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

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

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

TOME HUITIÈME

DEUXIÈME PARTIE

JOACHIM DE FLORE — LATRIE



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

1925

TOUS DROITS RÉSERVÉS

Imprimatur

Argentorati, die 5 mali 1925

† Carolus Josephus Eugenius,

Ep. Argent.

LISTE DES COLLABORATEURS

DU TOME HUITIÈME

MM.

Arquillière, professeur à l'Institut catholique de Paris.

Anastase de Saint-Paul (le R. P.), des carmes déchaussés à Courtrai (Belgique).

Autore (le R. P. dom), chartreux († 1920).

Bareille, ancien professeur de patrologie à l'Institut catholique de Toulouse.

Bardy, professeur aux Facultés catholiques de Lille.

Baucher (le R. P. dom), bénédictin de l'abbaye de Farnborough (Angleterre).

Baudot (le R. P. dom), bénédictin de l'abbaye de Farnborough (Angleterre).

Bernard, à Paris.

Bigot, curé de Sézerais (Meurthe-et-Moselle).

Blic (R. P.), de la Compagnie de Jésus, au scolasticat d'Enghien (Belgique).

Bouvier (Pierre), à Paris.

Carreyre, professeur au grand séminaire de Bordeaux.

Charles (le R. P.), de la Compagnie de Jésus, professeur au collège théologique de Louvain (Belgique).

Chenu (le R. P.), des frères prêcheurs, au Saulchoir (Belgique).

Clamer, professeur au grand séminaire de Nancy, à Bosserville (Meurthe-et-Moselle).

Colon, professeur d'Écriture sainte à la Faculté de Théologie catholique de l'Université de Strasbourg.

Constantin, aumônier du lycée de Nancy.

Coulon (le R. P.), des frères prêcheurs, à Rome.

Dennefeld, professeur d'Écriture sainte à la Faculté de Théologie catholique de l'Université de Strasbourg.

Desnoyers, professeur à la Faculté de Théologie de l'Institut catholique de Toulouse.

Draguet, chargé de cours à l'Université de Prague (Tchécoslovaquie).

MM.

Édouard d'Alençon (le R. P.), des frères mineurs, à Rome.

Fonck, professeur au grand séminaire de Meaux.

Forget, ancien professeur à l'Université de Louvain (Belgique).

Gaudel, professeur de dogme à la Faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg.

Godefroy, supérieur du grand séminaire de Nancy, à Bosserville.

Grelewski, prêtre du diocèse de Sandomir (Pologne).

Houbaut, professeur au grand séminaire de Nancy, à Bosserville.

Humbert, aumônier au lycée de Bar-le-Duc.

Heurtebise (le R. P.), à Solesmes (Sarthe).

Janin, des Augustins de l'Assomption, maison de Kadi-Keuï, Constantinople.

Jordan, professeur à la Sorbonne, Paris.

Jugie (le R. P.), des augustins de l'Assomption, à Rome.

Le Bachelet (le R. P.), de la Compagnie de Jésus, professeur au scolasticat d'Ore Place, Hastings (Angleterre).

Le Bras, professeur à la Faculté de droit de l'Université de Strasbourg.

Lemonnyer (le R. P.), des frères prêcheurs, au Saulchoir (Belgique).

Levesque, professeur au séminaire Saint-Sulpice, Paris.

Longpré (le R. P.), des frères mineurs, au collège Saint-Bonaventure, Quarrachi (Italie).

Marchal, professeur au grand séminaire de Nancy, à Bosserville.

Merlin, curé de Saint-Épain (Indre-et-Loire).

Michel, professeur de théologie aux Facultés catholiques de Lille.

Molien, à Amiens.

MM.

MOLLAT, professeur à la Faculté de théologie catholique à l'Université de Strasbourg.

MANDONNET (le R. P.), des frères prêcheurs, professeur de théologie à l'Université de Fribourg.

NOBLE (le R. P.), des frères prêcheurs, au Saulchoir (Belgique).

OBLET, curé archiprêtre de la cathédrale de Nancy.

ORTOLAN (le R. P.), des oblats de Marie-Immaculée, à Rome.

PALMIERI (le R. P.), à Zagreb (Yougoslavie).

PASCAL DU SAINT-SACREMENT (le R. P.), des carmes déchaussés, professeur de théologie au couvent de Bruxelles (Belgique).

PETIT (S. G. Mgr), des augustins de l'Assomption, archevêque latin d'Athènes (Grèce).

PIROT, professeur d'exégèse aux Facultés catholiques de Lille.

PRIMOLI (le R. P.), barnabite, à Rome.

RAMIREZ (le R. P.), des frères prêcheurs, professeur à Salamanque (Espagne).

MM.

RIVIÈRE, professeur d'apologétique à la Faculte de théologie catholique de l'Université de Strasbourg

SCHAFF (le R. P.), des frères prêcheurs, Strasbourg.

SZNURO, prêtre du diocèse de Sandomir (Pologne).

THÉRY (le R. P.), des frères prêcheurs, professeur au scolasticat du Saulchoir (Belgique).

THOUVENIN, ancien professeur de théologie au grand séminaire de Nancy, aumônier de l'hospice de Ludres (Meurthe-et-Moselle).

TISSERANT (Mgr), bibliothécaire à la Vaticane, Rome.

TOBAC, professeur d'Écriture sainte au grand séminaire de Malines (Belgique).

VENARD, professeur à l'Institut Robin, à Vienne (Isère).

VERNET, professeur au grand séminaire de Saint-Paul-Trois-Châteaux (Drôme) et à l'Institut catholique de Lyon.

VITEAU, professeur à l'Institut catholique de Paris.

ZEMB, prêtre du diocèse de Strasbourg.

DICTIONNAIRE
DE
THÉOLOGIE CATHOLIQUE

J *(Suite)*

JOACHIM DE FLORE (Le bienheureux), fondateur d'ordre et écrivain mystique de la seconde moitié du XII[e] siècle. — I. Vie. II. Œuvres, (col. 1429). III. Doctrine, (col. 1432). IV. Influence posthume : le joachimisme, (col. 1437).

I. VIE. — 1° *Sources.* — La vie de Joachim est assez mal connue. Rares sont les indications que Joachim donne sur lui-même dans ses ouvrages, rares les mentions que font de lui les écrivains ses contemporains; rares les lettres pontificales ou les chartes qui le concernent (cataloguées, incomplètement, dans l'article de Schott. Voir la Bibliographie.)

Il y a deux biographies anciennes : 1. La *Virtutum B. Joachimi synopsis* (titre moderne), par Luc, archevêque de Cosenza, éditée par Ughelli dans l'*Italia sacra*, édit. 1721, t. IX, 205, et d'après lui par Papebroch, *Acta Sanctorum*, mai. t. VII, col. 91-92, écrit bref et sec, qui vise à l'édification plus qu'à l'histoire; du moins les renseignements qu'il contient seraient de valeur (car l'auteur avait connu personnellement Joachim, et lui avait servi de secrétaire) si nous étions certains d'en avoir un texte original et non retravaillé. — 2. La *Chronologia Joachimi abbatis et ordinis Florensis* (titre donné par l'auteur et modifié par Papebroch), publiée à Cosenza, en 1612, par Giacomo Greco, moine à San Giovanni in Fiore depuis 1586, et rééditée avec des coupures considérables, par Papebroch, *loc. cit.*, col. 92-109. Au milieu de beaucoup de verbiage, l'auteur donne bon nombre de faits et quelques pièces. Il a visiblement travaillé sur des sources, mais avec quelle critique? Outre la date, bien récente de son travail, des erreurs certaines et graves engagent à la défiance : attribution à Joachim d'ouvrages apocryphes; date de 1214 assignée à sa mort. — Il y a en outre : 3. Un recueil de *Miracula* édité par Papebroch, *loc. cit.*, col. 110-121, rédigé par Greco d'après un ms. ancien existant de son temps à San Giovanni in Fiore (le même probablement qui nous avait conservé le texte de Luc de Cosenza), et dont il affirme avoir reproduit la substance en ne corrigeant que le style. Il n'y a d'ailleurs rien à en tirer pour l'histoire.

2° *Données essentielles.* — De ces sources résulte la biographie traditionnelle suivante. Joachim a dû naître vers le commencement du deuxième tiers du XII[e] siècle; la date de 1145, donnée par Greco, semble tardive; celles de 1130 ou 1132, données souvent par les historiens modernes, sont hypothétiques; d'après Raoul de Coggeshall, *Chronicon anglicanum*, édit. Stevenson, dans *Rolls series*, p. 69, Joachim aurait eu vers 1195, au témoignage de l'abbé Adam de Perseigne, environ soixante ans. D'après Greco, fils d'un notaire, né à Celice, en Calabre, il aurait reçu une bonne éducation grammaticale, puis vécu quelque temps à la cour de Sicile. Un projet de pèlerinage en Terre sainte l'aurait conduit à Constantinople. Une épidémie terrible, à laquelle il échappe, le convertit. Il continue son pèlerinage avec un seul compagnon, va visiter des anachorètes dans le désert de Thébaïde, arrive à Jérusalem, y fait une espèce de retraite durant tout un carême, y conçoit l'idée de ses futurs ouvrages; revient en Sicile, puis en Calabre, se retire quelque temps au monastère cistercien de Sambucina près Bisignano, puis fait profession au monastère cistercien de Corazzo, où bientôt, malgré une tentative pour se dérober par la fuite, il est élu abbé. Quelque temps auparavant, il s'était, pour avoir le droit de prêcher, fait ordonner par l'évêque de Catanzaro. Dans tout cela trois points sont assurés : 1. une première instruction solide, qu'attestent ses œuvres (Raoul de Coggeshall se fait, *loc. cit.*, l'écho d'une légende contraire, suivant laquelle « il aurait reçu du ciel toute sa sagesse, étant auparavant presque illettré »; d'après Guillaume de Nangis, *Chronicon*, ad an. 1186, *Historiens de la France*, t. XX, p. 742, c'est Joachim lui-même qui aurait raconté *quod ei ignoranti litteras attulerat angelus Domini librum, dicens : vide, lege et intellige.* Cf. Vincent de Beauvais, *loc. cit.*). — 2. Le voyage de Palestine, que Luc mentionne aussi (mais il le place en un temps où Joachim, encore *juvenculus*, avait déjà pris l'habit religieux), et auquel Joachim fait allusion lui-même (le séjour à Constantinople est rendu vraisemblable par la connaissance qu'il montre des choses grecques). — 3. L'abbatiat de Corazzo qui a commencé avant août 1177 d'après un acte de l'évêque Michel de Martorano, Ughelli, t. IX, p. 273; un privilège de Guillaume II, roi de Sicile, daté du 12 décembre 1178, donne ce titre à Joachim.

Désireux d'écrire sur la Bible et pour se conformer aux statuts cisterciens qui défendaient de le faire sans autorisation, il va trouver à Veroli le pape Lucius III, durant la deuxième année de son règne (6 sept. 1182-5 sept. 1183) puis s'installe au monastère de Casamari, où il rédige sa *Concordia* (Greco). Le séjour à Casamari est confirmé par Luc, qui y était moine, et y a fait la connaissance de Joachim, et par Joachim lui-

même, qui en parle dans son *Psalterium;* l'entrevue avec le pape est rendue certaine par la lettre ci-dessous citée de Clément III; toutefois, comme l'itinéraire de Lucius le fait séjourner à Veroli du 27 mars au 28 mai 1184, il faut la retarder un peu. C'est vers ce moment que commence l'élaboration des grands ouvrages.

En 1186, Joachim se rend à Vérone auprès d'Urbain III. Guillaume de Nangis, *loc. cit.*, ad ann. 1186; Vincent de Beauvais, *Speculum historiale*, l. XXIX, c. XL. Le 8 juin 1188, Clément III lui écrit de terminer au plus vite et de lui soumettre l'*Exposition sur l'Apocalypse* et la *Concordia* qu'il avait commencées à l'instigation de Lucius III et continuées sur l'ordre d'Urbain III. Jaffé, n. 16276. Ce document capital réfute l'assertion de Schott, que la papauté ne se serait pas intéressée à Joachim, et les conclusions qu'il en tire. A cette date Joachim était encore abbé de Corazzo; de même au moment du séjour en Sicile de Richard Cœur de Lion et de Philippe Auguste, c'est-à-dire durant l'hiver 1190-1191. L'abbé passa alors quelque temps auprès des deux rois; Richard, notamment, l'interrogea sur l'Apocalypse. Les réponses de Joachim nous ont été conservées par Benoît de Peterborough, *Gesta regis Henrici secundi*, édit. Stubbs, *Rolls Series*, p. 51, et, avec un peu moins de précision et un désir évident de dissimuler les démentis donnés par les faits, par Roger de Hoveden, *Chronica*, édit. Stubbs, *ibid.*, p. 75-79. Il aurait annoncé que Saladin succomberait sous les coups de Richard, déclaré que l'Antéchrist était né à Rome et monterait bientôt sur le trône pontifical. Cartellieri, *Philipp II August*, t. II, p. 152, suppose avec vraisemblance que c'est à son influence qu'on doit attribuer la confession publique de ses fautes que fit alors Richard, et la pénitence qu'il en demanda à ses prélats.

Joachim quitta peu après, dès 1191, son abbaye et l'ordre cistercien, pour aller avec un seul disciple, Renier, d'abord se retirer dans la solitude de Pietra Lata, puis, à une date inconnue, fonde dans le massif de la Sila, non loin de Cosenza, sous le vocable de saint Jean l'Évangéliste, le monastère de San-Giovanni in Fiore, destiné à devenir le berceau d'un ordre nouveau, et duquel il prit désormais son nom. Il en a donné lui-même comme raison, dans la préface du *Psalterium*, le désir de mener une vie plus retirée, à l'abri des affaires *quæ secundum cujusdam coloris sui speciem vere secularia sunt*. En 1192, le chapitre général des cisterciens citait Joachim et Renier à comparaître avant la Saint-Jean, sous peine d'être traités en fugitifs; la citation devait être notifiée à Rome par un messager spécial. Martène, *Thesaurus anecdotorum*, t. IV, p. 1272. Cela rend peu vraisemblable l'assertion de Greco, que Joachim aurait agi avec l'autorisation du pape. Quelques années plus tard, Raoul de Coggeshall, *loc. cit.*, p. 67, d'après Adam de Perseigne qui avait rencontré Joachim à la cour pontificale vers 1195, parle avec une certaine hostilité de ce « cistercien qui était fort peu soumis aux cisterciens ». Joachim était sans doute en cour de Rome précisément pour demander que l'on régularisât sa situation et que l'on confirmât son nouvel ordre. Il obtint l'un et l'autre par une bulle de Célestin III, du 25 août 1196. Jaffé, n. 17425. Malheureusement les constitutions approuvées sont perdues, et on connaît mal le genre de vie de l'ordre de Flore. Dans une bulle de 1227, qui défendait aux cisterciens de recevoir les apostats de Flore, Grégoire IX le dit assez sévère; dans la bulle de canonisation de saint Dominique, il rapproche Flore de Cîteaux; les moines de ces deux ordres (vêtus de blanc) sont les chevaux blancs qui traînent le troisième des quadriges symboliques de l'Église. Potthast, n. 9489.

Ce n'est pas le lieu de raconter l'histoire de l'ordre, qui d'ailleurs n'a eu qu'une importace locale en Italie et surtout en Calabre. Papebroch a réuni l'essentiel; cf. aussi Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, t. I, p. 267. La congrégation, qui compta en Italie jusqu'à 38 maisons d'hommes, et 4 de femmes, tomba en décadence au XVI^e^ siècle, et se fondit, soit avec les cisterciens, soit, pour quelques maisons, avec les chartreux et les dominicains.

Entre temps s'était passé un fait de première importance pour l'histoire de l'Église et de l'Italie du Sud : la conquête du royaume de Sicile par l'empereur Henri VI. On aimerait à savoir quelle fut alors l'attitude de Joachim; d'autant qu'on exploita plus tard son souvenir contre les Hohenstaufen. Il semble que ce soit tout à fait à tort. D'après Greco, il aurait, dès avant la mort de Guillaume II, prédit des troubles en Sicile. Il est difficile de critiquer un autre récit du même Greco : Joachim venant trouver Henri VI, à son camp devant Naples (1191), lui reprochant ses cruautés, lui annonçant un échec momentané et le triomphe final « qui lui était dû »; l'empereur le protégeant contre les Allemands qui voulaient lui faire un mauvais parti. En tout cas, dans la suite, on le trouve en très bons termes avec la nouvelle dynastie; il a reçu des dons et des privilèges de Henri VI et de l'impératrice Constance. Schott, *loc. cit.*, p. 346-347. L'anecdote rapportée par Greco qui le montre invité par l'impératrice à recevoir sa confession, et refusant de l'entendre tant qu'elle ne s'est pas mise à genoux devant lui, montre une grande conscience de la dignité du sacrement, mais n'implique pas d'esprit d'opposition, comme le pense Schott, qui la rejette pour ce motif.

En somme Joachim paraît avoir été un vrai contemplatif, sincèrement retiré du siècle et indifférent au jeu de ce monde; la politique proprement dite ne tient à peu près aucune place dans ses écrits authentiques, malgré ses relations avec plusieurs souverains. Et même — bien qu'il ait paru, au début de sa carrière, en avoir quelques velléités — il n'est pas, comme tant d'autres personnages des XII^e^ et XIII^e^ siècles, un prédicateur et un apôtre populaire. Il a mis résolument la contemplation au-dessus de l'action, même de l'apostolat, Jean au-dessus de Paul. Cf. les textes réunis par Tocco, *L'Eresia...*, p. 282, n. 1. Plus tard ses adversaires ont pu lui reprocher une certaine tendance à l'ésotérisme; ainsi la commission d'Anagni prendra texte du prologue de son opuscule *De articulis fidei* adressé à un de ses disciples, Jean, avec la recommandation : *Tene apud te et lege sub silentio, observans ne perveniat ad manus eorum, qui rapiunt verba de convallibus et currunt cum clamore ut vocentur ab hominibus rabbi*, pour l'accuser de vouloir répandre ses livres *in abscondito, more hereticorum*. Denifle, *Das Evangelium æternum*, p. 138. Mais l'on voit que l'abbé de Flore avait, de son vivant même, la réputation d'un saint et d'un voyant; il n'était pas seulement un théologien de cellule. Encore ne faut-il pas exagérer son prestige, qui a été surtout local. L'entourage ecclésiastique de Richard Cœur de Lion ne fut nullement convaincu par ses interprétations; on discuta beaucoup sans se convaincre mutuellement. De même, Raoul de Coggeshall, ou plutôt Adam de Perseigne, auquel Joachim dit qu'Innocent III n'aurait pas de successeur, et que la Babylone où naîtrait l'Antéchrist devait s'entendre de Rome, ne paraît pas l'avoir pris très au sérieux. « Ce qu'il faut penser de son assertion, ou plutôt de son opinion, nos successeurs en jugeront mieux. »

Joachim est mort entre le mois de septembre 1201, date à laquelle Siméon de Mamistra et sa femme lui

confient l'administration d'un monastère qu'ils viennent de fonder, en juin 1202, date à laquelle l'évêque Richard de Tropea mentionne son successeur Mathieu, *Acta Sanctorum, loc. cit.*, col. 90, probablement le 30 mars, *in sabbato quo SITIENTES cantatur* d'après Luc de Cosenza, c'est-à-dire la veille du dimanche de la Passion, qui cette année tombait le 31 mars.

Peu auparavant, en 1200, il avait écrit, sous forme de lettre aux abbés de son ordre, une espèce de testament dans lequel il énumérait ses œuvres, déclarait n'avoir pu soumettre encore au jugement du Saint-Siège que l'une d'entre elles, la *Concordia;* ordonnait, s'il venait à mourir, d'en faire autant pour toutes les autres, et protestait de sa fidélité au pape. *Acta Sanct., loc. cit.*, col. 102. Quelque vives que soient ses attaques contre la corruption du clergé et même contre la cour de Rome — en quoi d'ailleurs il ne va pas plus loin que beaucoup de saints personnages de son temps — il n'est donc pas le moins du monde un révolté; pas plus qu'en dépit de ses graves erreurs théologiques, il n'a été un hérétique d'intention.

Sa réputation de sainteté persista après sa mort. Le décret même d'Innocent III, au IV^e^ concile de Latran, qui condamnait un de ses écrits, rappelait son testament, et louait son esprit de soumission. Deux bulles d'Honorius III des 2 décembre 1216 et 27 décembre 1220, Potthast, n. 5377*b*, *Acta Sanctorum*, col. 101-102, déclarent que cette condamnation ne déroge en rien à l'honneur de l'ordre de Flore, dans lequel *regularis est institutio, et observantia singularis*, ni à la réputation de Joachim, *quia eum fuisse virum catholicum reputamus, sanctæ fidei orthodoxæ sectatorem*. Le 25 décembre 1346, les moines de Flore constituaient leur abbé comme procureur pour aller en cour de Rome traiter toutes les affaires de l'ordre, et notamment pour demander la nomination d'une commission chargée d'enquêter sur les miracles de leur fondateur. *Acta Sanct.*, col. 108. C'est peut-être à cette occasion que fut compilé le recueil retouché par Greco. Sur la persistance et la légitimité du culte rendu à Joachim, et du titre de bienheureux qui lui est traditionnellement attribué, cf. *Acta Sanct., loc. cit.*, col. 87-89.

II. Œuvres. — 1° *Authentiques.* — On est d'accord pour considérer comme authentiques les suivantes : 1. L'*Expositio in Apocalypsim* ou *Apocalypsis nova;* 2. La *Concordia Novi et Veteris Testamenti;* 3. Le *Psalterium decem chordarum*. Ce sont les trois œuvres capitales et les plus caractéristiques. Il n'y a plus à réfuter le paradoxe de Preger, *Das EVANGELIUM ÆTERNUM und Joachim von Floris*, dans *Abhandlungen der historischen Klasse der bayerischen Akad. der Wissenschaften*, t. XII, 3^e^ partie, p. 1-41 qui en niait l'authenticité. Toutes les trois sont nommées dans le testament de Joachim. Les deux premières sont seules mentionnées dans la lettre de Clément III de 1188; elles sont donc probablement antérieures à la troisième. Mais laquelle a précédé l'autre? Adam de Perseigne, vers 1195, d'après R. de Coggeshall (p. 67), paraît bien avoir eu connaissance de l'*Apocalypse*, quoiqu'il ne le résume pas très exactement : *quandam expositionem super septem visiones Apocalypsis edidit*. Joachim lui-même dans l'*Apocalypse*, cf. Tocco, *L'Eresia...*, p. 301, fait allusion à un récit qui lui a été fait « l'année dernière, en 1195 ». D'autre part on a vu qu'il dit qu'en 1200 la *Concordia* seule avait été soumise au jugement du Saint-Siège. Il faut sans doute conclure que l'*Apocalypse* fut le premier en date des grands ouvrages, mais qu'amené, peut-être par des critiques, à faire une revision de ses livres, l'abbé de Flore commença par la *Concordia*. Sauf pour l'*Apocalypse* et le traité contre Pierre Lombard, il n'y a pas de preuve formelle qu'il ait publié ses écrits de son vivant.

Divers ouvrages se rattachent à quelques-uns des précédents : 4. La *summula seu breviloquium super Concordia Novi et Veteris Testamenti;* 5. L'*Enchiridion in Apocalypsim*, espèce d'introduction à l'*Expositio*.

D'autres sont tout à fait distincts : 6. Le *Super quatuor Evangelia* ou *Concordia Evangeliorum;* 7. Le *Contra Judæos;* 8. Le *De articulis fidei*.

De toutes ces œuvres il existe des mss dont un inventaire a été donné par le P. Denifle, *Archiv...*, t. I, p. 90-97.

Trois d'entre elles ont été imprimées : la *Concordia* à Venise en 1519 : l'*Expositio* et le *Psalterium* à Venise en 1527 (éditions très rares).

Une œuvre est perdue : 9. Le *Libellus de unitate seu essentia Trinitatis*, dirigé contre Pierre Lombard, et qui fut condamné par le 2^e^ canon du quatrième concile de Latran, Denzinger-Bannwart, *Enchirid.*, n. 431. C'est pour ce motif sans doute que cet ouvrage a disparu. Un exemplaire en existait encore au XIV^e^ siècle dans la bibliothèque des papes d'Avignon. Inventaire de 1309, publié par Ehrle, *Historia Bibliothecæ Romanorum Pontificum tum Bonifatianæ tum Avenionensis*, t. I, p. 314.

2° *Œuvres douteuses.* — A cette liste, faut-il ajouter le *Liber de vera philosophia*, découvert par M. Fournier dans le ms. *290* de la Bibliothèque de Grenoble, et étudié par lui dans un article : *Un adversaire inconnu de saint Bernard et de Pierre Lombard, bibliothèque de l'École des Chartes*, 1886, p. 394? M. Fournier avait émis cette hypothèse en 1899: *Joachim de Flore et le Liber de vera philosophia*, dans *Revue d'Histoire et de littérature religieuses*, 1899, t. IV, p. 37. Il l'a retirée en réimprimant son article dans ses *Études sur Joachim de Flore et ses doctrines*, cf. p. 98-100, maintenant seulement l'opinion intéressante que Joachim a probablement utilisé le *Liber* et connu par cet intermédiaire les idées trinitaires de Gilbert de la Porrée, auquel il se rattache. Ce point est admis par le P. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII^e^ siècle*, p. 160-161.

D'autre part, M. Huck, *Ubertin von Casale*, p. 76, a signalé un ms. du XIII^e^ siècle de la *Biblioteca Antonina* de Padoue, contenant douze ouvrages attribués à Joachim, dont huit ne figurent pas dans la liste ci-dessus, savoir : 1. *Dialogi de præscientia Dei et prædestinatione;* 2. *Sermones aliqui;* 3. *Intelligentia super Calathis ab abbatem Gaffridum;* 4. *Questio de distinctione Mariæ Magdalenæ a Maria Lazari et Marthæ sorore;* 5. *Tractatus de vita S. Benedicti et de officio divino secundum ejus doctrinam;* 6. *Expositio prophetiæ anonymi Romæ repertæ anno 1184, tempore Lucii papæ III;* 7. *Tractatus de ultimis tribulationibus;* 8. *Collationes variæ circa fidem et mores.*

Tant que ces traités n'auront pas été plus complètement étudiés, il sera prématuré de décider s'il faut en effet, comme M. Huck y paraît disposé, les tenir pour authentiques, ou si ce ne sont pas plutôt des pseudépigraphes, dont quelques-uns peut-être doivent se confondre avec l'un ou l'autre de ceux qui sont énumérés ci-dessous. Cela paraît être le cas pour le 7°.

3° *Œuvres apocryphes.* — De très bonne heure, en effet, on a commencé à attribuer à Joachim une imposante série de livres pseudépigraphes, dont le nombre même et le succès prouvent son extraordinaire prestige. Plusieurs ont longtemps trompé les meilleurs historiens, et influé sur l'idée que l'on s'est faite de l'abbé de Flore et de son rôle politique. Le mérite d'avoir démontré la fausseté des principaux (les deux premiers de la liste qui suit) revient à Friederich, *Kritische Untersuchung...*

Nous prenons comme base la liste donnée par le P. Ehrle, art. *Joachim von Floris* du *Kirchenlexicon*, t. VI, 1475-1476, en y ajoutant quelques remarques.

1. Commentaire sur Isaïe (daté de 1201, cité par

Salimbene sous le nom de *Lectura Ysaie super oneribus?*), publié à Venise en 1517; date de 1266 environ d'après Kampers, *Die deutsche Kaiseridee in Prophetie und Sage*, p. 90. — 2. Commentaire sur Jérémie; se prétend écrit en 1197 à la demande de l'empereur Henri VI, cité par Salimbene, *Mon. Germ. hist., Scriptores*, t. XXXII, p. 236-7, à qui Gérard de Borgo San Donnino l'aurait montré en 1248; contemporain probablement de la seconde guerre entre Frédéric II et le Saint-Siège; peut-être postérieur à 1242. Cf. Kampers, *loc. cit.*, p. 72, et Tocco, *L'Eresia...*, p. 308-314, qui suppose des interpolations postérieures. Elles sont possibles, mais, contrairement à ce que dit ce dernier, le nom d'Évangile éternel n'en est pas nécessairement une. Ce mot avait été employé, par Joachim lui-même, bien avant Gérard de Borgo San Donnino, qui lui donnera seulement un sens nouveau. Publié à Venise en 1517, 1519, 1525 et à Cologne en 1577. — 3. Commentaire sur Ézéchiel. — 4. Le *De oneribus prophetarum*, commentaire de quelques passages de Nahum, Habacuc, Zacharie et Malachie, imprimé à Venise en même temps que le n. 1. — 5. Le *De oneribus provinciarum* ou *De præsagiis provincialibus;* imprimé à Venise avec le précédent. — 6. Le *De semine* ou *De seminibus scripturarum*, daté de 1205. Cf. Kampers, *Zur Notitia sæculi des Alexander de Roes*, dans *Festgabe Karl Theodor von Heigel... gewidmet*, p. 105 sq.; se donne comme œuvre de Joachim; très différent en réalité de ses idées; mais utilisé comme œuvre de Joachim par la *Notitia sæculi* et par Arnaud de Villeneuve. Voir plus loin. — 7. L'*Epistola ad Cyrillum*, explication de l'*Oraculum Angelicum* de Cyrille, ermite au mont Carmel. Sur cet « oracle », très célèbre au moyen âge, mentionné pour la première fois à la fin du XIII^e^ siècle, exploité par les franciscains et les carmes pour la gloire de leurs ordres respectifs, publié à Lyon, en 1663, en même temps que la lettre du pseudo-Joachim, par le P. Philippe de la Sainte-Trinité dans son livre : *Divinum oraculum S. Cyrillo carmelitano... solemni legatione angeli missum*, voir Ehrle, *Archiv*, t. II, p. 327-334, et Huck, *Ubertin von Casale*, p. 89-94. L'écrit du pseudo-Joachim a été utilisé et appliqué au grand schisme, par Télesphore de Cosenza, à la fin du XIV^e^ siècle, édité à Venise, 1516. — 8. Le *De prophetia ignota*. — 9. La *Prophetia de papis* ou *De summis pontificibus*, cf. Huck, *op. cit.*, 94-98; date probablement du commencement du XIV^e^ siècle, imprimée en 1589 et 1646 à Venise, en 1663 à Lyon, avec le n. 7. — 10. L'*Expositio Sibyllæ et Merlini* citée par Salimbene. Holder-Egger a donné, *Neues Archiv*, t. XV, p. 151, un *Vaticinium Sybillæ Erythræ* qui est une recension plus longue du texte que Ps.-Joachim a « exposé », et *ibid.*, t. XXX, p. 324, ce texte même; Huck, *loc. cit.*, p. 80, a signalé deux éditions de la *Prophetia Sibyllæ Herithræ*, Venise, 1515 et 1525, qui avaient échappé à Holder-Egger. Celui-ci a donné aussi, *Neues Archiv*, t. XV, p. 175, les *Verba Merlini* (cf. Huck, p. 80); et *ibid.*, p. 177, un oracle de la *Sibylla Samia*, analogue et également cité par pseudo-Joachim. Cf. aussi, *ibid.*, t. XXX, p. 324. — 11. Le *Liber figurarum*, cité par Salimbene. — 12. Un commentaire sur Daniel cité par Trithème comme un ouvrage distinct, mais qui se confond peut-être avec les derniers chapitres de la *Concordia*. — 13. Un commentaire sur saint Jean. — 14. Le *De septem sigillis*. — 15. Le *De futuris temporibus* ou *De ultimis tribulationibus*.

On peut ajouter quelques ouvrages donnés en plus sur la liste de Greco; pour quelques-uns il dit que le catalogue de la Vaticane, de son temps, les attribuait à Joachim : 16. *Volumen egregiarum sententiarum*. — 17. *Liber de consolatione*. — 18. *Liber epistolarum ad diversos*. — 19. *De vita solitaria*. — 20. *De virtutibus*. — 21. *Super regula sancti Benedicti*.

III. Doctrine. — Les meilleurs exposés sont ceux de Schott, de Tocco, L'*Eresia...*, longues analyses et citations copieuses, et surtout de Fournier. A défaut du recours aux ouvrages eux-mêmes, on trouvera dans le procès-verbal de la commission d'Anagni, Denifle, *Archiv...*, t. I, p. 97-142, un recueil de textes bien choisis, fidèlement rapportés et logiquement classés. L'analyse que Schott a donnée de l'*Apocalypse* et de la *Concordia* en montre fort bien le caractère décousu. Comme d'autre part on a vu que la chronologie des ouvrages authentiques ne peut être fixée, que jusqu'au dernier jour Joachim les a eus sur le métier, qu'ils empiètent les uns sur les autres et traitent tous un peu de tout, il faut renoncer à exposer la doctrine dans son développement historique et la résumer sur un plan systématique.

Elle se ramène à deux points essentiels : 1° une théologie de la Trinité; 2° une théorie sur les grandes divisions de l'histoire de l'humanité.

1° *Théologie trinitaire.* — M. Fournier lui assigne deux origines différentes et qui ne s'excluent pas : l'influence de la théologie grecque (il resterait à établir que Joachim, qui comme Calabrais n'a guère pu ignorer la langue grecque, et connaissait bien les coutumes religieuses des Grecs, a bien connu aussi la dogmatique des Pères grecs; ce n'est pas tout à fait la même chose); et d'autre part l'influence de Gilbert de la Porrée (cf. plus haut). Cette théologie a un caractère polémique; elle est dirigée contre Pierre Lombard. Nous la connaissons par la condamnation même prononcée par le IV^e^ concile de Latran, et par divers passages des écrits conservés, notamment du *Psalterium*. Joachim reprochait au Lombard d'avoir dit que *quædam summa res est Pater et Filius et Spiritus Sanctus, et illa non est generans, atque genita, nec procedens*. Il en concluait que pour le Lombard la Trinité était une espèce de quaternité, aux trois personnes s'ajoutant leur commune essence, comme un quatrième terme. Mais lui-même, bien qu'il « concédât que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont une essence, une substance, et une nature, » ne considérait pas cette unité comme *vera* et *propria*, mais comme *collectiva* et *similitudinaria*, comme lorsqu'on dit que beaucoup d'hommes sont un peuple et beaucoup de fidèles une Église. En somme il compromettait l'unité divine. Il aboutissait à une espèce de trithéisme.

2° *Théorie sur l'histoire de l'humanité.* — 1. *La théorie des trois âges.* — A ce trithéisme théologique correspondait en quelque sorte un trithéisme historique. Ici Joachim s'inspirait d'une habitude d'esprit très répandue au Moyen Age : voir partout des symboles et des figures, et d'un principe exégétique universellement accepté, qui faisait de l'Ancien Testament la figure du Nouveau. Pourquoi le Nouveau lui-même ne serait-il pas une figure? Et puisque tout le monde admettait l'existence de deux âges, dont le premier annonçait le second, puisque l'Ancien Testament était plus particulièrement l'âge du Père, puisque le Nouveau, dominé par le grand fait de l'incarnation, était l'âge du Fils, puisque, comme Joachim l'a répété maintes fois, « sans introduire aucune scission dans la divinité, on peut et on doit discerner diverses catégories d'actes divins, et, à côté de ceux qui à raison de l'unité d'essence doivent être rapportés *communiter* aux trois personnes, » en admettre qui « à raison de la propriété de chaque personne, » lui sont spécialement rapportés (Fournier, *Études...*, p. 17), la logique et en quelque sorte la symétrie n'invitaient-elles pas à admettre que l'Esprit présiderait à une troisième période encore obscure, mais que pourrait déchiffrer d'avance dans ses grandes lignes l'homme auquel « Dieu, qui avait jadis donné aux prophètes l'esprit

de prophétie, aurait donné l'esprit d'intelligence, et la faculté de comprendre clairement tous les mystères de la sainte Écriture, comme les avaient compris les prophètes qui les avaient proclamés ». C'est en ces termes, d'après Raoul de Coggeshall, *loc. cit.*, p. 68, que Joachim définissait son rôle à Adam de Perseigne. Ce qu'il revendiquait était moins le don proprement prophétique que l'art d'interpréter des textes sacrés chargés de sens prophétiques. Cf. dans le même sens Guillaume de Nangis, *Historiens de France*, t. XX, p. 742 : *divinitus intelligentiæ donum acceperat a Deo ut facunde et discrete enodaret difficultates scripturarum*.

Cela paraît bien le distinguer des grands moines basiliens de l'Italie méridionale, tous plus ou moins doués du charisme prophétique, desquels le rapproche artificiellement Tocco, l'*Eresia...*, p. 387 sq. Il n'y a aucune raison de vouloir que Joachim ait emprunté aux basiliens la méthode d'interprétation allégorique de la Bible; elle était courante dans l'Église latine. Nous verrons d'autre part que c'est une erreur complète que de le rattacher au catharisme. M. Tocco, *op. cit.*, p. 404-406, donne lui-même les meilleures raisons contre son hypothèse. En réalité les origines du joachimisme sont un problème.

Il y a donc eu « un temps où les hommes vivaient selon la chair; il a duré jusqu'au Christ, et commencé avec Adam; un autre où l'on vit à la fois selon la chair et selon l'esprit; il a duré jusqu'au moment présent, et a commencé avec le prophète Élisée, ou avec Osias, roi de Judée; il y aura un temps où on vivra en esprit; il durera jusqu'à la fin du monde, et a commencé avec le bienheureux Benoît... Dans l'un on a été sous la loi, dans l'autre nous sommes sous la grâce; dans le troisième, que nous attendons prochainement, nous serons sous une grâce plus abondante... Le premier est l'âge de la servitude servile, le second de l'obéissance filiale, le troisième de la liberté; le premier est l'âge de la crainte, le second de la foi, le troisième de la charité... Le premier est l'âge des vieillards, le second celui des jeunes gens, le troisième celui des enfants. » Ces trois états se correspondent symétriquement; du moins Joachim croit le prouver par des analogies souvent bien forcées et par des interprétations allégoriques bien arbitraires et changées à tout propos pour les besoins de la cause. Chacun a un précurseur, une période de calme et de paix dite période sabbatique; chacun se divise en sept époques et comporte autant de persécutions. C'est justement grâce à cette correspondance que l'on peut de l'un conclure à l'autre.

Chacun d'eux, on le remarquera, a un commencement, une *initiatio*, et un plein épanouissement, une *fructificatio*. Le premier germe de chacun se place bien avant dans le précédent; en sorte qu'ils se compénètrent en quelque sorte les uns les autres, et si l'histoire présente des coups de théâtre et des catastrophes, elle se développe d'autre part d'une façon continue et régulière.

Chaque âge est comme personnifié dans une classe d'hommes qui en exprime mieux l'esprit. Le premier est l'âge des gens mariés, le second celui des clercs, le troisième celui des moines. Joachim y prophétise l'avènement d'un ou plusieurs ordres — il y a un peu de flottement dans ses vues — de moines spirituels, dont tous les moines depuis saint Benoît ne sont que les précurseurs, et qui domineront jusqu'au dernier jour. « Heureux cet ordre, s'écrie-t-il, que Dieu aime par-dessus tout, qui jouira de la vision de la paix et dominera de la mer jusqu'à la mer et du fleuve jusqu'aux limites du monde. »

2. *Conséquences du système.* — Des conséquences très graves résultaient de ces théories; quelques-unes aperçues par Joachim, d'autres implicites et devant lesquelles il aurait peut-être reculé. Chaque période devait se terminer symétriquement par une crise violente, épreuve pour les bons et châtiment pour les méchants; il y aurait deux Antéchrists, *duos ponit Antechristos sollempnes*, dit le procès-verbal de la commission d'Anagni, Denifle, *loc. cit.*, p. 120, dont l'un à la fin de la deuxième et l'autre à la fin de la troisième période. Ceci ne choquait pas encore trop les croyances du Moyen Age : les précurseurs de l'Antéchrist, donnée universellement admise, pouvaient ne pas trop différer de l'Antéchrist lui-même. Mais Joachim admettait de même deux apparitions personnelles du Christ juge; *ponit Christum bis venturum ad judicium personaliter. Ibid.*, p. 124. Il admettait que les sacrements de la loi nouvelle n'étaient que la figure de quelque chose de plus parfait, et donc n'étaient que provisoires, en quelque sorte; d'autres les remplaceraient ou en seraient du moins comme l'achèvement. « Nous devons actuellement, quoique indignes, être les imitateurs de Jean, qui a baptisé dans l'eau, jusqu'à ce que vînt celui qui a baptisé en esprit. » Les imitateurs de Jean, parce que nous savons, comme lui, que notre baptême, comme le sien, sera remplacé par un autre. De même pour la pénitence. « Comme ici la rémission des péchés se fait par la manifestation du Fils de Dieu, *in clarificatione Filii Dei*, là-bas elle se fera par la manifestation de l'Esprit Saint. » Il n'est pas jusqu'à l'Eucharistie dont on se demande si Joachim ne prévoyait pas qu'elle disparaîtrait en tant que rite, la croyance à l'immortalité de la chair du Christ restant sauve. « Comme l'immolation de l'agneau pascal a cessé par l'immolation du corps du Christ, ainsi lors de la manifestation de l'Esprit Saint cessera l'emploi de toute figure. » La Rédemption n'est pas encore achevée. « La vision (de Daniel) dans laquelle était promise la justice éternelle, et l'abolition de la faute, a été accomplie en partie et non en totalité lors du premier avènement du Seigneur. » Et Joachim va jusqu'à dire que le Christ qui est apparu avec ses apôtres au début du deuxième âge est, au moins en tant qu'homme, la figure seulement de celui qui doit venir avec les siens au commencement du troisième. Son trithéisme finit presque par impliquer une espèce d'inégalité des personnes divines; inégales comme les périodes auxquelles elles président.

Et qu'adviendra-t-il dans le troisième âge de la hiérarchie ecclésiastique? On a déjà vu combien il serait faux de faire de Joachim un rebelle à l'autorité, au Saint-Siège en particulier; et il est probable que la commission d'Anagni, en général équitable et objective, a faussé sa pensée quand elle l'a accusé d'avoir dit que le schisme grec était *a Spiritu Sancto*. C'est sans être détruite que l'Église visible s'absorbera en quelque sorte dans l'Église spirituelle; l'ordre clérical du deuxième âge pourra avoir sa place dans l'ordre spirituel. Mais la supériorité de ce dernier est si évidente, l'avantage donné à la vie contemplative sur la vie active est si marqué, que la commission d'Anagni a cru pouvoir fonder sur de nombreux textes le reproche fait à Joachim de tendre *ad depressionem ordinis clericalis*.

3. *L'annonce prochaine de l'Évangile éternel.* — Joachim ne se contente pas d'affirmer l'avènement futur du troisième âge. Il croit pouvoir en indiquer approximativement la date, qui pour lui est très prochaine. Le monde arrive au sixième des sept temps du Nouveau Testament. Il faut prévoir à bref délai une grande persécution, un bouleversement général, puis une période « sabbatique » de calme et de bonheur, l'apparition du nouvel ordre monastique, le retour à l'unité des orientaux et des juifs, et enfin la « révélation de l'*Évangile éternel*, celui que l'Ange de l'Apocalypse porte à travers les cieux pour le présenter à toutes les

nations de la terre, pensée vivante, durable, affranchie de la lettre » (Fournier, *Études*, p. 17), et qui n'est pas, ne peut pas être un livre, mais bien l'interprétation spirituelle de l'Évangile écrit. L'un des plus importants résultats des travaux du P. Denifle sur le joachimisme est d'avoir mis ce point hors de doute. Évangile éternel et Évangile spirituel sont synonymes pour Joachim. Il admet pour diverses raisons mystiques que le deuxième âge doit comprendre soixante-trois générations de trente ans, dont vingt et une de préparation, entre Ozias et le Christ; et quarante-deux depuis l'ère chrétienne. Donc le deuxième état doit finir en 42 × 30 = 1260. Nous verrons l'importance qu'a eue cette date critique dans les spéculations des disciples de Joachim.

Toute la période qui doit s'écouler entre le temps de Joachim lui-même et 1260 doit être une période troublée où se multiplieront les signes précurseurs. D'une manière générale, l'habitude de spéculer sur l'Apocalypse et l'Antéchrist rend pessimiste. C'est un tableau très poussé au noir que celui que l'abbé de Flore trace de la situation du monde et de l'Église. La plupart de ses critiques sont d'ailleurs des lieux communs sous la plume des moralistes du Moyen Age. Infériorité morale des laïques, qui ont choisi la moins bonne part; corruption du clergé séculier, tant des Grecs « qui ne veulent pas accepter la doctrine spirituelle et reconnaître l'Église pour seule épouse du prêtre », que les Latins qui suivent leurs mœurs, *dantes operam voluptati;* ambition, avidité, pratiques simoniaques et luxe des prélats; corruption des moines eux-mêmes par l'orgueil et l'avarice; orgueil des savants, des docteurs, *qui scolastica inflantur disciplina*, orgueil plus dangereux encore, parce qu'il s'accompagne de malhonnêteté, des juristes et des canonistes (Joachim attaque Gratien avec autant de véhémence que Pierre Lombard); progrès des sectes hérétiques; danger extérieur, représenté par les musulmans, dont il redoute une alliance formelle avec les ennemis de l'intérieur, les manichéens; rien dans tout cela qui soit vraiment original. On notera seulement que ce mystique et cet exalté maintient, contre les vaudois et les albigeois, les droits du bon sens, en proclamant la légitimité du travail et du mariage.

Son ascétisme, quoi qu'en dise Tocco, *L'Eresia*, p. 403, n'a rien de cathare; pas plus que ses attaques contre la corruption du clergé.

3° *Jugements portés sur cette doctrine.* — Telle est dans ses grandes lignes la doctrine de Joachim : nettement hérétique, on le voit, puisqu'elle ne tend à rien de moins qu'à présenter comme provisoire et imparfaite une révélation qui, d'après la doctrine de l'Église, est définitivement close, et aussi achevée que le comporte la nature de l'homme ici-bas; d'ailleurs exposée souvent en termes assez vagues et contradictoires pour qu'une interprétation bénigne soit à la rigueur possible (Papebroch a encore travaillé à en donner une); originale à beaucoup d'égards, mais préparée cependant par tout un courant de spéculations millénaristes. Cf. Bernheim, *Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluss auf Politik und Geschichtschreibung*. Toutes ces circonstances expliquent, d'une part, sa fortune, d'autre part l'étonnante indulgence qu'on va voir qu'eurent longtemps pour elle l'opinion religieuse et l'autorité ecclésiastique.

Un seul point en fut en effet, et de bonne heure, expressément condamné. Ce fut, nous l'avons dit, la doctrine trinitaire, au quatrième concile de Latran. Là Joachim s'était attaqué au théologien universellement réputé et presque officiel qu'était Pierre Lombard. Par ailleurs, aucune mesure ne fut prise contre sa doctrine; et il semble qu'après sa mort l'autorité de l'abbé de Flore ait grandi. Il serait intéressant de suivre la diffusion de ses écrits. Mais les renseignements n'abondent pas. Guillaume d'Auvergne († 1249) les connaissait certainement. Faut-il en dire autant d'Aubry de Trois-Fontaines. *Monumenta Germ. hist., Scriptores*, t. XXII, p. 879? Peut-être, car il en parle assez exactement. Mais pour l'Angleterre, si la lettre par laquelle Adam de Marsh envoie à Robert Grossetête quelques fragments de Joachim, que vient de lui remettre un moine d'Italie, vise bien les œuvres authentiques, et non pas, ce qui serait possible à cette date, quelque pièce pseudépigraphe, il faut en conclure que vers le milieu du XIII^e^ siècle Joachim était outre Manche encore une nouveauté. Quoi qu'il en soit, tous ces auteurs parlent de Joachim dans les meilleurs termes. Adam de Marsh, *Epistolæ*, édit. Brewer, *Monumenta Franciscana, Rolls Series*, p. 146, demande à son correspondant *utrum instent immutabilis providentiæ dies formidandi*, comme le prétend l'abbé de Flore; mais il répond d'avance; ce saint homme *non immerito creditur divinitus spiritum intellectus in mysteriis propheticis assecutus*, et à voir le redoublement des crimes, qui ne s'attendrait aux vengeances célestes? Guillaume d'Auvergne, homme de doctrine et d'orthodoxie, a fait de Joachim ce magnifique éloge : *Istud donum, scilicet donum intellectus, tantæ claritatis est et acuminis in quibusdam, ut valde assimiletur spiritui prophetiæ; qualem crediderunt nonnulli fuisse in abbate Joachim, et ipsemet de seipso dixisse dicitur, quia non erat ei datus spiritus prophetiæ, sed spiritus intelligentiæ. Si quis autem inspexerit libros ejus, quos scripsit super Apocalypsim et super Concordiam duorum Testamentorum, mirabitur donum intellectus in eo. De virtutibus, Opera.* édit. de 1674, t. I, p. 152.

Comment expliquer de pareils jugements, si étonnants pour nous? D'abord par une remarque de Balthasar, p. 151, n. 2, à propos de Pierre Olivi : « Les idées apocalyptiques étaient tellement dans l'air, que même dans les cercles ecclésiastiques les plus élevés on éprouvait vis-à-vis d'elles une certaine crainte », ajoutons une certaine curiosité. On ne se sentait jamais tout à fait sûr que ce ne fût pas vrai. Après tout il y avait un des thèmes joachimistes tout au moins qui était une banalité : l'imminence de grands bouleversements. Beaucoup de gens s'occupaient de l'Antéchrist; or on n'a coutume de s'en occuper que dans un esprit pessimiste ou dans une intention polémique, pour le déclarer prochain. Même Guillaume de Saint-Amour opposera un *De periculis novissimorum temporum* à l'*Évangile éternel* de Gérard de Borgo San Donnino; une menace eschatologique à une autre; sa manière de combattre les mendiants sera de les déclarer précurseurs de l'Antéchrist. D'autres haussaient les épaules : « Pourquoi ces imbéciles attendent-ils la fin du monde? » aurait dit Boniface VIII à propos des commentateurs d'Apocalypse qui pullulaient de son temps. Finke, *Aus der Tagen Bonifaz VIII*, p. 222. Clément V écrit à Jacques II d'Aragon que pendant la lecture en plein consistoire, par Arnaud de Villeneuve, d'une espèce de manifeste rempli d'idées apocalyptiques, il pensait tranquillement à des choses plus importantes : *ad scripturam illam... mentem nostram non curavimus apponendam.* Menendez y Pelayo, t. III, p. CXXIII. Demi-adhésion ou indifférence sceptique : deux manières de s'aveugler sur les dangers possibles. Même les auteurs de prophéties invoquaient parfois l'incertitude de leurs spéculations pour en démontrer l'innocuité. Le même Arnaud de Villeneuve, dans un curieux passage de son *Tractatus de tempore adventus Antichristi* (fragments publiés par Finke, *op. cit.*, p. CXXXIX-CXL), polémique contre l'Université de Paris qui l'avait attaqué. Il prétend rejeter sur ses adversaires le fardeau de la preuve;

c'est à eux de démontrer faux ce qu'il a seulement donné comme possible et plausible, sans prétendre contester que l'Écriture pourrait être autrement exposée et comprise; ce sont ceux qui affirmeraient la contradictoire de ses thèses qu'il faudrait juger téméraires. Ces thèses « ne peuvent être dites ni téméraires, ni fausses, ni erronées, mais — par le fait même qu'il s'agit de l'avenir — ambiguës et douteuses ». La matière ne comporte pas d'erreur, « car il n'en résulterait aucun inconvénient nuisible pour la vérité catholique ou pour le peuple, si les événements futurs n'arrivaient pas comme ils sont annoncés. Il serait seulement clair que l'interprète s'est trompé et que son explication n'était pas d'une vérité nécessaire, comme il est arrivé pour des explications des anciens et des Pères ». La sagesse commande de préférer le certain à l'incertain; or il est certain que l'interprétation proposée peut être vraie, tandis qu'il n'est pas certain qu'elle soit fausse. On peut lui accorder une espèce de valeur provisoire; d'autant qu'il faut songer avant tout à l'effet pratique et au but; elle tend à enseigner aux chrétiens « le mépris du bonheur terrestre et le goût des choses célestes ». Inutile de faire ressortir ce qu'il y a d'insuffisant ou de sophistique dans ce plaidoyer subtil et curieux; l'idée qu'il ne s'agissait que d'hypothèses, et plutôt bienfaisantes, a certainement contribué à faire tolérer les rêveries de Joachim, et de bien d'autres après lui. C'est en somme à peu près ce que répondra saint Vincent Ferrier à ceux qui lui reprochaient de prêcher l'imminence du jugement dernier.

IV. Le joachimisme. — Les conceptions de l'abbé de Flore n'ont donc pas été seulement une curiosité théologique. Elles ont eu sur la vie politique et religieuse de la chrétienté, pendant un siècle et demi, une étonnante influence, que nous avons à montrer. Toutefois, une remarque s'impose. Même chez Joachim, et à plus forte raison chez ses successeurs, la doctrine n'a pas de contours arrêtés et invariables. Elle est dans un perpétuel devenir. Cela tient d'abord à la nature même du genre prophétique. Les oracles ont coutume d'être vagues et obscurs; puis ceux qui y croient le plus sincèrement sont les premiers à les retoucher, ne fût-ce que pour se dissimuler les démentis que leur ont donnés les faits. Le prestige de Joachim a été exploité au profit de causes et d'intérêts auxquels l'abbé de Flore n'avait jamais songé. Ses idées se sont mêlées à d'autres, qui avaient quelque affinité avec elles, mais en étaient pourtant distinctes. Enfin nous avons dit par quel procédé on l'a surtout utilisé : en lui prêtant des écrits pseudépigraphes, qui forcément altéraient plus ou moins ses traits. Beaucoup de gens ont pu se dire et se croire joachimistes, qui jugeaient l'abbé de Flore sur des œuvres dont pas une ligne n'était de lui. Ce qu'on appelle joachimisme est donc quelque chose d'assez vague et fuyant, et qui ne mérite qu'à moitié son nom. Il serait bien désirable de le préciser, et pour cela de bien séparer le vrai, le premier, du pseudo, du néo-joachimisme. Ce travail est délicat, car c'est introduire une distinction que les contemporains ont essayée bien rarement (nous verrons Salimbene la faire à propos de Gérard de Borgo San Donnino); et du maître à ceux qui se réclament de lui, il y a un développement, non une opposition. Ainsi Friedrich, *op. cit.*, dans son souci justifié d'ôter à Joachim les deux grands commentaires, nous paraît exagérer les différences. Elles consistent en somme surtout en ceci, que les commentaires traitent des questions qui ne se posaient pas encore pour l'abbé de Flore; mais l'esprit est bien le même, un peu plus accusé seulement. Ce qui serait plus important encore, ce serait de distinguer le joachimisme des spéculations eschatologiques en général. Car, sous prétexte qu'il est parfois une tournure d'esprit plutôt qu'une doctrine, il ne faut pas croire le retrouver toutes les fois qu'il est question d'Apocalypse ou d'Antéchrist. Nous tâcherons, dans ce qui va suivre, de réserver ce nom à qui a professé la théorie la plus caractéristique de l'abbé calabrais, celle des trois âges, ou s'est réclamé expressément de sa personne et de ses écrits vrais ou supposés, sans nous dissimuler qu'une des principales difficultés du sujet, c'est de le délimiter.

1° *Le joachimisme jusqu'à l'affaire de l'Évangile éternel.* — Très peu d'années après la mort de Joachim, on voit la théorie des trois états attribuée, sinon à Amaury de Chartres, mort vers 1204-1205, du moins à ses disciples, découverts peu après et condamnés par le concile de Paris en 1210. Sur cette affaire, voir Alphandéry, *Les idées morales chez les hétérodoxes latins au début du XIII^e^ siècle*, p. 145 sq. Parmi les erreurs signalées (cf. le catalogue publié par Martène, *Thesaurus Anecdotorum*, t. IV, p. 163, et Denifle et Châtelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, p. 21), figuraient les suivantes : le Père, dans le principe, a opéré sans le Fils et le Saint Esprit jusqu'à l'incarnation du Fils. Le Père s'est incarné dans Abraham, le Fils dans Marie, l'Esprit Saint s'incarne tous les jours en nous. Le Fils a agi jusqu'à maintenant; l'Esprit Saint agira désormais jusqu'à la consommation des siècles. D'autres témoignages confirment celui-là et le précisent. Ainsi Guillaume le Breton, édit. Delaborde pour la *Société de l'Histoire de France*, p. 232, spécifie que pour les amalriciens, les sacrements du Nouveau Testament étaient en train de finir, comme la venue du Christ avait aboli ceux de l'Ancien. Même idée dans le *Contra Amaurianos*, édit. Baümker, et dans Césaire d'Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, dist. V, c. XXII. On reconnaît exactement (beaucoup plus, à notre avis, que ne le pense M. Delacroix, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne*, p. 43-45, qui veut au contraire établir une opposition) l'une des idées essentielles de Joachim, exprimée plus crûment peut-être. Mais ceci pose un problème : y a-t-il rencontre, emprunt direct et de la part de qui? Emprunt à une source commune? C'est la question des origines du système de Joachim, dont on ne peut dire qu'elle soit élucidée.

Mais surtout le joachimisme a bénéficié d'une coïncidence. Les ordres mendiants, fondés, avec un immense succès, très peu de temps après la mort de Joachim, sont arrivés à propos pour paraître justifier une de ses prédictions. Ils avaient le plus grand intérêt à ce que l'on reconnût en eux les moines « spirituels » du troisième âge. Songeons que, d'après Papebroch, *loc. cit.*, col. 139, il y eut encore des gens pour reconnaître ceux-ci dans les jésuites! En réalité, si Joachim avait pensé à quelque chose de précis, c'était plutôt aux cisterciens, dont il paraît avoir espéré comme un rajeunissement. Schott, *Die Gedanken...*, p. 171. Mais son prestige ne trouvait pas moins son compte à l'erreur plus ou moins volontaire que l'on commettait. La même interprétation confirmait avec éclat ses dons prophétiques, et réciproquement glorifiait ceux qui en avaient été le sujet. Les mendiants exploitèrent ce thème avec l'orgueil de corps qui, dans les ordres religieux, s'allie si bien à l'humilité individuelle. Par l'interprétation forcée d'oracles authentiques, mais vagues, puis par la supposition d'oracles apocryphes, mais précis, on arriva au même but : se persuader que Joachim avait prévu les mendiants. Cf. Haupt, art. cité, p. 400-401.

Pour les dominicains, Gérard de Frachet le dit dans ses *Vitæ Fratrum*, édit. Reichert, dans *Monumenta ordinis fratrum prædicatorum historica*, p. 13 : *Joachim etiam abbas et institutor Florensis ordinis de ipso prædicatorum ordine in multis libris et locis scripsit;*

et describens ordinem et habitum monuit fratres suos ut post mortem suam, cum talis ordo exsurgeret, susciperent eum devote. Quod et fecerunt, recipientes fratres cum cruce et processione quando primo venerunt ad eos. Galvagno della Fiamma le répète dans sa *Cronica ordinis prædicatorum*, édit. Reichert, *ibid.*, t. II, p. 9. Lorsque fut augmenté le nombre des provinces de l'ordre, qui depuis 1228 était de douze, il y eut de vives protestations : on donnait un démenti à Joachim, qui avait annoncé que dans l'ordre spirituel il y aurait *unus major et cum eo et sub eo duodecim præfatum ordinem regentes.* Martène et Durand, *Amplissima collectio*, t. VI, p. 335 et 348.

Quant aux frères mineurs, saint Bonaventure lui-même dit dans le prologue de sa *Legenda S. Francisci : Sub apertione sexti sigilli vidi, ait Johannes in Apocalypsi, alterum angelum ascendentem ab ortu solis habentem signum Dei. Hunc Dei nuntium amabilem Christo... servum Dei fuisse Franciscum indubitabili fide colligimus.* Or cette assimilation de François à l'ange du sixième sceau était familière aux néo-joachimites, et finit d'ailleurs par leur être reprochée. La commission d'Anagni a censuré chez Gérard de Borgo San Donnino une proposition analogue, Denifle, *Archiv...*, t. I, p. 101; l'Inquisition languedocienne, au début du XIV^e^ siècle, condamnait les béguins qui l'acceptaient sur la foi de leur maître Pierre Olivi. Limborch, *Historia Inquisitionis*, p. 301. Il y a là une petite concession au néo-joachimisme que l'amour de son ordre a arrachée à Bonaventure. Bien entendu, Salimbene fait chorus, p. 20, 21, 101, 266, 288-9, 293, 580. Les mendiants sont les pêcheurs et les chasseurs prophétisés par Jérémie, d'après l'*Interpretatio in Jeremiam* du pseudo-Joachim; ils sont les deux témoins du c. XI de l'Apocalypse; ils sont figurés par Énoch et Élie, qui doivent revenir à la fin du monde; la grande preuve qu'au contraire les apôtres groupés autour de Gérard Segarelli n'ont pas une véritable mission, c'est que Joachim ne parle pas d'eux. Ceci s'applique aux deux ordres, mais, d'ailleurs, Salimbene, en bon franciscain, assure un privilège au sien. « L'abbé Joachim, à qui Dieu a révélé l'avenir, a dit que l'ordre des prêcheurs devait souffrir avec celui des clercs [dans la persécution de l'Antéchrist]; celui des mineurs durera jusqu'à la fin. » Même un document officiel et solennel, comme l'encyclique commune adressée aux deux ordres par les deux généraux, Jean de Parme et Humbert de Romans, au plus fort de la querelle avec le clergé séculier et l'université *Litteræ encyclicæ...*, édit. Reichert, p. 25), exalte les mendiants dans un style très joachimite, avec des allusions à l'Apocalypse et à « la Sibylle »; le symbole des *duæ stellæ lucidæ... habentes speciem quatuor animalium, qui nomen agni vociferant*, est en effet emprunté presque textuellement à la prophétie de la Sibylle Érythrée. Holder-Egger, *Neues Archiv*, t. XV, p. 165.

Une histoire chère aux deux ordres voulait que Joachim eût fait peindre d'avance, dans sa cellule, le portrait d'un dominicain (ou d'un franciscain), annonçant que des religieux porteraient un jour ce costume. Cf. *Continuatio I* de la Chronique d'Erfurt, dans *Monumenta Germ. hist.*, t. XXIV, p. 207; et pour les mineurs les *Flores temporum*, *ibid.*, p. 239.

Dans l'ordre des mineurs tout au moins et malgré les circonstances qui auraient dû rendre suspect le souvenir de l'abbé de Flore, l'utilisation de Joachim resta une tradition durable. Barthélemy de Pise, qui a écrit vers la fin du XIV^e^ siècle le fameux *De conformitate vitæ beati Francisci ad vitam Domini Jesu*, édité dans *Analecta Franciscana*, t. IV, n'était certainement pas un spirituel ni à proprement parler un joachimite. S'il dit beaucoup de bien de Jean de Parme, p. 275-76 et 337, il loue Pierre Olivi, mais en rappelant qu'il a dû rétracter quelques erreurs, p. 339 et 540, et, ce qui est un sûr critère, il est très dur pour Ubertino de Casale, qualifié de membre pourri, p. 440, et de schismatique, p. 541. Seulement sa thèse veut que saint François ait été prédit et préfiguré, comme le Christ; et c'est pour une bonne part à Joachim — ou au pseudo-Joachim — qu'il en emprunte la démonstration. Renchérissant sur la légende du portrait, il veut, entre autres, p. 56, que Joachim ait fait représenter saint François avec les stigmates, en mosaïque, à Saint-Marc de Venise; ce que saint Antonin ne manque pas d'attribuer aussi à saint Dominique. *Acta Sanctorum*, août, t. I, col. 378. Et pour autoriser son garant, il n'hésite pas à écrire, ce qui était aller un peu loin : « l'abbé Joachim, dont les œuvres ont été *approuvées* par l'Église, sauf le livre écrit contre maître Pierre Lombard. »

Ce n'est pas par hasard que, parmi les mendiants, les franciscains surtout adoptèrent le joachimisme. Ils avaient avec lui une affinité particulière. Ils n'étaient pas au début, comme les prêcheurs, un ordre universitaire et savant; ils ne le furent jamais d'une conviction aussi unanime. Ils n'étaient pas prémunis contre les chimères par une aussi solide culture théologique. Des méthodes intellectuelles du temps, beaucoup d'entre eux ne savaient pratiquer que la plus mauvaise, ayant l'habitude de l'interprétation allégorique et symbolique, la manie des sens multiples et cachés. Encore laïques en grande partie, exaltés dans le culte de la pauvreté, arrachés pour leur propre compte aux cadres ordinaires de la société, et, partant, enclins à croire prochaine la fin de toute société, ils formaient un milieu très prédisposé aux rêveries apocalyptiques. La chronique de Salimbene nous le fait connaître avec une vie extraordinaire. Elle est à cet égard un document de premier ordre, encore qu'il faille l'utiliser avec précaution, comme tous les mémoires, car les défaillances de souvenir de l'auteur, son imagination excessive et son besoin de pittoresque lui jouent parfois des tours fâcheux. Cf. Holder-Egger, dans *Neues Archiv*, t. XV, p. 150. Mais Salimbene, sait tout du mouvement joachimite; pour beaucoup d'ouvrages, il apporte la première attestation; il permet de dresser une liste des principaux adeptes; il fait revivre les diverses attitudes, dans l'ordre et hors de l'ordre, depuis les sceptiques, comme frère Pierre de Pouille, qui « ne se souciait pas plus de Joachim que de la cinquième roue d'un chariot », p. 239, jusqu'aux convaincus de types variés; comme ce Benvenuto Ardenti de Parme, professionnel de l'interprétation, pauvre cordonnier illettré « qui avait l'esprit illuminé pour comprendre les dires... de tous ceux qui avaient prédit l'avenir, » p. 512 et 532, ou au pôle opposé frère Raoul de Saxe, « grand théologien et logicien et disputeur », qui, saisi par les livres de Joachim, avait tout abandonné pour cette étude, p. 236, et surtout frère Hugues de Digne, « un des plus grands clercs du monde..., à la voix pareille à une trompette sonore ou aux éclats du tonnerre, » d'une extrême audace de langage, collectionneur infatigable de toute la littérature joachimite, très personnel à l'occasion dans son exégèse, et persuadé que Joachim avait souvent été trahi par ses disciples, toujours prêt à discuter avec ses confrères de passage, avec un curieux mélange de conviction naïve, de charlatanisme et de chicane scolastique, tenant école permanente de joachimisme pour les notaires, juges, médecins et autres lettrés qui s'assemblent dans sa cellule les jours de fête, p. 226-236; — en passant par des personnages du type de Salimbene lui-même, croyant à l'ordinaire, sauf à renoncer à tout devant le démenti des faits, mais se raccrochant toujours à quelque explication nouvelle qui lui paraît tout sauver. La propagande très active était très facilitée par les habitudes nomades des religieux, très souvent déplacés, et par la discipline en somme très paternelle de l'ordre; on est frappé de voir le joachimisme apparaître presque simultanément dans toutes les provinces. L'autorité ecclésiastique témoignait à cet égard d'une singulière curiosité, témoin l'invitation adressée par Innocent IV à Hugues de Digne, de prêcher à Lyon, devant les cardinaux. « Nous avons entendu dire que tu es le successeur de l'abbé Joachim dans la prophétie et un grand joachimite... Parle-nous donc et instruis-nous. » Hugues parle donc, devant les cardinaux qui l'écoutaient avec une certaine défiance dédaigneuse : *Cujusmodi rumores habet homo iste?* mais au fond désiraient entendre de lui ces rumeurs, et *multa futura*, p. 231. Hugues de Digne se vante à Salimbene d'avoir profité de l'occasion pour tenir au Sacré Collège, impunément, le plus rude langage. Tellement on était alors porté en haut lieu à juger le joachimisme chose inoffensive et digne peut-être d'être prise au sérieux! L'autorité impériale, là où elle était la maîtresse, se montrait moins tolérante; témoin cet abbé de l'ordre de Flore, des environs de Pise, qui dépose chez les mineurs du couvent de Pise tous les livres de Joachim qu'il possédait, dans la crainte que l'empereur ne détruise son monastère. Salimbene, p. 236. Il ne faut d'ailleurs pas, comme on l'a essayé, expliquer par ce hasard l'introduction du joachimisme dans l'ordre. Le fait se place entre 1243 et 1247. A voir combien était grande la diffusion du joachimisme, très peu de temps après, il faut qu'elle ait commencé beaucoup plus tôt. De toutes façons, la doctrine paraît avoir établi entre ses adeptes quelque chose qui ressemble à une franc-maçonnerie. Parmi ses attraits, il faut compter celui de l'ésotérisme, sinon encore du fruit défendu.

Ce n'était déjà plus du pur joachimisme qu'il s'agissait. Car en même temps que le vrai Joachim, et davantage peut-être, on lisait l'abondante littérature, qui naissait précisément alors, d'écrits attribués à Joachim ou d'inspiration analogue. La plupart ont ce trait commun, et nouveau, de prétendre être des prophéties proprement dites et des révélations nouvelles, tandis que l'abbé de Flore s'était donné seulement pour l'interprète des prophéties bibliques. A défaut de l'étude générale et approfondie qui manque encore, on aura pour s'orienter les articles déjà indiqués, de Friederich, qui donne des analyses développées des commentaires sur Jérémie et Isaïe, ceux de Holder-Egger, et le livre de Kampers, *Die deutsche Kaiseridee in Prophetie und Sage*, qui embrasse d'ailleurs une période beaucoup plus vaste que celle qui est l'objet de cet article. Les franciscains furent souvent les auteurs ou les propagateurs de ces écrits. Nous ne pouvons que les caractériser brièvement dans leurs traits communs. Abstraction faite du *De semine scripturarum*, qui appartient à une époque un peu antérieure, voir col. 1431, dont l'influence, pour autant que nous la connaissons, s'est exercée plus tard, trois tendances générales y apparaissent, dont les deux premières, tout au moins, étaient, et pour cause, tout à fait étrangères à l'abbé de Flore, et caractérisent précisément le pseudo-joachimisme du milieu du XIII^e^ siècle. 1. Ils sont (il s'agit notamment des commentaires sur Jérémie et sur Isaïe, sur la Sibylle et sur Merlin) violemment hostiles à Frédéric II, traité comme l'Antéchrist, avec un mélange de haine et de terreur sacrée; on détestait en lui le fauteur de Satan, on révérait l'exécuteur des desseins providentiels, l'agent des châtiments et des purifications nécessaires. A propos de la mort de l'empereur, Salimbene, p. 174, a fort bien exprimé ce double sentiment : « Je frémis, quand je l'appris, et pus à peine le croire. J'étais en effet joachimite et je croyais, et j'attendais et j'espérais que Frédéric ferait encore des maux plus grands que ceux qu'il avait faits, quoiqu'il en eût fait beaucoup. » La légende célèbre de la survie et du retour futur de Frédéric est probablement d'origine joachimite. Toute cette littérature est brûlante d'une espèce de fièvre « obsidionale », et se ressent des émotions d'une lutte inexpiable. Ceci vaut pour l'Italie, car en Allemagne, en 1248, on voit poindre, cf. Völter, *Die Secte von Schwäbisch-Hall und der Ursprung der deutschen Kaisersage*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. IV, p. 360, une curieuse secte, cf. *Annales Stadenses*, dans *Monumenta Germ. hist.*, t. XVI, p. 371, et *Epistola fratris Arnoldi O. P. de correctione Ecclesiæ*, édit. Winkelmann, qui paraît bien se rattacher au joachimisme, mais est en révolte ouverte contre le pape, contre les ordres mendiants (quoique fondée par des dominicains), et patronnée au contraire par Frédéric II et son fils Conrad. Par un singulier renversement des rôles, ce n'est plus Frédéric, mais le Saint-Siège, qui est l'Antéchrist. En un mot, un néo-joachimisme à l'usage de l'Allemagne. — 2. Les écrits pseudo-joachimites, glorifient avec exaltation les mendiants et surtout les franciscains. — 3. Ils ne tarissent pas sur la corruption du clergé. Exagérant les idées du vrai Joachim, ils condamnent en son principe la grande institution politique et administrative que devient de plus en plus l'Église. Vis-à-vis de la papauté, le langage, encore strictement orthodoxe, car la primauté du pape n'est pas niée, est d'une singulière amertume dans la critique et va souvent jusqu'à l'injure. Pour l'auteur du *Commentaire sur Jérémie*, l'Église romaine est déjà la grande prostituée de l'Apocalypse; il vaudrait mieux pour le pape Sylvestre qu'il ne fût jamais né; le patrimoine de l'Église, reçu par lui, a été pour elle l'arbre de la science du bien et du mal. Le joachimisme manifeste ici un principe d'anarchie, destructeur de la notion d'Église. On saisit déjà le lien qui l'unira aux spirituels.

C'est précisément vers la fin de la première moitié du XIII^e^ siècle que ces deux mouvements se confondent. Ils apparaissent déjà tout à fait unis chez Hugues de Digne, le grand propagateur du joachimisme qui est en même temps « le père des spirituels », dit Florovsky, lequel a publié son *De finibus paupertatis*, dans *Archivum Franciscanum*, 1912, t. V, p. 279. Une grande date dans leur histoire commune est probablement l'élection de Jean de Parme comme général des franciscains, en 1247. Homme de grande sainteté et de jugement peu sûr, il était, au dire de Salimbene, p. 294, *maximus Joachita*, ami de Hugues de Digne et d'autres personnages plus compromettants encore. D'autre part, en un temps où l'ordre franciscain commençait à être déchiré par la lutte des spirituels et de la communauté, ceux-là fidèles jusqu'à l'intransigeance à la conception franciscaine de la pauvreté absolue, celle-ci acceptant et recherchant tous les adoucissements, toutes les fictions légales, qui réintroduisaient une quasi-propriété de fait, Jean de Parme, même si on ne devait pas le ranger parmi les spirituels proprement dits, cf. sur ce point Holzapfel, *Handbuch*, p. 33, leur était certainement favorable; il traita fort bien les plus ardents, que son prédécesseur avait frappés. Il a favorisé dans l'ordre l'expansion du joachimisme, et préparé, accompli en sa personne l'alliance du joachimisme et du spiritualisme. On le lui a parfois durement reproché. « Frère Jean de Parme, dit à Salimbene l'ancien provincial de Milan, Barthélemy de Mantoue, a troublé lui-même et son ordre. Il était d'une si grande science et sainteté et d'une vie si excellente, qu'il aurait pu réformer la cour de Rome, on l'aurait cru. Mais ayant écouté les prophéties de toqués, il s'est couvert de honte et n'a pas peu nui à ses amis. »

C'est aussi durant son généralat qu'éclata l'incident qui brouilla l'autorité ecclésiastique avec les joachimites.

2° *L'affaire de l'Évangile éternel et le procès de Jean de Parme.* — Sur cette affaire célèbre, dont l'importance a été parfois exagérée, la pleine lumière a été faite pour la première fois par le mémoire du P. Denifle, *Das Evangelium æternum*. En 1254, le franciscain Gérard de Borgo San Donnino, signalé par Salimbene comme un joachimite ardent, p. 236, religieux de la province de Sicile, envoyé pour étudier à Paris, *ibid.*, p. 237, devenu lecteur en théologie, p. 456, publia à Paris l'*Introductorius in Evangelium æternum*. Cette dernière expression était empruntée à Joachim, mais le sens en était changé. Tandis que pour l'abbé de Flore l'Évangile éternel n'était que le sens spirituel et la pleine intelligence de l'Évangile du Christ, d'après Gérard l'Esprit de vie, aux environs de l'an 1200 (année du testament de Joachim), s'était retiré des livres des deux Testaments. Ceux-ci devaient être remplacés par d'autres, qui seraient les livres canoniques du troisième âge du monde. Cet évangile nouveau, cet évangile éternel, n'était pas autre chose que les trois grands écrits de Joachim : l'*Apocalypse*, la *Concordia* et le *Psalterium*. L'ordre franciscain avait été suscité pour le prêcher; saint François est l'ange de la Révélation, *qui habuit signum Dei vivi*. Tel était, à en juger par les quelques extraits qui nous en restent, le sens de la préface — l'*Introductorius*, aujourd'hui perdu — qui devait précéder une édition glosée des trois œuvres joachimites. Il y a tout lieu de croire, d'ailleurs, que Gérard ne publia que la *Concordia*.

Il faut se garder d'attribuer cette doctrine à tous les joachimites. Salimbene, par exemple, la repousse expressément. Pour lui, Gérard a écrit beaucoup de *fatuitates*, de *verba frivola et risu digna*, de *falsitates contra doctrinam abbatis Joachim;* il a très bien vu la déviation que subissait la vraie doctrine de l'abbé de Flore. On n'a pas du tout l'impression que Gérard ait eu une école; quelques amis ou protecteurs, tel Jean de Parme, qui ne partageaient pas nécessairement toutes ses idées. Mais son livre eut dans les milieux parisiens un retentissement fâcheux qui prouve quelle attention on portait à ces choses. Jean de Meung et Rutebeuf en témoignent; le premier parle de

> Uns livres de par le déable;
> C'est l'Evangile pardurable
> Que li Sainz Esperiz menistre,

et que tout le monde pouvait se procurer au parvis Notre-Dame. *Roman de la Rose*, édit. Fr. Michel, t. II, p. 36; le second proteste contre le *novel dieu et nueve Evangile*, propagé par les hypocrites, et contre le *cinquieme espangelitre. Complainte de Constantinople* et *De Sainte Eglise*, édit. Jubinal, t. I, p. 120, et t. II, p. 47. Le livre paraissait au moment où la querelle entre l'Université et les mendiants était dans sa phase la plus aiguë. Les professeurs séculiers, ennemis des mendiants, et notamment leur chef de file, Guillaume de Saint-Amour, l'exploitèrent sans mesure et même sans probité. Ils l'attribuèrent aux dominicains, mensonge qui a eu une assez grande fortune. Ils aggravèrent encore la *fatuitas* de Gérard en faisant rentrer l'*Introductorius* dans l'Évangile éternel, avec les œuvres de Joachim. Surtout ils dressèrent une liste de trente et une propositions qu'ils firent parvenir à la cour pontificale. Le texte dans Denifle, *Chartularium*, t. I, p. 272. Sept étaient tirées de l'*Introductorius*, et on ne peut les vérifier. Les vingt-quatre autres reposent sur des passages authentiques de la *Concordia*, mais, comme l'a montré Denifle, le sens en est presque toujours torturé et faussé.

Saisi de l'affaire par l'évêque de Paris, qui lui envoya l'*Introductorius*, Alexandre IV, qui alors (juillet 1255) résidait à Anagni, nomma une commission composée des trois cardinaux Eudes de Tusculum, Étienne de Palestrina et Hugues de Sainte-Sabine. Denifle a édité le procès-verbal de ses séances, *Das Evangelium æternum...* dans *Archiv...*, t. I, p. 49-164. Elle dépouilla l'*Introductorius* et en tira un certain nombre d'*errores et fatuitates* suffisantes pour en donner une idée. Ce n'est que par son travail que nous connaissons aujourd'hui l'ouvrage. Devant elle comparut d'autre part Florentius, évêque d'Acre, qui produisit un certain nombre d'extraits tirés de Joachim lui-même, dont il demandait la condamnation. Honnêtement cités — la comparaison le prouve — vérifiés avec soin par la commission, classés méthodiquement, ils forment, a pu dire Denifle, en 1885 « l'exposé le plus intéressant et le plus riche du système de Joachim que l'on ait encore écrit ». *Loc. cit.*, p. 89.

Le résultat de l'enquête fut une bulle d'Alexandre IV condamnant l'*Introductorius* seul, et prescrivant à l'archevêque de Paris de le faire détruire, mais avec toutes les précautions voulues pour que la faute d'un seul ne fût pas imputée à l'ordre des mineurs tout entier. Potthast, n. 16072 et 16079. Gérard, nous apprend Salimbene, p. 237 et 455-456, fut privé de l'office de lecteur et du droit de prêcher et de confesser et renvoyé dans sa province. Comme il refusait de se rétracter, Bonaventure, général de l'ordre depuis 1257, le manda en France, où il se trouvait alors; cela un peu avant le 30 août 1258. Salimbene, p. 456. Il fut jeté en prison et y mourut impénitent et privé de la sépulture ecclésiastique. A cette occasion il fut décidé qu'aucun frère ne pourrait rien publier sans une autorisation du chapitre provincial. *Ibid.*, p. 462. Ange de Clareno, le célèbre spirituel, dans son *Historia tribulationum*, publiée par Ehrle dans *Archiv...*, t. II, p. 283-284, confirme le récit de Salimbene, fait le plus grand éloge de Gérard, de sa science, de sa douceur, de sa sainte joie dans sa prison, et ajoute ces deux détails intéressants : en même temps que lui, on condamna de la même manière un frère Léonard, qui était comme lui des *principales socii* de Jean de Parme; et le principal chef d'accusation destiné à les convaincre d'hérésie fut la doctrine trinitaire de Joachim; les deux religieux s'acharnèrent à défendre comme orthodoxe le traité condamné en 1215, blâmable seulement en ce qu'il imputait à Pierre Lombard une erreur que celui-ci n'avait pas soutenue. Ehrle, *loc. cit.*, p. 276.

Quant aux œuvres de Joachim, malgré la critique très vive qu'en fait le procès-verbal de la commission d'Anagni, elles ne furent pas, alors ni depuis, condamnées par le Saint-Siège. Mais l'évêque d'Acre, Florentius, ne les oublia pas; devenu archevêque d'Arles en 1262, il convoqua en 1263 un concile provincial qui défendit de les répandre ou de les utiliser. Denifle, *loc. cit.*, p. 90.

L'affaire eut un épilogue en ce qui concerne Jean de Parme, très compromis par la condamnation de ses *socii*, au point qu'une tradition s'accrédita plus tard d'après laquelle il aurait été le véritable auteur de l'*Introductorius;* elle se trouve notamment dans le *Directorium inquisitorum* d'Eymeric, part. II[a], q. IX. Toutefois le P. Denifle, *loc. cit.*, p. 142, a montré que ce passage ne se rencontre que dans un seul ms., celui de l'Escurial, du commencement du XV[e] siècle, et qu'il est une interpolation. Parmi les modernes, Tocco, *L'Eresia...*, p. 472-3, a soupçonné Jean de Parme. C'est à partir de ce moment sans doute que son attachement au joachimisme le brouilla avec Alexandre IV, « qui auparavant l'aimait beaucoup, à cause de sa science et de sa sainte vie ». Salimbene, p. 301-2. C'est une question de savoir si, comme le veulent Salimbene, p. 309, Ange de Clareno, *loc. cit.*, p. 270, et le *Catalogus generalis ministrorum ordinis fratrum minorum*, édité par Holder-Egger, *Monum. Germ. hist., Scriptores*, t. XXXII, p. 663, sa démission fut tout à fait volontaire, et due au découragement où le plongeait son impuissance à réagir contre le laxisme de la communauté (dans ce sens René de Nantes, *Histoire des spirituels de l'ordre de saint François*, p. 167), ou si, comme le prétend frère Peregrino de Bologne dans un fragment de sa *Chronique* conservé par la *Chronique des vingt-quatre généraux*, dans *Analecta Franciscana*, t. III, p. 287, cf. Salimbene, p. 309, n. 8, Alexandre IV lui ordonna secrètement de se démettre. En ce sens, Balthasar, p. 137-138; Holzapfel, *Handbuch*, p. 33, ne se prononce pas. Il est certain que quelques années après (au plus tôt en 1263, d'après Balthasar, p. 140, qui fait remarquer que le cardinal Jean Orsini, qui figure au procès comme cardinal protecteur de l'ordre, n'a été demandé pour ces fonctions qu'au chapitre général de 1263; cf. *Philippi de Perusio epistola de cardinalibus protectoribus ordinis fratrum minorum*, édit. Holder-Egger, dans *Mon. Germ. hist., Scriptores*, t. XXXII, p. 681, il fut cité à Castello (auj. Città) della Pieve devant une commission dirigée par son successeur au généralat, saint Bonaventure, et le cardinal Jean Orsini. Cf. Sternfeld, *Der Kardinal Johann Gaetan Orsini*, p. 11-12. Ce dernier avait été son ami, et s'était séparé de lui à propos du joachimisme. Salimbene, p. 302. D'après Ange de Chareno, notre seule source ou peu s'en faut, car Salimbene garde sur tout le procès un silence tout à fait singulier, mais une source bien peu sûre, Jean de Parme aurait été avant tout victime des rancunes de la communauté. Le vrai grief contre lui aurait été son attitude dans la question de la pauvreté, et l'accusation d'hérésie, de joachimisme, surtout un prétexte. *Loc. cit.*, p. 274-276 et 285. Il est permis d'en douter; ce sera toujours la tactique des spirituels de présenter les choses ainsi. Mais il est fort intéressant de relever l'assertion d'Ange, que Jean de Parme aussi se vit reprocher l'erreur trinitaire de Joachim. Les accusations qu'Ange de Clareno porte contre saint Bonaventure, qu'il accuse de dureté et de duplicité, échappent au contrôle de la critique. C'est aussi une question de savoir comment se termina l'affaire. Toujours d'après Ange de Clareno, Bonaventure et le cardinal Orsini avaient résolu de condamner Jean de Parme à la prison perpétuelle. Ils en auraient été empêchés par une véhémente protestation du cardinal Ottobuono Fieschi, le neveu d'Innocent IV et le futur pape Adrien V. « La foi de frère Jean est ma foi, sa personne est ma personne,.. ses injures sont mes injures », leur aurait écrit Ottobuono. *Loc. cit.*, p. 286. Ils n'auraient pas osé passer outre, mais *cum fratre Johanne colloquio habito, simul in verbis communibus quieverunt*, ce qui veut dire sans doute que l'on s'entendit sur une formule vague, permettant aux partisans de saint Bonaventure de dire que Jean s'était rétracté *(per doctrinam abbatis Joachim deceptus in designatione ultimorum temporum... quæ astruxerat dedixit*, dit le *Catalogus generalium ministrorum*, *loc. cit.*, p. 664), et aux partisans de Jean de lui donner le beau rôle. Retiré à l'ermitage de Greccio, il y vécut encore de longues années, jusqu'en 1289, dans la piété et la pauvreté, n'abdiquant rien de ses convictions, doucement raillé à ce propos par son ancien juge le cardinal Orsini, devenu le pape Nicolas III, Salimbene, p. 302; soutenu d'ailleurs par de fidèles sympathies, notamment par celle de maître Pierre d'Espagne, qui devenu pape sous le nom de Jean XXI, voulut l'avoir à la cour pontificale, et songeait à faire de lui un cardinal. Salimbene, p. 304. Ce n'est pas le seul exemple, à ce moment, d'un prince de l'Église quelque peu teinté de joachimisme.

3° *Le joachimisme populaire.* — C'est dans ce moment que le joachimisme commence à gagner les masses. Il ne semble pas qu'il ait joué un rôle dans le grand mouvement de l'*Alleluia*, en 1233. Mais on se souvient de l'importance que l'abbé de Flore attachait à l'année critique 1260. Lorsqu'on voit une grande épidémie d'exaltation religieuse éclater justement en 1260, on peut affirmer que ses idées y sont pour quelque chose. Il s'agit des flagellants. Il ne semble pas que personne de notoire et de qualité ait pris l'initiative de ce mouvement. C'est à Pérouse, *Annales Januenses*, *Monum. Germ. hist., Scriptores*, t. XVIII, p. 240, que « les hommes commencèrent à aller nus dans la ville en se frappant avec des fouets ». Puis la contagion gagna, « rapide, dit Salimbene, p. 465, comme l'aigle qui vole vers sa proie »; la vague formidable inonde Rome, la Rivière de Gênes, la Provence, d'un côté; de l'autre la Romagne, le Frioul et même quelque peu l'Allemagne; au centre la plus grande partie de la Lombardie. Elle se brise sur quelques barrages, là où l'autorité politique intervient; ainsi Pallavicini, le grand tyran impérialiste de Crémone, fit planter quelques potences sur les rives du Pô, annonçant qu'elles étaient réservées à ceux qui prétendraient passer chez lui *cum verberatione ista*. Le podestat de Parme retint les têtes chaudes, qui voulaient aller chercher le martyre, à la grande satisfaction de Salimbene, *loc. cit.*, qui avait été entraîné par le mouvement, un peu malgré lui, de Modène à Parme, et blâmait Pallavicini, mais ne se souciait pas de l'affronter. Parfois le podestat ou l'évêque conduisent le cortège. D'ordinaire cependant les autorités sont poussées plutôt qu'elles ne dirigent. Là où il eut libre cours, le mouvement fit du bien et du mal; des restitutions, des réconciliations, des rappels de bannis; mais bien des têtes détraquées et des désordres. Tout cela d'ailleurs tout à fait éphémère.

En 1260 aussi — et cette coïncidence est la seule bonne note qu'y reconnaisse Salimbene, *loc. cit.*, p. 293 — commence la prédication de Gérard Segarelli de Parme : type curieux de mysticisme cynique et grossier. Cf. sur ce mouvement : Lea, *A history of the Inquisition*, t. III, p. 103-124; Tanon, *Histoire des tribunaux de l'Inquisition en France*, p. 87-93; Ehrle, *Archiv...*, t. IV, p. 154 sq. C'est un illettré; refusé parle couvent des mineurs de Parme, il se met pour son compte à prêcher la pauvreté, avec une application littérale et indécente du *nudus nudum Christum sequi*. Si Salimbene n'a pas un peu brodé, cf. son long exposé p. 256-288, il se serait appliqué aussi à une imitation de la vie du Christ qui n'aurait été qu'une puérile et choquante parodie. L'extraordinaire est qu'il fût des disciples; on signale, dès avant la fin du siècle, des apôtres (c'est le nom qu'ils se donnaient; l'Église les appela les faux apôtres) en Allemagne, en Languedoc, en Espagne. Dans quelle mesure Segarelli a-t-il eu une doctrine véritable? Il est difficile de le dire. Mais quand il eut été brûlé par l'Inquisition, à Parme, en 1300, il eut pour successeur à la tête de la secte un homme qui lui était fort supérieur, comme culture et comme talents d'organisateur : fra Dolcino. Celui-ci organisa ses adhérents en une bande armée, avec laquelle il se maintint plusieurs années dans les montagnes du Piémont; il fallut plusieurs croisades en règle pour venir à bout de lui. On a de lui deux lettres ou du moins les longues analyses qu'en a données Bernard Gui, *Practica Inquisitionis*, p. 330-336. Il y expose une théologie qu'on peut qualifier de joachimite (ou pseudo-joachimite) au sens large seulement, par la rage de scruter les prophéties, par la croyance à des bouleversements prochains, par l'idée d'un révolution dans l'Église, et de plusieurs étapes; mais d'ailleurs les quatre périodes (au lieu de trois) dans lesquelles il divise l'histoire du monde : 1. Ancien Testament, ou âge du mariage; 2. du Christ à saint Silvestre, ou âge de la pauvreté et de la chasteté; 3. de saint Sil-

vestre à Gérard Segarelli, âge où contre la richesse et le pouvoir politique, d'abord légitimes, mais bientôt causes de décadence, ont été nécessaires les protestations de plus en plus énergiques que représentaient les bénédictins, puis les ordres mendiants; 4. enfin depuis Segarelli, âge qui verra la ruine violente de l'Église corrompue et le rétablissement de la vie apostolique et de la perfection achevée, ces quatre périodes, disons-nous, n'ont rien de commun avec la conception de l'abbé de Flore.

On en est peut-être un peu plus près, ou plutôt on en a comme une caricature enfantine, avec la secte des guillelmites. Voir ce mot, t. VI, col. 1982. C'est toujours vers 1260 qu'apparaît à Milan une femme d'origine mystérieuse, Guilelmine, qui ne tarda pas à être en grande réputation de sainteté auprès d'un petit groupe, si bien qu'un peu malgré elle peut-être, plutôt que d'après ses enseignements, on se persuada qu'elle était l'incarnation de l'Esprit Saint sous forme féminine, comme Jésus avait été l'incarnation du Fils sous forme masculine. Après sa mort, vers 1281, on lui rendit un véritable culte au monastère cistercien de Chiaravalle, et ses disciples attendirent avec conviction sa réapparition triomphale et l'inauguration du règne de l'Esprit sur toute l'humanité. L'Inquisition s'occupa d'eux à diverses reprises et finit par étouffer la secte au commencement du XIV^e^ siècle.

4° *La réaction contre le joachimisme.* — L'Église ne s'émut pas de tous ces égarements aussi vite qu'on aurait pu le croire. Alexandre IV n'a pris aucune mesure contre les flagellants; on a longtemps laissé Segarelli à peu près tranquille; peut-être le considérait-on, au début, surtout comme un grotesque; les faux apôtres sont visés sans doute, avec d'autres, dans le can. 23 du II^e^ concile de Lyon en 1274, *Sext. Secret.*, l. III, c. XVII, can. unic.; mais ce canon, en interdisant tous les groupements non autorisés de mendiants, ne leur défend pas autre chose que de recevoir de nouveaux membres ou d'acquérir de nouveaux immeubles; et il faut descendre jusqu'en 1286 pour trouver la première bulle de condamnation proprement dite par Honorius IV. Il n'était pas possible, néanmoins, devant ces sectes étranges, et après l'affaire de l'*Évangile éternel*, de ne pas voir le danger du joachimisme et de ses dérivés.

Non pas qu'on l'ait encore traité en hérésie caractérisée et bien définie. Ce serait tout à fait fausser le tableau que de se figurer deux camps tranchés : les orthodoxes et les autres. Le joachimisme, au moins dans certaines de ses formes, a eu très longtemps encore des sympathies, dans les milieux les plus élevés de l'Église, et même à la cour pontificale. Nous avons déjà cité le pape Jean XXI. Chose plus étrange, à en croire Salimbene, un notaire apostolique, « saint homme », maître Albert de Parme, très connu par les négociations considérables qu'il a conduites pour Alexandre IV et Urbain IV, s'est intéressé avec bienveillance aux débuts des faux apôtres et les a conseillés. Salimbene, p. 261 et 508. On n'oubliera pas non plus l'évêque de Porto, Jean de Tolède, d'ailleurs personnellement en grande réputation de prophétisme, qui en 1269 encore envoyait en Allemagne, avec l'intention d'y favoriser la candidature impériale de Frédéric de Thuringe, un oracle pseudo-joachimite. Cf. sur cette affaire la *Continuatio I* de la *Chronica auctore minorita Erphordiensi*, dans *Monum. Germ. hist., Script.*, t. XXIV, p. 207; et sur Jean de Tolède en général, Grauert, *Meister Johann von Toledo*, dans *Sitzungsberichte der philos.-philologischen und historischen Classe der Akademie der Wissenschaften zu München*, 1901, p. 111-325.

A la génération suivante, les cardinaux Colonna, les ennemis de Boniface VIII, et le cardinal Napoléon Orsini sont les patrons de tout ce qui est spirituel ou joachimite. Il arrive aux théologiens même qui polémiquent contre le prophétisme joachimite ou contre le spiritualisme, d'alléguer Joachim comme une autorité; ainsi Jean Quidort, cf. supra col. 840, dans un traité contre Arnaud de Villeneuve. Finke, *Aus den Tagen Bonifaz VIII*, p. 211-212. Tant restait grande la confusion des esprits; et tant il est vrai qu'une espèce de dégradé invisible réunissait les diverses opinions.

Sous le bénéfice de cette réserve, on peut dire qu'à partir de la crise provoquée par l'incartade de Gérard de Borgo San Donnino, les autorités ecclésiastiques et les théologiens les plus accrédités de l'Église tendent à s'éloigner du joachimisme.

Dans un récent article de l'*Archivum Franciscanum Historicum*, 1923, t. XVI, p. 3-33, le P. Longpré a attiré l'attention sur les *Distinctiones* de Fr. Thomas de Pavie, écrites peu avant 1260. Ce franciscain se montre très réservé sur toutes les prophéties qui concernent l'Antéchrist. Joachim en particulier a cru, *nescio suo an Divini Spiritus motu*, pouvoir fixer l'avènement de l'Antéchrist à 1260. *Utrum autem verum vel falsum dixerit cito apparebit. Hoc assero quod scripta ejus plures stultos et mendaces ostenderunt, vel quia aliter intellexerunt ea quam intelligenda fuerint, vel quia scripta illa humano spiritu, non divino, sunt edita, cujus sententiæ nec asserlorem me facio, nec contemplorem me assero.* Même attitude de la part du franciscain allemand David d'Augsbourg dans son *De septem processibus religiosorum*, cité par Stœckerl, *Bruder David von Augsburg*, p. 179 : « Beaucoup se laissent tromper et prennent pour une inspiration de l'Esprit Saint ce qui n'est que leur propre pensée ou ce que leur a inspiré l'esprit de mensonge. Nous sommes rassasiés jusqu'au dégoût des prophéties sur la venue de l'Antéchrist, sur les signes précurseurs du jugement dernier, sur la disparition des ordres, la persécution de l'Église, la ruine de l'Empire, les fléaux divers et autres choses du même genre. Même des hommes sérieux et pieux ont été assez crédules pour prendre beaucoup de leurs opinions dans les écrits de Joachim et autres prophètes. Même admise la véracité et l'authenticité de ces écrits, est-ce que des religieux, tout particulièrement, n'ont pas occasion de s'occuper de façon bien plus utile? Le Christ a blâmé chez ses apôtres ces réflexions curieuses touchant l'avenir. » On a vu la conduite très ferme de saint Bonaventure. Dans ses propres écrits, il n'a pris au joachimisme que les quelques formules anodines qui glorifiaient les franciscains. Et il a combattu les erreurs de Joachim sur la Trinité. Ni Bacon, ni plus tard Duns Scot, n'ont donné dans le joachimisme. — Ainsi, tous ces exemples le prouvent, même dans l'ordre franciscain, qui y était plus enclin, beaucoup des meilleurs et des plus éminents s'en sont préservés. Plus devint furieuse la querelle des partisans de la communauté et des spirituels, et plus les premiers eurent lieu de se défier du néo-joachimisme, tout entier au service de leurs adversaires.

De ce que les joachimites se sont recrutés surtout parmi les franciscains et leurs amis, de ce que tel d'entre eux, comme Arnaud de Villeneuve, nous apparaît animé contre les dominicains d'une haine toute personnelle, il ne faut pas conclure que la lutte contre le joachimisme n'est qu'un épisode de la rivalité des deux ordres. Mais plus encore que les franciscains et à plus forte raison les dominicains l'ont combattu. Il suffit de citer saint Thomas, qui dans son *Expositio in secundam decretalem, opusc. XXIV*, a justifié la doctrine trinitaire de Pierre Lombard contre l'abbé de Flore, qui, dit-il un peu rudement, n'y a rien compris, *non bene capiens verba magistri prædicti, utpote in subtilibus fidei dogmatibus rudis.* Il a encore réfuté dans la *Somme*, I^a^, q. XXXIX, a. 5, l'erreur de Joachim, que *sicut dicitur : Deus genuit Deum, ita potest dici quod essentia genuit essentiam.* Quant au système eschatologique de l'abbé de Flore, il a nié toute possibilité de prévoir la date de la fin du monde, et contesté le principe même de l'interprétation joachimite, à savoir la correspondance exacte des Testaments : *quamvis status Novi Testamenti in generali sit præfiguratus per statum Veteris Testamenti, non tamen oportet quod singula respondeant singulis.* C'est d'ailleurs bien Joachim qu'il visait, car il le nomme, pour le comparer aux exégètes dont parle saint Augustin, qui n'écrivent pas *prophetico spiritu, sed conjectura mentis humanæ... Similiter videtur esse de dictis abbatis Joachim, qui per tales conjecturas de futuris aliqua vera prædixit, et in aliquibus deceptus fuit.* Une certaine pénétration peut-être, voilà tout ce qu'il lui concède, mais aucune grâce surnaturelle de prophétisme. *In librum IV Sent.*, Dist., XLIII, q. I, a. 3. Et dans la *Somme théologique*, I^a^ II^æ^, q. CVI, a. 4, il a, ici sans le nommer, mais évidemment en pensant à lui, combattu la thèse que la loi nouvelle ne durerait pas jusqu'à la fin du monde, et en particulier l'argument tiré des trois personnes divines, des trois états du monde et des trois ordres d'hommes qui doivent leur correspondre : *fuit quidam status, conveniens personæ Patris, scilicet status veteris legis, in quo homines generationi intendebant; similiter etiam est alius status conveniens personæ Filii, scilicet status novæ legis, in quo clerici intendentes sapientiæ, quæ appropriatur Filio, principantur. Ergo erit status tertius Spiritus Sancti, in quo spirituales viri principabuntur.* Et il nie qu'il puisse y avoir un état futur ici-bas où la grâce de l'Esprit saint soit plus largement répandue que depuis le Christ.

D'après son biographe Guillaume de Tocco, *Acta Sanctorum*, mars, t. I, col. 665, il avait fort bien compris la gravité des erreurs de Joachim et les conséquences pratiques qu'on en tirait : *quia ex dictis abbatis Joachimi prædicti hæretici* (sc. *fraterculi de vita paupere;* G. de Tocco, qui écrit au XIV^e^ siècle antidate un peu) *fomentum sumunt præfati erroris pestiferi, prædictus doctor in quodam monasterio petivit librum præfati abbatis et oblatum totum perlegit et ubi aliquid erroneum reperit vel suspectum, cum linea subducta damnavit, quod totum legi et credi prohibuit, quod ipse sua manu docta cassavit.*

D'une manière plus générale, on peut dire que l'Université de Paris, qui donnait le ton aux milieux intellectuels, a été antijoachimite; c'était chez elle une tradition. Elle avait dénoncé, d'ailleurs avec les excès et les injustices qu'on a vus, le joachimisme de Gérard de Borgo San Donnino; elle combattit la théologie de Pierre Olivi. Aussi les « docteurs de Paris » sont-ils d'ordinaire très malmenés dans la littérature joachimite, depuis les commentaires sur Isaïe et Jérémie, jusqu'aux écrits d'Arnaud de Villeneuve (cf. plus loin), qui fut personnellement leur victime.

Notons aussi le scepticisme à l'égard, non seulement des joachimites les plus exaltés, mais de Joachim lui-même, qui se manifeste de plus en plus dans la deuxième moitié du XIII^e^ siècle, et dont témoignent Vincent de Beauvais, *Speculum historiale*, l. XXIX, c. XL, et d'après lui Guillaume de Nangis, ad an. 1186, *Historiens de France*, t. XV, p. 942; ils considèrent comme très suspect qu'il ait prétendu fixer la date de la fin du monde, et parlent nettement de ses erreurs, Guillaume plus encore que Vincent.

5° *Joachimisme et spiritualisme.* — Mais par contre le joachimisme apparaît désormais comme inséparable du spiritualisme. Aux partisans de la pauvreté absolue, d'ordinaire plus ou moins persécutée, il fournit ce qui est le réconfort nécessaire mais périlleux des minorités religieuses : la certitude d'être le petit troupeau des élus, et donc un motif de confiance qui les empêche de désespérer, et un espoir de consolation et de revanche.

Rien de plus facile que de l'interpréter en ce sens, et d'en faire sortir toute la thèse spirituelle. Le mot même n'avait-il pas été employé avec prédilection par Joachim, qui d'autre part avait vanté la pauvreté et le détachement? Et quoi, mieux que le spiritualisme, justifiait le rôle unique que les écrits pseudo-joachimites du milieu du siècle avaient assigné aux mineurs! Désormais, dans les écrits qui se réclament de Joachim, la question de la pauvreté est au premier plan. Il nous faut suivre cette transformation nouvelle, en dégageant de l'histoire du spiritualisme ce qui regarde le joachimisme.

1. *Pierre Olivi.* — Tous les grands spirituels ont été joachimites, à commencer par le languedocien Pierre Olivi, le penseur le plus vigoureux du parti (1248 ou 1249-1298). Cf. sur lui, Ehrle, *Petrus Johannes Olivi...*, dans *Archiv...*, t. III, p. 409-553. Ses idées à ce sujet se trouvent dans sa *Postilla in Apocalypsim*, encore inédite : ms. signalé par Ehrle, *loc. cit.*, p. 493, à Florence. Bibl. Laurentienne, *Conventi soppressi*, n. *397;* d'autres mss signalés par le P. Oliger, *Archivum franciscanum*, t. XI, p. 313. On peut aussi se les représenter par la consultation que donna à Jean XXII un groupe de théologiens et qu'on trouvera dans Baluze, *Miscellanea*, édit. de 1761, t. II, p. 258-270, et aussi par les extraits qu'en recueillit un théologien orthodoxe, et qui ont été publiés par Dœllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des M. A.*, t. II, p. 527 sq. Une bonne analyse, que nous suivrons de près, se lit dans Balthasar, *loc. cit.*, p. 146-151.

Comme l'ont dit Ehrle et Balthasar, la *Postilla* est une réédition, du point de vue d'un franciscain spirituel, de l'*Apocalypse* de Joachim; les changements apportés tendent à appliquer à l'ordre franciscain, ou plutôt aux « pauvres évangéliques », tout ce que disait l'abbé de Flore des destinées de l'Église spirituelle durant le troisième âge du monde. Olivi, en effet, admet pleinement la théorie des trois âges. Il repousse la notion de l'Évangile éternel telle que l'avait comprise Gérard de Borgo San Donnino. Il revient à une conception plus voisine de celle de Joachim : l'Évangile du Christ doit être rajeuni, en ce sens qu'il a été mal pratiqué, parce que mal compris; le rôle de le prêcher à nouveau revient à saint François, dans lequel, comme Gérard, Olivi voit l'apôtre des derniers temps. Mais tandis que Gérard avait rattaché le franciscanisme à la révélation de Joachim, Olivi absorbe en quelque sorte la seconde dans le premier à force de la subordonner. La sixième époque de l'histoire du monde, qui avec la septième forme le troisième âge, est comme introduite par quatre événements : *a)* la fondation de l'ordre franciscain; *b)* la révélation du troisième âge à l'abbé Joachim (on remarquera la curieuse interversion de dates; *c)* la réprobation de Babylone, c'est-à-dire de l'Église charnelle; *d)* le réveil de l'esprit du Christ en saint François.

On pourrait presque dire que durant le troisième âge, le rôle que Joachim assignait à l'Esprit Saint est tenu par saint François, un saint François dont des expressions singulièrement hardies affirment la « conformité » avec le Christ. Celui-ci doit avoir trois avènements : pour la rédemption du monde; pour le rajeunissement de l'Église; pour le jugement. François, *Christo totus conerucifixus et configuratus*, est comme une réapparition du Christ et son instrument pour la seconde de ces tâches. Lui aussi, et son ordre, seront persécutés par l'Antéchrist, au temps duquel reparaîtra ce Frédéric II si haï des pseudo-joachimites. L'abomination suprême de ces temps d'horreur, ce

sera — tant toutes choses sont vues par les yeux d'un spirituel — la condamnation de la doctrine de la pauvreté évangélique, qui semblera détruire l'ordre franciscain. Mais le Christ triomphera. A son image, François ressuscitera; son ordre se relèvera avec lui, et régnera sur toute la terre durant la septième époque désormais inaugurée. Olivi a bien l'air de dire que c'est François qui gouvernera l'Église, à lui que passera la primauté, enlevée à l'Église romaine à cause de ses vices. Cf. Döllinger, *op. cit.*, p. 537. Et tout cela est prochain; du Christ à la crucifixion des pauvres évangéliques, il doit s'écouler 1300 ans; la septième époque en durera 600 ou 700.

Il convient de remarquer qu'Olivi n'a pas emprunté à Joachim, en les transposant, ses idées apocalyptiques seulement, mais aussi, semble-t-il, l'esprit, au moins, de sa théologie trinitaire, suivant en cela les traces de Jean de Parme. M. Fournier, *Études*, p. 36, a bien montré la continuité et l'importance de cette tradition. Le mémoire rédigé en mars 1311 au nom du parti de la communauté par Raymond de Fronsac et Buonagrazia de Bergame, cf. Ehrle, *Archiv...*, t. II, p. 365 sq., l'accuse, p. 369, d'avoir enseigné : *dici posse, quod essentia divina, prout est in Patre, generat essentiam; prout est in Filio; et prout est in Filio, est genita; et prout est in Spiritu sancto, est producta. Et quod essentia Filii, in quantum est Filii, personaliter distinguitur a Patre sicut et persona Filii. Et quod essentia divina in tribus personis est triplicata, germinata et ter ut ita dicam replicata; et circa hec plura alia contra diffinitionem prefati concilii Ecclesiæ* (il s'agit du quatrième concile de Latran). Tout cela paraît bien voisin du livre de Joachim contre Pierre Lombard. Ubertino de Casale, sur ce point, défend Olivi, *ibid.*, p. 392-3, un peu gauchement et en faisant dévier le débat. On ne pourra juger de la valeur de l'accusation que lorsque les ouvrages d'Olivi auront été étudiés plus à fond. Le décret du concile de Vienne, Denzinger-Bannwart, n. 480, qui, sans le nommer, est dirigé contre quelques-unes de ses thèses, ne mentionne pas celle-là, pour laquelle d'ailleurs une condamnation pouvait sembler inutile après celle de 1215.

2. *Ubertino de Casale.* — Pierre Olivi a trouvé en Ubertino de Casale, plus jeune que lui de quelques années (1259-1330?), un disciple qui l'a personnellement connu à Florence vers 1287, un imitateur, on pourrait presque dire un plagiaire, si le mot n'avait un sens péjoratif, et un défenseur. Voir sur lui, outre les livres cités de Balthasar et du P. René de Nantes, les travaux spéciaux de Huck, de Knoth et surtout du P. Callaey.

Ubertino a écrit son grand ouvrage : *Arbor vitæ crucifixæ Jesu*, édit. Venise, 1485, à l'Alverne, en 1305. Lorsqu'il y arriva, pour une retraite à demi volontaire, en 1304, il est caractéristique qu'une des premières choses que lui aient demandée ses confrères, c'est de leur écrire un commentaire de l'Apocalypse. Le V^e^ livre de l'*Arbor* en est à peu près l'équivalent. Il n'est guère qu'un démarquage de Pierre Olivi. Knoth, *op. cit.*, p. 40-42, a noté les imitations et les emprunts littéraux; c'est même une question de savoir si Joachim, souvent cité, a été directement connu d'Ubertino, ou seulement par l'entremise d'Olivi. Les seules différences viennent du tempérament d'Ubertino, plus violent et moins prudent. C'est ainsi qu'il assimile beaucoup plus crûment la papauté dégénérée à la prostituée de l'Apocalypse; et qu'il combat la légitimité de Boniface VIII, qu'avait admise Olivi, cf. son *De renuntiatione papæ*. Ces différences viennent aussi du souci de l'actualité : il fallait bien remettre sans cesse au courant, au fur et à mesure que ce qui avait été l'avenir très incertain devenait un passé très bien connu le grand système prophétique auquel avaient collaboré plusieurs générations. Mais par ailleurs tout l'essentiel de la *Postilla* se retrouve dans l'*Arbor* : les trois états, les sept époques, le rôle capital dévolu à l'ordre franciscain, le parallélisme entre François et le Christ.

Toutes ces idées ont joué un rôle certain dans les travaux préparatoires du concile de Vienne, auxquels Ubertino a été mêlé. Entre autres choses, l'assemblée devait régler les querelles de l'ordre franciscain. Sollicité de divers côtés, Clément V nomma, à l'automne de 1309, une commission chargée de préparer une solution. Des représentants de la communauté et des spirituels y furent convoqués; parmi ces derniers, Ubertino. Comme l'a bien montré le P. Ehrle, *Archiv...*, t. II, p. 362, les deux groupes ont des tactiques opposées; les spirituels mettent toujours en avant la réforme et le retour à la règle; la communauté cherche à discréditer ses adversaires par une diversion contre les erreurs doctrinales d'Olivi (le quatrième point soumis à l'enquête était de savoir si les livres de celui-ci contenaient des doctrines pernicieuses et s'il avait été condamné). D'ailleurs, autant que nous pouvons en juger par ce qui nous reste des mémoires échangés, et qui ont été publiés par Ehrle, *loc. cit.*, t. II, p. 353-61, t. III, p. 1-196 (cf. aussi R. P. Chiappini, *Communitatis responsio* « Religiosi viri » *ad rotulum Fr. Ubertini de Casale*, dans *Archivium Franciscanum*, t. VI sq.), les représentants de la communauté s'étendirent beaucoup plus sur les erreurs philosophico-théologiques que sur les spéculations eschatologiques. C'est toujours la même chose : l'eschatologie semble un domaine où quelques divagations ne tirent pas trop à conséquence. Tout ce que dit sur ce point le mémoire de Raymond de Fronsac et de Buonagrazia de Bergame, ce sont ces quelques lignes : « Il (Olivi) a dit, écrit et enseigné des prophéties fausses et fantastiques sur l'Église..., surtout dans la postille qu'il a écrite sur l'Apocalypse, appelant l'Église la grande prostituée et dogmatisant beaucoup d'autres choses injurieuses contre elle. » Ehrle, t. II, p. 370. A quoi Ubertino répond, p. 407, en citant des textes pleins de respect pour l'autorité du Saint-Siège; argument moins probant qu'il ne semble, car l'un des traits de ces demi-révoltés qu'étaient Olivi, et Ubertino lui-même, était de se contredire, choisissant entre les papes, vénérant le pape en soi, attaquant violemment les papes réels.

3. *Ange de Clareno.* — A côté d'Ubertino se place son contemporain et admirateur Angelo de Clareno, l'historien du spiritualisme, dont le grand ouvrage est intitulé *Historia septem tribulationum ordinis minorum*. Cf. Ehrle, *Archiv...*, t. I, p. 108-165 et 248-336, qui a publié les troisième, quatrième, cinquième et sixième tribulations; la septième n'a jamais été écrite; et Tocco, *Rendiconti della R. Accademia dei Lincei*, série V, t. XVII, p. 1-32 et 299-328, qui a publié la première et la seconde. Cette histoire, comme l'a montré le P. Ehrle, est inspirée dans son plan même de la division chronologique où se complaisait Joachim. Très crédule à l'égard de toutes les prophéties joachimites, ou pseudo-joachimites et analogues (comme la Sibylle et Cyrille), qu'il cite souvent, rempli de vénération pour des personnages comme Jean de Parme et Olivi, Ange s'efforce même, ainsi qu'on l'a vu, de justifier ce qu'il y a de plus compromettant, comme la doctrine trinitaire de Joachim, ou l'Évangile éternel de Gérard, en alléguant que les adversaires n'ont pas compris, ou en feignant de ne pas voir les objections.

4. *La Notitia sæculi.* — Mais d'ailleurs spiritualisme et joachimisme ne restent pas renfermés dans l'ordre franciscain.

Je ne crois pas qu'il faille attacher une grande importance au joachimisme qu'on a cru apercevoir dans la *Notitia sæculi*, publiée par Wilhelm, dans *Mittheilungen des Instituts für Oesterreichische Geschichtsforschung*, t. XIX, 1898, p. 661. Wilhelm, l'attribue à Jourdain d'Osnabrück; Grauert, *Jourdain d'Osnabrück et la Notitia sæculi*, dans *Mélanges Paul Fabre*, p. 330, l'attribue à Alexandre de Roes; de même Kampers, dans *Zur Notitia sæculi des Alexander de Roes*, dans *Festgabe K. Th. von Heigel... gewidmet*, p. 105; Schraub, *Jordan von Osnabrück und Alexander von Roes*, la croit, avec raison sans doute, d'un troisième auteur impossible à déterminer. Ce curieux ouvrage est une contamination assez gauche de deux écrits très différents; l'un pseudo-joachimite, le *De seminibus scripturarum*, l'autre d'ordre politique, le *De prærogativa Romani Imperii*, œuvre lui-même de deux auteurs, dont le second, Alexandre de Roes, a inséré dans son travail celui du premier, Jourdain d'Osnabrück. Au *De seminibus*, l'auteur de la *Notitia* a emprunté l'idée de grands changements qui doivent se produire dans le siècle compris entre 1215 et 1315, et donc à une date très voisine de celle (1288) où il écrit : Jérusalem sera délivrée des infidèles, et l'autre Jérusalem, l'Église romaine, délivrée de la simonie. — La division qu'il donne de l'histoire de l'humanité (différente d'ailleurs de celle de *De seminibus*) : cinq âges, de l'innocence, de la loi de nature, de la loi mosaïque, de la loi de grâce, et de la gloire, n'a rien de joachimite. — Au *De prærogativa*, il a pris le souci patriotique du maintien de l'empire, un profond respect pour la science, représentée par l'université de Paris, la notion d'un équilibre entre les grandes puissances : l'Italie ayant la papauté, l'Allemagne l'empire, et la France l'université; enfin l'idée que l'empire et l'université sont les deux soutiens de l'Église, dont l'écroulement, qu'il faut conjurer, annoncerait la venue de l'Antéchrist. Nous sommes en dehors et presque aux antipodes du joachimisme. Les emprunts au *De seminibus* font l'effet d'un placage. Si, comme il y a lieu de le croire, l'auteur de la *Notitia* est un Allemand, établi en Italie, écrivant à l'adresse des cardinaux, spécialement d'un cardinal romain (Jacques Colonna?), et pendant le conclave d'où devait sortir Nicolas IV, en vue de provoquer l'élection d'un pape italien, et non pas français, l'utilisation qu'il fait du *De seminibus* ne prouve qu'une chose : l'influence que le joachimisme exerçait encore ou passait pour exercer jusqu'à la cour pontificale; et c'est seulement par là que son écrit intéresse notre sujet.

5. *Arnaud de Villeneuve.* — Mais, au moins dans les pays méditerranéens, spiritualisme et joachimisme, étroitement associés, se rencontrent à cette époque, dans tous les milieux, intellectuels, politiques et princiers. C'est précisément cette diffusion qui en fait la grande importance historique, surprenante pour nous. Ils ont été un facteur politique non négligeable. Au début du XIV^e^ siècle, on n'a vraiment classé un homme que lorsqu'on a dit ce qu'il en pensait. Que dire de Dante? Il a parlé, *Parad.*, XII, 140, avec beaucoup d'estime de

> Il calavrese abate Giovacchino,
> Di spirito profetico dotato;

il a lu et imité l'*Arbor Vitæ* d'Ubertino de Casale, qu'il avait probablement connu lui-même à Florence, ainsi que Pierre Olivi; voir Kraus, *Dante, sein Leben und sein Werk;* il ressemble à l'un et à l'autre par son amour pour la pauvreté, par sa haine pour la « grande prostituée », par son habitude d'exprimer ses espérances sous forme de visions apocalyptiques. Mais il a blâmé cependant l'étroitesse d'Ubertino dans l'interprétation de la règle, et donné raison contre lui à la modération de saint Bonaventure, *Parad.*, XII; il n'a pas suivi jusqu'au bout les spirituels; s'il a beaucoup des habitudes d'esprit joachimites, ce serait exagérer peut-être que de lui attribuer une adhésion complète

à la doctrine. — C'est un joachimite, par contre et sans conteste, qu'Arnaud de Villeneuve, cette curieuse figure de médecin de profession, de diplomate et de théologien d'occasion, qui traverse les premières années du XIV^e^ siècle, aussi souple dans ses relations qu'exalté dans ses idées : il a été l'ami de Nogaret, qui l'a aidé à se tirer d'un mauvais pas près de l'officialité de Paris; il a été le prisonnier, puis le médecin très influent de Boniface VIII, qui a bien accueilli une de ses élucubrations apocalyptiques et en a permis la diffusion; arrêté par ordre de Benoît XI, de nouveau en faveur auprès de Clément V, il dit son mot sur toutes les questions du jour; il est employé par son souverain Jacques II d'Aragon, par Frédéric III de Sicile, dont il est le conseiller moral et religieux, et dont il interprète à l'occasion les songes. Voir t. I, col. 1975. Ses œuvres, étudiées ou publiées par Menendez y Pelayo, t. III, p. XLIV-CXV, et par Finke, *Aus den Tagen Bonifaz VIII*, p. CXVI-CCXI, comprennent notamment : une *Introductio in librum Joachim de semine scripturarum* (cf. plus haut); une *Expositio super Apocalypsi*, presque entièrement fondée sur celle de Joachim; un *Tractatus de tempore adventus Antechristi*, rédigé en deux parties, 1297 et 1300, avec une espèce de complément, le *De misterio cimbalorum*, qui date de l'été 1301. Dans le *De tempore adventus* il donne des vues personnelles, sinon quant à l'imminence de la venue de l'Antéchrist — là-dessus tous ces apocalyptiques sont d'accord — mais quant à la date, qu'il fixe en 1358; la théorie des trois âges n'apparaît pas. Quelques traits intéressants distinguent ses écrits : *a)* Un souci très vif d'établir la légitimité théorique et l'utilité pratique de spéculations comme les siennes; *b)* une grande déférence à l'égard du Saint-Siège; affaire de tactique, et conséquence des rapports personnels d'Arnaud avec plusieurs papes; *c)* une hostilité violente contre l'ordre dominicain, et contre l'Université de Paris, coupables d'avoir méconnu la valeur de ses prophéties. Un sien pamphlet, par exemple, est intitulé *Antidotum contra venenum effusum per fratrem Martinum de Atheca predicatorem adversus denuntiationes finalium temporum.* Quant à l'université, dans le *De misterio cimbalorum*, entre autres, il prédit les plus fâcheuses destinées au « nid d'Aristote, qui sera détruit, parce que les piaillements des oisillons qu'il renferme étouffent la vérité en se moquant de ses ministres ». Finke, *op. cit.*, 222. C'est un épisode de la querelle des théologiens officiels et des voyants. — D'autre part, la carrière d'Arnaud, cf. outre les ouvrages précédemment cités de Menendez y Pelayo et de Finke, du même Finke les *Acta aragonensia*, et Diepgen, *Arnald von Villanova als Politiker und Laientheologe*, ses relations avec toutes ces cours, apparentées ou rivales d'Aragon, de Sicile, de Naples, entre lesquelles il sert de lien, attestent combien y étaient vives les préoccupations religieuses et mystiques, ardentes les sympathies pour une réforme de l'Église, dans le sens spirituel. Sur cet état d'esprit si intéressant, et qui n'est pas sans avoir eu des conséquences politiques, cf. aussi van Heuckelum, *Spiritualistische Strömungen an den Höfen von Aragon und Anjou während der Höhe des Armutstreites.* D'autres symptômes en sont la vie de saint Louis de Toulouse, ce fils de Charles II de Naples et petit-neveu de l'autre saint Louis roi de France, dont la jeunesse a été si fortement impressionnée par Pierre Olivi, cf. dans Ehrle, *Archiv...*, t. III, p. 534, la lettre adressée par celui-ci à Louis et à ses frères; et surtout l'histoire de cet autre *Ascète de sang royal*, pour prendre le titre du travail de M. Vidal, *Revue des questions Historiques*, 1910, p. 361, Philippe, fils du roi Jacques I^er^ de Majorque, dirigé de bonne heure par Ange de Clareno, séduit par le franciscanisme sous sa forme la plus rigoureuse, et qui, après

avoir gouverné quelque temps le royaume de Majorque comme tuteur de son neveu Jacques II, devait finir en état de demi-rupture avec la cour d'Anjou, chef d'une secte particulière issue de la pauvreté franciscaine, les *Fraticelles du général* ou Frères de Philippe de Majorque.

6. *Les béguins.* — Ce spiritualisme et ce joachimisme pinciers n'étaient pas bien dangereux, ou demandaient à être ménagés; s'il n'y en avait pas eu d'autres, il est bien possible que l'Église eût continué à laisser faire; blâmé, traité en suspect même, Philippe de Majorque n'a jamais, semble-t-il, été condamné. Mais Pierre Olivi avait d'autres disciples. Dans les premières années du XIVe siècle, le midi de la France est troublé par les béguins. D'après Ehrle, *Archiv...*, t. IV, p. 140 sq., qui a eu le mérite de débrouiller et de préciser le premier les noms et les caractères des diverses sectes plus ou moins rattachées au spiritualisme, les béguins sont essentiellement des tertiaires franciscains, entraînés par un certain nombre de religieux spirituels, qui quelque temps tolérés, au temps de Clément V, et groupés dans des couvents spéciaux, à Narbonne et à Béziers, en avaient été chassés par la réaction anti-spiritualiste du pontificat de Jean XXII; ils avaient pris le parti de la révolte. On connaît bien ces béguins, par les documents inquisitoriaux, et notamment par la *Practica Inquisitionis hæreticæ pravitatis* de Bernard Gui, édit. Douais, ainsi que par son *Liber sententiarum*, édit. Limborch. Cf. aussi Vidal, *Bullaire de l'Inquisition française au XIVe siècle*, et Lea, *A history of the Inquisition*, t. III, p. 69-84. Bernard Gui s'étend surtout sur leur insubordination et leurs excès touchant la doctrine de la pauvreté évangélique. Mais il leur reproche aussi un culte indiscret à l'endroit de la mémoire de Pierre Olivi, dont ils tiennent la doctrine pour révélée, pour comparable en autorité à celle de saint Paul, lisant, dans leurs réunions, pour s'édifier, le récit de sa mort. *Practica*, p. 272 et 287. Ils acceptent sa doctrine sur l'Apocalypse, p. 149; ils ont sa *Postille* tant en latin qu'en langue vulgaire, p. 265. Ils reconnaissent l'Église charnelle » dans la grande prostituée, p. 274-276. Ils croient à sept états de l'Église; à la fin du sixième, qui a commencé avec saint François et sa règle, l'Église romaine doit cesser comme a cessé la synagogue à l'avènement du Christ, et dans le septième état surgira une nouvelle Église, p. 281. On reconnaît dans ces thèses tout le joachimisme sous la forme que lui a donnée Olivi. Si l'on veut le voir en des cas concrets, on pourra, entre autres documents, se reporter à l'interrogatoire publié par Vidal, *Procès d'Inquisition contre Adhémar de Mosset* dans *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. I, p. 578. L'accusé a-t-il entendu dire que « de même qu'après la mort du Christ ont cessé les observance légales de l'Ancien Testament, et ont commencé à obliger les préceptes et sacrements évangéliques, de même dans le troisième état, qui est dit état de l'Esprit Saint, doivent cesser les sacrements et préceptes évangéliques, auxquels doit succéder la loi de l'Esprit Saint? » A-t-il entendu dire que ce troisième état a commencé au temps de saint François? Que depuis la condamnation des béguins, l'Église Romaine a été rejetée et répudiée par le Christ? — La doctrine des trois âges a été transposée en une forme grossièrement populaire, ou mieux portée jusqu'à la folie, dans le cas de la prophétesse Naprous Boneta, livrée au bras séculier par l'inquisiteur de Carcassonne, en 1325, Lea, *op. cit.*, t. III, p. 82; elle prétendait avoir reçu la mission de donner au monde le Saint-Esprit, comme la vierge Marie lui avait donné le Fils. Contre ces erreurs, propagées par des exaltés dans les masses populaires, l'Inquisition fut inexorable; le béguinisme l'a occupée au XIVe siècle, dans le Languedoc, autant que l'albigéisme expirant.

Les sentiments développés par cette lutte acharnée devaient fatalement s'en prendre à la mémoire de Pierre Olivi lui-même, longtemps traitée avec quelques ménagements. On a vu qu'au concile de Vienne on n'avait censuré qu'un petit nombre de ses thèses philosophico-théologiques, et de manière anonyme. Aucun décret n'avait été porté contre ses écrits eschatologiques. Mais déjà, dans l'ordre franciscain, le parti de la communauté les poursuivait. Dès 1317 ou 1318, son tombeau, entouré par ses adhérents d'une extrême vénération, fut détruit. En 1319, le chapitre de Marseille condamne tous ses écrits. Le Saint-Siège hésitait encore; en 1322, une lettre de Jean XXII déclarait n'avoir confié à personne le soin de prononcer un jugement sur la *Postille sur l'Apocalypse*, et se le réservait. Mais d'ailleurs la condamnation de ce livre, préparée par des travaux préliminaires, était inévitable; Jean XXII la prononça le 8 février 1326. Cf. sur tous ces points Ehrle, *Archiv...*, t. III, p. 442-457. Comme la *Practica Inquisitionis* de Bernard Gui, le *Directorium* d'Eymeric, part. II, q. IX, prouve avec quelle vigueur l'Inquisition aragonaise aussi bien que languedocienne poursuivit le souvenir du grand spirituel et la secte issue de lui.

Arnaud de Villeneuve, mort en 1311, fut également victime de sentences posthumes promulguées en 1316 par une commission inquisitoriale réunie à Tarragone, et qui frappèrent plusieurs de ses écrits, notamment des écrits en langue vulgaire à l'usage des Béguins. Diepgen, *op. cit.*, p. 96.

6. *Les fraticelles.* — Aux béguins de Languedoc correspondaient en Italie, avec quelques nuances bien marquées par le cardinal Ehrle, les fraticelles. Il existe sur eux une abondante littérature de détail; à celle qu'on trouvera à l'art. FRATICELLES, t. VI, col. 784, ajouter Fumi, *Eretici e ribelli nell' Umbria dal 1320 al 1330*, dans *Bolletino della R. deputazione di Storia patria per l'Umbria*, t. III, IV et V; et Livarius Oliger, *Documenta ad historiam fraticellorum spectantia*, dans *Archivum franciscanum*, t. III-IV. Le joachimisme n'apparaît pas dans les documents, interrogatoires d'Inquisition, écrits polémiques, manifestes, publiés par Fumi et le P. Oliger. Il serait *a priori* bien peu vraisemblable que les fraticelles ne l'aient jamais pratiqué. Tout doute est dissipé par un curieux épisode, où l'histoire des aberrations religieuses se mêle à l'histoire des aberrations politiques. Chassé de Rome à la fin de 1347, après sa folle tentative de restauration de la République romaine, Rienzi alla se cacher pendant plus de deux ans dans les Abruzzes, auprès d'ermites fraticelles dont il a décrit avec complaisance la vie austère et pauvre. Il apprit d'eux à entourer saint François d'un culte hyperbolique; il fut initié par eux à la littérature prophétique de Joachim, de Merlin, de Cyrille, de Méthode; il s'indigne des persécutions que dirigeait contre eux la papauté, du fond de son « mauvais lieu » d'Avignon. Un vieil ermite, se disant inspiré de Dieu, lui révéla qu'il avait une mission divine : annoncer au monde la menace de grands châtiments, mais aussi l'approche du « temps de l'Esprit Saint, où Dieu sera connu des hommes». Dans sa tête fumeuse, le mysticisme spirituel et l'eschatologie joachimite se mêlèrent désormais à l'archéologie politique; et c'est au nom de toutes ces idées confuses que l'ancien *candidatus Spiritus Sancti*, comme il s'était intitulé au temps de sa grandeur, inaugurant une carrière nouvelle, prétendit se faire l'introducteur et le guide en Italie du roi des Romains Charles IV. Cf. ses lettres à Charles, édit. Gabrielli, *Epistolario di Cola di Rienzo*, dans *Fonti per la storia d'Italia*, p. 92, 96 et 111.

6° *La fin du joachimisme.* — Pendant un siècle et plus encore, le joachimisme continue à apparaître de côté et d'autre, de façon sporadique, mais reconnaissable. C'est un franciscain espagnol, connu comme alchimiste, Jean de Peratallada (de Rupe scissa), emprisonné quelque temps à Avignon (il date un écrit de 1349, *in carcere domini papæ Clementis*), admirateur et commentateur des prophéties de Cyrille et de Joachim. Menendez y Pelayo, *op. cit.*, t. III, p. 241-244; Lea, *op. cit.*, t. III, p. 86-88 et ci-dessus col. 800. Ce sont les disciples de Lulle convaincus, d'après Eymeric, *Directorium*, part. II, q. IX, que leur maître avait eu de Jésus la révélation de sa doctrine, et que « de même que la doctrine de l'Ancien Testament est attribuée à Dieu le Père, et la doctrine du Nouveau à Dieu le Fils, de même celle de Lulle doit être attribuée au Saint-Esprit ». Eymeric ne met d'ailleurs pas cette erreur sur le compte de Lulle lui-même. — C'est Thomas de Pouille, qui en 1388 se donne comme investi de la mission d'annoncer aux Parisiens le règne de l'Esprit. Lea, *op. cit.*, t. III, p. 88. — C'est la prophétie datée de 1386, émanée du personnage réel ou fictif qu'est Télesphore de Cosenza, un ermite calabrais qui, invité un jour par un ange à étudier la Sibylle, Merlin, Cyrille, Joachim, a la surprise d'y voir le schisme clairement annoncé, et en tire l'annonce d'événements futurs, tous favorables à Clément VII et à la France; voilà le joachimisme interprété de nouveau, cette fois au profit des ambitions des Valois. La prophétie fut prise assez au sérieux pour qu'un Allemand, Henri de Langenstein, l'ait réfutée en 1392. Il est piquant que ce soit en s'appuyant sur l'opinion, nettement défavorable à Joachim, de l'Université de Paris. Valois, *La France et le grand schisme d'Occident*, t. I, p. 370-374; Huck, *Ubertin von Casale*, qui donne des détails sur les sources de Télesphore, parmi lesquelles figurent les œuvres authentiques de Joachim, et l'*Arbor Vitæ* d'Ubertino; Pastor, *Geschichte der Päpste*, t. I, p. 120-122. La prophétie a longtemps joué un rôle. Elle a contribué à entretenir l'entêtement de ces paysans du Rouergue qui prolongèrent obscurément le schisme jusqu'en 1467. Valois, *op. cit.*, t. IV, p. 475-477. Elle a pu contribuer à exalter l'imagination de Savonarole. L'édition, très retouchée d'ailleurs, donnée à Venise en 1516, montre qu'elle était encore populaire à cette époque. — Il serait intéressant de voir de près s'il n'y a pas quelques éléments joachimites dans la prédication de saint Vincent Ferrier. — Le concile de Bâle fit brûler un certain Nicolas de Buldesdorf qui, lui aussi, proclamait la fin de l'âge du Nouveau Testament, et le commencement du troisième âge et de la septième période, sous le règne de l'Esprit. Lea, *op. cit.*, t. III, p. 88. — En 1466, à Eger, les deux frères Janko (un franciscain) et Livin de Wissberg se mirent à prêcher quelque chose qui se rapprochait plus encore du joachimisme du XIIIe siècle : un troisième Testament allait être promulgué, et le sens spirituel des Écritures dévoilé; le pape était l'Antéchrist; lui et son clergé allaient être détruits, et seuls subsisteraient les quatre ordres mendiants.

Ainsi le joachimisme continua longtemps encore à fournir un cadre aux élucubrations des mécontents et des rêveurs. Le succès, à en juger par les éditions publiées au XVIe siècle, n'en était pas encore épuisé alors. La Réforme lui donna un regain d'actualité; le nom de l'abbé de Flore fut de nouveau mêlé aux disputes des hommes; tandis que Flacius Illyricus mettait l'auteur présumé des commentaires sur Isaïe et Jérémie parmi les « témoins de la vérité », Baronius l'attaquait sans ménagement. Aujourd'hui le joachimisme est tout à fait entré dans l'histoire comme un des plus curieux produits de la pensée médiévale. Mais ne trouverait-on pas que quelques éléments peut-être s'en perpétuent obscurément dans la littérature prophétique de bas étage qui plaît encore à quelques-uns de nos contemporains?

BIBLIOGRAPHIE. — Elle est considérable, mais fragmentaire; notamment pour le joachimisme, qui a été étudié moins en lui-même qu'à propos du spiritualisme ou de l'Inquisition. — Dans la liste qui suit, nous éliminons les travaux nettement périmés, sauf ceux que recommande une valeur littéraire exceptionnelle. Nous ne mentionnons pas non plus les ouvrages qui n'ont été cités qu'occasionnellement.

Papebroch, *De B. Joachimo abbate commentarius prævius*, dans *Acta Sanctorum*, mai, t. VII, col. 87; Gebhart, *L'Italie mystique*, Paris, 1890; Lea, *A history of the Inquisition of the middle ages*, Londres, 1888, t. III, traduction française par S. Reinach, Paris, 1901-4; Tocco, *L'Eresia nel Medio Evo*, Florence, 1884; Schott, *Joachim, der Abt von Floris*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1901, t. XXII, p. 343-361; du même, *Die Gedanken des Abtes Joachim von Floris, ibid.*, 1902, t. XXIII, 157-186; Fournier, *Études sur Joachim de Flore et ses doctrines*, Paris, 1909; H. Holzapfel, *Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens*, Fribourg-en-B., 1909; Salimbene, *Chronica*, édit. Holder-Egger, dans *Monumenta Germaniæ historica, Scriptores*, t. XXXII; Holder-Egger, *Italienische Prophetieen des XIII Jahrhunderts*, dans *Neues Archiv*, 1890, t. XV, p. 141-178, et 1905, t. XXX, p. 321-386; Engelhardt, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, Erlangen, 1832; Friederich, *Kritische Untersuchung der dem Abt Joachim von Floris zugeschriebenen Commentare Jesajas und Jeremias*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1859, p. 349-363 et 449-514; Haupt, *Zur Geschichte des Joachimismus*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. VII, p. 372-425; Renan, *Joachim de Flore et l'Évangile éternel*, dans *Nouvelles études d'histoire religieuse*, Paris, 1884; Denifle, *Das* EVANGELIUM ÆTERNUM *und die Commission zu Anagni*, dans *Archiv für Litteratur-und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 1885, t. I, p. 49-164; Ehrle, *Die Spiritualen, ihr Verhältniss zum Franziskanerorden und zu den Fraticellen, ibid.*, t. I, p. 509-569, et 1886, t. II, p. 108-164 et 249-336; 1887, t. III, p. 553-623; 1888, t. IV, p. 1-200; du même, *Zur Vorgeschichte des Koncils von Vienne, ibid.*, t. II, p. 353-416, et t. III, p. 1-195; du même, *Petrus Johannes Olivi, sein Leben und seine Schriften, ibid.*, t. III, p. 409-552; R. P. René de Nantes, *Histoire des spirituels dans l'ordre de saint François*, Paris, 1909; Balthasar, *Geschichte des Armutsstreites im Franziskanerorden bis zum Koncil von Vienne*, Munster, 1911; Knoth, *Ubertino von Casale*, Marbourg, 1903; Huck, *Ubertin von Casale*, Fribourg-en-B., 1903; R. P. Callaey, *L'idéalisme franciscain spirituel au XIVe siècle, étude sur Ubertin de Casale*, Paris et Bruxelles, 1911; Menendez y Pelayo, *Historia de los Heterodoxos españoles*, Madrid, 1917, 2e édit., t. III; Finke, *Aus den Tagen Bonifaz VIII, Funde und Forschungen*, Munster, 1902; Diepgen, *Arnald von Villanova als Politiker und Laientheologe*, Berlin et Leipzig, 1909; Bernard Gui, *Practica Inquisitionis*, édit. Douais, 1886; Eymeric, *Directorium Inquisitorum*.

E. JORDAN.

JOB (Livre de). — I. Analyse du livre. II. Interprétation (col. 1462). III. Théologie (col. 1466). IV. Composition et histoire du livre (col. 1479).

I. ANALYSE DU LIVRE. — Un homme s'est rencontré « pieux et honnête », « craignant Dieu et fuyant le mal », possesseur d'une belle fortune, d'une belle famille, d'une belle santé, I, 1-3. Job — ainsi se nommait ce juste — pousse le scrupule jusqu'à prendre souci des péchés fortuits de ses enfants, I, 4-5. Dieu lui-même reconnaît une telle *justice*, et le déclare sans ambages à l'ange *sâtân* « l'accusateur ». Pur égoïsme, répond celui-ci, piété intéressée (lui aussi connaît les hommes) : qu'on l'éprouve d'abord en ses biens et Job commettra, non sans doute quelque *acte* répréhensible, mais quelque « blasphème », I, 6-12. Dieu permet et se réserve. Ruine totale de Job et mort cruelle de tous ses enfants. « Il dit alors :

> Nu je suis sorti du sein de ma mère :
> C'est nu que là-bas (au *Schéol*) je dois retourner,
> Jahvé donne et Jahvé reprend,
> Béni soit le nom de Jahvé!

Ainsi Job ne pécha point, n'ayant rien *dit* qui pût offenser Dieu. » I, 13-22.

Le *sâtân* ne se tient pas pour battu. Dieu (qui a toujours ses desseins, et qui voit plus profond), pe met volontiers une seconde épreuve : Job, frappé d'une horrible maladie, perd cette fois la santé. Sa femme aussi le pousse au blasphème. « Il lui dit :

Comme radote la première folle venue,
Ainsi toi-même tu radotes.
De Dieu nous acceptons le bien,
N'en accepterions-nous le mal?

Ainsi Job ne pécha point *par ses lèvres.* » II, 1-10.

Si non sur les lèvres, le péché peut-être est dans le cœur. A Job il ne reste plus que la *vie* et sa *justice.* Si l'on touchait à celle-ci?... Mais il ne convient pas que sur ce sujet le *sâtân* puisse avoir gain de cause. Dieu même se retire pour laisser faire le temps et ne reparaître qu'au moment voulu...

Trois amis de Job s'approchent. Ayant appris ses malheurs, ils viennent pour le consoler. Mais le spectacle de sa déchéance les terrifie : ils restent sans voix : sept jours et sept nuits, ils demeurent assis près de lui, silencieux, étreints par la pensée qui les assiège : pensée que Job devine et partagerait peut-être s'il n'était conscient de sa *parfaite justice* : pensée qui toutefois le tient, lui aussi, muet sous les regards attristés et mine peu à peu sa patience. Celle-ci s'épuise enfin; sous l'impression d'une réprobation qui l'écrase, Job éclate et *maudit* — non Dieu sans doute, — mais son destin :

« Périsse le jour où je suis né!... » II, 11-III, 3.

L'imprécation s'élève et grandit, véhémente, atteignant sinon Dieu, du moins le don qu'il fait de la *vie* aux malheureux; car Job souhaite n'avoir point vécu, II, 3-19, se plaint amèrement des souffrances inouïes qui lui sont infligées, III, 20-26. Il ignorait que Dieu avait fait réserve expresse à son endroit de cette vie qu'il repousse, II, 6; mais n'eût-il pas dû le soupçonner? En tout cas, voici que s'est effritée sa belle résignation de naguère; et le péché n'est-il pas *sur ses lèvres*, maintenant?...

Si l'on en croyait les amis de Job, celui-ci serait un grand coupable, et, pour en être réduit à subir un sort aussi cruel, aurait dû commettre mainte mauvaise *action* ignorée du public. C'est ce qu'insinue d'abord Eliphaz le Témanite : Nul ne périt ainsi, que le criminel, IV, 6-11; nul, ange ou homme, n'est sans péché 12-21; Job doit venir à résipiscence, et Dieu lui rendra paix et bonheur, V, 1-27. — C'est, du reste, ce dont témoignent les vies des ancêtres, XV, 17-35. — Nul doute, enfin, que Job n'ait mérité son malheur soit par scélératesses, XXI, 5-11, soit par pensées impies, 12-20; seule, une conversion peut mettre fin à la situation, 21-30. Bildad le Suhite tient les mêmes propos, de façon beaucoup plus tapageuse, XIII et XVIII : c'est lui qui terminera les discours accusateurs. Sophar le Naamatite, rude et passionné, n'y ajoute rien de son cru qu'un appel à la sagesse divine à qui nulle faute n'échappe, et qui n'ignore nullement celles de Job, XI et XX. En un mot : la vie et le sort de l'homme sont en parfaite correspondance; le juste véritable ne doit point souffrir; les souffrances de Job sont la preuve éclatante de sa culpabilité secrète; ses protestations et dénégations n'y feront rien.

Aigri, blessé dans la conscience qu'il a de son innocence, et constatant l'erreur de ses amis, Job se plaint de leur perfide abandon, VI, 14-30; leur sagesse n'est que dureté, voire lâcheté, XII, 2-6; faux avocats de Dieu, ils éprouveront sa justice, XIII, 1-22; fous aveuglés, ils donnent en spectacle leur propre injustice, XVII, 2-9; une telle conduite est indigne. XIX, 2-6. — Leur thèse est fausse : souvent l'impie prospère, XXI, 1-21; ici-bas nulle différence dans le sort des bons et des méchants, XXI, 22-26; ces amis qui veulent le confondre ne savent rien du train du monde, et leurs répliques ne sont que trahison, XXI, 27-34. — Se convertir? Job ne le peut, puisque *irréprochable*, XXIII.

Son sort, à lui, n'en est pas moins étrange. Dieu a toujours droit — il le concède à Bildad, IX, 2-20; mais lui-même est *sans reproche*, et Dieu n'y a nullement égard, IX, 21-31; au contraire Il l'accable de maux, son sort est le pire de tous, XII, 1-10; IX, 8-19 et *passim;* comment ne pas se plaindre et ne désirer point la mort? VI, 2-13; X, 20-22. Puisse Dieu l'épargner enfin et lui laisser quelque répit avant son dernier jour! VII, 11-21; XIV, 1-6 sq.

Et Job ose demander : Pourquoi Dieu, qui n'a rien des faiblesses et des aveuglements de l'homme, me persécute-t-il *sans raison?* X, 1-7. Il me traite en ennemi, XVI, 3-17; XIX, 2-6, me ravit tout appui moral, écarte de moi toute humaine sympathie, XIX. 7-12; 13-22. Et pourtant, juste? injuste? lui seul est mon recours, car il est la plus haute instance en jugement. Qu'il m'épargne quelque peu, et je lui *rendrai raison* de mon innocence, IX, 32-35; XIII, 13-27; XVII, 10-16. Si ce n'était un vain rêve, s'il y avait quelque espoir encore après la mort, j'attendrais même qu'il me rappelât du royaume des ombres pour entrer avec lui en discussion, quand il aurait déposé sa colère, XIV, 13-22; bien plus, c'est mort sans retour que j'exigerais de lui que fût reconnu mon droit, XVI, 18-XVII, 1. Mais non, plutôt, si j'en appelle du Dieu qui m'afflige injustement, au Dieu qui seul peut résoudre l'énigme de ma destinée :

« C'est *des vivants* qu'est mon *goël* (garant),
C'est *sur terre* qu'il dira le dernier mot (de ma cause);
C'est de mon corps *en telle ruine*,
C'est de ma chair, que je verrai Dieu :
Je me le verrai favorable,
Mes yeux ne le verront pas ennemi,
Mon cœur en brûle dans mon sein... » XIX, 25-27.

Cet appel de Job sera entendu peut-être...

En attendant, les amis se sont tus. Job leur décoche une dernière ironie : il leur sied bien de vouloir enseigner Dieu lui-même, XXVI, 2-3; cf. XIII, 6-12; XXI, 22; puis continue son discours.

Malgré la véhémence de sa plainte et de sa revendication, il reconnaît aussi bien que personne la grandeur de Dieu, XXVI; mais

« Parle Dieu vivant qui *lui* ravit *son* droit,
Parle Tout-Puissant qui *le* jette au désespoir, » XXVII, 2,

il n'a point commis de faute et il se trouve déçu d'avoir cru à la commune doctrine que le juste prospère et le méchant périt, XXVII. On lui parle de la Sagesse (Sophar, XI et XX) : quelle sagesse résoudra l'énigme de sa souffrance? L'homme, qui sait trouver tous les trésors et se les approprier, XXVIII, 1-11, n'a pas cette sagesse qui, du reste, ne se rencontre point dans le domaine de la création, XXVIII, 12-22. Dieu seul la possède, mais la refuse à l'homme, auquel il ne suffit pas vraiment de dire :

« Écoute : me craindre, voilà sagesse;
Fuir le mal, voilà intelligence. » XXVIII, 23-28.

Cela, Job ne l'avait-il pas fait?... I, 1-8; I, 3, 10.

Nul motif alors de se résoudre à la résignation. Puisque j'étais le favori de Dieu et l'homme le plus fortuné, XXIX; puisque je suis aujourd'hui en totale disgrâce et le plus infortuné, XXX, et que pourtant je n'ai commis *aucun* mal, j'en fais le serment, XXXI, 1-34; 38-40 *a*, c'est mon droit d'exiger explication de mon *divin adversaire.* Comparer les passages : IX, 3; X, 2; XIII, 19; XXIII, 6; XXXIII, 13; XL, 2;

« Voici ma croix! que Schaddaï (le Tout-Puissant me réponde!
Quant au libelle qu'écrira ma partie,
Vraiment, à l'épaule je le veux porter,
Comme un diadème je le veux ceindre.
Du nombre de mes pas je lui rendrai raison,
C'est en prince que je l'accueillerai. » XXXI, 35-37.

Dieu ne daigne pas « répondre » encore...

Cependant, le spectacle de Job assis sur le monceau de débris entassés aux portes de la ville et la discussion passionnée qui s'est élevée entre lui et ses amis sur la cause de ses souffrances, ont attiré nombre de curieux. Cf. XVII, 6; XVIII, 2; XXX, 1 sq. Ceux-ci n'ont pu que s'émouvoir vivement de la fière et impérieuse sommation faite à Dieu d'intervenir et de l'assurance avec laquelle l'orateur principal soutient son droit malgré toutes apparences contraires. Or, voici que se lève du milieu d'eux Elihu le Buzite, jeune homme par comparaison avec les interlocuteurs, mais qui pense avoir quelque chose à dire et le dit après mainte précaution oratoire, XXXII, 6-XXXIII, 7 :

« Les têtes grises ne sont pas les plus sages,
Ni les vieillards ceux qui jugent le mieux. »

Ceci à l'adresse des amis. — Quant à Job, qui se dit parfaitement juste, XXXIII, 8-11, qui dispute sur l'énigme de ses souffrances, XXXIII, 13, qui accuse Dieu d'injustice, XXXIV, 5-6 et XXXV, 2-3, et qui ose le provoquer à discussion :

« Alors, parce que sa colère n'a point sévi,
Parce que Dieu n'a souci d'une telle *démence*,
Job ouvre sa bouche, comme à loisir,
Et profère *en déraison* des mots *audacieux.* » XXXV, 15-16.

Voici : juste, Job l'était avant que ne vinssent ses amis; depuis, il ne l'est plus : il a commis le péché d'*orgueil*, ce péché du juste, XXXIII, 17; XXXVI, 7-12. C'est précisément pour l'amener à reconnaître ce péché qui sommeille en lui, et pour l'en *purifier*, que Dieu l'éprouve par la souffrance, XXXIII, 13-33; XXXVI, 5-24 :

« Il ne se dispense point de *juger* les *justes*...
Il leur manifeste ce qu'ils ont fait,
Leurs *fautes*, qui ne sont qu'*orgueil*...
Il *libère* le souffrant par sa souffrance,
Et se révèle à lui par l'affliction.
Ainsi *te* veut-il hors de l'angoisse... XXXVI, 7-9; 15-16.

Quant à dire que Dieu n'est point juste, il suffit pour établir le contraire de considérer son action en elle-même, XXXIV, ou de l'envisager à travers l'expérience humaine, XXXV...

Or, la leçon a porté et a pénétré, car invité deux fois au moins à répondre, XXXIII, 32; XXXIV, 33, Job est resté muet...

Mais n'a-t-il pas cité Dieu lui-même à comparaître en jugement? L'événement pourrait ne tarder pas, patience, XXXV, 14. Elihu voit un orage s'élever à l'horizon et le décrit, au fur et à mesure qu'il s'approche, pour donner une idée de la grandeur et de la majesté divines offensées, XXXVI, 26; XXXVII, 24. Il en est ému et surpris comme les autres :

« Oui, mon cœur en frissonne
Et bondit hors de sa place:
Écoutez, comme son tonnerre gronde,
Et quel murmure sort de sa bouche!... XXXVII, 1-2.
« Voici, du Nord, une lueur,
Dieu se cache en terrible éclat.
Schaddaï, nous ne pouvons l'atteindre,
Haut en puissance, riche en justice,
A jugement équitable il ne défaut.
Aussi les humains le doivent-ils craindre,
Et nul sage ne tient devant lui. » XXXVII, 22-24.

La scène est tout à fait dramatique, et le coup de théâtre se produit : « Alors Jahvé répondit à Job du milieu de la tempête, et dit :

« Qui donc obtitère ici l'ordre du monde
Avec des mots sans intelligence?... XXXVIII, 1-2. »

Dieu n'a plus à justifier sa providence à l'égard de Job, car Elihu l'a fait. Ses discours, répondant à l'arrogance par l'ironie et le blâme, n'ont pour but et pour effet que d'amener Job à l'humilité et à la soumission, par l'exposé magnifique de la nature de l'Être divin considéré dans ses attributs de sagesse et de puissance manifestés par et dans la création, XXXVIII, 4; XXXIX, 30; XL, 15-XLI, 24. Et le coup final est asséné de main de maître :

« Le chicanier, qui veut plaider contre Schaddaï!
Que là-dessus réponde l'*accusateur* de Dieu.
Veux-tu donc *anéantir mon droit*,
Me condamner, *pour assurer le tien?*
Ou bien ton bras égale-t-il celui de Dieu,
Et ta voix tonne-t-elle comme la sienne?...
Pare-toi donc de *hauteur* et de *grandeur*,
Revêts-toi d'éclat et de magnificence!
Fais jaillir les accès de ta colère :
Si tu vois un *orgueilleux*, courbe-le...
Écrase sous toi les malfaiteurs,
Réduis-les tous à la poussière...
Alors, moi aussi je dirai ta louange.
Et que ta droite t'a donné la victoire! » XL, 2, 8-9; 10-14.

Job enfin s'humilie et reconnaît qu'il a péché et dans ses discours et dans ses prétentions. Il fait pénitence...

« Vois, trop peu je suis : que te répondre,
Sinon mettre ma main sur ma bouche?
Une fois j'ai parlé et ne le ferai plus,
Deux fois, et ne l'essayerai plus...
Je sais que tu peux tout
Et que rien ne t'est interdit;
J'ai donc discouru sans discernement
De mystères dont je ne savais rien.
Je n'avais appris de toi que par ouï-dire,
Mais maintenant que je t'ai vu de mes yeux,
Je rétracte mes arguties (ou insolences)
Et me repens sur la poussière et la cendre. » XL, 4-5; XLII, 2, 3*b*, 5.

Dieu lui rend sa grâce et l'appelle son « serviteur » comme auparavant. Job seul au cours du débat a parlé « selon la vérité » de ses amis, de sa justice, surtout de l'espoir qu'il mettait en Dieu, XIX, 25 sq., nonobstant son orgueil. Les amis sont blâmés et Job doit intercéder pour eux, XLII, 7-9. Celui-ci, sans avoir rien su des conventions faites entre Jahvé et le *sâtân* avant toutes ses épreuves, reçoit consolation des siens et recouvre tout ce qu'il a perdu, XLII, 10-17.

II. Interprétation. — L'enseignement parénétique qui fait le sujet principal du livre de Job et qui vient d'être exposé semble fort clair : « La souffrance doit purifier Job de l'orgueil spirituel dans lequel il est en danger de tomber et contribuer à l'affermissement et à la confirmation de sa justice. D'une façon plus générale : Dieu envoie la souffrance au juste pour le purifier de ses imperfections intérieures, dont la principale est l'orgueil caché! il n'est pour le juste que de bien comprendre cette manifestation divine dans la souffrance et de se soumettre à ce providentiel dessein. » Or cette idée maîtresse du livre, les anciens ne se sont guère préoccupés de la rechercher et de la mettre en relief; ils se sont contentés de voir en Job un modèle de patience dans l'adversité, modèle que doivent imiter les chrétiens. Cette vue qui est incontestablement celle des deux premiers chapitres, ils ont voulu la retrouver dans tout le livre, en interprétant au sens allégorique et mystique nombre de passages ou de traits du livre. Voir Knabenbauer, *Commentarius in librum Job*, Paris, 1886, p. 28-32, et F. Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, Paris, 1912, t. III, col. 1569 (F. Prat). En réalité, la *patience* de Job prend fin au c. III avec ses imprécations contre l'existence. Il en est de même, aux c. XL, 4-5 et XLII, 2-6, de sa *parfaite justice* affirmée dans les c. I et II seulement, et par Ezech., XIV, 14, 20.

Saint Thomas trouve l'intention du livre dans une démonstration de la providence divine régissant les affaires humaines. *Expositio in Job, Opera*, édit. Vivès, 1875, t. XVIII, p. 1. Mais, remarque Nicolas de Lyre, les interlocuteurs ne peuvent disputer d'une doctrine dont tous conviennent. *In lib. Job. Præfatio.*

Nicolas de Lyre lui-même *(loc. cit.)*, G. Warburton, évêque de Glocester, *The divine Legation of Moses demonstrated*, t. V, l. VI, sect. II, Londres, 1765, et quelques modernes tels que De Wette, Umbreit, Hirzel-Olshausen, mettent l'idée principale du livre dans une atténuation ou une réfutation de la croyance, courante parmi les Juifs, de la rétribution en ce monde des fautes et des mérites par l'adversité ou la prospérité. Mais la question est déjà résolue dès le début, quand le *sâtân* obtient la permission de frapper le *juste* Job. De plus, ayant réfuté ses amis sur ce sujet, Job parle longtemps encore, sans réplique de leur part, de tout autre chose — ce dont il est blâmé par Elihu et par Dieu même. Là n'est donc point le but unique du livre.

Peut-être a-t-il été institué seulement une probation du juste, et la gageure entre Dieu et « l'accusateur » a-t-elle eu uniquement pour objet la question : « L'égoïsme est-il, oui ou non, la racine de la piété? Y a-t-il, en un mot, une piété désintéressée ? » Ainsi pensent Schärer, Schlottmann, Rabiger, Szold, Preiss, Hontheim, Meinhold. Mais cette question est résolue dès l'abord tout comme la précédente : les deux épreuves suggérées et amenées par le *sâtân* se trouvant suffisantes en elles-mêmes à établir l'affirmative dans le cas de Job, le seul envisagé; et le reste du livre, la partie de beaucoup la plus considérable, se déroulant tout à fait en dehors de cette question.

Nul doute que le fond du récit ne pose et ne résolve le problème : « Pourquoi Job souffre-t-il? » Et d'une manière générale : « Le juste peut-il souffrir, et si oui, pourquoi doit-il souffrir? » Le résultat de la gageure n'a pas donné de solution. Les discours des amis concluent contre l'évidence, pour Job et le lecteur : « Il n'y a pas de souffrance du juste. » Ceux de Job lui-même et de Dieu ne concluent pas dans le sens proposé. Restent ceux d'Elihu; mais ils seraient inauthentiques et ne solutionnant qu'après coup; quelle réponse donnait donc le livre avant l'interpolation de ces discours? J. D. Michaelis, Ewald, Dillmann, Frantz Delitzsch la trouvent en ceci que l'espoir d'une vie après la mort énoncé par Job au c. XIX, 25-27, d'une vie où se rétablit l'équilibre entre les actes de l'homme et sa destinée, où s'efface la disproportion entre ses mérites et leur rétribution, forme l'idée essentielle du livre. Mais le passage dût-il être compris de la vie future *au sens littéral*, « il est clair que toute lointaine compensation de l'au-delà pour la souffrance d'ici-bas ne peut constituer le motif et le but de cette souffrance. Du reste, le c. XX et les suivants (où la question se pose à nouveau) montrent qu'elle n'a pas été du tout résolue au c. XIX; elle devient, au contraire, toujours plus brûlante jusqu'à la fin des discours de Job au c. XXXI, 35-37. » Budde, *Das Buch Hiob übersetzt und erklärt*, Gœttingue, 1913, p. XXXV.

Beaucoup, néanmoins ont pensé que Dieu parlant en dernier lieu doit conclure et apporter la solution cherchée, dût-elle être purement négative, comme celle-ci : En affirmant sa sagesse et sa puissance « Jahvé entend amener Job à cette idée que si donc tout dans le monde a été disposé autour de lui avec tant de sagesse et même de sollicitude, son sort (malheureux) découle lui aussi d'un sage décret (providentiel)... Dieu doit pourvoir à d'autres êtres sans nombre et en cela léser [illegible]cément le particulier. » En généralisant : l'homme ne doit pas inutilement se tracasser touchant l'énigme du divin gouvernement du monde, mais se soumettre sans réserve aux sages et insondables desseins de Dieu. Ainsi Duhm pour le cas de Job, et, pour la généralisation de l'idée, la plupart des plus récents exégètes : Bertholet, Eichhorn, Knobel, Vatke, Arnheim, Stendel, Renan, Kuenen, Merx, Hitzig, Studer, Reuss, Cheyne, Smend, Baethgen, Klostermann, Köberle, Peake, Ed. König, Barton, Bruch, E. Meier, Bleek... « C'est, au fond, la suppression de la question même de la souffrance du juste; ainsi ne serait-il pas permis de la soulever. » Encore une fois, cette doctrine de la soumission parfaite aux décrets divins est déjà réalisée par Job et inculquée au lecteur aux c. I et II. Mais le héros du livre la dément visiblement dans la suite en reprochant à Dieu de vouloir la lui imposer comme de force, injustement et tyranniquement, et en lui contestant donc toute valeur : cf. les passages IX, 2-3; 14-16; 20, 29-31; X, 6-7, 13-15; XIII, 20-21; XVI, 17; Job à Bildad :

« Vraiment, je sais qu'il en est ainsi,
Et comment l'homme aurait-il droit devant Dieu?
A-t-on envie de discuter avec Lui,
Il (Dieu) ne répond une fois sur mille... » IX 2-3.
« Dieu ne revient pas sur sa colère...
Bien moins donc puis-je Lui repartir,
Assembler des mots contre Lui,
Innocent, je n'aurais point de réponse,
Quand je devrais revendiquer mon droit.
Même si j'appelais et qu'Il survînt,
Je ne croirais qu'Il eût ouï ma voix... » IX, 14-16..., etc.

Il serait tout à fait surprenant que l'auteur, « s'il avait entendu faire de la résignation à l'impénétrable volonté de Dieu l'enseignement principal de son livre, l'eût ainsi oblitérée » comme à plaisir dans les discours de Job et ne s'en fût pas tenu aux premiers épisodes de son récit. S'il a prolongé dans de telles proportions la discussion de la raison des souffrances du juste, à laquelle les discours de Jahvé ne fournissent aucun élément de solution, c'est que pour lui cette solution devait être donnée ailleurs et auparavant. Budde, *loc. cit.*, p. XXXVIII-XXXIX.

Sinon les discours de Dieu, du moins son apparition comme telle constitue peut-être un élément, cette fois positif, de la réponse assurément donnée : La vue de Dieu suffit en elle-même à élever l'homme au-dessus de toute énigme; sa société console de toute souffrance éprouvée; Job marquerait à la fin, XLII, 5, la satisfaction accordée par là à ses aspirations vers plus de justice :

« Je n'avais appris de toi que par ouï-dire,
Maintenant je t'ai *vu* de mes yeux. »

V. Hoffmann, Volck, Hoffmann, Bickell, Duhm, Peake, Barton... On oublie que l'apparition de Dieu s'est faite « dans la tempête » terrifiante, non pour la satisfaction de Job, mais bien pour un blâme ironique de ses discours, et que Job ne trouve pas une jouissance dans la vision de Dieu, mais une raison de s'humilier et de se repentir :

« Maintenant (que) je t'ai vu de mes yeux,
Je rétracte...
Et me repens sur la poussière et la cendre. »

« Ici la vue de Dieu n'est pas société avec lui, mais renseignement sur son Être qui gardera (Job) à l'avenir, des discours inconsidérés et téméraires. » Budde, *ibid.*, p. XXXIX-XL.

Que Job ait figuré intentionnellement dans tout le livre le peuple d'Israël opprimé durant l'exil, comme le « Serviteur de Jahvé » dans Isaïe, XLI, 8, etc., (von der Hardt, Warburton, J. D. Michaelis, Bernstein Bruno Bauer, Seinecke, Hœkstra...) on n'en peut trouver trace dans le livre même conçu dans le plus

absolu individualisme. Il est simplement possible que l'auteur y ait songé. En tout cas la solution qu'il donne en réalité de la question du pourquoi de la souffrance du juste peut valoir du peuple aussi bien que de l'individu. Budde, *ibid.*, p. XLVIII-XLIX.

L'idée exposée plus haut dans l'analyse du livre, que Dieu éprouve le *juste* par la souffrance afin de le *purifier* du péché intérieur d'*orgueil*, est donc bien l'idée principale du récit, qui s'exprime clairement et explicitement dans les discours d'Elihu. Ces discours, généralement considérés par les critiques modernes comme interpolés, sont authentiques (voir plus loin); mais il est tout à fait remarquable que la même idée ressort de tout l'ensemble du livre *abstraction faite de l'intervention et des discours d'Elihu*. Budde, cité déjà plusieurs fois, l'a, croyons-nous, victorieusement démontré depuis 1876 en divers articles et dans son plus récent commentaire de Job, Gœttingue, 1913 (1re édition, 1896), spécialement *Einleitung*, p. LX-XLV. Il apparaît clairement, dès le début et à la fin de l'action déroulée par l'auteur, que Job, assurément innocent et incapable de toute mauvaise *action*, pourrait bien cependant, et finalement a dû *pécher en paroles* désagréables ou même offensantes à Dieu. Deux fois, à la suite des deux premières épreuves, I, 22, et II, 10, on observe que Job « ne pécha point en ce qu'il dit, » ou « par ses lèvres. » Après le discours de Dieu, il est reconnu et par Dieu et par Job lui-même, XL, 2, 8-9, 10-14 et XL, 4-5; XLII, 2-6, que ce dernier a péché *en ses paroles*, puisqu'au surplus il « s'en repent » et promet de « ne plus parler (ainsi) une seconde fois ». Or, attaqué dans sa *justice* par ses amis sitôt les premiers mots de l'entretien, et longuement encore au cours de celui-ci, Job n'a fait que protester de son innocence sous des formes diverses. S'il se trouve à la fin avoir péché, ce ne peut être que dans la défense même de sa justice. D'autre part, si le récit dans sa totalité contient quelque logique, la nature du péché de paroles de Job doit être celle même escomptée par le *sâtân*, I, 11; II, 5 : « Étends ta main — dit-il à Dieu — et (tu verras) s'il ne te *maudit* pas en face. » Et en effet, si Job ne maudit pas Dieu, du moins murmure-t-il contre lui; il tient pour injuste ce qui lui arrive; il irait en définitive jusqu'à s'estimer lui-même plus juste que Dieu : ses attaques ne sont un peu adoucies que par l'état d'extrême perplexité où il se trouve manifestement à raison de sa conviction antécédente, qu'il lui coûte d'abandonner, de la parfaite justice de Dieu. Ses discours sont donc pour une bonne part *révolte* contre la divine Providence, *orgueil* de sa propre vertu, misérable *égoïsme*, comme l'avait deviné le sûr instinct du *sâtân* « l'accusateur ». Et c'est là une faute qui ne peut passer pour trop vénielle, encore qu'intérieure et amenée par la souffrance et par les injustes soupçons des amis; car une telle faute commise par le plus juste des hommes — qui la redoutait jusque dans ses enfants, I, 5 — doit avoir dans sa conscience quelque relief. Dans la « confession négative » qu'il fait au c. XXXI, avant son outrecuidante citation à Dieu, 35-37, Job connaît de tels péchés qui sont tout entiers dans une simple disposition du cœur et que néanmoins il abjure avec serment :

« Si j'ai fait de l'or mon espérance,
Si j'ai dit de l'or fin : tu as ma confiance;
Si j'ai eu joie que mon bien s'arrondît,
Et que ma main en acquît du pouvoir...
Ce fut là péché que doit punir le juge,
Car j'aurais menti au Dieu très haut. » XXXI, 24-25, 28.

Elle est donc aussi digne de châtiment, la confiance aveugle de Job en sa propre justice... Mais ce juste n'en avait pas encore conscience, car il l'oublia dans l'énumération... Il s'aperçoit enfin qu'il est tombé dans le piège. Aussitôt il se repent et vient à résipiscence. Dieu lui rend sa grâce et plus larges bénédictions qu'auparavant, XLII, 12; c'est donc que sa faute est pardonnée, *effacée*, et qu'il se trouve maintenant *plus juste* que jamais; sans compter que son pouvoir d'intercession apparaît grandi, XLII, 7-10, comparé à I, 4-5. Et c'est donc aussi qu'il doit bénir la souffrance et l'épreuve qui l'ont amené à ce résultat malgré son aveuglement passager :

« J'ai discouru sans discernement
De mystères dont je ne savais rien... »

De quels mystères, sinon de ceux qui font l'objet des discours : ceux que suppose la souffrance du juste...

Ainsi ressort la trame de tout le livre : il existe un juste, Job. Sa justice est-elle parfaite; Jahvé le sait. Assurément, Job au jugement divin « n'a point son égal *sur la terre* » à ce point de vue, I, 9; mais ce jugement est tout relatif, et ce n'est certes pas sans intention que Jahvé appelle l'attention de l' « accusateur » sur son « serviteur ». Les vues du *sâtân* sont un peu courtes, mais elles ne sont pas inexactes : dans la « perfection » de Job il est une fissure. Laquelle? Les événements le montreront, conduits par la divine Sagesse, plus élevée et plus pénétrante que la sagesse humaine ou que celle de Satan. Le moyen de la découvrir? La ruine, la souffrance, lesquelles, considérées jusqu'alors comme peines *vindicatives* du péché commis, obtiennent déjà un rôle et une valeur diagnostiques insoupçonnés. Mais la pensée du *sâtân* n'est assurément pas que de telles peines en même temps que révélatrices deviennent *curatives*, et que Job en récolte finalement un accroissement de justice, de biens et de bonheur. C'est, au contraire, celle de Dieu, qui, l' « accusateur » une fois, deux fois confondu, se réserve la troisième intervention, et par le moyen de l'ardente discussion entre Job et ses amis fait percer le mal caché et découvrir du même coup la raison providentielle des épreuves du juste.

Cf. les auteurs catholiques cités dans *Dictionnaire de la Bible*, Paris, 1912, t. III, col. 1570.

III. Théologie. — Au sens le plus strict du mot, le livre de Job est tout *théologie;* car il y est sans cesse parlé de Dieu soit par la bouche divine elle-même, soit par Job et par ses amis; sans préjudice du bref récit où, comme on l'a vu, Jahvé dispute à Job le premier plan, au moins dans l'intention de l'auteur. L'Être divin s'y trouve manifesté par ses noms divers, par ses attributs, par ses œuvres, par ses rapports avec l'humanité dont il pénètre la vie et rémunère l'action consciente en tout mystère et en toute sagesse. Il y a sa cour de justice.

1° *Les noms divins.* Le nom hébraïque veut être la plupart du temps description de l'être. Malheureusement les divers noms divins usités dans la Bible n'ont pas tous de signification certaine. Il faut dire toutefois que l'auteur du livre de Job établit comme une distinction entre ceux qu'il emploie. Dans les parties proprement narratives figure celui de Jahvé. Mais sur les lèvres des interlocuteurs, dans le dialogue, on ne trouve que les noms généraux de El, Eloah, Elohim, et celui de l'époque patriarcale, Ex., VI, 3, Schaddaï. C'est que Job, ses amis, Elihu, sont étrangers au peuple juif, et sont censés ne pas connaître la divinité sous son nom propre et national de Jahvé. Quelques cas particuliers qui paraissent déroger à cette règle, tels que I, 21; XII, 9 (Jahvé); XXVIII, 28 (Adonaï-Jahvé), doivent sans doute être considérés comme des *lapsus calami*, ou plus vraisemblablement comme de légères altérations du texte.

2° *Les attributs divins.* Grandeur, puissance et majesté, sagesse et justice : tels sont les attributs de Dieu que mettent principalement en relief les discours.

A coup sûr, ils sont en Dieu; mais comme l'a dit Elihu :

« Schaddaï, nous ne pouvons l'atteindre; »

Ils sont donc manifestés dans ses œuvres extérieures. Qu'il est *tout-puissant*, toutes ses créatures le sentent par la vertu de leur création due à sa main. Job :

« Qui ne sait parmi tous ces êtres,
Que la main de Dieu a tout fait?
Car en elle est tout ce qui respire,
Et le souffle de tout être humain... » xii, 7-12.

Qu'il est *grand*, majestueux et redoutable, le proclame « le seul cadre de ses œuvres ». Job :

« Les ombres tremblent devant lui,
Sous les eaux et leurs habitants...
Les colonnes du ciel frémissent
Et s'épouvantent de sa menace.
Par sa force il apaise l'Océan,
Par son art il met en pièces Rahab... » xxvi, 5-14.

L'orage surtout en donne le sentiment. Elihu :

« Dieu est grand par-dessus toute idée...
Il tire de la mer les gouttes vaporeuses...
Ses mains se voilent sous l'éclair...
Après quoi rugit son tonnerre,
Tempête sa voix majestueuse...
Puis il fait d'insondables prodiges,
Des merveilles hors de pair.
Il dit à la neige..., » etc. xxxvi, 26-xxxvii, 24.

La *sagesse* divine dont on chercherait en vain la source profonde, qui n'est point « en la terre des vivants », ni dans l' « abîme », ni dans la « mer », ni dans le « gouffre » ou la « mort », xxviii, 12-22, s'est comme *trouvée* mieux *révélée* d'abord dans la création. Job : « (Mais)

Dieu sait le chemin vers elle,
Et connaît son séjour :...
Quand au vent il donnait poids,
Qu'il disposait l'onde à la mesure,
Qu'à la pluie il fixait sa loi,
Et à la foudre son chemin :
Alors il l'aperçut et l'énonça,
Il l'exposa et l'étudia,
Et dit ensuite à l'homme :
« Écoute : me craindre sera (ta) sagesse;
Fuir le mal, (ton) intelligence. » xxviii, 23-28.

Bien différente donc de celle de l'homme, qui n'est qu'un « commencement de sagesse, » cf. Prov., i, 7; ix, 10, elle reste tout entière en la possession de Dieu, qui en a, pour ainsi parler, parfaite conscience et maîtrise absolue. Job : « (Vous dites :)

« Aux têtes grises la sagesse,
A longue vie l'intelligence. »
A Dieu (seul) force et sagesse,
A lui (seul) force, intelligence! », xii, 12-13.

Ce n'est pas encore tout à fait la Sagesse hypostatique de Prov., i-ix; mais cet attribut divin tend déjà à s'objectiver en regard de Dieu.

Quant à l'attribut de *justice*, il se manifeste, ou plutôt peut être envisagé sous un double aspect : tel qu'il est en lui-même dans l'action divine par rapport au monde et à l'homme; tel qu'il ressort de l'expérience personnelle de chacun des humains. Sous le premier aspect l'Être divin inconditionné, mais conditionnant lui-même le monde entier, exclut de son concept l'injustice : le bien de l'univers est affaire propre à Dieu et ne peut donc jamais se trouver en conflit avec quoi que ce soit dans cet univers. Elihu :

« Non, en vérité, Dieu n'est pas injuste,
Schaddaï ne peut infléchir le droit :
Qui lui a confié la terre,
Remis en garde l'univers?
S'il veut retirer son souffle,
Reprendre sa divine haleine,
A la fois toute chair expire
Et tout humain retombe en poussière. » xxxiv, 12-15.

De même, la justice seule peut assurer l'existence durable d'une souveraineté : toute injuste domination succombe. L'impérissable empire de Dieu sur l'humanité et l'ordre moral qu'il y fait régner, contiennent donc la plus haute et la plus immuable justice. Le châtiment suit de près la faute : Dieu qui voit tout n'a pas besoin d'une longue enquête. Il tarde parfois cependant dans son juste jugement : ici, l'homme ne doit pas conclure trop vite... Elihu :

« Peut-il régner, celui qui hait le droit?
Et toi, veux-tu condamner le Juste-Puissant,...
Qui ne fait acception du grand,
Qui ne préfère le noble au petit,
Parce que tous sont œuvre de ses mains?...
Il a les yeux sur l'humaine conduite,
Il considère tous nos pas.
Il n'est ombre ni ténèbre
Où se puissent cacher les malfaiteurs;
Car Il n'accorde à l'homme délai
Pour comparaître au jugement divin;
Sans enquête il brise les forts,
Puis en met d'autres à leur place...
Pourtant s'il tarde, qui (le condamnera)
S'il se dérobe, qui osera le voir? » xxxiv, 17-24, 29.

D'un autre côté, l'homme doit savoir que le bien ou le mal agir n'est pas chose indifférente à Dieu, puisque devant lui l'on est responsable de ses actions. Si Dieu ne répond pas, c'est qu'on ne l'invoque pas; autrement il ferait justice. Il est donc juste; toujours il le sera. Elihu : (On pourrait certes, dire :)

« Si tu pèches, que Lui peux-tu faire,
Si tu prévarigues, que Lui peux-tu ôter?
Si tu es juste, que Lui peux-tu donner,
Que peut-Il recevoir de ta main? —
A l'homme que tu es s'attache ton péché,
A toi, fils d'homme, ta rectitude.
Sous l'oppression l'on se lamente,
On crie haro sous le bras du tyran —
On n'a pas dit : « Où est notre Créateur?... »
Dieu n'est sourd qu'au pur néant...
Tu prétends que tu ne le vois pas,
Son jugement est prêt, tu peux l'attendre! » xxxv, 6-14.

3° *Dieu et le monde. La création.* — Les œuvres de la création sont énumérées par les amis de Job, Job lui-même et Dieu, v, 9-10; ix, 4-10; xii, 7-10; xxvi, 5-14; xxviii, 25-26; xxxvi, 24-xxxvii, 18; xxxviii, 4-xxxix; xl, 15-xli : les premiers les signalent, pour exalter le Créateur, sa majestueuse domination parmi son innombrable armée d'étoiles, son éternel empire sur les puissances des ténèbres; le dernier, pour humilier Job qui a voulu comme se mesurer avec Jahvé : qui des deux est le plus grand? Qui a fait le monde et tout ce qu'il renferme, Dieu ou Job? qui le pénètre, le gouverne, y pourvoit, Dieu ou l'homme? que peut la créature terrestre, éphémère, sur les merveilles qui remplissent l'univers?

L'ensemble constitue comme un système du monde, où tout a sa place et sa destination immuables.

L'énumération se fait dans un ordre à peu près constant, qui aussi rappelle, ou annonce, celui du psaume civ et de Genèse, i, 2-ii, 3. Quelques traits y sont communs à chacune de ces descriptions. L'idée de la création première, comme dans le psaume en question, s'y confond souvent avec celle du gouvernement providentiel, et donne l'impression d'une création continue, ou continuée. Quelques touches ou couleurs du tableau, d'ordre purement descriptif, se réfèrent à d'anciens poèmes populaires et mythiques, qui peut-être eurent cours en Israël jusqu'aux temps post-exiliens, et dont le thème, tout à l'honneur et à la glorification de Jahvé, se modelait principalement sur celui de poèmes babyloniens du même genre.

En premier, la *terre* est fondée sur le vide, xxvi, 7, construite comme une maison d'après un plan architectural arrêté par Dieu. xxxviii, 4-6. Dans le psaume, ♆. 5-6, et dans Gen., i, 2 et 9, elle est sous les eaux de l'*abîme* primordial *(tehôm)*, encore informe, et vide d'habitants. La suite dira ce qu'elle recouvre.

La *mer* ensuite vient au monde, pareille à une enfant géante dont Dieu va prendre soin, mais dont il doit déjà refouler et borner les empiétements. xxxvii, 8-11. C'est une sorte de monstre furieux, vii, 12, qu'il lui faut apaiser, xxvi, 12*a*, un être nommé *Râhab*, qu'il « met en pièces » pour le vaincre, xxvi, 12*b*, en même temps qu'il se soumet les « auxiliaires » de cette révoltée, x, 13. Ici, nous avons, sans conteste, un trait mythique fort prononcé, qu'on ne doit point s'étonner de rencontrer dans un poème : on pense à *Marduk* terrassant et découpant *Tiamat*, la mer en furie *(tiâmatu, tâmtu* = l'hébreu *tehôm* = *râhab)*, subjuguant et enchaînant son armée de démons avant la création du monde. Cf. *Poème babylonien de la création, Enuma elis*, tab. iv, l. 101-118.

Comp. Is., li, 9; Ps., lxxxix, 10-11. Le psaume civ, 7, 9, et Gen., i, 9-10, expriment de façon plus terne la même idée de la mer enfermée dans ses « limites » après avoir « gagné son lieu »; sauf que le psaume a gardé le souvenir d'une résistance des eaux, puisqu'elles se retirent à la « menace » de Jahvé. Dans ces passages la création de la « mer » est transposée après celle de la lumière, qui, dans Job, arrive maintenant, et qui englobe, ou mieux, éclaire une description des grandes régions du monde, xxxviii, 12-21 : océan, enfers, terre.

La *lumière*, chose objective et assurément indépendante de tout astre, de toute source lumineuse, a aussitôt son lieu et place, comme la mer, comme les *ténèbres* elles-mêmes, ♆. 19, et son parcours pour faire *jour* et *nuit* :

« As-tu, de ta vie, commandé au matin,
Assigné sa place à l'aurore?... ♆. 12.
Par où se rendre au séjour de la lumière,
Et là où les ténèbres ont leur demeure,
Pour les amener en leur domaine,
Et les remonter à leur pays natal?
Sans doute le sais-tu, toi né d'alors, (ironique)
Et dont innombrables sont les jours!... » ♆. 19-21.

Ailleurs, xxvi, 10, se trouve déterminé avec plus de précision l'habitat de ces deux entités, lumière et ténèbres. C'est la base de la voûte céleste, assise sur les eaux, notre « horizon », qui les sépare : alternativement elles passent et repassent derrière elle pour emplir notre monde, à tour de rôle, de leur éclat ou de leur obscurité. C'est bien aussi l'idée de Gen., i, 4-5, « Dieu sépara la lumière d'avec les ténèbres ». Le psaume, qui a mentionné la lumière lors de la théophanie préliminaire à la création, ♆. 1 et 2, amène les ténèbres beaucoup plus loin, ♆. 20, après les astres :

« Tu mets ténèbres, et c'est la nuit. »

Chose tout à fait remarquable, la lumière, cette belle création de Dieu, a dans Job une fonction morale : elle est l'ennemie du mal, alors que la nuit est le jour du malfaiteur :

« Elle saisit les coins de la terre
Pour en secouer les méchants,
La modèle comme d'un sceau,
La bariole comme un vêtement,
Refusant sa lueur au scélérat
Dont se brise le bras levé... » ♆. 13-15.

Et cela est dit longuement aussi xxiv, 12-17*a*. Job :

« Tous (les méchants) ignorent la lumière,
Les ténèbres sont leur matin... » ♆. 16-17*a*.

Plus avant que la lumière pénètre le regard de Dieu : il va jusqu'au *monde souterrain*, xxxviii, 16-18 :

« Es-tu allé jusqu'aux sources de la *Mer*,
As-tu marché sur le fond du *Tehôm* (abîme),
Pour toi les portes de la *Mort* se sont-elles ouvertes,
As-tu vu les portes de l'*Ombre*?
As-tu mesuré de l'œil la largeur de la *Terre*,
Dis-le, si tu la connais toute? »

C'est une vue du monde inférieur qui va de la base à la surface : sources de la mer, royaume des morts, disque terrestre. Voisin du fond de l'océan primordial se creuse le *schéol*, le séjour des ombres humaines, qui n'a point de secrets pour Dieu. xxvi, 6. Job :

« Le *Schéol* est à nu devant lui,
Le *Gouffre* n'a plus de voile... »

Cf. xxvi, 5; xxviii, 22, et comp. Is., xiv, 9; Prov., ix, 18; xxi, 16. C'est comme un vaste palais fermé de « portes » puissantes qui laissent sans doute entrer les morts, mais qui ne s'ouvrent d'elles-mêmes pour aucun vivant sinon pour Dieu. Cf. Is., xxxviii, 10. Espace ténébreux et chaotique, Job., x, 21*b*-22, où l'on « descend » après la vie, vii, 9; xxi, 13, et d'où l'on ne « remonte » jamais, xvii, 16; vii, 9-10. L'on y entre « nu », tel qu'on était en naissant. 21, i. Job :

« Nu je suis sorti du sein de ma mère,
C'est nu qu'au *Schéol* je dois retourner. »

Le *schéol*, nom lugubre que l'on redoute parfois de prononcer (on dit alors par euphémisme : « là-bas, » i, 21; iii, 17-19), est donc la « demeure, rendez-vous de tous les vivants, » xxx, 23, qui s'y trouvent à l'état d'« ombres » (*refâïm*, xxvi, 5), d'êtres languissants et comme ensommeillés. Cf. Is., xiv, 9; xxv, 14, 19; Ps., lxxxviii, 11; Prov., ii, 18; ix, 18; xxi, 16. Job les définit, iii, 16 :

« Avortons hâtivement enfouis,
Enfants qui n'ont point vu la lumière, »

eussent-ils été rois, princes, bâtisseurs de pyramides, regorgeant d'argent et d'or. iii, 14-15. Là, tous « reposent, » quels qu'ils aient été durant la vie : oppresseurs ou opprimés, exacteurs ou captifs, grands ou petits, maîtres ou esclaves, iii, 17-19... Ils y reposent, dit Job, toutefois :

« Si en terre il est vraiment repos... » xvii, 16.

Car une vie obscure, indéfinissable, sourdement douloureuse et triste les y anime encore : c'est même là un des reproches que Job le désespéré fait à Dieu créateur et juge de toutes choses, xiv, 19-22 :

« Et voilà, tu anéantis l'espoir de l'homme;
Tu l'abats, il lui faut partir,
Tu le défigures et tu le répudies.
Si ses enfants prospèrent, il n'en sait rien;
S'ils s'amoindrissent, il n'en sait davantage.
Seule sa propre chair lui fait mal,
Et son âme s'enveloppe de deuil. »

Quant aux *cieux*, ils sont eux aussi la créature de Dieu.

« Il étend les *cieux* à lui seul,
Il marche sur la mer supérieure. » ix, 8.

Il s'agit du firmament solide qui soutient, comme dans le Psaume civ, 2-3 et dans Genèse, i, 6-8, les eaux supérieures : haute moitié de la mer originelle dont Dieu fit d'après Job, xxxviii, 22-30; xxxvi, 27-33; xxxvii, 3-18, et en grand mystère, comme autant de merveilles, l'ensemble des météores : neige, grêle, vents, feux du tonnerre, pluies et rosées, glace et givre, qui par des « écluses ou conduits ménagés dans la voûte céleste se répandent sur la terre. » Cf. Gen., vii, 11; viii, 2.

Ces météores sont pour une part des armes divines mises en réserve pour les jours de combat. Job, xxxviii, 23, contre les ennemis de Dieu et d'Israël. Cf. Jos., x, 11; Is., xxviii, 17; xxx, 30... L'autre part a pour spéciale destination de fertiliser la terre. Comp. Ps., civ, 13-16. Dans Gen., i, 11-13, la poussée hors du

sol des diverses plantes suit naturellement comme ici l'aménagement des « eaux supérieures et inférieures » et l' « apparition de la terre ferme.

Les *astres* aussi sont l'œuvre de Dieu. Leur « création » se trouve particulièrement mentionnée IX, 9-10, à l'occasion de quelques constellations de nouveau énumérées plus loin, XXXVIII, 31-32. Ainsi s'éteint la couleur particulièrement mythique donnée à leur description dans ce dernier passage :

« Serres-tu les liens des Pléiades (?)
Ou relaches-tu les cordes d'Orion?
Sors-tu les Hyades (?) en temps voulu,
Peux-tu mener l'Ourse avec ses petits? »

Du reste, ayant « créé » les astres, Dieu, dans le texte biblique, en garde la maîtrise, puisqu'il en serre ou desserre les liens à volonté, *loc. cit.*, les obscurcit ou les empêche de se lever. Job :

« Il commande au soleil, et il ne luit pas,
Il met son sceau sur les étoiles... IX, 7.
A la pleine lune il barre le visage,
En étendant sur lui sa nuée... » XXVI, 9.

Dans le plan divin ces astres ont valeur de *signes*, cf. Gen., I, 14, ici en apparence purement météorologiques, XXXVIII, 33-38, mais cependant englobant, en vertu de la formule générale employée, ℣. 33 :

« Connais-tu les lois du ciel,
Ou règles-tu son influence sur la terre? »

la réglementation des « temps ». Cf. Gen., I, 14 et Ps., CIV, 19. L'idée d'un gouvernement général des événements terrestres par influence astrale, idée familière aux Babyloniens et aux peuples orientaux dès les temps les plus reculés — les étoiles sont les « images des grands dieux » et « règlent les jours », *Enuma elis*, tab. V, 1-20 — transparaît encore ici avec cette restriction, que Dieu lui-même domine et pénètre cette influence. Cf. Gen., I, 16-18, où par décret divin le soleil et la lune « dominent » le jour et la nuit et « séparent » lumière et ténèbres, et Job, XXXVIII, 6-7,

« Qui en a posé la pierre angulaire (de la terre)
Aux applaudissements des étoiles du matin? »

où les astres prennent conscience de cette vie mystérieuse qui est la leur et leur part d'action — subordonnée — dans le gouvernement de l'univers créé. (Voir plus loin.)

Le *monde animal* enfin manifeste la puissance et la sagesse de Dieu créateur et providentiel, par comparaison avec l'ignorance et l'impuissance de Job devant cette portion animée du monde inférieur. Quelques animaux sont décrits à l'aide de quelques traits particuliers se rapportant ou à leur allure, ou à leurs mœurs, ou à leur habitat, avec la préoccupation de mettre en relief la divine sollicitude à leur égard sous le rapport de leur nourriture, ou du soutien de leurs forces, ou même de la perpétuation de l'espèce. Ainsi : le lion, XXXVIII, 39-40; le corbeau, 41; la biche, XXXIX, 1-4; l'onagre, 5-8; le buffle, 9-12; l'autruche, 13-18; le cheval, 19-25; l'épervier, 26; l'aigle, 27-30; l'hippopotame, XL, 15-24; le crocodile, XL, 25-XLI, 26. Ces deux derniers, plus remarquables que les autres par leur terrible aspect et leur vigueur, par leur humeur sauvage et farouche, qui les rend impropres à la domestication, sont pourtant aussi créatures de Dieu :

« Vois *behémot*, que j'ai fait comme toi... » XL, 15.

encore que leur description emprunte mainte couleur à celle des monstres mythiques dont les apocalypses exploitent le souvenir. Hénoch, LX, 7-9; IV Esdras, VI, 49-52; Apoc. Baruch, XXIX, 4; et cf. Is., XXVII, 1; Ps. LXXIV, 14. Ils doivent correspondre dans Job aux grands *tanninim* » de Gen., I, 21, aux « gros animaux » et au « Léviathan » de Ps., CIV, 25-26, lesquels ont définitivement perdu toute physionomie légendaire.

4° *Dieu et l'homme.* — L'idée de ce qu'est l'homme en face de Dieu se trouve exprimée de façon assez différente, selon qu'elle sort de la bouche des amis ou de celle de Job.

1. *Valeur de l'homme.* — Pour les premiers l'homme n'est qu'une non-valeur, l'impuissance même devant Dieu, le tout-puissant et l'inaccessible; c'est sa faiblesse physique qui constitue cet abîme entre lui et son créateur; sa piété doit donc être la « crainte »; et le mobile de sa religion, l'assurance d'une vie fortunée récompense de l'humilité. Eliphaz, IV, 17-21; XV, 14-16; Bildad, XXV, 4-6; Eliphaz, XXII, 2-4; Bildad, VIII, 5-7; Sophar, XI, 13-19; Eliphaz, V, 17-26; XXII, 21-30;

« L'homme devant Dieu peut-il être juste,
Devant son Créateur peut-il être pur!...
Que dire de ceux qui habitent en l'argile,
Qui ont leur support dans la poussière?
On les écrase comme la teigne,
Entre l'aube et le soir les voilà foudroyés,
Inaperçus, ils s'en vont pour jamais... » IV, 17, 19-20.

« Les cieux ne sont pas purs à ses yeux;
Que dire de l'abominable, du dégénéré,
De l'homme, qui boit l'iniquité comme l'eau!... » XV, 15-16.

« L'homme fait-il à Dieu besoin?
Non, le sage se fait à lui-même profit.
Schaddaï a-t-il avantage à ce que tu sois juste,
Est-ce lui qui gagne à ce que tu sois intègre?
Va-t-il te punir parce que tu le crains,
Entrer en jugement avec toi?... » XXII, 2-4.

« Ta crainte ne te fut-elle pas confiance,
Et ta vie d'intégrité, espérance?
Réfléchis, quel innocent a jamais péri,
En quel pays le juste a-t-il succombé?... » IV, 6-7.

« Pleures-tu, à Dieu, il t'écoutera...
Car s'il abat l'outrecuidance,
Il secourt qui baisse les yeux... » XXII, 27, 29.

IV, 6-7. Moins encore, si possible, l' « impie » compte-t-il, dont le péché est surtout l'orgueil, la révolte contre Dieu. Eliphaz, XV, 25-26; Bildad, XVIII, 21; Sophar, XX, 6. Son châtiment est la ruine complète, soudaine, XV, 20-35; XVIII, 5-21; XX, 4-29; en attendant, sa vie est empoisonnée par l'angoisse et les remords de sa conscience, Eliphaz, XV, 20-24; par les terreurs de la maladie et de la mort, Bildad, XVIII, 11-14; par la crainte du jugement qui change en poison la douceur de son péché. Sophar, XX, 12 sq.

Pour Job souffrant, le sort de l'homme « né de la femme », XIV, 1, mais en même temps créature de Dieu, X, 8-12, 18, est pénible et triste : tourment quotidien, tel que l'endurent le soldat et le tâcheron, VII, 1-2; XIV, 1, 6; caducité sans remède, XIV, 2, 10, 12, dépendance absolue vis-à-vis de Dieu qui l'éprouve sans répit, l'ayant enfermé en d'étroites limites toujours sous son regard inquisiteur, VII, 17; XIV, 3-5; VII, 12, et qui paraît vouloir le tenir pour sans cesse coupable afin d'avoir un motif apparent de le punir. IX et X.

2. *Destinée de l'homme.* — Sur cette vie d'inquiétude et de souffrance se projette l'ombre de la mort, sans espoir suffisamment clair de survie ou de résurrection. XIV; cf. III, 13-19, 20-23; VII, 9-10, 21.

« Que sa racine (de l'arbre) vieillisse en la terre,
Que la souche en meure dans le sol;
A la fraîcheur de l'eau il bourgeonne,
Émet des rameaux, de tendres pousses!
Que meure l'homme, tout est fini;
Qu'il expire, (on dit :) où donc fut-il?
L'eau s'écoule d'une mer,
Le fleuve se dessèche et tarit,
L'homme se couche pour ne se lever plus.
Tant que dure le ciel il ne s'éveillera,
Rien ne le troublera dans son sommeil... » XIV, 8-12.

Si Job dit, XIV, 13-16, souhaiter séjourner quelque

temps au *Schéol* jusqu'à ce que la colère de Dieu s'apaise à son égard, ce n'est dans sa pensée qu'une hypothèse irréalisable... « Mais non, car, 14*a*,

« Si l'homme meurt, peut-il revivre? »

S'il se suppose mort, XVI, 18, priant la terre de ne point couvrir son sang, et criant sans trêve son innocence, ce n'est qu'une façon de hâter l'intervention en sa faveur, sur cette terre, de son « garant » et de son « témoin » qui vit dans les cieux, car

« S'achève le compte de mes années,
Et je dois prendre le sentier sans retour,
Mon souffle s'épuise, mes jours s'éteignent,
Le sépulcre va être mon partage, XVI, 22-XVII, 1.

Il en est de même du célèbre passage, XIX, 25-27 (voir plus haut) de très bonne heure interprété de la résurrection :

C'est des vivants qu'est mon *goël*...

et qui, selon le mot de Dillmann, *Hiob*, Leipzig, 1891, p. 117, « a une remarquable histoire ». Point tant corrompu qu'il y paraît, le texte hébreu exprime simplement la quasi-certitude de Job que ses protestations d'innocence, qu'il voudrait écrites en un livre, ou gravées sur le plomb, ou la pierre, 23-24, seront bien accueillies par Dieu, son « garant » en même temps que son « adversaire » (voir plus loin), apparaissant « sur cette terre » — non au séjour des morts — pour lui rendre justice contre ses amis trompés et devenus ses accusateurs. ℣. 28-29. Le ℣. 25 :

« Je sais, mon *goël* est vivant,
Et, dernier, sur terre il se lèvera. »

est fort clair dans ce texte et commande tout le passage. Il cadre parfaitement avec l'idée générale du livre et les contextes immédiats : quand chacun aura parlé, Dieu viendra dire le dernier mot de la cause débattue, ce qui réellement eut lieu, bien que non tout à fait conformément à l' « espoir » de Job, après réprimande et mise au point par Elihu. Cf. l'excellente traduction latine de Knabenbauer, *Com. in lib. Iob.*, Paris, 1886, p. 247 sq.

25. At ego scio : redemptor meus vivus,
Et *ultimus* super pulverem surget;
26. Et *post** pellem meam *quæ hæc patitur*,
* « post » dans le sens de *post ostium*, *post parietem* (Is., LVII, 8; Cant., II, 9).
Et *ex* carne mea, videbo Deum...

C'est vivant lui-même, *de* son corps et *de* sa chair en lambeaux, que Job espère voir apparaître son « témoin » ou le « garant » de son innocence. La version syriaque et celle de Théodotion confirment cette traduction en même temps que la teneur et la coupe du texte hébreu actuel, bien que par à peu près :

Syr : « Ego scio quod liberator meus vivus,
Et *in fine* super terram apparebit;
Et *super* cutem meam circumdata sunt hæc,
Et *super* carnem meam (videbo lumen Dei).
Théod. ὁ ἀρχιστεύς μου ζῇ,
καὶ ἔσχατον ἐπὶ χώματος ἀναστήσει...

C'est par suite de l'omission haplographique du mot hébreu *wᵉ' aḥar* « post », ℣. 26, après *wᵉ' aḥārōn* « ultimus », ℣. 25, faite par le traducteur grec des Septante, que cette version a introduit l'idée de la résurrection, en transportant alors au lieu et place de ce mot, de la fin du ℣. 25 au commencement du ℣. 26, le *yāqoûm* « surget » de l'hébreu, devenu « *re*surget » :

(Cod. alexandrinus).

25. οἶδα γὰρ ὅτι ἀένναός ἐστιν ὁ ἐκλύειν με
μέλλων ἐπὶ γῆς.....
26. ἀναστήσει δέ μου τὸ σῶμα τό ἀναντλοῦν ταῦτα

suivie par la vieille latine (revision de S. Jérôme, *P. L.*, t. XXIX, col. 86) :

25. Scio enim quia æternus qui me *resoluturus* est
26. *Super terram resurget* cutis mea quæ hæc patitur,

serve du texte du *Codex vaticanus* qui phrase beaucoup plus mal encore : ... ὁ ἐκλύειν με μέλλων· ἐπὶ γῆς ἀναστῆσαι τὸ δέρμα μου...

On conçoit que des Pères grecs tels que Clément Romain, *I Cor.*, 26, *P. G.*, t. I, col. 265; Origène, *In Matth.*, XXII, 23, t. XIII, col. 1565; saint Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, XVIII, XV, t. XXXIII, col. 1036; saint Épiphane, *Ancorat.*, 99, t. XLIII, col. 196, aient vu dans ce passage une preuve de la résurrection. Mais il est significatif aussi qu'un *exégète* tel que saint Jean Chrysostome nie formellement en deux endroits de ses œuvres que Job connût la résurrection : *Epist. II ad Olympiad. diaconissam*, 8, *P. G.*, t. LIII, col. 565 : « *At hic (Job) cum et probus vir esset, et de resurrectione nihil exploratum haberet...* »; et *In Matth.*, hom. XXXIII (al. XXXIV), 6, t. LVII, col. 396 : « *Nulla ex illis intolerabilibus calamitatibus illum (Jobum) perturbabat... Et quid gravius, inquies, Job accepit?... Graviora quippe... Primo, quod nihil sciret de regno cælorum et de resurrectione.* » Le silence absolu de nombre d'autres pères et écrivains ecclésiastiques grecs et latins ayant à parler de ce dogme de la résurrection ne renforce point non plus la tradition. Et il est à croire que l'idée de voir cette vérité exprimée dans Job, XIX, 25-27, se fût perdue, si la Vulgate hiéronymienne ne lui eût donné, par une traduction des plus libres ou, du moins, par l'interprétation d'un texte fort différent du texte hébreu supposé par les anciennes versions, un nouvel appui. Saint Jérôme ne laisse, du reste, planer aucune incertitude sur l'intention de sa nouvelle traduction : *Epist.*, LIII, *ad Paulinum*, *P. L.*, t. XXII, col. 545 : *Resurrectionem corporum sic prophetat, ut nullus de ea vel manifestius, vel cautius scripserit :* « SCIO, INQUIT, QUOD... »; *Liber contra Joann. Hieros.*, 30, t. XXIII, col. 381 : *Job... resurrectionis spe et veritate soletur :* « SCIO QUOD... » *Quid hac prophetia manifestius? Nullus tam aperte post Christum quam iste ante Christum de resurrectione loquitur.* Saint Augustin, acceptant enfin la Vulgate, fera le succès du texte dans l'Église latine : *De civit. Dei*, l. XXII, c. XXIX, 4, *P. L.*, t. XLI, col. 799 : « *Job, sicut in exemplaribus quæ ex Hebræo sunt inventur*, ET IN CARNE MEA VIDEBO DEUM : *resurrectionem quidem carnis sine dubio prophetavit.* »

D'après la lettre Job serait donc resté sur une douloureuse impression de cette vie et de la mort, sans espoir précis de l'au-delà. Pourtant l'on peut dire que celui sur qui pèse si lourdement le fardeau de la non-espérance, *aspire*, au fond, à se survivre; que celui pour qui s'est réalisé (comme on va le voir) un commerce si personnel avec Dieu, possède *en germe* la foi à l'éternelle destinée de l'âme; et que celui en qui habite le sentiment d'une si haute responsabilité morale (voir aussi plus loin), *soupçonne* l'impérissable valeur de l'homme, supérieure à celle de l' « arbre », dont la vie paraît indestructible. « Dieu — dira Elihu, XXXV, 11 —

Nous fit plus instruits que les bêtes de la terre,
Plus sages que les oiseaux des cieux. »

3. *Rapports avec Dieu.* — Quand il touche à ses rapports individuels avec Dieu, Job s'exprime lui-même de double façon, selon qu'ils appartiennent à l'une ou à l'autre des deux périodes, si nettement tranchées, de sa vie : temps de prospérité, temps d'épreuves. Mais la fusion des contrastes, ou la conciliation des contraires, s'opère finalement dans son appel de Dieu à Dieu. Avant son malheur il était dans l'union la plus intime avec Dieu, XXIX, qui était pour lors son protecteur, 2, son guide, 3, son familier, 4-5.

C'est pourquoi, maintenant qu'il souffre, Dieu lui paraît changé à son égard, et l'auteur même de son triste sort. Son cœur s'est brisé de voir son « ami » d'autrefois devenu ainsi son « ennemi, » XXIII, 16; XIII, 24; XVI, 9; XIX, 11. Dieu s'est jeté sur lui comme un homme de guerre, les yeux étincelants, grinçant des dents, XVI, 9 : il le saisit à la nuque et le renverse, 12; le crible de traits, VI, 4; XVI, 13-14; il lui barre le chemin, XIX, 8; l'assaille comme une forteresse, XIX, 12; XXX, 12-14, brise son arc, foule aux pieds sa bannière, 11, etc... D'avoir ainsi perdu la faveur divine Job ne peut plus vivre, VI, 8-10; VII, 15-16; X, 18-22, etc. Dieu traite avec une terrible rigueur son fidèle serviteur, XXIII, 11-17, sans vouloir écouter sa défense, IX, 14-20, 27-33; XIX, 20, lui ravissant son honneur et le jetant dans la fange, XIX, 9; XXX, 19, faisant de lui une manière de banni, XIX, 13-19. Dieu procède avec lui de la manière la plus dure : il le happe dans un tourbillon, IX, 17; le fascine de son regard et ne le laisse plus même déglutir, VII, 19, ni respirer, IX, 18; l'épouvante de songes et de visions, VII, 14; n'a-t-il pas agi de ruse en le créant d'une main soigneuse et expérimentée, X, 8-12, pour mieux passer ensuite sur lui sa colère, 13-17? ou procéder avec lui comme une force aveugle dont on ne peut arrêter le cours, XIV, 13, 18-19?

Est-il même juste dans la rétribution des bons et des méchants? Ceux qui ne s'inquiètent pas de lui, il les laisse vivre et mourir en paix, XXI; mais lui, ne s'inquiète guère de ceux qui le craignent, IX, 23-24; XIV, 3. Ainsi Job, proche du désespoir, en arriverait à concevoir Dieu, à la manière antique, sous les traits d'un destin capricieux et inexorable, comme un être doué seulement de force, de toute-puissance, et non d'équité.

Cependant, le désespéré sait aussi souvent s'abstraire de sa souffrance pour se retourner vers Dieu et vouloir reprendre avec lui les heureuses relations d'autrefois, XIII, 3; XVI, 20-21; XVII, 3, surtout en vue d'obtenir de lui justice, ou juste appréciation de sa conduite, comme de la bouche d'un témoin, d'un garant, d'un défenseur, XVI, 19; XIX, 25. Selon lui, Dieu reviendra aux sentiments d'autrefois et cherchera son ami prêt à disparaître, VII, 21, se souvenant de lui, XIV, 13; le créateur et sa créature se retrouveront alors pour une amnistie réciproque et une durable réconciliation, XIX, 25-27; XXIII, 2-5. Que si Dieu, pourtant, se présente encore en adversaire, le profond sentiment de son bon droit et de la justice divine assure Job du succès dans la plaidoirie finale où se heurteront Dieu et l'homme, pour la vérité, XVI, 21; XXXI, 35-37.

Ainsi apparaissant de nouveau comme l'Être moral, saint et bienfaisant, qui de plus en plus se dégage des ombres et des terreurs antiques, Jahvé, qui a pardonné au juste s'humiliant à la fin du livre, peut dire que Job, « son serviteur, a bien parlé de lui, » XLII, 7-8.

5° *Dieu et l'ordre moral. La rétribution. Haute moralité du livre de Job.* — Les rapports de l'homme avec Dieu comportent au point de vue moral deux attitudes : Ou l'homme s'attache à Dieu, dans le sentiment d'une entière dépendance à son égard; et c'est alors la rectitude de vie, la vertu, la justice, XXIII, 11-12; c. XXIX. Ou l'homme s'écarte de Dieu, le méconnaît, veut l'ignorer ou ne se soucier de lui; et c'est l'impiété, l'orgueil, le péché, XXI, 14; XXII, 13-17; XXIV, 13; le péché est un acte de lèse-majesté divine, XV, 25.

Job et ses amis connaissent par quelles actions se manifeste et peut donc se juger cette double attitude. A la justice appartiendront : la sollicitude pour le prochain — la veuve et l'orphelin, le pauvre et l'affligé, l'aveugle et l'estropié, XXIX, 12-16; l'équité dans les jugements envers l'innocent ou le coupable, 16-17; toutes les dispositions ou gestes contraires aux fautes énumérées ci-après. — A l'impiété et l'injustice : l'exigence du gage injuste, XXII, 6; le refus d'aliments à l'affamé, d'eau à l'assoiffé, 7, et XXXI, 17; de vêtements à l'indigent, XXXI, 19-20; le déni de justice au faible, XXXI, 16, 21; l'acception faite du violent et du puissant, XXII, 8; le renvoi sans aumône de la veuve et de l'orphelin, XXII, 9; XXXI, 16; le brigandage, XXIV, 2-9; l'homicide, 14; l'adultère, 15; le vol, 16; le regard lascif, XXXI, 1-4; la fausseté et le mensonge, 5-6; l'exaction, 7-8; la convoitise de la femme d'autrui, XXXI, 9-10; la méconnaissance des droits des serviteurs, 13-14; l'attachement à la richesse, 24-25; l'idolâtrie, le culte des astres, 26-27; l'envie ou joie causée par l'infortune de l'ennemi, 29-30; l'inhospitalité, 31-32; la dissimulation et le respect humain, 33-34; l'assassinat et la fraude comme source de la propriété, 38-39.

Ce sont là vertus ou crimes dont Dieu s'inquiète pour les récompenser ou les punir, et qui constituent l'ensemble de la vie morale, en caractérisant le juste ou l'impie. Mais, selon Job, il est d'autres fautes qui n'empêchent nullement l'homme d'être attaché de cœur à Dieu, et que celui-ci doit juger vénielles parce que inhérentes à la faiblesse et à la caducité humaines. Si lui-même les a commises, elles ne peuvent donc être la cause de ses malheurs et Dieu a dû les lui pardonner, VII, 20-21; X, 3-7; XIII, 13, 26-27; XIV, 16-27.

Les actes de l'homme ayant ainsi une valeur morale qui intéresse hautement la divinité, celle-ci, qui par définition est infiniment juste — c'est le principe fondamental qui gouverne toute la discussion — rétribue ces actes par récompense ou châtiment. Tout, dans le livre, suppose que la rétribution s'opère en ce monde, « sur terre ». Pour les trois amis de Job, elle s'exerce, pour ainsi parler, automatiquement; au juste, la joie, la paix, la prospérité, la santé, nombreuse et belle postérité, fin digne d'envie. Eliphaz :

> « Puis, tu iras au tombeau, comme un fruit mûr,
> Comme le gerbier qu'on érige en son temps. » V, 26.

A l'impie, le remords, le tourment, la ruine, la maladie, la stérilité, la terrible mort. Bildad :

> « Son corps est consumé par la maladie,
> Le premier-né de la mort ronge ses membres.
> Il est arraché de sa tente...
> Il est conduit au Roi des terreurs. » XVIII, 13-14.

Job fut, au fond, du même avis; mais la doctrine lui apparaît tout à coup en défaut pour son cas particulier — innocent, il subit le triste sort du coupable et de l'impie — et même pour la généralité des cas : tous les avantages dont on dit que jouissent les justes, les impies les ont aussi en partage, XXI, 6-16 :

> « Leur vie s'achève dans la félicité,
> En paix au Schéol ils descendent... » XXI, 13.

Au lieu de punir le coupable lui-même, Dieu ne l'atteint et ne le châtie ordinairement que dans sa postérité, XXI, 19-20; XXVII, 13-15 :

> « C'est aux enfants qu'Il fait porter la peine!
> Qu'Il le frappe, lui, ce lui sera sensible!
> Puissent ses propres yeux voir son châtiment,
> Et lui-même boire le courroux de Schaddaï! » XXI, 19-20.

Ce fait déconcertant est d'expérience vulgaire, XXI, 6-7; c'est ce que rapportent aussi les étrangers :

> « N'avez-vous donc interrogé les voyageurs,
> Prêté attention à leurs récits,
> Qu'au jour de la ruine l'impie reste indemne,
> Qu'au jour des grandes eaux il surnage?
> Qui lui reproche en face sa conduite,
> Qui le rétribue selon ses actions?
> Mais on le porte à son tombeau,
> L'on prend soin de son mausolée.
> La terre de la vallée lui est légère,
> Et beaucoup y viennent après lui,
> Comme avant lui tant y sont venus. » XXI, 27-33.

Cet échec à l'opinion des trois amis n'est point réparé dans les discours d'Elihu ; et la question de la rétribution de l'impie n'y fait pas un pas de plus que dans ceux de Job : c'est un dessein providentiel que la souffrance et la ruine du juste; c'est pour le purifier, ou même, si l'on veut, le châtier de l'orgueil qu'il conçoit de sa propre justice. XXXIII, 15-19; XXXVI, 7-10. Mais il n'y est point répondu à la question que soulève l'anomalie du sort heureux du méchant : celui-ci est puni toujours ici-bas, parfois tardivement peut-être — c'est toute la concession qui est faite — XXXIV, 17-24, 29; XXXVI, 13-14. La justice distributive est établie par voie de raisonnement, sans que le problème particulier soit le moins du monde résolu.

La question de la rétribution ou rémunération finale n'est donc pas résolue dans le livre de Job. La conversion y est sans doute présentée comme un moyen, le seul à vrai dire, pour le coupable, et même pour l'innocent, d'éviter ou plutôt de faire cesser le châtiment divin, avec réintégration dans la félicité antérieure, V, 17-27; VIII, 20-22; XI, 13-19; XXII, 21-30; XXXIII, 23-30; XXXVI, 10-12; mais il est évident que le moyen lorsqu'il est inemployé laisse subsister le problème de l'existence fortunée et de la fin tranquille de l'impie.

La morale personnelle de Job — règle de conduite de l'homme droit et craignant Dieu, établie point par point à l'encontre des accusations hasardeuses ou erronées des trois amis, au c. XXXI — s'élève à une remarquable hauteur du triple fait des fondements religieux qui lui sont donnés, de son application aux dispositions ou aux mouvements les plus intérieurs de l'âme, du sentiment profond de justice qui lui fait réclamer la sanction la mieux appropriée à la faute. Ainsi Job a garanti le droit de ses serviteurs; car

> « Que ferais-je si Dieu se levait,
> Que répondrais-je s'il me demandait compte? » 14.

Il n'a pas attaché son cœur aux richesses; car

> « C'eût été pécher que doit punir le Juge,
> Ainsi j'aurais menti au Dieu Très-Haut. » 28.

Il a secouru le pauvre, la veuve, l'orphelin; car

> « Ne sommes-nous point du même créateur,
> Ne nous a-t-Il tous formés au même sein?
> Ne m'a-t-Il pas nourri comme un père,
> Et soutenu dès le sein de ma mère? » 15, 18.

Job affirme surtout sa droiture et sa loyauté non seulement dans les rapports sociaux, les affaires, ou l'exercice de la justice, 5-6, 7-8, mais jusque dans ses pensées à l'égard de ses ennemis ou de ses proches, 29-30, 31-32, comme aussi à l'égard des séductions exercées sur l'âme par les cultes étrangers, 26-27, 29. — Les sanctions qu'il envisage pour les manquements à toutes ces obligations morales auxquelles il s'est astreint, sont l'expression de la loi même du talion :

> « Si j'ai dévié du droit chemin,
> Porté la main sur le bien d'autrui;
> Qu'un autre dévore mes semences,
> Qu'on déracine mes plantations! » 7-8.

> « Si j'ai désiré la femme d'autrui,
> Guetté à la porte du voisin;
> Puisse ma femme moudre pour un autre,
> Un autre briser mon honneur conjugal! » 9-10.

> « Si ma main brima l'orphelin,
> Parce que j'avais parti à la porte;
> Que mon épaule se détache du tronc,
> Et que mon bras sorte de sa jointure! » 21-22.

> « Si mon champ cria contre moi,
> Contre moi gémirent les sillons;
> Si j'ai mangé, insolvable, de ses produits,
> Oté la vie à son premier possesseur;
> Que lèvent les ronces pour le froment,
> Et les chardons au lieu de l'orge! » 38-40.

Rarement l'humanité, l'équité et la loyauté s'exprimèrent en plus nobles termes,

> « Sous l'appréhension de la colère de Dieu,
> Dans l'attente de sa solennelle entrée. » 23.

6° *La cour divine; Satan « l'accusateur »; Anges et Astres.* — Dieu est au ciel, assis sur son « trône, » XXIII, 3, entouré de l'assemblée des « fils de Dieu, » I, 6; II, 1; XXXVIII, 7, ou des « saints, » V, 1; XV, 15, ses « serviteurs, » V, 18*a*, et ses « messagers », 18*b*, premier corps de ses « armées » célestes, XXV, 3. Aux c. I et II du livre de Job, ils sont comme les assesseurs du « conseil » divin, XV, 8, constitué en haute cour ou lit de justice, où Job sera « jugé » particulièrement. Ainsi qu'il est naturel de le penser, c'est parmi eux que le patriarche pourrait trouver « avocat » ou défenseur, V, 1; XXXIII, 23.

C'est aussi parmi eux que sa cause, devant ce tribunal, trouve « accusateur », l'ange *sâtân*, dont c'est précisément l'emploi d'exposer en pareille occurrence les griefs d'accusation, cf. Zach., III, 1-2 — *sâtân* n'étant pas un nom propre, mais l'appellatif d'une fonction, comme l'indique l'article : *hassâtân, le sâtân* « l'accusateur ». Ce personnage « parcourt » comme d'office le monde créé, afin de « voir » ce qui s'y passe, et se documenter ainsi touchant les diverses causes susceptibles d'être introduites le « jour » de l'assemblée judiciaire, I, 7-8; II, 1-3. Bien que tout à fait enclin de par cette spéciale fonction à trouver l'homme en défaut, cet être angélique n'est donc pas encore décrit comme un esprit mauvais; et surtout l'on ne peut dire que le livre de Job ait subi à son endroit l'influence du parsisme, qui personnifie le principe du mal et l'oppose à celui du bien : notre *sâtân* demeure totalement soumis à Dieu, et n'agit pour le mal à réaliser que par expresse autorisation divine, dans des limites expressément fixées. I, 12; II, 6.

Il y a dans le livre de Job, comme aussi ailleurs : Ps. VIII, 5-6; III Reg., XXII, 19; Ps. LXXXIX, 6-9, corrélation évidente, parallélisme, entre les anges et les astres. Les uns et les autres « applaudissent » et « jubilent » à l'œuvre de la fondation de la terre, XXXVIII, 6-7. Les uns et les autres sont dépourvus également de cette absolue perfection morale qui n'appartient qu'à Dieu et qui, *a fortiori*, ne peut être l'apanage de l'humanité :

> « Dieu ne se fie point à ses serviteurs,
> Et ses messagers ne sont pas irréprochables... » IV, 18.
> « Il ne se fie point à ses saints,
> Et les cieux ne sont pas *purs* à ses yeux... » XV, 15.
> « Comment l'homme serait-il juste devant Dieu,
> Comment serait *pur* l'être né de la femme?
> Quand la lune même n'est pas claire,
> Et les astres ne sont pas *purs* à ses yeux... » XXV, 4-5.

Sans doute l'on peut dire avec Dillmann, *Hiob*, p. 223, qu'il « ne suit point de là que l'auteur ait considéré les astres comme animés et, par suite, capables d'une pureté morale intérieure. S'il a voulu faire, de l'assertion que devant Dieu défaut la plus haute pureté créée, la base de sa preuve, il pouvait bien, sans infirmer la force de cette preuve, passer alternativement de la pureté morale à la pureté physique. » — Mais on peut objecter que s'il s'agit de pureté morale dans Dieu, les anges et l'homme, invoquer le défaut d'éclat purement matériel de créatures telles que les astres, est tout à fait hors de propos dans la comparaison, et ne peut servir de base à un *a fortiori*.

Faut-il dire, alors, que « les étoiles qui ne sont pas sans tache aux yeux de Dieu (Job, XXV, 5; cf. XV, 15) désignent les anges », *Dict. de la Bible*, Paris, t. II, col. 2037 (H. Lesêtre), et qu'ainsi une seule catégorie d'êtres supérieurs à l'homme soutient la comparaison. — Non, sans doute, puisque la « lune » même est

expressément désignée dans xxv, 5*a* en parallélisme parfait avec les « étoiles » ou « astres » dans 5*b*.

Il paraît plus logique d'admettre ici une réminiscence de l'antique croyance populaire — bien établie pour les Babyloniens — que les astres brillants du ciel étaient des êtres animés et constituaient les « armées » de Dieu de moitié avec les esprits célestes — cf. avec tant d'autres, le passage significatif de Juges, — v, 20 (cantique de Débora) :

Des cieux combattaient les astres,
De leurs orbites ils combattaient Sisara...

réminiscence introduite non assurément par manière de doctrine, mais comme élément figuratif ou descriptif de comparaison littéraire. Deux et trois siècles après l'époque présumée du livre de Job, les rabbins auteurs d'apocryphes croient encore que les anges sont de nature ignée et astrale. *Secrets d'Hénoch*, 29; *Apoc. de Baruch*, LIX, 11; que des astres ont enfreint les ordres de Dieu et en ont été punis, *Hénoch*, XVIII, 13-16; XXI, 3-6; les anges veilleurs de ces apocalypses, *Hén.*, XII, 2-3; XX, 1, etc., sont les astres-veilleurs babyloniens, signes du zodiaque, *Enuma elis*, tab. IV, 139, que Nabuchodonosor voit et entend dans le songe de l'arbre. Dan., IV, 13 et 23, conçu de toute évidence à la manière babylonienne.

IV. Composition et histoire du livre. — Conclusions les plus certaines, ou les plus probables des études critiques, touchant l'unité fondamentale du livre de Job, l'âge et l'auteur du livre, son texte et ses versions.

1° *Unité fondamentale du livre.* — Le livre de Job a résisté à toutes les tentatives de dislocation exercées contre lui en vue de prouver qu'il avait subi depuis sa rédaction première divers remaniements et d'importantes interpolations. La critique lui reconnaît volontiers aujourd'hui qualité d'œuvre solidement construite et parfaitement équilibrée dans toutes ses parties, où se rencontrent assez peu de gloses rédactionnelles et de minimes additions sans grande conséquence. La plus considérable de celles-ci se trouverait constituée par XLI, 4-26 dans la description du crocodile, et encore peut-elle bien être attribuée sans difficulté à l'auteur même du livre. Voir, sur ces questions de caractère purement critique, *Dictionnaire de la Bible*, t. III, col. 1567-1568; Budde, *Das Buch Hiob*, Gœttingue, 1913, p. XXI-XXIX *(Einleitung)* et le commentaire; Cornely, *Introductio*, II, t. II, p. 55-61.

La seule de ces questions qui pourtant nous intéresse particulièrement ici, à cause de son rapport étroit avec l'intelligence du livre, est celle de l'appartenance à l'œuvre primitive des discours d'Elihu, c. XXXII-XXXVII. On admet néanmoins — voir les ouvrages ci-dessus mentionnés — que ces discours se relient aisément au reste du livre, et que leur forme au point de vue de la langue, du style, de l'art oratoire ne fait plus difficulté. Reste leur contenu qui, dit-on : 1. ou bien les rend inutiles en eux-mêmes, 2. ou bien rend inutiles ceux de Jahvé, 3. ou bien contredit le dessein de l'auteur du livre de laisser non résolu pour les hommes le problème si longuement posé. Examinons ces arguments qu'apportent certains critiques.

1. Elihu est « le seul des interlocuteurs qui enseigne la valeur expiatoire et purificatrice de la souffrance, ou, du moins, qui l'enseigne expressément ». Le c. XXXIII « apprend à reconnaître dans la souffrance une manifestation divine ayant pour but de purifier le souffrant ». Le c. XXXVI, « qui s'applique spécialement à la souffrance du juste, l'apprend également ». Or ces discours sont hors du sujet; car ils supposent Job coupable, contrairement à la donnée du livre qui le donne pour parfaitement juste. De plus, ils sont inutiles et n'apportent rien de nouveau, ni de concluant, aux débats : partant de la culpabilité de Job, ils restent dans le ton de ceux des trois amis; bien plus, Eliphaz a lui-même parlé de la salutaire efficacité de la souffrance :

« Oui, heureux l'homme que Dieu châtie,
Et qui ne méprise point cette leçon de Schaddaï!
Car Il blesse, mais panse (les plaies),
Il frappe, mais de ses mains guérit. » v, 17-18;

et ce fait montre que l'auteur primitif n'envisageait nullement comme idée directrice de son œuvre la doctrine de la valeur purificatrice de la souffrance, puisque les discours des amis sont blâmés en tant qu'ils visent le cas de Job.

Le raisonnement est sans portée, ou, mieux, porte à faux. Car Job est *devenu*, au cours des débats, bel et bien coupable; et, dans les chapitres sus-mentionnés, Elihu le dit : le patriarche a commis le péché d'orgueil, nommé « au c. XXXIII par manière d'exemple seulement et à propos des songes révélateurs, ŷ. 17, mais au c. XXXVI reconnu comme étant le péché du juste et attribué expressément à Job » :

« Dieu ne se dispense point de juger les justes...
S'Il charge de chaînes les rois (comme Job),
Les tient captifs aux liens de la souffrance;
C'est pour leur dire ce qu'ils ont fait,
Leurs fautes, qui sont l'*orgueil*.
Il leur ouvre l'oreille à l'avertissement,
Ainsi leur enjoint de s'écarter du mal.
Que s'ils écoutent et *se soumettent*,
Alors ils finissent leurs jours en joie.
Et leurs années dans les délices.
Mais s'ils n'écoutent, ils vont au précipice,
Ils périssent dans la déraison...
Il libère le souffrant par sa souffrance,
Il se révèle à lui par l'affliction.
Ainsi te veut-Il hors de l'angoisse,
Non plus à l'étau, mais au large,
A une table lourde de mets... » ŷ. 7-12, 15-16.

Il est exact qu'Eliphaz parle, lui aussi, de l'efficacité de la souffrance; mais il s'agit pour lui de la souffrance expiant des péchés d'*action*, non de pures dispositions intérieures, encore que coupables et répréhensibles, telles que l'orgueil; et c'est ce qui fait qu'Eliphaz se place, à l'égard de Job, à un point de vue défectueux et inopérant, tandis qu'Elihu met le doigt sur la plaie et se trouve enfin poser la question sous son vrai jour, quelle que puisse être la valeur de la solution par lui donnée. Si les impies ne sont pas non plus sans concevoir de criminelles pensées — et selon Eliphaz, Job en aurait formulé de semblables :

« Et tu disais : Dieu, que sait-il,
Peut-il juger à travers le brouillard?
Les nuées l'entourent, il ne voit rien... » XXII, 13-14.

il est trop clair qu'elles sont présentées ici uniquement en excuses des fautes auparavant énumérées, 5-9, comme le firent les pervers d'avant le déluge :

« Ils disaient à Dieu : Retire-toi de nous.
Que pourrait nous faire Schaddaï?... » 17.

2. Les discours d'Elihu, s'ils renferment vraiment l'explication donnée à la souffrance du juste, et si Job se rend à cette explication, retardent ceux de Jahvé, leur enlèvent d'avance leur portée et dès lors les rendent inutiles.

Il n'en est rien, si justement l'auteur du livre a voulu, en plaçant cette explication dans la bouche d'un nouvel interlocuteur, Elihu, assurer mieux l'humble acquiescement de Job, retarder pour plus de vraisemblance dans l'action l'intervention de Dieu, donner plus de saveur et de force aux paroles divines, sauvegarder même la suprême dignité du créateur en face de Job orgueilleusement confiant en lui-même et de ses amis non moins entichés de leurs opinions. Que Job, assurément fort humilié de l'intervention et des discours de Dieu, soit arrivé à concevoir par l'effet d'un raisonnement intérieur — non provoqué, dans l'hypothèse, par Elihu — sa culpabilité et la raison providentielle de ses épreuves, cela peut bien s'établir et s'établit en effet (voir plus haut) à la réflexion et à une lecture attentive et pénétrante du livre amputé des c. XXXII-XXXVII. Mais l'enseignement voulu par l'auteur « était-il donc si simple et si facile à concevoir qu'il ait pu demeurer inexprimé pour le lecteur? et Job lui-même s'est-il montré (dans sa confession *négative* du c. XXXI qui clôt la série de ses discours) de sentiment si éveillé qu'on ait pu lui laisser le soin de tirer (à part lui) la juste conclusion? » Job, à ce point des débats, se montre, au contraire, extrêmement convaincu de son innocence au double point de vue intérieur et extérieur; il envisage plus que jamais comme injuste le sort qu'il subit; il est à mille lieues de soupçonner la solution de l'énigme là où la placerait Elihu; la tension du sens de la justice appuyé sur la conscience d'une longue vie sans tache est arrivée chez lui à son point critique, car il s'érige en « censeur » de Dieu, cf. XL, 2. « Que là-dessus suive immédiatement le discours de Jahvé, avec son âpre fin de non-recevoir, avec sa totale insouciance de la question en litige, il est problématique qu'à l'entendre Job ait dû néanmoins parvenir à la juste conclusion, puis à la reconnaissance contrite de sa faute et de son ingratitude envers le paternel dessein de Dieu. Bien plutôt était-il à craindre qu'il ne se rendît qu'à la force, comme il le dit si souvent auparavant, sans profit intérieur. » Pour son humiliation salutaire il convenait que l'énigme contre laquelle avait failli échouer sa propre justice fût résolue par un homme comme lui, et plus jeune que lui...

Les derniers mots des discours de Job, XXXI, 35-37 :

Voici ma croix! Que Schaddaï me réponde!...

renferment à l'égard de Dieu une si audacieuse provocation, que d'amener, immédiatement après, la manifestation divine dans l'orage, eût constitué pour le lecteur juif une extraordinaire invraisemblance. Vouloir se présenter à Jahvé avec l'orgueilleuse et hautaine assurance qu'ils supposent équivalait à une malédiction, à un blasphème. Et le Juif pieux pouvait-il endurer qu'on pût blasphémer Dieu en sa présence sans mourir à l'instant? La femme de Job ne lui dit-elle pas : « Tu persévères encore dans ta justice? Maudis Dieu, que tu meures! » L'intervention d'Elihu, bien faite pour faire tomber l'exaltation du patriarche, accorde un moment de répit d'où peut venir le salut...

Allégés de toute la démonstration un tant soit peu laborieuse des discours d'Elihu, ceux de Jahvé, n'en sont que plus majestueux, efficaces et définitifs. Leur « puissante ironie » peut s'y déployer tout à l'aise; leur effet de terreur y seconde merveilleusement l'impression pénétrante causée en Job par la vive remontrance d'Elihu et le tableau des œuvres et du gouvernement divins; résumant à la fin seulement, XL, 2, 8-9, 10-14, la longue et véhémente leçon du Buzite, ils mettent au dialogue l' « indispensable sceau » final.

Ainsi encore en introduisant Elihu l'auteur « épargnait à la haute figure divine de disputer et de se quereller avec des humains. Il n'avait que ce moyen d'y réussir, et il y a vraiment réussi : il l'a gardée intangible et digne en face du lecteur...; il lui a donné une élévation qui surpasse de tout le ciel celle des autres interlocuteurs, même là où ceux-ci se rencontrent dans leurs dires avec Jahvé ». Budde, *op. cit.*, p. XLV-XLVIII.

3. Affirmer que l'auteur du livre, après avoir soulevé, posé et débattu la question de la raison providentielle

des souffrances du juste, ait précisément entendu la laisser sans réponse et solution, n'est-ce pas affirmer l'invraisemblance même de tout débat philosophique institué en vue d'aboutir à une conclusion? Un tel scepticisme est incompatible avec la mentalité juive à la fin du Ve siècle. Les lecteurs se fussent trouvés dans les mêmes dispositions que Job lui-même avant la rude humiliation subie de la part de Jahvé seul surarbitre; et, au surplus, celui-ci n'ayant aucunement rempli son rôle, ils seraient demeurés dans les mêmes perplexités que le patriarche — perplexités qu'une fin de non-recevoir, si majestueuse fût-elle, ne pouvait manquer de faire renaître, au grand détriment de la sagesse et de la providence divines.

Il faut donc conclure avec Budde déjà longuement cité : « A l'endroit (du livre) où concourent toutes les lignes tracées (en vertu des données explicites ou sous-entendues) nous trouvons les discours d'Elihu. Ils apportent dans leur contenu l'entière solution du poète. Comme ils sont bâtis, ils se plient avec une conciliation intelligente aux besoins d'âme de Job et l'amènent de degré en degré à détente et compréhension. Par une série d'invitations à répliquer demeurées vaines, ils font voir que Job ne sait que répondre, se range à la solution proposée et, de la sorte, se trouve tout à fait préparé dès la fin des discours à l'intervention de Dieu. Ils assurent enfin une transition bien ménagée, et de grandiose façon, à l'apparition de Jahvé dans la tempête; de sorte que quiconque s'abandonne sans réserve à l'art du poète, ne peut douter un seul instant que la solution acceptée par Job ne soit aussi la vraie, et ne reçoive de Dieu même tacite confirmation. » *Ibid.*, p. XLVIII.

2° *Age et auteur du livre.* — Depuis l'époque du Talmud, la date de la composition du livre de Job a été graduellement descendue, de Moïse à Salomon, de Salomon à Isaïe, d'Isaïe à Jérémie, de Jérémie à Malachie, de Malachie à Esdras, d'Esdras au temps des Ptolémées. Voir *Dictionnaire de la Bible*, Paris, 1912, t. III, col. 1565-1566, et les auteurs cités. La période post-exilienne paraît devoir s'imposer, pour cette raison qu'il est fait allusion, XII, 17-23, à la déportation d'Israël et surtout de Juda. — Dans le parallélisme frappant des deux passages Jérémie, XX, 14-18, et Job, III, 3 sq., X, 18, la priorité appartient au prophète; c'est Job qui imite Jérémie lorsqu'il maudit le jour de sa naissance. — Il en est de même pour la doctrine des fautes des pères punies dans leurs enfants et petits-enfants, dont Jérémie, XXXI, 29-30, et Ezéchiel, XVIII, 2 sq., annoncent seulement pour l'avenir l'abrogation, et qui dans Job, XXI, 19, est formellement blâmée et rejetée. — On ne peut nier non plus, que notre livre ne dépende de la seconde partie d'Isaïe, XL, 27; XLIX, 4; L, 6, 8; LII, 14; LIII, 3, 4, 8, 11, en ce qui concerne l'énigme des souffrances du juste, serviteur de Jahvé; et encore de passages tels que Isaïe, XL, 7; XLIV, 24; LIX, 4; L, 9; LI, 9 sq.; LXIII, 10, à rapprocher de Job, XIV, 2; IX, 8; XV, 35; XIII, 28; XXVI, 12 sq.; XXX, 21, au point de vue de l'imitation littéraire. Ici encore la priorité en faveur d'Isaïe se décide contre Job, mais pour un autre motif que celui qui pourrait résulter exclusivement de la comparaison littéraire de ces passages. Isaïe paraît bien se placer, dans sa description des souffrances du juste, à un point de vue plutôt national : son juste souffrant peut toujours symboliser le peuple d'Israël. Job est franchement individualiste, et dans ses reproches à Jahvé, qui paraît se désintéresser de sa fidélité et combler de biens l'impie, se rencontre plutôt avec Malachie, et de façon tout à fait frappante; comp. Mal., I, 2; II, 17; III, 11 sq. — Le *sâtân* de Job, I et II et les anges de IV, 18; V, 1; XV, 15; XXI, 22; XXV, 2; XXXIII, 23 représentent vraisemblablement l'ange-

logie au même stade de développement que Zacharie, c. I-VIII. Cf. spécialement Zach., I, 10-11 les anges qui parcourent la terre et font leur rapport, III, 1-2 le *sâtân* « accusateur » du grand prêtre Josué; I, 12 et III, 3 sq. les anges intercesseurs et interprètes, auxquels fait allusion Job., V, 1 et XXXIII, 23 dans un esprit individualiste que l'on jugera sans doute postérieur au point de vue national encore affirmé dans Zacharie. — La notion du Dieu universel de plus en plus dégagée de tout particularisme national nous rapproche enfin de la période grecque où cette idée s'ancre dans la mentalité juive et les écrits bibliques de l'époque, tels que l'Ecclésiaste, la Sagesse, l'Ecclésiastique...

L'auteur serait un judéen de la seconde moitié de la période persane, contemporain des restaurateurs Néhémie et Esdras, aux approches du IVe siècle, bien placé pour connaître la steppe de l'est et du sud palestiniens, où il situe l'action du livre, de même que l'Égypte qu'il doit avoir visitée (description de l'hippopotame et du crocodile, et autres traits). Aucun élément positif ne s'offre à la recherche critique qui puisse engager à descendre plus bas que l'an 400. Budde, *op. cit.*, p. XLIX-LV.

3° *Texte et versions.* — L'auteur utilisa sans doute pour son œuvre l'histoire de Job telle qu'elle se racontait à son époque, et dont les c. I-II; XLII, 7-16 nous représentent l'essentiel. Il en développa sous forme poétique la partie centrale, à savoir les conversations du patriarche avec ses amis. Le texte hébreu, au jugement des critiques, nous en a été moyennement bien conservé dans les manuscrits. Il tient toujours la troisième place dans le canon hébraïque, après les Psaumes ou les Proverbes, parmi les *Ketoubim* « écrits » (hagiographes). — La traduction grecque, dite des Septante, ne nous est parvenue dans sa teneur première que par l'intermédiaire d'une traduction dérivée dont nous n'avons qu'un ms., celui d'une version copte-sahidique découverte en 1883 dans la bibliothèque du musée Borgia, à Rome. Cette traduction suppose un texte hébreu plus court que le nôtre d'environ un cinquième. Le texte grec reçu est celui des Hexaples d'Origène constitué par la somme de ce texte de teneur première et des additions faites d'après les autres versions grecques, principalement celle de Théodotion, d'étendue égale à l'original hébreu tel que nous le possédons.

Ces additions, primitivement marquées de l'astérisque, n'ont gardé cette armature que dans un tout petit nombre de mss, cinq en tout, dont deux grecs, deux latins (révision de saint Jérôme, cf. *P. L.*, t. XXIX, col. 61-114) et l'unique syro-hexaplaire de l'Ambrosienne. Là où le texte grec premier rencontre l'hébreu, la traduction est toujours extrêmement libre, pour des raisons bien connues; original difficile à comprendre; données dogmatiques déplaisantes au traducteur; totale ignorance des lois de la poésie hébraïque; souci d'obtenir un style égal, coulant, classique, sans relief, que ne pouvait engendrer une traduction littérale de l'hébreu. Le plus probable est que le traducteur grec a abrégé systématiquement le texte des discours dans les passages qui semblaient à son avis contenir des longueurs ou des développements retardant la marche de la discussion. Voir surtout Budde, *op. cit.*, p. LVII-LXIII et Bickell, *De indole ac ratione versionis alexandrinæ in interpretando libro Jobi*, Marbourg, 1862, p. 30, 41-45. Dans la Bible grecque Job vient immédiatement après les livres historiques et avant les Psaumes.

Le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux n'ayant donné que des renseignements trop sommaires sur la vieille traduction latine du livre de Job, t. III, col. 1563-1564, et IV, col. 104-105, nous tentons d'y suppléer par les suivants : Du texte si important de l'ancienne version du livre de Job antérieure à saint Jérôme, nous ne possédions que quelques lignes, c. XL, 3-9, P. Sabatier, *Biblior. sacror. latinæ versiones antiquæ*, Reims, 1743, t. I, p. 904. Des fragments de cette ancienne version se trouvent, sous forme de « variantes tirées du grec » (d'une version faite sur le grec) dans la grande Bible de San Isidoro de Léon (an. 960, *Codex gothicus legionensis*), variantes qui « diffèrent profondément de la révision de saint Jérôme » (voir ci-après), et « avec lesquelles se rencontrent le plus souvent saint Augustin et saint Ambroise ». Elles « s'attachent de très près au grec, si bien que, là où le traducteur ne trouve pas de mot latin, il laisse subsister le mot grec (mots de l'histoire naturelle) ». La syntaxe aussi « se moule sur le grec ». Cette version « repose à peu près exactement sur le même texte grec que nous retrouvons dans le *Codex alexandrinus;* et bien souvent ce manuscrit est le seul témoin des leçons de notre ancienne traduction ». Samuel Berger, *Notices sur quelques textes latins inédits de l'Ancien Testament*, Paris, 1893, p. 20-23. — Quant à la révision de l'ancienne latine faite par saint Jérôme d'après le texte grec d'Origène, nous l'avons, en entier ou par fragments, dans quatre mss : celui de Marmoutiers (bibliothèque de Tours, n. 18), complet, édité par Martianay, *P. L.*, t. XXIX, col. 61-114; celui de la Bodléienne, *E. infra I*, édité par P. de Lagarde, *Mittheilungen*, Gœttingue, 1887, p. 189 sq.; celui de Saint-Gall, ms. *11* (VIIIe siècle), incomplet, contient seulement (I à XXXVIII, 16), texte inférieur à celui des précédents en tant qu'incorrect et dépourvu des signes diacritiques d'Origène et de saint Jérôme; celui de la bibliothèque du chapitre de Tolède, *2. 2* (XIe siècle), sous forme de nombreux extraits à la marge de la Vulgate, « tous très courts » et de texte « presque identique à celui des manuscrits de Tours et de la Bodléienne ». Samuel Berger, *op .cit.*, p. 15-20, et *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du Moyen Age*, Nancy, 1893, p. 86-87. Quant il entreprit la traduction directe de l'hébreu, saint Jérôme visa à la faire toute neuve et des plus exactes : *Hæc autem translatio nullum de veteribus sequitur interpretem, sed ex hebraico arabicoque sermone et interdum syro nunc verba, nunc sensum, nunc simul utrumque resonabit. Præfatio in librum Job, P. L.*, t. XXVIII, col. 1080-1081. Son texte représente un original généralement très voisin du texte hébreu actuel. Kaulen, *Einleitung in die Heilige Schrift*, Fribourg-en-Brisgau, 1913, 5e édit., de Gottfried Hoberg, p. 149, y a trouvé matière à quelques améliorations de ce texte hébreu. L'étude complète des rapports des versions latines avec le grec ou l'original est encore à faire, du moins en ce qui concerne l'œuvre de saint Jérôme.

La version syriaque, *Peschitto*, pour ce qui concerne le livre de Job, est très ancienne; œuvre d'un juif converti, elle offre des ressemblances avec les Targum. Dans le *Codex Ambrosianus B 21*, de Milan, qui renferme tout l'Ancien Testament, Job vient immédiatement après le Pentateuque, avant Josué.

I. Éditions. — Éditions critiques du texte hébreu. S. Baer, *Liber Iobi* (texte et notes de la massore), Leipzig, 1875; C. Siegfried, *The Book of Job* (Bible polychrome de P. Haupt), Leipzig, 1895; G. Beer, *Job*, dans *Biblia hebraica* de R. Kittel, 2e édit., Leipzig, 1913, p. 1064 sq. (apparat critique à la marge). La meilleure est cette dernière, qui n'introduit point de corrections dans le texte massorétique comme celle de Siegfried, mais donne les éléments des corrections possibles.

II. Commentaires. — 1° *Pères et commentateurs catholiques.* — 1. *Grecs :* « Aucun commentaire entier des Pères grecs ne nous est parvenu. Des fragments de vingt-quatre d'entre eux ont été réunis, vers la fin du XIe siècle, par Nicétas, évêque d'Héraclée, et publiés, d'abord en latin, par Paul Comitoli, S. J. *Catena in beatissimum Job absolutissima e XXIV Græciæ doctorum explanationibus contextæ*, Lyon, 1586; Venise, 1587; puis en grec et en latin, par Patricius Junius, *Catena Græcorum Patrum in beatum Job*, Londres, 1637. La plupart de ces fragments sont reproduits dans *P. G. :* pour S. Athanase, t. XXVII, col. 1343-1348; pour Didyme d'Alexandrie, t. XXXIX, col. 1119-1154; pour S. Chrysostome, t. LXIV, col. 506-635; pour Olympiodore, t. XCIII, 13-469, mais plusieurs de ces derniers textes appartiennent à Polychronius; pour Origène, t. XII, col. 1031-1050. »

2. *Latins :* S. Ambroise, *Libri quatuor de interpretatione Job et David* (en 383), *P. L.*, t. XIV, col. 797-850; S. Augustin, *Annotationum in Job liber unus* (vers 400), t. XXXIV, col. 825-886 (cf. *Retractationes*, II, 13, t. XXXII, col. 635); S. Grégoire le Grand, *Expositio in librum Job, sive Moralium libri XXXV*, t. LXXV, col. 509-1162, et t. LXXVI, col. 9-782; le prêtre Philippe, *Expositio interlinealis libri Job*, dans les œuvres de S. Jérôme, t. XXIII, col. 1407-1480; Bède, *In librum patris Job expositio*, aussi dans les œuvres de saint Jérôme, t. XXIII, col. 1480-1552. W. Strabon (Glose), t. CXIII, col. 747-840; Bruno, t. CLXIV, col. 551-696, et Rupert de Deutz, t. CLXVIII, col. 963-1196, ne font guère que copier ou abréger S. Grégoire; S. Odon de Cluny, t. CXXXIII, col. 105-512, et Pierre de Blois, t. CCXII, col. 795-826, le résument *ex professo*. S. Thomas et Nicolas de Lyre s'attachent de préférence au sens littéral; Denys le Chartreux, au sens mystique. Albert le Grand, *Postillæ super Job*, publiées par Melchior Weiss sous le titre *Commentarii in Job*, Fribourg-en-B., 1904; Cajétan, *Comment. in librum Jobi*, Rome, 1535; Titelmann, *Elucidatio paraphrastica in Jobum*, Anvers, 1547; Féri (Jean), *Commentaria in Job*, Cologne, 1558; Steuchus, *Enarrationes in librum Jobi*, Venise, 1567; Huerga (Cyprien de la), *Commentaria in librum Job*, Alcala, 1582; Zuniga, *Comment. in lib. Job*, Tolède, 1584; Osorio, *Paraphrasis in Job libri III*, Rome, 1592; Pineda, *Commentariorum in Job libri tredecim*, Madrid, 1597-1601; Bolduc, *Commentaria in librum Job*, Paris, 1619, 1637; D'Aquin, *Commentaria in quinque priora capita libri Jobi*, Paris, 1622; Jansonius, *In propheticum librum Job enarratio*, Louvain, 1623; Sanchez, *Commentarius in librum Job*, Lyon, 1625; Vavassor, *Jobus brevi commentario et metaphrasi poetica illustratus*, Paris, 1638; Chasteignier, *Exercitationes in librum Job*, Poitiers, 1628 et 1640; Cordier, *Job illustratus*, Anvers, 1646; Codure, *Scholia seu adnotationes in Jobum*, Paris, 1651; Jongheim, *Brevis elucidatio litteralis libri Job*, Anvers, 1661.

3. *Français :* Hardouin, *Le livre de Job selon la Vulgate paraphrasé avec des remarques*, Paris, 1729; Duguet (janséniste), *Explication du livre de Job*, Paris, 1732; Joubert, *Éclaircissements sur les discours de Job*, Paris, 1741; Le Hir, *Le livre de Job traduit sur l'hébreu et commenté*, Paris, 1873; Lesêtre, *Le livre de Job traduit et commenté*, Paris, 1886; A. Loisy, *Le livre de Job*, Paris, 1892.

4. *Étrangers :* Louis de Léon (1527-1591), *Exposicion de Job*, tome III des œuvres, Salamanque, 1891-1895; Parisi, *Il divino libro di Giobbe*, Palerme, 1843; Welte, *Das Buch Job*, Fribourg-en-Brisgau, 1849; Zschokke, *Das Buch Job*, Vienne, 1875; Knabenbauer, *Commentarius in librum Job*, Paris, 1886; Pielk, *Het Bock Job*, Gulpen, 1881; Bickell, *Das Buch Job*, Vienne, 1894.

2° *Commentateurs juifs.* — Joseph Ben-Chiyah (IIIe-IVe siècle); Abenesra (1092-1167) : Bechaï-Ben-Ascher (XIIIe siècle); Aaron Ben-Joseph († 1294); Abba Mari († après 1310); Abraham Farrissol, 1518; Salomon Ibn-Melech, 1554; Abr. Chasan, 1593, 1612; Alscheid Moïse, 1603, 1722; Arnheim, *Das Buch Job übersetzt und commentirt*, Glogau, 1836; Cara Joseph (fin XIe siècle) publié dans *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, 1856-1858.

3° *Commentateurs hétérodoxes.* — On en trouvera les listes très complètes dans Ernst Rosenmüller, *Scholia in Vetus Testamentum*, Leipzig, pars V, 2e édit., 1824, p. V-X; J. C. Matthes, *Het Boek Job vertaald en verklaard*, Deel 1 en 2, Utrecht, 1865, t. I, p. CCV sq.; Dillmann, *Hiob*, Leipzig, 1891, p. XXXIX; Budde, *Das Buch Hiob übersetzt und erklärt*, Gœttingue, 1913, p. LXIV. Dillmann et Budde donnent aussi la liste des travaux critiques, exégétiques et théologiques sur le livre de Job, ainsi que des traductions, depuis 1672 jusqu'en 1912.

Consulter aussi les manuels bibliques, introductions, dictionnaires, encyclopédies, mentionnés aux articles du *Dictionnaire*, Daniel, t. IV, col. 75; Ecclésiaste, t. IV, col. 2028; Ecclésiastique, t. IV, col. 2053-54; Esther, t. V, col. 871; Ézéchiel, t. V, col. 2042; Habacuc, t. VI, col. 2011. Plus récemment Steuernagel, *Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament*, Tubingue, 1912; *Dictionnaire apologétique*, Paris, 1915, t. II, col. 1540-46.

Sur les rapports que l'on a cru trouver entre le livre de Job et le poème babylonien du juste-souffrant, voir Jastrow, *Journal of theological Literature*, 1906, p. 135 sq.; Weber, *Die Literatur der Babylonier und Assyrier*, Leipzig, 1903, p. 133-137; Landesdorfer, *Eine babylonische Quelle für das Buch Job*, Fribourg-en-Br., 1911. — Sur les rapports du même livre avec de « la plainte d'un patient qui, poussé par d'amères épreuves, désespère de la justice des dieux » réédité, traduit et commenté par Erich Ebeling, *Ein babylonischer Kohelet*, dans *Berliner Beiträge zur Keilschriftforschung*, 1922, fasc. 1, voir *Revue biblique*, 1923, p. 1-27 (P. Dhorme).

L. Bigot.

2. JOB, évêque (?) apollinariste de la fin du IVe siècle. — Apollinaire avait à peine fermé les yeux que le schisme se mettait entre ses disciples; les uns poussant jusqu'au monophysisme le plus absolu les principes du maître, les autres cherchant à se rapprocher des doctrines traditionnelles. Léonce de Byzance a connu, et cite par fragments, un traité composé par un nommé Valentin, pour montrer que les modérés se réclamaient à bon droit d'Apollinaire. Outre une exposition de foi de ce dernier, Valentin donnait, à l'appui de ses dires, la profession émise par un certain Job, ou Jobius, sans doute lors d'un synode de la secte. Ce texte synodal insiste avec beaucoup de force sur le fait que la chair du Christ est consubstantielle à la nôtre; il témoigne donc de sentiments dyophysites très accusés. Mais il se garde bien de préciser ce qu'il faut entendre par la *chair* du Sauveur; il ne saurait guère être question de la nature humaine prise dans son intégrité. Tel qu'il est, ce symbole est intéressant pour fixer la position doctrinale d'une partie des apollinaristes.

Le texte dans Léonce de Byzance, *Adv. fraudes Apollin., P. G.*, t. LXXXVI *b*, col. 1951; et aussi attribué par erreur au Job dont il est question ci-dessous, *ibid.*, col. 3320; voir aussi C. P. Caspari, *Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols*, Christiania, 1879, p. 24, et surtout, H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, Tubingue, 1904, p. 286.

É. Amann.

3. JOB, moine byzantin, et théologien du VIe siècle. — Cet auteur est mentionné, par Photius, *Biblioth.*, cod. CCXXII, comme un moine qui aurait écrit pour réfuter Sévère d'Antioche, un des chefs du parti monophysite et qui aurait en outre composé un long traité relatif à l'incarnation, οἰκονομικὴ πραγματεία, en 3 livres dont Photius donne une minutieuse description. Aucune indication n'est fournie ni sur le pays, ni sur le temps de cet écrivain. Sans doute Photius n'avait lui-même aucun renseignement. Du fait que ce moine a polémiqué contre Sévère, du fait aussi qu'il cite le pseudo-Aréopagite, on a conclu qu'il écrivait vers le milieu du VIe siècle, sans qu'il soit possible de rien affirmer à ce sujet.

Son traité contre Sévère, Κατὰ Σεβήρου πραγματεία, ne s'est pas conservé; mais il est possible de reconstruire, à l'aide de la très longue et très minutieuse analyse qu'en donne Photius, l'autre écrit dogmatique. Mai en a publié dans ses *Classicorum auctorum reliquiæ*, t. X, quelques fragments relevés dans une des chaînes vaticanes sur saint Luc. Nul doute qu'un dépouillement plus attentif des chaînes ne fournisse encore d'autres morceaux. — Quoi qu'il en soit, le traité sur l'incarnation du moine Job ne manque pas d'intérêt, et témoigne d'un état de la théologie byzantine qui n'est pas sans analogie avec la phase préscolastique de la théologie occidentale. Autour des mystères les questions se multiplient, les unes naïves, les autres abstruses. Photius qui, visiblement, a pris grand intérêt au traité de Job, en a relevé quelques-unes, qui sont des plus curieuses; il n'a pu s'empêcher de remarquer,

bien qu'il fasse grand cas de l'orthodoxie de l'auteur, que celui-ci a mieux réussi à poser les problèmes qu'à les résoudre. — Dans l'analyse que donne le critique byzantin, il n'est pas toujours facile de voir comment les diverses questions s'amenaient les unes les autres, et l'ensemble donne l'impression que l'on a affaire avec un de ces esprits confus, pour qui tout est dans tout; mais il n'est pas impossible, que la rédaction même de l'ouvrage ait masqué ce défaut originel.

L'idée générale du traité répondrait assez bien à la question que posera plus tard saint Anselme : *Cur, Deus homo*. Il s'agit d'étudier les raisons de convenance de l'incarnation. Pourquoi est-ce la seconde personne de la Trinité qui s'est incarnée, et non la première ou la troisième? Pourquoi convenait-il que le Verbe l'incarnât pour venir en aide à l'humanité déchue alors que nulle des personnes divines ne s'est portée au secours des anges tombés? Pourquoi cette incarnation, si nécessaire au salut de l'homme, a-t-elle été si longtemps différée? Telles sont les questions principales sur lesquelles notre auteur s'exerce; mais elles ne vont pas sans en soulever d'autres. Le problème des rapports entre les trois personnes de la Sainte Trinité lui donne prétexte à développer une théorie assez poussée de l'appropriation. Il a bien compris que le mystère de la vie intime de Dieu ne s'est révélé que lentement sous l'ancienne alliance, et il en a déduit les raisons avec assez de bonheur. Sa doctrine relative à la valeur universelle de la rédemption apporte, à côté d'archaïsmes, tel que l'idée de la prédication de l'Évangile dans les enfers par Jésus lui-même aux hommes qui l'avaient précédé, des vues assez personnelles sur la distribution des grâces et l'extension du bienfait rédempteur. L'angélologie a pris des contours assez arrêtés : il n'est pas sans intérêt de relever l'application qui est faite au prince des démons du nom de Lucifer, que le texte d'Isaïe, XIV, 12, accolait au nom du roi de Babylone. Aussi bien n'est-ce pas la seule liberté que notre auteur se permette avec le texte scripturaire. Il n'a guère échappé à la tentation de torturer les textes bibliques pour les faire déposer en faveur de ses thèses théologiques. Le nom d'Origène n'est jamais prononcé (ce qui est assez curieux si l'ouvrage est de l'époque justinienne); mais on sent à plusieurs reprises l'influence du maître alexandrin.

On voit que, si on l'avait au complet, ce traité du moine byzantin pourrait donner quelques aperçus sur le mouvement des idées en Orient. Toute fragmentaire qu'elle soit, notre connaissance de cet écrit ne laisse pas que de fournir un certain nombre de jalons pour l'histoire de la théologie byzantine.

Photius, *Biblioth.*, cod. CCXXII, *P. G.*, t. CIII, col. 736-828; les fragments conservés dans Mai, *Classicorum auctorum*, t. X, p. XXXII et 601-604, reproduits dans *P. G.*, t. LXXXVI *b*, col. 3313 sq.; notice dans Fabricius, *Biblioth. græca*, t. IX, p. 473; analyse très complète du texte de Photius dans Dom Ceillier, *Histoire des auteurs ecclésiastiques*, 2e édit., Paris, 1868, t. XI, p. 181-185.

É. AMANN.

JOB JASITÈS, controversiste grec de la seconde moitié du XIIIe siècle. Son nom de famille paraît avoir été Mélias, comme il résulte d'un passage de Pachymère, *De Mich. Palaeol.*, V, 14, *P. G.*, t. CXLIII, col. 833; celui de Iasites indiquerait plutôt son pays d'origine, et non, comme on l'a écrit souvent, le monastère *du Iasite*, τοῦ Ἰασίτου à moins qu'il n'en ait été lui-même le fondateur. Parmi les lettres récemment publiées de Grégoire de Chypre, il en est quatre, la 3e, la 4e, la 71e et la 113e, dont le destinataire est le *moine Iasite*, μοναχῷ Ἰασίτῃ, le même sans doute que Job. Celui-ci joua un rôle important dans les querelles religieuses du règne de Michel VIII Paléologue (1261-1282). Adversaire obstiné de l'union romaine, c'est lui principalement qui soutint le patriarche Joseph (1268-1275) dans son opposition aux projets de l'empereur, d'abord en composant, au nom du patriarche, un mémoire contre les latins, puis en faisant jurer à ce même patriarche, dans une circulaire à ses fidèles, de maintenir l'orthodoxie, même si l'union venait à être solennellement proclamée au concile qui allait se tenir à Lyon. Aussi l'empereur, qui lui avait déjà infligé, le 6 octobre 1272, l'ignominieux traitement décrit par Pachymère, *ibid.*, V, 20, *P. G.*, *loc. cit.*, col. 848, l'exila-t-il, en 1275, après la chute de Joseph, dans la place forte de Kabala, sur les bords du Sangarius, le moderne Sakaria, en Bithynie. A partir de cette date, nous ne savons plus rien sur le compte de notre fougueux polémiste.

Le mémoire antilatin ou *tomos* de Job, encore inédit, se trouve dans le *Monacensis 68*, f° 1-64, dans le *Vindob. theol. 172* (Nessel), f° 1-49. Le titre en est démesurément long, mais comme il résume toute cette élucubration, il est utile de le reproduire dans une traduction littérale : *Apologia sanctissimi et œcumenici patriarchæ domini Josephi adversus objectiones latinorum, Michaele et Theodora imperantibus, elaborata iussu Josephi a Jobo hieromonacho, eius discipulo, et demonstrans, non debere esse primas, neque, tanquam archiepiscopo, papæ eas cedi, neque appellationem ei dari, neque in sacris diptychis eius nomen pronuntiari, quamdiu subsistant innovationes veteris Romæ contra sanctorum Patrum traditiones et decreta. Hæc tria capita proponebant quidam et eorum concessionem præiudicio carere arbitrabantur, licet his gauderet papa, regiam assumens personam; contra quos divinus patriarcha obnisus et renisus, auxiliante Spiritu, totum demonstrat contrarium et propositionem ex abundanti refutat, ut in particulari quilibet volens legere intelliget.* I. Hardt, *Catalogus codicum manuscriptorum bibliothecæ regiæ Bavaricæ*, Munich, 1906, t. I, p. 423-424. A ce Job appartient encore l'*Acolouthia* ou office de sainte Théodora d'Arta, femme de Michel II Ducas, despote d'Épire, qui se retira, à la mort de son mari, en 1267, dans un monastère dédié à Saint-Georges fondé par elle à Arta même. Cette pièce, imprimée pour la première fois à Venise en 1772, fut réimprimée, à Venise encore, en 1812, puis à Athènes en 1841 et en 1874; son auteur y est dit Job Mélès, évidemment pour Job Mélias, personnage identique, comme nous l'avons rappelé ci-dessus, à Job Jasitès, et non point quelque moine épirote du XVIIe siècle, comme l'affirme C. Sathas, dans sa *Littérature néohellénique*, p. 414. En effet, l'office en question est expressément attribué au moine Job dans le codex *Nanius 71*, p. 245-255, d'où Mingarelli a tiré ce qui reste de la vie, le manuscrit étant mutilé de la fin, *Græci codices manuscripti apud Nanios asservati*, p. 136 sq. G. H. Doukakès, dans son *Grand Synaxariste*, mois de mars, Athènes, 1891, p. 181, 203, s'est borné à reproduire l'édition de 1812, sans tenir compte des additions relatives à la translation des reliques survenue en 1873.

C'est encore au même moine Job qu'il convient, ce semble, d'attribuer un curieux traité des sacrements adressé aux habitants de Phocée. Si l'on songe, en effet, aux intimes relations qui reliaient notre moine au patriarche Joseph, ancien prieur du mont Galésios, près de Smyrne, on est naturellement amené à faire de Job un moine de ce même mont Galésios, et comme Phocée se trouve dans le voisinage, on conçoit qu'il ait eu des rapports spirituels avec les habitants de cette petite ville maritime. Ce traité, assez souvent cité par Arcudius et par Allatius, a été imprimé, mais avec des modifications, par Chrysanthe de Jérusalem dans son *Syntagmalion*, Tergovist, 1715, p. 123-135; 2e édition, Venise, 1778, p. 130-145. Le texte authentique est contenu dans l'*Ottobonianus* 418, f° 194-202, dans le *Parisinus Suppl. gr. 64*, f° 239-254, sans compter d'autres manuscrits de l'Athos. A la suite du commentaire sur les sacrements proprement dits vient une considération du même genre sur l'habit monastique, que l'on a souvent assimilé, au moins pour ses effets, à un sacrement. Pasini, *Codices manuscripti bibliothecæ regiæ Taurinensis Athenæi*, Turin, 1749, t. I, p. 265, *P. G.*, t. CLVIII, col. 1056, a publié la préface à une *Considération morale sur les saintes paroles du prophète David;* cette œuvre paraît appartenir comme la précédente, à notre Jasitès, bien que les manuscrits les attribuent toutes les deux à un *Job le pécheur*. Si cette attribution est fondée, elle nous permet d'ajouter un détail biographique, c'est que Job, avant de se faire moine, s'appelait Jean, comme l'indique le manuscrit *192* de Kosinitza, f° 260-273, contenant une épigramme de Job le pécheur en l'honneur de saint Jean Chrysostome, un éloge du saint homme Job, tiré des homélies du même Chrysostome, et un office ou acolouthie pour la fête du saint homme Job. Voir A. Papadopoulos-Kérameus, *Anecdota græca*, Constantinople, 1884, p. 98, note 2. Quant au commentaire du moine Job sur les canons du concile de Césarée *(sic)* mentionnés par N. Comnène Papadopoli, *Prænotiones mystagogicæ*, Padoue, 1698, p. 398, on peut être certain qu'ils sont le fruit de l'imagination féconde du trop fameux faussaire.

Voir A. Démétracopoulos, Ἱστορία τοῦ σχίσματος, Leipzig, 1872, p. 57-60; Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, *ibid.*, 1867, p. 60-62; J. Hergenröther, *Photius Patriarch von Konstantinopel*, Ratisbonne, 1869, t. III, p. 818 sq.; S. Pétridès, *Le moine Job*, dans les *Échos d'Orient*, 1912, t. XV, p. 40-48, et la note complémentaire de C. S. Sakellaropoulos, *ibid.*, 1914, t. XVII, p. 54-55.

† L. PETIT.

JOEL. — L'un des douze petits prophètes et l'auteur du livre qui porte son nom. — I. Époque de son ministère. II. Objet et signification du livre. III. Unité du livre. IV. Idées eschatologiques.

I. ÉPOQUE DE SON MINISTÈRE. — Sans l'indication que Joël était le fils de Phatuel, I, 1, le livre ne nous donnerait sur son auteur aucun renseignement. Cependant, puisque le prophète parle uniquement de Jérusalem et de Juda et qu'il s'adresse aux enfants de Sion, on peut conclure que le lieu de son activité était sans doute la capitale du pays.

Il n'est pas aussi aisé de fixer la date de son ministère. Il existe à ce sujet de profondes divergences entre les exégètes.

Tous les anciens et bon nombre de modernes rangent Joël parmi les prophètes préexiliens. Comme arguments ils allèguent surtout la place qu'il occupe dans le livre des douze petits prophètes entre Osée et Amos, le caractère classique de son style, le fait qu'il est cité ou imité par d'autres prophètes Jo., III, 16 = Am., I, 2; Jo., III, 18 = Am., IX, 13; Jo., III, 10 = Mich., IV, 3, et Is., II, 4; Jo., II, 2 = Soph., I, 14-15; Jo., III, 18 = Ez., XLVII, 1 sq.; Jo., II, 32 = Abd., 17; Jo., III, 18 = Zach., XIV, 8; Jo., II, 11 = Mal., IV, 5; le fait encore qu'il ne connaît parmi les ennemis d'Israël que les Philistins, les Édomites, les Égyptiens, mais pas encore les Syriens, les Assyriens et les Babyloniens. Parce qu'il n'est pas question de roi et que les prêtres semblent avoir le gouvernement en main, beaucoup d'historiens du peuple juif proposent de situer son ministère au temps de la minorité de Joas.

Cependant la plupart des exégètes modernes placent le prophète au temps qui suit l'exil. D'après eux la thèse qui le fait vivre avant l'exil offre d'insurmontables difficultés. On ne trouve chez lui aucun de ces reproches au sujet de l'idolâtrie et du culte des hauts lieux qui tiennent tant de place chez les prophètes préexiliens. La promesse que les captifs de Juda seront ramenés et la menace que les païens seront punis pour avoir dispersé Israël parmi les nations et partagé son pays, III, 1 sq., font penser au temps d'après 586. Et cela d'autant plus que le peuple de Juda représente tout Israël (I, 27; IV, 2, 16), qu'aucun roi n'est mentionné, que les prêtres paraissent être à la tête de l'État. Si les Syriens, les Assyriens et les Babyloniens ne figurent pas dans Joël, ce n'est pas parce qu'ils n'ont point encore apparu sur la scène de l'histoire israélite, mais parce qu'ils en ont déjà disparu. La conception du *jour du Seigneur* qui paraît ici est sensiblement différente de celle que nous retrouvons chez les premiers prophètes-écrivains. En ce qui regarde les rapprochements de son texte avec d'autres prophètes, il est plus naturel de supposer l'emprunt du côté de Joël que de faire dépendre de lui tous les autres. Enfin on prétend constater chez Joël des expressions et des tournures araméisantes et caractéristiques des livres tardifs. La plupart de ces arguments sont rigoureux et permettent avec une suffisante probabilité de placer Joël après l'exil plutôt qu'avant.

II. OBJET ET SIGNIFICATION DU LIVRE. — 1° *Analyse*. — On doit dans le livre de Joël distinguer deux discours. 1. Le premier roule autour d'un fléau (invasion de sauterelles) qui est envisagé comme signe avant-coureur du jour de Jahvé. Joël en parle d'abord au passé. Les insectes ont ravagé tout le pays. I, 1-12. Le prophète invite le peuple, surtout les vieillards et les prêtres, à la pénitence, car la calamité est grande et le jour du Seigneur est proche. I, 13-20. Il annonce ensuite comme imminente une seconde invasion qui sera encore plus formidable que la première. Les insectes sont comparés à une immense armée de guerriers et de chevaux à la tête desquels marche le Seigneur lui-même; ce qui fait dire de nouveau au prophète que le jour du Seigneur est proche. D'où il tire comme conclusion un appel à la conversion et demande aux prêtres de convoquer une assemblée générale pour implorer la pitié du Seigneur. II, 1-17.

2. Un verset historique, II, 18, relate que Dieu épargna son peuple et fait la transition avec un second discours où Joël passe du fléau des sauterelles au jugement du monde. Il annonce d'abord l'anéantissement des insectes ravageurs et une grande fertilité du pays. II, 19-27. « Après cela » Dieu répandra son esprit sur tous les membres de la nation. Il y aura dans le ciel et sur la terre des signes précurseurs du jour du Seigneur. Tous ceux qui invoquent en ce temps le nom du Seigneur seront sauvés. II, 28-32. (En hébreu ces versets forment un chapitre à part, de sorte que le troisième chapitre de la Vulgate est le quatrième dans le texte massorétique.) Alors Dieu ramènera les Israélites dispersés, assemblera toutes les nations païennes dans la vallée de Josaphat où elles seront jugées à cause des crimes qu'elles ont commis contre le peuple élu. III, 1-17. Finalement une transformation merveilleuse de la Terre sainte aura lieu qui ouvrira pour les Israélites une période de grande prospérité. III, 18-21.

2° *Interprétation*. — Tandis que tout le monde est d'accord sur le sens eschatologique du livre à partir de II, 28, la signification de ce qui précède est très discutée.

S'agit-il d'abord véritablement de sauterelles, ou ces insectes ne sont-ils que le symbole d'une puissance ennemie? Les anciens ont généralement interprété le passage I, 1-II, 27 dans le sens symbolique. Les sauterelles seraient l'image de peuples païens qui dévastent la Palestine (saint Jérôme, Hengstenberg, Hilgenfeld, L. Reinke). Plusieurs exégètes modernes (par ex. Crampon, Knabenbauer, Kaulen-Hoberg) maintiennent encore aujourd'hui cette explication, au moins pour le second chapitre. A cause de II, 20, où l'ennemi est nommé « le Septentrional », ils préten-

dent que les sauterelles désignent l'armée assyrienne qui venait du Nord.

Mais de nos jours, on préfère d'ordinaire et avec raison l'interprétation réaliste. La manière dont sont décrits les envahisseurs et le dégât causé par eux montre clairement qu'il s'agit d'insectes rongeurs : Comme avec des dents de lions ils broutent tout, même le feuillage et l'écorce des arbres. I, 6 sq. Ils sont comparés à des chevaux et à des guerriers, II, 4 sq.; c'est dire qu'ils ne forment pas une armée d'hommes.

Le caractère réel du fléau des sauterelles une fois admis, on peut se demander si Joël en parle comme d'une calamité actuelle ou seulement comme d'une catastrophe prévue pour l'avenir? A lire le texte, il semble qu'aucun doute ne soit possible. Il s'agit, au premier chapitre, de ravages causés par les insectes dans le passé et, au second, d'une nouvelle invasion tout à fait imminente. Comment expliquer autrement la description si vive du fléau dont souffrent hommes et animaux et qui est si extraordinaire qu'il doit être raconté à toutes les générations à venir? Comment expliquer les appels si pressants au repentir, qui n'ont aucun sens s'ils ne sont pas adressés aux contemporains du prophète à cause d'une grande calamité qui les accable?

Pourtant quelques exégètes modernes (Schegg, Merx mais surtout van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, 1908 et Tobac, *Les prophètes d'Israël*, II-III, 1921) ne sont pas satisfaits de cette interprétation réaliste et historique. Ils relèvent plusieurs passages qui ne cadrent pas avec l'idée d'une invasion ordinaire et actuelle de sauterelles. Il est dit par exemple que les magasins sont démolis et les granges détruites. I, 17. L'armée des insectes est nommée « le Septentrional ». II, 20. Or en Palestine les sauterelles viennent toujours du Midi et non du Nord et « le Septentrional » est un terme nettement eschatologique. Quelques expressions qui servent dans la seconde partie du livre à décrire le jour du Seigneur se retrouvent dans la première, absolument identiques, pour la description des sauterelles. Comparer II, 10-11, avec II, 31, et III, 15 et 16. Le jour du Seigneur est étroitement lié à l'invasion de ces insectes. I, 15; II, 1-2, 11.

Pour ces raisons les exégètes en question veulent déjà donner à la première partie du livre un sens eschatologique et remplacer l'explication symbolique et l'exégèse réaliste historique par une interprétation réaliste elle aussi, mais apocalyptique. Ils voient dans les sauterelles des êtres apocalyptiques, qui représentent les forces de la nature en tant qu'elles sont hostiles aux desseins de Dieu et qu'elles seront domptées définitivement au jour du Seigneur.

Cette opinion semble difficilement acceptable. Il est vrai que dans la description des sauterelles on peut relever des traits eschatologiques et que le fléau de leur invasion est inséparablement lié au jour du Seigneur. Mais faut-il dire pour cela que le prophète projette ce fléau dans un avenir lointain? Ne faut-il pas conclure plutôt qu'il rapproche le jour du Seigneur de la calamité actuelle? Par là s'explique pleinement le coloris eschatologique de la première partie du livre; et l'explication réaliste historique garde une base solide contre l'explication artificielle que patronnent MM. van Hoonacker et Tobac.

III. Unité du livre. — Les derniers commentateurs du livre de Joël ont proposé une solution radicale des difficultés que présente l'interprétation de sa première partie : c'est d'attribuer les deux pièces de cet écrit à deux auteurs différents.

Cette hypothèse, suggérée déjà au XIX^e^ siècle par Vernes, *Le peuple d'Israël et ses espérances relatives à son avenir*, Strasbourg, 1871, p. 46 sq., et plus tard par Rothstein dans l'édition allemande de l'*Introduction to the Literatur of the Old Testament* de Driver, 1896, p. 333 sq., a été reprise par Duhm, *Anmerkungen zu den zwölf Propheten*, 1911, p. 99, en vue spécialement de résoudre l'énigme exégétique des deux premiers chapitres. Elle a été adoptée depuis, sous différentes formes, par un grand nombre d'exégètes, tels que Marti, dans : *Die Heilige Schrift des Alten Testamentes*, übersetzt von E. Kautzch, 4^e^ édit., 1922, t. II, p. 23; Sievers, *Alttestamentliche Miscellen*, VI, 1907; Hölscher, *Die Profeten*, 1914, p. 430 sq. Bewer, *The International Critical Commentary : Obadiah and Joël*, 1912, p. 49 sq. pousse le système jusqu'à distinguer trois auteurs.

Le fond commun de leur argumentation est d'attribuer uniquement à Joël la description historique du fléau des sauterelles et de rapporter à un auteur différent tous les versets qui ont une portée eschatologique ainsi que l'apocalypse qui remplit la dernière partie. Quelques auteurs invoquent en outre des différences de style. Le premier morceau serait poétique, le second serait écrit en prose.

Chez Sellin, *Das Zwölfprophetenbuch*, 1922, p. 111 sq., nous trouvons cette hypothèse sous la forme la plus modérée et la plus raisonnable. Selon lui Joël a écrit les deux premiers chapitres sauf les ℣. I, 15; II, 1 *b*, 2*a*, 11*a*, 11*b* et quelques mots des ℣. II, 20, 23, 27. Plus tard un autre prophète aurait vu dans cette description de l'invasion des sauterelles un signe précurseur du jour du Seigneur; il aurait pour cela intercalé les versets qui viennent d'être cités et composé tout le morceau qui comprend III et IV. Pour Sellin toute la question revient donc à celle-ci : les versets qui donnent aux deux premiers chapitres une couleur eschatologique sont-ils pour des raisons sérieuses à envisager comme hétérogènes au contexte primitif?

Au sujet du premier verset de ce genre, I, 15, Sellin dit que d'après I, 14, il devrait être le commencement de la prière, à laquelle les prêtres invitent le peuple, mais qu'il annonce au contraire le jour de Jahvé. La prière, contenue dans les ℣. 16-20, serait tout autre, si I, 15, était authentique, c'est-à-dire si vraiment l'on avait attendu le dernier jugement. Mais est-ce que réellement la prière ne pourrait pas s'ouvrir par ce cri que nous lisons I, 15 : « Ah, quel jour! Car il est proche le jour de Jahvé! » Et si l'invasion des sauterelles était prise pour le signe avant-coureur du jour de Jahvé, est-il tellement invraisemblable que les juifs, par suite de leur esprit matérialiste, aient exposé dans leur prière, I, 16-20, uniquement l'état lamentable du bétail et les champs? N'est-il pas plutôt tout naturel qu'ils aient voulu attirer l'attention de Dieu sur leur misère par la description détaillée du dégât causé par les sauterelles et la sécheresse, et implorer ainsi la miséricorde de Jahvé pour qu'il éloigne le fléau et sa suite : le grand jugement? Du reste, il n'est pas certain que les ℣. I, 15-20, contiennent une prière. Bien des exégètes (Knabenbauer, Wünsche, Schegg, Keil, Schmalohr) les regardent avec raison comme une seconde description de l'état lamentable des pays, faite par Joël pour rendre plus efficace l'exhortation au jeûne et à la prière du ℣. 14.

L'argumentation par laquelle Sellin veut prouver que le ℣. I, 15, n'appartient pas au livre primitif, n'est donc pas concluante. Elle ne l'est pas davantage pour les ℣. II, 1*b*-2*a* et 11*b*. Car la raison principale pour laquelle il les retranche du texte primitif est le fait qu'ils contiennent également l'annonce du jour de Jahvé. Pour 1*b*-2*a* il relève en outre qu'ils détruisent le mètre. Aussi longtemps que les règles de la métrique hébraïque ne sont pas établies d'une façon certaine, les arguments qu'on en tire n'ont guère qu'une valeur subjective. Du reste Sellin avoue lui-même que le schéma métrique de II, 1-11, n'est pas rigoureux. Pour 11*b* il fait remarquer comme pour I, 15, que le

passage II, 12-17, ne contient pas d'allusion au jour de Jahvé à laquelle on s'attendrait, si 11*b* était de Joël. Cette appréciation de II, 12-17, est encore plus fausse que celle de I, 15-20. Car nous y lisons d'abord un appel à une conversion tout à fait spirituelle et ensuite une prière très pressante, adressée à Jahvé pour qu'il ne livre pas son nom et son peuple à l'opprobre parmi les nations.

Au sujet du ℣. II, 10*a*, où il est dit que devant l'armée des sauterelles la terre tremble, Sellin prétend qu'il contiendrait une trop grande exagération dans la bouche de Joël qui décrit uniquement le fléau des sauterelles et ne pense pas au dernier jugement. Mais l'exagération n'y serait pas plus grande que dans les versets 10*b* et 11*a* où nous lisons que le soleil, la lune et les astres s'obscurcissent et que le Seigneur fait retentir sa voix. Et pourtant Sellin maintient contre d'autres critiques l'authenticité de ces versets.

Puisque donc les ℣. I, 15, II, 1*b*-2*a*, 10*a*, 11*b*, sont tout à fait en harmonie avec ceux qui les entourent, les retouches que Sellin suppose pour quelques autres versets (II, 20, 27, 23), et qu'il attribue à la seconde main qui aurait ajouté I, 15, etc., sont encore plus arbitraires.

Aucun des arguments par lesquels Sellin veut prouver que quelques versets ayant un sens eschatologique sont en désaccord avec leur contexte, n'est donc valide. Il s'ensuit que c'est Joël lui-même et non un imitateur de sa prophétie qui a envisagé l'invasion des sauterelles comme un événement apocalyptique. Il n'y a donc aucune raison pour distinguer deux auteurs. C'est Joël qui a vu dans les insectes des avant-coureurs du dernier jugement et qui pour cette raison a consacré la seconde partie de son livre à décrire le grand jour de Jahvé.

IV. Idées eschatologiques. — Ce qui rend le livre de Joël si important, ce sont les doctrines eschatologiques. On l'a souvent nommé un compendium de l'eschatologie judaïque.

Dès la première description des sauterelles on sent que le prophète est dominé par l'idée de la fin du monde actuel. Il en est préoccupé bien plus que de la calamité causée par les insectes. Pour en parler, il emploie continuellement l'expression « jour de Jahvé ». Nous trouvons ce terme chez presque tous les prophètes. Par là ils désignent le moment solennel où Dieu, par une intervention directe, fera triompher le bien du mal, anéantira totalement ses ennemis ainsi que ceux d'Israël et fera commencer l'ère de bonheur et de gloire pour tous les élus.

A ce fond commun Joël ajoute un certain nombre de précisions qui sont la marque distinctive de sa prophétie.

1° *Proximité du jour de Jahvé.* — D'abord le prophète dit à plusieurs reprises, I, 15; II, 1, que le jour de Jahvé est proche. L'invasion des sauterelles n'en est que le prélude. Pour lui les deux événements sont si intimement liés qu'il emploie souvent pour les décrire les mêmes expressions. Or la teneur du texte s'oppose, comme nous venons de le voir, à l'explication qui envisage les insectes comme des êtres appartenant à un avenir lointain. Les ravages causés par eux ne sont que trop réels et trop actuels. Il faut donc en conclure que le jour du Seigneur ne tardera pas à venir. C'est justement cette conclusion que les tenants de l'explication apocalyptique n'admettent pas. « Il semble très peu probable, dit M. van Hoonacker, *loc. cit.*, p. 140, que l'auteur ait conçu l'avènement du grand jour comme le corollaire immédiat d'un fait actuel. » Cette observation est sans portée. Ne constatons-nous pas plutôt chez les prophètes l'habitude de placer les faits messianiques et eschatologiques à l'issue de la période présente au lieu de les projeter dans un avenir lointain? Le cycle des prophéties d'Isaïe sur Emmanuel, Is., VII-XII, en fournit un exemple frappant. Le Messie y est continuellement conçu et présenté comme appartenant à l'époque du prophète. D'une manière générale l'intervalle qui sépare le moment présent de l'événement à venir, n'existe pas pour les prophètes. On peut dire avec raison que la suppression des perspectives est chez eux une loi. Il n'est donc pas étonnant de la retrouver chez Joël. Il s'y conforme plus que tout autre. Le jour du Seigneur est pour lui tout à fait imminent.

2° *Caractères de ce jour.* — Ce jour se caractérise par la terreur qu'il répandra partout. « Il vient comme une tempête de la part du Tout-Puissant, » I, 15; c'est un jour « d'obscurité et de ténèbres, de nuages et de brouillard ». II, 2. Il aura cet aspect effrayant même pour les Israélites, s'ils ne se convertissent pas. C'est pour cela que le prophète adresse des appels pressants et réitérés de pénitence aux habitants de Jérusalem. Parce qu'ils répondent aux invitations de Joël, non seulement le fléau des sauterelles est écarté et remplacé par une grande fertilité dans le pays, mais surtout le jour du Seigneur devient un jour de gloire pour eux.

3° *Série des événements eschatologiques.* — Les différents événements des derniers temps seront les suivants :

1. Le premier sera l'effusion de l'Esprit de Dieu, III, 1-2 : « Le Seigneur répandra son Esprit sur toute chair. » Cette expression ne signifie pas toute l'humanité, mais seulement, d'après III, 2, tout le peuple élu, y compris ses esclaves. L'effet en sera que tous les membres seront des prophètes, c'est-à-dire des organes privilégiés et inspirés du Seigneur. De ce passage saint Pierre a fait l'application au mystère de la Pentecôte, Act., II, 17-21.

2. Il y aura ensuite des prodiges sur la terre et dans le ciel : du sang, du feu et des colonnes de fumée, III, 3, effets produits sans doute par des guerres au cours desquelles le sang coule, les villes et les villages sont incendiés. A ces signes terrestres correspondront des commotions dans les astres. Le soleil sera changé en ténèbres et la lune en sang, III, 3, 4 et les étoiles perdront leur éclat, IV, 15. Jésus-Christ parle de ces derniers phénomènes en des termes qui sont presque identiques. Matth., XXIV, 29; Marc., XIII, 24; Luc., XVI, 11, 25.

3. Malgré la terreur générale, il arrivera que quiconque invoquera le nom de Jahvé sera sauvé; car sur la montagne de Sion et à Jérusalem il y aura des réchappés (Vulg. *salvatio*), comme Jahvé l'a dit, ainsi que parmi les survivants que Jahvé appelle. II, 32. Ce passage difficile est diversement expliqué. A notre avis l'explication la plus naturelle est celle-ci : « Tous ceux qui invoquent le nom du Seigneur, » c'est-à-dire ceux sur lesquels l'Esprit de Jahvé vient d'être répandu, donc les membres de la nation Juive par opposition aux autres peuples. Les réchappés sont divisés en deux groupes. Ce sont tout d'abord ceux qui sont établis à Sion et à Jérusalem. Pour cette première classe Joël cite une parole de Dieu; il fait probablement allusion à Abdias 17, texte où il est également question des restes de la maison de Jacob.

En second lieu ce sont les Israélites de la dispersion que Dieu appelle, c'est-à-dire fait revenir du milieu des païens. Ce sens de « appelle » est confirmé par le verset suivant, surtout par la particule causative qui le rattache au précédent.

4. La pensée des dispersés qui retourneront dans la patrie forme la transition à la scène principale du jour de Jahvé. Dieu fera venir non seulement les Israélites dispersés, mais aussi tous les païens. Tous les

peuples seront réunis dans la vallée de Josaphat pour être jugés à cause des injustices et des cruautés commises envers Israël. Jahvé fera principalement des reproches aux Phéniciens et aux Philistins. Les nations doivent au préalable se réunir comme pour une grande campagne contre le Seigneur. C'est pour cela que les guerriers surtout doivent accourir au complet et bien armés. Leur nombre et leur force fera éclater encore davantage la puissance de Jahvé qui siège dans la vallée de Josaphat pour les juger. Ils seront tous punis : on y mettra la faux comme dans le blé mûr et on les foulera comme un pressoir rempli de raisins. En ce moment Jahvé rugira de Sion, le ciel et la terre trembleront.

En dehors de Joël, la Bible ne mentionne pas une vallée de Josaphat et ce n'est qu'à partir du IVe siècle après Jésus-Christ qu'on donne ce nom à une partie de la vallée du Cédron. Il ne s'agit sans doute pas pour Joël d'un endroit géographique déterminé, mais uniquement d'un lieu quelconque près de Jérusalem auquel il donne le nom symbolique de vallée de Josaphat : « vallée où le Seigneur juge. »

5. Tandis que par suite du jugement tous les païens périront, Jahvé sera un refuge pour Israël. Il habitera à Sion. Jérusalem ne sera plus profanée et il n'y aura plus d'étrangers. C'est alors que la période de bonheur et de prospérité commencera pour Israël. La Palestine sera transformée en une sorte de paradis, les montagnes dégoutteront de moût et les collines de lait, cf. Am., IX, 13, et tous les torrents de Juda seront pleins d'eau. Une source sortira de la maison de Jahvé et ira, jusqu'à la vallée de Shittim, en territoire moabite. Pendant que la Terre sainte jouira ainsi d'une irrigation merveilleuse, l'Égypte et Édom deviendront des déserts à cause des violences que ces peuples ont faites aux fils de Juda. Mais Juda lui-même subsistera éternellement et Jahvé demeurera à Sion.

Telles sont les doctrines eschatologiques de Joël. Elles portent d'une manière visible l'empreinte du particularisme juif. Il faut donc, comme souvent dans les prophéties, y distinguer entre l'essentiel et l'accessoire, entre la lettre et l'esprit. C'est pourquoi l'exégèse traditionnelle a toujours pris le peuple élu comme représentant des membres du royaume messianique et les païens comme types des ennemis de ce royaume. C'est moyennant cette transposition que la théologie a utilisé la prophétie de Joël sur le jour de Jahvé pour éclairer la doctrine sur le jugement dernier.

Credner, *Der Prophet Joel übersetzt und erklärt*, Halle, 1831; Merx, *Die Prophetie des Joel und ihre Ausleger* 1878; Trochon, *Les petits prophètes*, Paris, 1883; Scholz, *Commentar zum Buche des Propheten Joel*, Wurzbourg, 1885; Knabenbauer, *Commentarius in prophetas minores*, t. I, Paris, 1886; Le Savoureux, *Le prophète Joël. Introduction, traduction, commentaire*, Paris, 1888; Preuss, *Die Prophetie Joels unter besonderer Berücksichtigung der Zeitfrage*, Halle, 1889; Driver, *The books of Joel and Amos*, Cambridge, 1901; A. van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, Paris, 1908; Knieschke, *Die Eschatologie des Joel in ihrer historisch-geographischen Bestimmtheit*, Rostock, 1912; Gaeberlin, *The prophete Joel*, Londres, 1909; Bewer dans *International critical commentary*, Édimbourg, 1912; Tobac, *Les prophètes d'Israël*, II-III, Malines, 1921; J. Schmalohr, *Das Buch des Propheten Joël*, Munster-en-W., 1922; E. Sellin, *Das Zwölfprophetenbuch*, Leipzig, 1922; L. Dennefeld, *Les problèmes du livre de Joël*, dans *Revue des Sciences religieuses*, 1924-1925.

L. Dennefeld.

JOLLY (Toussaint) († 1829). — Toussaint-Félix Jolly naquit à Moivre, près Châlons-sur-Marne, le 30 mai 1759 et devint chanoine régulier de Sainte-Geneviève. Il enseigna pendant quelque temps la théologie à ses confrères. En 1791 il était prieur de la maison de Châtillon-sur-Seine : sa maison fut supprimée et, durant la Terreur, il dut chercher son salut dans la fuite. Après le concordat, il enseigna la théologie et l'Écriture Sainte au séminaire de Troyes; il était en même temps le conseiller de l'évêque et du clergé du diocèse. Il mourut le 14 octobre 1829.

On a de lui plusieurs traités se rapportant à l'objet de son enseignement : 1° *Memoriale Scripturæ Sacræ ex ipsis textus sacri verbis compositum, sive manuale veritatis et salutis*, 2 vol. in-12, Paris, 1824, 1826; le même en français, 2 vol. in-12, Paris, 1825 et 1826; 2° *Tractatus de religione catholica, de virtutibus et vitiis atque de primis diversorum statuum obligationibus compendium*, Paris, 1825; 3° *Mémorial sur la Révolution française*, ses causes, ses promesses et ses résultats, 2 vol. in-12, Paris, 1824 et 1828.

Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXVI, col. 855-56; H. Hurter, *Nomenclator litterarius*, 3e édit., t. V *a*, col. 912; J. Quérard, *La France littéraire*, 10 vol. in-8°, Paris, 1826-1842.

J. Baudot.

1. JOLY, doyen de l'église de Langres († 1775). Les détails nous manquent sur la vie de ce personnage. H. Hurter dit en note qu'il faut le distinguer de Louis-Philippe Joly, l'adversaire de Bayle, et il énumère ses ouvrages, savoir : 1° *La religion chrétienne éclairée par le dogme et par la prophétie*, 4 vol. in-12, Dijon, 1770; 2° *Traité des anges bons et mauvais*, 3 vol. in-12, Dijon, 1770; 3° *Traité du mal et de la réparation*, 2 vol. in-12, Dijon, 1757 et 1770.

Hurter, *Nomenclatur litterarius*, 3e édit., t. V *a*, col. 52.

J. Baudot.

2. JOLY (Joseph-Romain), né à Saint-Claude le 15 mars 1715, entra de bonne heure chez les frères mineurs capucins de la province de Franche-Comté. Sa vie religieuse nous demeure inconnue; il n'en est pas de même de sa vie intellectuelle. Il a beaucoup produit : « théologie, morale, critique, littérature, histoire, poésie, tout était du ressort de ce laborieux écrivain, et toutefois il n'a pu attacher à son nom la moindre célébrité. On ne peut cependant lui refuser des connaissances variées, mais il manquait de goût pour les mettre en œuvre et il paraît avoir ignoré que le style est une des qualités qui conviennent le plus à assurer le succès d'un ouvrage. » Ce jugement de Weiss, dans la *Biographie universelle* de Michaud, est quelque peu sévère. Joly fut un écrivain fort inégal; dans ses poésies, les plus critiquées de ses œuvres, on trouve de fort beaux passages, et ses autres ouvrages ne sont point à dédaigner. Il se faisait gloire d'être membre de l'Académie des Arcades de Rome, mais il n'obtint pas d'être admis à celle de Besançon, avec qui il eut de fréquentes discussions. On dit que ce furent ces démêlés avec l'Académie de Besançon qui causèrent son exode vers la capitale. A une date indéterminée, le P. Joly obtint d'être incorporé à la province des capucins de Paris; en 1790 il écrivait être « depuis trente-deux ans chargé gratuitement du service spirituel envers les prisonniers détenus à la porte Saint-Bernard, » dans la prison de la Tournelle, en attendant leur transfert aux galères. A cette date il se qualifiait : « Bibliothécaire des capucins du Marais. » Demeuré isolé et silencieux pendant la Révolution, Joseph-Romain continuait ses travaux et reprenait leur publication aussitôt la tourmente passée, bien que devenu aveugle depuis 1796. Il mourut à Paris le 22 octobre 1805, dans sa quatre-vingt-onzième année.

Nous ne parlerons ici que des œuvres de P. Joly qui se rapportent plus ou moins directement à la théologie; *Le diable cosmopolite, ou les aventures d'Astarot*, in-8°, 1761, poème satirique contre les philosophes en général; *Lettres historiques et critiques sur les spectacles adressées à Mlle Clairon, dans lesquelles on prouve que les spectacles sont contraires à la religion catholique*, in-8°, Avignon (Paris), 1762; *Histoire de la prédication ou la manière dont la parole de Dieu a été prêchée dans tous les siècles. Ouvrage utile aux prédicateurs et curieux pour les gens de lettres*, Paris, 1767. La préface est précédée d'une lettre dans laquelle on prend à partie « l'auteur d'une brochure intitulée *la Prédication* », qui était l'abbé Gabriel-François Coyer, dont l'opuscule avait paru l'année précédente; suivant Joly, Adam et les patriarches furent les premiers prédicateurs, institués par Dieu; *Conférences pour servir à l'instruction du peuple, sur les principaux sujets de la morale chrétienne*, 6 in-12, Paris, 1768; *Conférences sur les mystères*, 2 in-12, Paris, 1771; *Dictionnaire de morale philosophique*, 2 in-12, Paris, 1771; *Lettres sur divers sujets importants de la géographie sacrée et de l'histoire sainte, avec des planches et des cartes géographiques*, in-4°, Paris, 1772; reparut sous le titre de *Géographie sacrée, ibid.*, 1874; *Atlas sur la géographie sacrée*, 1786, c'est le plus important ouvrage du P. Joly et qui n'est point, même aujourd'hui, dépourvu d'intérêt; *Le Phaéton moderne*, in-8°, Paris, 1772, poème satirique contre Voltaire; *L'Égyptienne*, poème épique en douze chants, in-12, Paris, 1776, qui reparut dix ans après sous le titre plus complet de l'*Égyptiade, ou le voyage de S. François d'Assise à la cour du roi d'Égypte;* « il n'est certainement pas sans défaut, écrivait l'abbé Dinouart, dans le *Journal ecclésiastique*, mais on y trouve des morceaux de poésie dont nos plus grands poètes se feraient honneur »; *Le guide des missionnaires, avec trois conférences sur la mission, le jubilé et la religion chrétienne, et deux lettres touchant les qualités nécessaires aux confesseurs et la prolixité des confessions*, in-12, Paris, 1781; *Les aventures de Mathurin Bonice, premier habitant de l'isle de l'Esclavage*, 4 in-12, Paris, 1783; *Le porte-feuille de Mathurin Bonice, servant de suite à ses aventures*, 2 in-12, 1787, c'est un roman moral et allégorique; *Placide, tragédie*, in-8°, Paris, 1786, dramatisation de l'histoire de S. Eustache, martyr; *Abrégé de la théologie, ou sommaire de la doctrine chrétienne*, 2 in-12, Paris, 1790; *L'ancienne géographie universelle comparée à la moderne...ensuite la géographie ecclésiastique... avec une table générale en forme de dictionnaire de tous les noms anciens comparés aux noms modernes*, 2 in-8°, Paris, 1801, avec un *Atlas de 18 cartes*, in-4°. — Le P. Joly donna une préface et enrichit de tables l'*Histoire critique et apologétique des chevaliers du Temple, dits templiers*, écrite par le P. Lejeune, prémontré, et éditée par les soins de son confrère le P. Baudot, 2 in-4°, Paris, 1789. Il écrivit en outre des *Lettres* et des articles sur les sujets les plus divers, en prose et en poésie, qui parurent dans l'*Année littéraire*, le *Mercure* et d'autres journaux. La Bibliothèque nationale possède (Mss Français, *15 923*) une *Histoire du quiétisme*, demeurée inédite; quelques lettres sont conservées à celle de Besançon.

Michaud, *Biographie universelle;* Quérard, *Supercheries littéraires et France littéraire;* Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. V*a*, col. 672; Morey, *Les capucins en Franche-Comté*, Paris, 1882.

P. Édouard d'Alençon.

JONAS (LIVRE DE). L'un des douze écrits qui constituent la série des petits prophètes. — I. Contenu. II. Auteur et date de composition. III. Interprétation.

I. Contenu. — Le livre de Jonas se distingue de tous les autres écrits prophétiques par le fait que ses quatre chapitres contiennent non pas des discours du prophète, mais un épisode de sa vie.

Jonas, fils d'Amathi, est envoyé par Jahvé prêcher à Ninive. Ne voulant pas accomplir l'ordre divin, il se met en route, non vers la capitale des Assyriens, mais vers Joppé et s'y embarque pour Tarsis. Une violente tempête fait presque sombrer le vaisseau. Jonas est désigné par le sort comme le coupable qui attire la colère de Dieu et avec son consentement jeté à la mer. I. — Sur l'ordre de Jahvé un gros poisson engloutit le prophète. Celui-ci, se voyant miraculeusement sauvé, prononce dans les entrailles du monstre une action de grâces en forme de psaume. Au bout de trois jours, il est vomi sur la plage. II. — Une seconde fois Jahvé lui dit : « Lève-toi et va à Ninive. » Cette fois il s'y rend et se met à proclamer : « Encore quarante jours et Ninive sera détruite. » Immédiatement tous les habitants, même le roi et les grands, se convertissent. « Et Dieu se repentit du mal qu'il avait dit de leur faire et il ne le fit pas. » III. — Cette bonté de Jahvé irrite Jonas à tel point qu'il réclame la mort. Pour lui donner une leçon salutaire à cause de son esprit étroit et de son cœur dur, le Seigneur fait pousser en une nuit un ricin qui l'ombrage pendant le jour contre les rayons brûlants du soleil; mais Jahvé fait périr également la plante en une nuit. Le prophète, sans abri contre le soleil et le vent chaud, se plaint amèrement et reçoit de la bouche du Très-Haut cet enseignement : « Tu es en peine pour le ricin et moi je ne devrais pas être en peine pour Ninive la grande ville! » IV.

II. Auteur et date. — Au quatrième livre des Rois, XIV, 25, il est question d'un prophète Jonas, fils d'Amathi, qui a prédit, du temps de Jéroboam II (787-746) les victoires de ce roi. On ne peut guère douter que celui-ci ne soit identique au héros de notre livre.

D'après la tradition Jonas en serait aussi l'auteur. Le fait que le livre est inséré dans une série d'écrits prophétiques qui ont pour auteurs les prophètes dont ils portent le nom, favorise cette opinion. Cependant l'examen attentif de l'écrit, surtout dans son texte original, a contraint les exégètes modernes à se montrer plus réservés en fait d'attribution et à le situer au contraire assez bas dans l'époque postexilienne. Voici les principaux arguments :

1° *Arguments d'ordre historique.* — Ninive et son roi sont mentionnés dans des termes qui font supposer que la puissance assyrienne n'existait plus du temps de l'écrivain et qu'elle appartenait même déjà à un passé lointain. On lit, III, 3 : « Ninive *était* et non pas, *est* une grande ville devant le Seigneur. » Le souverain n'est pas désigné par son nom; il reçoit en outre, III, 6, le titre tout à fait inusité de « roi de Ninive », alors que les autres livres bibliques et les inscriptions cunéiformes parlent toujours du « roi d'Assour ». Enfin l'exagération, commise au sujet de l'étendue de Ninive, III, 3 : « une grande ville de trois jours de marche, » s'explique mieux, si le livre fut composé longtemps après la destruction de la ville (606), en un temps où les précisions de l'histoire étaient supplantées par les hyperboles de l'imagination populaire.

2° *Arguments d'ordre psychologique.* — La manière dont l'esprit égoïste, étroit et particulariste du prophète est décrit permet difficilement de voir dans le livre une œuvre de Jonas. La critique est trop mordante pour pouvoir être sortie de la plume de celui-là même qui en est l'objet.

3° *Arguments d'ordre littéraire.* — Avec le fond c'est aussi la forme qui empêche d'admettre que Jonas en soit vraiment l'auteur. Le style accuse une époque tardive. On trouve dans le vocabulaire, aussi bien que dans la grammaire, bien des aramaïsmes et des néologismes qui rangent l'écrit parmi les derniers livres de l'Ancien Testament, comme ceux des Paralipomènes, d'Esdras et de Néhémie, d'Esther : en voici quelques exemples : *sephinâh*, « vaisseau », I, 5; *ṣa'am*, « ordre », III, 10, 29; *be-šellemi*, « pourquoi », I, 7; *hit'ašel*, « il pensa », I, 6, etc.

III. Interprétation du livre. — 1° *Explication historique.* — Le livre de Jonas contient des faits qui ont toujours paru fort curieux et invraisemblables : miracle physique de la conservation du prophète par un monstre marin qui l'engloutit, miracle historique de la conversion de Ninive. Le premier surtout a de tout temps excité les railleries des incrédules. Saint Augustin rapporte dans une de ses lettres que les fidèles lui posaient la question suivante : *Quid sentire debemus de Jona, qui dicitur in ventre ceti triduo fuisse, quod... est incredibile... Hoc enim genus quæstionis multo cachinno a paganis graviter irrisum animadverti. Epist.*, cii, n. 30, *P. L.*, t. xxxiii, col. 382.

Contre ces railleries l'exégèse catholique a pris la défense du livre au point de vue de sa haute portée morale aussi bien que de son historicité.

Jusqu'à nos jours la grande majorité des exégètes s'attache à maintenir le caractère historique de l'écrit. Ils citent comme témoignages extrinsèques : Tob., xiv, 4 (texte grec); l'Apocryphe appelé IIIe livre des Machabées, vi, 8; Flavius Josèphe, *Antiq. judaic.*, l. IX, c. x, 2, et surtout la parole de Jésus rapportée dans Matth., xii, 39-42. « De même que Jonas fut trois jours et trois nuits dans le ventre du poisson, ainsi le Fils de l'homme sera trois jours et trois nuits dans le sein de la terre. Les Ninivites se lèveront, au jour du jugement, avec cette génération, et la condamneront parce qu'ils ont fait pénitence à la voix de Jonas, et voici, il y a ici plus que Jonas. La reine du Midi se lèvera au jour du jugement, avec cette génération, et la condamnera. » Cf. Luc., xi, 29-32. Cette parole du Christ étant regardée comme décisive, on oppose aux difficultés des adversaires les réponses suivantes :

1. Pour ce qui concerne l'aventure personnelle de Jonas, on dit d'abord *a priori* avec saint Jérôme, *In Jon.*, ii, 2, *P. L.*, t. xxv, col. 1132, que la Bible raconte d'autres faits encore plus merveilleux, comme la conservation des trois enfants dans la fournaise ardente. Dan., iii. Contrairement à l'interprétation vulgaire, on fait remarquer ensuite que le poisson de la Bible n'est pas une baleine, qui ne pourrait avaler que de petits objets, mais qu'il s'agit probablement du requin *(Squalus carcharias)*, qui engloutit facilement un homme tout entier.

Citons, pour mémoire, les bizarres imaginations de l'exégèse rabbinique d'après laquelle le monstre fut créé dès le commencement du monde et destiné uniquement à cet usage.

2. Pour ce qui regarde le poème d'action de grâces, prononcé par Jonas dans les entrailles du poisson, les uns disent que son ton joyeux s'explique par le fait que Jonas, dévoré mais non broyé par le monstre, aurait regardé l'animal comme moyen providentiel de son salut; les autres prétendent que le psaume n'est pas original ou qu'il fut tout au plus composé par Jonas après sa sortie du poisson.

3. Pour grandes que soient les difficultés qui entourent la conservation du prophète au sein du monstre, elles sont encore dépassées par celle que présente le récit de la conversion de Ninive. Cette ville si vaste et si puissante change complètement et subitement ses mœurs perverses, uniquement par suite d'une simple proclamation qu'un inconnu fait au nom de Jahvé, le Dieu d'un petit peuple, méprisé par les Assyriens!

Et chose plus curieuse, ce fait si extraordinaire n'est mentionné ni dans les annales assyriennes, ni surtout dans les autres livres hébreux, pas même dans le livre des Rois qui parle des prophéties de Jonas! Contre ces objections on fait valoir que la conversion fut sans doute de courte durée : ce qui fait comprendre le silence des autres écrits de l'Ancien Testament. Le succès merveilleux d'un prophète étranger s'expliquerait par des événements émouvants, survenus en Assyrie vers le milieu du viiie siècle, donc du temps de Jonas, à savoir : les incursions presque annuelles des habitants de l'Arménie moderne, la peste qui sévit de 765 à 759, une éclipse totale du soleil en 763, plusieurs révoltes dans différentes villes du pays.

Ainsi les exégètes de l'école conservatrice croient-ils pouvoir assurer l'historicité entière et littérale du livre de Jonas.

2. *Explication parabolique.* — D'autres cependant se sont demandé si la vérité de ce livre ne serait pas à chercher dans une idée plus haute, cachée sous la lettre, et cette opinion rencontre de nos jours une faveur croissante. Même dans l'antiquité on était loin d'une interprétation unanime. Saint Jérôme, dans la préface de son commentaire de Jonas, déclare : *Scio veteres ecclesiasticos tam græcos quam latinos super hoc libro multa dixisse, et tantis quæstionibus, non tam aperuisse quam obscurasse sententias, ut ipsa interpretatio eorum opus habeat interpretatione et multo incertior lector recedat, quam fuerat antequam legeret. In Jon.*, prol., *P. L.*, t. xxv, col. 1117.

Ces paroles du grand exégète nous renseignent seulement sur l'incertitude qui régnait dans la pensée patristique. Saint Grégoire de Nazianze nous apprend qu'on abandonnait sans scrupule dans certains milieux l'exégèse historique, pour la remplacer par une explication symbolique. Après avoir relevé qu'il est incroyable qu'un prophète eût voulu échapper à Dieu par la fuite, il rapporte qu'un homme « versé en ces matières... en vue de remédier d'une façon non absurde à l'absurdité de l'histoire, » a donné l'interprétation suivante : « Jonas ne songe pas du tout à fuir l'Esprit divin; mais parce qu'il prévoit le désastre d'Israël et qu'il sent le don prophétique passer chez les nations, il se dérobe à la prédication et il hésite à exécuter le commandement de Dieu; quittant l'endroit de la joie — car c'est le sens de Joppé pour les Hébreux — je veux dire son ancienne élévation et son honneur, il se jette dans la mer de la tristesse. Pour ce motif il est saisi par une tempête, il dort, il fait naufrage, il est réveillé et désigné par le sort (comme le coupable); il avoue sa fuite, il est submergé, il est englouti par le monstre, mais non dévoré; là il invoque Dieu, et ô miracle, avec le Christ, après trois jours il est rendu à la lumière. Mais que cet exposé s'arrête ici; bientôt, si Dieu le permet, il sera développé avec plus de soin. » *Oratio* ii, 106-109, *P. G.*, t. xxxv, col. 505-507.

C'est avec raison que le P. Condamin, *Dictionnaire apologétique*, art. *Jonas*, t. ii, col. 1556, à la suite du P. Lagrange, *Revue biblique*, 1906, p. 154, fait valoir l'importance de ce texte qui donne au départ de Joppé, au voyage en mer, donc aussi à l'aventure avec le poisson, un sens métaphorique; non moins justement il ajoute : « Saint Grégoire le Théologien, célèbre par son orthodoxie, n'aurait pu parler en ces termes, si, de son temps, l'Église avait cru fermement à l'historicité du livre de Jonas. » *Loc. cit.*, col. 1557. Le même auteur, *loc. cit.*, col. 1556, verse au débat pour la première fois un texte de Théophylacte. Après avoir tout d'abord expliqué le livre comme historique, celui-ci continue : « Il ne faut pas l'ignorer; plusieurs ont admis que la désobéissance de Jonas, sa fuite et le reste ne sont pas historiques. » Il expose ensuite en détail l'interprétation de saint Grégoire de Nazianze, sans en nommer l'auteur : Jonas est agité par la tempête de ses pénibles pensées. Son engloutissement par la baleine et sa conservation signifient la chute d'Israël et le salut d'un reste élu. En outre la conversion des nations est prédite en figure : « Jonas a arrangé sa prophétie en disant tout cela d'une façon mystérieuse. » *In Jon. proph.*, 4, *P. G.*, t. cxxvi, col. 960-964.

Ces témoignages prouvent tout au moins que, pour certains Pères, la question de Jonas était une question libre. Cette liberté, l'Église ne l'a jamais officiellement restreinte. C'est pourquoi, aujourd'hui comme autrefois, les exégètes qui ne sont pas satisfaits de l'explication historique s'estiment en droit de l'abandonner. A leur avis, les difficultés que soulève le contenu du livre, s'il présente des faits réels, sont insurmontables. Ce qui les désigne surtout, c'est moins le côté préternaturel des miracles comme tels que leur caractère artificiel qui résulte d'une part de leur profusion et de l'autre du désaccord qui existe entre ces actes de la toute-puissance divine et leur but. Les miracles se suivent, en effet, coup sur coup : la tempête qui surgit subitement, le sort qui désigne Jonas comme coupable, le calme qui renaît immédiatement après qu'on l'a jeté dans les flots, le poisson qui est envoyé par Dieu, la préservation du prophète dans les entrailles du monstre, la prière si poétique qu'il adresse à Dieu, l'effet si extraordinaire de sa prédication, enfin le ricin qui pousse et qui périt en une nuit.

En particulier pour les faits qui se sont passés sur la mer, il leur paraît difficile de comprendre qu'ils soient dignes de la Sagesse divine et d'y voir des moyens en proportion avec la fin poursuivie. Voir Condamin, *loc. cit.*, col. 1552 sq. De tels prodiges auraient dû impressionner en premier lieu le prophète et changer ses idées. Mais la plainte qu'il exhale au sujet de la conversion des Ninivites prouve que ce but ne fut pas atteint.

En ce qui concerne la transformation de la capitale des Assyriens, ne faut-il pas dire que cet événement, tel qu'il est raconté dans le livre — et l'on n'a pas le droit d'atténuer le texte — serait un des phénomènes les plus extraordinaires de l'histoire religieuse? Peut-on imaginer une population plus inaccessible à un changement de mœurs que celle de Ninive, un moyen plus insignifiant pour l'obtenir que la courte proclamation de Jonas? Et pourtant le changement est total et subit! Ce miracle dépasse de beaucoup celui même de la Pentecôte. Et alors comment expliquer le silence de la littérature prophétique et historique des Hébreux sur un tel événement?

Pour toutes ces raisons on comprend l'attitude de ceux qui pensent que le livre de Jonas ne contient pas une histoire véritable, mais une fiction à fins didactiques. Dès qu'on l'envisage comme une composition libre, toutes les difficultés disparaissent d'emblée. L'essentiel du contenu ne consiste plus alors dans la réalité des faits, mais dans la doctrine, enseignée au moyen d'un récit fictif « où, comme dit très bien le P. Condamin, *loc. cit.*, col. 1553, les caractères sont fortement accentués, la difficulté des situations exagérée, parfois même au mépris des vraisemblances, en vue de l'impression finale et de la leçon morale à inculquer ».

Cette doctrine n'est autre que l'universalité du salut. Sous forme de parabole le livre de Jonas enseigne que Dieu veut sauver tous les hommes, non seulement les Juifs, mais aussi les païens, et qu'il a même pitié des animaux. Justement après l'exil, à l'époque où le livre fut composé, les Juifs, à cause de leur particularisme excessif, avaient besoin de cet enseignement. Jonas est la personnification de l'esprit pharisaïque de son peuple et ridiculise en sa personne l'égoïsme nationaliste de ses coreligionnaires. De cette façon l'auteur veut renverser leurs idées fausses et leur apprendre que l'attribut essentiel de Dieu est la miséricorde envers tous. De la sorte l'esprit universaliste qui anime ce petit livre en fait une des perles de la littérature hébraïque.

Cette manière d'expliquer Jonas serait à coup sûr plus répandue, si la parole du Christ précédemment rapportée n'entrait en ligne de compte. Elle forme l'objection la plus forte contre l'interprétation purement parabolique. Pour la résoudre, plusieurs exégètes catholiques, dom Calmet, par exemple, et aussi quelques exégètes protestants conservateurs comme L. Gautier, *Introduction à l'Ancien Testament*, 1906, t. i, p. 610 ont dit que Jésus a pu parfois s'adapter dans son langage aux idées populaires des Juifs et qu'il a employé l'argument *ad hominem*. C'est de cette façon que s'expliquerait son langage au sujet de Jonas sans qu'il entendît mettre un accent spécial que rien ne réclamait sur la réalité de son histoire.

Peu satisfait de cette solution, M. Van Hoonacker préfère se référer au caractère (didactique) de l'Évangile : « La question se pose de savoir si les passages cités des Évangiles font argument, par eux-mêmes, pour prouver que le livre de Jonas n'a pas un caractère purement prophétique ou didactique et moral, mais en même temps historique. Il n'y a pas proprement lieu ici de se demander si Jésus a pu s'accommoder sans son langage... à une erreur communément admise de son temps. Il devrait s'agir plutôt de ce que les logiciens scolastiques appelleraient la *suppositio terminorum*. Jonas... les Ninivites... sont-ils des sujets envisagés dans leur vie réelle, ou considérés au point de vue littéraire du rôle qui leur est attribué dans le récit de notre livre? Le langage ordinaire emprunte souvent à des écrits dont le caractère non historique est reconnu de tous des termes qu'il présente sous forme d'énonciation absolue, mais dont la valeur idéale est sous-entendue et supposée. Cet usage ne doit pas être considéré comme étranger aux Écritures, ou indigne de la solennité des paraboles du Sauveur aux endroits visés des Évangiles, ou impropre aux applications dont les éléments indiqués du livre de Jonas y sont l'objet. » *Les douze petits prophètes*, 1908, p. 321 sq. Pour le prouver, l'auteur cite comme exemples II, Tim., iii, 8; I Cor., x, 4; Jude, 9 sq., passages dans lesquels il s'agit de quelques événements de l'histoire des Israélites que saint Paul et saint Jude n'ont nullement voulu présenter comme historiques et qu'ils allèguent quand même comme termes de comparaison pour des faits actuels. L'Église en use de même dans la liturgie des défunts : « *Et cum Lazaro quondam paupere æternam habeas requiem*, » dit-elle. Sans vouloir faire du Lazare de la parabole un personnage historique, elle l'emploie pourtant comme type et souhaite au défunt le repos réel et éternel que la parabole évangélique attribue à l'heureux mendiant.

M. Lesêtre, *Revue pratique d'apologétique*, t. viii, 1909, p. 927, complète ces témoignages par cette remarque : « Le Seigneur ne crée-t-il pas lui-même des types paraboliques dont il parle ensuite comme de personnages réels, sans en faire pour cela des personnages historiques? Du bon Samaritain, il dit au docteur de la loi : « Va, et toi fais de même. » Luc., x, 37. Le juge inique, Luc., xviii, 6, le pharisien et le publicain, Luc., xviii, 14, les vignerons homicides, Matth., xxi, 40-41, et la plupart des autres personnages des paraboles sont des êtres fictifs et purement typiques, et pourtant rien n'est plus réel que ce qu'ils signifient. » M. Tobac, *Les prophètes d'Israël*, ii-iii, p. 579, après avoir renforcé la thèse de M. Van Hoonacker par des remarques très justes, ajoute le texte de Matth., xxiii, 35, où les meurtres d'Abel et de Zacharie sont présentés comme ouvrant et fermant l'histoire juive parce que l'un est raconté dans le premier livre de la Bible, et l'autre dans le dernier, II Paral., xxiv, 20-22. Dans le même sens le P. Condamin, *loc. cit.*, col. 1596, cite Hebr., vii, 3, où il est dit de Melchisédech qu'il était *sine patre et sine matre, sine genealogia*, et ajoute : « Évidemment cela est dit de Melchisédech, non selon la réalité de l'histoire,

mais selon la manière dont il est présenté dans le texte de la Genèse. » Il se rallie ensuite en la précisant sur deux points à l'argumentation de M. van Hoonacker. Comment peut-on entendre la parole de l'Évangile : « Les Ninivites se lèveront au jour du jugement, » si le récit de leur conversion est fictif? Il ne faut pas trop presser le sens de « ils se lèveront »; sinon il faudrait le faire aussi pour le mot suivant : « ils condamneront. » Or la sentence de condamnation ne serait pas portée par les Ninivites. C'est leur exemple qui condamnera et non leur personne. Et cet exemple existe aussi dans l'hypothèse d'une parabole.

En second lieu le P. Condamin envisage la difficulté qui résulte du fait que le cas des Ninivites est combiné avec celui de la reine du Midi. Puisque ce dernier est historique, ne faut-il pas dire que le premier l'est également! L'auteur estime qu'on peut légitimement associer les deux, même s'ils sont d'un caractère différent, comme on pourrait associer, comme modèle de repentir, l'Enfant prodigue de la parabole et la Pécheresse pardonnée de l'histoire évangélique.

Ces arguments et l'autorité des exégètes qui les adoptent prouvent que le témoignage du Christ ne forme pas d'obstacle absolu à l'abandon du sens historique du livre de Jonas.

L'interprétation parabolique de ce livre est donc théologiquement légitime et reconnue comme telle, même par des exégètes qui croient devoir rester partisans de l'explication historique, tel Trochon, *Les petits prophètes*, 1883, p. 221.

Non seulement il n'y a , dans les principes de la foi ou de la tradition catholique, rien qui empêche de l'adopter, mais elle semble propre, en dégageant la partie religieuse du livre de Jonas, à résoudre l'énigme d'un texte sacré, bien difficile à entendre sans cela. Outre les raisons directes qui l'appuient, les impasses auxquelles on aboutit avec les autres explications sont la meilleure confirmation de sa valeur. C'est pourquoi, d'après M. Tobac, *loc. cit.*, p. 580, « un nombre toujours croissant d'exégètes catholiques émettent, non comme certaine, mais comme possible et probable, ou tout au moins déclarent libre l'opinion qui voit dans le livre de Jonas un écrit didactique sous forme parabolique ».

3° *Autres interprétations.* — Étant données les difficultés que le livre de Jonas offre à l'exégèse, nous ne devons pas nous étonner qu'à côté des deux explications que l'on vient de voir, bien d'autres aient été proposées. L'*Introduction à l'Écriture Sainte* de Kaulen-Hoberg, 5e édit., 1913, t. II, p. 276, en énumère, en tenant compte des moindres nuances, jusqu'à dix-sept. On peut les réduire à trois groupes :

1. *Interprétations midraschiques* qui sont un mélange de l'exégèse historique et didactique. Les défenseurs supposent un fond historique, c'est-à-dire un événement réel, raconté sur le compte du prophète, mais développé d'une façon midraschique, c'est-à-dire entremêlé de traits légendaires. On peut ranger parmi eux les rationalistes du XVIIIe siècle qui, pour éliminer les miracles, ont énoncé une série d'hypothèses, plus invraisemblables les unes que les autres. On supposait par exemple que l'aventure de Jonas s'était passée en rêve; on voyait dans la « Baleine » un cadavre flottant sur lequel le prophète se hissa pour se sauver, ou un vaisseau qui portait ce nom et sur lequel Jonas fut recueilli. D'autres suggéraient même que la « Baleine » était l'enseigne d'une auberge où Jonas logea après son naufrage. Ces fantaisies n'ont plus aujourd'hui qu'un intérêt de curiosité.

De nos jours encore, des exégètes plus sérieux veulent distinguer également au point de vue de l'historicité diverses couches dans le livre. M. Sellin, *Einleitung in das Alte Testament*, 3e édit., 1920, p. 118 sq., prétend que la mission de Jonas à Ninive est probablement historique, mais qu'elle est racontée d'une façon légendaire. L'aventure du prophète en mer serait un conte, répandu chez bien des peuples de l'antiquité.

Mais la distinction entre les éléments réels et fictifs dans le livre de Jonas est dépourvue de toute base solide. Car, puisque tous les faits qui s'y trouvent racontés sont extraordinaires, d'après quelle règle précise pourrait-elle se faire? L'unité du livre semble réclamer l'unité d'interprétation.

2. *Interprétations mythologiques.* — Elles consistent à établir des rapprochements entre l'histoire de Jonas et quelques mythes païens où l'on voit intervenir des monstres marins. De la mythologie grecque on a allégué entre autres Hercule délivrant Hésione, après avoir tué le monstre qui devait la dévorer; Persée sauvant Andromède, en pétrifiant près de Joppé le monstre qui la menaçait; Arion se jetant dans la mer et sauvé par un dauphin. Dans la mythologie babylonienne on invoque Oannès, ce dieu-poisson qui, d'après Bérose, aurait enseigné à l'origine aux Babyloniens les éléments de la civilisation.

Toutes ces combinaisons s'appuient sur des ressemblances purement extérieures et accidentelles auxquelles il est bien difficile d'attribuer quelque valeur.

3. *Interprétations symboliques.* — Celles-ci sont très voisines de l'interprétation didactique ou parabolique. Elles se trouvent déjà enseignées dans l'antiquité. On a vu que saint Grégoire de Nazianze et Théophylacte regardent l'engloutissement de Jonas par le poisson comme le type de la chute d'Israël et du salut d'un reste élu. D'une façon semblable des exégètes modernes, tel Kleinert, *Die Propheten Obadja, Jona*, etc., 1893, voient en Jonas dévoré par le monstre le peuple juif, livré à sa captivité parce qu'il n'accomplissait pas sa mission religieuse au milieu des nations, dans Jonas rejeté à la côte le même peuple, restauré après l'exil. M. Van Hoonacker, *loc. cit.*, p. 319, fait remarquer avec raison que cette interprétation est, malgré certains traits ingénieux, trop artificielle pour être juste; elle fait violence à plus d'un détail du récit.

Il reste que cette exégèse traduit le besoin de mettre l'accent principal sur la signification religieuse du livre de Jonas. L'interprétation didactique, présentée plus haut, permet d'atteindre non moins efficacement le même résultat, en s'écartant moins de la tradition.

Trochon, *Les petits prophètes*, Paris, 1883; Knabenbauer, *Commentarius in prophetas minores*, Paris, 1886, t. I; A. van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, Paris, 1908, Keyser, *The book of Jonah. Is it fact or fiction, history or parable?* dans *Luth. Church. review*, 1908; Lesêtre, *Les récits de l'histoire sainte, Jonas*, dans *Revue pratique d'apologétique*, t. VIII, 1909, p. 923-928; Dœller, *Das Buch Jona nach dem Urtext übersetzt und erklärt*, Vienne, 1912; Mitchell, Smith, Bewer, *Haggai, Zachariah, Malachi and Jona*, dans *Internat. critic. commentary*, Oxford, 1912; Condamin, art. *Jonas*, dans le *Dictionnaire apologétique*, 1915, t. II, col. 1546-1559; Tobac, *Les prophètes d'Israël*, Malines, 1921; E. Sellin, *Das Zwölfprophetenbuch*, Leipzig, 1922.

L. DENNEFELD.

2. JONAS, évêque d'Orléans, de 818 à 843. — Les renseignements n'abondent pas sur les origines de ce personnage, qui jouera sous le règne de Louis le Pieux un rôle important dans l'Église carolingienne. Aquitain de naissance, c'est dans le Midi de la France qu'il acquiert sa formation littéraire et théologique, qu'il entre dans l'état ecclésiastique, qu'il franchit les divers degrés de la hiérarchie. En 818, la confiance de Louis le Pieux l'appelle au siège épiscopal d'Orléans, laissé vacant par la condamnation de Théodulfe. Jonas fait dès le début figure d'un grand évêque, attentif aux besoins spirituels de son peuple, préoccupé d'assurer à l'institution monastique son indépendance spirituelle. L'abbaye de Saint-Mesmin, en particulier, lui fut

redevable de plusieurs faveurs importantes, c'est Jonas qui lui octroie le corps de saint Maximin, le fondateur du monastère, lequel reposait jusque-là à Orléans : c'est Jonas qui, en 825, fait accorder au couvent un diplôme impérial garantissant la libre élection de l'abbé. Sickel, *Acta regum et imperatorum Karolinorum*, t. II, n. 241. En cette même année 825, l'évêque d'Orléans est un des membres les plus influents du synode réuni à Paris sur convocation de Louis le Pieux pour préciser à nouveau, à l'encontre de la position adoptée par l'Église romaine, la doctrine de l'Église franque dans la question des images. A l'issue du concile, Jonas est envoyé à Rome avec Jérémie, archevêque de Sens, pour tenter de faire accepter, avec les ménagements nécessaires, par le pape Eugène II les suggestions des prélats francs. On ignore d'ailleurs l'issue de cette démarche. Au concile de Paris de 829, Jonas eut encore un rôle non moins considérable, comme nous l'expliquerons tout à l'heure en étudiant son œuvre littéraire. A Thionville, en 835, quand il s'agit de juger l'archevêque de Reims Ebbon, qui a pris parti pour Lothaire contre Louis le Pieux, Jonas dicte la sentence de déposition du prélat coupable. C'est dire que Jonas, dans la triste querelle qui arme contre Louis le Pieux les fils même de l'empereur, a su garder toute sa fidélité au souverain légitime. Cette même fidélité, il s'efforce de l'inspirer au roi d'Aquitaine Pépin Ier, dont les discordes civiles des années 833-834 l'ont quelque temps éloigné. Avec Charles le Chauve, dont il devient le sujet à partir de 840, il conserve les mêmes relations de respect et de dévouement qu'il avait eues avec son père; il est honoré par lui de la même confiance que lui avait témoignée le vieil empereur. Il meurt sans doute en 843.

Il nous reste de lui : 1° *Une vie de saint Hubert*, évêque de Tongres, suivie d'une relation du transfert des reliques du saint au monastère d'Andaine en 825. Pour la *Vie*, Jonas n'a fait que remanier et mettre en bon style, comme le lui avait demandé l'évêque de Liége Walcand, une vie du VIIIe siècle dont le latin barbare n'était plus de mise en un siècle de lumières. — 2° *De cultu imaginum libri tres*, composé à la demande de Louis le Pieux pour réfuter les attaques de Claude, évêque de Turin, contre les images, mais publié seulement plus tard et dédié à Charles le Chauve. — 3° Deux ouvrages étroitement apparentés : *De institutione regia ad Pippinum regem* et *De institutione laicali libri tres;* le premier pourrait se comparer à la *Politique tirée de l'Écriture sainte* de Bossuet; le second donne aux laïques en général, et aux personnes mariées en particulier, un tableau d'ensemble de la vie et des vertus chrétiennes. La composition de ces deux ouvrages soulève un petit problème littéraire qui ne manque pas d'intérêt. Non seulement il y a entre les deux écrits une parenté assez étroite, les c. XIII et XIV du premier reproduisant exactement les c. XI et XIII du I. Ier de l'*Institutio laicali*; mais de plus tous deux sont en intime relation avec les actes du concile de Paris de 829; l'*Institutio regia* reproduisant textuellement les *Actes de Paris*, I. II, tandis que l'*Institutio laicalis* a en commun avec ces derniers cinq chapitres pour le moins. Luc d'Achery, qui le premier avait soulevé la question, pensait qu'en tout état de cause les traités de Jonas étaient antérieurs au concile parisien et qu'ils avaient été insérés dans les actes soit à la demande des Pères par le secrétaire du concile, soit par Jonas lui-même, qui aurait été chargé par l'assemblée du soin de rédiger le procès-verbal du synode. Cette hypothèse a longtemps prévalu; Ebert lui en a opposé une autre qui semble tout aussi naturelle. Les deux traités de Jonas sont postérieurs à l'assemblée de Paris, dont l'évêque d'Orléans avait le droit d'utiliser les actes parce que, précisément, il en était le rédacteur. A ces deux hypothèses qui lient étroitement le sort des deux ouvrages, K. Amelung en a substitué une autre qui nous paraît beaucoup plus vraisemblable. Cet auteur distingue nettement la question de l'*Institutio regia* et celle de l'*Institutio laicalis*. Le premier ouvrage, dédié au roi Pépin, est certainement postérieur au concile. La préface fait une allusion très nette aux tristes événements de 833, à la trahison des fils de Louis le Pieux, à la pénitence imposée au vieil empereur, au changement d'attitude auquel Pépin finit par consentir. Pour rédiger cet ouvrage, Jonas s'est contenté de démarquer très légèrement les actes du concile de 823, en appliquant à Pépin ce que les Pères avaient dit, à l'adresse de l'empereur, des devoirs de la royauté. Jonas en agissant ainsi ne faisait d'ailleurs que reprendre son bien, ayant été le rédacteur des actes de l'assemblée. L'*Institutio laicalis* au contraire a une tout autre histoire. Composée à la demande de Matfred, comte d'Orléans, elle n'a pu être rédigée après 828, date à laquelle Matfred, tombé en disgrâce, perdit son emploi et commença à comploter contre l'empereur. Rien d'étonnant non plus que Jonas ait inséré dans les actes du concile de 829 les passages de son œuvre qui se trouvaient d'accord avec les résolutions de l'assemblée.

Bien qu'il soit en somme très peu original et peut-être à cause de cela même, Jonas représente au mieux la culture ecclésiastique et la théologie de la renaissance carolingienne. D'Alcuin il a hérité avec le souci d'une langue correcte, élégante parfois, le goût de l'érudition scripturaire et patristique. Il y aurait intérêt à relever dans ses ouvrages les nombreuses citations des Pères de l'Église qui en forment pour ainsi dire la trame. De la littérature grecque il connaît Origène (homélies sur l'Exode et le Lévitique), saint Jean Chrysostome et Eusèbe. Les Pères latins lui sont plus familiers; il cite saint Cyprien, le traité *Adv. aleatores*, qu'il attribue aussi à Cyprien, Lactance, saint Ambroise, saint Augustin, dont il connaît de nombreux traités, saint Jérôme, saint Césaire d'Arles, Julianus Pomerius, qu'il appelle toujours saint Prosper, le pape saint Grégoire, saint Isidore de Séville, le vénérable Bède, Alcuin enfin à qui, sans doute, il est redevable d'une partie de sa science. On se tromperait d'ailleurs si l'on pensait que c'est à ce dernier auteur que Jonas emprunte toutes ses connaissances patristiques. Visiblement il a fait effort pour enrichir son dossier et il vaudrait la peine de rechercher les sources de son érudition.

Sa doctrine dans la question des images est celle de l'Église franque, telle qu'elle s'exprime en particulier dans les *Livres carolins*. Entre les iconoclastes byzantins, auxquels Claude de Turin s'est rallié et qui suppriment radicalement toutes les images, et d'autre part les iconophiles, qui reflètent la doctrine romaine et accordent aux images un culte, différent d'ailleurs de celui qui s'adresse à Dieu, Jonas essaie de trouver cette voie moyenne où s'obstinera pendant un siècle encore l'Église carolingienne. Les images sont utiles : ornement artistique des basiliques, elles mettent sous les yeux des fidèles les belles actions des saints, mais elles n'ont droit à aucune vénération spéciale, à aucun culte proprement dit; il n'y a en elles aucune vertu particulière. Si Jonas s'élève contre Claude, c'est bien plutôt à cause des excès de langage et de la brutalité de geste de celui-ci; dans le fond, sur la question des images proprement dites, il n'est pas loin de penser comme lui, et parfois il lui arrive de reconnaître cet accord foncier. Où il se sépare nettement de l'évêque de Turin, c'est quand il est question des hommages à rendre à la croix, qu'il s'agisse d'ailleurs de la vraie croix ou de ses représentations. Avec beau-

coup de verdeur, il reproche à Claude d'avoir parlé d'une manière sarcastique du signe de la Rédemption. Et de même pour ce qui est des reliques des saints, Jonas retrouve les invectives de Jérôme s'adressant à Vigilantius, quand il s'agit de réfuter les ironies de Claude à l'endroit d'une pratique depuis si longtemps chère à la piété chrétienne. A plus forte raison l'évêque d'Orléans défend-il l'idée que les lieux sanctifiés par la vie ou par les tombeaux des saints ont droit à des honneurs particuliers et méritent d'attirer les visites des fidèles. Son zèle à défendre les pèlerinages, surtout le pèlerinage aux tombeaux des saints apôtres Pierre et Paul, l'entraîne même trop loin. D'accord avec plusieurs théologiens de son époque, il déclare que les pouvoirs de juridiction des apôtres durent encore aujourd'hui; c'est en toute réalité qu'on va chercher à la confession de saint Pierre le pardon de ses péchés. Par contre, semble dire l'évêque d'Orléans, les pouvoirs juridictionnels ne passent pas aux successeurs des apôtres qui se montrent indignes. *Verum quidem est sanctis apostolis apostolorumque successoribus illis decedentibus alios eorum loco subrogari... nec tamen credentum est vel istos percipere prædecessorum dignitatem, nisi in quantum æquitatis libramen tenuerunt, nec illos amittere jura judiciaria cum hominem exuentes ad vitam transeunt potiorem. De cultu imag.*, l. III, *P. L.*, t. CVI, col. 379-380.

Il ne faudrait pas prendre trop à la rigueur les expressions de Jonas; elles sont paroles de polémiste. Quand, de sang-froid, l'évêque d'Orléans parle de la pénitence et de son administration par l'Église, il ne fait jamais la restriction que nous venons de signaler. L'*Institutio laicalis* permet en effet de se rendre un compte assez exact de la manière dont sont donnés, à l'époque de Jonas, les divers sacrements; on trouvera des notices intéressantes sur la pénitence, l. I, c. IX-X, XV-XVIII, sur l'extrême-onction et l'usage que les fidèles peuvent faire en leur particulier de l'huile des infirmes, l. III, c. XIV. Il ne serait pas non plus sans intérêt de relever les principes sur lesquels Jonas fonde la morale chrétienne et les applications qu'il en fait aux divers états où se trouvent engagés les fidèles. A une époque où les mœurs sont encore bien rudes et bien grossières, il sait, en des termes chaleureux, parler de la morale évangélique, la prêcher aux puissants, si enclins à l'oublier, en mettre les prescriptions bien au-dessus des préceptes de la loi civile où les hommes trouvent de faciles justifications de leurs méfaits. Voir en particulier l. II, c. XII, *P. L.*, t. CVI, col. 189 A, sur le divorce permis par la loi civile, l. II, c. XXIII, col. 215-217, sur la répression des délits de chasse. En ce qui concerne la morale conjugale, s'il se laisse, à l'exemple de son siècle, un peu vivement impressionner par les prescriptions de l'Ancien Testament relatives aux impuretés légales, s'il subit, comme tant d'autres, l'influence de saint Augustin, il ne laisse pas de poser avec une singulière délicatesse d'expression les grands principes qui régissent la vie de la famille.

La *Vita S. Huberti*, publiée jadis par le jésuite Jean Robert, vient d'être éditée dans les *Acta Sanctorum*, novembre, t. I, p. 806-816; l'*Historia translationis*, publiée par Mabillon, dans *Acta sanctorum ordinis S. Benedicti*, t. V, p. 278 sq., est reproduite dans *P. L.*, t. CVI, col. 389-394, et dans *Acta sanctorum*, *ibid.*, p. 817 sq.; le *De cultu imaginum*, publié d'abord à Cologne en 1554, a été souvent réimprimé, puis est passé dans les diverses bibliothèques des Pères, finalement dans *P. L.*, *ibid.*, col. 305-388; les deux *Institutiones* publiées d'abord par L. d'Achery, dans son *Scipilegium*, t. I (*I. laicalis*) et t. V (*I. regia*), où Migne les a prises, *P. L.*, *ibid.*, col. 121-306; les 4 lettres dédicatoires de ces ouvrages éditées par Dümmler, *Monum. Germ. hist., Epist.*, t. V, p. 346-355. — Les actes des deux synodes de Paris dans Mansi, *Concil.*, t. XIV.

Notices littéraires sur Jonas, dans Bellarmin, *De scriptoribus ecclesiasticis*, Cologne, 1657, p. 188; C. la Saussaye, *Annales Ecclesiæ Aurelianensis*, Paris, 1615, p. 313-316; Fabricius, *Bibliotheca mediæ et infimæ latinitatis*, Hambourg, 1745, t. IV, p. 511-515; *Histoire littéraire de la France*, t. V, Paris, 1711, p. 20-31; *Gallia christiana*, t. VIII, col. 1423-1424. Nombreux renseignements dans Mabillon, *Annales ordinis S. Benedicti*, t. II, Lucques, 1753, voir table alphabétique, p. 745. — Wattenbach, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter*, t. I, p. 318; A. Ebert, *Allgemeine Geschichte der Literatur des M. A.*, t. II, Leipzig, 1880, p. 225-230; Dümmler, *Sitzungsberichte der Berliner Akademie*, 1835, *Ueber Leben und Lehre des Bischofs Claudius von Turin*, p. 439-448; M. Manitius, *Gesch. der Litein. Literatur des M. A.*, t. I, Munich, 1911, p. 374-380. Une monographie intéressante a été consacrée à Jonas par K. Amelung, *Leben und Schriften des Bischofs Jonas von Orleans*, Dresde, 1888.

E. Amann.

JONCOURT (Françoise-Marguerite de), femme auteur janséniste, née en 1660, morte en 1715, elle était la fille d'un gentilhomme d'Auvergne. Elle est connue pour son attachement à Port-Royal et à ses doctrines. On a d'elle : *Histoire abrégée du jansénisme*, Paris, 1698, in-12, en collaboration avec Jean Louail, prieur d'Auray; *Histoire du cas de conscience signé par quarante docteurs de Sorbonne*, Nancy (Hollande), 1705-1711, 8 vol. in-12, avec le même, ouvrage revu par Quesnel; la traduction des *Notes* de Nicolle, caché sous le nom de Wendrock sur les *Provinciales*, 4 vol. in-12.

Quérard, *La France littéraire*; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*.

A. Thouvenin.

JONDOT Élie-Étienne, né à Montcenis, Saône-et-Loire, en 1770, voulant échapper à la réquisition, se réfugia dans les contrées insurgées et devint secrétaire d'un général vendéen. C'est alors qu'il publia dans le *Courrier universel* un éloge de l'armée catholique. Après la première pacification de l'Ouest, on le trouve à Paris où il donne de nouvelles preuves de son attachement à l'ancien régime : il publie un *Parallèle de Louis XVI et de Tso-Ching*, puis divers articles dans les feuilles royalistes. Il ouvre un pensionnat, mais il le quitte en 1804, pour être professeur d'histoire à l'École militaire de Fontainebleau. En 1810, il passe à l'Académie de Rouen et en 1812 à celle d'Orléans. L'année suivante, il donne sa démission et va se fixer à Paris où il meurt le 16 mars 1834.

Nous ne mentionnons ici que les œuvres qui se rapportent à la religion : 1° *Observations critiques sur les leçons de l'histoire de Volney*, in-8°, Paris, 1800, l'auteur expose une nouvelle méthode d'apprendre l'histoire et d'en saisir le véritable esprit : suit un chapitre contre l'athéisme; 2° *La philosophie rendue à ses principes*, 2 vol. in-8°, Paris, 1801 : ces deux volumes sont un cours d'études sur la morale, la religion et la philosophie de l'ordre social; 3° *L'anti-Pyrrhonien* ou réfutation complète des principes contenus dans le second volume de l'*Essai sur l'indifférence* en matière de religion (de F. Lamennais), principes subversifs de toute croyance religieuse, de toute morale, 2 vol. in-8°, Paris, 1817.

Hoefer : *Nouvelle biographie générale*, t. XXVI, col. 903.

J. Baudot.

JONGHE (Beaudoin de), BALDUINUS JUNIUS, issu d'une famille noble de Dordrecht, avait fait de fortes études à Louvain, où il fut le disciple de Juste Lipse. En 1601, il revêtait l'habit des frères mineurs de l'observance, chez lesquels il remplit les charges de gardien et de définiteur. Jonghe mourut à Bruxelles le 12 avril 1634.

Théologien, controversiste, prédicateur, il a laissé de nombreux ouvrages, tant en latin qu'en langue vulgaire, dont voici les principaux : *Roberti Bellarmini... solida christianæ fidei demonstratio, ex ejus operibus controversiarum desumpta*, Anvers, 1611; le troisième livre de la première partie de cet ouvrage, qui en compte trois, *De romano pontifice*, fut inséré par Roccaberti dans sa *Bibliotheca maxima pontificia*, t. V; *Démonstration victorieuse de la foi catholique*, traduite par l'abbé Joseph Ducruet, 3 in-8°, Paris, 1855; *Manuale theologicum de præcipuis theologiæ fundamentis*, Cologne, 1614; *Conciones tres super evangelia festorum totius anni*, Anvers, 1613, Cologne, 1616; *Chronicon morale ab orbe condito ad nostra usque tempora, tam concionatoribus quam historiæ studiosis apprime utile*, Cologne, 1621, 1622; *'t Huys der Wysheyt, waerin gesproken wordt van de kennisse Godts, de H. Schrifture, de natuere Godts, de predestinatie, ende van de H. Dryvuldicheyt*, Anvers, 1613; *'t Paradys der Wellusten, sprekende van God den Schepper en van de creaturen*, *ibid.*, 1617. — Il publiait encore d'autres ouvrages sous le pseudonyme de *Constantius Peregrinus*; nous citerons : *Phraretra quadruplex divini amoris*, Anvers, 1632; *Theatrum principum sanctorum veteris et Novi Testamenti, duobus libris distinctum*, Bruxelles, 1627. Contre les protestants : *Scutum catholicæ fidei : 1. de vocatione ministrorum ecclesiæ; 2. de præsentia Christi in venerabili Eucharistia; 3. de purgatorio; 4. de observatione legis et ministrorum ecclesiæ cælibatu; 5. de gratia, libero arbitrio et auctore peccati; 6. de peccato originali, mortali et veniali; 7. de justificatione et merito bonorum operum; 8. de anti-christo; 9. de ecclesia; 10. de prædestinatione; 11. de invocatione sanctorum*. Anvers, 1632. *Tuba concionatorum, sive collationum ignearum centuriæ tres de Sanctis*, Douai, 1629.

Parlant des ouvrages de Jonghe, le P. Dirks écrit : « Ce ne sont point des sermons proprement dits; je les appellerais plutôt dissertations théologiques sur des matières à développer dans la chaire chrétienne. Il serait à souhaiter qu'ils fussent connus et répandus dans le clergé, car c'est une mine d'or, riche en doctrine solide et pratique. »

Foppens, *Bibliotheca belgica*, Bruxelles, 1739; Wadding-Sbaralea, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1806; Dirks, *Histoire littéraire et bibliographique des frères mineurs de l'observance en Belgique et dans les Pays-Bas*, Anvers, 1885; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 726.

P. Édouard d'Alençon.

JONGHEN Henri, frère mineur récollet, de la province de Cologne, dite aussi de Germanie Inférieure, naquit à Hasselt en 1608. Après avoir enseigné la théologie au couvent de son ordre à Louvain et rempli dans sa province les charges de définiteur, de custode et de visiteur, il mourut au couvent de Maeseyck le 20 octobre 1669. Le P. Jonghen commença par éditer, après l'avoir revu et augmenté, l'ouvrage de son confrère Bonaventure Dernoye, intitulé *Medulla sancti Evangelii per Christum dictata S. Francisco in sua seraphica regula exposita moraliter*, in-fol., Anvers, 1657. Il publia ensuite ses propres œuvres, *Nuptiæ Agni sive discursus exhortatorii pro sacris vestitionibus, professionibus, jubilæis religiosorum, item de dedicationibus ecclesiarum strenisque spiritualibus*, in-4°, Anvers, 1658, 2e édit., *ibid.*, 1667; *Marianum Hasseletum, sive historia perantiquæ imaginis et capellæ necnon et fraternitatis insignis B. Mariæ apud Hasseletenses*, in-8°, *ibid.*, 1660; *Brevis elucidatio litteralis libri Job, ex probatis auctoribus excerpta*, in-8°, *ibid.*, 1661; *Vera fraternitas declamanda confratribus sodalitatum Rosarii Dominicani, Scapularis Carmelitani, Zonæ Augustinianæ, Funiculi Franciscani*, in-4°, *ibid.*, 1662. Le P. Flavien de Blois, capucin, s'inspira de cet ouvrage pour éditer *La vraie fraternité, entretiens spirituels à l'usage des cordigères de S. François, d'après le P. Henri Jonghen*, Nantes, 1881. Foppens lui attribue encore une *Neuvaine en l'honneur de S. Antoine de Padoue* et d'autres livres qu'il n'indique pas.

Foppens, *Bibliotheca belgica*, Bruxelles, 1739; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*; Servais Dirks, *Histoire littéraire et bibliographique des frères mineurs de l'observance en Belgique et Pays-Bas*, Anvers, 1885; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 142.

P. Édouard d'Alençon.

JORDAN Camille († 1821). Camille Jordan, né à Lyon le 11 janvier 1771, appartenait à une famille de négociants aisés. Il étudia d'abord chez les oratoriens de Lyon et passa de là au séminaire de Saint-Irénée. Dès 1790-1791, il fait un voyage à Paris et publie plusieurs écrits dans lesquels il attaque vivement la Constitution civile du clergé. Ennemi du gouvernement républicain, il se montre dans Lyon l'un des plus ardents promoteurs de l'insurrection. Lorsque Lyon succombe (9 octobre 1793), il se réfugie en Suisse d'où il passe en Angleterre six mois plus tard. Là, il se lie d'amitié avec plusieurs émigrés de distinction, comme Mallouet, Lally-Tolendal, Cazalès, s'éprend d'admiration pour la constitution anglaise. Rentré à Lyon en 1796, il y est élu au Conseil des Cinq Cents, rédige un rapport remarquable sur l'*Exercice et la police des cultes*, dont les auditeurs ne retiennent que le côté plaisant. Il réussit pourtant à faire rapporter la loi de déportation et les mesures prises contre les prêtres insermentés. Proscrit par le coup d'État du 18 fructidor, il est obligé de s'exiler et ne peut rentrer en France que sous le Consulat; il se livre dès lors à l'étude de la littérature et de la philosophie; il est admis comme membre de l'Académie de Lyon où il lit plusieurs morceaux remarquables, un entre autres sur Klopstock (*La Messiade*), son auteur préféré. Les événements de 1814 le ramènent sur la scène politique : le roi Louis XVIII lui donne des lettres de noblesse; en 1816, il est élu député de l'Ain qu'il représente jusqu'à sa mort arrivée à Paris le 19 mai 1821.

Parmi les écrits de Jordan, signalons les trois brochures suivantes qui se rapportent à la Constitution civile du clergé : 1° *Lettre à M. Lamourette se disant évêque de Rhône-et-Loire et métropolitain du Sud-Est* (en collaboration avec de Gérando), Lyon, 1791; 2° *Histoire de la conversion d'une dame parisienne*, Paris, 1792 (sous le pseudonyme de Simon); 3° *La loi et la religion vengées*, Paris, 1792.

Guillon, *Histoire des troubles de Lyon*, et d'une façon générale les historiens de la Révolution française, comme Mignet, A. Thiers, etc.; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXVI, col. 936-939.

J. Baudot.

JORDAN dit LELIO, habile jurisconsulte du XVIe siècle, naquit à Zagarolle, devint évêque d'Acerra au royaume de Naples et mourut en 1583 archevêque de Rosane. Élève de Sirleti et de Palacoti, il professait le droit civil à Rome en 1563. On a de lui : *De romanæ sedis origine et auctoritate*, Venise, 1572, 1584; *De majoribus rerumque capitalium episcoporum causis ad papam deferendis*, Venise, 1567, 1572, et aussi dans Roccaberti, *Bibl.*, t. XV, p. 145-190. Au moment où saint Charles Borromée luttait contre le sénat de Milan pour la défense de la juridiction ecclésiastique, Jordan écrivit un traité en faveur des *immunités*.

Michel Justiniani, *Histoire des gouverneurs de Tivoli*; Moreri, *Le grand dictionnaire historique*; Hurter, *Nomenclator litterarius*, 3e édit., t. III, col. 337.

A. Thouvenin.

1. JOSEPH (Saint). — La théologie de saint Joseph se résume dans l'étude des prérogatives de ce saint. Nous étudierons celles-ci dans l'ordre suivant : I. Mission de saint Joseph. II. Sa sainteté suréminente. III. Le patronage sur l'Église. IV. Le culte de saint Joseph.

I. Mission de saint Joseph. — Le plan de la rédemption des hommes ne comportait pas une révélation soudaine du mystère de l'incarnation. Toutefois

la naissance du Verbe, mis au monde par une vierge mère, n'aurait pas manqué d'attirer l'attention et de susciter l'étonnement, si Dieu n'en avait pas, avant tout, marqué expressément le caractère profondément moral. Il aurait pu pourvoir à cette nécessité par des voies extraordinaires. Mais « il convient à son infinie sagesse d'employer les moyens les plus simples et les plus suaves avant d'en venir aux coups de force; et c'était là tout particulièrement ce que demandait l'ordre de ses desseins sur son Fils... En révélant la virginité de Marie, il aurait manifesté prématurément la grandeur de Jésus. Que fallait-il donc pour atteindre à la fois cette triple fin : l'obscurité pour Jésus, une réputation sans tache pour sa mère; une assistance dévouée pour l'un et pour l'autre? Le voile d'un pur et saint mariage, l'union d'un époux vierge avec une mère vierge ». Terrien, *La Mère de Dieu*, Paris, 1902, t. II, p. 182-183. Le ministère de saint Joseph nous apparaît donc nécessaire à l'endroit du mystère même de l'incarnation, en ce qu'il fut requis pour permettre au Christ de naître et de mener une vie tout d'abord cachée selon les desseins de la Providence, sans que fussent blessées l'honnêteté et la décence. Couvrir par son mariage avec la Vierge la virginité féconde de la Mère de Dieu, l'enfance du Sauveur, le secret du mystère de l'incarnation, tel est le triple objet de la mission de saint Joseph.

1° *Mission par rapport à la virginité de Marie.* — Le premier objet de la mission de saint Joseph a été de préserver la virginité de Marie en contractant avec la future mère de Dieu un mariage véritable. Qu'il y ait eu, entre Marie et le juste Joseph, un véritable mariage, le texte évangélique l'affirme si nettement qu'il n'est pas possible de le révoquer en doute. Cf. Matth., I, 18; Luc., I, 27; II, 5. Saint Thomas relève les convenances de ce mariage : aucun soupçon ne devait effleurer, si légèrement que ce fût, l'honneur du fils et celui de la mère; si jamais cet honneur était en cause, Joseph, le témoin le plus autorisé, le moins suspect, serait là pour en attester l'intégrité; enfin Jésus et Marie trouvaient en Joseph aide à leur faiblesse. *Sum. theol.*, III^{a}, q. XXIX, a. 2. Le vœu de virginité n'a pas été, en Marie, comme aussi sans doute en Joseph, un obstacle à la validité et même à la licéité de leur mariage. Cf. S. Augustin, *De cons. Evang.*, l. II, c. I, *P. L.*, t. XXXIV, col. 1071-1072; Benoît XIV, *Delle feste di Gesù Cristo e della beata vergine Maria*, Venise, 1792, p. 212-215. Les théologiens l'expliquent en enseignant que l'usage du mariage n'est pas de l'intégrité première et n'entre pas directement dans l'objet du contrat. Cf. Billot, *De sacramentis*, t. II, th. XXXV. Ce fut précisément le caractère *céleste* du mariage de saint Joseph et de la sainte Vierge d'avoir eu pour objet le don mutuel de leur corps pour en garder la virginité. Et néanmoins, le bien propre du mariage, y compris l'enfant, fruit de l'union de l'homme et de la femme, n'a pas fait défaut à ce mariage sans exemple. Après avoir montré l'existence du contrat et de l'amour conjugal le plus ardent quoique le plus pur dans le mariage de Joseph et de Marie, Bossuet s'exprime ainsi : « Ce béni enfant est sorti, en quelque manière, de l'union virginale de ces deux époux... N'avons-nous pas dit que c'est la virginité de Marie qui a attiré Jésus-Christ du ciel?... Ne peut-on pas dire que c'est sa pureté qui la rend féconde? Que si c'est sa pureté qui la rend féconde, je ne craindrai plus d'assurer que Joseph a sa part à ce grand miracle. Car si cette pureté angélique est le bien de la divine Marie, elle est le dépôt du juste Joseph. » *Premier panégyrique de Saint Joseph*, 1er point.

Et c'est en connaissance de cause que Joseph a couvert ainsi aux yeux des hommes, par un saint et honorable mariage, la virginité de son épouse et sa maternité divine. Le texte même de saint Matthieu semble indiquer, en effet, que Joseph n'a *conclu* son mariage avec la Vierge qu'après que se fût manifestée la grossesse de sa fiancée. Voir sur ce point Fillion, *Vie de N.-S. Jésus-Christ*, Paris, 1922, t. I, p. 256-264 et M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Matthieu*, Paris, 1923, p. 8 sq. Les fiançailles juives, au temps de saint Joseph, comportaient déjà un véritable droit du « mari » sur sa fiancée, bien que le mariage ne fût tout à fait conclu que lorsque la fiancée venait définitivement s'installer au domicile de l'époux. Voir Fiançailles, t. V, col. 2269. Cette coutume explique parfaitement le sens de Matth., I, 18. Les versets suivants ne nous permettent pas de conclure que Joseph ait soupçonné Marie de faute. Sans doute, Joseph n'est pas encore averti du mystère de l'incarnation, mais, connaissant la pureté de Marie, il soupçonne le surnaturel et, quel que soit le calcul qui préside à sa détermination, il prend la résolution très ferme de ne pas la renvoyer publiquement, mais de se retirer, laissant à Dieu le soin d'arranger l'affaire. Cette interprétation n'est pas l'interprétation ordinaire; mais c'est la seule qui tienne exactement compte du *cum esset justus*. Sur cette interprétation, voir Lagrange, *op. cit.*, p. 13-14. Sur les autres interprétations du doute de saint Joseph, voir Ch. Pesch, *De Verbo incarnato*, p. 611.

2° *Mission par rapport à l'enfant Jésus.* — L'enfance de Jésus fut le second dépôt confié à la fidélité de Joseph. Mais à quel titre Jésus lui fut-il confié? Il faut se souvenir que l'éducation de l'enfant est la fin très spéciale du mariage. Or, dans le mariage de saint Joseph et de la sainte Vierge, l'enfant Jésus fut le fruit de l'union virginale des deux chastes époux, non seulement parce qu'il fut le fruit de la virginité de Marie qui était le dépôt et le bien de saint Joseph, mais encore parce que l'union de Joseph et de Marie était, dans les desseins de Dieu, ordonnée à l'éducation de l'Homme-Dieu. Ce n'est pas assez dire que saint Joseph fut le père *putatif*, ou le père *adoptif*, ou le père *nourricier* de l'enfant Jésus. Ces appellations que nous trouvons sans doute sous la plume de plusieurs Pères de l'Église, ne répondent en réalité qu'à une vérité incomplète. Tout ce qui appartient au père, hormis l'acte propre du mariage, appartint à Joseph par rapport à l'enfant Jésus. C'est la doctrine de saint Jean Chrysostome, *In Matth.*, homél. IV, n. 6, *P. G.*, t. LVII, col. 47, magnifiquement développée par Bossuet, *Panégyrique cité*, 2^{e} point. Le développement de Bossuet se trouve déjà en raccourci dans saint Thomas d'Aquin, expliquant comment, par une disposition spéciale de la Providence, le bien du mariage entre Joseph et Marie fut vraiment l'enfant Jésus : « L'enfant n'est pas appelé le bien du mariage seulement en tant que, par le mariage, il est mis au monde, mais encore en tant que le mariage est spécialement ordonné à sa naissance et à son éducation. Ainsi Jésus fut le fruit du mariage de Joseph et de Marie, non de la première façon, mais de la seconde. Et cependant, un enfant né d'adultère, et même un enfant adopté, ne saurait être appelé le fruit du mariage de ses parents (supposés ou adoptifs), car, en ce cas, ce mariage n'est pas ordonné par la nature à l'éducation de ces enfants, tandis que le mariage de Joseph et de Marie fut ordonné par Dieu tout spécialement à la naissance et à l'éducation de Jésus. » *In IV Sent.*, l. IV, dist. XXX, q. II, a. 2, ad 4^{um}. Cf. Terrien, *La Mère de Dieu*, t. II, p. 187-188, note.

Comme la paternité de Joseph est une exception et, partant, échappe à toute classification possible, il est malaisé de lui donner un nom qui lui convienne parfaitement; il est plus facile, affirme le cardinal

Billot, *De Verbo incarnato*, p. 422, de dire de quel nom il ne convient pas de désigner cette paternité. Corneille de La Pierre nommait Joseph « père par droit de mariage », *patrem matrimonialem*. Le nom propre, exprimant adéquatement le lien unissant Joseph à Jésus, nous échappe. La liturgie l'appelle une *vice-paternité*. *Préface propre de S. Joseph.*

3° *Mission par rapport au mystère de l'incarnation.* — Le mystère de l'incarnation devait être tenu secret pendant la vie cachée de Jésus. Cependant, pour la protection de la virginité de Marie et pour l'éducation de l'enfant divin, il fallait que ce secret fût confié à l'homme choisi par Dieu pour devenir l'époux de Marie et exercer les droits comme les devoirs de la paternité vis-à-vis de Jésus. La vocation de Joseph, à l'encontre de celle des apôtres qui sont des lumières pour faire voir Jésus, est d'être un voile pour le couvrir. Cf. Bossuet, *op. cit.*, 3^{e} point. Joseph fut ce voile même à l'égard du démon, selon l'opinion curieuse de saint Ignace martyr, mentionnée, sinon reprise, par saint Jérôme, *ut partus ejus celaretur diabolo dum eum putat non de virgine, sed de uxore generatum. In Matth.*, c. I, *P. L.*, t. XXVI, col. 24. Sur cette curiosité exégétique, voir S. Thomas, *Sum. theol.*, III^{a}, q. XXIX, a. 1, ad 3^{um}; *In Matthæum*, c. I; Suarez, *In III^{am} p. Sum. theol.*, q. XXIX, a. 1, n. 2, *Opera*, éd. Vivès, t. XIX, p. 111; *Ami du Clergé*, 1921, p. 535-537.

Parce que le Christ, Homme-Dieu, ne devait mener une vie cachée que pour un temps, il convenait que Joseph, ministre et compagnon de cette vie cachée, dépositaire du secret dans lequel était renfermé le mystère de l'incarnation du Fils de Dieu, disparût de la scène de ce monde avant que la parole du ciel ne révélât au fils de Zacharie dans le désert la présence du Messie promis et annoncé. Aussi, dans l'obscurité même qui avait entouré sa vie, Joseph, continuant jusqu'au bout sa mission sublime, rendit sans doute son âme à Dieu avant que Jésus se manifestât aux hommes comme l'Homme-Dieu. Ainsi, le voile qui couvrait le mystère de l'incarnation étant enlevé, les hommes peu à peu purent s'habituer à concevoir le Christ sans père selon la chair.

II. Sainteté suréminente. — Le principe fondamental qui doit ici diriger les déductions du théologien est celui-là même qu'expose saint Thomas à propos de l'abondance de grâces dont fut remplie l'âme de Jésus-Christ et celle de sa mère. « Lorsque Dieu choisit par lui-même quelqu'une de ses créatures pour une fonction spéciale, il la dispose d'avance et la prépare à remplir dignement le ministère auquel il la destine. » *Sum. theol.*, III^{a}, q. XXVII, a. 4. « A chacun Dieu donne la grâce suivant l'élection qu'il a faite de lui. Et parce que le Christ, en tant qu'il est homme, avait été prédestiné pour être le Fils de Dieu, sanctificateur du monde, il eut en propre une plénitude de grâces assez grande pour enrichir tous les hommes... Mais la bienheureuse vierge Marie a obtenu une grande plénitude de grâce parce que nulle autre créature n'a été voisine comme elle de l'auteur de la grâce. Car elle reçut en même temps celui qui est plein de grâce et, par son enfantement, elle fit couler en quelque sorte la grâce sur l'humanité tout entière. » *Loc. cit.*, ad 1^{um}.

Et l'élection faite par Dieu ne saurait porter à faux, lorsqu'elle est absolue. Ceux que Dieu élit pour une dignité, il les *fait* propres à la remplir. Cf. II Cor., III, 6, et le commentaire de S. Thomas, lect. II. Jamais les choix de Dieu, soit dans l'ordre de la nature, soit dans celui de la grâce, ne peuvent tromper ses prévisions ni ses espérances. Cf. Terrien, *op. cit.*, t. I, p. 259-260.

De ce principe général, on doit déduire l'abondance de grâces dont fut enrichie l'âme de saint Joseph, et, si l'on peut dire, sa prééminence sur les autres saints, hormis la sainte Vierge. Nous préciserons ensuite quelques points relatifs à cette prééminence.

1° *Surabondance de grâces et de perfection dans l'âme de Joseph.* — La grâce sanctifiante, nous destinant à l'union surnaturelle avec Dieu, est d'autant plus abondante en une âme que cette âme doit être plus intimement unie à Dieu dans l'ordre surnaturel. Or Joseph, tant à l'égard du Verbe incarné qu'à l'égard de la Mère de Dieu, a reçu une mission très particulière, qu'aucun homme n'a reçue. Dans l'intimité de la sainte Famille, le droit d'époux, le droit de père, le droit de gardien vigilant et fidèle établissait, entre saint Joseph et Dieu, une relation si étroite, qu'on n'en peut trouver de semblable chez les autres saints, et qu'elle place Joseph, dans l'ordre de l'union avec Dieu, immédiatement après la vierge Marie. Quelle devait donc être la grâce préparée et conférée par Dieu à l'homme élu entre tous, chargé de conduire et de protéger le Verbe, fait homme pour le salut des hommes, à l'homme élu entre tous pour être l'époux, gardien vigilant de la virginité de Marie, dans l'amour même le plus ardent de la vertu! « Joseph fut l'époux de Marie; il fut réputé le père de Jésus-Christ. De là ont découlé sa dignité, sa faveur, sa sainteté, sa gloire. Certes, la dignité de Mère de Dieu est si haute qu'il ne peut être créé rien au-dessus. Mais, toutefois, comme Joseph a été uni à la bienheureuse Vierge par le lien conjugal, il n'est pas douteux qu'il n'ait approché plus que personne de cette dignité suréminente par laquelle la mère de Dieu surpasse de si haut toutes les natures créées. » Léon XIII, Encyclique *Quanquam pluries*, 5 août 1889. Voir le développement de ces pensées dans saint François de Sales, *Entretiens spirituels*, XIX, édit. d'Annecy, t. VI, p. 360; 355-366.

A ces raisons solides s'ajoute une indication tirée du rôle joué par saint Joseph par rapport à l'incarnation. Durant la vie cachée de Jésus, Joseph en fut le gardien plein de foi et de discrétion. A ce rôle, désormais fini, a fait place un rôle non moins glorieux, celui de protecteur de l'Église, de cette Église qui continue ici-bas le mystère de l'incarnation. Or, si Jésus-Christ, comme chef de l'Église, doit avoir la plénitude de grâce qui convient au chef, plénitude dont « nous avons tous reçu », si la sainte Vierge, en tant que Mère des hommes, a dû posséder une grâce plus parfaite que celle des autres créatures, parce qu'elle devait en quelque sorte faire couler la grâce sur l'humanité tout entière, ne pouvons-nous pas également affirmer que le rôle de protecteur de l'Église constitue, pour saint Joseph, un titre à une surabondance exceptionnelle de grâces?

2° *Prééminence de saint Joseph par rapport à tout autre saint.* — C'est la conclusion de ce qui précède. Saint Joseph, après Marie, a été la créature la plus unie à Jésus, et cette union provenait d'une mission exceptionnelle, qui n'a été confiée à aucun autre saint, et qui se rapportait au mystère même de l'Auteur de la grâce. Mais la prééminence de saint Joseph pose quelques difficultés qu'il importe de résoudre. Disons immédiatement que la place assignée par la liturgie au nom de saint Joseph après celui de saint Jean-Baptiste n'implique aucune infériorité en saint Joseph au point de vue de la sainteté. Voir sur ce point *Analecta juris pontificii*, XX^{e} série, 1881, col. 824-843.

1. *Saint Joseph et saint Jean-Baptiste.* — La difficulté vient du texte de Matthieu, XI, 11. Si Jean a été proclamé par Jésus lui-même « le plus grand de ceux qui sont nés d'une femme, » n'est-il pas, par là même, le plus grand des saints? Ainsi l'ont pensé saint Cyrille d'Alexandrie, *Thesaurus*, *P. G.*, t. LXXV, col. 157; saint Jean Chrysostome, *In Matth.*, homil. XXXVII, n. 2, *P. G.*, t. CII, col. 421; saint Augustin, *Contra*

adversarium legis et prophetarum, l. II, c. v, n. 20, *P. L.*, t. XLII, col. 650; et parmi les exégètes catholiques, dans leurs commentaires sur le premier évangile, Denys le Chartreux, Maldonat, Jansénius, Jean de Sylveira, Barradas, Tirin, etc. Mais une telle exégèse est en dehors du sens que présente le texte. La phrase qui suit l'indique clairement. Jésus, ayant fait l'éloge du Précurseur, auquel, en tant que Précurseur, aucun autre homme ne saurait être comparé, ajoute, en jetant un regard sur le royaume à venir, que « même les membres inférieurs de son Église, même les plus petits d'entre les chrétiens l'emportent sur saint Jean-Baptiste, *quelle que soit d'ailleurs* la grandeur du Précurseur ». Fillion, *Évangile selon S. Matthieu*, p. 222. Cf. *Évangile selon S. Luc*, p. 157. C'est donc en tant que dernier représentant de l'Ancienne Loi, dont il est le dernier prophète, que Jean est proclamé le plus grand des hommes; sa valeur personnelle, sa sainteté, ses vertus individuelles sont hors de cause : avec la plupart des commentateurs, il faut reconnaître qu'ici Jésus-Christ ne parle de Jean-Baptiste qu'en fonction de sa mission prophétique, qui clôt l'Ancien et annonce le Nouveau. Cf. Van Steenkiste, *Commentarius in Evangelium secundum Matthæum;* Lagrange, *Évangile selon S. Matthieu*, p. 222; Knabenbauer, *Evangelium secundum Matthæum*, t. I, p. 429-431. On trouvera dans ce dernier auteur les déclarations faites en ce sens par Albert le Grand, saint Thomas, Tolet, etc. Sur le texte parallèle de Luc., VII, 28, voir Lagrange, *Évangile selon S. Luc*, p. 221. Cf. Billot, *De Ecclesia*, Prato, 1909, p. 74, et surtout D. Buzy, *Saint Jean-Baptiste*, Paris, 1922, part. III, c. 3.

2. *Saint Joseph et les apôtres.* — Une difficulté, qui en fait n'existe pas, a été imaginée en partant de deux textes de saint Paul, Rom., VIII, 23; Eph., I, 8, et surtout du commentaire qu'en a fait saint Thomas. Sur Rom., VIII, 23, celui-ci reprend l'argumentation par laquelle on prouve la surabondance de grâces en l'âme de saint Joseph, pour démontrer qu'après la Vierge, les apôtres ont obtenu de Dieu la plus grande sainteté. Leur fonction, en effet, les place immédiatement après Marie. *Epist. ad Romanos*, c. VIII, lect. V, édit. de Parme, t. XIII, p. 83. Et sur Eph., I, 8, saint Thomas écrit « que les apôtres ont reçu une grâce plus abondante que tous les autres saints, après le Christ et la Vierge-mère »; et il dénonce « la témérité, pour ne pas dire l'erreur, de ceux qui ont la présomption de comparer d'autres saints aux apôtres, dans l'ordre de la grâce comme dans l'ordre de la gloire ». *Id.*, p. 448.

Il est incontestable qu'au Moyen Age, le culte de Joseph était à peu près inexistant; on ne pensait guère à l'humble et modeste saint, rien d'extraordinaire à ce que l'Ange de l'École n'ait pas pris garde à la haute mission qui lui fut départie, mission qui devait justifier sa prééminence, même à l'égard des apôtres. D'ailleurs, dans l'exposition du texte de l'Épître aux Romains, il dit : *Spiritum sanctum et tempore prius et ceteris abundantius apostoli habuerunt;* et, dans l'Épître aux Éphésiens, s'il confesse qu' « il est téméraire de comparer d'autres saints aux apôtres, » il fait précéder cette conclusion du texte emprunté à l'Épître aux Romains, avec la glose : *tempore prius et ceteris abundantius*. Il ne s'agirait donc pas de la comparaison des apôtres avec un saint, venu *avant eux*.

Mais, à ne considérer que l'argumentation de saint Thomas, et en laissant de côté sa conclusion un peu absolue, on arrive facilement à déduire la prééminence de saint Joseph, même sur les apôtres. La mission de saint Joseph, étant d'un ordre plus relevé que celle des apôtres, exigeait, en vertu du principe de saint Thomas, une plus grande surabondance de grâces. « Certains offices, écrit Suarez, relèvent de l'ordre même de la grâce sanctifiante, et, dans ce genre, les apôtres tiennent le degré le plus élevé : aussi ont-ils eu besoin de plus de secours gratuits que les autres, surtout en ce qui concerne les dons gratuitement donnés à la sagesse. Mais il y a d'autres offices qui confinent à l'ordre de l'union hypostatique, en soi plus parfait, ainsi qu'on le voit clairement de la maternité divine en la bienheureuse vierge Marie, et c'est à cet ordre d'offices qu'appartient le ministère de saint Joseph. » Sans vouloir tirer de conclusion absolue, le grand théologien « estime qu'il n'est ni téméraire, ni impie, mais au contraire que c'est opinion pieuse et vraisemblable de considérer saint Joseph comme le premier des saints en grâce et en béatitude ». *In Sum. S. Thomæ*, III^{a}, q. XXIX, disp. VIII, sect. 1; *Opera*, édit. Vivès, t. XIX, p. 125. On voudra bien remarquer la modération louable avec laquelle s'exprime Suarez.

La doctrine de la prééminence de saint Joseph avait été antérieurement professée par Gerson, *Sermo in nativitatem virginis Mariæ*, IV^{a} *consideratio*, dans Vivès (card.), *Summa Josephina*, Rome, 1907, p. 173; par saint Bernardin de Sienne, *Sermo I de S. Joseph*, c. 3, *Opera*, Lyon, 1650, t. IV, p. 254. A partir du XVI^{e} siècle elle devient beaucoup plus courante; elle est admise par sainte Thérèse, saint François de Sales, plus tard par saint Alphonse de Liguori, etc. « Certes, pouvons-nous conclure avec Léon XIII, la dignité de Mère de Dieu est si haute qu'il ne peut être créé rien au-dessus. Mais, toutefois, comme Joseph a été uni à la bienheureuse Vierge par le lien conjugal, il n'est pas douteux qu'il n'ait approché, *plus que personne*, de cette dignité suréminente par laquelle la Mère de Dieu surpasse de si haut toutes les natures créées. » Encycl. *Quanquam pluries*. A prendre ces derniers mots dans leur sens plein, il faudrait conclure à la prééminence de saint Joseph non seulement sur tous les saints, mais encore sur les anges. Mais il va de soi qu'on ne saurait interpréter cette simple assertion d'un document pontifical autrement que comme une indication, et qu'il convient de montrer, en ce domaine, qui échappe à toutes nos prises, la plus grande prudence.

3° *Précisions relatives à la prééminence de saint Joseph.* — La thèse de la prééminence de saint Joseph se présente donc avec des garanties de probabilité théologique. On peut même affirmer qu'elle tend à devenir de plus en plus la doctrine communément reçue dans l'Église. Mais cette prééminence même soulève un certain nombre de problèmes subsidiaires que les théologiens s'efforcent de pénétrer. C'est, dit-on, en raison de sa mission à l'égard de Jésus que Joseph a dû recevoir de Dieu cette surabondance de grâce qui lui assure la prééminence par rapport aux autres saints. Mais n'est-ce pas une raison analogue, quoique plus pressante — la maternité divine — qui amène l'Église à concevoir pour la sainte Vierge toute une série de privilèges, dont plusieurs sont définis comme de foi divine et catholique : immaculée conception, virginité parfaite, impeccabilité, mort immédiatement corrigée par une résurrection et une assomption glorieuse, culte spécial? Si donc il faut affirmer avec Léon XIII que Joseph, en devenant l'époux de la Vierge, est devenu « un participant de sa sublime dignité », ne peut-on pas se demander dans quelle mesure il a pu participer aux privilèges de son admirable épouse? Ici encore le théologien averti devra se mettre en garde contre l'abus de la raison raisonnante et ne jamais perdre de vue les grandes règles qui président aux déductions théologiques.

1. *Privilège par rapport au péché originel.* — Il ne peut être question, bien que certains l'aient insinué, d'immaculée conception, ce privilège ayant été accordé uniquement à Marie. Mais saint Joseph aurait-il obtenu un privilège de sanctification, dès le sein de sa mère, comme l'a obtenu Jean-Baptiste? — L'affirmative a été proposée par Gerson, *Sermo de Nativitate Virginis Mariæ;* Isidore Isolani, *Summa de donis S. Joseph*, part. I, c. IX, édit. du P. Berthier, O. P., Rome, 1887; par Bernardin de Busto, franciscain, *Mariale...*, Strasbourg, 1496, part. IV, serm. 12; par S. Alphonse de Liguori, *Sermone di S. Giuseppe*, 2^{e} point, *Discorsi morali*, Naples, 1841, p. 223; et accueillie avec faveur par le P. Jean de Carthagène, *Homiliæ catholicæ de sacris arcanis Deiparæ et Divi Josephi*, Naples, 1869, t. III, p. 311; et P. Morales, S. J., *In caput I Matthæi, De Christo, sanctissima virgine Maria et S. Joseph*, Paris, 1869, t. I, p. 214. — Suarez, que saint Alphonse cite comme ayant repris et défendu l'opinion de Gerson, a, au contraire, malgré sa grande dévotion envers saint Joseph, refusé de souscrire à la thèse du chancelier de l'Université de Paris. Benoît XIV se range à cet avis négatif : la sanctification de saint Joseph dans le sein de sa mère ne paraît pas, à ces deux maîtres de la science ecclésiastique, pouvoir être démontrée par des raisons sérieuses. Bien que de nos jours des auteurs estimables, Mgr Sauvé, le P. Tesnière, en particulier, aient cru pouvoir reprendre l'opinion de Gerson, il ne semble pas qu'on doive accorder la moindre probabilité à cette opinion. Saint Thomas fournit une raison qui justifie amplement cette attitude. La sanctification d'un homme dès le sein de sa mère est en faveur exceptionnelle qui n'est accordée par Dieu qu'en raison d'une utilité commune. Cf. *Sum. theol.*, III^{a}, q. XXVII, a. 6. Or l'office qu'avait à remplir saint Joseph n'exigeait une sainteté éminente qu'au moment où le saint patriarche devint le fiancé de Marie. De plus, ni l'Écriture ni les Pères ne font la moindre allusion à ce privilège de saint Joseph. Aussi doit-on se rallier sans hésitation à la conclusion de Suarez : « Je pense qu'il ne faut ni admettre ni affirmer certains privilèges que plusieurs attribuent à ce grand saint, par exemple le privilège de la sanctification dans le sein maternel. De telles affirmations, qui sont en dehors des règles générales de l'Écriture, ne sauraient être accueillies que si on les appuie sur de bonnes raisons et sur la grande autorité de l'Église et des Pères. » *De mysteriis vitæ Christi*, disp. VIII, sect. 2, n. 6-8. Or, nous l'avons vu, ni les bonnes raisons ni l'autorité de l'Église et des Pères ne sont là pour appuyer l'opinion de la sanctification de saint Joseph avant sa naissance. Il manque donc à cette opinion ce que Benoît XIV appelle *firmum et stabile in sacra theologia fundamentum. De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, Padoue, 1743, l. IV, part. II, c. XX, a. 31, p. 135.

Quoi qu'il en soit, la sanctification de Jean-Baptiste dans le sein de sa mère ne crée pas pour autant au Précurseur une prééminence de sainteté ou de dignité par rapport à saint Joseph. Il ne s'ensuit pas que saint Joseph n'ait pas reçu dès le moment où il fut sanctifié, à quelque date qu'il faille placer cet instant, une grâce plus abondante, que qui que ce soit, à part la sainte Vierge.

2. *Impeccance et impeccabilité.* — Sur la signification de ces mots, voir t. VII, col. 1265. Affirmer de saint Joseph comme de Marie l'impeccabilité absolue, c'est-à-dire l'impossibilité morale de pécher, serait à coup sûr excessif. Mais peut-on affirmer, que vu l'abondance de grâces dont son âme fut inondée dès sa sanctification, saint Joseph posséda l'impeccance de fait? Peut-on dire, tout au moins avec une sérieuse probabilité (la certitude est impossible en pareille matière), que le foyer de la concupiscence a été, chez saint Joseph, lié au point de lui permettre d'éviter en fait tout péché, même simplement véniel et de propos semi-délibéré?

Les avis sont partagés à ce sujet. Le R. P. Lépicier défend avec beaucoup de conviction la thèse de l'impeccance, en la fondant sur la pureté parfaite qu'exigeait la mission de saint Joseph. *De sancto Joseph*, part. III, a. 2. Voir également IMPECCABILITÉ, col. 1274. Notre piété envers saint Joseph ne nous oblige pas, semble-t-il, à affirmer cette thèse sans restriction. En effet, la mission de saint Joseph exigeait l'impeccance, mais seulement dans le temps même où cette mission lui fut confiée. Or ce temps n'est pas *toto vitæ mortalis decursu*. Il est *possible*, d'ailleurs, que Dieu ait accordé *toto vitæ mortalis decursu* cet insigne privilège à celui qui devait lui servir de père ici-bas; mais l'existence en saint Joseph d'une prérogative aussi absolue, aussi complète, est *indémontrable*. Or une opinion, même simplement probable, doit s'appuyer sur une démonstration véritable. Et même, à l'encontre de cette thèse, on peut apporter un argument de grande valeur. Le concile de Trente a défini que l'homme justifié ne peut pas éviter au cours de son existence entière le péché, tout au moins le péché véniel, sans un privilège spécial de Dieu. Sess. VI, can. 23. Ce privilège spécial fut certainement concédé à Marie, comme suite de l'immaculée conception. A-t-il été concédé à d'autres créatures, en vertu d'une dérogation aux lois ordinaires de la Providence? Qui pourrait l'affirmer? L'attitude qui s'impose au théologien catholique semble bien être celle que propose le cardinal Billot. « Pour éviter, dit-il, dans l'ordre actuel de la Providence, au cours de toute la vie, les péchés véniels, même semi-délibérés, il faudrait un secours tout à fait extraordinaire de Dieu, qui n'a jamais été concédé à aucun homme conçu dans le péché, à moins d'un privilège très spécial *dont il n'est pas possible de constater l'existence.* » *De gratia*, Prato, 1912, p. 106. Tout en reconnaissant la possibilité d'un privilège aussi exceptionnel, il faut donc reconnaître aussi que la concession de ce privilège ne peut être l'objet d'une démonstration théologique. Tout ce que l'on est en droit d'affirmer, c'est que saint Joseph, en raison de sa mission, fut confirmé en grâce dès l'instant de son mariage avec la sainte Vierge.

Ne serait-il pas plus exact de dire simplement que saint Joseph, constitué en grâce d'une manière suréminente (ce qui n'implique pas nécessairement l'impeccance perpétuelle), n'a cessé d'augmenter en son âme, dès l'âge de raison, le trésor surnaturel de grâces que Dieu y avait déposé? Le nom de *Joseph* signifie cet *accroissement*, cf. Gen., XXX, 24, et saint Bernard a tiré de ce nom une délicate argumentation : *Conjice ex proprio vocabulo, quod augmentum non dubitas interpretari, quis et qualis homo fuerit iste homo Joseph. Homil. II super « Missus est »*, *Opera*, Venise, 1568, t. I, p. 11. En Joseph, comme en Marie, quoique dans un degré inférieur, se trouvent réunies d'une manière excellente les trois conditions du mérite et du progrès de la vie surnaturelle : œuvres en soi bonnes et susceptibles d'être rapportées à Dieu (peut-on trouver œuvre plus excellente que la triple mission de Joseph par rapport à la virginité de Marie, à l'enfance de Jésus, et au mystère de l'incarnation); charité suréminente dirigeant ces œuvres vers Dieu, fin surnaturelle (quel amour de Dieu en celui qui a tenu en ses bras l'enfant Jésus. Cf. Bernardin de Sienne, *Sermo de S. Joseph*, a. 2, c. 2, *Opera*, t. IV, p. 254); liberté plus grande que chez les autres hommes, d'autant plus grande que saint Joseph avançait chaque jour de plus en plus dans la perfection. De cet accroissement continuel de vie surnaturelle en Joseph, on ne saurait jamais assez exprimer de louanges. Il faudrait exalter sa *foi* profonde, sa confiante *espérance*, son *amour* sans cesse grandissant, au contact de Celui qui, dans sa compagnie, manifestait de plus en plus aux hommes

« la grâce et la sagesse qui étaient en lui ». Il faudrait rappeler la *prudence* et la *force* du vigilant gardien chargé d'arracher l'enfant et sa mère aux embûches de leurs pires ennemis; la *justice* de l'homme parfait que l'Écriture dépeint d'un mot : *justus*, la *tempérance* de cet artisan humble et laborieux. On pourrait ainsi passer en revue toutes les vertus et les attribuer à saint Joseph dans un degré suréminent : on resterait certainement dans les limites de la vérité. Pour donner à saint Joseph une auréole digne de lui, de la sublime mission dont il fut revêtu, point n'est nécessaire de lui accorder la science infuse surnaturelle ou la vision béatifique que certains auteurs, dans l'empressement d'une dévotion indiscrète, ont cru pouvoir attribuer au chef de la sainte Famille. Le considérer comme un martyr est une exagération manifeste. En faire le corédempteur du genre humain, au sens propre du mot, serait friser l'erreur et le blasphème. Cf. Lépicier, *Tractatus de S. Joseph*, p. 208. Tous ces titres n'ajouteraient rien à la sainteté de saint Joseph, mais sembleraient plutôt en contradiction avec sa mission terrestre, toute d'humilité et de silence, dont le cadre devait être et rester uniquement la vie cachée du Sauveur.

3. *Virginité.* — Là où, sans crainte d'exagération, on peut exalter la grandeur de saint Joseph, c'est au sujet de sa virginité. Chaste, il l'a été d'une façon admirable, durant son mariage avec Marie. Sa mission l'exigeait impérieusement. « Pureté, s'écrie Bossuet, voici ton triomphe. Ils se donnent réciproquement leur virginité, et sur cette virginité, ils se cèdent un droit mutuel..., de se la garder l'un à l'autre. » *Op. cit.*, 1er point. Mais Joseph était-il vierge lorsqu'il accepta Marie comme épouse? L'opinion d'un mariage antérieur de saint Joseph, recueillie dans l'apocryphe *Protévangile de Jacques*, a eu, dans les premiers siècles de l'Église, quelques partisans parmi les Pères de l'Église. Aujourd'hui, elle est complètement abandonnée. L'éminente sainteté de Joseph, la sublimité de sa mission, exigent de lui un amour de la chasteté poussé jusqu'à la virginité complète et perpétuelle. En fait, d'ailleurs, l'hypothèse d'un premier mariage de Joseph d'où seraient issus les « frères du Seigneur » se heurte à des difficultés telles que l'on peut conclure à son impossibilité. Voir Jésus-Christ, col. 1167.

4. *Privilèges dans la mort.* — La mort de saint Joseph fut une mort privilégiée : comme celle de la sainte Vierge, elle fut, dit saint François de Sales, une mort « d'amour ». Cf. *Traité de l'amour de Dieu*, l. VII, c. XIII. C'est donc à juste titre que saint Joseph est invoqué comme patron de la bonne mort. Douce et suave comme celle de la Vierge, la mort de saint Joseph a semblé appeler un complément qui unirait davantage encore le patriarche à sa glorieuse épouse, par le triomphe d'une résurrection anticipée. On lit dans Matth., XXVII, 52-53, que beaucoup de corps de saints ressuscitèrent après la résurrection du Seigneur et se manifestèrent dans la ville de Jérusalem. Saint Thomas avait d'abord pensé que ces résurrections avaient été définitives et absolues. *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLII, q. I, a. 3; *In Matthæum, ad hunc locum*, édit. de Parme, t. X, p. 210. Plus tard les raisons apportées en sens inverse par saint Augustin lui ont semblé beaucoup plus solides. *Sum. theol.*, IIIa, q. LIII, a. 3, ad 2um. Quoi qu'il en soit, tablant sur la première hypothèse, certains ont admis que Joseph auruit figuré parmi ces premiers ressuscités, et serait ainsi entré au paradis en corps et en âme. Ainsi fait Suarez, *In Sum. S. Thomæ*, IIIa, q. XXIX, disp. VIII, sect. II, édit. Vivès, t. XIX, p. 128, et saint François de Sales, *Entretien XIX*, édit. d'Annecy, t. VI, p. 363. La théologie ne dispose d'aucun moyen pour contrôler la valeur de ces hypothèses superposées.

III. Patronage de saint Joseph sur l'Église universelle. — Dans l'encyclique *Quanquam pluries*, Léon XIII trouve dans la mission de saint Joseph à l'égard de la sainte Famille « les raisons et les motifs spéciaux pour lesquels saint Joseph est nommément le patron de l'Église, et qui font que l'Église espère beaucoup, en retour, de sa protection et de son patronage ». En effet, « la divine maison que Joseph gouverna comme avec l'autorité du père, contenait les prémices de l'Église naissante. De même que la très sainte Vierge est la Mère de Jésus-Christ, elle est la Mère de tous les chrétiens. Jésus-Christ est aussi comme le premier-né des chrétiens, qui, par l'adoption et la rédemption, sont ses frères. Telles sont les raisons pour lesquelles le bienheureux patriarche regarde comme lui étant particulièrement confiée la multitude des chrétiens qui compose l'Église, sur laquelle, parce qu'il est l'époux de Marie et le père de Jésus-Christ, il possède comme une autorité paternelle... Cette mission providentielle dévolue à Joseph a eu son type dans l'Ancien Testament en cet autre Joseph, fils de Jacob, appelé par le roi des Égyptiens « le Sauveur du monde ». « De même, dit Léon XIII, que le premier fit réussir et prospérer les intérêts domestiques de son maître et bientôt rendit de merveilleux services à tout le royaume, de même le second, destiné à être le gardien de la religion chrétienne, doit être regardé comme le protecteur et le défenseur de l'Église, qui est vraiment la maison du Seigneur et le royaume de Dieu sur la terre. »

L'objet de ce patronage est évidemment, avant tout, d'ordre spirituel; mais parce que le patronage de saint Joseph continue sa mission de chef de la sainte Famille, il faut conclure que ce patronage concerne aussi bien l'ordre temporel que l'ordre spirituel. Sainte Thérèse l'affirme expressément. Voir *Vie de sainte Thérèse, écrite par elle-même, Œuvres*, édit. Migne, Paris, 1840, t. I, p. 156.

Le patronage de saint Joseph étant universel, « les hommes de toutes conditions et de tous pays » trouveront en ce grand saint un modèle et un protecteur. Léon XIII le rappelle aux *pères de famille;* aux *époux*, aux personnages *nobles de naissance;* aux *riches;* aux *prolétaires;* aux *ouvriers*, aux *personnes de condition médiocre*, etc. Cf. encyclique citée, édit. de la Bonne Presse, t. II.

Il n'y a pas lieu de se demander pourquoi l'Église a attendu si longtemps avant de proclamer le patronage de saint Joseph, et même de rendre un culte public et solennel à ce saint. Rechercher les raisons pour lesquelles l'antiquité et le haut Moyen Age ont à peu près entièrement ignoré saint Joseph entraînerait dans une étude historique qui est à peine amorcée. Les théologiens en découvrent des raisons providentielles que l'on trouvera exposées dans Billot, *De Verbo incarnato*, p. 422 et surtout dans Dom Beda Plaine, O. S. B., *De cultu S. Joseph tarde ostenso ejusque hodiernis mirabilibus incrementis*, dans *Studien und Mittheilungen*, 1898, t. XIX.

IV. Conclusion : le culte de saint Joseph. — La sublimité de la triple mission de saint Joseph; la prééminence de sainteté qui en est la conséquence; le patronage universel de ce grand saint sur l'Église, ne seraient-ils pas des raisons suffisantes pour accorder à saint Joseph un culte spécial, distinct du culte rendu aux autres saints?

Certains auteurs l'ont pensé et déclarent que le culte de saint Joseph, l'emportant sur le culte des autres saints, doit être appelé du nom de culte de *protodulie*. Toutefois, parce qu'il ne s'agit que d'une différence de *degré* et non d'*espèce*, l'Église s'est, jusqu'ici, refusée à sanctionner cette expression qui semblerait impliquer une coopération intrinsèque de saint Joseph

à l'incarnation. Voir *Analecta juris pontificii*, 1881, p. 185 sq. Sur le culte dû à saint Joseph, voir, dans le même périodique, la dissertation du P. Francesco Maria Cirino, 1893, vol. I, p. 83. Dans un sens exagéré, on lira d'un auteur anonyme (P. Macabiau), *De cultu S. Joseph sponsi Mariæ ac Jesu parentis amplificando*, Paris-Madrid, 1887.

Pierre d'Ailly, *Tractatus de duodecim honoribus S. Joseph*, Strasbourg, 1495; S. Bernardin de Sienne, *Sermo de S. Joseph, Opera*, Lyon, 1650, t. IV; Bossuet, *Premier et Second panégyrique de saint Joseph;* Bucceroni, S. J., *Commentarii... de S. Joseph, sponso B. M. V.*, Rome, 1896; Dom Calmet, *Dissertatio de S. Josepho, S. Mariæ virginis sponso, Opera*, Venise, 1774, t. VII; Christophe de Cheffontaines, *Sancti Josephi virginitatis catholica defensio*, Lyon, 1578; *Dissertatio historico-scripturistica de S. Josepho*, a pluribus PP. Ord. Serv. B.M. V. exarata et defensa, Augsbourg, 1750; S. François de Sales, *Entretiens spirituels*, XIX; Jean Gerson, *Sermo de nativitate B. M. V. in concilio Constantiensi, anno 1414, habitus;* Isidore Isolani, O. P., *Summa de donis S. Joseph*, nouv. édit., Rome, 1887; Jamar, *Theologia S. Joseph*, Louvain, 1897; Kinane, *St Joseph, his life, his virtues, his privileges, his power*, Dublin, 1885; P. Macabiau, *Primauté de saint Joseph d'après l'épiscopat catholique et la théologie*, Paris, 1897; Mercier, S. J., *Saint Joseph, époux de Marie, d'après l'Écriture et la tradition*, Paris, 1895; M. Meschler, S. J., *Der heilige Joseph in dem Leben Christi und der Kirche*, Fribourg.-en-B.; P. Morales, S. J., *In caput I Matthæi, de Christo, sanctissima Virgine Deipara, veroque ejus sponso*, Paris, 1869; Piccirelli, S. J., *San Giuseppe nell' ordine presente della Provvidenza*, Castellamare di Stabia, 1897; Sedlmayr, *Dissertationes de sancto Josepho, B. M. V. sponso*, dans sa *Theologia Mariana*, Wessobrunn, 1758; Card. Vivès, *Summa Josephina*, Rome, 1907 (recueil d'écrits inédits ou difficiles à trouver); Ch. Sauvé, *Saint Joseph intime*, Paris, 1920.

La substance de tous ces écrits se retrouve dans le traité, aujourd'hui devenu classique, mais dont toutes les opinions ne s'imposent pas, du R. P. Lépicier, *Tractatus de sancto Joseph*, Paris, s. d. (1908). Voir également Joseph Renard, S. J., *Saint Joseph et l'enfance de Marie et de Jésus*. Tours, 1920.

A. Michel.

2. JOSEPH ANTOINE DE KAYSERSBERG (Cæsaromontanus), se nommait au siècle François Antoine Hirsinger. Son père exerçait les fonctions de maire ou syndic de sa petite ville. Baptisé le 27 novembre 1705, François Antoine entrait chez les capucins de la province de Suisse, où il faisait profession le 5 avril 1727, sous le nom de Joseph Antoine. Deux ans après, les couvents établis en Alsace étaient, sur un ordre du roi, séparés de la Suisse et érigés en province indépendante. Par son origine notre jeune religieux appartenait à ce nouveau groupement. Il y remplit les fonctions de lecteur en théologie et d'autres charges : en 1755 nous le trouvons gardien de Colmar et en même temps il était définiteur provincial. Le chapitre de 1759 l'appelait au gouvernement de la province d'Alsace; il était réélu en 1765 et 1771 pour le même office. Cette dernière année, le 20 mai, se réunissait à Paris, par ordre de la Commission des réguliers, le chapitre national des capucins de France, dont il était nommé président. Déjà, l'année précédente, il avait été envoyé comme commissaire pour opérer la division de la province de Cologne. Le P. Joseph Antoine mourut à Strasbourg le 5 mars 1777. Il publia les ouvrages suivants : *Regel des dritten Ordens der Busse, welche von dem heiligen Franziscus... eingesetz...*, Strasbourg, 1742, 1772; 3e édit., *ibid.*, 1837; *Spiritualis decem dierum solitudo vernans floribus sacræ scripturæ ac SS. Patrum...*, in-8°, Strasbourg, 1754. Cette retraite a été récemment traduite en allemand par le P. François de Rüdesheim, *Zehntägige geistliche Uebungen*, Sarrelouis, 1907; *Cæremoniale ad usum fratrum minorum S. Francisci Capucinorum provinciæ Alsaticæ*, in-8°, Strasbourg, 1755; *Rubricæ missalis romani cum earum expositione*, Strasbourg, 1756, rééditées à Avignon, 1820, Gand, 1827; *Theologia moralis omnes succincte complectens materias practicas pro utilitate confessariorum ac examinandorum in duas partes moralem et sacramentalem divisas*, 2 in-8°, Strasbourg, 1767, Augsbourg et Inspruck, 1770, Venise, 1772, Turin, 1836; *Theologiæ universæ pars prima speculativa dicta, ad usum scholæ, omnes succincte complectens materias speculativas*, 4 in-8°, Strasbourg, 1775-1777; *pars secunda polemica dicta..., materias controversas hujus temporis ac alias in theologia morali disputabiles continens in duas partes divisas*, 3 in-8°, Strasbourg, 1775-1776.

Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. V *a*, col. 233.

P. Édouard d'Alençon.

3. JOSEPH CALOTHÉTOS, moine originaire de Chio, qui vivait vers le milieu du XIVe siècle, en pleine controverse hésychaste, à laquelle il prit une part active aux côtés de Grégoire Palamas, dont il défendit la doctrine avec un acharnement digne d'une meilleure cause. Sauf un court fragment, publié dans le volume très rare de Nicodème l'Hagiorite, *Le Jardin des grâces*, in-4°, Venise, 1819, p. 222, ses œuvres sont encore inédites. Nous pouvons les diviser en quatre groupes : 1° *Ouvrages de controverse*, comprenant : 1. trois traités contre Grégoire Acindynus et sa doctrine sur l'essence divine et la nature de la grâce; 2. deux traités contre les barlaamites et l'abus qu'ils faisaient de certains textes; 3. un traité contre Gabras qui avait attaqué Grégoire Palamas; 4. un traité contre le patriarche Jean Calécas (1334-1347), fauteur des acindynistes. — 2° *Lettres :* 1. à Sabas, moine et disciple d'Athanase Métaxopoulos, ancien supérieur de Lavra, au mont Athos; 2. à Grégoire Strabolangaditès, moine de Lavra; 3. à Nicéphore Métochites, fils de Théodore, le fameux logothète mort en 1332; 4. aux moines chypriotes désireux de connaître clairement le point de vue des deux partis opposés; 5. au hiéromoine Matthieu à Thessalonique. Toutes ces lettres se réfèrent, comme les traités précédents, à la controverse hésychaste. — 3° *Exégèse*, comprenant deux questions seulement, la première sur la sanctification du septième jour de la semaine, et la seconde sur la parole de l'Évangile relative à la nécessité des scandales. — 4° *Hagiographie*, comprenant : 1. un éloge de saint Grégoire de Nicomédie; 2. une vie du patriarche de Constantinople Athanase, différente de celle publiée par H. Delehaye, dans les *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École de Rome*, 1897, t. XVII, p. 47-74, et par A. Papadopoulos-Kerameus, *Deux vies de patriarches œcuméniques du XIVe siècle, les saints Athanase Ier et Isidore Ier*, Saint-Pétersbourg, 1905, p. 1-51; 3. un panégyrique de saint André de Crète.

Toutes ces œuvres sont contenues dans un manuscrit, le n. *28*, du monastère de Saint-Athanase à Leucasio, province de Calavryta, comprenant 306 feuillets. Voir N. Béis, *Byzantische Zeitschrift*, 1907, t. XVII, p. 86-91. Comme ce manuscrit est du XVIIIe siècle, il a certainement été copié sur un manuscrit semblable conservé au monastère du Pantocrator, au mont Athos, et déjà signalé par Nicodème, *op. cit.*, p. 222. Voir la note de la Ἐκκλησιαστική Ἀλήθεια, Constantinople, 1884, t. IV, p. 223. Le ms. du Pantocrator, non compris dans le catalogue de Sp. Lampros, porte aujourd'hui le n° *251*, et compte 327 feuillets. Il est malheureusement en fort mauvais état, surtout au début, où la moitié des feuillets a disparu. Au bas du fol. 327 et dernier, une signature, sans doute celle de Calothétos lui-même, a été déchirée. Les divers opuscules s'y succèdent dans le même ordre que dans le ms. de Saint-Athanase, qui n'est évidemment que la copie pure et simple de celui du Pantocrator.

† L. Petit.

4. JOSEPH DE JÉSUS-MARIE, carme déchaussé, historien et théologien mystique (1562-1629). — I. Vie. II. Œuvres mystiques.

I. Vie. — Don François de Quiroga, neveu du cardinal de Quiroga, archevêque de Tolède, naquit en 1562, à « Castro Caldelas », village situé dans l'Orense, province d'Espagne, de parents nobles. Étant déjà en possession du doctorat en droit et titulaire d'un canonicat dans l'église métropolitaine de Tolède, il quitta le monde pour l'ordre des carmes déchaussés; en 1595, à trente-trois ans, il entra au couvent de Madrid. Son noviciat achevé, il parcourut plusieurs provinces de l'ordre, recueillant partout des renseignements d'histoire carmélitaine; nommé historien général de la Congrégation d'Espagne, il se retira dans la solitude pour écrire ses œuvres remarquables. Joignant à un travail intellectuel acharné la pratique de toutes les vertus, il mérita de figurer parmi les plus illustres religieux de la Réforme. Sa science lui vint plus du ciel que de la terre, ainsi qu'il l'avoua, un jour, à un confident qui lui avait demandé comment et dans quels livres il étudiait les sublimes matières traitées dans ses écrits. Les épreuves achevèrent de le sanctifier, le Seigneur le destinant à une grande gloire; averti du jour de sa mort, il mourut saintement au couvent de Cuenca, le 13 décemgre 1629; son visage, illuminé d'une beauté surnaturelle, émerveilla tous ceux qui assistèrent à son trépas et à ses funérailles.

Jouissant de la faveur exceptionnelle de puiser à leurs sources immédiates les enseignements de saint Jean de la Croix et de sainte Thérèse, il défendit jalousement la doctrine mystique des saints réformateurs; en outre, fervent disciple de saint Thomas, il développa si fidèlement la doctrine du docteur angélique, qu'en lisant ses écrits, on semble entendre saint Thomas lui-même enseignant la théologie mystique. Avec le vénérable Thomas de Jésus, son confrère et contemporain, il fut un des principaux défenseurs de la contemplation acquise.

Pour bien comprendre l'importance et l'opportunité des œuvres mystiques de cet écrivain, il convient de rappeler la persécution qui sévit contre la doctrine mystique carmélitaine, sans en excepter celle de saint Jean de la Croix et de sainte Thérèse; cette persécution ne désarma qu'au XVIIIe siècle. Les documents de ce temps nous dévoilent la nature et la hardiesse inouïe de cette opposition; voici un de ces documents. « Le 5 février 1633, dit André de l'Incarnation, C. D., dans ses *Memorias historiales*, fut présentée au Saint Tribunal (de l'Inquisition espagnole) une dénonciation par le P. Poza, S. J., sous le couvert toutefois d'un faux nom; entre autres choses, le dénonciateur y dit : « Depuis ce mois de février jusqu'à la moitié de mars, il s'occupera de dénoncer à V. A. les choses concernant vingt-six livres qui correspondent à l'*Historia profetica* (ouvrage du P. François de Ste-Marie, C. D.) et conspirent avec elle. Plus tard il abordera les livres sur l'oraison provenant de cet ordre. Par la patience et la charité de Jésus-Christ, il supplie V. A. de prendre garde à ce genre de livres et à leur méthode d'oraison, comme étant très dangereux. En se taisant sur ces matières, le suppliant croirait se rendre coupable de coopération. Toutefois, afin qu'entre temps V. A. puisse disposer des censures au sujet de l'*Historia profetica* et des livres qui s'y rapportent, les dénonciations en matière d'oraison ne commenceront que vers la fin du mois de mars. » Alors parurent de nombreuses et savantes apologies de la mystique carmélitaine; le P. Nicolas de Jésus-Marie écrivit sa fameuse *Elucidatio phrasium mysticæ theologiæ V. P. FR. Joannis a Cruce*, livre au sujet duquel le P. Poza osait dire : « Le suppliant le dénoncera à V. A. comme étant de mauvaise doctrine. »

Joseph de Jésus-Marie se distingua dans cette lutte par son enthousiasme et son zèle, comme par le nombre et la valeur intrinsèque de ses ouvrages. Le succès obtenu par les éditions successives de son œuvre principale, *Subida del Alma a Dios*, ranima la persécution. En 1668, le capucin Félix Alamin écrivit d'abord un pamphlet anonyme contre la contemplation acquise enseignée par les carmes déchaussés; il y annonça la publication prochaine d'un livre qui traiterait amplement de la vraie et fausse contemplation; ce livre parut sous le titre : *Espejo de verdadera y falsa contemplacio;* prétendant se fonder sur l'Écriture Sainte et les Pères, l'auteur y attaqua vivement les meilleurs écrivains mystiques carmes, en particulier saint Jean de la Croix. Après quoi il dénonça à l'Inquisition espagnole la *Subida del Alma* de Joseph de Jésus-Marie; mais le tribunal approuva les ouvrages dénoncés. Alamin en appela à l'Inquisition romaine, qui, elle aussi, les approuva. Déçu, mais non découragé, il alla se jeter aux pieds du souverain pontife, lui remit les livres dénoncés avec un écrit exposant les motifs particuliers qu'il avait de persévérer dans sa dénonciation; cette dénonciation portait sur 28 ouvrages mystiques. Mais le P. Christophe de Saint-Joseph, C. D., procureur général de la congrégation d'Espagne à Rome, ayant pris connaissance de la dénonciation et de l'*Espejo*, et y voyant tant d'accusations aussi indignes que fausses à l'adresse d'auteurs si savants et si dignes, écrivit lui-même un *Mémoire* au pape. Le souverain pontife renvoya le tout à l'Inquisition, laquelle, surchargée déjà de besogne, le remit à la Sacrée Congrégation de l'Index. Cette congrégation examina soigneusement les livres; n'y trouvant rien de condamnable, elle les approuva par un décret élogieux, le 1er juin 1701. Enfin le P. Christophe de Saint-Joseph dénonça lui-même à Rome et fit dénoncer à l'Inquisition d'Espagne l'*Espejo* d'Alamin, qui fut condamné par les deux tribunaux comme contraire à l'Écriture Sainte et aux Pères. On aurait pu croire à un désarmement des adversaires de la mystique carmélitaine; il n'en fut rien. Vers 1740 des jésuites s'en mêlèrent; ils avaient comme chef le P. Antoine Rabago, membre de l'Inquisition d'Espagne et confesseur du roi catholique Ferdinand VI. Les inquisiteurs, influencés par les menées du tout-puissant Antoine Rabago, condamnèrent l'ouvrage de Joseph de Jésus-Marie, osant même lui dénier la paternité de cet écrit. En effet, la condamnation du 4 juillet 1750 porte : « Deux tomes in-8°, imprimés à Madrid en l'imprimerie de Diego Diaz de la Carrera en les années 1656 et 1659... ayant pour titre : *Subida del Alma a Dios*, œuvre posthume faussement attribuée au P. Joseph de Jésus-Marie... parce qu'ils contiennent des doctrines on ne peut plus dangereuses et des propositions semblables et équivalentes à celles condamnées chez Michel de Molinos, *sapientes hæresim* et hérétiques. » Le P. Antoine Rabago obtint aussi la condamnation des œuvres du cardinal de Noris, de l'ordre des augustins, quoiqu'elles fussent approuvées par l'Inquisition romaine et par le pape. Les augustins étant parvenus à obliger l'Inquisition espagnole à se rétracter, les carmes déchaussés composèrent dans ce même but plusieurs apologies de la doctrine de Joseph de Jésus-Marie; quelques mss en sont conservés à la *Biblioteca nacional* de Madrid : ms. *V, 434;* ms. *E, 137-19 530;* ms. *B, 432;* ms. *V, 425;* ms. *V, 418;* la *Defensa o apología de el libro intitulado « Subida del Alma... »*, inédite, est conservée au couvent des carmes déchaussés de Burgos.

Joseph de Jésus-Marie a été d'abord l'historien de la réforme carmélitaine, mais nous laissons ici de côté ses œuvres historiques, voir Thérèse (Sainte), pour ne parler que des œuvres mystiques.

II. Œuvres mystiques. — 1° *Subida del alma a Dios y entrada en el Parayso Espiritual;* cette œuvre posthume comprend deux parties : la 1re : *Subida del Alma a Dios que aspira a la divina union*, dont une édition peu fidèle parut, à Madrid, 1656, in-8°. Une traduction italienne en fut publiée à Rome, 1664; 2e édit. espagnole, suivie de plusieurs autres, Madrid, 1675. Le ms. autographe se trouve à la Bibliothèque nationale de Madrid. La 2e partie : *Entrada del alma a Parayso espiritual*, parut à Madrid, 1659; il en parut une traduction italienne, Gênes, 1669. Cette édition, dit le P. Andrés de la Encarnación, C. D., a été tronquée par des mains étrangères. De fait, quoique dans une composition ultérieure le P. Joseph de Jésus-Marie ait amplifié considérablement son premier ouvrage, comme en témoignent les mss autographes conservés à la Bibliothèque nationale de Madrid, les éditions espagnoles et italiennes ne donnent qu'une minime partie du texte véritable. L'*Entrada* est subdivisée en deux parties : la Ire n'a jamais été éditée; elle comprend trois livres, dont le 1er compte 27 chapitres; le IIe, 10; le IIIe, 19. De la IIe partie 8 chapitres ont été omis, à savoir du XVe au XXIIe inclusivement.— 2° *Apologia mistica en defensa de la contemplación divina contra algunos maestros escolasticos que se oponen a ella.* L'ouvrage se compose de 29 chapitres et n'a jamais été édité; la Bibliothèque nationale de Madrid en possède deux copies anonymes, ms. *P. 117-1287*, in-8°, p. 246, et ms. *1478*. — 3° *Tratado de la oración y contemplación sacado de la doctrina de la bienaventurada M. Teresa de Jesus y del venerable P. Fray Juan de la Cruz*, ms. *8452* de la Bibliothèque nationale de Madrid. Le P. Gabriel Lopez Navarro, de l'ordre des minimes, publia un ouvrage : *Mistica teologia*, Madrid, 1641 et 1651, dont seul le 1er chapitre ou traité peut lui être attribué; tous les autres chapitres ou traités ne sont qu'une suite de plagiats faits au détriment de saint Jean de la Croix, de sainte Thérèse et surtout de Joseph de Jésus-Marie; 15 chapitres (ou intégralement ou du moins en grande partie) du *Tratado de la oración* y figurent; et le Xe ou dernier traité est une œuvre apocryphe de saint Jean de la Croix : *Breve compendio de la eminentissima perfección cristiana;* le P. Fernando de Matha en est peut-être l'auteur véritable. La *Revue d'ascétique et de mystique*, t. IV, juillet 1923, p. 14, attribue encore sans restriction aucune la *Mistica teologia* à Gabriel Lopez Navarro; ce qui est regrettable. — 4° *Concordia de la doctrina de nuestra Madre Santa Teresa de Jesus con la de la Sagrada Escritura, Santos Padres*, etc... Le P. Bernardin Planes, chartreux de « Monte Alegre », en Catalogne, publia cet ouvrage de Joseph de Jésus-Marie sous le titre : *Concordia mistica en la cual se trata de las tres vias, purgativa, illuminativa y unitiva, y se declara y concuerda entre si la doctrina de la santa madre Teresa de Jesus con la de los santos y maestros de la vida espiritual, en tres libros*, Barcelone, 1667. Quoique le P. Planes ait placé son nom au frontispice de l'ouvrage, dans la dédicace cependant il déclare que ce n'est pas son œuvre, et que le ms. se conservait dans son couvent depuis une trentaine d'années. Dès lors n'est-il pas surprenant de voir les auteurs qui font mention de cet ouvrage l'attribuer néanmoins à Planes, alors que lui-même ne le considère pas comme un fruit de son esprit? — 5° *Don que tuvo San Juan de la Cruz para guiar las almas a Dios.* Cet opuscule est une apologie remarquable de la doctrine de saint Jean de la Croix. Le P. Gerardo de San Juan de la Cruz l'a inséré dans les *Obras del Mistico Doctor San Juan de la Cruz*, t. III, p. 511-570, Tolède, 1914, d'après les mss *8273* et *11 990* de la Bibliothèque nationale de Madrid et le ms. de notre couvent de Tolède. — 6° *Respuesta a algunas razones contrarias a la contemplación afectiva y oscura que Nuestro Padre Fray Juan de la Cruz, guiado de Dios, de la Escritura y de los santos, enseña en sus escritos.* Également édité par le P. Gerardo à la suite de l'opuscule précédent, d'après les mss *8278* et *11 990* de Madrid. — 7° *Declaración del capitulo XXII de la Vida de Nuestra Madre Santa Teresa, acerca de como se ha de ejercitar en la contemplación la memoria de la vida y pasión de Nuestro Señor*, inédit; Bibliothèque nationale de Madrid, mss *8273* et *11 330;* notre couvent de Tolède en possède également une copie, mais le prologue y manque. — 8° *Escala mistica.* Ouvrage assez considérable demeuré inédit. — 9° *Brevisimo comentario a las liras « Aquella niebla oscura » y « Oh dulce noche oscura »*. Ms. opuscule inédit de 79 pages. — Ajoutons encore deux autres ouvrages : *Excelencias de la castidad*, 4 vol. in-fol., dont seul le premier tome a été édité, Alcala, 1601; *Vida y excelencias de la Virgen Maria*, un vol. in-fol., Anvers, 1652.

Le P. Gerardo de san Juan de la Cruz, C. D., préparait une édition complète et critique des œuvres de Joseph de Jésus-Marie; une mort prématurée l'a empêché de réaliser ce dessein; plaise à Dieu qu'un de ses confrères achève son travail et fasse mieux connaître cet illustre fils de sainte Thérèse.

François de Sainte-Marie, C. D., *Reforma de los Descalzos de N. S. del Carmen de la Primitiva observancia*, Madrid, 1644, p. 216-217; Joseph de Sainte-Thérèse, C. D., *Reforma de los Descalzos*, Madrid, 1684, p. 631-636; Paul de Tous les Saints, C. D., *Opera omnia Ven. P. Thomæ a Jesu*, Cologne, 1684, t. II, p. 195; Martial de S. J.-B., C. D., *Bibliotheca scriptorum utriusque congregationis et sexus carmelitarum excalceatorum*, Bordeaux, 1730, p. 265, n. 79; Cosmas de Villiers, O. C., *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. II, col. 176-178, n. 192; Andrés de la Encarnación, C. D., *Memorias historiales*, mss *13 482, 7031* et *12 254* de la Bibl. nat. de Madrid; *Defensa o apología de el libro intitulado « Subida del Alma a Dios y entrada de el alma al Parayso Espiritual »*, ms. conservé au couvent des carmes déchaussés de Burgos; Barthélemy de Saint-Ange et Henri du S.-Sacrement, C. D., *Collectio scriptorum ordinis carmelitarum excalceatorum utriusque congregationis et sexus*, Savone, 1884, t. I, p. 345-347, n. 116; Hurter, S. J., *Nomenclator litterarius*, 3e édit., t. III, col. 673; Gerardo de San Juan de la Cruz, C. D., *Obras del Mistico Doctor San Juan de la Cruz*, édit. crit., Tolède, 1912-1914, t. I, Preliminares, p. XL-XLI; XLIX, nota 2; LVIII-LIX; t. III, p. 505-510; Anastase de S. Paul, C. D., *Cursus theologiæ mystico-scholasticæ P. Fr. Josephi a Spiritu Sancto*, éd. crit., Bruges, 1924, t. I, append., p. 293-295.

P. Fr. Anastase de S. Paul.

5. JOSEPH DE MÉTHONE, controversiste grec du XVe siècle, le même très certainement que Jean Plusiadénus. Il ressort, en effet, des lettres de Georges Grégoropoulos, publiées par E. Legrand, *Bibliographie hellénique des XVe et XVIe siècles*, t. II, p. 268, 270, 273, que Joseph, évêque de Méthone, était réellement un Plusiadénus; et, d'autre part, la réfutation de Marc d'Éphèse étant indifféremment attribuée par les manuscrits à Joseph de Méthone et à Jean Plusiadénus, on est en droit de conclure à l'identité du personnage. Suivant un usage constant chez les grecs, Jean Plusiadénus aura changé de nom lors de son élévation à l'épiscopat, mais en gardant, de son ancienne appellation, la première lettre : Joseph au lieu de Jean.

Né en Crète, comme il le rappelle lui-même dans une lettre à l'un de ses compatriotes, J. Hardt, *Catalogus codicum manuscriptorum bibliothecæ regiæ Bavaricæ*, Munich, 1806, t. II, p. 256, il y embrassa l'état ecclésiastique et devint d'abord « chef des églises », titre qu'il reçut du cardinal Bessarion, au témoignage de Plusiadénus lui-même dans la souscription du *Marcianus 465;* et comme Bessarion ne put lui donner ce titre qu'en sa qualité de patriarche de Constantinople, cette nomination est postérieure au mois

d'avril 1463, époque où Bessarion recueillit la succession du patriarche Isidore. Elle est, d'autre part, antérieure à 1470, car Plusiadénus fut nommé cette année-là « vice-protopope » de l'île. L'acte de nomination est du 28 janvier 1470. Voir E. Legrand, *loc. cit.*, p. 270, en note. Ces détails ne sont pas indifférents. Voici pourquoi. Le ms. *3* des *Conventi soppressi* de Florence, contenant les actes du concile de Florence, est tout entier de la main de Plusiadénus, et il n'était encore, quand il écrivit ce manuscrit, que « chef des églises », suivant sa signature autographe qui se lit au bas du f° 308. Du reste, je compte prouver ailleurs que ces actes, tels qu'ils ont été publiés, sont loin de représenter la rédaction de leur auteur, et cette constatation suffira, je pense, à prouver l'inanité des arguments tirés du style dont plusieurs critiques se sont servis pour attribuer ces actes à tel ou tel auteur. On ne sait pas en quelle année Jean Plusiadénus devint évêque de Méthone ou Modon, en Morée. Ce fut certainement après l'année 1470, au début de laquelle il devint protopope de Crète, comme nous venons de le dire. Il se trouvait, en 1498, à Rome, et c'est lui qui chanta, cette année-là, l'évangile en grec à la messe papale. J. Burckard, *Liber notarum*, édit. E. Celani, t. II, p. 121. Et comme M. Sanudo, dans ses *Diarii*, t. VI, p. 68, parle d'un « évêque grec de Modon, qui, la croix à la main, fut tué par les Turcs, » lors de la prise de la ville, au mois d'août 1500, il est probable que cette mort glorieuse fut celle de notre prélat. Toutefois, comme F. Cornélius, *Catharus Dalmatiæ civitas*, p. 144 sq., raconte précisément dans les mêmes termes la mort d'André Falco, évêque latin de Modon, il se peut que Sanudo ait confondu l'un avec l'autre. G. Mercati, dans le *Bessarione*, t. XXXVI, 1920, p. 141.

Les œuvres imprimées de Joseph de Méthone sont toutes relatives au concile de Florence, dont ce prélat ne cessa de prendre la défense contre les attaques de ses compatriotes, en particulier de Marc d'Éphèse. Le plus ancien ms., un autographe probablement, l'*Ambrosianus grec 429*, les présente dans l'ordre suivant : 1° *Defensio synodi Florentinæ*, remarquable apologie du concile et des cinq points principaux contenus dans sa définition, à savoir la procession du Saint-Esprit, la matière du sacrifice eucharistique, le purgatoire, la vision béatifique et la primauté du pape. L'auteur établit sa démonstration moins sur le raisonnement que sur les textes des Pères tant latins que grecs, et son œuvre est un véritable monument de théologie positive. Il se distingue moins par la richesse des citations, empruntées à trente-trois auteurs différents, que par la façon de les mettre en relief pour établir la parfaite concordance des deux Églises, sur ces divers points, avant le schisme de Michel Cérulaire. Le style est vivant, et d'une franchise toute crétoise. Quand il composa cet ouvrage, l'auteur n'était encore que protopope, comme le montre la suscription des deux autres traités venant après celui-là dans le manuscrit de Milan et en tête desquels se lit très distinctement le nom de « Jean Plusiadénus protopope ». Dans le premier traité, c'est-à-dire dans la *Defensio* qui nous occupe, la première ligne du titre a été biffée, probablement par l'auteur lui-même, dans le dessein de substituer à son ancienne appellation son nouveau titre d'évêque de Méthone. Cette substitution, pour des motifs ignorés, n'eut pas lieu, et les copistes du XVI^e^ siècle, se trouvant devant une œuvre anonyme, l'attribuèrent arbitrairement à Gennade, dans le monde Georges Scholarios; c'est sous le nom de Gennade qu'elle figure dans la première édition romaine des actes du concile imprimée en 1577 chez Zanetti par les soins de l'helléniste Matthieu Devaris, p. 291-406, puis dans les diverses éditions de la *Bibliotheca Patrum*, dans les éditions purement latines de Rome, 1579, et de Dillingen, 1581, enfin dans l'édition en grec vulgaire publiée à Rome en 1628 par Jean-Matthieu Caryophyllès. Mais ce savant traducteur et son compatriote Arcudius élevaient déjà des doutes contre pareille attribution, et aujourd'hui, malgré les protestations de Léon Allatius, *De Ecclesiæ occidentalis atque orientalis perpetua consensione*, Cologne, 1648, p. 966-968, tout le monde est d'accord pour laisser la paternité de la *Defensio* à Plusiadénus, qui y renvoie d'ailleurs lui-même dans ses autres traités, comme l'a très justement observé le bollandiste Cuperus, *Acta sanctorum*, août, t. I, p. 193. La version latine, qui accompagne le texte grec dans les collections conciliaires, est due à Fabius Benevolentius de Sienne; il en existe une autre de Frédéric Metius Galatinus dans le ms. grec *119 (L. 20)* de la Vallicellana. Migne a reproduit celle de Caryophyllès, *P. G.*, t. CLIX, col. 1109-1393. — 2° *Sermo apologeticus pro synodo Florentina adversus Marcum Ephesinum*, excellente réfutation d'une circulaire de Marc d'Éphèse contre le concile; elle abonde en souvenirs personnels et donne l'impression que l'auteur assistait personnellement à l'assemblée de 1439, bien que la chose soit peu probable. On en trouve le texte, avec la traduction latine de Caryophyllès, dans les collections conciliaires de Binius, t. VII, p. 667, de Labbe, t. XIII, p. 677, de Hardouin, t. IX, p. 549, du nouveau Mansi, t. XXXI *a*, p. 1203, et dans *P. G.*, t. CLIX, col. 1023-1094. — 3° *Disceptatio de differentiis inter Græcos et Latinos et de sacro-sancta synodo Florentina*, dialogue entre sept personnes, écrit avec beaucoup de verve, et dont le titre indique suffisamment le but. Publié d'abord par L. Allatius, *Græcia orthodoxa*, Rome, 1652, t. I, p. 583-654, il a été reproduit d'après cette édition par Migne, t. cité, col. 959-1025. Tels sont les trois ouvrages contenus dans l'*Ambrosianus 429* qui devrait servir de base pour une nouvelle édition. — Plusiadénus a encore écrit, en faveur du concile : 4° *Canon synodi octavæ Florentiæ habitæ*, cantique liturgique en neuf odes accompagné d'un synaxaire contenant une courte histoire du concile. Texte et traduction se trouvent dans Pasini, *Catalogus codicum græcorum Athenæi Taurinensis*, Turin, 1749, p. 273-278, dans Mansi, *Supplementum sacrorum conciliorum*, t. V, p. 215-225, et dans *P. G.*, t. cité, col. 1095-1106. N'ont été utilisés pour l'établissement du texte ni le *Baroccianus 145*, f° 175-279, ni l'*Ambrosianus 765*, f° 130-135.

Sont encore inédits : 1° *Conciones in dies quadragesimales jejunii*, au nombre de cinquante-deux, contenues dans le manuscrit *A. I. 8*, f° 21-285, de la bibliothèque municipale de Bologne. Voir *Studi italiani di filogia classica*, t. III, p. 471. Comme Plusiadénus était simple prêtre quand il les écrivit, ces homélies sont antérieures à 1470. Dans le *Vaticanus græc. 670*, qui les contient également, elles sont intitulées, par un curieux mélange d'appellations, « Instructions de Jean Plusiadénus, évêque de Méthone ». C'est ce sermonnaire quadragésimal que A. Ehrhard, dans K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, Munich, 1897, p. 119, transforme, on ne sait pourquoi, en un *Antirheticus secundus contra Marcum Ephesinum*. Une faible partie de ce sermonnaire est contenue dans le *Vallicellanus 200*, f° 1 sq., ayant appartenu à Léon Allatius. — 2° *Epistola de caritate*, contenue dans le *Parisinus 2500*, f° 218 v°. — 3° *In cretenses schismaticos*, invective contenue dans le ms. *2378* de l'Université de Bologne. Voir *Studi italiani di filologia classica*, t. IV, p. 370. — 4° Enfin la lettre publiée par Hardt et mentionnée au début de cet article.

Dans tous ses écrits, Plusiadénus se montre sincèrement catholique, partisan très chaud de l'union proclamée à Florence, écrivain plein de vie grâce à l'emploi d'une langue simple et populaire, théologien avisé, l'un des derniers représentants et non des moindres de la controverse théologique, à la chute de l'empire byzantin.

Voir K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, Munich, 1897, p. 118-119.

† L. Petit.

6. JOSEPH DE MORLAIX, frère mineur capucin († 1661). — 1. Yves Noüel appartenait à l'une des plus anciennes familles du diocèse de Tréguier, celle des seigneurs de Kerven. Baptisé le 2 avril 1606, Yves grandit dans une maison fort religieuse sous la conduite d'une mère vertueuse, qui devenue libre entrera chez les Calvairiennes. Le 12 mai 1622, suivant l'exemple de son frère aîné, il recevait l'habit au noviciat des capucins à Angers. Une fois prêtre, le P. Joseph brûlait du désir de se consacrer au ministère apostolique; toutefois la faiblesse de sa complexion fut cause du retard que ses supérieurs apportèrent à contenter son zèle. En 1634, il prêchait son premier carême au monastère du Calvaire de Morlaix, où sa mère était religieuse. Sa réputation comme prédicateur était vite faite et si bien établie, qu'au mois de décembre 1640, sur les instances du duc de Bouillon, nouveau converti, la S. C. de la Propagande nommait le P. Joseph préfet de la mission de Sedan. Cette ville était alors un des boulevards du protestantisme dans l'est de la France et le fameux Pierre du Moulin y commandait en maître. Sans aborder la controverse directe, le préfet de la mission assistait assidûment aux prêches et les réfutait ensuite du haut de la chaire. Voyant diminuer son prestige et se dessiner un mouvement de conversion, du Moulin annonça trois conférences, dans lesquelles il promettait de démontrer la fausseté des enseignements donnés par les capucins. L'assemblée fut nombreuse, mais le résultat assez médiocre, le ministre s'en prenant plus à la personne des missionnaires qu'à leur doctrine; cependant, pour maintenir sa réputation au dehors de la ville, du Moulin jugea bon de publier les *Trois sermons faits en présence des pères capucins qui les ont honorez de leur présence*, Genève, 1641. Il attendit peu la réplique du P. Joseph, qui fit paraître la *Lettre du Sieur Crescentian de Mont-Ouvert adressée par forme de relation au sieur Mestayer, jadis ministre de Lusignan et maintenant professeur de la foy catholique... Avec la réfutation de trois presches du sieur du Moulin, tirée des sermons du P. Joseph de Morlaix, capucin*, Reims, 1641. Par esprit de vengeance, du Moulin lança alors son injurieux libelle intitulé *Le Capucin. Traité auquel est descrite et examinée l'origine des capucins, leurs vœux, règles et disciplines*, Genève, 1641. Ce traité ne tarda pas à être condamné par le Saint-Office, le Conseil d'État et le Parlement de Bordeaux. On dit que le missionnaire lui opposa un écrit de cinq ou six feuilles, mais on n'en trouve pas de traces. Le ministre fit encore imprimer un prétendu *Examen du livre intitulé : Lettre du sieur Crescentian de Mont-Ouvert, et promettant la réfutation des trois sermons de du Moulin*, Sedan, 1641. Grossièrement pris à partie, le P. Joseph, qui ne voulait pas suivre son adversaire dans une polémique où la doctrine n'entrait pour rien, laissa cet opuscule sans réponse; pas plus que les autres il n'empêchait la mission de porter ses fruits. Cependant le P. Joseph était parti de Sedan en 1642 ou 1643. Le 13 avril de cette année, il prêchait à Paris, chez les minimes, devant une assistance choisie, le panégyrique de saint François de Paule, et il donnait l'avent à Saint-Paul dans l'église des jésuites. En 1646 il était choisi pour prêcher l'octave du Saint-Sacrement à la cathédrale d'Angers. Il en profita pour combattre les fausses doctrines qui se propageaient alors, grâce au livre de *La fréquente communion*. L'évêque d'Angers était alors Claude de Rueil, fortement imbu des idées jansénistes et, comme tel, assez hostile aux réguliers, dont le prédicateur ne manquait pas de défendre les privilèges. Bref, avant la fin de l'octave, le P. Joseph était interdit par l'évêque. Cette affaire fit alors grand bruit, mais ne causa aucun dommage à la réputation du capucin, qui était appelé à l'honneur, fort recherché, de prêcher devant la cour. Il fournit aussi trois carêmes à Notre-Dame avec tant de succès que l'on dit qu'il reçut le titre de chanoine honoraire. Le P. de Morlaix remplit aussi les premières charges dans sa province de Bretagne et le 25 août 1661 il rendait son âme à Dieu, au petit couvent de l'Hermitage à Nantes. Le 7 octobre suivant, le P. Joseph de Dreux, son confrère, prononçait son *Oraison funèbre ou Panégyrique* dans l'église des calvairiennes au Marais.

Outre les opuscules mentionnés, on a du P. Joseph une *Oraison funèbre sur la mort de Mgr François de Lorraine, prince de Joinville, prononcée en l'église de Saint-Pierre de Reims*, Reims, 1640, et une *Harangue funèbre prononcée en l'église de Saint-Sauveur de Rennes, aux obsèques de Messire Gabriel Freslon, conseiller du roi et président au mortier dans le parlement de Bretagne*, Rennes, 1652. La Bibliothèque Mazarine conserve une copie du temps de deux sermons du P. Joseph, un pour la fête de la Trinité, l'autre sur le texte : *Laudate Deum secundum multitudinem magnitudinis ejus* (ms. *1056* et *1057*). Il existe aussi deux *lettres* imprimées du P. Joseph relatives à l'interdiction d'Angers, l'une *à Monsieur N. sur laquelle on a commencé d'animer les esprits*, l'autre au P. François de Tréguier, provincial, in-4°, s. l. n. d., mais de 1646.

2. Les bibliographes de l'ordre ont confondu ce Joseph de Morlaix, mort en 1661, avec un autre religieux de même nom, qui vivait à la fin du XVII^e^ siècle et au commencement du suivant. Ce second Joseph se consacra aux missions tant en langue bretonne que française, et nous avons de lui : *Dialogue et entretien d'un solitaire et d'une âme damnée sur les vérités effrayantes de l'éternité malheureuse et de ses tourments*, Dinan, 1703; *Nouveaux règlements pour les missions et avis très importants pour les prédicateurs, confesseurs et pénitents dans l'administration des sacrements de pénitence et d'eucharistie*, Morlaix, 1706; *Méthode d'oraison très sûre, agréable et facile pour toute sorte de personnes et de conditions*, Dinan, 1712. On lui attribue aussi un *Directoire chrétien* et une *Préparation à la mort*, que nous ne connaissons pas autrement.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. min. capuccinorum*, Venise, 1747; Hurel, *Les orateurs sacrés à la cour de Louis XIV*, Paris, 1872; René de Nantes, *Un capucin breton au XVII^e^ siècle*, dans *Études franciscaines*, 1912.

P. Édouard d'Alençon.

7. JOSEPH DE PARIS, capucin (1577-1638), souvent, mais improprement, appelé **JOSEPH DU TREMBLAY,** surnommé l'*Éminence grise*, était fils de Jean Le Clerc du Tremblay, conseiller du roi et premier président des requêtes, et de Marie de La Fayette.

Né à Paris le 4 novembre 1577, il reçut au baptême le nom de François, qui était celui du duc d'Anjou, son parrain. Jeune encore, il perdit son père, mais sous la sage conduite de sa mère, il fit de solides études, qu'il acheva à l'université et termina par un voyage en Italie. A vingt ans, le baron de Maffliers, c'est le nom qu'il portait, était un gentilhomme accompli; il avait fait ses essais à la guerre et dans la diplomatie, quand, suivant une vocation ancienne, il renonça au monde, où tout conspirait à le retenir, et alla frapper à la porte du noviciat des frères mineurs capucins à Orléans. Mme du Tremblay mit tout en œuvre pour reprendre son fils, mais c'est elle qui fut vaincue dans

cette lutte et elle ne tardera pas à devenir la première conquête du Fr. Joseph. Il prit ce nom en recevant l'habit religieux, le 2 février 1599; le 3 février de l'année suivante, il prononçait ses vœux au couvent de Saint-Honoré à Paris. A peine sa formation religieuse terminée, il est ordonné prêtre et chargé d'enseigner la philosophie. La débilité de ses yeux lui rendant cette tâche difficile, au bout d'un an, on le place à la tête du noviciat de Meudon. Là encore il ne fait que passer, c'est à la vie apostolique que Dieu le destine et c'est à elle que vont toutes ses aspirations. Nous ne pouvons le suivre dans ses prédications, ni dans ses charges; arrivons à l'année 1610. Devenue trop importante, la province des capucins de Paris est divisée en deux, Paris et Touraine. Par son origine le P. Joseph appartenait de droit à la première; cependant il est fixé dans la seconde, afin de continuer à travailler à la réforme de Fontevrault, dont il a commencé de s'occuper, à la demande de l'abbesse Mme Éléonore de Bourbon, tante d'Henri IV, et ensuite de sa nièce et coadjutrice, Mme Antoinette d'Orléans. Fontevrault ne se réforme pas, mais de ces relations du religieux avec les fontevristes sortira en 1617 la nouvelle congrégation des bénédictines du Calvaire. De 1613 à 1616 le P. Joseph avait été provincial de Touraine; c'est alors qu'il commença la mission du Poitou, pour la conversion des protestants. Une autre pensée le travaillait depuis longtemps : c'était la délivrance des Lieux saints par une nouvelle croisade. Quand en 1616 il se rend à Rome, il expose son projet à Paul V, qui l'approuve et l'encourage; il profite de son voyage de retour pour y intéresser les princes dont il traverse les États. En 1618 il part pour l'Espagne dans ce but, sur l'ordre du pape, et vers les mêmes temps il seconde le duc de Nevers qui venait de fonder un nouvel ordre de chevalerie, la *Milice chrétienne*. Les événements politiques font échouer tous ces projets; en attendant l'heure de la Providence, il continue ses négociations, et, ne pouvant conquérir la Terre sainte par les armes, il organise des expéditions de missionnaires dans tout le Levant et le Maroc, tout en développant celles de France contre les hérétiques. A la suite d'un autre voyage à Rome, en 1625, pendant lequel il a présenté à Urbain VIII son poème de la *Turciade*, destiné à chanter la croisade, il est, conjointement avec le P. Léonard de Paris, établi par la récente Congrégation de la Propagande préfet des Missions d'Orient. Il les veut confiées aux seuls capucins français, car le P. Joseph est patriote en tout. La haute situation qu'il occupe à la cour, où Richelieu l'a voulu près de lui, facilite ses desseins; aussi ne manque-t-il pas d'en user pour le succès de ses entreprises apostoliques. Les affaires d'État ne l'absorbent pas tout entier, et jamais elles ne lui font perdre de vue sa vocation. C'est surtout aux religieuses du Calvaire, dont les maisons se multiplient, qu'il consacre les loisirs que lui laisse la politique. A Paris, où il a fondé deux monastères, l'un auprès du Luxembourg, en 1620, l'autre au Marais, en 1634, il aimait à aller se délasser près d'elles en leur adressant des conférences sur les obligations de la vie religieuse et l'esprit de leur congrégation. Ses *Exhortations* ne duraient jamais moins d'une heure, et il leur en adressa plus de quatre cents pendant les six dernières années de sa vie. Le 13 décembre 1638 il entretenait ses filles du recouvrement des saints Lieux, où il leur promettait un établissement prochain. Deux jours après, il était frappé d'apoplexie et le 18 il mourait à Rueil.

Nous n'avons pas à envisager ici le P. Joseph comme homme d'État, ni à défendre sa politique. « Elle fut catholique toujours, la politique du P. Joseph, » proclame l'abbé Dedouvres, qui plus qu'aucun autre a étudié et pénétré ce personnage, mais qui malheureusement laisse inachevée une œuvre qu'il voulait parfaite († 28 sept. 1922). On lui a fait un crime d'avoir contracté ou renouvelé des alliances politiques avec les princes protestants contre la maison d'Autriche. Ce n'a été qu'une nécessité qu'il lui fallait subir, et il ne faisait qu'user du droit naturel de légitime défense contre des pays catholiques, qui, comme l'Espagne, attaquaient sournoisement la France, catholique elle aussi, en se servant des huguenots. Il la voulait victorieuse de ses ennemis avant de la lancer dans la croisade, à laquelle il n'avait jamais renoncé.

L'œuvre littéraire du P. Joseph est phénoménale. Toute sa vie il a écrit ou dicté des traités et des mémoires, spirituels durant les premiers temps de sa vie religieuse, politiques et polémiques quand il entra dans les affaires d'État. Son esprit était toujours en travail; dans ses fréquents voyages il trompait les longueurs de la route en composant des vers français ou latins, en méditant de hautes pensées, que le soir il confiait au papier. Ne nous occupons que de ses œuvres spirituelles, dont une partie seulement est imprimée. *Exercice des bienheureux pratiquable en terre par les âmes dévotes et despouillées des affections de la terre. Les sept dons du S. Esprit et les douze fruicts du S. Esprit*, Troyes, 1610, Paris, 1633, Nîmes, 1895; *Introduction à la vie spirituelle par une facile méthode d'oraison*, Poitiers, 1616, Paris, 1620, 1626; rééditée sous le titre de *Méthode d'oraison du P. Joseph du Tremblay*, par le P. Apollinaire de Valence, Le Mans, 1897; *Practique intérieure des principaux exercices de la vie chrétienne*, Paris, 1621, 1626, 1638, recueil de petits traités composés à diverses époques; *De la perfection séraphique, ou du bonheur admirable des serviteurs de Jésus-Christ, exprimé sous la forme d'une couronne mystique, laquelle il donne à tous les observateurs de ses divins conseils et spécialement aux religieux de S. François*, Paris, 1624; *La perfection séraphique, fragmens d'une explication mystique sur la règle du séraphique Père S. François; Traité des trois vœux de religion*, œuvre posthume, Niort, 1646, publiée par son secrétaire, le P. Ange de Mortagne, qui mourut cette même année et ne put donner suite à ce premier volume. Plusieurs de ces ouvrages avaient été composés « pour les novitiaux et séminaires des capucins, » comme on le lit sur le titre de l'un d'eux. Pour les calvairiennes il composa les *Considérations sur la règle de S. Benoist, sur lesquelles sont fondées les constitutions*, Paris, 1634; *Cérémonial des religieuses de la congrégation de N.-D. de Calvaire*, Paris, 1634, 1661; *La vocation des religieuses de la première reigle de S. Benoist, fondées par la R. M. Anthoinette d'Orléans, sous le titre de la congrégation de N.-D. de Calvaire*, Paris, 1621, 1637, Nantes, 1670, Nîmes, 1895; *Les exercices spirituels des religieuses bénédictines de N.-D. de Calvaire*, Paris, 1641, 1671, recueil d'exercices composés par le P. Joseph, pour le public ou spécialement pour les religieuses; *Épistres écrites à plume volante aux religieuses de N.-D. de Calvaire*, Paris, 1677 : triple recueil de lettres auxquelles il en faut joindre six autres, imprimées du vivant de l'auteur, 1631-1637, et que les calvairiennes appellent les *Grandes épistres*. — Aux ouvrages spirituels du P. Joseph il faut ajouter le poème latin dont nous avons parlé : *Turciados libri quinque Urbano VIII Pont. Max. dicati*, Paris, 1625. Outre la *Méthode d'oraison*, le P. Apollinaire a publié *Quatre opuscules du P. Joseph du Tremblay : I. La fondation de l'ordre des bénédictines du Calvaire. II. La vocation des bénédictines du Calvaire. III. Mémoires du P. Joseph sur son enfance et son adolescence. IV. L'exercice des bienheureux*, Nîmes, 1895 : dont le premier et le troisième étaient inédits. Nous omettons d'autres publications pour mentionner un recueil de vingt-huit exhortations con-

tenant l'exercice appelé *Les dix jours*, avec préface de A. Dufourcq, professeur à l'Université de Bordeaux, Toulouse, 1913. Les monastères du Calvaire possèdent en manuscrit de nombreuses *Exhortations* et des copies de lettres du P. Joseph; la bibliothèque Mazarine de Paris conserve également trois volumes d'exhortations, un recueil d'*Épistres* aux calvairiennes, à des religieux capucins, à sa mère et à divers. On en trouve également dans les divers fonds d'archives, de Rome en particulier.

Fagniez, *Le P. Joseph et Richelieu, 1577-1638*, 2 in-8°, Paris, 1894; Dedouvres, *De P. Josephi Turciados libris quinque* (thèse de doctorat à la faculté des lettres de Paris), Angers, 1894; *Le P. Joseph polémiste, ses premiers écrits*, thèse, Paris, 1895; *Un précurseur de la B. Marguerite-Marie, le P. Joseph et le Sacré Cœur*, Angers, 1899; *Études critiques sur les œuvres spirituelles du P. Joseph*, dans *Études franciscaines* de 1903. Nombreux articles sur le *P. Joseph, sa vie et ses écrits*, dans la *Revue des Facultés catholiques de l'Ouest*, de 1892 à 1920, et dans les *Études franciscaines*, 1921-1923.

P. Édouard d'Alençon

8. JOSEPH DU SAINT-ESPRIT, carme déchaussé espagnol, théologien mystique (1667-1736). I. Vie. II. Écrits.

I. Vie. — Joseph du Saint-Esprit naquit, en 1667, dans l'archidiocèse de Séville, à Huelva, actuellement chef-lieu de la province de Huelva. Ses parents, Pierre Matheo Velarde et Anne Gomez, lui communiquèrent ainsi qu'à leurs autres enfants leur grande piété; ils eurent la joie de voir trois de leurs fils embrasser la réforme de sainte Thérèse. Notre Joseph du Saint-Esprit n'avait que seize ans quand il prit l'habit de carme déchaussé au collège de l'Ange Gardien à Séville; il fit profession à Cordoue le 14 novembre 1683. Ayant fait d'excellentes études de philosophie et de théologie sous la conduite de l'éminent Ferdinand de Saint-Antoine, il fut chargé pendant neuf ans des cours de philosophie et de théologie aux collèges d'Ecija et de Séville. Puis successivement il devint secrétaire provincial de la province de Saint-Jean-Baptiste ou de l'Andalousie inférieure, prieur au collège d'Ecija (1709-1712), trois fois recteur du collège de Séville, provincial (16 mai 1712-1715), trois fois définiteur général d'Espagne (du 5-16 mai 1712; 1718; 1724). Un événement inaccoutumé eut lieu au chapitre général de Pastrana, en 1724; dès le premier scrutin Joseph du Saint-Esprit obtint la majorité des voix; Sébastien de la Conception, général sortant et président du chapitre, ne publia pas l'élection, mais exigea un second tour; de nouveau la majorité choisit Joseph du Saint-Esprit; cette fois encore le président ne publia pas l'élection et demanda une troisième mise aux voix; mais Paul de la Conception y obtint la majorité et fut élu général, tandis que Joseph du Saint-Esprit devint quatrième définiteur général. La nullité de l'élection de Paul de la Conception était connue de Joseph; humble comme il était, loin de faire valoir ses propres droits à cette charge, il conseilla le recours au Saint-Siège pour obtenir la légalisation de l'élection vicieuse qui avait eu lieu; ce qui fut fait. Faute de documents historiques, la conduite de Sébastien de la Conception nous est un mystère; il n'était nullement hostile à Joseph; cependant nous le voyons, de fait, et jusqu'à deux reprises différentes, opposé à son élection au généralat. Quelle raison avait-il pour justifier cette singulière façon de faire? Quelqu'un a osé dire : c'était à cause de l'origine andalouse de Joseph du Saint-Esprit, car sainte Thérèse n'aimait guère les Andalous et s'est opposée à toute élévation d'un Andalou à la charge de général. L'autorité de cet auteur anonyme de la *Biografia de Don Manuel Freire de Silva ó sea F. Manuel de san José Carmelita Descalzo* est trop suspecte pour qu'on puisse ajouter foi à cette déclaration; d'abord, parce qu'il se montre hostile à Joseph du Saint-Esprit et profite de toutes les circonstances pour l'attaquer; ensuite, quoique la castillane sainte Thérèse ne prisât pas beaucoup les Andalous, cependant en aucun endroit de ses écrits on ne trouve ce que cet auteur anonyme lui fait dire. Enfin, au chapitre général tenu à Pastrana, le 21 avril 1736, Joseph du Saint-Esprit fut élu général de la congrégation d'Espagne. Déjà il occupait cette charge depuis quarante-deux jours, quand un événement singulier fut cause de sa mort inattendue. Voici l'exposé des faits. Emmanuel Freire de Silva, issu d'une des plus nobles familles de Portugal, homme de caractère et de talent, et, pendant la guerre de Succession d'Espagne, chaud adhérent du parti autrichien, s'était mis à la tête d'une armée marchant contre l'Espagne. En 1713, la paix étant signée à Utrecht, il embrassa la réforme de sainte Thérèse dans la province de Navarre et reçut le nom d'Emmanuel de Saint-Joseph. Orateur célèbre, il se fit remarquer d'abord à Madrid, ensuite, en 1734, à Lisbonne où ses supérieurs l'avaient envoyé pour traiter des affaires très importantes. De retour à Madrid, il se mêla de politique et fit éditer clandestinement un journal hebdomadaire du genre satirique, connu sous le nom de *El duende (le feu follet) critico de la Corte*. Cette satire s'en prenait au roi, Philippe V, à la reine et aux membres du gouvernement; véritable modèle du genre, elle eut un succès inouï dans toutes les classes de la société, tant en Espagne qu'à l'étranger. Le gouvernement mit tout en œuvre pour découvrir l'audacieux auteur; après avoir jeté en prison bien des gens qu'il soupçonnait, il finit par mettre à prix la tête de l'écrivain. Néanmoins *El duende* paraissait régulièrement pendant plus de six mois, et, comme un véritable « fantôme », s'introduisait jusque dans les pièces les mieux gardées du palais royal : la reine trouvait la feuille dans sa serviette de table, le ministre Don Joseph Patino dans ses vêtements et le cardinal Gaspar de Molina, président de Castille et ministre d'État, sur son bureau. Cependant, vers la fin du mois de mai 1736, le bruit se répandit à Madrid que l'auteur d'*El duende* venait d'être arrêté à Talavera de la Reina. Que s'était-il donc passé? Joseph du Saint-Esprit, devenu général, fut mis au courant des manœuvres politiques du P. Emmanuel; devinant les grands malheurs qui frapperaient toute sa congrégation au cas où l'auteur serait connu, il résolut de dissiper l'orage qui s'annonçait et de mettre en lieu sûr le P. Emmanuel; il lui enjoignit donc de quitter au plus tôt Madrid et de se rendre en Portugal par Talavera de la Reina. Malheureusement le bruit de ce départ se répandit immédiatement en ville : ce qui augmenta les soupçons du gouvernement royal. Le cardinal Gaspar de Molina manda le général, qui était son confesseur, au palais royal pour lui faire part de ses soupçons touchant le P. Emmanuel. S'il faut en croire l'auteur anonyme de la *Biografia de Don Manuel Freire de Silva ó sea F. Emmanuel de san José*, p. 165-166, Joseph du Saint-Esprit aurait tout dévoilé. Le P. Emmanuel, qui ne se doutait de rien, fut donc pris à Talavera de la Reina, emmené à Madrid, incarcéré au couvent des carmes déchaussés, le 30 mai 1736, et gardé nuit et jour par de nombreux soldats. Le tribunal ne réussit pas à tirer au clair cette affaire, le rusé Emmanuel faisant échouer tous les efforts des juges. Enfin, dans la nuit du 16 au 17 mars 1737, le prisonnier s'échappa d'une façon si adroite qu'on n'a pas même pu découvrir comment il s'y était pris, les portes étant restées fermées; il déjoua toutes les poursuites des soldats et gagna le Portugal; il vécut quelque temps à Lisbonne, puis se rendit à Florence, d'où les grands d'Espagne le rappelèrent à Madrid. Cette fois encore l'auteur anonyme de la *Biografia de Don Manuel* s'en

prend à Joseph du Saint-Esprit et l'accuse d'avoir causé l'emprisonnement de P. Emmanuel. Un simple coup d'œil sur les circonstances particulièrement difficiles de ce temps montrera le mal fondé de cette accusation. La guerre de Succession avait troublé profondément toute l'Espagne, et l'arbitraire de Philippe V rendait impossible l'apaisement des esprits. De plus le roi en voulait aux carmes déchaussés depuis qu'il avait consulté le général, Paul de la Conception, sur une affaire de la plus haute importance et en avait reçu une réponse qui ne cadrait pas avec ses vues politiques; pour s'en venger il fit saisir l'innocent P. Paul à Bilbao, lui fit subir bien des mauvais traitements et le tint emprisonné dans un cachot de l'Alhambra à Grenade; après quatre ans de tortures, le saint religieux y mourut, le 2 décembre 1734. Dieu glorifia l'illustre martyr par de nombreux miracles. Ces tristes événements étaient donc bien récents; aussi, du jour où le roi tyrannique apprendrait qu'un carme déchaussé était l'auteur d'*El duende*, Joseph du Saint-Esprit pouvait s'attendre au pire tant pour lui-même que pour toute la congrégation. Le général fit donc preuve de sagesse et de prudence en éloignant le P. Emmanuel; d'une part, il détourna de la congrégation l'orage qui déjà s'annonçait et, d'autre part, il sauva d'une mort certaine le P. Emmaneul lui-même en le mettant à l'abri de toute poursuite; enfin, c'est indépendamment de sa volonté que le départ du P. Emmanuel s'ébruita et donna occasion à son emprisonnement. Le vénérable vieillard, épuisé déjà par de nombreuses charges et d'incessants travaux, succomba aux émotions des derniers événements; le quarante-deuxième jour de son généralat et le troisième après l'emprisonnement du P. Emmanuel, il fut frappé d'apoplexie; muni des derniers sacrements, il mourut paisiblement au couvent de Madrid, vers le soir du 2 juin 1736, dans sa soixante-neuvième année. On l'enterra avec grande pompe au cimetière du même couvent de Saint-Herménegilde.

Ajoutons quelques mots sur la date de la mort de Joseph du Saint-Esprit. Bien des auteurs modernes le disent mort en 1739, par ex., Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 1027; Benoît de Sainte-Croix (Zimmerman), C. D., *The Ascent of Mount Carmel by David Lewis*, prologue, édit. 1906, p. 20; Poulain, S. J., *Des grâces d'oraison*, p. 649, 7e et 8e édit., 1909; *La vie spirituelle*, oct. 1922, t. VII, n. 1, p. 162, note 2. Ces auteurs se trompent; Joseph du Saint-Esprit est mort en 1736; contentons-nous ici des affirmations formelles de quelques auteurs, dont on pourrait multiplier le nombre; Anastase de Sainte-Thérèse, C. D., à la fin du t. VII de la *Reforma de los Descalzos de N. S. del Carmen*, Madrid, 1739; Manuel de S. José, C. D., t. VIII, p. 832, 1re col. de l'ouvrage précité *Reforma de los Descalzos*, ms. inédit conservé au couvent des carmes déchaussés de Burgos; Thomas de S. Raphaël, C. D., *Bibliothecæ carmelitanæ P. Martialis parva correctio*, n. 268 et *Memorias de los Descalzos de Andalucia Baja*, t. II, p. 65, deux ouvrages inédits, conservés à l'Université de Séville, ms. *333-121* et ms. *332-29*; l'auteur anonyme de la *Biografia de Don Manuel Freire de Silva ó sea F. Manuel de san José*, p. 167, Madrid, 1844; et *Declamación funeral en las exequias celebradas en nuestro convento de carmelitas Descalzos de San Lucar en Barrameda por N.R.P. General Joseph del Espiritu Santo, predicada por el P. Martin de san Vincente*, Cadix, 1736.

II. Écrits. — 1° *Sermons* réunis en trois volumes mss in-4°, conservés, au dire du P. André de l'Incarnation, aux archives du saint désert *del Cuervo* (cf. *Memorias historiales*, t. IV, ms. *12 254* de la Bibliothèque nationale de Madrid). Le P. Martial de Saint-Jean-Baptiste, achevant sa *Bibliotheca carmelitana* avant 1730, ne connut qu'un seul volume de sermons : « Un volume de sermons très remarquables par la science des Saintes Écritures et par la doctrine des SS. Pères. » (Cf. p. 268, n. 87.)

2° *Cursus theologiæ mystico-scholasticæ in sex tomos divisus in quo scholastica methodo explanantur dubia mystica, juxta miram solidamque doctrinam Angelici Præceptoris Divi Thomæ sacræ theologiæ principis.* Depuis que le définitoire général lui avait enjoint d'écrire un ouvrage de ce genre, Joseph du Saint-Esprit consacra tous ses loisirs à la composition de cette œuvre magistrale. Au temps où André de l'Incarnation écrivait ses *Memorias historiales*, tous les mss du *Cursus* étaient conservés aux archives du saint désert *del Cuervo*. Malgré toutes mes recherches en Espagne, je n'ai pu en retrouver qu'un seul, celui qui traite du 1er prédicable mystique, c'est-à-dire la 1re partie du t. II; il se trouve à la Bibliothèque nationale de Madrid, ms. *12 716;* c'est un volume de 612 p. in-fol., très bien conservé, écrit par des copistes expérimentés; chaque folio porte la griffe de Joseph du Saint-Esprit. Le *Cursus*, fort déjà de six volumes in-fol., est resté néanmoins inachevé ; le dernier exposé, celui du 5e prédicable ou de l'accident mystique, y manque. En prenant la plume, Joseph du Saint-Esprit ne s'était pas proposé d'écrire une œuvre aussi considérable. En effet, dans la 1re édition du t. I, Séville, 1720, proleg., VI, § 1, n. 41, p. 15 (éd. 1924, t. I, p. 11, note 63), il se propose de traiter dans le t. II les cinq prédicables; mais dans le prologue du t. II, Séville, 1721, p. 1, il déclare ne traiter en ce volume que les deux premiers prédicables, laissant les trois autres pour le t. III. Ensuite, dans le prologue du t. III, Séville, 1730, il ne parle plus que de la 1re partie du 3e prédicable et il donne les raisons de ce changement. Enfin, dans la 4e édition du t. I, Séville, 1730, proL VI, § 1, n. 41, p. 15 (éd. 1924, p. 11), il croit pouvoir achever toute l'œuvre en cinq volumes. Au lieu de cinq, il y en a six; et si la mort ne l'avait point surpris, il y en aurait sept, peut-être même huit. Ainsi donc, au fur et à mesure qu'il écrivait, l'auteur s'est vu obligé d'élargir sa conception.

1. *Éditions.* — Le t. I, a été édité quatre fois; Séville, 1720; Naples, 1721, cette édition donne généralement une meilleure traduction latine des textes espagnols empruntés aux œuvres de saint Jean de la Croix et de sainte Thérèse, et elle ajoute ordinairement une traduction italienne des strophes espagnoles de saint Jean de la Croix; 3e édit., Venise, je n'ai pu retrouver la date de cette édition; 4e édit., Séville, 1730, cette 4e édition est la plus fidèle; l'auteur lui-même nous en avertit en ajoutant au titre : *Per suum authorem recognita, et a ferme innumeris mendis, quibus spondialium negligentia scatebat, absoluta.* Le t. II a été divisé en deux parties, imprimées séparément à Séville, en 1721, 2e édition, Naples, 1724. Les t. III et IV parurent à Séville en 1730; le t. V à Madrid en 1734 et le t. VI également à Madrid en 1740; ce dernier volume est donc posthume; celui qui l'édita a ajouté ce qui suit (p. 626) : *Hucusque author : sed abhinc dolor. Nam authorem operis in litteraria provincia acclamatissimum, velut sydus novum, quo arcana mysticæ theologiæ affatim palefiant, a sapientibus habitum, Busiride sævior ipsa nobis rapuit libitina ferox... Faxit Deus, ut ad operis consummationem alius exurgat a Spiritu Sancto.* — Une édition critique est en cours : *Editio nova ad antiquas editiones et fontes, collatis auctoritatibus, a P. Fr. Anastasio a S. Paulo, in collegio philisophico ejusdem ordinis cortracensi historiæ et scientiarum prælectore, accuratissime exacta;* le t. I vient de paraître à Bruges, 1924.

2. *Idée générale. — a) Titre. — Cursus theologiæ mystico-scholasticæ.* Ce cours de théologie est désigné sous le nom de *mystico-scolastique; mystique* à cause de la matière traitée, c'est-à-dire la théologie mystique; *scolastique*, en raison de la méthode de traiter cette matière, la méthode scolastique étant rigoureusement observée dans les parties principales de ce cours; en effet l'auteur commence par un clair aperçu de la question; puis il expose successivement les diverses opinions des auteurs; vient ensuite sa propre thèse ou opinion avec les arguments à l'appui; en dernier lieu, il donne les objections des adversaires et les réfute. Loin de fuir les difficultés, si abondantes en cette matière, Joseph du Saint-Esprit les recherche, les attaque de front et les résout avec une maîtrise incomparable.

b) Plan. — L'auteur lui-même, dans les sept *prolegomena ad lectorem*, commence par exposer le plan, la méthode et les circonstances peu favorables dans lesquelles il a été obligé de composer le *Cursus*. « Le t. I, y est-il dit, comprend deux parties, dont la 1re, la *Mystica Isagoge*, contient le résumé ou la moelle de toute la théologie mystique; elle sert d'introduction, comme le nom d'*Isagoge* l'indique, et a pour but de faire mieux comprendre tout ce qui suivra. *Hujus sacratissimæ scientiæ termini*, ajoute l'auteur, *ejus conditionem sapiunt, atque ideo occultissimi sunt.* C'est pourquoi il a fallu expliquer ces termes, de crainte que leur obscurité ne détourne quelqu'un de l'étude de la théologie mystique. » En raison de la méthode scolastique adoptée par l'auteur, l'*Isagoge* ou l'*Introduction mystique* a été composée à l'instar des *Summulæ logicales* des *Complutenses*. La 2e partie du t. I est consacrée à deux *Disputationes proœmiales*, de façon que, dans les tomes suivants, l'auteur n'aura plus à s'occuper que des cinq prédicables qui constituent le corps de son ouvrage. La 1re *Disputatio proœmialis* examine à fond l'objet et la nature de la théologie mystique, ainsi que ses rapports avec les autres sciences. *Objectum* QUOD *mysticæ theologiæ est solus Deus. Ratio formalis* QUÆ *in objecto mysticæ theologiæ est ratio absoluta Deitatis. Ratio* SUB QUA *Deum attingit, est ratio gustati ab anima. Theologia mystica acquisita est idem habitus cum theologia scholastica.* La 2e *Disputatio proœmialis* est une étude remarquable sur la nécessité d'un directeur mystique et sur les qualités requises en celui-ci. — T. II-VI. Un des grands mérites de Joseph du Saint-Esprit est d'avoir institué une série de *prédicables mystiques* à la manière des prédicables logiques; cette heureuse invention lui aura été suggérée par sa méthode rigoureusement scolastique. Citons en latin ce qu'en dit le Prolegom. VI, § 4, n. 51-55 (éd. 1924, p. 14-15), car tout essai de traduction risque de défigurer la pensée de l'auteur.

Quinque etenim dicimus esse mystica prædicabilia. Primum est natura formaliter perfectibilis. Estque natura hæc perfectibilis mystice per id, quod est mystice perfectivum... Ast sicut omnes docent animam ex se mystice perfectam non esse, sic cum veriori sententia dicemus, tota disputatione prima primi prædicabilis, animam ipsam non esse de se proxime perfectibilem a mystico perfectivo. Hoc enim perfectivum dicemus esse contemplationem, ad cujus exercitium animam idoneam non esse, nisi prius per *meditationem* proportionetur, pluribus citata disputatione demonstrabimus. Habemus ergo meditationem seu *orationem discursus* esse quod reddit proxime perfectibilem animam, quæ de se solum remote perfectibilis erat. Sicut natura logice perfectibilis non est ex se proxime apta ad essendum in pluribus seu prædicari de illis, sed hanc aptitudinem habet a consideratione intellectus,... *(sic)* anima quæ de se solum remote perfectibilis est, fit proxime perfectibilis per considerationem intellectus, quæ est meditatio seu oratio discursus. Propter quæ primum prædicabile mysticum *genus* nominamus seu de natura mystice perfectibili; quiaque hanc perfectibilitatem præstat *oratio discursus* seu communiter dicta, propterea de hac oratione in hoc primo prædicabili agendum nobis est; in quo naturam ipsius, causas, necessitatem aliaque plura discutiemus... *Animæ perfectivum contemplationem* esse diximus. Unde illam in secundo prædicabili, quod est *differentia* collocamus. Differt enim media contemplatione homo a natura rationali seu discursiva, sicut medio ratiocinio differt a sensitivis. In hoc ergo prædicabili secundo agemus de causa efficiente contemplationis, de principio elicitivo, de speciebus ad illam deservientibus, etc... Ex contemplatione animam perficiente et ipsa anima confiatur *natura perfecta*, quam mysticam *speciem* nominamus et ponimus in tertio prædicabili; in quo hujus naturæ dotes, fastigium, privilegia aliaque dicentur; in quorum discussione mens illustratur et voluntas pabulo cælesti enutritur. Perfectionem hujus perfectæ naturæ plura accidentia comitantur, alia indispensabiliter, alia vero contingenter. Prima sunt *proprietates* ipsius naturæ perfectæ, quæ certe plenitudinis completionem, quam habet, non haberet sine illis... Principium proprium est *purgatio*, tum activa, tum passiva, quam anima experitur in sensibus et potentiis... Non est naturæ perfectæ constitutivum rigor iste; sed cum illa ita inseparabiliter associatur, ut perfectio sine hoc medio non detur... Illa alia accidentia, quæ naturam perfectam ita ornant, ut possit hæc dari omnino perfecta sine illis, sunt, ut patet, *accidentia communia*, quæ certe adesse et abesse possunt de factoque adsunt et absunt absque perfectionis defectu. Hæc constituunt quintum prædicabile mysticum, quo numerus nostrorum prædicabilium completur. Hæc accidentia sunt *raptus, extases, revelationes, gratiæ omnes gratis datæ aliaque innumera*, quæ accidentia communia sunt; siquidem sine illis datur perfectionis completio. Impossibile est de illis omnibus disputare; unde ea solum attingam, quæ magis nostram mysticam materiam concernunt majoremque difficultatem præseferunt.

Par ce simple extrait de Joseph du Saint-Esprit on peut juger de la concision, de la clarté et de l'érudition de son style, ainsi que de l'ensemble de sa doctrine. La meilleure garantie de l'ouvrage se trouve dans sa parfaite conformité à l'enseignement de saint Thomas, de saint Jean de la Croix et de sainte Thérèse, enseignement que l'auteur a profondément compris, fidèlement exprimé et admirablement illustré. Comme théologie mystique, cette œuvre n'a jamais été surpassée et sans doute ne le sera jamais; aussi son autorité en matière mystique est exceptionnellement grande. Joseph du Saint-Esprit a donc bien mérité de son ordre et de l'Église; à lui seul il a fait plus, peut-être, pour la théologie mystique que n'ont fait ses confrères, les *Complutenses* pour la philosophie et les *Salmanticenses* pour la théologie dogmatique et morale.

Martial de S. J.-B., C. D., *Bibliotheca scriptorum utriusque congregationis et sexus carmelitarum excalceatorum*, Bordeaux, 1730, p. 268; Cosmas de Villiers, O. C., *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. II, col. 192; Anastase de Sainte-Thérèse, C. D., *Reforma de los Descalzos de N. S. del Carmen*, t. VII, Madrid, 1739; Manuel de Saint-Joseph, C. D., t. VIII du même ouvrage *Reforma de los Descalzos*, p. 832, inédit, ms. in-fol. de l'an MDCCLILIX *(sic)* conservé au couvent des carmes déchaussés de Burgos; Thomas de S. Raphaël, C. D., *Bibliothecæ carmelitanæ P. Martialis parva correctio*, n. 268, inédit, ms. *333-121* de l'Université de Séville; du même *Memorias de los Carmelitas Descalzos de Andalucia Baja*, t. II, p. 65, inédit, ms. *332-29* de l'Université de Séville; *Protocolo deste convento de la Concepción de Carmelitas Descalzos de Ecija*, n. 52, inédit, ms. du couvent des carmes déchaussés d'Ecija; André de l'Incarnation, C. D., *Memorias historiales*, t. IV, ms. *12 254* de la Bibl. nat. de Madrid, dont le titre est : *Asuntos de los manuscritos que habia en el archivo general de los Carmelitas Descalzos; El duende critico de Madrid*, Madrid, 1844, contenant l'*Escritos del duende critico de Madrid*, p. 5-136, et *Biografia de Don Manuel Freire de Silva ó sea F. Manuel de san José Carmelita Descalzo, autor del Duende critico de Madrid;* Barthélemy de S.-Ange et Henri du Saint-Sacrement, C. D., *Collectio scriptorum ordinis carmelitarum excalceatorum utriusque congregationis et sexus*, Savone, 1884, t. I, p. 353, n. 129; Hurter, S. J., *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 1027-1028, n. 443; Édouard de Sainte-Thérèse, C. D., *Prelados ó Superiores de la Congregación de España*, dans *El Monte Carmelo* (Burgos), t. X, n. 218, août 1909, p. 571-574; Anastase de Saint-Paul, C. D., *Cursus theologiæ mystico-scholasticæ P. Fr. Josephi a Spiritu Sancto*, éd. crit., Bruges, 1924, t. I, p. IX-XVII.

P. Fr. Anastase de S. Paul.

9. JOSEPH DU SAINT-ESPRIT, carme déchaussé portugais, théologien mystique (1609-1674). — Il naquit le 26 décembre 1609 à Braga, en Portugal, de parents nobles; le 30 mai 1632, à vingt-trois ans, il prit l'habit et prononça ses vœux au couvent de Lisbonne. Son ardeur pour la pratique de la vertu et pour l'étude était infatigable; il s'appliqua de préférence à l'étude de la théologie mystique; grâce à ses études et à la sainteté de sa vie, il lui fut donné d'en pénétrer les secrets, comme ses ouvrages en font foi. Doué d'un admirable discernement des esprits, il conduisit à une haute sainteté les nombreuses personnes qui recouraient à ses conseils. Prédicateur éminent, il recueillit les plus chaleureux applaudissements et il eut la joie de ramener beaucoup d'âmes à Dieu. Malgré tous ses talents et ses succès, il était d'une humilité rare et il aimait passionnément la solitude. Il fallut un précepte formel d'obéissance pour le forcer à accepter la charge de prieur à Cascaes et plus tard à Braga et à Bahia. Mais le roi, désirant l'élever à la dignité épiscopale, ne réussit pas à vaincre sa résistance. Le 21 novembre 1654, il fonda à Braga, sa ville natale, le couvent de Notre-Dame du Mont-Carmel, dont il fut le premier vicaire et le premier prieur; puis il entreprit et acheva la fondation de Bahia. Plein de mérites, le saint religieux mourut au couvent de Saint-Herménegilde, à Madrid, le 27 janvier 1674, âgé de soixante-cinq ans. Il laissa après lui un grand exemple de sagesse et de vertu.

Il a écrit : 1° *Cadena mystica carmelitana de los auctores carmelitas descalzos, por quien se ha renovado en nuestro siglo la doctrina de la theologia mystica... Adornada con la doctrina del Doctor Angelico... Formada en metodo de las colaciones espirituales del carmelo heremitico...* Madrid, 1678, in-fol., xxv, 396 p. L'auteur se propose de donner un exposé clair et succinct de ce que les auteurs mystiques carmes déchaussés ont enseigné sur diverses questions mystiques. Il y adopte la forme des conférences spirituelles qui se tiennent, dans les saints déserts de l'ordre, tous les quinze jours et aux fêtes principales de l'année. La première conférence comprend 40 propositions; chaque proposition est divisée en plusieurs réponses, où est exposée la doctrine des divers auteurs carmes déchaussés; la proposition se termine par une conclusion, où l'auteur expose son propre sentiment. L'œuvre est demeurée incomplète; en effet, dans le prologue l'auteur promet de donner plusieurs conférences; cependant la *Cadena mystica* n'en donne que la première « où l'on traite de ce qu'est la théologie mystique, quels sont ses termes, son nom, sa nature, ses propriétés, les dispositions et les actes qui la précèdent, l'accompagnent et la suivent. » Notons une particularité qui donne à cet ouvrage une importance exceptionnelle : au commencement du livre, Joseph donne une liste des auteurs carmes déchaussés, dont il invoque l'autorité et cite les ouvrages; or, beaucoup de ces ouvrages sont restés inédits, plusieurs même sont perdus, peut-être sans retour.

2° *Enucleatio Mysticæ Theologiæ S. Dionysii Areopagitæ, episcopi et martyris, per quæstiones et resolutiones scholastico-mysticas, tam in librum, quem inscripsit de Mystica Theologia, quam in diversas alias sententias illam concernentes, ex reliquis ejusdem S. Doctoris superstitibus libris sedulo depromptas, atque in duas partes divisa*, Cologne, 1684, in-fol. Cet ouvrage est désigné sous le nom de *Theologia mystica* par Joseph de Sainte-Thérèse, Martial de Saint-Jean-Baptiste, Cosme de Villiers et Barthélemy de Saint-Ange. Il est écrit en latin; l'attestation de Joseph de Sainte-Thérèse est formelle : « Il envoya en Allemagne un livre latin, *Theologia mystica*, afin que le P. Paul de Tous les Saints le publiât. » Aussi le P. Paul ne dit pas qu'il l'a traduit du portugais ou de l'espagnol en latin : « Il m'a semblé bon d'ajouter à la fin de ce deuxième tome l'autre (volume du P. Joseph du Saint-Esprit) ayant pour titre *Enucleatio Mysticæ Theologiæ S. Dionysii Areopagitæ*, tombé sous mes mains par une singulière disposition de la Providence; je m'y décide afin de satisfaire le lecteur avide d'une connaissance plus parfaite de ces divines et sublimes matières, et de crainte que, par la mort de l'auteur, cet insigne travail, comme il arrive souvent, ne se perde. » L'*Enucleatio* fut donc placée à la fin du tome II des œuvres du vénérable Thomas de Jésus, p. 455-602; elle comprend deux parties : la 1re est un savant et magnifique commentaire sur la *Théologie mystique* du pseudo-Denis; la 2e est une suite de commentaires sur les documents mystiques se trouvant épars dans les autres écrits du même Denis; l'auteur, ayant cité le document de Denis, y joint un commentaire emprunté à quelque écrivain mystique, surtout à saint Thomas d'Aquin, puis il renvoie à tel endroit de ses propres ouvrages où il traite de la même matière. L'ouvrage se termine par un appendice de doutes et de réponses mystiques où l'auteur, après un aperçu général de la vie chrétienne et de la vie religieuse, en particulier de la vie carmélitaine, traite des trois voies : purgative, illuminative et unitive. Une traduction française de ce livre paraîtra prochainement.

3° *Primera parte del camino espiritual de oración y contemplación. Donde se trata de lo que deve hazer el que quisiere tener oración : desde el principio de su conversión hasta llegar a la fin de la perfección, repartido en tres tratados*, inédit, se trouve à la Bibliothèque nationale de Madrid, ms. *6533*, in-4°, 293 p. Ce manuscrit est sans nom d'auteur; mais au verso du folio précédant le titre de l'ouvrage, une main étrangère écrivit (écriture de la fin du XVIIe siècle) en espagnol : « L'auteur de ce livre est le très révérend P. Joseph du Saint-Esprit, portugais, qui écrivit aussi la *Cadena mistica Carmelitana*, publiée à Madrid, en 1678; ce ms. n'a jamais été imprimé. » Puis en bas du titre on lit, de la même écriture que la note précédente : « Écrit par le très révérend P. Joseph du Saint-Esprit, carme déchaussé portugais. » Ce livre ascético-mystique est fort remarquable; il compte trois parties ou traités : 1. de l'oraison et de ses parties; 2. des trois voies : purgative, illuminative et unitive; 3. subdivisé en 2 parties, *a)* de la contemplation, de ses degrés et de ses espèces; *b)* du mode de contemplation le plus parfait et le plus propre au progrès de chacun.

4° *Cuestiones mysticas*. De ce que Joseph du Saint-Esprit dit lui-même dans sa *Cadena mystica*, prop. 32, resp. 4, p. 280, et de l'avis placé à la fin de la *Cadena mystica* proprement dite, p. 373, par celui qui procura l'édition de cette œuvre posthume, on est en droit de conclure que l'auteur se proposait de classer les *Cuestiones mysticas* à la fin de la *Cadena mystica*, qu'il les a composées de fait, mais n'a pu y mettre la dernière main; ainsi elles restèrent impropres à la publication, à l'exception des deux exposées à la fin de la *Cadena mystica*, p. 373-396. En voici la traduction : « 1re prop. : Doit-on approuver le propos séraphique de faire toujours ce qu'il y a de plus parfait et de plus conforme à la volonté de Dieu, ou serait-il plus sûr de ne pas le faire et de ne pas désirer le faire? — 2e prop. : Convient-il d'ajouter le vœu au propos séraphique? En quelle forme, avec quelles conditions et en quels sujets doit-on l'approuver ou le réprouver? » L'avis de Joseph du Saint-Esprit peut se résumer comme suit : le vœu séraphique, très louable en soi, peut être permis, pourvu qu'il se fasse avec l'autorisation expresse du supérieur et d'un confesseur docte et prudent, et que la personne soit bien avancée dans le chemin de la perfection et ne soit aucunement sujette aux scrupules.

5° *Sermones varii*. Il y en a plus de 600, dont quinze seulement ont été édités en 7 volumes : Coïmbre, 1653, in-4°; Lisbonne, 1659, in-4°; *ibid.*, 1659, in-8°; *ibid.*, 1664, in-4°; *ibid.*, 1672, in-fol.; *ibid.*, 1673, in-4°.

6° *Poésies*, ms. in-4° que possédait jadis Michel Cavvalho de Silva, parent de l'auteur, à Braga; et ms. *17875* de la Bibliothèque nationale de Madrid, in-4°, p. 672.

Joseph de Sainte-Thérèse, C. D., *Reforma de los Descalzos*, Madrid, 1684, t. IV, p. 924; Barbosa..., t. II, p. 846 sq. Paul de Tous les Saints, C. D., *Opera omnia Ven. P. Thomæ a Jesu*, Cologne, 1684, t. II, p. 196 et 454; Martial de S. J.-B., C. D., *Bibliotheca scriptorum utriusque congregationis et sexus carmelitarum excalceatorum*, Bordeaux, 1730, p. 268; Cosmas de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. II, col. 191-192; *Bibliotheca carmelitico-lusitana, historica, critica, chronologica*, auctore P. N., carmelitano, Rome, 1754, p. 158-162, n. 125; Barthélemy de S.-Ange et Henri du S.-S., C. D., *Collectio scriptorum ordinis carmelitarum excalceatorum utriusque congregationis et sexus*, Savone, 1884, t. I, p. 352-353; Anastase de S.-Paul, C. D., *Cursus theologiæ mystico-schoslasticæ P. Fr. Josephi a Spiritu Sancto*, Bruges, 1924, t. I, Appendix, p. 295-296.

P. Fr. Anastase de S. Paul.

10. JOSEPH LE GALÉSIOTE, patriarche de Constantinople, de 1267 à 1275, puis en 1282, dont on a fait un héros parce qu'il refusa de collaborer avec l'empereur Michel VIII Paléologue à l'union des deux Églises grecque et latine. Né sans doute en Asie Mineure, il était attaché au palais impérial de Nicée et de Nymphée comme prêtre et confesseur, quand il perdit sa femme, dont il avait eu une fille. Ce malheur domestique lui ayant donné le goût d'une vie plus parfaite, il se fit moine au mont Galésios, qui se trouve sur la route de Smyrne à Éphèse, au delà du Cayster. Mais il ne perdit pas pour cela son influence à la cour; il fut même excommunié par le patriarche Arsène (1261-1267) pour empiétement sur la juridiction du chef de l'Église. Voir l'incident décrit avec beaucoup de verve par un témoin oculaire, Macaire de Pisidie, dans A. Papadopoulos-Kerameus, *Varia sacra*, Saint-Pétersbourg, 1909, p. 285-291. Mais Arsène fut destitué par l'empereur, et après un règne de trois mois du vieux Germain III, c'est Joseph qui fut investi de la dignité patriarcale. L'intronisation eut lieu le 1er janvier 1267 (et non 1268). Toutefois Joseph perdit les bonnes grâces de l'empereur à partir de 1270, lorsqu'il refusa de suivre le souverain dans ses projets d'union. Aussi dut-il, en mai 1275, céder la place à Jean Beccos, pour se retirer tour à tour dans le monastère de Périblepte (mosquée actuelle de Soulou-Monastir), à la forteresse de Chilé, près de l'entrée de la mer Noire, et finalement au monastère de Cosmidion. Mais à la mort de Michel VIII, bientôt suivie de l'expulsion de Beccos, Joseph remonta sur le trône patriarcal, dont il prit possession le 31 décembre 1282, pour mourir dès le mois de mars 1283, non sans avoir applaudi aux mesures violentes prises contre les partisans de l'union, mais attristé par les divisions intestines qui séparaient alors le clergé orthodoxe, en deux camps irréconciliables, les arsénites et les joséphistes. L'Église grecque n'en célèbre pas moins la fête de Joseph le 30 octobre.

En dehors des divers actes synodaux qui ne sont pas son œuvre personnelle, on a de lui : 1° une *Réplique* au mémoire en faveur de l'union présenté par l'empereur; il en a été question à l'article Jon Jasitès, le véritable auteur de ce factum, voir col. 1488; 2° une *Confessio propria manu scripta* contre la procession du Saint-Esprit; il en existe de nombreuses copies dans les bibliothèques, et elle a été imprimée, sous le nom fautif de Joseph II (1416-1439), par le patriarche Nectaire de Jérusalem dans son *Antirrhesis* contre la primauté romaine, Jassi, 1682, p. 237-239, puis sous son vrai nom, mais comme inédite, par J. Carellius au cours d'une étude de 23 pages sur notre personnage, dans la *Nuova Raccolta di opuscoli scientifici e filologici* des PP. Angelo Calogerà et Fortunato Mandelli, Venise, 1755-1787, t. XXIII; 3° une *epistola consolatoria* au métropolitain de Thessalonique Ignace, retenu en prison pour la question de l'union; 4° son *Testament*. Ces deux dernières pièces, encore inédites, se trouvent dans le *Vaticanus regius 66*, f° 35-39, séparées l'une de l'autre par deux fragments étrangers; 5° deux lettres, également inédites, conservées dans le *Parisinus 1234*, f° 6 et 267.

† L. Petit.

11. JOSEPH PHILAGRIOS ou **PHILAGRÈS,** controversiste grec qui n'était connu jusqu'ici que par le titre de son principal ouvrage donné pour la première fois par L. Allatius, *De Ecclesiæ occidentalis atque orientalis perpetua consensione*, Cologne, 1648, p. 870-871. A. Démétracopoulos, dans son Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, Leipzig, 1872, p. 93, ne fait que copier Allatius, et A. Ehrhard, dans K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, Munich, 1897, p. 114, se borne à renvoyer à Démétracopoulos. Dans la *Byzantinische Zeitschrift*, 1908, t. XVII, p. 87, N. A. Beis, propose d'identifier Joseph Philagrès (il écrit *Philagros*) avec Joseph Calothétès, contemporain et partisan de Grégoire Palamas. Mais cette conjecture absolument arbitraire ne saurait se réclamer d'aucun argument sérieux. En réalité, Joseph Philagrès était un moine crétois, devenu plus tard *didascalos* de son île, c'est-à-dire maître et prédicateur. Il avait fondé ou restauré le monastère des Trois-Hiérarques, sur le mont Cofinas, situé sur le versant méridional de l'île, dans la province actuelle de Monofaccio. Il y acheva, en février 1393, son commentaire sur les *Catégories* d'Aristote. L'année suivante, au mois de mars, il mettait la dernière main à son commentaire sur le *De interpretatione* du même Aristote, à Erimopolis, près du port actuel de Hagios Galini, corruption de *Galiniou Christou*, entre les deux provinces méridionales de Hagios Basilios et d'Amarios. Ces précieux renseignements, nous les devons à Joseph lui-même, qui les a consignés dans un manuscrit autographe contenant ses œuvres personnelles et la copie des traités qu'il a mis à contribution dans ses attaques contre les latins. C'est aujourd'hui l'*Angelicus 30 (C. 3. 16)*, de 379 feuillets, malheureusement mutilé tant au début qu'à la fin. Sans insister sur ses commentaires de Porphyre et d'Aristote, qui se réduisent à de simples scolies, semés tout le long du codex, il convient de signaler : 1° les lettres ou traités échangés entre notre moine et Anthime, archevêque d'Athènes et administrateur de Crète, f° 252-364; 2° de petits traités sur les tempéraments divers et sur l'influence respective du corps et de l'âme dans l'acte du péché; 3° une réponse théologique à un latin, f° 369; 4° un discours théologique, à la fois théorique et pratique, sur les divers points de controverse avec les latins : c'est le morceau principal, signalé par Allatius d'après un manuscrit de Paris, sans doute le n° *1295*, f° 85-101, ou le n° *1256*, f° 191-210; le titre est libellé dans l'un et l'autre exactement comme chez Allatius. H. Omont, dans son *Inventaire sommaire des Manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1898, t. I, p. 287, l'attribue à tort à Marc d'Éphèse. Une autre copie semblable à celle du *Parisinus 1256* se trouve dans l'*Angelicus 57 (A. 4. 1)*, f° 183-191. Le ms. autographe contient encore : 5° une lettre à Joseph Bryennios, f° 374; 6° une réfutation du traité de Démétrius Cydonès sur la procession du Saint-Esprit, f° 374 v°; 7° un discours tronqué sur les apôtres Pierre et Paul. Il est probable que les discours mutilés du début sur

les persécutions subies par Anthime d'Athènes sont également de Joseph Philagrès, qui était le procureur (δικαῖος) du prélat. On a encore quatre petits discours de lui dans le *codex 28*, f° 202-232, du monastère d'Agias, dans l'île d'Andros.

Voir la description de l'*Angelicus 30* dans Muccio et Pio Franchi, *Index codicum græcorum bibliothecæ angelicæ*, Florence-Rome, 1896, p. 64-76.

† L. Petit.

JOSÉPHISME. — On désigne sous ce nom le système politico-religieux essayé par l'empereur d'Allemagne Joseph II (1765-1790). Le joséphisme n'est à tout prendre qu'une des formes de ce qu'on est convenu d'appeler le gallicanisme politique. Voir t. VI, col. 1124 sq. Il ne diffère du gallicanisme des parlementaires français que par une minutieuse application à faire passer dans le domaine de la pratique des idées que les légistes gallicans étudiaient surtout en théorie. Le joséphisme est donc plutôt intéressant pour l'historien que pour le théologien. Il suffira d'en étudier ici très brièvement : I. Les origines. II. Les idées. III. Les applications. IV. Le conflit que la mise en pratique du système amena avec Rome.

I. Origines. — Les origines du joséphisme sont assez complexes. Il faut, en premier lieu, l'envisager comme une conséquence indirecte de la paix d'Augsbourg, en vertu de laquelle les princes déterminaient la foi de leurs sujets. S'autorisant des droits qu'on leur attribuait, ces mêmes princes s'adjugèrent, par voie de conséquence lointaine, le pouvoir de régler le fonctionnement des confessions qui existaient dans l'étendue de leurs États. Les philosophes, d'autre part, les avaient engagés à innover. Jean-Jacques Rousseau, dans son *Contrat social*, n'avait-il pas exposé la thèse que, tous les organismes religieux faisant partie intégrante de l'État, celui-ci avait le droit de légiférer à leur propos? Voltaire n'avait-il pas aussi proclamé l'utilité sociale du curé?

Cependant, si le joséphisme est né des doctrines philosophiques prônées au XVIII[e] siècle en Europe, il plonge plus profondément ses racines dans les doctrines professées par le janséniste Van Espen (voir ce nom) et par Nicolas de Hontheim, célèbre sous le nom de Fébronius (voir t. V, col. 2115), qui tendaient à limiter le pouvoir pontifical au profit des évêques et de l'État.

A la vérité, l'empereur Joseph II n'eût peut-être pas institué le système de gouvernement politico-religieux auquel il doit sa triste célébrité, s'il n'avait obéi aux suggestions de trois personnages : le baron de Heinke, Kaunitz, Cobenzl, tous férus d'idées rationalistes. Ces trois conseillers seront les véritables créateurs du joséphisme. Joseph II n'aura qu'à appliquer ce que leurs cerveaux auront imaginé.

II. Idées principales. — Joseph II, qui passe à juste titre pour un persécuteur de l'Église, poursuivait pourtant un noble but. Il se proposait la réforme des abus incontestables et incontestés qui sévissaient parmi le clergé. Il voulait l'épuration de la doctrine et des pratiques de piété. Mais ce bel idéal se trouva gâté par des théories dangereuses. L'État, d'après lui et ses conseillers, a seul la charge de procurer le bien moral et matériel des sujets. L'Église n'est qu'un des nombreux facteurs qui l'aideront dans l'accomplissement de sa tâche. Par suite, si le prince juge que les institutions ou les prescriptions ecclésiastiques s'opposent au bon fonctionnement de l'État, il les peut supprimer ou modifier; si les biens d'Église lui sont nécessaires, il en disposera au gré des intérêts nationaux. Le prêtre, suivant Joseph II, exerce moins une fonction sacrée qu'un ministère social. C'est avant tout un éducateur populaire. Il entretient, par surcroît, les bonnes mœurs qui concourent efficacement à la prospérité d'un pays. Pour que les services qu'il rend soient plus profitables, l'État le disciplinera à sa façon et lui imposera des règlements de vie spéciaux, adaptés au rôle qu'il devra jouer dans la société.

Pas n'est besoin de consulter le Saint-Siège dans la réalisation des réformes projetées. Le gouvernement doit sauvegarder ses propres droits. Il a mission de restreindre l'intervention de Rome en matière spirituelle. Le pouvoir pontifical professe des théories surannées, voire pernicieuses, celle, par exemple, de la supériorité du spirituel sur le temporel. De plus, il draine hors du royaume l'or des fidèles et des clercs. L'obéissance qu'il réclame des évêques et des ordres monastiques constitue un danger pour l'État et annihile parfois son autorité. La volonté du prince doit être souveraine, même en matière ecclésiastique. C'est ainsi que l'État peut supprimer, de son propre chef, des couvents, créer des paroisses, remanier les circonscriptions des diocèses, nommer curés et évêques.

III. Applications. — Conformément à ce programme, qu'il développe dans sa correspondance ou que l'on trouve exposé dans les mémoires et les lettres que lui adressent ses conseillers, Joseph II agit avec un remarquable esprit de suite pour constituer une Église autrichienne, délivrée de la plupart des liens qui la rattachaient à Rome.

1° *Les séminaires généraux.* — Il érigea des séminaires généraux à Vienne, à Pest, à Pavie, à Fribourg et à Louvain, et quelques maisons à Graz, à Olmütz, à Prague, à Inspruck, à Luxembourg. Les réguliers aussi bien que les séculiers étaient obligés de les fréquenter. Ils y recevaient un enseignement élaboré par le bénédictin Rautenstrauch, à l'instigation de l'État. Les idées, émises dans les manuels de droit canonique par Riegger, Eybel, Péhem, étaient exposées aux jeunes clercs. Elles tendaient à exagérer les droits de l'État au détriment de ceux de l'Église. Eybel avait porté les prétentions de l'État jusqu'au paroxysme, en attribuant au prince la compétence en matières matrimoniales.

Rautenstrauch introduisit des réformes plus sensées dans les études théologiques. Il mit en vogue la patristique et la théologie pastorale. Par contre, il affecta un dédain méprisant pour la scolastique et répandit, à mots couverts, le fébronianisme. Quant à l'enseignement de l'histoire, il se faisait à l'aide de manuels « d'inspiration protestante ».

A leur sortie des séminaires généraux, les jeunes clercs ne pouvaient séjourner que six mois dans les séminaires épiscopaux; après quoi, ils recevaient les saints ordres.

Les séminaires généraux n'eurent pas longue vie. A Louvain, Joseph II ne parvint pas à en établir un. Quant à ceux qui furent érigés dans le reste de l'Empire, Léopold II (1790-1792) se vit contraint de les supprimer.

2° *Les dispenses matrimoniales.* — Le 4 septembre 1781, une loi interdit à tout Autrichien de solliciter, soit de Rome, soit de la nonciature, les dispenses matrimoniales nécessaires en cas d'empêchements canoniques. Il fallait s'adresser uniquement à l'Ordinaire du lieu, qui possédait le pouvoir de dispenser originairement. « Sa Majesté, prétendait Kaunitz le 21 décembre, connaît les anciens droits des évêques; en voulant les leur restituer, elle sert la cause de la religion. » Il ajoutait que les mesures impériales étaient « purement disciplinaires et que, par conséquent, elles étaient du ressort de la souveraineté temporelle ». Billet du nonce Garampi à Kaunitz cité par J. Gendry dans *Revue des questions historiques*, t. LV, 1894, p. 462. Le 28 mars 1782, Cobenzl écrivait : « Le mariage étant un objet *principalement civil* et *accessoirement* (1) *religieux*, les empêchements participent du même caractère. C'est donc avant tout aux tribunaux séculiers à juger de la nécessité ou de l'utilité d'une dispense; celle-ci étant reconnue, Votre Majesté a pensé que l'évêque diocésain et son consistoire sont à présent, comme ils l'étaient autrefois, plus que suffisants pour juger sur les lieux d'après les sacrés canons de Rome. » *Ibid.*, p. 488. Ainsi, l'empereur ne faisait que revenir, disait-il, à la discipline de la primitive Église, en rendant aux Ordinaires l'exercice d'un droit que Rome avait abusivement confisqué. On voit par l'exposé de telles doctrines quelles attaches relient le joséphisme au fébronianisme et aussi au jansénisme.

Les évêques, sachant que l'empereur avait tous les moyens de se faire obéir, sollicitèrent de Pie VI des indults qui leur donneraient pleins pouvoirs. Mais Rome les leur refusa. Un certain nombre d'entre eux se décidèrent à passer outre. Suivant l'exemple de Clément Wenceslas de Saxe, prince-électeur et archevêque de Trèves, ils justifièrent leur conduite à l'aide de principes théologiques sur la rectitude desquels il est permis d'exprimer un doute. Ils se prétendirent dans l'impossibilité morale de recourir au Saint-Siège et autorisés, sans indults préalables, à accorder des dispenses matrimoniales, mais seulement dans les cas d'empêchements purement canoniques, c'est-à-dire qui ne fussent ni de droit divin ni de droit naturel. Cf. les lettres de l'archevêque de Trèves adressées au nonce Garampi, dans *Revue des questions historiques*, 1894, t. LV, p. 464-467.

3° *Autres réformes.* — En 1781, Joseph II prit une série de décisions contraires à la liberté de l'Église : le 26 mars, il soumit à son *placet* tous les documents pontificaux de quelque nature qu'ils fussent; le 2 avril, il supprima l'exemption dont jouissaient les ordres religieux et ne les fit plus dépendre que des Ordinaires; le 27 juin, il publia un barème des taxes à payer pour la réception des sacrements de baptême et de mariage et pour les enterrements. Aux évêques le prince voulut imposer un serment de fidélité qui lésait les droits du Saint-Siège. Une loi supprima brutalement les couvents d'ordres contemplatifs, sous prétexte qu'ils étaient inutiles au bien public et qu'on ne s'y livrait qu'à des « réflexions oisives ». Elle visait aussi certains ordres mendiants. De ce chef, six cents monastères environ fermèrent leurs portes. Les confréries furent abolies; les circonscriptions des diocèses remaniées; des paroisses créées avec le produit des biens des couvents fermés. Enfin la liberté du culte fut accordée aux protestants et aux schismatiques.

4° *La collation des bénéfices en Lombardie.* — En Lombardie, le droit de collation aux bénéfices tant majeurs que mineurs appartenait exclusivement au Saint-Siège, sauf exceptions en faveur de certains patrons et de certains évêques. Par une lettre du 27 juin 1781, Joseph II demanda à Pie VI de se dessaisir de ses droits immémoriaux et de partager avec lui la collation des bénéfices. Le pape lui opposa un refus formel.

IV. Le conflit avec Rome. — Les innovations de l'empereur inquiétèrent gravement Pie VI. Elles faisaient présager un schisme. Le pape désira empêcher une telle catastrophe. Malgré les instances contraires de ses cardinaux et des cours européennes, il se décida à se rendre à Vienne et à discuter avec Joseph II. Le 27 février 1782, il quitta Rome; le 22 mars, il entrait à Vienne. Là eurent lieu des négociations laborieuses. Finalement des concessions mutuelles s'échangèrent. Le formulaire du serment imposé par l'empereur aux nouveaux évêques fut désormais conforme à l'usage français. En Lombardie, sauf à Milan, le pape nommerait évêque l'un des quatre candidats qui lui seraient présentés. Joseph II s'engageait à donner la préférence aux clercs que le Saint-Siège présenterait aux abbayes à la disposition du roi et aux autres bénéfices n'ayant pas charge d'âmes. Le choix impérial porterait, dans les autres cas, sur des ecclésiastiques idoines. Quant aux dispenses matrimoniales, Pie VI consentit à ce que les intéressés ne présentassent pas nominalement leurs instances aux congrégations romaines; des indults fort étendus seraient accordés aux évêques « qui ne croiraient pas avoir originairement cette faculté ». Le 22 avril 1782, le pape quitta Vienne. Sans doute, il avait essuyé des échecs sur certains points, mais sur d'autres, en particulier sur la nomination des évêques en Lombardie, il avait gagné la partie. Mais Joseph II trahit ses promesses. Il poursuivit ses réformes ecclésiastiques sans plus se soucier du Saint-Siège. Bien plus, en 1784, Pie VI capitula sur un point important. A la suite d'une visite faite à Rome par Joseph II à Noël 1783, il concéda à l'empereur, par crainte d'un schisme, un indult général l'autorisant à nommer les évêques de Lombardie.

L'épiscopat, soumis à l'empereur, s'inclina en majorité devant sa volonté souveraine. Migazzi, archevêque de Vienne, et Bathyani, archevêque de Gran, prirent courageusement le parti de la résistance. En Belgique, les évêques, groupés sous la conduite du métropolitain, le cardinal Frankenberg, archevêque de Malines, protestèrent si efficacement que tout le pays se révolta et que Léopold II fut obligé de renoncer à l'exécution des décrets de son frère. Dans le reste de l'empire, le joséphisme survécut à son fondateur. A part quelques exceptions, la plupart des réformes attentatoires à la liberté de l'Église restèrent en vigueur. L'esprit joséphiste a infecté pendant plus d'un siècle l'administration autrichienne. La guerre de 1914-1918 a occasionné son abolition au moins officielle.

1° *Sources.* — A. von Arneth, *Joseph II und Leopold von Toscana, ihr Briefwechsel von 1781 bis 1789*, Vienne, 1872, 2 vol.; *Joseph II und Katharina von Russland*, 1869; *Maria Theresia und Joseph II. Ihre Korrespondenz samt Briefen Josephs an seinen Bruder Leopold*, 1867-1868, 3 vol.; A. Beer, *Joseph II, Leopold II und Kaunitz. Ihr Briefwechsel*, Vienne, 1873; *Joseph II und Graf Ludwig Cobenzl. Ihr Briefwechsel, ibid.*, 1901, 2 vol.; S. Brunner, *Correspondances intimes de l'empereur Joseph II avec son ami le comte de Cobenzl et son premier ministre le prince de Kaunitz*, Mayence, 1871; H. Schlitter, *Kaunitz, Philipp Cobenzl und Spielmann. Ihr Briefwechsel, 1779-1792*, Vienne, 1899; P. Wehofer, *Das Lehrbuch der Metaphysik für Kaiser Joseph II*, Paderborn, 1895.

2° *Travaux.* — Rösch, *Das Kirchenrecht im Zeitalter der Aufklärung (Febronianismus und Josephismus)*, dans *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, t. LXXXIV, 1904, p. 46-82, 244-262, 495-526; t. LXXXV, 1905, p. 29-63 (capital sur le joséphisme); S. Brunner, *Die theologische Dienerschaft am Hofe Joseph II*, Vienne, 1868; C. Wolfsgruber, *Christoph Anton Kardinal Migazzi, Fürsterzbischof von Wien*, Ravensbourg, 1897; E. Hubert, *Voyage de l'empereur Joseph II dans les Pays-Bas (13 mai 1781-27 juillet 1781)* dans *Mémoires couronnés et mémoires des savants étrangers*, publiés par l'Académie royale de Belgique, Bruxelles, 1900, t. LVIII; A. Theiner, *Jean-Henri, comte de Frankenberg, cardinal-archevêque de Malines, primat de Belgique, et sa lutte pour la liberté de l'Église et pour les séminaires épiscopaux sous l'empereur Joseph II*, Paris, 1852; *Histoire des institutions d'éducation ecclésiastique*, Paris, 1841, t. II; Hanns Schlitter, *Die Reise des Papstes Pius VI nach Wien und sein Aufenthalt daselbst*, Vienne, 1892; *Pie VI und Joseph II, von der Rückkehr des Papstes nach Rom bis zum Abschlusse des Konkordats, 1782-1784*, Vienne, 1894 (*Fontes rerum Austriacarum*, t. XLVII, fasc. 1 et 2); S. Brunner, *Joseph II, Charakteristik seines Lebens und seiner Kirchenreform*, Fribourg, 2[e] édit., 1885; G. Goyau, *L'Allemagne religieuse. Le catholicisme (1800-1848)*, Paris, 1910, t. I, p. 1-56; J. Gendry, *Les débuts du Joséphisme. Démêlés entre Pie VI et Joseph II*, dans *Revue des questions historiques*, 1894, t. LV, p. 454-509,

Pie VI, sa vie, son pontificat, Paris, 1907, 2 vol.; L. Delplace, *L'histoire de Joseph II et de la révolution brabançonne*, Bruges, 1920; A. Verhaegen, *Le cardinal de Franckenberg, archevêque de Malines*, 1891; Dahlmann-Waitz, *Quellen-Kunde der deutschen Geschichte*, Leipzig, 1912, n. 10652, 10659. G. MOLLAT.

JOSÉPHISTES ou JOSÉPINS, secte hérétique du Moyen Age. — La célèbre décrétale *Ad abolendam* portée au concile de Vérone, en 1184, par le pape Lucius III contre les sectes hérétiques, principalement manichéennes et vaudoises, qui pullulaient à la fin du XII^e^ siècle dans le sud de la France, le sud de l'Allemagne, le nord et le centre d'Italie signale entre autre hétérodoxes dangereux des *josépins* (ou *joséphistes*) qui prennent place entre les passagiens et les arnaldistes. *Imprimis ergo catharos et patarinos et eos qui se humiliatos pauperes de Lugduno falso nomine mentiuntur, passaginos, josepinos, arnaldistas perpetuo decernimus anathemati subjacere. Decret Greg. IX*, l. V. tit. VII, c. 9. — Ces sectaires ne sont pas faciles à identifier. La place même qu'ils occupent dans l'énumération de Lucius III ne suffit pas à les déterminer. Les *passagiens*, autant qu'on peut le conjecturer, sont des chrétiens judaïsants; les *arnaldistes*, ou partisans d'Arnauld de Brescia, se rattachent aux sectes anti-ecclésiastiques, plutôt qu'au néo-manichéisme. Ce voisinage ne nous renseigne guère. L'inquisiteur Rainier (Sacconi), ancien hérétique converti, mort en 1258, caractérise les Josépins en quelques mots dans son traité *Contra waldenses* (appelé aussi *Summa de catharis et leonistis et pauperibus de Lugduno*), qu'on trouvera dans la *Maxima bibliotheca Patrum*, t. XXV : *Item josephistæ (josepini) contrahunt matrimonium spirituale et præter coitum omnes delectationes exercent. Loc. cit.*, p. 272. Cela semblerait indiquer que lesdits hérétiques participent aux erreurs cathares ou manichéennes. Il paraît bien en effet que Rainier leur prête le rejet du mariage (pour autant qu'il est consommé) et leur attribue par ailleurs une doctrine antinomiste, autorisant toutes les voluptés, même les plus illicites, en dehors de l'acte conjugal. C'est au moins ce qu'ont compris quelques hérésiologues, en particulier l'abbé Pluquet dans le *Dictionnaire des hérésies*. Il n'y a pas d'invraisemblance à prêter cette idée à l'inquisiteur, qui n'y devait pas regarder de très près. Il rapproche en effet par un *item* les joséphistes en question des *paterini qui dicunt inferiores partes corporis a diabolo factas et ideo flagitiose utuntur eis*, et des *abenonitæ qui uxores ducunt, sed non utuntur eis propter continentiam*. Mais, à supposer que ce soit bien la pensée de Rainier, cette détermination des *joséphins* correspond-elle à la réalité? Rainier avait-il sur les sectaires en question des renseignements exacts? Ce n'est pas bien sûr, car les joséphistes viennent ici en singulière compagnie avec les *cataphrygiens* (c'est-à-dire les montanistes), ce qui a déjà de quoi surprendre, les *massiliens* (qui sont certainement les semi-pélagiens du V^e^ siècle), les *priscillianistes* et les *circoncellions* (!). Visiblement l'inquisiteur a voulu corser sa liste d'aberrations dogmatiques. Son témoignage relatif aux joséphistes est bien maigre, il n'est même pas rassurant.

Les critiques modernes ont été plus exigeants; à la recherche d'un Joseph qu'ils pussent donner comme éponyme aux sectaires visés par Lucius III, ils ont fini par découvrir parmi les ascendants lointains du catharisme médiéval un personnage remplissant les conditions désirées. Parmi les premiers fondateurs du *paulicianisme* dans l'Arménie du VII^e^ siècle, figure un certain Joseph, qui se faisait appeler Épaphrodite, et dont Photius et l'hypothétique Pierre de Sicile parlent abondamment. C'est lui qui, au moment de la conquête de l'Arménie par les Arabes, aurait transporté à Antioche de Pisidie et les doctrines et la première communauté pauliciennes. Son souvenir a pu persévérer dans la secte, et quand celle-ci passa, pour des raisons que l'on étudiera ailleurs, d'Asie-Mineure en Thrace, puis en Bulgarie, et de là en Europe occidentale, on comprend que, dans certains cercles au moins, se soit conservé la mémoire de Joseph-Épaphrodite, qu'un culte plus ou moins discret lui ait été rendu, que certains partisans se soient prévalus de ses enseignements, et aient pris ou reçu le nom de Joséphites. Mais tout ceci reste dans le domaine de la conjecture et il est bien extraordinaire que le nom de Joseph-Épaphrodite, ce chef paulicien, si connu de Photius, ne se rencontre jamais dans les textes occidentaux.

Photius, *Contra manichæos*, l. I, c. XX, *P. G.*, t. CII, col. 57-58; Pierre de Sicile, *Historia manichæorum*, c. XXX sq., *P. G.*, t. CIV, col. 1286 sq.; Rainier, *Contra waldenses*, dans *Biblioth. max. Patrum*, t. XXV, p. 262; Pluquet, *Dictionnaire des hérésies*, édit. Migne, Paris, 1843; C. H. Hahn, *Geschichte der Ketzer im Mittelalter*, Stuttgart, 1845, t. I, p. 50-51; Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, Munich, 1890, t. I, p. 6 et 7; H. C. Lea, *A history of the Inquisition in the Middle Ages*, Londres, 1883, t. I, p. 88.
É. AMANN.

JOSUÉ. — I. Le livre de Josué. — II. Valeur historique (col. 1557). — III. Doctrines religieuses (col. 1565). — IV. La personne et l'œuvre de Josué (col. 1570).

I. LE LIVRE DE JOSUÉ. — 1° *Le nom.* — Le livre qui dans le canon juif des Écritures et dans le texte massorétique porte le titre de *Yehôšûa'* a été désigné par les traducteurs grecs du nom de Ἰησοῦς, auquel on trouve quelquefois ajoutés les mots υἱὸς Ναυή; dans la Bible syriaque il est intitulé *Livre de Josué fils de Noun*, avec addition parfois de : *disciple de Moïse;* dans la Vulgate il est appelé : *Liber Josue.*

Dans la Bible hébraïque il forme le premier livre de la seconde classe du canon juif, les Prophètes. La plupart des critiques modernes en font la sixième partie de l'Hexateuque qui comprend ainsi les six premiers livres de l'Ancien Testament. Quoi qu'il en soit de cette opinion, et malgré les nombreux points de contact, faciles à relever, entre les livres qui le précèdent et celui de Josué, ce dernier n'en constitue pas moins un ouvrage indépendant, classé par la tradition juive, dont nous avons déjà un écho dans le traducteur grec de l'Ecclésiastique, dans une catégorie toute différente. Une autre preuve de cette indépendance nous est encore fournie par le fait que la communauté samaritaine, lorsqu'elle se sépara des autorités religieuses de Jérusalem, n'emporta que le Pentateuque. Il existe bien chez les Samaritains un livre de Josué en arabe, « mais cet ouvrage, qui renferme des adjonctions fantaisistes et qui paraît dater du Moyen Age, n'a jamais été considéré comme sacré, ni révéré comme faisant autorité. Quant à un prétendu livre samaritain de Josué découvert et publié en 1908, il a été démontré que c'est une œuvre moderne, basée sur le texte massorétique, mais utilisant en outre le Josué arabe susmentionné, ainsi qu'une chronique samaritaine (en arabe) de date récente ». Lucien Gautier, *Introduction à l'Ancien Testament*, 2^e^ édit., Lausanne, 1914, p. 217, note 1.

2° *Contenu et division.* — Le titre du livre indique non l'auteur, mais le personnage principal dont il est question. Il ne s'agit pas toutefois d'une biographie complète de Josué, mais plutôt de l'histoire du peuple d'Israël sous la conduite de ce chef depuis la mort de Moïse jusqu'aux premiers temps qui suivirent la mort de Josué lui-même. C'est donc la suite de l'histoire des Hébreux racontée dans le Pentateuque et son complément indispensable. Le législateur d'Israël avait en

effet laissé à son successeur une double mission : prendre possession de la Terre promise et en répartir le territoire entre les tribus qui ne s'étaient pas établies à l'est du Jourdain. Comment cette double mission fut remplie, c'est ce que veut nous apprendre l'auteur du livre de Josué.

L'ouvrage se divise naturellement en deux grandes parties à peu près égales : la conquête, c. I-XII; le partage du pays et l'établissement d'Israël dans son nouveau territoire, c. XIII-XXIV.

1. *Le récit de la conquête* se subdivise lui-même en deux sections, une première qui, après le préambule du c. I : rappel par Jahvé à Josué et par celui-ci aux différentes tribus de la mission à remplir, décrit les préparatifs de l'invasion : envoi de deux espions à Jéricho et passage du Jourdain, suivi de l'érection d'un monument pour en commémorer le souvenir, de la circoncision des Israélites et de la célébration de la première Pâque en Terre promise, I, 1-V, 12; une deuxième, marquant les étapes principales, glorieuses et rapides, de la conquête du pays : au Sud d'abord par la prise de Jéricho et celle d'Haï et par la victoire de Gabaon sur les rois coalisés du Midi, dont les villes furent successivement frappées du tranchant de l'épée et les habitants massacrés; au Nord ensuite par la victoire, près des eaux de Mérom, sur les rois coalisés de cette région de la Terre promise, et l'occupation du pays des rois vaincus dont suit la longue liste. V, 13-XII, 24.

2. *Le récit du partage* du territoire conquis ou à conquérir se subdivise lui aussi en deux sections : une première qui, après mention de la tâche restant à accomplir, rappelle comment Moïse avait réparti les régions situées à l'est du Jourdain entre la demi-tribu de Manassé et les tribus de Ruben et de Gad, XIII, 1-33; une deuxième qui relate d'abord l'attribution d'Hébron à Caleb, puis la répartition par le sort du pays à l'ouest du Jourdain, et indique finalement quelles sont les villes de refuge et les villes lévitiques. XIV, 1-XXI, 45. Un appendice, comprenant les trois derniers chapitres du livre, XXII-XXIV, raconte le retour des tribus transjordanes dans leur héritage et l'érection d'un autel, puis les dernières exhortations de Josué à Israël et enfin sa mort et sa sépulture. XXIII-XXIV.

De cette rapide analyse on peut conclure : *a)* à l'unité de rédaction du livre dont les deux parties, l'une complètement historique, l'autre surtout géographique et partiellement législative, constituent un récit de l'occupation; *b)* à l'étroite connexion du livre de Josué avec le Pentateuque; *c)* au caractère religieux de cette histoire de la conquête dont les principales étapes sont marquées par des interventions divines; *d)* au caractère schématique de cette histoire, réduite à quelques traits essentiels, dont l'interprétation en vue de reconstituer la suite des événements ne va pas sans difficulté ni obscurité et exige le recours à d'autres sources d'information.

3° *Histoire du livre.* — Il y a lieu d'étudier sous cette rubrique d'abord la manière dont le livre a été composé, puis la date à laquelle il a pris sa forme actuelle. On terminera par quelques remarques sur le texte.

1. *Formation du livre. — a) D'après les critiques.* — De ces différents caractères du livre de Josué et particulièrement de son unité de plan, peut-on conclure à sa composition par un seul auteur? La plupart des critiques modernes ne le pensent pas, mais voient dans ce livre le résultat d'un travail analogue à celui qui aboutit au Pentateuque; avec lui d'ailleurs, il ne constituerait qu'un seul ouvrage : l'Hexateuque.

Si le livre de Josué, en effet, ne fut pas tout d'abord soumis à l'analyse critique comme le Pentateuque dès la fin du XVIII^e^ siècle et le commencement du XIX^e^, la théorie documentaire ne tarda cependant pas à lui être appliquée par de Wette, Bleek et Ewald et, à travers la variété des détails des différents systèmes, l'accord s'est établi parmi les modernes pour reconnaître dans le livre de Josué la présence des mêmes documents que dans le Pentateuque et leur attribuer à peu près les mêmes éléments.

Que ce livre ne soit que la mise en œuvre par un dernier rédacteur de documents de provenance diverse, c'est ce que révèlent d'abord les doubles récits des mêmes événements. Ainsi Jos., XIII, 8-12 et 15-32, déterminant les limites des territoires assignés aux tribus de Ruben et de Gad et à la demi-tribu de Manassé; ainsi les chapitres XXIII et XXIV contenant tous deux un discours d'adieu de Josué, adressé aux mêmes auditeurs avec des exhortations analogues; ainsi encore le double récit de la prise d'Hébron et des villes environnantes. Jos., X, 36-39, et XV, 13-19.

C'est ce que révèlent encore les nombreux points de contact entre le livre de Josué et celui des Juges : Jos., XV, 13-19, et Jud., I, 10-15, 20; Jos., XV, 63, et Jud., I, 21; Jos., XVII, 11-13, et Jud., I, 27-28; Jos., XVI, 10, et Jud., I, 28; Jos., XIX, 48 (LXX), et Jud., I, 34; campagne de Caleb contre Hébron, maintien de Jérusalem aux mains des Jébuséens, et de plusieurs autres villes, entre autres Gézer, aux mains des Cananéens, situation particulière de la tribu de Dan, se retrouvent dans l'un et l'autre livre en des textes parallèles non seulement par l'identité du sujet, mais souvent par celle des mots eux-mêmes. De ce fait l'explication la plus satisfaisante est donnée par l'hypothèse de l'emprunt que firent à une même source les deux livres canoniques; on ne saurait dire, en effet, que c'est le livre de Josué qui a emprunté à celui des Juges, parce que son texte dans certains cas apparaît comme le plus ancien; on ne saurait davantage attribuer tous les passages en question du livre des Juges à un emprunt au livre de Josué, leur aspect étant parfois, lui aussi, plus ancien. Cf. Lagrange, *Le livre des Juges*, introduction, p. XXXII, et commentaire, p. 28. La difficulté de concilier entre eux certains détails de la narration de tel événement, du passage du Jourdain, par exemple, Jos., III-IV, les différences de style et de vocabulaire enfin, rappelant de tous points les conclusions de l'analyse littéraire du Pentateuque, achèvent d'établir le caractère de compilation. Cf. Carpenter and Harford, *The composition of the Hexateuch*, Londres, 1902, p. 348-351; Driver, *An introduction to the literature of the Old Testament*, Édimbourg, 1898, p. 105-114.

Les divers éléments du livre de Josué, ainsi retrouvés, remontent, comme ceux du Pentateuque, à quatre documents principaux que le rédacteur aurait utilisés de la manière suivante. Dans la première partie du livre, c. I-XII, dominent le Jahviste et l'Élohiste, provenant selon les uns de l'écrit prophétique J-E, ou selon d'autres ne révélant aucune trace d'une combinaison antérieure quelconque; à un rédacteur deutéronomiste Rd ou D^s^ reviennent aussi de larges extraits de ces premiers chapitres. La seconde partie du livre, c. XIII-XXIV, relève pour l'ensemble surtout de l'écrit sacerdotal P.

Ces différents documents sont très inégalement représentés dans le livre de Josué. Le Jahviste, pour ceux qui n'admettent point l'utilisation de l'écrit composite J-E (Steuernagel, Hilzinger), y est à l'état très fragmentaire et ne saurait à lui seul nous donner quelque idée de la conquête de Canaan : le nom de Josué n'y est même point mentionné; le IX^e^ siècle serait l'époque de sa composition. L'Élohiste, bien que lui aussi très fragmentaire, est cependant plus complet, surtout en ce qui concerne la mission de Josué dont le rôle important est bien mis en relief; digne continuateur de l'œuvre de Moïse, il est comme lui favorisé de l'assistance divine. Cette différence entre les deux

documents s'explique par le fait que le Jahviste suit une tradition de Juda, tandis que l'Élohiste est l'écho d'une tradition éphraïmite. Plus complète encore est l'œuvre du rédacteur deutéronomiste surtout dans le récit de la conquête; des environs de 600, il se rattache à la tradition de l'Élohiste, mais non toutefois sans indépendance. Enfin le récit sacerdotal, à peu près sans lacune dans la deuxième partie du livre, est très fragmentaire pour les débuts où il lui revient quelques versets seulement. Pour lui, comme pour le Deutéronomiste et l'Élohiste, la conquête est l'œuvre de tout le peuple réuni sous la conduite d'un seul chef, Josué. Si dans sa rédaction actuelle il est postexilien, à cause de l'abondance de détails concernant les pays de l'Israël d'après l'exil, il semble bien préexilien pour l'ensemble de la description des tribus.

Composé d'éléments de même provenance que ceux du Pentateuque, le livre de Josué a-t-il suivi les mêmes étapes dans sa formation? Certains le pensent qui y voient le résultat de la fusion successive de J-E avec D, puis avec P. D'autres, au contraire, supposent que les documents sont demeurés indépendants jusqu'après l'exil, et qu'après 445 seulement ils auraient été combinés, d'abord la rédaction deutéronomiste avec l'écrit sacerdotal; plus tard, au IVe siècle, des emprunts faits au Jahviste et à l'Élohiste seraient venus s'y ajouter; enfin des retouches d'un rédacteur sacerdotal, des modifications et des additions qui ne figurent pas encore dans les Septante auraient achevé de donner au livre sa physionomie actuelle. Cf. Steuernagel, *Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament*, Tubingue, 1912, p. 280-287.

Avec des dissidences partielles dans la répartition des textes entre les documents et surtout dans la détermination des étapes de la rédaction, l'hypothèse que nous venons d'exposer est adoptée par la grande majorité des critiques : J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des A. T.*, 2e édit., Berlin, 1889, p. 118-136; Cornill, *Einleitung in das A. T.*, 4e édit., Fribourg-en-Brisgau et Leipzig, 1893, p. 79-83; Driver, *Introduction to the literature of the O. T.*, 7e édit., Édimbourg, 1898, p. 104-116; E. Carpenter and G. Harford, *The composition of the Hexateuch*, Londres, 1902, p. 347-378; W. H. Bennett, *The Book of Joshua*, Leipzig, 1895; Volk, art. *Josua* dans A. Hauck, *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e édit., 1900, t. IX, p. 390-392; G. A. Smith, art. *Joshua* dans Hastings, *A Dictionary of the Bible*, 1899, t. II, p. 780-784; Holzinger, *Das Buch Josua*, Tubingue et Leipzig, 1901, dans *Kurzer Hand-Commentar zum A. T.* de Marti; L. Gautier, *Introduction à l'A. T.*, 2e édit., Lausanne, 1914, p. 218-224.

b) D'après la tradition. — Si l'on peut parler d'unanimité pour l'attribution du Pentateuque à Moïse par toute l'antiquité, il n'en est pas de même pour celle du livre de Josué à Josué lui-même. Les témoignages à son sujet, en effet, sont peu nombreux et pas toujours concordants. Sans doute le Talmud affirme bien que Josué écrivit son livre et huit versets de la Loi, *Baba Bathra*, 14 b, et la majorité des rabbins se range à cette opinion que semble confirmer un passage du livre de l'Ecclésiastique, XLVI, 1, qui fait de Josué le successeur de Moïse, non pas seulement dans sa mission prophétique, mais encore dans la composition de livres inspirés; le contexte toutefois et l'hébreu retrouvé ne permettent guère cette interprétation. Quelques Pères de l'Église latine ont accepté la donnée juive de l'attribution du livre à Josué, ainsi Lactance, *Divin. institut.*, l. IV, c. XVII, *P. L.*, t. VI, col. 500; saint Isidore de Séville, *Etymolog.*, VI, I, et *De eccles. officiis*, l. I, c. XII, *P. L.*, t. LXXXII, col. 230; t. LXXXIII, col. 747; ainsi encore Raban Maur. Quant à saint Jérôme, bien au courant pourtant des traditions rabbiniques, on ne saurait invoquer son témoignage dans le même sens, sa lettre à Paulin le prouve suffisamment. *Epist.*, LIII, *P. L.*, t. XXII, col. 546.

A ces témoignages s'opposent ceux de nombreux écrivains aussi bien dans l'antiquité que dans les temps modernes. Théodoret, s'appuyant sur une leçon particulière à son manuscrit, Jos., X, 13, ἐπὶ τὸ βιβλίον τὸ εὑρεθέν au lieu de ἐπὶ τὸ βιβλίον τοῦ εὐθοῦς, attribue la composition du livre à un auteur plus récent que Josué. *In Josue*, q. XIV, *P. G.*, t. LXXX, col. 473. Le pseudo-Athanase, dans la *Synopsis Sacræ Scripturæ*, expliquait le titre du livre dans ce sens seulement que Josué en était le héros principal. *P. G.*, t. XXVIII, col. 309. Rompant avec la tradition juive, le rabbin Isaac Abarbanel n'en jugeait pas autrement, voyant dans une partie au moins du livre une rédaction non contemporaine des événements. Cf. Richard Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, Rotterdam, 1685, I. I, c. VIII, p. 53. Alphonse Tostat, après rejet de différentes opinions, attribue le livre à Samuel. *In Josue*, c. I, q. XIII, et c. VII, q. IX, *Opera*, Cologne, 1613, t. V, p. 22, 208-209; André Maes tenait pour certaine l'opinion qu'Esdras, seul ou avec d'autres scribes, avait rédigé sous l'inspiration de l'Esprit-Saint et d'après d'anciennes annales hébraïques, non seulement le livre de Josué, mais encore ceux des Juges et des Rois, et il en donnait comme preuve la mention d'une de ses sources, le livre du Juste dans Josué, X, 13, *Josuæ imperatoris historia illustrata ac explicata*, Anvers, 1574, præf., p. 2, dans Migne, *Cursus completus Scripturæ Sacræ*, t. VII, col. 853; Jacques Bonfrère, tout en préférant l'opinion qui fait de Josué l'auteur du livre qui porte son nom, rapportait celles qui l'attribuent ou au grand-prêtre Éléazar, ou au prophète Isaïe, ou à Samuel, ou à Esdras. *Josue, Judices et Ruth*, Paris, 1631, *Præfatio*. Aussi le P. de Hummelauer peut-il conclure avec raison, dans l'introduction de son commentaire : *Ceterum unum luce clarius dictis manifestatur, in quæstione, quis libri Josue auctor sit, nihil nos habere traditum, traditione sacra et certa; prudentius nos fore inquisituros, non in auctorem a quo, sed in tempus quo scriptus sit liber. Josue*, Paris, 1903.

Le livre lui-même, malgré quelques textes invoqués en faveur de sa composition par Josué, n'est pas plus affirmatif. — Il y est dit, en effet, de ce dernier, qu'« il écrivit (toutes) ces choses dans le volume de la loi du Seigneur ». Jos., XXIV, 26. De quoi s'agit-il? Ou bien du discours qui précède immédiatement, Jos., XXIV, 2-24, ou bien du Deutéronome, XXVI, 16-XXVII, 27 (de Hummelauer, *op. cit.*, p. 515-517), mais nullement de l'ensemble du livre de Josué. — A plusieurs reprises, a-t-on fait remarquer encore, le texte hébreu emploie dans la relation des événements la première personne; n'est-ce point là le fait d'un témoin oculaire, et pourquoi pas de Josué lui-même? Jos., IV, 23; V, 1, 6. A ce sujet on peut faire observer d'abord que dans un cas, Jos., V, 1, la leçon est douteuse (d'après une note marginale [le qeri], les Septante et la Vulgate, il faut lire, en effet, non pas *nous* mais *eux*) et ensuite qu'un auteur plus récent a bien pu insérer dans son œuvre la relation d'un contemporain. — D'autres arguments, dégagés du contenu même du livre, sont encore apportés dans le même sens. « De nombreux indices trahissent l'acteur ou le témoin oculaire. La précision des détails historiques et topographiques, la manière dont l'histoire de Josué est racontée incidemment au milieu du récit des événements auxquels il a été mêlé, le ton lui-même du récit semblent indiquer la main de Josué. Les discours de ce héros sont pénétrés du même esprit qui a animé l'écrivain et qui lui a fait disposer les matériaux de son histoire en vue du but... Enfin on ne trouve pas dans tout le livre un mot d'éloge de Josué. Tandis que le

narrateur de sa mort le qualifie de *serviteur de Dieu*, XXVI, 29, lui-même se nomme toujours seulement *le fils de Nun*. » F. Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, 1903, t. III, col. 1696.

Forts de ces raisons, plusieurs auteurs catholiques croient pouvoir maintenir l'unité et l'authenticité du livre de Josué, à l'exception toutefois de la finale XXIV, 29-33, qui raconte la mort de Josué et d'Éléazar, de quelques récits d'événements postérieurs tels que l'occupation de Dabir, XV, 15-19, l'expédition des Danites, XIX, 47, et de quelques gloses insérées plus tard dans le texte. Himpel, *Selbständigkeit, Einheit und Glaubwürdigkeit des Buches Josua*, dans *Tübinger Quartalschrift*, 1864, p. 385-449; 1865, p. 227-307; Kaulen, *Einleitung*, 2e édit., Fribourg-en B., 1890, p. 177 sq.; Clair, *Le Livre de Josué*, Paris, 1883, p. 5; Fillion, *La sainte Bible commentée*, Paris, 1889, t. II, p. 9; Cornely, *Introductio specialis in historicos V. T. libros*, Paris, t. I, p. 187-199; Pelt, *Histoire de l'A. T.*, 3e édit., Paris, 1901, t. I, p. 333. Parmi les protestants : Kœnig, *Alttestam. Studien*, I, *Authentie des B. Josua*, Meurs, 1836, p. 4 sq.; Keil, *Einleitung*, 3e édit., p. 181 sq.; *Comment.*, 2e édit., p. 8 sq.

Conclusion. — De ce double exposé des théories modernes et de la tradition sur l'origine du livre de Josué, les conclusions suivantes semblent pouvoir se dégager : 1. Le livre de Josué constitue un ouvrage bien indépendant, tenu comme tel par les traditions juive et chrétienne, par un bon nombre même de critiques, qui, tout en y reconnaissant les mêmes documents que dans le Pentateuque, sont bien obligés d'admettre un mode tout différent de leur utilisation et de leur fusion. — 2. L'opinion qui fait de Josué l'auteur du livre, quels que soient d'ailleurs son antiquité et le nombre de ses partisans, n'apparaît nullement comme une véritable tradition, à la fois certaine et unanime. — 3. Pour la rédaction de l'histoire de la conquête et du partage de la Terre promise, l'auteur s'est servi d'éléments préexistants, dont certains indices révèlent l'existence et dont la mise en œuvre n'a pas fait disparaître les traits caractéristiques, lui-même le laisse entendre par sa citation du *Livre du Juste*, Jos., X, 13 et par son allusion à un livre décrivant les villes du pays, Jos., XVIII, 9; « c'est un fait bien évident, constate le P. Lagrange, qu'aucun autre livre biblique n'a autant l'aspect, même extérieur, d'une compilation ». *Le livre des Juges*, Paris, 1903, p. 26. C'est là sans doute le point de départ de l'hypothèse documentaire, mais, nous l'avons vu, des auteurs catholiques, anciens et modernes, ont suggéré ou franchement adopté cette explication de l'origine de notre livre. Pour préciser davantage, ne pourrait-on reconnaître parmi ces documents principaux des éléments provenant de deux histoires parallèles, l'une au caractère plus populaire et plus national, s'intéressant surtout aux guerres et aux victoires de Jahvé, l'autre au caractère plus religieux, soulignant davantage l'action divine dans les événements pour en dégager l'enseignement moral et religieux qu'ils comportent? Est-ce à dire qu'il faille se rallier à la thèse critique telle que nous l'avons exposée ci-dessus et la suivre dans le détail de son analyse littéraire aussi bien que dans la fixation de la date des différents documents? Nullement. Pour autant d'ailleurs que cette thèse n'est que l'extension au livre de Josué des théories modernes sur l'origine du Pentateuque, elle appelle les mêmes réserves que ces dernières.

Pour l'objet de notre étude, qui est de caractériser l'œuvre et la personne de Josué et de montrer la place qui revient à son époque dans l'histoire de la nation aussi bien que dans celle de la religion d'Israël, pas n'est besoin de procéder à une nouvelle analyse littéraire du livre; qu'il nous suffise simplement de savoir que les documents principaux sont de par leur date, nous le dirons plus loin, des témoins dignes de foi et que le rédacteur, par le souci même qu'il a eu d'en préserver le texte dans son œuvre, s'est gardé de toute altération de la vérité. Si son but, directement religieux et non historique, à savoir manifester la gloire de Jahvé, la vaillance et la fidélité de Josué dans la conquête, lui commande le choix des matériaux qui concourront le plus efficacement à ce but, il n'implique nullement une déformation quelconque de la réalité. D'autres témoignages pourront d'ailleurs dans certains cas confirmer le sien tout en le précisant : ainsi le Ier chapitre du livre des Juges et tel récit du livre de Samuel ou des Rois pour l'histoire de la conquête en général et tel de ses épisodes.

2. *Date de la composition.* — D'assez nombreux indices révèlent pour la composition du livre une époque plus récente que celle de Josué : la formule si souvent répétée, quatorze fois dans le texte hébreu, « jusqu'aujourd'hui » laisse entendre qu'un intervalle de temps assez considérable a dû s'écouler entre l'événement raconté et sa relation. Jos., IV, 9; V, 9; VI, 25; VII, 26 (2 fois); VIII, 29; IX, 27; X, 27; XIII, 13; XIV, 14; XV, 63; XVI, 10; XVII, 3, 17. S'il est impossible d'apprécier la longueur de cet intervalle de temps, il semble bien que le nombre des années qui séparent les débuts de la conquête de la mort de Josué ne puisse justifier pareille remarque du rédacteur. D'autre part, du fait que la Vulgate au c. XIV, ℣. 10, est seule à reproduire la formule « jusqu'aujourd'hui », on ne saurait conclure que celle-ci n'est, dans l'ensemble des cas, qu'une glose ajoutée plus ou moins tardivement à un texte plus ancien.

Parfois d'ailleurs cette formule pourra recevoir quelque précision du rapprochement d'un autre texte; lorsqu'il est dit, par exemple, Jos., XVI, 10, que les Cananéens de Gazer ont habité jusqu'à ce jour au milieu d'Ephraïm, nous savons par III Reg., IX, 16, qu'il s'agit d'une époque certainement antérieure aux premières années de Salomon, puisque c'est au début de son règne que le roi d'Égypte s'empara de la ville, en massacra les habitants et en fit don à sa fille, mariée au roi d'Israël. De même, lorsque nous lisons, Jos., XV, 63, que les Jébuséens ont habité Jérusalem avec les fils de Juda jusqu'à ce jour nous pouvons affirmer que le renseignement est antérieur à la huitième année du règne de David, puisque c'est alors que le roi s'empara de la ville et en fit sa capitale. II Reg., V, 6-10. L'absence, du moins dans l'hébreu (Septante, XV, 60), du nom de Bethléem, patrie de David, entraîne une conclusion analogue pour l'ensemble du passage, qui certes n'aurait pu laisser dans l'ombre le nom d'une cité devenue illustre après le règne du grand roi. La qualification de « grande ville » donnée à Sidon, Jos., XI, 8; XIX, 28, nous permet de remonter à une date plus reculée puisque, après la ruine de cette ville par les Philistins au temps des Juges en Israël, Tyr seule mérita le nom de grande ville des Phéniciens. Que les récits enfin de la brillante conquête de Canaan aient été familiers aux prophètes du VIIIe siècle et à leurs contemporains, c'est ce que suppose la simple allusion de Michée aux événements qui marquèrent la marche des Hébreux de Sétim à Galgala. Mich., VI, 5.

Sans doute l'emprunt fait au *Livre du Juste*, Jos., X, 13, livre où se trouvait également l'élégie sur la mort de Saül et de Jonathan, II Reg., I, 18, impliquerait une époque plus tardive, mais on a fait observer, non sans raison, que ce *Livre du Juste*, lequel était selon toutes vraisemblances un recueil de poésies et de chants populaires, a fort bien pu s'enrichir, au cours des siècles, d'éléments nouveaux venant s'ajouter à d'autres plus anciens; de plus, pour certains critiques (Steuernagel, Holzinger), la mention du *Livre du Juste*

n'appartiendrait pas au document dans sa forme primitive; on n'en saurait par conséquent tirer un argument contre l'antiquité de l'ensemble du récit.

Si ces quelques remarques ne permettent pas d'attribuer une date précise à telle ou telle partie du livre non plus qu'à sa rédaction définitive, elles nous laissent entrevoir néanmoins, pour certains récits tout particulièrement, une époque qui ne saurait être très éloignée des événements racontés. N'est-il pas vraisemblable, en effet, que des scribes, des lévites aient eu le souci de garder le souvenir de ces glorieux événements qui avaient permis l'établissement des Hébreux en Canaan? l'usage de leurs puissants voisins d'Égypte et de Babylonie de rédiger leurs annales ne leur était certes ni inconnu ni étranger. De plus, l'exactitude des données du récit biblique, prouvée chaque fois que le contrôle est possible par leur conformité aux données de l'archéologie babylonienne et égyptienne, est une nouvelle garantie de la haute antiquité des documents mis en œuvre par l'écrivain sacré, car ni la simple tradition orale ni des écrits d'une époque où la situation politique et sociale était complètement modifiée n'auraient pu reproduire une image aussi fidèle de l'établissement d'Israël en Canaan.

Cette conclusion n'exclut pas les remaniements, les adaptations, les gloses qui ont pu se produire pour le livre de Josué comme pour le Pentateuque. (Cf. Commission biblique, *De mosaica authentia Pentateuchi, ad IV*), et dont le plus grand nombre remonterait sans doute à l'époque de ce mouvement littéraire du VII[e] siècle, dit deutéronomiste, ou encore au temps de restauration qui suivit le retour de la captivité au V[e] siècle.

3. *État du texte.* — Quelques remarques sur l'état du texte compléteront ces rapides notions sur l'histoire du livre de Josué. D'une façon générale, on peut affirmer que ce texte ne nous est pas parvenu en très bon état. Une première preuve de cette affirmation nous est fournie par la comparaison avec la version des Septante qui a conservé un texte plus clair, plus précis et dans l'ensemble plus proche de l'original que l'hébreu massorétique, exception faite toutefois de l'addition finale, partie apocryphe et partie compilée du livre de Josué; plus nombreux, en effet, et de beaucoup sont les passages où le grec est préférable à l'hébreu que ceux où l'hébreu est préférable au grec, aussi ce dernier peut-il être tenu pour plus authentique. Cf. de Hummelauer, *Josue*, Paris, 1903, p. 5-15; conclusion analogue pour les chapitres VII et VIII d'après A. Tricot, *La prise d'AI (Jos., VII, 1-VIII, 29)*, dans *Biblica*, 1922, t. III, p. 273-294.

Une deuxième preuve nous est donnée par la comparaison avec des passages parallèles du livre lui-même et d'autres livres où il apparaît que noms propres et chiffres, si fréquents surtout dans les listes topographiques, ont subi bien des altérations; des changements, par addition le plus souvent, par omission quelquefois, ont été apportés au texte primitif. Cf. Jos., XIX, 36, où le nombre des villes de la tribu de Nephtali est vraisemblablement incomplet en regard de celui qui est indiqué par Jos., XXI, 34 et I Par., VI, 51; Jos., XXI, 36, où manque sans doute un membre de phrase qu'ont gardé les Septante et la Vulgate mais aussi I Par., VI, 63, etc. Certaines mêmes de ces différences sont telles qu'on a émis l'hypothèse qu'après la traduction grecque, des additions auraient encore été faites au texte hébreu par un rédacteur deutéronomiste, l'omission, par exemple, par les Septante (*Vaticanus*) de Jos., XX, 4-6, n'aurait d'autre explication. Cf. Bennett, *The book of Joshua*, p. 22; G. A. Smith, art. *Joshua*, dans *Hastings, Dictionary of the Bible*, t. II, p. 784.

Ainsi, à ce point de vue encore de la conservation du texte, le livre de Josué ne saurait confondre son histoire avec celle du Pentateuque. Celui-ci a été conservé avec plus de soin, comme l'établit une comparaison avec les Septante; à cela d'ailleurs rien d'étonnant, le caractère même du livre de la Loi imposait un souci particulier d'exactitude dans sa transcription. L'existence enfin de certaines particularités linguistiques du livre de Josué vient encore à l'appui de cette conclusion : Jéricho n'est plus appelée comme dans le Pentateuque Yerêḥô mais Yerîḥô; le pronom personnel n'a plus la forme hî' au lieu de hû'... Cf. Hollenberg, *Die alexandrinische Uebersetzung des Buches Josua*, Meurs, 1876; H. B. Swete, *An introduction to the O. T.*, Cambridge, 1900, p. 236-237, 244; de Hummelauer, *op. cit.*, p. 5-15.

II. Valeur historique. — Pour présenter la question dans son ensemble, on étudiera d'abord quelques difficultés qui tendraient à infirmer cette valeur; on démontrera ensuite que le livre canonique jouit d'une véritable valeur.

1° *Solution de quelques difficultés.* — Bien que la véracité des données du livre de Josué puisse être affirmée en raison même des origines du livre, telles que nous les avons esquissées, il y a lieu cependant d'y insister à cause de l'opinion émise par quelques critiques modernes, qui fait du livre de Josué non point l'histoire mais la légende de la conquête de Canaan par les Israélites. Certes il y a bien des nuances dans la négation de cette valeur historique et il y a lieu de l'attitude de Frédéric Delitzsch ne voyant dans l'Ancien Testament en général et dans le livre de Josué en particulier qu'une grossière duperie, que faux et falsification, à celle de Lucien Gautier se refusant à admettre que Josué soit un personnage plus ou moins fictif et revendiquant avec son historicité celle des principaux événements relatés dans le livre, malgré les additions et les exagérations d'un panégyriste trop zélé. Fr. Delitzsch, *Die Grosse Tauschung, Kritische Betrachtungen zu den alttestament. Berichten über Israëls Eindringen in Canaan*, Stuttgart, 1920; L. Gautier, *Introduction à l'A. T.*, 2[e] édit., Lausanne, 1914, p. 228. A l'origine cependant de toutes les réserves apportées par la critique moderne à la réalité des faits, on retrouve d'identiques appréciations, soit au sujet de contradictions que révèle le livre, pris en lui-même ou comparé avec celui des Juges, en ce qui concerne particulièrement la manière dont la conquête s'est faite, soit au sujet de l'invraisemblance d'événements miraculeux, tels que le passage du Jourdain, la prise de Jéricho, la bataille de Bethoron... De ces appréciations il importe de préciser la valeur et la portée.

1. *Apparentes contradictions.* — Aux trois documents principaux, reconnus par la critique littéraire dans le livre de Josué, correspondraient trois manières très différentes de concevoir la conquête de Canaan. Selon l'Élohiste (dans sa pureté, et sous la forme deutéronomiste), cette conquête serait l'œuvre de toutes les tribus, réunies sous l'autorité d'un seul chef, Josué; menée rapidement et terminée en quatre campagnes, elle aurait assuré aux tribus victorieuses l'occupation de tout le territoire. La même idée, plus accentuée encore, se retrouve dans le récit sacerdotal, élément principal de la seconde partie du livre, XIII-XXI; le succès y apparaît si complet et définitif que la répartition des pays conquis se fait par le sort entre les différentes tribus d'Israël. A cette conception s'oppose celle du troisième document, représenté par quelques fragments seulement dans le livre de Josué, et qu'il faut compléter par le 1[er] chapitre du livre des Juges. Ce n'est plus la conquête rapide et l'occupation immédiate, mais une pénétration lente, laborieuse, progressive où chaque tribu isolée, associée parfois à l'une ou

à l'autre de ses voisines, essaie, sans toujours y réussir, de s'assurer la possession d'une portion du territoire. De ces deux manières de voir, cette dernière est la seule vraie, parce qu'elle est celle d'un document plus ancien et non remanié et que de plus elle s'harmonise parfaitement avec la suite de l'histoire d'Israël, telle qu'on la trouve aux livres des Juges, de Samuel et des Rois. Ainsi l'entendent la plupart des historiens de l'Ancien Israël et des commentateurs des livres de Josué et des Juges.

Cette seconde façon de concevoir la conquête de Canaan est trop simpliste, et cela tient à ce qu'elle ignore systématiquement et le caractère même et maints détails du livre. Prises en considération, ces particularités permettraient une plus juste appréciation de la valeur historique de l'ouvrage. Il ne faut pas demander à celui-ci ce qu'il ne prétend nullement nous donner, un récit détaillé de la prise de possession et de l'installation des tribus dans leurs territoires respectifs; malgré les brillantes campagnes du début contre la coalition des Cananéens du Sud d'abord, puis du Nord, la conquête est loin d'être chose faite, maints passages du livre le laissent clairement entendre, de ceux-là mêmes qui appartiennent à la rédaction deutéronomiste, Jos., XIII, 1, par exemple. De même, le fait que le lieu de séjour ou le campement des Hébreux est Galgala, Jos., IV-V, auquel l'on revient, même après des campagnes victorieuses, permet de supposer qu'il ne s'agissait pas alors d'occupation et surtout pas d'occupation définitive, mais plutôt d'expéditions, sortes de raids ou de razzias, qui peu à peu devaient assurer la suprématie des nouveaux venus en Canaan et faciliter ensuite l'occupation proprement dite, celle qui est indiquée par l'énumération des territoires appartenant de droit à chaque tribu. Mais cette action secondaire des clans pour tenir chacun sa portion de territoire « suppose nécessairement qu'ils ont été introduits sur le terrain de leur action particulière par une action commune. » Les critiques rejettent toute l'histoire de Josué parce qu'ils ne veulent pas l'entendre avec critique. Ils savent très bien que cette histoire a été généralisée dans une seule perspective. C'est une raison pour ne pas considérer le tableau d'ensemble comme exprimant suffisamment le caractère de chaque fait. Ce n'est pas une raison pour nier les faits eux-mêmes. Poels, *Histoire du Sanctuaire*, p. 97 sq., l'a très bien dit : « En réalité, Josué n'a fait que commencer la conquête. A la tête d'une armée armée composée de toutes les tribus il a vaincu les rois cananéens. L'occupation effective des diverses parties du territoire revient aux tribus séparées... Mais l'écrivain sacré, au lieu de traiter en détail tous ces événements distincts, *généralise*. Il attribue à Josué la conquête de tout le pays. La terre d'Israël a été conquise par le peuple d'Israël, Josué se trouvant à sa tête. C'est sur ce fond que l'auteur développe toute son histoire. Ainsi que Moïse avait été le grand législateur, ainsi Josué fut le grand conquérant. Jahvé avait donné à Israël la terre de Canaan. L'auteur fait mieux ressortir cette idée en groupant tout dans une seule et même série. » Lagrange, *op. cit.*, p. 27.

Le livre des Juges nous donne très clairement à entendre que malgré ces commencements brillants l'œuvre d'occupation fut, en effet, très longue, parfois très pénible et souvent incomplète. C'est ainsi que les villes de la plaine échappent presque entièrement aux tribus, obligées de se contenter de la région montagneuse. « En un mot, conclut le P. Lagrange, il n'y a pas eu deux histoires de la conquête, l'une par petits paquets, l'autre par un effort combiné. La simple réflexion suggère que deux traditions aussi contradictoires n'ont pu exister dans le même peuple. Le livre de Josué et le livre des Juges se sont servis des mêmes sources, l'auteur de Josué a certainement généralisé; de plus, il n'avait pas à mentionner dans un récit de conquête ce qui ne s'était pas fait. L'auteur des Juges a repris dans les anciens documents cette partie négative qui conduisait à son but. Si on veut avoir une idée historique, totale et juste, il ne faut pas dire que la conquête s'est faite si vite et si bien que les tribus n'ont plus rien eu à faire, mais il ne faut pas dire non plus qu'elles n'ont agi qu'isolément ou par petits groupes. » *Op. cit.*, p. 32.

2. *Invraisemblance de certains événements.* — Quant à l'impossibilité des événements miraculeux, érigée en principe par trop de critiques étrangers à l'Église, nous n'avons pas à en discuter ici, mais seulement à revendiquer pour les récits de tels événements la même véracité générale que pour l'ensemble des documents dont ils font partie. Conquérant habile et courageux, Josué ne doit pas uniquement ses succès à la mise en œuvre des moyens humains : prudence, force, vaillance, nombre; ses victoires sont aussi celles de Jahvé; à différentes reprises, Dieu, nous dit l'auteur du livre, a manifesté sa puissante intervention : lors du passage du Jourdain, Jos., III-IV; lors de la prise de Jéricho, Jos., V, 13-VI, 21; à Gabaon dans la victoire sur les rois coalisés du Midi, Jos., X, 9-14. Et c'est, à ses yeux, la suite toute naturelle des interventions divines qui devaient constituer les descendants d'Abraham en nation indépendante. De même qu'Israël a été délivré de la servitude d'Égypte et a reçu la Loi par une spéciale intervention de Dieu, de même il viendra en possession de la Terre promise par une entrée en scène du même genre. Tout compte fait, c'est là encore l'explication la plus satisfaisante de l'établissement des Hébreux en Canaan. De la vérité de cette remarque générale, la critique littéraire et l'histoire apportent, pour les récits particulièrement contestés, de nouvelles preuves.

a) Le premier des événements merveilleux qui a pour but de manifester le caractère divin de la mission de Josué aux yeux des Hébreux aussi bien qu'à ceux de leurs ennemis est le passage du Jourdain. Suivant les critiques, le récit en est emprunté au Jahviste et à l'Élohiste, à ce dernier seulement, selon quelques-uns, et encore fortement remanié par le rédacteur deutéronomiste (Ed. Meyer, Steuernagel, Holzinger). A s'en tenir aux seuls éléments regardés par tous comme anciens, III, 1, 5, 14; IV, 4, 5, 7*b*, 20 appartenant à l'Élohiste, le fond du prodige demeure : c'est par une intervention spéciale de Dieu que les Hébreux ont pu franchir le Jourdain; le miracle, en effet, est annoncé par Josué, III, 5 : « Sanctifiez-vous, car demain Jahvé fera des prodiges au milieu de vous; » pour en garder à jamais mémoire un monument est dressé par son ordre, « afin que ces pierres soient à jamais un mémorial pour les enfants d'Israël ». Jos., IV, 7 *b*, 20. Si la reconstitution des différents épisodes de cette entrée en campagne ne va pas sans difficulté, à cause de l'incertitude du texte, provenant non seulement des différences entre le grec et l'hébreu mais aussi du déplacement de certains passages (cf. de Hummelauer, *op. cit.*, p. 119 sq.), l'événement n'en demeure pas moins avec toute son importance historique et sa signification religieuse. Il a laissé dans l'imagination populaire un souvenir ineffaçable; à une époque plus rapprochée de nous, les poètes d'Israël trouveront pour le célébrer des images d'une singulière beauté, Cf. Ps. CXIII (*Vulg.*), 3.

Des exégètes catholiques se sont demandé à l'aide de quels moyens naturels le prodige de l'arrêt du fleuve avait pu se produire. « Entre l'hypothèse des eaux maintenues immobiles, contrairement à toutes les lois de la nature, et celles d'un barrage accidentel produisant exactement le même effet, il n'y a pas à

hésiter, car Dieu ne fait pas de miracles inutiles et il se sert des agents naturels quand ils sont aptes à réaliser ses desseins. » H. Lesêtre, *Les récits de l'Histoire sainte*, dans *Revue pratique d'Apologétique*, t. IV, 1907, p. 233. Aussi a-t-on établi un rapprochement entre le passage du Jourdain par les Hébreux à leur entrée dans la Terre promise et un événement survenu en 1267, lors de la réparation d'un pont jeté sur le fleuve non loin d'Adom, cf. Jos., III, 16. Il se produisit alors dans une partie étroite de la vallée, à quelques kilomètres en amont de ce pont, un éboulement si considérable qu'il barra le cours du fleuve dont les eaux s'amoncelèrent derrière ce barrage, tandis que jusqu'à la mer Morte son lit demeura à sec pendant plusieurs heures. « Ce qui arriva en l'an 1267, remarque le P. de Hummelauer, a pu se produire de même au temps de Josué. Les eaux qui s'arrêtent comme un mur, qu'est-ce à dire, sinon, arrêtées par un mur de terre et de rochers, laissant le fleuve à sec pendant plusieurs heures? » *Op. cit.*, p. 137. Cf. G. A. Smith, art. *Joshua*, dans Hastings, *A Dictionary of the Bible*, t. II, p. 787; Lesêtre, *loc. cit.*, p. 233-234. Le texte se prête-t-il à pareille interprétation? d'aucuns ne le pensent pas; il « se borne, remarque Touzard, à l'énoncé de l'événement, et le rapprochement avec ce qui arriva au temps de Bibars n'est pas autrement autorisé ». Art. *Moïse et Josué*, dans d'Alès, *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, 1919, t. III, col. 823. F. Vigouroux observe lui aussi que « la manière dont est raconté le miracle dans le livre de Josué exclut une explication de ce genre, » il n'en admet pas moins que « si Dieu s'était servi d'un moyen analogue pour ouvrir à son peuple l'accès de la Terre promise, le passage n'en aurait pas moins été miraculeux, parce que la Providence se serait servi d'un moyen naturel pour exécuter ses desseins au moment précis qu'il avait annoncé à Josué et à Israël ». F. Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, t. III, col. 1744.

b) La prise de Jéricho, le deuxième des événements miraculeux qui marquent l'entrée des Hébreux en Palestine, est racontée au c. VI, 1-20. Plus encore que pour le récit du passage du Jourdain, nombreuses sont les difficultés soulevées par la critique textuelle aussi bien que par la critique littéraire. Fréquentes et parfois notables sont les variantes de l'hébreu et du grec, et il n'est pas toujours facile de se prononcer en faveur de l'un plutôt que de l'autre, bien que la concision des Septante apparaisse dans l'ensemble plus voisine de l'original. Visiblement le texte a subi, dans la suite des temps, des remaniements inspirés par des tendances diverses. La critique littéraire s'est exercée, elle aussi, sur ce passage, mais sans pouvoir imposer son morcellement, poussé jusqu'à la minutie (cf. surtout l'édition coloriée de Paul Haupt, où le chapitre forme une véritable mosaïque polychrome). Un fait toutefois paraît à peu près certain, « c'est qu'il y a eu à l'origine au moins deux récits de la prise de Jéricho, existant séparément, connus et utilisés par le rédacteur. Ces deux récits ont été naturellement fondus, mais la fusion n'est pas si complète qu'une fois ou l'autre on ne puisse percevoir des traces de la dualité primitive qui est au fond du récit actuel. L'auteur, tout en disposant de ses documents avec une certaine liberté, de manière à composer un livre à lui, les traitait cependant avec respect, et il semble avoir été soucieux de conserver autant que possible tous les renseignements qu'il y puisait... Si les deux narrations primitives ne racontaient pas l'événement d'une manière absolument identique, ce que ne feraient pas du reste deux témoins oculaires rapportant le même fait, elles ne différaient que dans les détails tout à fait secondaires et restaient pleinement d'accord sur le fait principal, le seul en cause, qui est l'intervention divine dans la conquête de Jéricho ». Savignac, *La conquête de Jéricho*, dans *Revue biblique*, 1910, p. 51 et 53. Cette intervention d'ailleurs n'excluait nullement la mise en œuvre de moyens humains. L'encerclement de la ville, cf. Jos., VI, 1, 3ᵇ, devait amener sa rapide reddition rien que par suite du manque d'eau dans l'enceinte fortifiée, mais devant ses puissants moyens de défense, devant la solidité de ses murs, dont de récentes découvertes ont mis à jour les fondations, les Hébreux ne pouvaient guère que s'en rapporter aux promesses divines. Cf. H. Vincent, *Les fouilles allemandes à Jéricho*, dans *Revue biblique*, 1909, p. 274 et 1913, p. 456-458. « De là les rites qui se déroulèrent pendant sept jours. Ces processions, qui revêtaient peut-être le caractère d'une prise de possession du terrain au nom de la divinité et qui pouvaient laisser présager l'anathème, avaient vraisemblablement une double fin : impressionner et décourager l'ennemi qui, dans son vulgaire hénothéisme, ne songeait pas à nier l'existence et la puissance des dieux étrangers, moins encore celle de Jahvé, dont la renommée lui avait appris les exploits (cf. Jos., II, 8-11), davantage encore, attirer la bénédiction et la faveur divines. L'espoir de Josué et de ses vaillants ne fut pas déçu. Le septième jour, au moment où la cérémonie se terminait au milieu des clameurs des assiégeants, « la muraille s'effondra et le peuple monta dans la ville, chacun devant soi ». J. Touzard, *Moïse et Josué*, dans d'Alès, *Dictionnaire apologétique...*, t. III, col. 827. Ajoutons qu'ici encore le plus sage est de laisser au texte son caractère un peu mystérieux.

Le livre de Josué n'a pas été le seul à conserver le souvenir d'un tel événement, le livre des Rois, parlant de la reconstruction de Jéricho, rappelle la malédiction dont Josué avait menacé quiconque tenterait de rebâtir la ville vouée à l'anathème. III Reg., XVI, 34, cf. Jos., VI, 26. Les sacrifices humains de fondation ou d'inauguration de monuments, dont les fouilles des antiques cités cananéennes de Ta'annak, de Megiddo, de Gézer ont révélé l'existence, nous laissent entrevoir la manière dont se réalisa, au temps d'Achab, la terrible malédiction de Josué. Cf. A. Vincent, *Canaan d'après l'exploration récente*, Paris, 1907, p. 197-200.

D'autres découvertes archéologiques, résultat des fouilles entreprises sur l'emplacement du site principal de Jéricho, permettent de constater, dans la vie de la cité cananéenne, un arrêt et un bouleversement, vers le XIIIᵉ siècle; « entre la brillante Jéricho cananéenne et la cité vraiment israélite qui osa plus tard lui succéder malgré l'anathème divin, il y a solution de continuité. Le courant de puissante civilisation cananéenne est tari, la culture nationale israélite ne s'implantera là que deux ou trois siècles plus tard ». H. Vincent, dans la *Revue biblique*, 1913, p. 455; cf. E. Sellin et C. Watzinger, *Jericho, die Ergebnisse der Ausgrabungen*, Leipzig, 1913.

c) Le récit de la bataille de Gabaon, Jos., X, 9-15, est encore de ceux dont le caractère merveilleux suscite bien des difficultés à l'interprétation historique. Il se divise naturellement en deux parties, une première, ℣. 9-11, qui raconte comment Josué, tombé à l'improviste sur les rois Amorrhéens, leur infligea une grande défaite, grâce au trouble que Jahvé jeta dans leurs rangs et à la terrible grêle qu'il fit tomber du ciel; à ce récit, apparemment complet, attribué aux anciens documents J et E, ou au rédacteur deutéronomiste, vient s'ajouter, ℣. 12-15, la relation d'un épisode dont les premiers mots laissent entendre que l'auteur ignore ce qui précède, puisqu'il se croit obligé de préciser dans quelle circonstance se déroulent les événements qui vont suivre : « Alors Josué parla à Jahvé, au jour où Jahvé livra les Amorrhéens aux enfants d'Israël. » Le premier élément du passage est constitué par une strophe poétique :

> Soleil, arrête-toi sur Gabaon,
> Et toi, lune, sur la vallée d'Ajalon.
> Et le soleil s'arrêta et la lune demeura
> Jusqu'à ce que le peuple se fût vengé de ses ennemis.

Ces quelques vers sont empruntés, ainsi que nous l'apprend une courte note du ℣. 13, au *Livre du Yašar (Juste)*, recueil sans doute d'antiques poèmes, semblable au *Livre des guerres de Jahvé*, Num., XXI, 14, et mentionné une nouvelle fois II Reg., I, 18, à propos de l'élégie de David sur Saül et Jonathan. Le commentaire qui les suit et qui proviendrait lui aussi du *Livre du Yašar* (Steuernagel, Holzinger) en complète et en précise le sens : « Et le soleil s'arrêta au milieu des cieux et il ne se hâta point de s'en aller environ un jour entier. Et il n'y eut pas comme ce jour, ni avant lui, ni après lui, où Jahvé ait (ainsi) entendu la voix d'un homme, car Jahvé combattait pour Israël. » Le ℣. 15 qui manque dans les Septante serait une addition tardive d'un rédacteur deutéronomiste.

Cette brève analyse et cette distinction des documents, de quelque nom d'ailleurs qu'on les désigne, ne va pas sans conséquence au point de vue de l'interprétation des ℣. 12-15 qui pourra n'être pas la même que celle de la première partie du récit ℣. 9-11, puisque tout autre est le caractère de leurs sources respectives. L'insertion d'un fragment de poème, même dans un récit historique, ne saurait en modifier le caractère; n'est-ce pas ce qu'a voulu insinuer l'auteur du livre lui-même en mentionnant le recueil d'où il tirait ces quelques lignes? C'est vers une solution de ce genre que des critiques catholiques orientent leur réponse aux questions soulevées par l'étude de Jos., X, 12-15. « Au lieu, dit Lesêtre, de chercher des explications physiques pour rendre raison de ce passage du livre de Josué, on peut n'y voir qu'un problème littéraire et admettre, avec bon nombre d'exégètes catholiques contemporains, qu'on est en face d'une citation poétique à interpréter d'après les règles applicables à la poésie. » *Les récits de l'histoire sainte, Josué et le soleil*, dans la *Revue pratique d'apologétique*, 1907, t. IV, p. 355. Cf. *L'arrêt du soleil par Josué*, dans la *Revue du Clergé français*, 1905, p. 585-603. Le texte d'Eccli., XLVI, 4-6, n'y contredit pas. Écho d'une même tradition, dérivée d'une même source, il insiste d'ailleurs, dans son allusion à la victoire de Josué, plutôt sur la pluie de pierres qui pour lui apparaît comme le fait capital qui décide du succès. Notons enfin que les auteurs sacrés qui aiment à rappeler les prodiges de la sortie d'Égypte sont muets sur un fait qui, pour le moins, eût été aussi extraordinaire.

Si pendant de longs siècles la tradition semble bien avoir pris à la lettre le texte de Josué, dont on ne trouve pas de commentaires proprement dits mais de simples citations pour en dégager des considérations morales (cf. de Hummelauer, *op. cit.*, p. 238 sq.), si l'exégèse juive, et encore non sans quelques exceptions, Maïmonide par exemple, s'en est tenue à un littéralisme où s'exaltaient les gloires de l'antique Israël (cf. Josèphe, *Antiquités judaïques*, V, I, 17), il n'en est pas moins vrai que depuis longtemps « les auteurs les plus traditionnels n'hésitent pas à sacrifier le sens strictement littéral, qui dit que le soleil s'arrêta, pour lui substituer une formule interprétative plus en harmonie avec les données de la science ». Lesêtre, *loc. cit.*, p. 352-353. D'autres, de plus en plus nombreux, en raison de l'insuffisance de toutes ces hypothèses, qui n'ont pour elles ni le texte de la Bible ni une tradition exégétique, non seulement n'admettent pas un arrêt du soleil, mais rejettent également une prolongation quelconque de la lumière du jour; les explications peuvent varier, le principe demeure : « le miracle que Josué obtint à Gabaon ne fut en réalité ni un arrêt du soleil ou de la terre, ni même une prolongation de la lumière du jour. Il fut tout autre chose, et si la Bible parle d'arrêt du soleil par Josué, elle n'en parle qu'en usant d'une fiction de langage. » Pour les uns, c'est une grêle miraculeuse qui permit au chef des Hébreux d'achever sa victoire avant la fin normale du jour, « le soleil à la lettre ne se coucha pas avant l'anéantissement de l'armée amorrhéenne. C'était tout ce qu'avait demandé Josué — objectivement du moins et par la teneur de sa prière, c'est aussi tout ce qu'il obtint. Son vœu fut exaucé dans sa teneur littérale, quelque hardie qu'elle fût, sans que le ciel, ni la terre, ni le soleil eussent à se déranger ». J. Bourlier, *Revue du Clergé français*, t. XII, p. 46-47; cf. du même auteur dans la même revue, t. XXXIX, p. 575-597. Pour d'autres, la disparition du soleil sous le nuage de grêle aurait pu faire croire à la fin du jour, mais les nuages une fois dissipés et le soleil réapparaissant, il y eut comme un deuxième jour : *verborum* « stetit sol » *nos eam reddimus rationem, solem nubibus grandinis obtectum visum esse abiisse, post verba Josue rediisse.* De Hummelauer, *op. cit.*, p. 247; cf. A. van Hoonacker, dans *Theologie und Glaube*, 1913, p. 454-461.

2° *Preuves directes.* — La valeur historique du livre de Josué, ainsi maintenue malgré les arguments qu'on lui oppose, s'affirme encore à la lumière des données de l'archéologie palestinienne, babylonienne et égyptienne. Sans doute celles-ci ne constituent pas une histoire parallèle à l'histoire biblique dont elles confirmeraient les moindres détails, mais elles permettent souvent d'en vérifier l'exactitude et d'y apporter quelque précision.

Les fouilles, opérées en Palestine, ont déjà donné à ce point de vue d'appréciables résultats. Si, à Jéricho, elles ont révélé, en même temps que la solidité des remparts, la soudaine transformation de la vie dans la cité au XIIIᵉ siècle, par ailleurs au contraire on ne trouve pour la même époque environ, début du XIIᵉ siècle, « aucune transformation radicale, voire même absolument aucune modification appréciable dès l'abord dans la culture des antiques cités cananéennes. Non seulement Ta'annak, Mégiddo, Gézer, échappées à la conquête, mais les moindres tertres fouillés, montrent dans leur ruine un développement poursuivi avec régularité près de deux siècles encore après l'invasion. — C'est aux jours de la grande monarchie juive seulement, c'est-à-dire à l'extrême fin du XIᵉ siècle, qu'une inspiration nouvelle anime à peu près complètement toute la culture civile et religieuse; non pas qu'elle réalise un progrès notable en dehors de l'épuration de l'idée religieuse, mais parce que sans être plus indépendante de l'extérieur elle présente dans sa façon de syncrétiser les influences une autonomie plus caractéristique. Cette évolution progressive, sans nulle trace de l'hiatus qu'eût nécessairement produit la substitution violente et brusque des Israélites aux Cananéens exterminés en bloc, est la plus directe confirmation que pouvaient apporter les fouilles au schéma historique de la conquête tel qu'on peut le tracer d'après la Bible. L'absorption lente de Canaan par les Israélites se poursuivit avec des alternances de revers et de prospérité en toute la période des Juges, durant un intervalle d'un siècle et demi environ ». H. Vincent, *Canaan d'après l'exploration récente*, Paris, 1907, p. 463-464.

Plus nombreux et plus précis parce qu'ils sont épigraphes, les monuments de l'archéologie babylonienne et égyptienne apportent eux aussi de précieux renseignements à l'histoire de Canaan pour la période de la conquête. Le plus important de beaucoup de ces

monuments est la collection des lettres de Tell-el-Amarna, découvertes en 1887-1888 en Égypte, au village de ce nom, et contenant toute une correspondance en caractères cunéiformes et en langue assyro-cananéenne adressée vers 1400 aux rois d'Égypte Aménophis III et Aménophis IV par divers princes et intendants de l'Asie occidentale, de la Palestine surtout, alors sous la domination égyptienne. « Ces documents nous offrent, en effet, les données les plus précises pour reconstituer la situation géographique, historique et religieuse du pays que vont occuper les Hébreux après leur sortie d'Égypte. Nous y voyons vivre et s'agiter les principautés rivales qui se disputent le pays de Canaan, en attendant que les tribus d'Israël s'en emparent. » Dhorme, *Les pays bibliques au temps d'El-Amarna*, dans *Revue biblique*, 1908, p. 500. Elles nous aident à comprendre, surtout dans l'hypothèse de l'exode sous Aménophis II ou III, grâce à quelles divisions des princes de Canaan et à quel affaiblissement de la puissance égyptienne, la conquête du pays par les Hébreux a pu s'accomplir. Le morcellement du pays en une multitude de minuscules royaumes (cf. les trente et un rois vaincus par Josué, XII, 9-24), leur indépendance réciproque, la difficulté d'organiser une résistance commune malgré les coalitions des rois du Midi, Jos., X, et des rois du Nord, Jos., XI, l'absence de tout secours d'une Égypte trop lointaine et trop faible pour intervenir efficacement, autant de points sur lesquels données bibliques et extrabibliques sont en parfait accord. Cf. C. Bezold et E. A. W. Budge, *The Tell el Amarna Tablets in the British Museum*, Londres, 1892; H. Winckler, *Die Tontafeln von Tell el Amarna*, Berlin, 1906; A. Knudtzon, *Die El Amarna Tafeln* (*Vorderasiatische Bibliotek*, 11), Leipzig, 1907-1914; Dhorme, *Les pays bibliques au temps d'El-Amarna*, Paris, 1909 (extrait de la *Revue biblique*, 1908-1909). Les *Khabiri* des lettres de Tell-el-Amarna dont l'identification avec les Hébreux, envahissant le pays de Canaan, ne pouvait manquer d'être faite, ne semblent pas, au moins d'après une opinion plus probable, les Hébreux de Josué. Cf. Lagrange, *Les Khabiri*, dans *Revue biblique*, 1899, p. 127-132; Scheil, *Revue d'Assyriologie*, t. XII, 1915, p. 114, signalant le nom de *Khabiri* sur des tablettes cunéiformes du temps de Rim-Sin (vers 2200 avant J.-C.) pour désigner une peuplade élamite-kassite ou bas-mésopotamienne; Dhorme, *Les nouvelles tablettes d'El-Amarna*, dans *Revue biblique*, 1924, p. 12-16; Condamin, art. *Babylone et la Bible*, dans d'Alès, *Dictionnaire apologétique*, t. I, col. 353.

L'interprétation de la mention des Israilu sur la stèle de Ménephtah (deuxième moitié du XIII^e^ siècle), découverte en 1895 à Thèbes par Flinders Petrie : « Israël est détruit, il n'a plus de semence, » n'est pas assez certaine pour permettre d'apporter ici son témoignage. S'agit-il de l'Israël déjà fixé en Palestine, tout comme les autres peuples dont il est question sur la stèle; s'agit-il d'un simple clan israélite demeuré en Canaan après l'émigration en Égypte; s'agit-il enfin des Hébreux résidant sur les bords du Nil et ce serait alors une allusion à la sortie d'Égypte? Les opinions varient et se partagent entre ces différentes manières de voir; toujours est-il que la mention certaine d'Israël, la seule, sur un monument égyptien, dont la date n'est peut-être pas très éloignée de celle de l'Exode et de la conquête de Canaan, n'est pas sans intérêt et méritait d'être relevée. Cf. Fl. Petrie, *Egypt and Israel*, dans *Contemporary Review*, mai 1896, p. 617-627; Maspéro, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, Paris, 1897, t. II, p. 436, 443-444; A. Deiber, *La stèle de Minephtah et Israël*, dans *Revue biblique*, 1899, p. 267-277; Ph. Virey, *Note sur le Pharaon Ménephtah et les temps de l'Exode*, dans *Revue biblique*, 1900, p. 578-586; F. Larrivaz, art. *Ménephtah I^er^*, dans Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, t. V, col. 965-967; Mallon, art. *Égypte*, dans d'Alès, *Dictionnaire apologétique* t. I, col. 1314-1315; du même auteur, *Les Hébreux en Égypte*, Rome, 1921, p. 179-182.

Enfin, s'il faut en croire Procope de Gaza, *De bello vandalico*, II, XX, il y aurait eu, dans le nord de l'Afrique, une inscription phénicienne faisant mention de la conquête de Canaan par Josué; les habitants, obligés de fuir de Palestine en Afrique devant le « brigand Josué, fils de Nun, » en seraient les auteurs. Cf. *Compte rendu de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Journal officiel*, 1^er^ et 14 juillet 1874, p. 4561 et 4912-4913 et sa conclusion : « Si le travail du P. Verdière... ne réussit pas à établir l'authenticité des textes enregistrés par Procope et par l'Arménien Moïse de Khôran, il aura du moins le mérite d'avoir groupé et discuté tous les témoignages et toutes les traditions que nous ont légués les anciens sur un fait qui paraît désormais à l'abri des contestations sérieuses, à savoir que le littoral du nord de l'Afrique a été colonisé très anciennement par des migrations cananéennes. » Budinger, *De coloniarum quarumdam phœniciarum primordiis cum Hebræorum exodo conjunctis*, *Sitzungsberichte der K. Akad. der Wissenschaft in Wien*, Phil.-hist. Klasse, t. CXXV, fasc. 10, p. 30, 38 (1891).

III. Les doctrines religieuses. — Les années de la conquête de Canaan par les Hébreux, importantes au point de vue national, ne le sont guère moins au point de vue religieux. En présence d'une situation toute nouvelle, comment va se comporter le mosaïsme? Ne va-t-il pas subir, aussi bien dans ses croyances et ses prescriptions morales que dans son organisation extérieure, des modifications, des altérations mêmes? Des premiers contacts, en effet, avec un monde aux mœurs et à la religion si différentes de celles de l'Israël du désert, résulteront des réactions ou des influences dont dépendra en partie l'avenir de la religion d'Israël; bien souvent son histoire, dans les siècles suivants, s'éclairera à la lumière des événements qui auront marqué l'entrée et le premier établissement des Hébreux en Canaan.

Au désert et durant le long séjour à l'oasis de Cadès, les tribus dans leur ensemble avaient pris une conscience très nette et très vive de l'unité qui les groupait en un seul peuple autour de Jahvé; épreuves et dangers, combats et victoires, partagés par tous, n'avaient fait que resserrer des liens que des conditions de vie nouvelle allaient bientôt exposer à la rupture, et il ne faudra rien moins que la vigueur et la profondeur de ce sentiment de l'unité nationale et religieuse, mais surtout la bienveillance de Jahvé, pour assurer à Israël l'accomplissement de ses destinées malgré ses nombreux ennemis, malgré Israël lui-même.

Bien des causes, en effet, risquaient de compromettre cette double unité nationale et religieuse. Après l'effort commun sous la conduite de Josué, il restait encore beaucoup à faire pour assurer à chaque tribu libre et entière disposition du territoire assigné; déjà, lors de la conquête à l'est du Jourdain, n'avait-on pas agi séparément, et dans la suite longtemps encore, jusqu'aux termes de la monarchie, ne verrait-on pas se répéter ces tentatives individuelles en vue de parfaire l'œuvre commencée seulement aux jours de Josué? Séparées et dispersées en Canaan, laissées à elles-mêmes aussi bien dans la défense de leurs intérêts que dans la lutte contre des ennemis difficilement résignés à la défaite, les différentes tribus perdent peu à peu de leur cohésion. Plus encore que par la dispersion, l'unité va se trouver compromise par le

contact de plus en plus fréquent et immédiat avec les Cananéens. Ceux-ci, malgré les revers subis au début de la campagne, sont demeurés nombreux et puissants, particulièrement dans la plaine, à l'abri des murs de leurs villes fortifiées; ne reste-t-il pas encore un grand pays à conquérir, selon la parole de Jahvé à Josué devenu vieux? Jos., XIII, 1. Des relations s'établissent nécessairement entre envahisseurs et habitants du pays, et à l'hostilité première succèdent d'autres sentiments qui vont favoriser et multiplier les contacts entre Israélites et Cananéens. L'attrait d'une civilisation supérieure, la nécessité d'apprendre d'un peuple d'agriculteurs le secret de la fécondité du sol, l'attirance aussi de cultes moins austères que celui de Jahvé agissaient puissamment sur les nouveaux venus pour les assimiler insensiblement au peuple vaincu aussi bien dans leur vie sociale que dans leur vie religieuse même, du moins extérieurement. Ce ne sera que plus tard sans doute qu'apparaîtront nettement les funestes conséquences de l'influence cananéenne, dont l'histoire de la période des Juges révèle toute l'étendue. Voir plus loin l'art. Juges. Mais c'est dès les premiers temps de l'établissement d'Israël en Canaan qu'elles sont rendues possibles et se préparent.

De cette transformation religieuse le souvenir s'est gardé dans la tradition prophétique : si le rédacteur du livre de Josué peut dire qu'Israël servit Jahvé pendant toute la vie de Josué et pendant toute la période des anciens qui lui survécurent et qui connaissaient tout ce que Jahvé avait fait en faveur d'Israël, Jos., XXIV, 31; cf. Jud., II, Osée et Jérémie évoquent le souvenir du séjour au désert comme celui d'une époque où la fidélité d'Israël à son Dieu fut exceptionnelle, et telle qu'elle ne se retrouva plus dans la suite. Os., II, 14-17; Jer., II, 2. C'est aux conditions du premier établissement des Hébreux en Canaan que remonte la distinction en Israël d'un Jahvéisme populaire, alliant au culte du vrai Dieu les pratiques idolâtriques des cultes cananéens, et d'un Jahvéisme légal, conforme aux prescriptions sinaïtiques; c'est à ramener le premier à la pureté du second que tendra toute l'activité du prophétisme en Israël.

Malgré l'importance de la période de la conquête au point de vue religieux, le livre qui nous la raconte n'est pas pour autant très riche en enseignements religieux. Josué est un conquérant et non un prophète, aussi est-ce à l'aide d'allusions surtout, nombreuses il est vrai à cause du caractère religieux du récit, que nous pourrons essayer d'en dégager le contenu doctrinal sur Dieu en particulier et sur son culte.

1° *Dieu.* — Les traits qui caractérisent la divinité dans le livre de Josué se retrouvent dans l'ensemble les mêmes que ceux du Deutéronome (cf. la place importante faite par les critiques dans la rédaction du livre à l'élément deutéronomiste). C'est le Dieu tout-puissant, seigneur de toute la terre, Jos., I, 5; III, 13, dont les païens eux-mêmes reconnaissent et proclament la divinité : « c'est Jahvé, dit aux espions la courtisane de Jéricho, qui est Dieu en haut dans le ciel et en bas sur la terre. » II, 11. Les Gabaonites viennent faire leur soumission à un peuple qu'ils savent sous la sauvegarde bienveillante et puissante de Jahvé. IX, 9-10. C'est aussi le Dieu d'Israël; les mots « *Jahvé, votre Dieu* » se retrouvent avec une fréquence qui rappelle celle du Deutéronome, I, 9, 11, 13, 15; III, 3, 9... Sans cesse aux côtés de son peuple, I, 9, Il lui a livré le pays tout entier, I, 11; II, 24; Jéricho, Lebna, Lachis tombent aux mains des envahisseurs parce que Jahvé, leur Dieu, les leur a livrées. VI, 2; X, 29, 32. Par contre, les habitants du pays, quelle que soit leur attitude, ne sauraient prétendre aux privilèges du peuple choisi; même soumis, de gré ou de force, ils remplissent des fonctions d'esclaves. IX, 27; XVI, 10. Jahvé, au reste, ne tolère aucun contact des siens avec ce qui lui est étranger, c'est pourquoi il endurcit le cœur de ces peuples de Canaan pour qu'ils fassent la guerre à Israël, en sorte que celui-ci devra les dévouer par anathème, sans qu'il y ait pour eux de miséricorde. XI, 20; cf. Num., XXXIII, 51-55. Ainsi s'explique l'ordre d'extermination des Cananéens dont l'influence ne pouvait qu'être néfaste à Israël, l'histoire des Juges et des Rois en est la preuve. Cf. Deut., VII, 4; XII, 2, 3...

Comment ce Dieu jaloux manifeste-t-il ses volontés à son peuple? par sa parole simplement : « Jahvé dit à Josué. » Sa transcendance s'accommoderait mal de toute représentation qui pourrait suggérer à ses fidèles une conception erronée de sa nature et risquerait de le faire descendre au rang de quelque divinité cananéenne. Un symbole de sa présence existe pourtant, c'est l'arche dont la puissance se manifeste tout particulièrement au passage du Jourdain et au siège de Jéricho; c'est autour d'elle que devait se concentrer le culte pour se garder des pratiques idolâtriques des hauts-lieux. Mais ce résultat n'est pas toujours obtenu, malgré les souvenirs glorieux qui auraient dû maintenir le prestige de l'arche, et déjà, dans la période qui suit, elle passe au second plan. (Sur l'unité de l'arche cf. Lagrange, dans *Revue biblique*, 1917, p. 578-584, à propos de la pluralité soutenue par W. R. Arnold, *Ephod and Ark*, Cambridge, 1917.)

D'un tout autre caractère apparaît une manifestation divine, rapportée dans Jos., V, 13-15 (13-16 dans la Vulgate). Ce n'est plus par sa seule parole, ni par le symbole de sa présence dans l'arche que Jahvé se révèle aux hommes, c'est par l'apparition du chef de son armée à Josué avant la prise de Jéricho. Quel est le sens de cette apparition? Le texte lui-même (les versets 13 et 14 du Jéhoviste ou de l'Élohiste d'après les critiques, 15 additionnel) ne semble pas fournir tous les éléments d'une réponse satisfaisante. Et d'abord, que signifie la question posée par Josué au personnage qui lui apparaît, une épée nue à la main : « Es-tu des nôtres ou de nos ennemis? » n'y aurait-il pas eu lutte auparavant? Jos., XXIV, 11; VI, 1; ensuite le texte de la réponse est incomplet, car les seules paroles du ℣. 15 *a* (hébreu et LXX) (retouche faite d'après Ex., III, 5, Holzinger) ne sauraient constituer le message du chef de l'armée de Jahvé à Josué, à moins que l'on n'admette que l'apparition n'avait d'autre objet que de signifier et d'inaugurer la sainteté du haut-lieu de Galgala (Wellhausen, Stade). Selon toute vraisemblance, le discours tenu alors serait analogue avec celui que tient l'ange de Jahvé dans Jud., II, 1. Mais encore quel est ce personnage mystérieux, ainsi désigné sous le titre de chef de l'armée de Jahvé? Son identification avec l'ange de Jahvé dont il est souvent question dans la Bible, pourrait bien nous donner la véritable réponse. Malgré la différence des noms, ange de Jahvé et chef de l'armée de Jahvé apparaissent identiques. C'est au nom du Dieu d'Israël qu'ils parlent, des circonstances analogues entourent leur apparition, Ex., III, 1 sq. (hébreu); Jud., II, 1; l'objet de leur mission, ordre ou avertissement solennels à transmettre, est d'égale importance. Ne peut-on voir enfin dans ce chef de l'armée de Jahvé se présentant à Josué avant la conquête, l'ange promis à différentes reprises par Dieu pour conduire son peuple au pays des Amorrhéens et des Cananéens? Ex., XXIII, 23; XXXIII, 2. L'identification d'ailleurs est admise aussi bien par le P. de Hummelauer, *op. cit.*, p. 168-171, que par Steuernagel dans son Commentaire, *Josua*, p. 169 (*Handkommentar zum A. T.*).

Reste à déterminer ce qu'est l'ange de Jahvé, « une

des figures les plus mystérieuses de l'Ancien Testament, » tantôt ange véritable, messager au sens propre du mot hébreu *mal'ak*, tantôt Dieu lui-même. Cf. surtout l'apparition du buisson ardent, Ex., III, 1 sq. Dans cet ange de Jahvé, la spéculation antique voyait, avec Philon, le Verbe, Fils de Dieu, présidant au gouvernement du monde, avec des Pères de l'Église, la seconde personne de la sainte Trinité, préludant à l'incarnation par des manifestations où elle se révélait à demi. Cf. Vacant, art. *Ange*, dans Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 586-587; Montagne, *L'apparition de Dieu à Moïse*, dans *Revue biblique*, 1894, p. 232 sq. D'autre part, « cet être insaisissable est devenu la création favorite des critiques les plus avancés. On voit là un trait particulier des religions sémitiques; on s'en sert pour pénétrer leurs mystères, on en étend l'application aux peuples païens... On met la conception de l'ange de Jahvé à l'origine de la religion d'Israël comme un principe d'évolution d'où est sortie l'idée des autres anges ». Lagrange, dans *Revue biblique*, 1903, p. 213. Ainsi Kasters et Buchanan Gray, dans l'article *Angel* de l'*Encyclopædia biblica* de Cheyne; Smend, *Lehrbuch der A. T. Religionsgeschichte*, p. 126; Marti, *Geschichte der israelitischen Religion*, p. 67. La critique littéraire et la critique textuelle établissent que dans la forme primitive de nombreux passages où apparaît l'ange de Jahvé, c'était Jahvé lui-même et lui seul qui se manifestait; plus tard, à une époque difficile à préciser, ces théophanies parurent incompatibles avec la nature spirituelle de la divinité, et ce fut l'ange de Jahvé qui se manifesta aux hommes. « Les anciens, dit le P. Lagrange, ne faisaient pas mystère d'admettre des apparitions sensibles de Jahvé, sans que ces apparitions très variées permissent de conclure qu'il avait une forme sensible propre à laquelle il était nécessairement attaché. Cependant, plus tard, on aima mieux considérer ces apparitions comme conduites à l'aide de l'envoyé ordinaire de Jahvé. Les anciens textes furent donc retouchés en ce sens, mais avec tant de respect et de mesure qu'on laissa subsister dans la bouche de l'être mystérieux l'affirmation qu'il était Dieu. » *Loc. cit.*, p. 220. Cf. Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, Paris, 1908, p. 730.

Touchant encore à la notion de la divinité dans l'ancien Israël est la question de l'anathème, du *ḥerem* si souvent mentionné dans le livre de Josué. Pour l'école évolutionniste, le *ḥerem* serait un véritable sacrifice offert à la divinité en exécution de la promesse faite par le vainqueur d'immoler tous ceux que Jahvé livrerait entre ses mains, tel l'anathème contre les Cananéens en général, contre Jéricho en particulier. Cf. Stade, *Geschichte des Volkes Israel*, t. I, p. 489 sq. Le Dieu d'Israël, tout comme ceux des Assyro-babyloniens, serait d'une cruauté révoltante pour tout ce qui n'est pas son peuple, et ainsi la religion des anciens Israélites ne saurait prétendre à la supériorité sur celles de l'antiquité païenne. Cf. Fr. Delitzsch, *Babel und Bibel*.

Il y a lieu de remarquer tout d'abord que l'anathème n'est ni un vœu ni un sacrifice, c'est la simple exécution d'un ordre formel de Dieu, qu'il s'agisse de Jéricho, Jos., VI, 17, de Haï, VIII, 3, ou de l'ensemble des Cananéens, X, 40, non pour offrir des victimes mais pour exterminer des ennemis dangereux surtout au point de vue religieux ou pour châtier des coupables, Jos., VIII.

Les mêmes textes qui nous prouvent que l'anathème n'est pas le sacrifice humain, commandé par un vœu, nous apprennent qu'il est la consécration intégrale à la divinité d'une enceinte déterminée et de tout ce qu'elle renferme; la philologie scientifique, l'histoire et la législation d'Israël corroborent cette conclusion. Cette consécration est faite, non pas en vertu de l'empire souverain de Jahvé sur toute la terre, mais par une intervention divine spéciale, manifestée pour Jéricho, par exemple, par l'apparition du chef de l'armée de Jahvé, V, 13-15, et le transfert de l'arche autour de la ville, VI, 2-5, pour Haï, par le geste de Josué étendant, sur l'ordre de Dieu, son javelot vers la ville et le maintenant ainsi jusqu'à l'extermination de ses habitants, VIII, 18, 26. (Cf. Ex., XVII, Moïse sur la colline, tendant le bâton d'Élohim vers l'ennemi, tandis que Josué combat dans la plaine.) Tout ce qui se trouve à l'intérieur de l'enceinte dont Jahvé a ainsi pris possession lui est réservé; quiconque y pénètre illégalement ou en détourne quelque objet est de même à la merci de Jahvé et devra être détruit, tel le sens de la mort d'Achan, châtiment de sa révolte contre Jahvé, Jos., VIII.

Cette idée de l'anathème dans l'ancien Israël, modifiée dans la suite, suppose une conception plus ou moins claire de la divinité qui dépasse la monolâtrie d'un dieu local ou national et exige un véritable monothéisme, lequel fait de Jahvé le maître de la terre et le roi de tous les peuples. De pratiques et d'usages religieux communs à d'autres peuples, on ne peut conclure à l'identité de religion; « on pourra s'y tromper et nier les divergences, si l'on se contente d'étudier les institutions par le dehors; il est impossible de s'y méprendre dès qu'on en demande l'interprétation aux Israélites eux-mêmes. Ce monothéisme, pour ignorer nos cadres métaphysiques, n'est cependant ni l'hénothéisme ni même une simple monolâtrie. On a dit qu'il était l'œuvre des prophètes du VIII^e^ siècle. Mais, on le voit, cela est radicalement impossible; il est si bien et de tant d'années antérieur aux prophètes qu'il a une profonde répercussion dans les plus anciennes institutions israélites. Il est impossible qu'il soit le produit de la pensée humaine. Nous le devons à la révélation divine. Le reproche de cruauté, que Delitzsch articule contre Jahvé, tombe à faux. Tout au plus et à se mettre à un point de vue absolu, pourrait-on parler, pour certains cas, de sévérité outrée; mais c'est un jeu puéril; les usages anciens ne se jugent qu'en fonction de leurs milieux et suivant les idées qu'ils traduisent. Et certes, au sein du monde oriental de l'antiquité, Israël n'avait pas à rougir ». L. Delporte, *L'anathème de Jahvé*, dans *Recherches de science religieuse*, 1914, p. 338. Cf. tout l'article, p. 297-338; Lagrange, *Religions sémitiques*, Paris, 1903, p. 179 sq.

Au sujet de la religion des ancêtres d'Israël enfin, un passage du livre de Josué, XXIV, 2 est souvent invoqué pour faire débuter la religion d'Israël à la vocation d'Abraham et considérer par conséquent tous ses devanciers comme des polythéistes : « Vos pères, dit Jahvé Dieu d'Israël, Tharé père d'Abraham et de Nachor, habitaient à l'origine de l'autre côté du fleuve et ils servaient d'autres dieux. » S'agit-il de tous les ancêtres du peuple hébreu qui de tous temps auraient servi d'autres dieux sans connaître le seul vrai Dieu, ou bien de certains d'entre eux seulement qui auraient abandonné ou altéré la véritable religion? Cette dernière alternative paraît plus vraisemblable au P. Calès, dans *Recherches de science religieuse*, 1913, p. 89; rien n'empêche pourtant de s'en tenir au sens littéral du texte scripturaire.

2° *Le culte.* — Si les sacrifices dont il est fait mention au livre de Josué sont offerts parfois selon les prescriptions du Deutéronome et du Lévitique, c'est-à-dire au sanctuaire unique, auprès de l'arche d'alliance; si les fils de Ruben, de Gad et de la demi-tribu de Manassé sont blâmés pour avoir dressé un autel en violation de la loi de l'unité du sanctuaire, Jos., XXII, 9, 34, il n'en va pas toujours de même comme c'est le cas, semble-t-il, dans l'érection d'un autel au mont

Hébal par exemple. Jos., VIII, 30-31. D'autre part, le voisinage de sanctuaires cananéens à Galgala ou au mont Hébal pour l'érection du monument qui doit perpétuer le souvenir du passage du Jourdain ou le renouvellement de l'alliance n'allait pas sans de graves inconvénients pour l'avenir; en même temps que la mémoire des grands événements qui s'y étaient accomplis, les Israélites risquaient d'y trouver le contact avec les cultes cananéens qui continuaient de s'y célébrer et d'en subir la néfaste influence.

Au sanctuaire de Galgala se rattache encore l'épisode de la circoncision faite par Josué sur les enfants d'Israël, après le passage du Jourdain. Jos., V, 2-9. (De ce passage, 2-3 et 8-9 seraient du Jéhoviste ou de l'Élohiste, 4-7 du rédacteur deutéronomiste ou même d'après quelques critiques, une addition tardive.) Dans l'hébreu et la Vulgate, Jahvé donne à Josué l'ordre de circoncire de nouveau les enfants d'Israël; dans les Septante (excepté *A*) il n'est pas question d'une nouvelle circoncision, aussi considère-t-on en général la leçon de l'hébreu comme non authentique. Ainsi Bennett, Dillmann, Steuernagel. Le but de cette circoncision, du moins d'après 8-9, est d'enlever l'opprobre de l'Égypte; qu'est-ce à dire? selon l'interprétation la plus probable et la plus généralement acceptée, cet opprobre serait le mépris que les Égyptiens, qui pratiquaient eux-mêmes la circoncision, manifestaient à l'égard de ceux qui ne s'y étaient pas soumis; d'autres y voient la situation déshonorante des Hébreux, réduits à l'esclavage sur les bords du Nil et désormais, réconciliés avec leur Dieu, assurés de l'héritage de la Terre promise, la circoncision étant ainsi le signe de l'alliance d'Israël avec son Dieu. Cf. de Hummelauer, *op. cit.*, p. 153-166. En raison même des circonstances où s'opère cette circoncision on y a vu aussi la marque de l'aptitude au mariage et à la guerre, ce ne sont pas, en effet, des enfants mais des jeunes gens qui sont circoncis. Steuernagel. *Deuteronomium und Josua*, Gœttingue, 1900, p. 186. Cf. art. *Circoncision* dans Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, t. II, col. 774-775, et dans le *Dictionnaire de Théologie*, t. II, col. 2519-2527.

IV. La personne et l'œuvre de Josué. — Le nom hébreu de Josué, d'abord Hôšêa', Osée « salut » fut changé par Moïse en Yehošûa', Josué « Jahvé est le salut », Num., XIII, 17; dans les Septante ce nom est devenu Ἰησοῦς, qui est traduit quelquefois par *Jesus* dans la Vulgate. Eccli., XLVI, 1; I Macch., II, 55. Cette similitude de nom avec Notre-Seigneur Jésus-Christ a suggéré à des Pères de l'Église des rapprochements entre leur mission, leur rôle de sauveur du peuple et a fait considérer le conquérant de la Palestine comme une figure de Jésus. Saint Jérôme, *Epist.*, LIII, n. 8, *P. L.*, t. XXII, col. 545. De la tribu d'Éphraïm, fils de Noun, selon l'hébreu, de Navé, selon les Septante, Josué apparaît déjà dans l'histoire d'Israël peu de temps après la sortie d'Égypte. Ex., XVII, 8-14.

Une question préliminaire serait à résoudre ici, celle de l'existence d'un personnage historique du nom de Josué, héros du livre qui porte son nom. On a voulu, en effet, reléguer dans le domaine de la légende et des mythes, non seulement les événements racontés au livre de Josué, mais Josué lui-même, pour en faire la personnification du clan éphraïmite (Stade, Ed. Meyer, Wellhausen). La preuve, dit-on, c'est que dans le document le plus ancien, le Jahviste, Josué n'est même pas mentionné et que, plus on s'écarte de l'époque de l'entrée en Canaan, plus son rôle et son importance augmentent, en sorte que de simple héros éphraïmite dans l'Élohiste, il devient dans le Deutéronomiste et le récit sacerdotal le chef de tout Israël, le continuateur de Moïse. La valeur historique du livre étant établie par ailleurs, il suffira de faire remarquer que si le personnage de Josué grandit avec les développements successifs de la tradition, cela exige au moins à l'origine son existence et que même dans Jos., XVII, 14-18, tenu généralement pour un élément jahviste, Josué apparaît non pas seulement comme le chef d'Éphraïm mais de tout Israël, auquel les tribus en appellent dans leurs contestations au sujet de la répartition des territoires. De plus les autres données de la tradition et la simple vraisemblance historique exigent, au moment de l'entrée des Hébreux en Canaan, leur réunion sous l'autorité d'un seul chef. Smith, art. *Joshua*, dans Hastings, *A Dictionary of the Bible*, t. II, p. 786; Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*, t. II, p. 582-583.

Le premier renseignement que donne la Bible sur Josué, le représente déjà comme un chef valeureux, auquel Dieu donne la victoire. Ex., XVII, 8-14. A maintes reprises il apparaît aux côtés de Moïse, comme son serviteur dès le temps de sa jeunesse, Ex., XXXIII, 11; Num., XI, 28; en qualité de représentant de la tribu d'Éphraïm, il est du nombre des douze explorateurs envoyés au Canaan, Num., XIII, 9; XIV, 6, 30, 38, et son attitude en cette circonstance souligne encore le courage et la confiance en Jahvé qui annoncent et préparent le vainqueur des Cananéens. Plus rien ensuite à son sujet durant les longues années des pérégrinations d'Israël dans le désert, jusqu'au moment où Moïse, averti de sa fin prochaine, le désigne pour son successeur, Num., XXVII, 15-23; Deut., XXXIV, 9; XXXI, 14, 23, avec mission d'établir le peuple dans la Terre promise.

Avant de rappeler brièvement le rôle de Josué dans la conquête et le partage de Canaan, il y aurait lieu d'indiquer l'époque à laquelle se déroulent les événements et pour les comprendre la situation du pays au moment de l'entrée des Hébreux. Quelques mots simplement pour fixer les points importants. La détermination de l'époque de la conquête dépend naturellement de celle de l'exode. A s'en tenir aux données bibliques du problème, surtout à III Reg., VI, 1, qui compte 480 ans entre la sortie d'Égypte et la construction du temple, la quatrième année de Salomon, le début de la conquête se placerait aux premières années du XV^e^ siècle, mais les données chronologiques de la Bible n'ont bien souvent qu'une valeur approximative. D'autre part, la comparaison des données de l'histoire biblique et de l'histoire égyptienne, en raison même des ressemblances qu'offrent les luttes soutenues par les rois des XVIII^e^ et XIX^e^ dynasties, n'aboutit pas à une conclusion certaine permettant de se prononcer pour l'une plutôt que pour l'autre, pour le XIII^e^ plutôt que pour le XV^e^ siècle. Si, en faveur de la date la plus reculée, on peut invoquer son adaptation plus complète aux données bibliques, entre autres à la durée qu'exigerait la période des Juges et la concordance qui en résulterait avec l'époque des tablettes de Tell-el-Amarna, en revanche il ne manque pas de bonnes raisons non plus en faveur de la date plus récente dont les partisans sont nombreux. « C'est une vérité incontestable, dit l'un d'eux après avoir fait les réserves nécessaires, que l'hypothèse Ménephtah-exode s'harmonise admirablement avec l'histoire archéologique du Delta oriental. » A. Mallon, *Les Hébreux en Égypte*, Rome, 1921, p. 181.

D'une part, en effet, la Bible nous apprend que les pharaons firent exécuter en Égypte de grands travaux dans diverses villes et d'autre part, le souvenir des pharaons de la XIX^e^ dynastie, Seti I^er^, Ramsès II, Ménephtah s'attache indubitablement à des localités ou à des monuments de la marche asiatique. « Les Hébreux travaillèrent à la construction des villes-magasins Pithom et Ramsès. Or les recherches ré-

centes nous montrent ces villes édifiées, en partie du moins par Ramsès II, Pithom soit à *Tell Artabi*, soit à *Tell-et-Maskhouta*, Ramsès à la grande et belle résidence royale de Pi-Ramessé, vers l'embouchure du Nil pélusiaque. Et pour tous ces sites, il est fait mention de temples et de magasins. La résidence pharaonique de Pi-Ramessé établit une harmonie remarquable avec la Bible. Les scènes de la vie de Moïse y trouvent un cadre à souhait. Petit enfant, il est exposé sur les eaux du Nil, du *Shihor* qui arrose le pays habité par les Hébreux et baigne les murs de Pi-Ramessé. La fille du Pharaon qui a son palais dans cette ville, descend aux bords du fleuve. L'enfant est sauvé, il grandit à la cour. A quarante ans, âge des décisions, il sort pour aller visiter ses frères. Il est témoin de leurs humiliations et de leurs souffrances. C'est le point de départ de sa vocation. Le long règne de Ramsès II (66 ans) s'accorde avec les 40 ans du séjour du libérateur au Sinaï. Il faut attendre que disparaisse ce monarque ombrageux et autoritaire, cet impitoyable persécuteur du peuple de Dieu. Dès que l'obstacle est ôté, Moïse, armé de la force de Jahvé, revient à Pi-Ramessé et c'est avec le débonnaire et indécis Ménephtah qu'il entreprend ces longs pourparlers si bien décrits dans l'Exode. Sur les bords du fleuve, il accomplit ces merveilles qu'on a appelées les plaies d'Égypte. Quand enfin, il a eu gain de cause, c'est de là, de Ramsès (Pi-Ramessé), qu'il part avec la masse du peuple pour la mer Rouge et le Sinaï. » A. Mallon, *op. cit.*, p. 182. Si elle n'entraîne pas absolument la conviction, cette argumentation ne laisse pas d'être séduisante.

Quelle est donc, à l'époque qui serait ainsi celle de la conquête, premières années du XIIe siècle, la situation au pays de Canaan. Par ce mot tout d'abord, on désigne communément la terre promise aux Patriarches et à leurs descendants; c'est la région située à l'Ouest du Jourdain ou la Cisjordane, qui du Nord au Sud va de Dan à Bersabée, Jud., XX, 1; I Reg., III, 20, ou encore, mais avec des limites un peu différentes, de l'entrée de Hamath jusqu'au torrent d'Égypte. III Reg., VIII, 65. Cf. van Kasteren, *La frontière septentrionale de la Terre promise*, dans *Revue biblique*, 1895, p. 23-36; Lagrange, *A la recherche des sites bibliques*, dans *Conférences de Saint-Étienne*, 1910-1911, p. 3-56.

Un nom générique désigne les habitants de cette région : les Cananéens; mais en fait, nombreux sont les peuples de Canaan; selon Jos., III, 10; XXIV, 11, il y en a sept, outre les Cananéens ce sont les Hétéens ou Hittites, les Hévéens ou Hivvites, les Phérézéens ou Perizzites, les Gergéséens, les Amorrhéens et les Jébuséens; la liste de la Genèse, XV, 19-21 en compte dix. Sur l'origine de ces peuples et leur répartition dans le pays cf. J. Touzard, art. *Moïse et Josué*, dans *Dictionnaire apologétique*, t. III, col. 767-774; Guthe, *Kanaaniter*, dans *Realencyclopædie*, t. IX, p. 737 sq. De ces peuples, émiettés en groupes plus nombreux encore, témoins les trente et un rois vaincus par le chef israélite, Jos., XIII, 1-24, les plus importants sont les Amorrhéens et les Cananéens, les premiers jadis solidement établis dans la montagne des deux côtés du Jourdain, les seconds, maîtres de la plaine et des régions fertiles où pendant longtemps ils pourront tenir tête aux nouveaux envahisseurs du pays. Si les Philistins ne figurent pas dans le Pentateuque, sur les listes de peuples à conquérir, Josué les mentionne parmi ceux qui restent à chasser, XIII, 2, 3. Cf. Jud., III, 3. Le danger qu'ils firent courir à Israël à la fin de la période des Juges montre le bien-fondé de l'ordre alors donné dont l'exécution toutefois tarda quelque peu. Sur l'origine des Philistins et leur installation en Canaan, cf. Lagrange, *Le livre des Juges*, p. 262-268; *La Crète ancienne*, p. 113 et sq.; R. A. S. Macalister, *The Philistines, their History and their Civilisation*, 1914. Notons encore avec le livre de Josué quelques groupements, derniers vestiges des premiers habitants du pays, les Rephaïm, Jos., XII, 4; XIII, 12; XVII, 15; les Enaqim ou Anaqim, Jos., XI, 21, 22; XIV, 12, 15; XV, 14, dont la haute taille avait fortement impressionné les espions envoyés par Moïse, Num., XIII, 34; déjà dépossédés en grande partie par les Cananéens, ils le seront bientôt tout à fait par les Hébreux. Des Moabites enfin et des Ammonites, apparentés à Israël, il n'est question qu'au sujet de l'établissement de quelques tribus à l'Est du Jourdain.

A ces peuples nombreux, à ces royaumes plus nombreux encore, il manque, pour s'opposer à l'invasion qui les menace, la cohésion; elle pourrait leur venir ou de l'un de leurs rois plus puissant ou de l'Égypte leur suzeraine; elle ne viendra ni d'un côté ni de l'autre; les coalitions des rois du Midi, Jos., X, et des rois du Nord, Jos., XI, ne révèlent ni un chef unique, ni une action commune, tandis que l'Égypte trop lointaine semble se désintéresser d'une lutte où sa suzeraineté ne lui paraît pas engagée. La situation telle qu'elle se dégage des lettres de Tell-el-Amarna, encore que remontant au XIVe siècle, reflète bien, elle aussi, ce morcellement politique et l'absence d'une autorité capable d'y porter remède. Aussi malgré la vaillance des guerriers cananéens, le peuple d'Israël, fort de l'union de ses tribus et de l'autorité de son chef, plus fort encore du secours de son Dieu va pouvoir réaliser les antiques promesses.

Après le séjour au désert et particulièrement à l'oasis de Cadès où la vie nationale et religieuse avait pris son premier essor grâce à l'adaptation nécessaire de la législation sinaïtique, après l'échec des tentatives de pénétration par le Sud de la Palestine et l'établissement en Transjordane de Ruben, de Gad et de la demi-tribu de Manassé, les enfants d'Israël dans leur ensemble (contrairement aux théories de Winckler, Stade, Wellhausen, Erbt) franchissent le Jourdain sous la conduite de Josué et entreprennent la conquête du pays.

Celle-ci se fit en deux étapes bien différentes et pour la durée et pour la manière. Au début, une action commune assura d'importants succès, la prise de Jéricho et celle de Haï, la victoire de Gabaon sur les rois du Midi et celle des eaux de Mérom sur les rois du Nord. Mais ces triomphes, ainsi qu'il apparaît dans l'histoire subséquente, ne firent que préparer l'occupation qui sera la tâche des différentes tribus. Commencée sans doute à Galgala, poursuivie à Silo et susceptible de remaniements, la répartition du territoire indiquera à chacune d'elles vers quelle région elle devra diriger ses efforts en vue d'une installation durable. C'est ainsi que Juda, secondé par Siméon et ses alliés Qénites, avait dès la bataille de Gabaon, entrepris l'occupation du sud de Canaan dont les places fortes échappèrent en partie à son pouvoir; c'est ainsi encore qu'Éphraïm et Manassé occupèrent de bonne heure une portion considérable du pays vers le Nord, mais là non plus le succès ne fut pas complet, Gézer demeurant aux mains des Cananéens; des situations analogues se reproduisent pour les autres tribus (cf. le livre des Juges). Si Josué a préparé, rendu possible la conquête, il ne l'a pas réalisée jusqu'au bout; ce sera l'œuvre de la période des Juges et des Rois. A la fin de sa carrière, en effet, il restait un grand pays à conquérir. Jos., XIII, 1.

Continuateur de Moïse, Josué ne le fut pas seulement de son œuvre nationale mais aussi de son œuvre religieuse. L'auteur du livre signale à différentes reprises les interventions de Josué dans la vie religieuse de son peuple; sans doute bon nombre de textes où se

révèle cette activité du vainqueur de Canaan relèvent d'après les critiques des éléments qu'ils tiennent pour les plus récents, c'est-à-dire de la rédaction deutéronomiste et de l'écrit sacerdotal, mais indépendamment de l'autorité de ces parties elles-mêmes du livre, il y a lieu de remarquer qu'il ne manque pas, dans les passages mêmes attribués au Jahviste ou à l'Élohiste de témoignages de l'action religieuse de Josué. Telles sont, par exemple, les différentes prescriptions relatives à l'arche, III, 5-6; IV, 5 (JE), la circoncision des enfants d'Israël pour enlever l'opprobre d'Égypte, V, 9 (JE), l'érection d'un autel au mont Hébal, VIII, 30-31 (E); tel encore le rappel des bienfaits de Jahvé envers son peuple pour l'exhorter à la fidélité et l'ordre pressant de servir le Dieu qui lui a livré ses ennemis, XXIV, 1-12, 14-30 (JE).

Il ne pouvait d'ailleurs en être autrement, Josué savait trop bien que, même au point de vue national, la religion était le lien puissant qui maintiendrait l'union entre les tribus dispersées, et serait la seule sauvegarde efficace contre l'influence cananéenne aussi redoutable pour l'avenir politique de son peuple que pour son avenir religieux. La tradition juive n'a pas exagéré dans le souvenir, fait d'admiration et de reconnaissance, qu'elle a gardé du héros de la conquête : « Il fut vaillant à la guerre, dit l'auteur de l'Ecclésiastique, Josué fils de Noun, qui succéda à Moïse dans la dignité de prophète, et qui, vérifiant son nom, se montra grand dans la délivrance des élus du Seigneur, pour châtier les ennemis soulevés. » Eccli., XLVI, 1. Hommage auquel la tradition chrétienne a encore ajouté en faisant de Josué, à cause de son nom et de ses mérites, une des figures du Christ. Cf. supra. — Sur le tombeau de Josué, cf. Séjourné, dans *Revue biblique*, 1893, p. 608-628.

I. Principaux commentateurs. — 1° *Catholiques.* — Origène, *Selecta in Jesum Nave; Homiliæ in librum Jesu Nave, P. G.*, t. XII, col. 819-948; S. Éphrem, *In Josue, Opera syriaca*, Rome, 1757, t. I, p. 292-307; Théodoret, *Quæstiones in Josuam, P. G.*, t. LXXX, col. 457-486; Procope de Gaza, *Comment. in Josue, P. G.*, t. LXXXVII, col. 991-1042; S. Augustin, *Locutiones in Heptateuchum*, VI, *M. L.*, t. XXXIV, col. 537-542; *Quæstiones in Heptateuchum*, VI, *P. L.*, t. XXXIV, col. 775-792; S. Isidore de Séville, *Quæstiones in librum Josue, P. L.*, t. LXXXIII, col. 371-380; Raban Maur, *Comment. in librum Josue, P. L.*, t. CVIII, col. 999-1108; Rupert, *In librum Josue, P. L.*, t. CLXVII, col. 999-1024; Hugues de Saint-Cher, *Postilla*, Venise, 1754, t. I; Nicolas de Lyre, *Postilla*, Venise, 1588, t. II; Denys le Chartreux, *Opera*, Cologne, 1533, t. II; Tostat, *Opera*, Venise, 1728, t. V; Cajétan, *Comment. in lib. Josue...*, Rome, 1533; Vatable, *Annotationes in V. T.*, Paris, 1545 et Salamanque, 1584; A. Maes, *Josuæ imperatoris historia illustrata atque explicata*, Anvers, 1574, et dans Migne, *Cursus completus Sac. Script.*, t. VII-VIII; Arias Montanus, *De optimo imperio seu in lib. Josue comment.*, Anvers, 1583; Serarius, *Josue*, 2 in-fol.; Mayence, 1609-1610; Bonfrère, *Josue, Judices et Ruth*, Paris, 1731; Calmet, *Commentaire littéral*, 2e édit., Paris, 1724, t. II, p. 1-143; Houbigant, *Biblia hebraica cum notis criticis et versione latina*, Paris, 1753, t. II, p. 1-83; Clair, *Le livre de Josué*, Paris, 1877; de Hummelauer, *In Josue*, Paris, 1903; Crampon, *La Sainte Bible traduite en français*, Paris, 1901, t. II; Fillion, *La Sainte Bible commentée*, Paris, t. II.

2° *Non catholiques.* — Outre les anciens commentateurs, Drusius, Oslander, Sébastien, Schmidt, Le Clerc; Maurer, *Commentar über das Buch Josua*, Stuttgart, 1831; Rosenmüller, *Scholia in V. T.*, 2e édit., Leipzig, 1874, t. II; Espin, *Joshua*, dans le *Speaker's Commentary*, Londres, 1872; Fay, *Das Buch Josua*, Bielefeld, 1870; Holzinger, *Das Buch Josua* dans *Hand-Commentar zum A. T.*, Tubingue, 1901; Dillmann, *Numeri, Deuteronomium und Josua*, 2e édit., Leipzig, 1886; Budde, *Richter und Josua*, 1887; Black, *The book of Josua*, Cambridge, 1891; Œttli, *Deuteronomium, Josua und Richter*, Munich, 1893; Steuernagel, *Das Buch Josua*, Gœttingue, 1899, dans *Handkommentar zum A. T.*; Bennett, *The Book of Joshua*, Leipzig, 1895-1899.

II. Ouvrages généraux. — Cornely, *Historica et critica introductio in U. T. libros sacros*, Paris, 1887, t. II *a*, p. 170-205; Driver, *An introduction to the literature of the Old Testament*, Édimbourg, 1898, p. 103-116; Gigot, *Special introduction to the Study of the Old Testament*, New-York, 1903, part. I, p. 213-224; Steuernagel, *Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament*, Tubingue, 1912, p. 273-287; Gautier, *Introduction à l'Ancien Testament*, 2e édit., Lausanne, 1914, p. 215-228; Vigouroux, Bacuez et Brassac, *Manuel biblique, Ancien Testament*, Paris, 1920, t. II, p. 5-27; Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des A. T.*, Berlin, 1899; J.-E. Carpenter, *The composition of the Hexateuch*, Londres, 1902; Holzinger, *Einleitung in den Hexateuch...*, Leipzig, 1893; Smend, *Die Erzählung des Hexateuchs auf ihre Quellen untersucht*, Berlin, 1912; Albers, *Die Quellenberichte in Josua, 1-12*, Bonn, 1891; Mangenot, art. *Josué; Livre de Josué*, dans Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, t. III, col. 1684-1699; Volk, art. *Josua* (Buch) dans Hauck, *Realencyclopædie für protest. Theologie und Kirche*, t. IX, p. 389-393; G. A. Smith, art. *Joshua*, dans Hastings, *A Dictionary of the Bible*, t. II, p. 779-788; Touzard, art. *Moïse et Josué*, dans d'Alès, *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, t. III, col. 695-860. Pour l'histoire : Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte*, Berlin, 1894; 7e édit., 1914; Guthe, *Geschichte des Volkes Israel*, Leipzig, 1904; Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*, Gotha, 1914, etc., etc.

A. Clamer.

JOURDAIN D'EBERSTEIN, appelé plus communément **J. DE SAXE**, était déjà maître ès-arts et bachelier en théologie quand, en 1219, il reçut à Paris des mains du bienheureux Réginald, l'habit des frères prêcheurs. Élu maître général en 1222, il meurt en Terre sainte le 13 février 1237.

Avant son entrée dans l'Ordre, l'activité intellectuelle de Jourdain de Saxe se trouve exprimée dans un commentaire *Super Priscianum minorem*, dont on connaît au moins le ms. *1291* de Leipzig. De plus, on possède un grand nombre d'écrits mathématiques attribués dans les mss à Jourdain Nemorarius : *Arismetica demonstrativa*, *Elementarium arismetice*, Paris, Bibl. nat., ms. *16644; 11885*, f° 89; *14737*, f° 42; *16198*, f° 123; Vienne, en Autriche, ms. *5203*, (je ne signale que les manuscrits que j'ai examinés); *De ponderibus*, Paris, Bibl. nat., *1025; 10252*, f° 140 v°; *16198*, f° 163; *11247; 16664*9; les catalogues indiquent aussi les ms. *92*, fol. 174 v°; *206* de Munich; *251* de la Bibl. du *Corpus Christi* (Oxford); *De speculis*, Bibl. nat., *10252*, fol. 136 v°-140 r°; le *De numeris datis*, Bibl. nat., *11863*; Vienne, *5277*, n. 82, etc., imprimé dans le Supplément de la *Zeitschrift für Mathematik und Physik*, Leipzig, 1879, p. 125-166; le traité *De triangulis libri quattuor* ou *Philotechnes* publié par M. Curtze dans *Mitteilungen des Coppernicus-Vereins für Wissenschaft und Kunst*, fasc. VI, Thorn, 1887; *De ysoperimetris propositiones septem*, Vienne, *5203*, n. 22; *De planisphæris propositiones quinque*, Vienne, *5203*, n. 21; cf. aussi Oxford, *Corpus Christi*, ms. *233*, f° 75. Ce Jourdain de Nemore est-il identique à Jourdain de Saxe, second maître général des Prêcheurs? Nicolas Trevet l'a cru. Il écrit à ce sujet : *Jordanus... cum Pharisius in scientiis secularibus et præcipue in mathematicis magnus haberetur, libros duos admodum utiles, unum de ponderibus et alium de lineis datis dicitur edidisse.* D'Achery, *Spicilegium*, édit. in-4°, t. VIII, p. 572-73. Parmi les historiens, les uns se sont rangés à l'avis de Trevet, par exemple Curtze, *op. cit.*, voir aussi *Zeitsch. f. Math. u Phys.*, 1891, P. Boutroux, *Principes de l'analyse mathématique*, t. I, p. 115, note; p. 272. D'autres se sont refusés à voir en ce mathématicien, Jourdain de Saxe : par exemple le P. Denifle, *Historiches Jahrbuch*, t. X, 1889, p. 566 (d'après lui ce serait à Henri de Herford que remonterait la confusion); Bosmans, *Le Philotechnes de Jordan de Nemore* dans *Revue des questions scientifiques*, janv. 1923, p. 52-80 et Duhem. La question reste en suspens. Il n'est pas impossible que Jourdain de Saxe ait écrit

ces différents traités de mathématiques, comme maître ès arts, et le témoignage de Trevet n'est pas sans valeur.

Après son entrée dans l'Ordre, Jourdain eut, comme bachelier en théologie, à commenter les sentences et la Bible.

Il aurait écrit des postilles sur l'Apocalypse et saint Luc. A-t-il réellement écrit un *Commentaire des Sentences?* Ce n'est point sûr, non plus. Il eut une part importante dans la diffusion de la dévotion à la sainte Vierge, par ses opuscules : *Corona B. Virginis*, et *Oratio ad eamdem Virginem*. Il est certain aussi qu'il prêcha beaucoup. Un grand nombre de mss que nous avons examinés, contiennent des sermons de Jourdain de Saxe; mais pour déterminer avec précision ce qui est l'œuvre du frère prêcheur, il faudrait étudier simultanément ses sermons et ceux d'un autre Jourdain de Saxe, dit aussi de Quedlinbourg, augustin du XIV^e^ siècle.

Bayonne, *Lettres du B. Jourdain de Saxe*, 1865, rééditées par le P. Berthier; U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge*, bio-bibliographie, 1907, t. II, p. 2659; Denifle, *Historisches Jahrbuch*, t. X, 1889, p. 104-106; Duhem, *Études sur Léonard de Vinci*, passim; Féret, *La Faculté de Théologie de Paris*, t. I, p. 333; Mortier, *Histoire générale des Frères Prêcheurs*, 1903, t. I, p. 137-253; Quétif-Echard, *Scriptores Ordinis Prædicatorum*, t. I, p. 98 sq.; Taurisano, *Hierarchia ordinis Prædicatorum*, 1916, p. 4. On trouvera dans ces différents ouvrages une abondante bibliographie relative à Jourdain de Saxe.

G. Théry.

2. JOURDAN D'OSNABRUCK († vers 1288), théologien défenseur de l'impérialisme allemand au XIII^e^ siècle. — Sa vie est à peine connue. On le trouve comme chanoine de la cathédrale d'Osnabrück de 1251 à 1283 et les textes lui donnent parfois le nom de *magister* ou de *scholasticus;* le nécrologe du chapitre fixe sa mort à un 15 avril, probablement de l'an 1288.

L'œuvre principale qui porte son nom est un petit traité *De prærogativa romani Imperii*, plusieurs fois imprimé dès la fin du XV^e^ siècle et reproduit encore dans Goldast, *Monarchia*, Francfort, 1668, t. II, p. 1462-1476, réédité par G. Waitz, Gœttingue, 1868. Mais cet opuscule soulève un très gros problème littéraire qui a largement défrayé l'érudition allemande au XIX^e^ siècle. Il se présente, en effet, avec un double prologue suivi de onze petits chapitres. Or l'auteur du deuxième prologue y parle de Jourdain comme d'un « très savant et vénérable maître » et déclare ajouter au traité de celui-ci une composition de son cru, qu'il envoie simultanément à un grand dignitaire de la cour romaine. Il y a évidemment dans le texte reçu un amalgame de deux ouvrages, dus à deux mains différentes, qu'il s'agit de départir. Un ms. du XIV^e^ siècle, conservé à la bibliothèque impériale de Vienne, *Lat. 695*, a mis sur la voie de la solution. L'ouvrage total y est attribué à Alexandre de Roes, chanoine de Sainte-Marie du Capitole à Cologne, qui l'offrit en hommage au cardinal Jacques Colonna. A quoi il faut ajouter qu'un autre ms. de Vienne, qui remonte au XV^e^ siècle, *Lat. 4143*, porte à la fin du c. I cette mention : *Explicit tractatus magistri Jordani*. En combinant ces deux données on est arrivé à cette conclusion que l'ouvrage authentique de Jourdain comprend seulement le premier chapitre, Waitz, p. 43-52, écrit au cours du grand interrègne (1256-1273). Le reste, soit la préface, Waitz, p. 39-42, et les dix derniers chapitres, Waitz, p. 52-90, est l'œuvre d'Alexandre, personnage dont on ne sait rien par ailleurs.

Cette dernière porte en elle-même sa date par les allusions que l'auteur y fait à la mort du pape Nicolas III (22 avril 1280) et au conclave qui aboutit à l'élection de son successeur Martin IV (mars 1281). Celui-ci étant français, on conçoit qu'un clerc allemand ait jugé à propos de plaider la cause de l'Empire et qu'il se soit adressé pour cela au cardinal Jacques Colonna, bien connu pour ses tendances germanophiles, en lui envoyant l'opuscule du chanoine Jourdain accompagné de ses propres considérations sur le même sujet.

Les deux ouvrages ont pour but commun de justifier l'Empire allemand au nom du droit divin. Jourdain assure que la Providence a destiné aux Romains le Sacerdoce et aux Germains l'Empire. Bien avant Dante, il montre celui-ci consacré par l'autorité même du Christ, qui s'est soumis à ses lois et en a fait le rempart de son Église. Il conclut à la nécessité et à la solidarité de ces deux *potestates principales per quas Deus discernit et distribuit jura humano generi*. Waitz, p. 46.

Alexandre appuie cette même thèse sur une histoire des plus fantaisistes. Il invoque l'origine des Germains, qui descendaient des Troyens par Priam le jeune, et les services que l'Église a reçus de leurs princes depuis Charlemagne. A ces titres historiques se joint la tradition religieuse, puisque l'Allemagne conserve encore le bâton pastoral que saint Pierre envoya pour rendre la vie à saint Materne : symbole de la puissance temporelle que Dieu réservait aux fils de la Germanie. D'après le plan providentiel tel que le conçoit Alexandre, aux Romains revient le sacerdoce à cause de leur foi, aux Français la science à cause de la pénétration de leur esprit, aux Germains l'autorité impériale à cause de leurs aptitudes militaires. Au total, l'Empire serait d'institution divine, *regnum Dei*, comme l'Église romaine elle-même est l'*Ecclesia Dei*. Waitz, p. 83. C'est pourquoi il ne saurait rien y avoir de plus funeste que leur séparation, ni rien de plus bienfaisant que leur alliance.

Il existe du même Alexandre une *Notitia sæculi*, coup d'œil sur la situation du monde en 1288, et un petit poème intitulé *Pavo*, où, sous l'allégorie d'une assemblée d'oiseaux, l'auteur satirise le concile œcuménique de Lyon (1245). Dans l'un et l'autre on a relevé les traces de semblables conceptions.

Jourdain d'Osnabrück et Alexandre de Roes sont les plus anciens témoins de cette curieuse tendance politico-théologique qui, dès le XIII^e^ siècle, allait à mettre l'Église au service du nationalisme allemand et à fonder les prétentions de celui-ci sur les principes mêmes de la foi.

De prærogativa romani Imperii, édition critique par G. Waitz, dans *Abhandlungen der kaiserlichen Gesellschaft von Wissenschaften zu Göttingen*, Historich-philologische Klasse, t. XIV, 1868, p. 3-93. — Sur le problème littéraire on trouvera le dernier état de la question dans W. Schraub, *Jordan von Osnabrück und Alexander von Roes*, Heidelberg, 1910, dont les conclusions sont résumées et adoptées par R. Scholz, art. *Jordan v. Osnabrück*, dans *Realencyclopädie*, Supplément, t. XXIII, Leipzig, 1913, p. 698-700. — Pour les doctrines, voir J. Rivière, *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel*, Louvain, 1925. — Sur la *Notitia sæculi*, H. Grauert, *Jourdain d'Osnabrück et la Notitia sæculi*, dans *Mélanges Paul Fabre*, Paris, 1902.

J. Rivière.

3. JOURDAIN (ou **JOURDAN**), **François**, né à Angers, fut docteur de Sorbonne et professeur d'hébreu à la faculté de Paris : il mourut en cette ville l'an 1599 et fut inhumé dans l'église des Minimes.

On a de lui : *Fr. Jordani, theologi parisiensis ad Lamb. Danæum sabellianismo doctrinam de sancta Trinitate inficientem responsio, cum præfatione G. Genebrardi*, in-8°, Paris, 1581. — Le théologien protestant Lambert Daneau († 1595) dont il est question ici, a écrit bon nombre d'opuscules dont l'un a pour titre : *Responsio ad novas Genebrardi calumnias in orthodoxam Evangelicorum de S. Trinitate doctrinam*, in-8°, Genève, 1578. C'est à cet opuscule que Jourdain donne la réplique.

Voir : Du Pin, *Table des auteurs ecclésiastiques, Le seizième siècle*, col. 1331, in-8°, Paris, s. d.; Moréri, *Dictionnaire historique*, in-fol., 1759, t. VI, p. 391; J. Port, *Dictionnaire historique de Maine-et-Loire*, Angers, 1876, t. II, p. 416.

J. Baudot.

JOVET, chanoine de Laon et prieur de Plainchatel, est l'auteur d'un ouvrage apologétique auquel il donna tous ses soins : *Histoire des religions de tous les royaumes du monde, revue, corrigée, augmentée et mise dans un meilleur ordre*, Paris, 1710, 4 vol. in-12. Son but est d'établir que la religion catholique, apostolique et romaine est la seule dans les cinq parties du monde, qui sauve les hommes et qui soit digne de Dieu. Il expose donc ses dogmes, mais il s'attache surtout à une étude comparée des autres religions dont il montre l'origine superstitieuse et les erreurs.

Journal des Savants, année 1711, page 570 de la 1^re^ édition, et 492 de la seconde; Giraud et Richard, *Dictionnaire universel des sciences ecclésiastiques;* Hurter, *Nomenclator litterarius*, 3^e^ édit., t. VI, col. 922.

A. Thouvenin.

JOVINIEN, hérétique de la fin du IV^e^ siècle. — Sur les origines de Jovinien, sur sa patrie, sa famille, la date et le lieu de sa naissance, sa jeunesse et son éducation, nous ne possédons aucun renseignement. Nous ne savons de sa vie que ce que nous apprend l'histoire des controverses qu'il suscita. Ses écrits même, d'ailleurs peu étendus, ne nous sont point parvenus. Nous ne les connaissons, non plus que ses doctrines, que par le témoignage de ses adversaires et par les extraits que ceux-ci nous en ont conservés. Pour le combattre, saint Jérôme, saint Augustin, saint Ambroise, le pape saint Sirice, saint Vincent de Lérins, Pélage et Julien d'Eclane n'ont pas pu ne pas le citer souvent. Ils nous ont ainsi transmis quelques détails sur sa personne et sa conduite.

D'après toutes ces sources, Jovinien avait embrassé l'état monastique, et il avait, comme moine, pratiqué d'abord un ascétisme austère. Mais sous le pontificat de Sirice (384-398), vers 385, on le trouve à Rome menant joyeuse et bruyante vie en compagnie d'autres dévoyés. Jérôme nous a tracé de ses déportements un tableau dont les vives couleurs doivent peut-être s'adoucir un peu, mais qui, même en supposant quelque exagération de la part du fougueux polémiste, présente au lecteur un personnage dont les mœurs n'ont plus rien de monacal. Il poussait la licence d'autant plus loin qu'il avait imaginé des principes dont il pouvait se prévaloir. Il allait prêchant : 1° que la virginité et le mariage sont en soi choses également bonnes, également méritoires : *virgines, viduas et maritatas, quæ semel in Christo lotæ sunt, si non discrepent cæteris operibus, ejusdem esse meriti;* 2° que la régénération par le baptême reçue avec une foi entière confère l'impeccabilité : *eos qui plena fide in baptismate renati sunt a diabolo non posse subverti;* 3° qu'user des aliments en en remerciant Dieu vaut autant que jeûner : *inter abstinentiam ciborum et cum gratiarum actione perceptionem eorum nullam esse distantiam;* 4° qu'il y aura dans le ciel, pour tous ceux qui auront été fidèles à la grâce de leur baptême, égalité de récompense, ce qui suppose égalité de mérites ici-bas : *esse omnium qui suum baptisma servaverint unam in regno cælorum remunerationem*. C'est parmi les diverses classes de la société romaine que le moine en rupture de ban commença à répandre ses théories et à étaler son libertinage; et, pour que rien ne manquât au scandale, il s'avisa bientôt de joindre la propagande par la plume à la propagande par la parole. Le pape, à qui son élucubration fut dénoncée, jugea qu'il était temps d'agir. En présence de tout son clergé, convoqué à cet effet, il condamna solennellement la *conscriptio temeraria* qu'il appelle aussi *scriptura horrifica*, de Jovinien. De plus, il excommunia nommément l'auteur, ainsi que huit de ses principaux satellites : Auxentius, Genialis, Germinator, Félix, Plotinus, Martianus, Januarius et Ingeniosus. Tous étaient déclarés coupables d'hérésie et de blasphème. Le texte dans les œuvres de saint Ambroise, *P. L.*, t. XVI, col. 1121, et dans Mansi, *Concil.*, t. III, col. 663.

Le novateur essaya alors de se justifier par la publication de plusieurs tracts. Ces *Commentarii* ou *Commentarioli* — tels sont les noms qui leur furent donnés dans la suite des débats — accumulaient en faveur des thèses condamnées force textes et exemples empruntés partie à l'Écriture et partie aux monuments de la littérature profane, et l'on n'y reculait pas, au besoin, devant de pitoyables sophismes. C'est ainsi qu'à l'objection tirée des faits quotidiens contre l'impeccabilité des baptisés, l'auteur répondait en niant simplement dans tous ces cas la validité du baptême reçu. Son style était d'ailleurs tourmenté, ampoulé jusqu'au ridicule et obscur au point de paraître souvent inintelligible. Cependant les chefs du mouvement s'étaient transportés à Milan, dans l'espoir apparemment soit d'y faire plus facilement des dupes, soit d'agir auprès de l'empereur Théodose pour échapper au bannissement, conséquence imminente de l'excommunication. Sirice y dépêcha à leur suite trois prêtres porteurs d'une copie de la sentence romaine, qu'ils devaient remettre à l'évêque Ambroise. Sans tarder, celui-ci assembla à son tour un synode provincial auquel il donna lecture du document, et, tous les considérants et toutes les clauses de la condamnation ayant été unanimement accueillis avec joie, Ambroise en informa le pape dans une lettre qui est plus qu'un acte d'adhésion, qui est une adresse d'actions de grâces et de chaudes félicitations. S. Ambroise, *Epist.*, VIII, *P. L.*, t. XVI, col. 1123. Cette réponse des Milanais, nous apprend que Jovinien, outre les quatre articles mentionnés ci-dessus, se posait en adversaire de la virginité perpétuelle de Marie, mère de Jésus; il ne niait pas qu'elle eût conçu miraculeusement par la seule opération du Saint-Esprit; mais, selon lui, elle aurait cessé d'être vierge au moment et par le fait de son enfantement. Ce dernier point, dont il n'est question ni dans le décret du synode romain ni dans la lettre d'envoi de Sirice, n'appartenait pas, suivant toute vraisemblance, au fonds primitif des erreurs joviniennes. Saint Jérôme n'en eut pas non plus connaissance, car il n'y en a trace dans ses deux livres *Adversus Jovinianum*, qui parurent peu de temps après. Cf. ci-dessus, col. 915.

En revanche, le solitaire de Bethléem s'en prenait vigoureusement et avec sa fougue ordinaire aux quatre autres propositions, qu'il réfutait successivement et dans l'ordre même, semble-t-il, suivi par les *Commentarii*. A des assertions fondées uniquement sur une dialectique captieuse et de parade, il opposait la force d'une logique droite et rigoureuse, servie par une profonde connaissance de la Bible et par une vaste érudition en matière traditionnelle. Quant à la rédaction des *Commentarii*, qui prêtait à la critique et à la raillerie, il ne se fit point faute de la railler et de la critiquer. Si l'hérétique n'est pas ménagé, le malencontreux écrivain est malmené avec une verve impitoyable; et la satire est d'autant plus virulente qu'elle est appuyée d'exemples démonstratifs. Toutefois Jérôme eut sans doute tort, dans son entrain à défendre la doctrine catholique, dans son amour enthousiaste pour la virginité, d'exalter celle-ci au point de paraître, aux yeux des adversaires et même de quelques autres, faire peu de cas du mariage, sinon le

condamner. Dans plusieurs de ses lettres subséquentes à Domnion et à Pammachius, qui l'avaient renseigné sur l'état de l'opinion en Italie, il s'attache à préciser sa pensée; il explique qu'il est loin de mépriser ou de blâmer l'état conjugal, qu'il le considère seulement comme moins parfait que le célibat, qu'il reste donc fidèle à la doctrine de l'Apôtre et de l'Église, en assignant au mariage sa place en dessous de la virginité : *Ecclesia matrimonia non damnat, sed subjicit.* Saint Jérôme, *Epist.*, XLVIII et XLIX, *ad Pammachium*; L, *ad Domnionem. P. L.*, t. XXII, col. 493, 511, 512.

Quoi qu'il en soit, ni l'intervention de Sirice, ni celle d'Ambroise, ni celle de Jérôme n'eurent immédiatement tout le succès désirable. A Rome, la secte conserva des adeptes après le départ du fondateur. A Milan, deux moines, Sarmation et Barbatien, se laissèrent séduire par les nouvelles théories et quittèrent leur couvent. Ils vinrent bientôt à repentance et sollicitèrent leur pardon et leur réadmission; mais, repoussés comme indignes désormais de la profession monacale, ils se réfugièrent à Verceil, où ils firent école. Ils y recrutèrent des adhérents en assez grand nombre pour faire craindre qu'ils ne réussissent à hisser une de leurs créatures sur le siège épiscopal, alors vacant, de cette ville. Saint Ambroise du moins eut cette crainte. Il nous reste de lui une longue et pressante lettre adressée à la communauté verceilloise pour la prémunir contre cette éventualité. *Epist.*, LXXXIII, *ad Vercellenses, P. L.*, t. XVI, col. 1188. La lettre, qui est de l'année 396, atteste que les deux moines apostats avaient adopté et disséminaient toutes les erreurs de Jovinien. Mais celui-ci n'est pas nommé. A partir de cette époque, sa personne disparaît de la scène de l'histoire. La date exacte de sa mort n'est pas connue. Il ne semble pas avoir survécu aux dernières années du IVe siècle. Saint Jérôme écrivant contre Vigilantius, en 406, et saint Augustin, dans toutes ses œuvres du commencement du Ve siècle, parlent de Jovinien comme d'un mort.

Jovinien n'a produit, à notre connaissance, que les deux écrits mentionnés ci-dessus : le premier, la *conscriptio temeraria*, qui motiva sa condamnation par le synode romain; le second, désigné comme *Commentarii* ou *Commentarioli*, qui fut composé en guise de justification, à la suite de cette sentence. Nous avons dit le peu qui nous reste de l'un et de l'autre et indiqué ce que les bribes conservées nous en apprennent.

Comme sources sur la vie et les doctrines de Jovinien, on n'a que les œuvres des anciens Pères ou écrivains ecclésiastiques qui l'ont combattu, celles notamment de S. Jérôme et de S. Augustin, *De hæres.*, LXXXII, *P. L.*, t. XLII, col. 45. — Parmi les auteurs modernes, on pourra consulter : Lindner, *De Joviniano et Vigilantio*, Leipzig, 1839; Zœckler, *Hieronymus*, 1865; H. Belling, *Ueber Jovinian*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. IX, 1888; Schultzen, *Die Benutzung der Schriften Tertullians De monogamia und De jejunio bei Hieronymus adv. Jovinianum* dans les *Neue Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1894, t. III; E. Gœbel, *Jovinianus und seine Ansicht vom Verhältnis des Wiedergeborenen zur Sünde*, Posen, 1901; Wagenmann, art. *Jovinian*, dans la *Protestantische Realencyclopädie*; surtout W. Haller, *Jovinianus, die Fragmente seiner Schriften, die Quellen zu seiner Geschichte, sein Leben und seine Lehre*, Leipzig, 1897, dans les *Texte und Untersuchungen*, Neue Folge, t. II, fasc. 2; pour la documentation, ce dernier volume est précieux et peut tenir lieu de beaucoup d'autres; la première partie offre en un recueil complet les fragments, extraits et témoignages épars dans une foule d'auteurs; la seconde partie, historique et critique, ne mérite pas, tant s'en faut, cet éloge absolu : on la dirait composée pour justifier en détail le mot de Harnack qu'elle cite en conclusion : « Jovinien a été un protestant avant la lettre. » M. Haller est peut-être assez peu qualifié pour reprocher à S. Jérôme sa passion, ses exagérations, la rudesse de ses expressions : lui-même traite Jérôme sans nulle aménité, nous présentant à chaque page le *Contra Jovinianum* comme « les expectorations » (le mot se lit tel quel dans le texte allemand) « d'un polémiste haineux » et d'« un ascète fanatique ».

J. FORGET.

JUBÉ Jacques. — Jacques Jubé, dit DE LA COUR (1674-1745), janséniste fanatique. Il naquit à Vanves, près de Paris, le 27 mai 1674, de parents obscurs. Un prêtre habitué de la paroisse, qui aimait à recueillir des enfants pauvres et à les instruire, lui fit commencer des études de latin. Puis il l'adressa au P. Jouvency qui professait la rhétorique au collège des jésuites. Aucune fatigue ni aucune privation ne rebutaient le studieux élève. Tous les jours il venait en classe de son village à Paris; là il n'avait où s'abriter et faire ses devoirs entre les deux cours de la journée, que les dessous de porte et les allées des maisons. Il mena cette vie pénible jusqu'après sa philosophie. Reçu maître ès arts, il obtint par la protection de Mme de Lamoignon, supérieure de la Visitation du faubourg Saint-Jacques, une bourse au séminaire Saint-Magloire. Il étudia la théologie à la Sorbonne, suivant en même temps des cours d'hébreu, d'arabe et de syriaque au collège royal. Ordonné prêtre, il fut curé d'abord de Vaugrigneuse, puis d'Asnières.

L'Église de France profondément troublée subissait alors la crise du jansénisme. Jubé prit parti contre le *Formulaire* et publia : *Pour et contre Jansénius touchant les matières de la grâce*, par Mr J., Paris, in-12, ouvrage qui fut bientôt saisi et supprimé. Le presbytère d'Asnières donna asile plus d'une fois à des jansénistes de la capitale et de la province; le diacre Pâris lui-même y fit un séjour. Sous prétexte de faire revivre la discipline ancienne, Jubé prohibait de son église les images et les figures des saints et toute espèce d'ornement, même sur l'autel. Et comme les paroissiens tenaient beaucoup aux images et statues dont l'église d'Asnières lui paraissait encombrée, il se chargea de leur construire une église neuve. Il avait imaginé un rite nouveau de la célébration de la messe. De peur que les entreprises du pape Jules II ne fussent par là remises en mémoire, il défendait qu'on chantât le motet *O salutaris hostia*. L'austérité de sa vie, sa piété sincère et ses abondantes aumônes empêchaient qu'on lui tînt rigueur de ces bizarreries. Tel était même l'ascendant du curé sur ses paroissiens qu'ils se seraient fait tuer pour lui. Il s'était à ce point imposé qu'il avait pu rétablir dans sa paroisse certaines pratiques de l'ancienne discipline pénitentielle. Il obligeait, par exemple, toute fille qui avait manqué à l'honneur à demeurer trois mois sous le porche de son église. Un jour il refusa de célébrer la messe en présence de la marquise de Parabeyre, qui avait à Asnières sa maison de campagne et dont les relations mondaines avec le Régent de France étaient bien connues. Ce prince qui estimait l'abbé Jubé ne lui tint pas rigueur. « Elle connaissait le personnage, pourquoi s'est-elle exposée à l'affront », se contenta-t-il de répondre aux plaintes de la marquise.

L'apparition de la bulle *Unigenitus* ralluma le fanatisme de Jubé. Non content d'en appeler lui-même au concile, il parcourut tout le diocèse de Paris pour gagner les curés à la cause de l'appel. Ce zèle brouillon l'obligea à quitter sa cure en 1724. Il dut même comparaître devant le lieutenant de police et lui avouer qu'un ballot d'imprimés saisi à Rouen à l'adresse de l'abbé *Ambon* était réellement pour lui, Ambon n'étant que l'équivalent grec de Jubé. Il convint encore d'avoir fait imprimer beaucoup d'écrits, mais jamais contre la religion de l'État. Pendant quelque temps il se tint prudemment caché aux environs de Paris, mais de sa retraite il ne laissait pas d'écrire à bien des personnes. Le Conseil de conscience présidé

par le futur cardinal de Fleury eut connaissance de ses lettres et s'apprêtait à le faire arrêter : Jubé n'eut que le temps de fuir.

On le retrouve ensuite à Rome, au concile réuni par le pape Benoît XIII, où l'avait député l'évêque de Montpellier, un des chefs du parti janséniste. Mais ses intrigues attirent bientôt l'attention sur lui et le forcent à revenir en France. Il voyage alors à l'étranger, mais une mission que lui confient ses amis, l'oriente enfin vers la Hollande et peu après vers la Russie. Il s'agissait de poursuivre des négociations entamées en 1717 par Bourrier, docteur en Sorbonne, pour la réunion de l'Église latine et de l'Église orthodoxe russe. Nommé aumônier de la princesse Dolgorouki, récemment convertie du schisme grec, et précepteur de ses enfants, muni par l'archevêque des *appelants*, Barkmann d'Utrecht, d'amples pouvoirs tels que celui d'approuver les prêtres en Russie, d'y établir des paroisses, il se rend à Saint-Pétersbourg, octobre 1728. Comme on le devine et d'après ce qui paraît dans ses prédications, il se proposait surtout de convertir les grecs à la cause de l'appel.

La mission de l'abbé Jubé en Russie trompa ses espérances et ne lui attira que désagréments et persécutions. La princesse Dolgorouki dont il était l'aumônier, rentra dans l'Église orthodoxe, et lui-même devenu suspect fut contraint de se cacher, puis de fuir. Il avait voyagé de France en Hollande et de Hollande en Russie sous le pseudonyme de *de La Cour*, il ne réussit à sortir des limites de l'empire russe, qu'enveloppé dans un ballot de marchandises, 1732. De retour en Hollande, il y séjourna jusque vers 1740, s'occupant de dresser la relation de ses voyages. Puis il revint à Paris où il vécut caché. Il mourut à l'Hôtel-Dieu, 30 décembre 1745, muni, paraît-il, des sacrements de l'Église et il fut inhumé à Saint-Séverin. A-t-il rétracté son appel et souscrit à la bulle *Unigenitus?* En cours de route pour la Russie, apprenant la soumission du cardinal de Noailles, l'abbé Jubé l'avait qualifiée d'affreuse chute, un comble de faiblesse, puis, par manière de protestation et pour attirer, disait-il, les grâces de Dieu sur sa mission, il renouvelait son propre appel. Dans son testament de juillet 1738, en même temps qu'il adhère aux miracles du diacre Pâris, il fait de nouveau acte d'appelant. S'il a vraiment reçu les secours de la religion, il y a lieu de croire qu'il s'est rétracté.

On a de lui de nombreux écrits anonymes qu'il est presque impossible d'identifier aujourd'hui; *Lettre d'un curé de Paris à M. Saurin, au sujet de son écrit intitulé : État de la religion en France, en lui adressant le mandement du cardinal de Noailles*, et *Deux lettres d'un médecin touchant le miracle arrivé dans la paroisse Sainte-Marguerite*, 1725, in-12. Il collabora à la *Vie des Saints* de Baillet.

On trouvera des détails sur la mission de Jubé en Russie dans le 3e volume de l'*Histoire et Analyse du livre de l'action de Dieu sur les créatures*, 1753; Émery en a inséré un extrait dans les *Annales philosophiques, morales et littéraires*, 1800, t. I, p. 161, s'appuyant principalement sur la relation manuscrite de Jubé; voir aussi *Réflexions sur la nouvelle liturgie d'Asnières*, 1724, in-12, attribuées à Blin, chanoine de Rouen; *Nouvelles ecclésiastiques*, 23 octobre 1746; l'abbé Lebeuf, *Histoire du diocèse de Paris*, t. IX; Barbier, *Examen critique des dict. historiques*, p. 477; Michaud, *Biographie universelle*; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*.

A. THOUVENIN.

JUDAÏSME. — Par judaïsme on entend la religion et l'histoire des Israélites à l'époque postexilienne. Puisque le peuple élu dans sa grande majorité n'a pas reconnu Jésus comme Messie, cette seconde époque de ses destinées dépasse la phase biblique pour se continuer jusqu'à la destruction de l'État juif et la dissolution de la nation. Elle s'étend donc du retour des exilés à l'échec du soulèvement de Barkokéba sous l'empereur Hadrien (538 avant Jésus-Christ-135 après Jésus-Christ).

L'étude de cette période est d'une grande importance d'abord parce que le judaïsme est le prélude immédiat du christianisme. C'est d'une manière générale dans les formes judaïques que les idées et institutions de l'Ancien Testament sont devenues la base du Nouveau. C'est spécialement dans le cadre du judaïsme que s'est formé l'Évangile.

Abstraction faite de cette connexion étroite avec le christianisme, le judaïsme en lui-même a pris de nos jours une portée qu'on ne soupçonnait pas il y a quelques dizaines d'années. En renversant la conception traditionnelle de l'histoire religieuse du peuple juif, en particulier de l'origine de ses productions littéraires, la critique assigne à cette forme religieuse dans l'évolution d'Israël un rôle beaucoup plus saillant qu'autrefois. Position discutable à bien des égards, mais qui impose en tout cas l'obligation de mieux connaître cette suprême période qui clôt l'histoire du peuple de Dieu.

I. Sources : littérature juive. — II. Histoire politique (col. 1595). — III. Institutions (col. 1606). — IV. Partis religieux et politiques (col. 1614). — V. Idées religieuses (col. 1617). — VI. Pratiques religieuses (col. 1636). — VII. Rapports entre le judaïsme et le milieu païen (col. 1652).

I. SOURCES : LITTÉRATURE JUIVE. — Sauf quelques renseignements fournis par les auteurs grecs et romains, Polybe, Diodore, Strabon, Plutarque, Cicéron, Tite-Live, Suétone, qui ont écrit sur l'histoire de la Syrie sous l'ère séleucide et romaine, voir Th. Reinach, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme*, Paris, 1895, la littérature juive est presque notre seule source pour la connaissance du judaïsme.

Parce qu'ils sont des produits du génie juif, ces écrits appartiennent à la vie intérieure du peuple. Mais puisque la manière de les apprécier, surtout par rapport à leur date et à leur caractère, influe nécessairement sur toute la conception du judaïsme, il faut en parler en premier lieu. Pour ne pas faire double emploi, nous allons les apprécier non seulement comme sources, mais aussi comme œuvres littéraires.

1° *Littérature canonique.* — En abordant ce terrain, on est assailli par les principaux problèmes de la haute critique. La solution en est si difficile que celui des historiens qui a écrit sur le judaïsme l'étude la plus complète qui existe jusqu'ici, A. Bertholet, se voit obligé de reconnaître à plusieurs reprises que, vu l'incertitude qui plane sur la date des écrits en question, les résultats de ses recherches ne sont que provisoires et qu'il regarde presque son entreprise comme une audace. *Biblische Theologie des Alten Testamentes*, t. II, *Die jüdische Religion von der Zeit Esras bis zum Zeitalter Christi*, Tubingue, 1911, p. VIII. D'autres comme T. K. Cheyne, *Jewish religious Life after the Exile*, New-York, 1898, préface, ont fait le même aveu. Ce qui, joint au désaccord qui existe entre les critiques sur bien des points capitaux, donne le droit de se tenir sur la réserve en face de systèmes qui reposent très souvent moins sur des faits réels que sur des idées préconçues.

1. *La prétendue origine exilienne et postexilienne du Code sacerdotal.* — D'après la conception évolutionniste des origines du Pentateuque, le quatrième document dont celui-ci est formé, serait ici notre source la plus importante. Car le Code sacerdotal aurait été composé partie pendant l'exil, partie immédiatement après, pour régler la vie religieuse du peuple reconstitué.

Sans entrer dans l'ensemble de la question du Penta-

teuque, il faut dire que ni les divergences entre les éléments historiques et législatifs des cinq volumes, ni les données de l'histoire de la religion israélite et des autres religions sémitiques, ne sont telles qu'elles forment une preuve absolument inattaquable de la répartition du Pentateuque en quatre sources appartenant à quatre époques tout à fait distinctes.

Pour ce qui concerne en particulier les lois rituelles du Code sacerdotal, nous indiquerons plus loin, les raisons pour lesquelles nous ne nous pensons pas obligés à regarder le Code sacerdotal comme étant l'ouvrage le premier en date et le plus caractéristique du judaïsme. Nous ne laissons pas néanmoins de le tenir pour une source très précieuse et pour un élément constitutif de la vie religieuse d'Israël après l'exil. Car c'est alors seulement que ces lois reçurent leurs derniers compléments et furent observées avec cette minutie qui demeure le trait le plus marquant du judaïsme. Pour comprendre ce dernier fait, il n'est pas besoin de supposer qu'à ce moment-là se fit leur première promulgation; il suffit de songer aux circonstances nouvelles, créées par l'exil, après lequel l'État politique fut remplacé par une communauté religieuse, dirigée par des prêtres.

2. *Littérature poétique et didactique.* — *a) Les Psaumes.* — On appelle avec raison le psautier le livre de prière et de chant de la communauté postexilienne. D'abord c'est à cette époque que fut constitué le recueil définitif et complet des psaumes, que leur usage officiel et privé devint fréquent, qu'on adapta des psaumes individuels au culte public en leur donnant un sens collectif, que bien des titres contenant des remarques liturgiques et musicales ont été ajoutés.

A ces divers titres déjà, le psautier représente un témoignage et un élément important de la piété juive. En outre un certain nombre de psaumes remontent à cette époque. Beaucoup de critiques tiennent que ce serait le cas de presque tous. Hypothèse aussi inexacte que celle de la composition tardive du Code sacerdotal et qui repose en somme sur les mêmes préjugés. Elle ne tient aucunement compte de la tradition si bien documentée des livres de Samuel sur les talents poétiques et musicaux ainsi que sur les productions littéraires de David, I Reg., XVI, 18; II Reg., I, 17 sq.; III, 33 sq.; VI, 15; XXII; XXIII, 1 sq., et méconnaît absolument le caractère de beaucoup de psaumes. Il est tout à fait invraisemblable que les psaumes qui s'adressent à un roi, II, XVII, XIX, XX, XXVII, XLIV, LX, LXII, LXXI, CIX, CXXXI (numérotation de la Vulgate), qui professent une opinion libre sur les sacrifices, XIV, XXXIX, XLIX, L, soient postexiliens, et puisque ces psaumes voisinent avec d'autres qui leur ressemblent, de grands groupes doivent dater de l'époque des rois. Voir E. Sellin, *Einleitung in das Alte Testament*, 3e édit., Leipzig, 1920, p. 137 sq.

D'autre part il est certain que l'époque perse pendant laquelle les Juifs jouissaient d'une grande tranquillité extérieure et intérieure et s'adonnaient d'après les Chroniques avec tant de zèle au culte du temple, a vu naître beaucoup de psaumes, en particulier des psaumes liturgiques, mais il est difficile de les discerner des psaumes préexiliens. Par contre l'époque maccha-béenne était beaucoup moins favorable à la poésie religieuse, de sorte que, même pour les psaumes XLIII, LXXIII, LXXVIII, LXXXII, qu'on regarde si souvent comme macchabéens, il vaut peut-être mieux supposer une date et une situation plus ancienne.

b) Livres sapientiaux : Cantique des cantiques, Ecclésiaste, Ecclésiastique, Sagesse. — La plupart des critiques attribuent tous les livres sapientiaux au judaïsme et y voient, avec les psaumes, les produits caractéristiques de l'époque qui a suivi l'exil, comme les livres prophétiques seraient les œuvres marquantes de la période préexilienne. Jusqu'à la fin de l'exil, les Israélites auraient eu comme guides spirituels surtout les prophètes; après cette date, les sages auraient pris leur succession. Cette conception simplifierait beaucoup l'histoire littéraire et religieuse d'Israël. Mais elle ne correspond pas à la réalité telle qu'elle est attestée par les écrits historiques et prophétiques préexiliens. D'après III Reg., IV, 29 (hébr. v. 10, sq.); X, 1 sq., on cultivait déjà la « sagesse » à la cour de Salomon et Jérémie, XVIII, 18, parle des « sages » comme d'un état qui existait de son temps à côté des prophètes et des prêtres.

En face du témoignage de III Reg., IV, 32, sur l'activité littéraire de Salomon, il n'y a aucune raison pour nier en bloc l'authenticité salomonienne du *livre des Proverbes*. Il n'existe de sérieuses difficultés que pour l'introduction, I-IX, et le dernier chapitre, XXX, 10-31. Les différents arguments qu'on allègue pour l'origine postexilienne des sentences salomoniennes (absence de polémique contre l'idolâtrie, état très élevé de la civilisation qui forme le fond de beaucoup de sentences et qui serait au-dessus du niveau de la culture juive à l'époque de Salomon, etc.) sont loin d'être décisifs. Surtout c'est à tort qu'on suppose nécessaire pour la floraison de la littérature gnomique en Israël l'influence hellénique et qu'on attribue dès lors à une époque tardive, l'ensemble de ces manifestations littéraires.

Il n'est pas aussi aisé de déterminer l'époque du livre de *Job*. Les moyens sûrs pour fixer sa date font défaut. Il nous semble plus probable que cette œuvre, la plus grandiose qu'ait produite le génie poétique des Israélites, est née au temps de la pleine floraison de la littérature hébraïque, donc avant l'exil. Dans la discussion du problème de la rétribution, la moindre lueur de la possibilité d'une survivance heureuse après la mort manque (XIX, 25-27, il n'est pas question de résurrection; voir art. Job, col. 1473 sq.), ce qui paraît peu vraisemblable pour un homme d'une si haute culture intellectuelle, vivant à l'époque perse ou grecque. La prétendue dépendance du poème par rapport à Jérémie, XX, 14-18, et Ézéchiel, XVIII, 2 sq., ou à d'autres écrivains encore plus tardifs est un argument très précaire. Voir néanmoins les opinions en sens contraire dans l'art. Job, col. 1482.

Tous les autres écrits didactiques sont à considérer comme des fruits du judaïsme :

D'abord le *Cantique des cantiques*, cette poésie aussi réaliste que mystique. Ce sont surtout des raisons d'ordre philologique qui rendent l'origine postexilienne (IVe ou Ve siècle), plus probable que l'origine salomonienne.

Ensuite l'*Ecclésiaste*, le plus curieux des produits littéraires du judaïsme biblique, qui, à cause du caractère tardif de sa langue et de sa familiarité avec les idées grecques, a dû être écrit après 300 avant Jésus-Christ. La langue aussi bien que le contenu excluent toute relation avec Salomon.

L'*Ecclésiastique* contient les « proverbes » du judaïsme. Son auteur, Jésus ben Sirach, était un scribe palestinien du commencement du IIe siècle avant Jésus-Christ. Après s'être adonné dès la jeunesse à l'étude de la sagesse, après avoir voyagé beaucoup, il a composé ce livre essentiellement juif qui se distingue des Proverbes de Salomon par l'influence beaucoup plus grande de la loi et du sacerdoce.

La *Sagesse* a été composée par un philosophe juif de la Diaspora égyptienne dans le dernier siècle avant Jésus-Christ. L'influence grecque y est plus forte que chez l'Ecclésiaste sans que la doctrine traditionnelle y soit abandonnée; celle-ci est au contraire enrichie par l'enseignement le plus clair de la survie après la mort et par la spéculation sur la Sagesse incréée.

3. *Littérature prophétique.* — La critique moderne veut placer également au temps du judaïsme un bon nombre d'écrits prophétiques. Outre les prophètes de la restauration : Aggée, Zacharie, Malachie, elle regarde comme postexiliens Abdias, Joël, Jonas ainsi que deux morceaux du livre d'Isaïe et le livre de Daniel. Examinons rapidement les divers problèmes que soulèvent ces attributions. — *Aggée et Zacharie* sont les deux premiers prophètes postexiliens. L'écrit du premier date de l'année 520, il contient des exhortations à la construction du temple en vue d'accélérer l'arrivée du temps messianique. Le livre qui est conservé sous le nom du second se divise en deux parties très distinctes. La première (I-VIII) présente sous forme de visions nocturnes les mêmes idées que le livre d'Aggée. La seconde (IX-XIV) diffère beaucoup pour le fond et la forme de la précédente; il n'est plus question de la construction du temple, de Zorobabel ou de Babylone; le salut messianique prévu pour la fin des temps, est décrit d'une façon apocalyptique; les précisions sur la date des prophéties, telles qu'elles se trouvent dans la première partie, manquent. Pour ces raisons, il semble nécessaire de supposer pour les deux parties, sinon deux auteurs différents, au moins un certain intervalle entre la rédaction des deux morceaux. Voir A. Van Hoonacker, *Les douze petits Prophètes*, Paris, 1908, p. 649 sq. L'un et l'autre sont d'une extrême importance à cause de leurs idées messianiques.

Malachie a suivi de près Aggée et Zacharie. Le temple est achevé, I, 10; mais les graves abus que blâme le prophète prouvent qu'il a exercé son ministère avant la réforme de Néhémie et d'Esdras. En prédicateur austère, il annonce le jour du grand jugement de Jahvé.

Non seulement ces trois derniers livres du recueil des Douze Petits Prophètes, mais encore trois autres sont à considérer comme postexiliens :

D'abord la prophétie d'*Abdias* sur la chute d'Édom et sur le relèvement d'Israël qu'à cause des versets 11 sq. il faut placer après l'année 586.

Ensuite le livre de *Joël*, célèbre par sa description si complète et si une du jugement final de Jahvé; la dispersion d'Israël qui y est supposée, le gouvernement des prêtres, qui semble remplacer celui du roi, ainsi que d'autres faits paraissent caractériser cet écrit comme postexilien. Voir ci-dessus, col. 1489.

Finalement le livre de *Jonas* est encore plus sûrement un produit du judaïsme. Les raisons philologiques, historiques et psychologiques rendent sa composition par le prophète Jonas, contemporain de Jéroboam II, pour ainsi dire impossible, et sa forme littéraire le rend voisin des derniers livres du canon. Sa doctrine si remarquable sur l'universalité du salut en fait au point de vue dogmatique une des perles de toute la littérature de l'Ancien Testament. Voir col. 1498.

Bien plus compliqués sont les problèmes que soulèvent certaines parties d'Isaïe et le livre de Daniel.

Au sujet d'*Isaïe* d'abord, les exégètes non catholiques sont unanimes à placer pendant l'exil les chapitres XL-LV, après l'exil LVI-LXVI et XXIV-XXVII ainsi que d'autres morceaux moins importants. Voir l'exposé des raisons à l'art. Isaïe, col. 26 sq.

Du moment que le prophète a écrit certaines parties de son livre comme s'il vivait après la destruction de Jérusalem, et la dispersion des Israélites, il est admis par les exégètes catholiques, J. Touzard, *Revue biblique*, 1917, m. 122-135, et *Dictionnaire apologétique*, t. II col. 1624, que l'on peut utiliser les chapitres XL-LV pour le temps de l'exil auquel ils se réfèrent. En vertu du même principe, les chapitres LVI-LXVI deviennent une source pour l'histoire du judaïsme. C'est en ce temps seulement que les idées des prophètes étaient destinées à devenir actives. Il faut en dire autant de l'apocalypse XXIV-XXVII, qui fait supposer un milieu historique analogue.

Au sujet du livre de *Daniel*, l'accord semble fait entre les critiques indépendants pour dire qu'il ne provient pas du prophète exilien et pour en faire un pseudépigraphe de l'époque macchabéenne. Les arguments qu'ils empruntent au fond et à la forme, à la place qu'occupe l'ouvrage dans le canon ainsi qu'au silence du Siracide à son sujet, prouvent au moins que cet écrit n'a reçu sa forme définitive qu'au temps des guerres macchabéennes; ses allusions fréquentes aux circonstances de cette époque montrent qu'il a dû être un livre de consolation précisément pour ce temps. C'est dans ce sens que l'on peut regarder le livre de Daniel comme une source pour la connaissance des idées juives de cette époque.

4. *Littérature historique.* — Tandis que les livres historiques abondent sur la période qui précède l'exil, deux ouvrages seulement nous renseignent sur l'histoire générale du judaïsme : les livres d'*Esdras* et de *Néhémie* et les livres des *Macchabées;* les uns et les autres ne portent que sur deux courtes époques, celle de la restauration et celle des guerres macchabéennes.

Les livres d'*Esdras* et de *Néhémie* ne sont plus conservés dans leur état primitif, de sorte qu'il n'est pas facile de reconstituer la suite des événements. Le fond des deux écrits est constitué par des documents qui sont très rapprochés des événements, savoir les mémoires d'Esdras et de Néhémie, des actes officiels des archives perses et juives qui constituent des sources très précieuses pour l'histoire. Leur valeur n'a pu être diminuée ni par les nombreuses attaques d'autrefois, voir article Esdras-Néhémie, t. V, col. 535 sq., ni par la critique récente de G. Hölscher dans E. Kautzsch, *Die Heilige Schrift des Alten Testamentes*, 4e édit., Tubingue, 1922, t. II, p. 491 sq.

Très importants comme sources sont aussi les deux livres des *Macchabées;* le premier peut être considéré comme le meilleur livre historique de l'Ancien Testament; au sujet du second, qui n'est qu'un extrait d'un grand ouvrage de Jason de Cyrène, les critiques font des réserves à cause des nombreux faits miraculeux qui y sont relatés. Tandis que le premier a été composé en Palestine et en langue hébraïque, le second est un produit de l'hellénisme juif et à ce titre il renseigne, non seulement sur l'histoire politique de l'ère macchabéenne, mais, d'une façon particulière, sur les idées religieuses de ce temps.

Les livres d'Esdras et de Néhémie n'étaient primitivement que la seconde partie d'un ouvrage historique dont la première était formée par les deux livres des *Chroniques* ou *Paralipomènes*. L'auteur de cet écrit a voulu retracer l'histoire de l'humanité pieuse à partir d'Adam jusqu'à la restauration de la communauté israélite. C'est une des œuvres les plus caractéristiques du judaïsme à cause de l'intérêt prédominant que l'ouvrage manifeste pour le temple et le culte lévitique. Comme source historique, le livre des Chroniques ne mérite pas le mépris avec lequel Wellhausen, Renan et leurs disciples l'ont traité, c'est ce qu'ont montré des savants de première valeur comme H. Winckler, *Alttestamentliche Untersuchungen*, 1908, p. 157-167; Sellin, *op. cit.*, p. 162 et F. X. Kugler, *Von Moses bis Paulus*, 1922, p. 234-300 : *Zur Glaubwürdigkeit der Chronik*.

Trois autres écrits postexiliens sont relatifs à des épisodes particuliers : le livre de *Judith* raconte la délivrance de Béthulie par une pieuse veuve, le livre de *Tobie* le sort d'une famille juive, transportée en exil à Ninive, le livre d'*Esther* l'élection d'une belle juive comme reine à la cour de Suse et la délivrance

des Israélites du royaume perse par son intermédiaire. Le premier fut probablement composé à l'époque des Séleucides; la portée historique en est difficile à déterminer à cause de l'état défectueux du texte actuel. Le second, dont la date est incertaine, est surtout important par ses renseignements sur les croyances et les pratiques religieuses des derniers siècles avant Jésus-Christ; il dépasse, au point de vue de la composition, toutes les autres narrations de l'Ancien Testament. Le troisième donne des renseignements sur l'origine de la fête des *Purim* et contient sûrement une histoire vraie, mais élargie dans un but parénétique.

Il y a lieu d'ajouter à ces sources bibliques de l'histoire juive les papyrus araméens découverts au commencement du XX^e^ siècle à Assouan et à Éléphantine dont les derniers surtout ont jeté une lumière inattendue sur le judaïsme égyptien au I^er^ siècle. (H. Sayce, *Aramaic papyri discovered at Assuan*, Londres, 1906; J. Euting, *Notice sur un papyrus égypto-araméen de la bibliothèque impériale de Strasbourg*, Paris, 1903; E. Sachau, *Drei aramäische Papyrusurkunden aus Elephantine*, Berlin, 1908; M. J. Lagrange, *Les nouveaux papyrus d'Éléphantine* dans *Revue biblique*, 1908, p. 325 sq.

2° *Littérature apocryphe.* — A partir du II^e^ siècle avant Jésus-Christ, on voit surgir du sein du judaïsme, à côté des livres inspirés qui devenaient de plus en plus rares, une autre littérature, aussi riche que variée. Ces nouveaux produits de l'esprit judaïque sont si nombreux et parfois si remarquables qu'ils représentent une seconde floraison de la littérature israélite. Ils témoignent de la vie intellectuelle intense du judaïsme tardif.

Cette littérature se compose de groupes très différents parmi lesquels il faut nommer en premier lieu les apocryphes. Ce sont des livres qui ressemblent pour le fond et pour la forme aux écrits canoniques, et ont été pour cette raison assez souvent regardés comme divins. Leurs auteurs ont imité les écrits inspirés et, pour donner plus de crédit à leurs productions les ont mises sous le nom de personnages célèbres de l'antiquité israélite. Toutes ces œuvres sont donc des pseudépigraphes. Elles se divisent en trois catégories :

1. *Légendes.* — *a) La Petite Genèse* ou *Livre des Jubilés* est le spécimen le plus remarquable et le plus ancien de ce genre. Cet écrit est un élargissement fantastique de l'histoire de la Genèse et de la première partie de l'Exode. Il fut composé en Palestine probablement du temps de Jean Hyrcan (135-104); il est même très vraisemblable qu'il contient des éléments prémacchabéens.

b) Le martyre d'Isaïe raconte la persécution du grand prophète par le roi Manassé. A cette légende qui date d'avant Jésus-Christ, une main chrétienne a ajouté une vision d'Isaïe, de sorte qu'on nomme souvent l'ensemble *Ascension d'Isaïe*.

c) La lettre d'Aristée, composée antérieurement à 63 avant Jésus-Christ, raconte l'origine miraculeuse de la version des Septante.

d) Le III^e^ livre d'Esdras est la traduction grecque d'un extrait des livres des Chroniques ainsi que d'Esdras et de Néhémie, probablement faite à la fin du deuxième siècle avant Jésus-Christ. Il n'a donc pas le caractère légendaire des autres écrits de ce groupe; cependant lui aussi est élargi par un récit fabuleux sur les trois pages de Darius parmi lesquels se trouva Zorobabel.

e) Le III^e^ livre des Macchabées contient un roman sur Ptolémée IV : celui-ci, après avoir voulu pénétrer dans le sanctuaire du temple de Jérusalem et après avoir été un grand ennemi des Juifs, devient leur ami dévoué.

Ces cinq livres ne sont que des témoins épars d'une activité littéraire très florissante. Les titres conservés de quelques autres légendes et les apocryphes analogues, composés par des chrétiens, qui ne sont que des imitations d'écrits juifs, prouvent suffisamment combien ce genre était en vogue. La légende s'empara surtout d'Adam, d'Abraham et de Moïse.

2. *Apocalypses.* — Comme les légendes avaient pris soin d'embellir le passé en complétant les livres historiques, les apocalypses s'appliquèrent à transfigurer l'avenir et à préciser les prophéties anciennes. Fuyant la misère des temps présents, les visionnaires se réfugiaient en esprit vers le bonheur de l'époque messianique, vers les mystères de l'autre monde. Ils placent leurs révélations dans la bouche de ceux des anciens patriarches et prophètes (Hénoch, Moïse, etc.), qui semblaient être les plus capables de les donner.

Malgré leurs éléments fantastiques et leurs nombreuses obscurités, ces productions sont très importantes pour la connaissance de la théologie juive, en particulier du messianisme et de l'eschatologie. « Elles comblent la lacune littéraire qui s'étend entre l'Ancien et le Nouveau Testament, et, par les espérances si hautement messianiques qui sont leur caractéristique commune, elles sont comme une sorte de prolongement et d'épilogue des prophètes canoniques, en même temps que le prologue de l'Évangile. » P. Batiffol, *Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 757.

a) Livre d'Hénoch. — C'est un conglomérat d'écrits de date et de contenu très différent, tous attribués au patriarche Hénoch. Ses parties les plus anciennes sont les chapitres I-XXXVI et LXXII-CV; la première date probablement du temps prémacchabéen et nous renseigne sur la chute des anges, le jugement final et le monde de l'au-delà; la seconde appartient plutôt à l'époque asmonéenne et le contenu en est très disparate; il y a un traité astronomique, c. LXXII-LXXXII, deux aperçus sur l'histoire du monde et des Israélites au point de vue messianique : une vision sur le déluge, c. LXXXIII-LXXXIV, et une vision sur les animaux et les soixante-dix bergers, nommée *livre des Songes*, c. LXXXV-XC, des exhortations et des malédictions en vue du sort de l'autre monde, c. XCI-CV. Dans ce dernier groupe, les chapitres CXIII et XCI, 12-17, forment une partie à part nommée *apocalypse des dix semaines*.

Au milieu se trouve le *Livre des Paraboles*, c. XXXVII-LXXI; son contenu messianique et eschatologique est tout autre que celui des chapitres qui l'englobent. L'origine en est très discutée; nous nous rallions à l'opinion de ceux qui l'attribuent au temps d'Hérode le Grand (37-4 avant notre ère). Puisque ni la mort du Messie sur la croix, ni sa résurrection ne sont mentionnés, il nous semble que rien ne permet de regarder les passages sur le Fils de l'homme et sur l'Élu comme des interpolations chrétiennes.

Le livre d'Hénoch est la plus importante de toutes les apocalypses parce qu'il « a contribué à propager l'attente du Messie, à vulgariser les concepts du jugement, de la géhenne, du royaume du ciel... à la veille de la venue du Sauveur ». F. Nau dans le *Dictionnaire apologétique*, t. I, col. 165.

On l'appelle souvent le livre éthiopien d'Hénoch pour le distinguer du livre slave d'Hénoch, recension beaucoup plus récente qui date du I^er^ siècle chrétien; celle-ci est assez indépendante du livre primitif et surtout originale pour l'eschatologie.

b) Ascension de Moïse. — C'est un discours adressé par Moïse à Josué sur les destins futurs du peuple élu. Le livre a été composé peu après la mort d'Hérode.

c) Livre des Testaments des douze Patriarches. — Cette apocalypse est un élargissement du testament de Jacob, Gen., XLIX. Chacun des douze fils est mis en scène, raconte sa vie et fait des prophéties sur l'avenir de sa tribu. Ce n'est pas, comme on le suppose souvent, un livre chrétien mais une œuvre juive avec des interpolations chrétiennes. Il date comme le *Livre des Jubilés*, dont il partage les idées messianiques, de l'époque de Jean Hyrcan. Dans le tableau du Messie, les additions chrétiennes sont assez nombreuses, comme le P. Lagrange le prouve contre Charles et Bousset. *Le Messianisme chez les Juifs*, Paris, 1903, p. 68 sq.

d) IV^e^ livre d'Esdras. — Apocalypse très remarquable par son contenu comme par sa beauté littéraire, composée peu après la destruction de Jérusalem par Titus. Elle révèle le pessimisme des Juifs après ce désastre, mais encore davantage leur espérance imperturbable en l'avènement prochain du Messie et en la rétribution juste et complète de tous les hommes dans l'autre monde. Son influence, dans les milieux chrétiens, même dans la liturgie, a été encore plus grande que celle d'Hénoch.

e) Apocalypse de Baruch. — Elle est écrite à la même époque et dans le même esprit, mais avec moins d'art que le IV^e^ livre d'Esdras. Le prophète Baruch est censé relater ce qu'il a vu après la destruction de Jérusalem par les Babyloniens en 586; en réalité l'auteur parle de la chute de Jérusalem en 70 après Jésus-Christ.

f) Livres sibyllins. — Si païen que paraisse leur nom, les quatorze livres sibyllins sont juifs ou chrétiens par leur origine aussi bien que par leur contenu. — Les oracles des sibylles païennes furent parfois fixés par écrit. Les Juifs mirent ces prédictions à profit comme véhicules de leurs pensées dans le monde païen : ils répandirent leurs idées sous forme d'oracles sibyllins et furent plus tard imités par les chrétiens dans ce genre de propagande.

Les oracles sybillins nous sont conservés dans une forme chaotique qui rend souvent très difficile le discernement des prédictions juives et chrétiennes.

Parmi les quatorze livres, ce sont surtout les livres III-V qui contiennent les éléments juifs.

Le III^e^ livre (vers 97-807) est le reflet des grandes espérances que les Juifs nourrissaient après les succès des Macchabées. Il appartient au temps asmonéen et fut écrit vers 140 avant Jésus-Christ. Il célèbre le rôle providentiel du peuple juif dans le monde et du Messie dans le sein de son peuple.

Le IV^e^ livre donne un aperçu de l'histoire du monde jusqu'à l'éruption du Vésuve (79 après J.-C.) et décrit le jugement que Dieu doit exercer un jour.

3. *Livres didactiques.* — On a aussi imité les cantiques et les livres sapientiaux.

a) Les Psaumes de Salomon, au nombre de dix-huit, sont le produit le plus remarquable de ce genre au point de vue religieux et poétique. Ils ont été composés en hébreu très peu après la prise de Jérusalem par Pompée; ils expriment d'une façon admirable les sentiments amers et indignés des pieux pharisiens contre la nouvelle domination étrangère et leur confiance en Jahvé qui réparera tout par le Messie.

b) Les Odes de Salomon, au nombre de quarante-deux, sont beaucoup moins importantes. Elles ont été composées en grec au I^er^ siècle de l'ère chrétienne, probablement par un prosélyte. Il y a bien des retouches chrétiennes dans un sens gnostique.

c) La prière de Manassé a été composée à l'époque macchabéenne et contient les paroles que le roi Manassé, d'après II Par., XXXIII, 11-13, a dû proférer devant Dieu, après avoir été transporté en exil.

d) Le IV^e^ livre des Macchabées est un discours paranétique « sur l'empire de la raison ». L'auteur est un Juif stoïcien. Il prend comme point de départ les martyrs macchabéens et veut prouver que la foi et la piété surmontent toutes les passions et toutes les douleurs. L'écrit appartient au même milieu hellénique que la Sagesse. La date en est très incertaine; probablement il fut composé au premier siècle chrétien avant 70.

3° *Littérature rabbinique.* — Tandis que les auteurs d'apocryphes avaient la prétention de fournir de nouveaux écrits bibliques, d'autres maîtres en Israël de la même époque s'adonnaient avec un zèle admirable à la conservation et à l'explication des anciens textes sacrés, surtout de la Thora. Ce travail exégétique, fourni en partie déjà pendant les siècles précédents, fut entrepris d'une façon systématique à partir du dernier siècle avant Jésus-Christ. Comme ses entrepreneurs portèrent au moins plus tard le titre honorifique de *rabbi*, on nomme l'ensemble de cette production la littérature rabbinique. Longtemps les gloses des rabbins ne furent pas fixées par écrit, mais transmises d'une génération de savants à l'autre par l'enseignement oral. C'est seulement à partir du II^e^ siècle de l'ère chrétienne qu'elles furent rédigées, de sorte que la forme définitive ne tombe qu'en partie dans l'époque judaïque qui nous intéresse. Mais en tant que les témoignages cités lui appartiennent et représentent la tradition de ce temps, ces œuvres rabbiniques entrent pour une large mesure dans le cadre de nos recherches.

Le travail exégétique des rabbis fut double. En premier lieu il portait sur la Loi dont on maintenait scrupuleusement la lettre en même temps qu'on l'adaptait aux besoins des temps nouveaux. Il en résulta le droit traditionnel, nommé *Halacha* (= chemin). En second lieu on s'occupait du contenu historique et dogmatique du Pentateuque comme de tous les autres livres, en le développant par des spéculations. Il en résultait la *Haggada* (= doctrine).

1. *La Halacha* d'abord était exposée ou bien en connexion étroite avec le texte, en forme de commentaires suivis, ou bien d'une façon systématique, groupée d'après les différentes sortes de lois. Le second genre prévalut et fut seul employé dans la littérature *talmudique*. Cette dernière comprend :

a) La Mischna (= répétion) qui est la plus ancienne codification du droit juif. Sa rédaction définitive fut faite par Rabbi (= Rabbi Juda ha-Nasi) à la fin du II^e^ siècle chrétien; quelques parties en furent déjà écrites plus tôt par Rabbi Meïr et Rabbi Akiba. Elle se divise en soixante traités; ceux-ci se subdivisent en chapitres et en paragraphes. Elle renferme les avis et les décisions d'une trentaine de rabbins, nommés Tannaïtes et appartenant à quatre générations (70-100, 100-130, 130-160, 160-200 après J.-C.).

b) La Tosephta (= addition) qui contient les paroles des Tannaïtes omises dans la Mischna. La Tosephta est d'origine palestinienne comme la Mischna; composée sur le modèle de celle-ci, elle a plus d'intérêt pour la connaissance du judaïsme à l'époque de Jésus-Christ, car elle contient fréquemment la tradition sous une forme plus ancienne et plus pure.

c) Les Talmuds (= enseignement) *palestinien et babylonien*, qui sont le commentaire de la Mischna et de la Tosephta. Ils n'ont été composés qu'à partir du III^e^ siècle après Jésus-Christ. A cause de leur origine récente et surtout parce que les autorités qui y sont citées ne font plus partie des Tannaïtes, mais des Amoréens, c'est-à-dire des savants qui les suivirent, ils ne nous regardent plus, à l'exception des quelques passages dont il est expressément dit qu'ils appartiennent à la tradition tannaïque et qui portent le nom de *Baraïtha*.

2. *La Haggada*, qui se trouve aussi dispersée dans les livres talmudiques, est surtout conservée dans deux autres sortes de compositions rabbiniques, les *Midraschim* (= recherche) et les *Targums* (= interprétation).

a) Midraschim. — On nomme ainsi les commentaires

suivis du texte sacré. Ils concernent le texte de la Thora aussi bien que celui des autres livres de sorte que les éléments haggadiques y sont mêlés aux éléments halachites. Dans les plus anciens Midraschim c'est-à-dire dans ceux qui remontent pour le fond au IIe siècle de notre ère, savoir *Mechilta* (sur l'Exode), *Siphra* (sur le Lévitique) et *Siphré* (sur les Nombres et le Deutéronome), les derniers prédominent. Les autres (*Rabboth*, *Pesikta*, etc.) appartiennent aux siècles postérieurs et sont plus riches en matériaux haggadiques.

Le premier et le plus important des Midrasch est le *livre apocryphe des Jubilés* (voir ci-dessus).

b) Targums. — Ils furent primitivement des traductions araméennes du texte hébreu, nécessitées par l'ignorance de la langue hébraïque. Toutefois la plupart d'entre eux ne sont pas des traductions littérales, mais bien des paraphrases midraschiques.

Les plus anciens sont le Targum d'Onkelos pour le Pentateuque, et celui de Jonathan pour les prophètes; le fond primitif de ces versions remonte au Ier siècle de l'ère chrétienne; leur rédaction définitive appartient au IVe siècle. Leur conception du texte biblique correspond plusieurs fois d'une façon étonnante à celle du Nouveau Testament, preuve qu'ils remontent pour le fond à l'époque apostolique. Ces deux Targums, surtout le premier, sont des versions assez exactes, tandis que tous les autres, en particulier ceux des Hagiographes sont des paraphrases très fantastiques. Ils sont beaucoup plus récents que ceux d'Onkelos et de Jonathan.

4° *Littérature hellénique, ni canonique, ni apocryphe.* — La plupart des œuvres juives mentionnées jusqu'ici appartiennent au judaïsme palestinien ou au moins hébreu. Depuis que, par suite de l'expédition d'Alexandre le Grand, l'Orient se trouva sous l'influence de l'hellénisme et que les Juifs se dispersèrent en Égypte, en Syrie et même en Europe, le judaïsme eut aussi une littérature hellénique. Nous en avons déjà rencontré deux spécimens parmi les livres inspirés : la Sagesse et le IIe livre des Macchabées et quatre parmi les apocryphes : le IIIe et le IVe livre des Macchabées, le IIIe livre d'Esdras, la prière de Manassé. Ils sont loin d'être les seuls. Le travail littéraire de l'hellénisme juif est particulièrement riche et ramifié. Il tourne en premier lieu autour de la Bible, mais il s'est également emparé d'autres sujets.

1. *Versions grecques des livres saints — a) Les Septante.* — La première œuvre de ce genre qui est en même temps la plus majestueuse et la plus importante est la traduction grecque, nommée version des Septante; elle fut faite à Alexandrie entre 250 et 150 avant Jésus-Christ. C'est le premier exemple de traduction que connaisse l'histoire. Elle a fourni aux membres helléniques du judaïsme la base de leur culture religieuse et intellectuelle. Non seulement elle est devenue la Bible des Juifs de la *Diaspora*, mais c'est en cette version que l'Ancien Testament fut lu par l'Église pendant les premiers siècles.

Cette version est par surcroît une source importante pour la connaissance des idées religieuses à cette période du judaïsme. La manière dont bien des passages ont été traduits reflète les conceptions théologiques de cette époque.

b) Les versions d'Aquila et de Théodotion. — La Bible des Septante, d'abord si estimée des Juifs et employée par eux comme moyen de propagande, fut depuis la destruction de Jérusalem et la dispersion du peuple de plus en plus détestée, à tel point qu'on la remplaça au IIe siècle de notre ère par trois nouvelles versions, celles d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion. La seconde n'appartient pas au judaïsme parce que son auteur fut ébionite et peut-être pour la même raison faut-il exclure aussi la troisième.

C'est surtout la traduction d'Aquila qui supplanta celle des Septante. Elle est d'un littéralisme exagéré. Celle de Théodotion n'est en somme que le texte des Septante corrigé.

2. *Œuvres historiques.* — Le judaïsme hellénique a eu un grand intérêt pour l'histoire de sa nation. C'est pourquoi l'historiographie y fut très cultivée.

Par Alexandre Polyhistor (entre 50 et 40 avant J.-C.) nous connaissons pour les deux derniers siècles avant Jésus-Christ des fragments de cinq ouvrages sur les patriarches, Moïse et les rois israélites. Leurs auteurs (Démétrius, Eupolémos, Artapanus, Aristée, Cléodémus) répétaient et surtout embellissaient par des traits légendaires les récits bibliques.

Par le deuxième livre des Macchabées nous sommes renseignés sur une autre œuvre historique, celle de *Jason de Cyrène* (vers 150 avant J.-C.) qui se composait de cinq volumes et contenait l'histoire contemporaine des guerres macchabéennes.

Le plus grand historien juif, un des plus grands de toute l'antiquité, est *Flavius Josèphe*, né en 37-38 après Jésus-Christ et mort peu après 100. De pharisien outrancier, grand ennemi des Romains, il devint le favori des empereurs et le partisan de l'hellénisme. Logé au palais impérial à Rome, il écrivit ses ouvrages sans lesquels l'histoire juive du siècle avant et du siècle après Jésus-Christ ne nous serait guère connue. Ils sont au nombre de quatre.

a) Sur la guerre de Judée qui contient l'histoire juive à partir d'Antiochus Épiphane jusqu'à la destruction de Jérusalem, mais surtout celle de l'insurrection des années 66-73.

b) Les antiquités judaïques qui racontent l'histoire du peuple élu du commencement jusqu'à l'année 66.

c) L'autobiographie qui est surtout une apologie de l'attitude de l'auteur, pendant la guerre judaïque.

d) Contre Apion qui est une apologie du peuple juif.

Josèphe a écrit pour la gloire de sa nation et de sa personne, mais il ne voulait blesser en rien les Romains de sorte qu'il a embelli bien des faits et omis d'autres très importants; il ne parle jamais du messianisme. Dans la première partie des *Antiquités*, il est souvent sous l'influence des conceptions rabbiniques, dans la seconde il a usé très arbitrairement de ses sources.

Au philosophe *Philon* on doit également deux ouvrages historiques, l'un sur la législation mosaïque qui est presque complètement conservé, l'autre sur les persécuteurs des Juifs de son temps, dont seuls quelques fragments nous restent.

3. *Œuvres poétiques.* — Les Juifs helléniques ne se contentaient pas de raconter l'histoire de leur peuple en prose; ils le firent aussi en vers. Par Alexandre Polyhistor et Eusèbe, *Præparatio evangelica*, IX, 20, 22, 24, 37, nous connaissons des fragments d'une épopée d'un certain Philon (à peu près du IIe siècle avant J.-C.) sur Jérusalem, et de Théodotus (de la même époque) sur Sichem. Par les mêmes auteurs, cf. *Præparatio evangelica*, IX, 28, 29, nous avons connaissance des œuvres dramatiques d'un poète Ézéchiel. Ils nous ont conservé de copieux extraits d'un drame sur l'Exode. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, XXIII, 155, le nomme le poète des tragédies juives. C'est ainsi que le judaïsme hellénique a créé des genres de poésies qui manquent complètement dans la littérature hébraïque.

4. *Œuvres philosophiques.* — Dans les compositions littéraires qui viennent d'être recensées, l'esprit grec n'a guère inspiré que la forme; dans les œuvres philosophiques, qu'il nous reste à signaler, il inspire jusqu'à un certain point les idées. S'infiltrant plus ou moins profondément dans le peuple juif, la culture grecque met les intellectuels en contact avec les idées des grands philosophes de l'Hellade. Déjà l'*Ecclésiaste* en témoigne pour ce qui est de la Palestine, la *Sagesse* davantage encore pour ce qui est de la Diaspora. Mais, tandis que les auteurs de ces compositions canoniques restent fidèles aux doctrines de l'Ancien Testament, chez d'autres la pensée grecque ne laisse pas de prendre le dessus sur l'inspiration proprement juive. C'est déjà le cas pour l'auteur du IVe livre des Macchabées, mais plus encore pour Aristobule et Philon.

Aristobule est un philosophe péripatéticien qui a composé, paraît-il, pour Ptolémée VI (181-146) un commentaire midraschique de la Thora, en vue de prouver que les penseurs et les poètes de la Grèce se sont inspirés de Moïse. L'œuvre d'Aristobule ne s'est conservée qu'en fragments, dans Clément d'Alexandrie et dans Eusèbe, et la fixation de son *acmé* ne va pas non plus sans de graves difficultés.

Philon, sensiblement contemporain de Jésus-Christ, est le plus grand écrivain, et le plus grand savant du judaïsme hellénique. Il a tenté de faire la synthèse de la religion mosaïque avec la philosophie grecque. Son œuvre, son action, son influence seront étudiées en détail à l'art. Philon. Signalons seulement ici les œuvres principales où se manifestent ses idées théologiques et philosophiques :

a) Quæstiones et solutiones in Genesim et in Exodum, courte explication en forme de catéchisme des deux premiers livres de la Thora.

b) Legum allegoriæ ou *Commentaire allégorique des saintes lois*, qui s'occupe, en seize écrits différents, des principales questions relatives à la Genèse.

c) L'exposition systématique des lois de Moïse, en sept traités.

d) Écrits spéciaux : sur Moïse, sur les Juifs, sur la Providence, etc. L'œuvre de Philon n'est pas seulement remarquable par l'élévation des idées mais encore par la composition et le style.

5. *Écrits apologétiques.* — Par leur religion monothéiste, les Juifs formaient dans le monde gréco-romain un élément hétérogène qui se heurtait partout au paganisme. Pour cette raison, la majeure partie de la littérature judéo-hellénique accuse une tendance apologétique. Mais puisque les auteurs païens les attaquaient souvent dans leurs livres, que plusieurs même composaient dans ce but des écrits spéciaux, les Juifs se préoccupèrent de réfuter directement les accusations de leurs adversaires. De ces écrits, deux seulement nous sont connus : un fragment de l'apologie de Philon sur les Juifs et le livre de Josèphe contre Apion.

6. *Écrits de propagande sous forme païenne.* — Il faut encore nommer une dernière classe de produits littéraires des Juifs helléniques, la plus curieuse de toutes.

Ce sont des compositions juives mises en circulation comme provenant d'auteurs païens. Elle leur servaient à faire avec plus d'autorité de la propagande juive sous le masque païen. Les principaux de ces pseudépigraphes sont les passages juifs des livres sibyllins sur le messianisme. Voir plus haut.

Sous le nom du Perse Hystaspe, les écrivains chrétiens, Justin, Clément d'Alexandrie, Lactance, connaissaient un écrit juif qui annonçait la venue du fils de Dieu et son règne sur terre.

Nous connaissons aussi une poésie gnomique de deux cent trente hexamètres, attribuée au poète gnomique Phocylide qui a vécu au VIe siècle avant J.-C. à Milet, et une collection de sentences, semblable aux Proverbes, attribuée au poète attique Ménandre († 290 avant J.-C.).

Dans les œuvres d'Eusèbe et de Clément d'Alexandrie, nous trouvons encore des vers, attribués aux grands poètes grecs comme Sophocle, Homère, Orphée, qui sont censés faire l'éloge des Juifs et de leurs institutions. Ces falsifications remontent en partie à Hécatée d'Abdère, Juif contemporain d'Alexandre le Grand, qui composa une œuvre sur Abraham. Dans la même catégorie, il faut placer la lettre d'Aristée sur l'origine des Septante.

I. Textes. — 1° *Sources païennes.* — Elles sont réunies dans Th. Reinach, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme*, Paris, 1895.

2° *Apocryphes.* — Les textes originaux, pour autant qu'ils sont conservés, et les plus anciennes versions sont dispersées en de nombreuses publications; on les trouvera rassemblées en traduction allemande dans E. Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testamentes*, 2 vol., Tubingue, 1900, et encore mieux, en traduction anglaise, dans H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, 2 vol., Oxford, 1913.

3° *Littérature rabbinique.* — 1. *Mischna sive totius Hebræorum juris... systema cum clarissimorum Rabbinorum Maimonidis et Bartenoræ commentariis integris... latinitate donavit ac notis illustravit* Guil. Surenhusius, 6 vol. in-fol., Amsterdam, 1698-1703; édition du texte vocalisé avec traduction allemande de J.-M. Jost, Berlin, 1832-34, 6 vol. — 2. *Tosephta :* M. S. Zuckermandel, *Tosefta nach den Erfurter und Wiener Handschriften mit Parallelstellen und Varianten*, Pasewalk, 1880; Lev. Friedländer, *La Tosephta*, livraison *Seraïm*, livraison *Naschim*, Presbourg, 1889 et 1890. — 3. *Talmud palestinien*, édition de Cracovie, 1609; M. Schwab, *Le Talmud de Jérusalem traduit pour la première fois*, Paris, 1878-1889, t. II-XI; le premier volume, paru en 1871 sous un autre titre, a été réédité en 1890 sous le titre, *Le Talmud de Jér.*, t. I. — 4. *Talmud babylonien.* La meilleure édition en est celle de Wilna, 1880-1886, en 25 vol. Il n'est pas encore traduit en entier; trois traités entre autres sont traduits dans Ugolini, *Thesaurus antiquitatum sacrarum*, Venise, 1755-1765, t. XIX et XXV. — 5. *Midraschim : Mechilta..kritisch bearbeitet von* J.-H. Weiss, Vienne, 1865; *Sifra, Baraïtha zum Leviticus, herausgegeben von* J.-H. Weiss, Vienne, 1865; *Sifra... herausgegeben von* M. Friedmann, Vienne, 1864. Une traduction latine de ces trois Midrasch se trouve dans Ugolini, *op. cit.*, t. XIV et XV. — 6. *Targum : Targum Onkelos, herausgegeben und erläutert von* A. Berliner, t. I-II, Berlin, 1884; le Targum de Jonathan pour les prophètes est publié par P. de Lagarde, *Prophetæ Chaldaice*, Leipzig, 1872.

4° *Écrivains juifs.* — La seule édition critique des œuvres de *Flavius Josèphe* est celle de Niese : *Flavii Josephi opera*, 6 vol., Berlin, 1887-1894; R. Arnauld d'Andilly a publié une traduction française, Paris, 1667-1668, qui fut rééditée par Buchon, Paris, 1894; une nouvelle traduction a été entreprise sous la direction de Théod. Reinach : *Œuvres complètes de Flavius Josèphe*, t. I, *Antiquités judaïques*, livres I-IV, traduction de Julien Weill, Paris, 1900. — La publication principale des ouvrages de *Philon* est toujours celle de Thom. Mangey, *Philonis Judæi opera*, 2 vol., Londres, 1742. Plus critique mais encore inachevée est celle de Léopold Cohn et P. Wendland, *Philonis Alexandrini Opera quæ supersunt*, Berlin, 1896 sq., t. VI, en 1915. — Pour les autres auteurs judéo-hellénistes, voir les références dans W. von Christ, O. Stählin et W. Schmid, *Geschichte der griechischen Litteratur*, 6e édit., t. II a, Munich, 1920, p. 535-662 *(Die hellenistisch-jüdische Literatur)*.

II. Travaux. — 1° *Pour l'ensemble de la littérature juive* l'ouvrage capital est E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3e édit., Leipzig, t. I, 1901, p. 31-161 : § 3; *Quellen;* t. III, 1898, p. 135-542 : § 32-34, *Die palestinensisch-jüdische Literatur, die hellenistisch-jüdische Lit., Philo;* voir aussi J. Felten, *Neutestamentliche Zeitgeschichte* Ratisbonne, 1910, t. I, p. 3-18 : *Einleitung;* p. 524-620 : *Die jüdische Literatur;* W. Bousset, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, 2e édit., Berlin, 1906, p. 6-53 : *Die Quellen.*

2° *Sur les apocryphes*, on trouvera l'essentiel dans E. Kautzsch, *op. cit.*; H. Charles, *op. cit.*; W. Bousset, *Die jüdische Apocalyptik*, Berlin, 1903; P. Volz, *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba*, Tubingue, 1903, p. 4-54 : *Uebersicht über die eschatologische Litteratur von Daniel bis Akiba;* M. J. Lagrange, *Le Messianisme chez les Juifs*, Paris, 1909, p. 37-50 : généralités sur les apocalypses; P. Batiffol, *Apocalypses apocryphes*, dans *Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 757-767; *Sibyllins (Oracles) : ibid.*, t. V, col. 1689-1694; Delaunay, *Moines et Sibylles dans l'antiquité judéo-grecque*, Paris, 1874.

3° Sur la *littérature rabbinique* consulter avant tout H. Strack, *Einleitung in den Talmud und Midrasch*, 5e édit., Munich, 1921; ensuite Zunz. *Die gottesdienstlichen Vorträge*

der Juden, 2e édit., faite par Brüll, Berlin, 1892; M. Bacher, *Die Agada der Tannaiten*, Strasbourg, t. I, 2e édit., 1903, t. II, 1890; Lagrange, *op. cit.*, p. 137-147 : le rabbinisme, la tradition, son caractère général; Lesêtre, *Mischna* dans *Diction. de la Bible*, t. III, col. 1127-1130; Mangenot, *Targums*, *ibid.*, t. IV, col. 1595-2008.

4° Sur la *littérature hellénique*, Christ-Stählin-Schmid, *op. cit.*; W. Friedländer, *Geschichte der jüdischen Apologetik als Vorgeschichte des Christentums*, 1903. — Sur Flavius Josèphe l'excellente biographie de R. Laqueur, *Der jüdische Historiker Flavius Josephus*, Giessen, 1920; Chasles, *De l'autorité historique de Flavius Josèphe*, Paris, 1841; H. Lesêtre, *Josèphe*, dans *Dict. de la Bible*, t. III, col. 1676-1679. — Sur Philon, Delauney, *Philon d'Alexandrie, écrits historiques; influence, luttes et persécutions des Juifs dans le monde romain*, 2e édit., Paris, 1880; H. Lesêtre, *Philon*, dans *Dict. de la Bibl.*, t. V, col. 300-312.

II. Histoire politique. — L'histoire de l'ancien Israël s'ouvre par une migration qui, vers 2000, mène Abraham des bords de l'Euphrate en Palestine, et se termine par la destruction de la ville sainte en 586 avant Jésus-Christ et par la dispersion de ses habitants. Par un curieux parallélisme, l'histoire du judaïsme débute par le retour des exilés, qui des fleuves de la Babylonie retournent en la Terre sainte et se clôture avec la prise et la ruine de Jérusalem par Titus en 70 après Jésus-Christ, ou mieux encore par l'anéantissement de la nation après l'insurrection de Barkokéba en l'an 135.

Si, avant l'exil, l'histoire des Israélites était déjà intimement liée à celle de leur religion, elle le fut encore davantage après le retour, lorsque l'État monarchique eut fait place à une communauté ecclésiastique, de sorte que l'histoire politique du judaïsme est en grande partie son histoire religieuse.

Cette seconde époque se divise en trois périodes, correspondant à la domination que les trois empires perse, grec et romain exercèrent l'un après l'autre sur la Palestine comme sur toute l'Asie antérieure.

1° *Période perse.* — 1. *Retour et première restauration.* — Peu après son entrée triomphale à Babylone (539 avant J.-C.), Cyrus permit aux Juifs de retourner dans leur pays et d'y reconstruire le temple. Conformément à ses principes religieux et politiques, non seulement il les y autorisa par un firman, mais il les y aida aussi par de fortes sommes et leur livra les vases sacrés et les trésors que Nabuchodonosor avait emportés.

Après les préparatifs nécessaires, quarante-deux mille trois cent soixante exilés, parmi lesquels beaucoup de prêtres, se mirent en route, sans doute en plusieurs caravanes, conduits par Scheschbassar, prince de la famille de David. Esdr., II, 64. Celui-ci est selon toute probabilité identique à Zorobabel, premier gouverneur du nouvel État. Voir Van Hoonacker, *Notes sur l'histoire de la restauration juive après l'exil de Babylone*, dans *Revue biblique*, 1901, p. 7 sq.

Bien des Juifs, surtout ceux qui s'étaient créé en Chaldée une situation et ceux qui étaient le moins animés d'esprit religieux, ne quittèrent pas la Mésopotamie et devinrent le noyau de la Diaspora babylonienne. Cependant ils restaient attachés à la Terre sainte et au Jahvisme et subventionnèrent les caravanes des partants ainsi que plus tard les rapatriés.

Ceux qui retournèrent s'installèrent tant bien que mal à Jérusalem surtout et dans sa banlieue; sept mois après leur arrivée, ils construisirent l'autel des holocaustes et dans la seconde année (536), ils jetèrent les fondements du temple. Les rapatriés qui s'appelaient la communauté de la Gola n'étaient pas dans une situation brillante; leur patrie n'était plus le pays où coulent le lait et le miel. Ils trouvèrent leurs maisons en ruines et leurs champs incultes. Les voisins qui en avaient pris possession ne virent pas de bon œil les nouveaux arrivés et leur devinrent franchement hostiles, lorsque leur demande d'aider à la reconstruction du temple, faite surtout par les Samaritains, ne leur fut pas accordée. Les membres de la Gola préférèrent se passer de leur concours parce qu'ils les jugaient indignes de prendre part au culte et se séparèrent strictement des occupants du pays. Pour se venger, ceux-ci empêchèrent la Gola de continuer la reconstruction du temple. Cet incident, ainsi que la misère qui s'augmentait par suite des mauvaises moissons, causa un grand découragement dans les rangs des rapatriés. Leur espoir qu'avec le retour le temps messianique allait se réaliser fut déçu. Pendant les dernières années de Cyrus et tout le règne de Cambyse (529-522) on ne reprit pas les travaux du temple. On s'en désintéressait à tel point que les riches, au lieu de fournir les moyens pour continuer l'œuvre se faisaient construire des maisons de luxe. Ag., I, 4.

La seconde année du règne de Darius Ier (520), la situation changea tout à coup. Dieu suscita deux prophètes, Aggée et Zacharie, pour encourager le peuple à reprendre la construction. Par suite des brillantes promesses qu'ils rattachaient à l'achèvement du temple, les Israélites se mirent avec ardeur à l'ouvrage sous la direction de Zorobabel et du grand prêtre Josué, et après quatre ans, en dépit des démarches que Thathanaï, gouverneur perse de la Cisjordane, poussé par les ennemis de la jeune communauté, avait faites pour entraver l'entreprise, le temple fut achevé (515).

2. *Œuvre de Néhémie et d'Esdras.* — Cette première restauration fut suivie, après un intervalle de près d'un demi-siècle, d'une seconde qui fut marquée par l'œuvre de Néhémie et d'Esdras. Malgré les renseignements, contenus dans les livres qui portent les noms de ces deux personnages, une grande incertitude plane sur la manière dont fut conduite cette entreprise, et sur la chronologie des événements. D'après le texte actuel de ces deux livres, Esdras obtint la VIIe année d'Artaxerxès (458) la permission de rentrer en Palestine avec une nouvelle caravane d'environ dix-sept cents personnes. Arrivé en Palestine, il s'effraya de voir le grand nombre d'abus qui avaient pris naissance dans la colonie installée depuis le règne de Cyrus; il s'étonna particulièrement des nombreux mariages entre les Juifs et les femmes païennes de la région. Il intervint avec une extrême sévérité conformément aux larges pouvoirs qui lui avaient été donnés par le gouvernement perse dans le but formel d'introduire la Thora de Moïse. Mais il n'eut de succès que treize ans plus tard (445), lorsqu'il reçut une aide puissante en la personne de Néhémie, une des personnalités les plus sympathiques de l'histoire juive. Celui-ci, quoique Juif, était devenu l'échanson et le favori du même roi Artaxerxès. Il avait appris que ses coreligionnaires vivaient dans une extrême pénurie et qu'ils n'avaient pas même encore réussi à bâtir les murs et les portes de Jérusalem. Deux fois, sous Xerxès Ier (485-465) et sous Artaxerxès Ier, Esdr., VI, 6-23, on avait vainement entrepris leur relèvement. Sur sa demande, le roi l'envoya comme gouverneur en Judée. En cinquante-deux jours, malgré les attaques et les intrigues des ennemis, surtout du prince samaritain Sanaballat et de l'Ammonite Tobie, il fit achever les murs, les tours et les portes. Neh., VI, 1-15.

Tout de suite après, Néhémie se mit à la rénovation morale du peuple, Neh., VIII sq.; car prêtres et laïques manquaient à leurs obligations élémentaires, Mal., I-II; à la fête du nouvel an, le peuple fut convoqué et Esdras lut publiquement la Loi, alors presque oubliée. A la fête des Tabernacles, qui survenait au même mois, les Juifs furent encore pendant huit jours instruits dans la Thora. Ensuite Néhémie renouvela l'alliance d'Israël avec Jahvé et il eut soin de repeupler la ville.

Après avoir exercé les fonctions de gouverneur pendant treize ans, il retourna en Perse. Il revint cinq ans après et constata de nouveau de grands abus : le sabbat n'était pas sanctifié, les revenus des prêtres ne se payaient pas, et des mariages mixtes avaient encore lieu en grand nombre. Néhémie agit avec rigueur et chassa même du pays un petit-fils du grand prêtre Éliaschib, Manassé, parce qu'il avait épousé la fille de l'ennemi mortel des Juifs, Sanaballat. C'est là-dessus, d'après Josèphe, *Ant.*, XI, VII, 2; VIII, 2, que Sanaballat construisit à Garizim un temple et y institua comme grand prêtre Manassé. D'autres prêtres encore et des laïques, mécontents des mesures de Néhémie, suivirent Manassé. Ainsi devint définitif le schisme des Juifs et des Samaritains.

Tel est l'enchaînement des faits communément admis, à s'en tenir au texte actuel des deux livres canoniques. Néanmoins à y regarder de près, cette restitution des événements offre de fort sérieuses difficultés. Aussi plusieurs critiques sont-ils d'avis que l'activité de Néhémie est à placer avant celle d'Esdras. Voir surtout A. Van Hoonacker, *Nouvelles études sur la restauration juive après l'exil de Babylone*, Louvain, 1896. La VIIe année d'Artaxerxès, donnée comme date de l'arrivée d'Esdras, ne serait pas la VIIe année du premier, mais du second roi de ce nom, qui régna de 405 à 358; elle correspondrait donc à l'an 398. Dès lors il faudrait placer les événements rapportés Esdr., VII-X, après ceux que raconte le livre de Néhémie. En effet l'ordre donné par Artaxerxès Ier à Néhémie et les premières mesures prises par celui-ci ne tiennent aucun compte de l'œuvre de réforme accomplie par Esdras, et seraient incompréhensibles venant après l'action de celui-ci. Pour une foule d'autres raisons, voir Esdras et Néhémie, t. V, col. 547 sq., l'ordre de succession Néhémie-Esdras semble s'imposer. Dans ce cas, Esdras aurait coopéré à l'œuvre de Néhémie comme simple prêtre, non comme délégué du grand roi et son retour avec la caravane de dix-sept cents Juifs serait un second voyage de rapatriement, qui prit place après un séjour de quelques années que ce prêtre dut aller faire en Babylonie.

Récemment cette hypothèse a été attaquée par le P. Kugler, *op. cit.*, p. 201 sq., lequel a prétendu la réfuter définitivement par des arguments, tirés de calculs astronomiques et de données du calendrier juif : en 398, le départ de la caravane d'Esdras aurait eu lieu un vendredi, la veille du sabbat et l'arrivée à Jérusalem un sabbat; en 458, le départ tomberait un mercredi et l'arrivée un vendredi. Dans le premier cas, le repos du sabbat aurait été deux fois violé; il faudrait donc maintenir l'année 458 pour le retour d'Esdras. A. Van Hoonacker, *Revue biblique*, 1923, p. 481-494 et 1924, p. 33-64 après avoir soumis cette argumentation à un examen minutieux aboutit à prouver que les bases en sont précaires. Nous sommes donc autorisés à maintenir avec lui la suite Néhémie-Esdras.

3. *Destinées ultérieures des Juifs sous la domination perse.* — Pendant que dans leur patrie les Israélites se trouvaient dans une extrême détresse, ils obtenaient à Suse sous le règne de Xerxès Ier (485-465), par l'élévation d'Esther à la dignité de reine la gloire et la puissance.

Sur la vie des Juifs en Palestine à la fin du Ve et au IVe siècle, nous avons peu de renseignements. Par Josèphe, *Ant.*, XI, VII, 1, nous savons que le grand prêtre Jochanan, petit-fils d'Eliaschib et frère de Manassé, tua dans le temple pendant l'office son autre frère Josué parce que celui-ci voulait, avec l'aide du gouverneur perse Bagosès, s'emparer du souverain pontificat et dans la chronique d'Eusèbe, nous lisons que sous Artaxerxès III Ochus (358-337) beaucoup de Juifs furent déportés en Hyrkanie, près de la mer Caspienne. Eusèbe, *Chron.*, édit. Schœne, t. II, p. 112.

Parmi les papyrus d'Éléphantine se trouve une lettre, adressée en 408-7 par les membres d'une colonie militaire juive au gouverneur Bagoas (= Bagosès) et aux fils de Sanaballat. Les requérants se plaignent de ce que le temple que leurs ancêtres avaient construit dans la forteresse de Jeb en l'honneur de Jahvé, ait été détruit en 411-10, par des prêtres païens. Ils se sont déjà adressés, il y a trois ans, au grand prêtre Jochanan de Jérusalem et à Bagoas, sans avoir eu de réponse. Ils viennent de nouveau solliciter la faveur du gouverneur ainsi que des fils des grands ennemis des Juifs pour reconstruire le temple. Bagoas, d'après un autre texte très fragmentaire, leur accorda l'objet de leur demande.

Il résulte de ces textes qu'au Ve siècle déjà il y avait en Égypte une importante colonie juive qui, ne pouvant pas prendre part au culte de Jérusalem, avait pris l'initiative de construire un temple à son usage.

2° *Période grecque.* — 1. *D'Alexandre le Grand jusqu'à Antiochus Épiphane* (333-175). — Lorsque, en 333, Alexandre le Grand, par la bataille d'Issus, eut mis fin à l'empire perse, une nouvelle période commença pour l'Orient, qui allait désormais subir avec le règne de ses nouveaux maîtres, l'influence de la civilisation hellénique.

D'après Josèphe, *Ant.*, XI, VIII, 4, la Palestine aurait été conquise par Alexandre lui-même qui serait entré solennellement à Jérusalem pour rendre hommage à Jahvé; mais en réalité la Terre sainte fut soumise au joug grec par ses deux généraux Parménion et Perdiccas.

Pendant les guerres des diadoques, elle eut beaucoup à souffrir parce qu'elle se trouvait entre le royaume égyptien des Lagides et le royaume syro-babylonien des Séleucides. Elle était la pomme de discorde entre eux comme autrefois entre les pharaons et les rois assyriens. Après la bataille d'Ipsus (301) qui termina ces guerres, elle fut attribuée à Séleucus. Mais lorsque celui-ci voulut en prendre possession, il la trouva déjà occupée par Ptolémée, fils de Lagus, et ne voulant pas entrer en guerre avec son ancien compagnon d'armes, il la lui abandonna. Les nouveaux rois d'Égypte, les Lagides, firent l'impossible pour gagner les faveurs des Juifs. Alexandre déjà leur avait accordé pleine liberté pour leurs pratiques religieuses et les avait, d'après Josèphe, attirés en grand nombre vers l'Égypte, en leur donnant, à Alexandrie les mêmes privilèges qu'aux Grecs. Les Lagides continuèrent cette politique d'Alexandre. Ptolémée Ier donna même de préférence des postes de confiance aux Juifs. Alexandrie devint ainsi presque une ville juive et bientôt les Juifs habitèrent l'Égypte par milliers. En Palestine, ils jouissaient d'une grande liberté; sans les impôts à payer et les garnisons égyptiennes à entretenir, ils eussent à peine senti la domination étrangère. L'administration intérieure était tout entière entre leurs mains.

De temps à autre ils souffrirent des expéditions entreprises par les successeurs de Séleucus pour revendiquer leurs droits. C'est seulement après un siècle, par la bataille de Panéion (198) que ceux-ci parvinrent à s'emparer définitivement de la Palestine.

Pendant les dernières luttes, les habitants de la Terre sainte avaient eu beaucoup à endurer de la part des troupes égyptiennes, de sorte qu'ils reçurent avec enthousiasme le vainqueur Antiochus III le Grand. Celui-ci les dédommagea par de grands privilèges; il leur accorda pleine liberté pour le culte et exempta de tout impôt les prêtres ainsi que les anciens et tous ceux qui s'établiraient dans les trois années suivantes à Jérusalem.

La fortune qui avait souri à Antiochus III dans les démêlés avec les Lagides, ne lui resta pas fidèle dans

sa guerre avec les Romains. Par la bataille de Magnésia, il perdit l'Asie Mineure jusqu'au Taurus et il lui fallut payer pendant douze ans un impôt très lourd. A cause de cette dette, il voulut s'emparer des trésors des temples païens et fut tué à une telle entreprise en Elymaïde. Son fils Séleucus Philopator, fut d'abord comme son père très favorable aux Juifs; il leur payait même les frais du culte. Cependant la dette que son père lui avait laissée le rendit avide des trésors du sanctuaire de Jérusalem. Pour les obtenir, il envoya son chancelier Héliodore; mais celui-ci fut miraculeusement empêché de pénétrer dans le temple, II Macch., III. De retour à Antioche, Héliodore tua son suzerain, envoya son fils Démétrius comme otage à Rome et s'empara du trône. Le frère de Séleucus, Antiochus, accourut et chassa l'usurpateur. A cause du succès qu'il eut dès son apparition il s'appela Épiphane. C'est Antiochus IV Épiphane qui devait, par ses imprudences, et par ses vexations, causer le soulèvement macchabéen.

2. *Les guerres macchabéennes* (175-135). — Depuis l'expédition d'Alexandre le Grand, il y avait en Judée un groupe d'hellénophiles qui étaient devenus de plus en plus nombreux. Ils se recrutaient parmi les nobles et les riches, en premier lieu parmi l'aristocratie sacerdotale. A l'avènement d'Antiochus, ce parti se crut assez fort pour accélérer avec l'aide du gouvernement antiochien l'hellénisation de la nation. Soutenu par lui, Jason, frère du grand prêtre Onias, offrit une forte somme à Antiochus pour obtenir le poste du souverain pontificat et l'autorisation de construire un gymnase grec à Jérusalem. Le roi ne céda que trop volontiers aux désirs de Jason. Onias fut donc destitué et le nouveau grand prêtre transforma la vie de la capitale à la grecque. Bientôt des jeux olympiques avaient lieu dans la palestre, auxquels des Juifs prenaient part tout nus, honteux seulement de porter en leur chair le signe d'alliance et auxquels les prêtres mêmes assistaient avec un tel zèle qu'ils en oubliaient leur service au temple. Trois ans après, Ménélas, membre de la puissante et riche famille des Tobiades, offrit à Antiochus pour le souverain pontificat une somme encore plus grande que Jason et supplanta celui-ci. Arrivé au pouvoir, Ménélas osa faire tuer Onias et faire main basse sur les vases précieux du temple; en outre son frère qui le remplaça pendant son absence, commit des exactions à Jérusalem pour se procurer l'argent promis à Antiochus. Sur ces entrefaites, le bruit s'étant répandu qu'Antiochus était mort au cours d'une expédition en Égypte, les Hiérosolymites se soulevèrent contre Ménélas et Jason revint pour reprendre le poste perdu. Cependant Antiochus rentrait victorieusement d'Égypte; il profita de son passage par la Terre sainte pour châtier la ville rebelle (170). Il mit à mort beaucoup d'habitants, pilla le temple et emporta surtout tous les objets de valeur du Saint des Saints.

Deux ans plus tard, à l'occasion d'une seconde expédition en Égypte, le roi se montra encore plus cruel envers les Juifs. Vaincu par les Romains, il voulut s'en dédommager sur les Juifs : Jérusalem connut à nouveau de terribles massacres et les morts furent remplacés par des étrangers. Pour empêcher toute résistance, les murs de la ville furent détruits et sur le mont Sion une forte acropole fut construite dans laquelle campa dorénavant une garnison syriaque. Aliant plus loin, Antiochus défendit sous peine de mort l'exercice de la religion juive, en particulier l'observation du sabbat et la circoncision, et prescrivit des sacrifices en l'honneur des divinités païennes. Le 15 kislev (décembre) 168 eut lieu « l'abomination de la désolation, » dont parle Daniel, XI, 31 : sur l'autel des holocaustes, un sacrifice fut offert à Zeus Olympique. Le second livre des Macchabées raconte l'héroïsme avec lequel les Juifs s'opposèrent à cette violation de leurs droits les plus sacrés; avec beaucoup d'autres, le nonagénaire Éléazare, les sept frères Macchabées moururent martyrs.

De passive la résistance allait bientôt devenir active et une des luttes les plus héroïques de l'histoire religieuse s'engagea. Elle commença dans la petite ville de Modeïn. Un fonctionnaire syrien ayant ordonné un sacrifice païen, le prêtre Mathathias s'y refusa et lorsqu'un Juif apostat voulut sacrifier, il le tua ainsi que le fonctionnaire royal. Il s'enfuit alors avec ses cinq fils dans les montagnes. D'autres se réfugièrent dans le désert. Ces derniers furent découverts et attaqués un jour de sabbat. Pour ne pas violer la loi divine ils se laissèrent massacrer avec toutes leurs familles.

Mathathias réunit autour de lui tous les hommes qui étaient prêts à défendre leur religion, surtout un cercle de zélés, nommés *hasidim* = pieux. Ils parcoururent le pays, détruisant les autels païens et mettant à mort les Juifs infidèles.

Mathathias mourut bientôt (167-66). Son fils aîné, Judas, se mit à la tête des insurgés. A cause de ses succès foudroyants on le surnomma Macchabée = Martel. Il remporta immédiatement deux brillantes victoires; Antiochus envoya une très grande armée; Judas, dont les troupes s'étaient bien accrues, l'attaqua près d'Emmaüs et la battit complètement (165-64). L'année suivante, une armée encore plus forte envahit la Terre sainte, elle fut également mise en déroute. Après ce succès, Judas put s'emparer de Jérusalem à l'exception de l'acropole; il purifia le temple et érigea un nouvel autel des holocaustes. Le 15 kislev 165, le même jour où trois ans auparavant le premier sacrifice païen avait souillé le sanctuaire, celui-ci fut solennellement rendu au culte de Jahvé.

Judas entreprit ensuite plusieurs expéditions dans les pays voisins qui s'étaient montrés hostiles aux Juifs. Pour mieux protéger les coreligionnaires qui y demeuraient, surtout ceux de la Galilée et de la Transjordane, ils les transplanta en Judée.

Les opérations contre les Juifs n'avaient pas été dirigées par Antiochus en personne, mais principalement par le régent Lysias. Le roi lui-même avait entrepris une campagne dans les pays au delà de l'Euphrate; pendant le retour, il mourut dans une ville perse (164-63). Judas assiégeait alors la garnison de l'acropole. Celle-ci ainsi que le parti helléniste de Jérusalem demanda du secours à Antioche. Lysias qui était devenu le tuteur du jeune roi, Antiochus V Eupator, se mit à la tête d'une armée qui remporta cette fois une importante victoire sur les insurgés et mit le siège devant Jérusalem. Mais, à cause des troubles survenus en Syrie, Lysias dut retourner à Antioche. Avant son départ, il accorda aux Juifs le libre exercice de leur religion et fit encore tuer le grand prêtre Ménélas qui avait été la cause de tous ces troubles.

Le but de l'insurrection macchabéenne était donc atteint. Cependant la paix ne se réalisa pas. Elle fut empêchée par le parti hellénophile de Jérusalem qui voulait s'emparer de nouveau du pouvoir que détenait Judas.

Entre temps, à Antioche, un changement de règne avait lieu. Démétrius revint de Rome et fit exécuter Antiochus V et Lysias. Le Juif Alcimus de la famille aaronite pria le nouveau souverain de lui accorder le poste vacant de grand prêtre et demanda sa protection pour les hellénistes. Nommé pontife, il sévit aussitôt, avec le secours de troupes syriennes, contre les Juifs pieux, de sorte que Judas dut recommencer la lutte. Encouragé par deux victoires, remportées sur l'armée que le roi avait envoyée pour soutenir Alcimus, il résolut d'obtenir l'indépendance de

son peuple comme garantie de la liberté religieuse. Il s'adressa même aux Romains et conclut une alliance avec eux. Mais, avant que ceux-ci pussent lui venir en aide, une nouvelle armée plus puissante était dirigée contre les Juifs. Devant la supériorité des forces ennemies, huit cents hommes seulement restèrent fidèles à Judas qui succomba dans une bataille désespérée (161).

Jonathan prit la place de son frère; mais en attendant il ne pouvait pas oser de grandes entreprises. Peu à peu cependant sa situation se fortifia et dans les luttes qui éclatèrent bientôt après (153) en Syrie entre Démétrius Ier et un prétendant, nommé Balas, les deux rivaux renchérirent de promesses pour s'assurer Jonathan comme allié. Celui-ci prit parti pour Balas qui lui offrit la dignité de grand prêtre et lui envoya la pourpre et un diadème d'or. Dorénavant les deux dignités de prince et de grand prêtre étaient liées à la maison des Macchabées. Dans la suite Jonathan sut encore davantage exploiter la faiblesse de l'État syrien au profit de son pays. Lorsque, en 145, Démétrius II réussit à monter sur le trône de son père, il obtint de lui de grandes franchises en matière d'impôt et agrandit le territoire juif de trois districts samaritains.

Dans les troubles, causés bientôt après par le général Tryphon qui s'empara de la couronne pour le fils de Balas, Jonathan consolida encore davantage son pouvoir et élargit son domaine à tel point qu'il devint suspect à l'usurpateur qui le fit saisir par ruse et massacrer (143-142).

Simon, le dernier survivant des fils de Mathathias, acheva l'œuvre de ses frères; il rendit le peuple juif complètement libre en conquérant l'acropole de Jérusalem et en obtenant l'exonération totale de tout impôt à payer aux rois de Syrie.

Le peuple, pour se montrer reconnaissant, lui donna dans une grande assemblée le titre héréditaire de prince et grand prêtre. Simon inaugura ainsi une nouvelle dynastie que les historiens, à cause d'un des ancêtres de Mathathias, nomment la dynastie des Asmonéens. Une ère de tranquillité commença sous Simon. Malheureusement le premier des Asmonéens dut comme tous ses frères mourir de mort violente; en 135, il fut assassiné par son gendre avec deux de ses fils.

3. *La dynastie asmonéenne* (135-63). — Le seul fils survivant de Simon, Jean Hyrcan (135-104), obtint le pouvoir. La politique extérieure de son long règne ne fut d'abord pas heureuse. Antiochus VII subjugua la Palestine et Jean devint son vassal. A sa mort, Jean redevint indépendant et profitant de la faiblesse des successeurs d'Antiochus, il déploya une grande activité guerrière surtout contre les Samaritains : il détruisit les villes de Sichem et de Samarie ainsi que le temple de Garizim; il étendit son territoire à l'Est et au Sud.

L'événement le plus important de la politique intérieure fut la rupture de Jean Hyrcan avec le parti des pieux *(hasidim)* qui s'était cristallisé dans la secte des pharisiens. Pour eux, l'observation de la Loi était l'essentiel; tout le reste, surtout la politique, chose accessoire. Dès lors que Jean Hyrcan agissait comme prince mondain et guerrier et négligeait ses devoirs de grand prêtre, ils se séparèrent de lui après avoir soutenu jusqu'ici les Macchabées. C'est pourquoi Jean Hyrcan se rapprocha du parti opposé, celui des sadducéens, qui se préoccupait surtout du pouvoir extérieur de l'État, même au détriment de la religion.

Après la mort de Jean Hyrcan, un de ses fils, Aristobule (104-103), après s'être débarrassé de ses frères, prit pour la première fois le titre de roi des Juifs. Il conquit la Galilée et donna ainsi à son royaume l'étendue de celui de David. Après un an, il mourut. Sa veuve épousa l'aîné de ses beaux-frères, Alexandre Jannée (103-76), qui devint ainsi roi.

Ce personnage est le plus triste représentant de la dynastie asmonéenne. Les vingt-six années de son règne sont remplies de guerres, de conquêtes à l'extérieur et de faits et gestes honteux à l'intérieur. Au Sud, il soumit les Iduméens; au Nord, il pénétra jusqu'au lac Méron; à l'Ouest, il conquit toutes les villes, non encore soumises, à l'exception d'Ascalon, et à l'Est presque toute la Transjordane. Malgré ces succès, Alexandre fut détesté par ses sujets à cause de son immoralité. Insulté, pendant qu'il pontifiait à la fête des Tabernacles, il fit massacrer six mille hommes. Bientôt après, les pharisiens soulevèrent le peuple contre lui et pendant six ans la guerre civile sévit. Les pharisiens appelèrent finalement le roi syrien, Démétrius III, à leur secours. Alexandre Jannée fut battu près de Sichem. Bien des Juifs cependant, craignant le joug syrien, se mirent finalement de son côté, de sorte qu'il reprit le dessus et entra en triomphe à Jérusalem, où il fit crucifier huit cents pharisiens.

Il mourut à l'âge de quarante-huit ans, épuisé par ses débauches. Avant d'expirer, il donna à sa veuve Alexandra le conseil de se réconcilier avec les pharisiens.

Alexandra suivit ce conseil et pendant tout son règne (76-67) les pharisiens tinrent les rênes du gouvernement. La tradition rabbinique célèbre pour ce motif le règne d'Alexandra comme l'âge d'or. Les pharisiens pourtant abusèrent de leur pouvoir et se vengèrent de leurs anciens adversaires, surtout des sadducéens.

A la mort d'Alexandra, le cadet de ses fils, l'énergique Aristobule, s'empara du trône à l'aide des sadducéens et força son frère aîné, le faible Hyrcan, à y renoncer. Cependant Antipater, qu'Alexandre Jannée avait institué comme gouverneur de l'Idumée, excita Hyrcan contre Aristobule et gagna à sa cause le roi arabe Arétas chez lequel le détrôné se réfugia. Arétas entra en guerre avec Aristobule qui dut se retirer à l'acropole de Jérusalem.

A cette époque, Pompée traversait victorieusement l'Asie; en 65, il envoya son général Scaurus en Syrie. Les deux prétendants au trône lui envoyèrent des ambassades. Scaurus se décida pour Aristobule, de sorte qu'Arétas et Hyrcan levèrent le siège de l'acropole. En 63, Pompée arriva personnellement à Damas. Il ne se décida d'abord ni pour l'un ni pour l'autre. Mais, par suite de la tenue suspecte d'Aristobule qui était allé le trouver, il s'approcha de Jérusalem. Les partisans d'Hyrcan lui ouvrirent les portes, tandis que ceux d'Aristobule se retiraient dans le temple où ils se défendirent pendant trois mois. Finalement Pompée surmonta la résistance et pénétra dans le sanctuaire pendant que les prêtres sacrifiaient; il les fit massacrer ainsi que douze mille personnes.

Tous les territoires conquis par les derniers Asmonéens furent délivrés, la Judée fut soumise à l'impôt et incorporée à la nouvelle province de Syrie. Hyrcan fut institué grand prêtre. Aristobule avec ses fils emmené à Rome pour prendre part au cortège triomphal de Pompée.

3° *Période romaine.* — 1. *Hyrcan II* (63-40), *Antigone* (40-37), *Hérode le Grand* (37-4). — Pendant les premières années du pontificat d'Hyrcan II, Alexandre, un des fils d'Aristobule qui s'était évadé lors du voyage à Rome, et plus tard son père lui-même essayèrent de reprendre le pouvoir. Pour empêcher de pareilles tentatives d'insurrection, le proconsul de Syrie, Gabinius, démembra la Judée en cinq districts. Son successeur Licinius Crassus pilla le temple.

Dans la guerre civile qui éclata entre Pompée et

César, Antipater et Hyrcan prirent parti pour César, de sorte que celui-ci, en 47, lorsqu'il vint en Syrie après la bataille de Pharsale, rendit à Hyrcan le plein pouvoir politique en annulant les mesures prises par Gabinius et en le nommant ethnarque. Cependant il plaça au-dessus de lui comme procurateur Antipater. Ce dernier profita immédiatement de sa position pour établir ses deux fils Phasaël et Hérode gouverneurs de Judée et de Galilée. Lorsque, en 41, par la bataille de Philippes, Antoine devint le maître de l'Asie, il confirma dans leur poste les deux fils d'Antipater et leur donna le titre encore plus honorifique de tétrarque.

Une année après, les Parthes envahirent toute l'Asie antérieure. Grâce à leur aide, Antigone, le second fils d'Aristobule II qui déjà auparavant avait fait valoir ses droits sur le trône de Jérusalem, s'en empara. Hérode eut encore le temps de s'enfuir, tandis qu'Hyrcan et Phasaël étaient saisis par ruse. Phasaël se suicida et Hyrcan fut emmené par les Parthes. Hérode se rendit à Rome et réussit à se faire nommer par le Sénat roi de Judée. Après deux ans de luttes contre les Parthes et les insurgés du pays, il put faire son entrée à Jérusalem. Antigone fut fait prisonnier et envoyé à Antioche, où il fut plus tard décapité. Ainsi finit la dynastie asmonéenne.

Pour gagner les faveurs des Juifs, Hérode s'était peu auparavant marié avec une petite-fille d'Hyrcan II, Mariamne. Bientôt après, sur les instances de sa belle-mère, il institua grand prêtre le frère de Mariamne, Aristobule; mais, la même année, il le fit tuer par jalousie.

Bien qu'Hérode fût le protégé d'Antoine, il sut après la défaite de celui-ci (31) gagner les faveurs d'Auguste qui supplanta l'amant de Cléopâtre. Le nouvel empereur lui laissa le diadème royal et lui confirma tous les pouvoirs, de sorte qu'il fut constamment un vassal soumis des Romains.

Le long règne d'Hérode (37-4 avant l'ère chrétienne), fut sous beaucoup de rapports brillant. Par sa diplomatie habile et par ses intrépides entreprises guerrières, le nouveau souverain consolida son trône et doubla presque son territoire, surtout au Nord et au delà du Jourdain. Il développa le commerce et l'agriculture, se fit le Mécène des arts et des sciences, en favorisant la civilisation hellénique, entreprit de grandes constructions, surtout l'embellissement et l'agrandissement du temple. Si pour tout cela on a pu le nommer le Grand, il s'est d'autre part rendu odieux par sa cruauté comme peu de souverains l'ont su faire. A tour de rôle il fit massacrer tous les membres de la famille asmonéenne et beaucoup de membres de sa propre famille, même Mariamne et trois de ses fils. Il commit un grand nombre d'autres atrocités : une des dernières fut le meurtre des enfants de Bethléem. Il mourut l'an 4 avant l'ère chrétienne.

(On sait que le point de départ de l'ère chrétienne, par suite d'une erreur de chronologie est en retard de plusieurs années sur la date de la naissance de Jésus-Christ. Bien que Jésus soit né « aux jours du roi Hérode », celui-ci est mort l'an 4 avant l'ère chrétienne).

2. *Les fils d'Hérode, les premiers gouverneurs de Judée. Agrippa Ier* (4 avant J.-C.-44 après). — D'après le testament d'Hérode, son royaume fut partagé, du consentement des Romains, entre trois de ses fils : Archélaüs reçut l'Idumée, la Judée et la Samarie, Hérode Antipas la Galilée et la Pérée, Philippe les territoires du Nord : la Gaulanitide, la Trachonitide, etc. Le dernier seul put jouir d'un règne paisible et fut estimé par ses sujets jusqu'à sa mort (34). Les deux autres, s'ils héritaient des pouvoirs de leur père héritaient aussi d'une bonne part de ses vices. Archélaüs, accusé par les Juifs auprès de l'empereur, fut bientôt (en 6) destitué et envoyé en exil. Ses sujets, surtout les pharisiens, en lui faisant ce procès à Rome espéraient avoir sous le gouvernement direct des Romains, une plus grande liberté pour la pratique religieuse et une plus grande indépendance pour la gestion des affaires intérieures. Ils devaient bientôt s'apercevoir du contraire. Les procurateurs romains auxquels la Judée fut livrée dans les années 6-41 les opprimèrent et les exploitèrent d'une façon si cruelle et si honteuse qu'on s'étonne qu'ils aient été supportés si longtemps. Déjà, sous le premier d'entre eux, l'indignation se montra ouvertement et les plus fanatiques des pharisiens formèrent le parti des zélotes dans le but de soulever le peuple contre les tyrans romains. Le plus dur de tous fut celui qui par l'Évangile est le mieux connu, Ponce Pilate (26-36).

Hérode Antipas régna plus longtemps qu'Archélaüs. C'est lui qui fit décapiter Jean-Baptiste et c'est devant son tribunal que Jésus-Christ dut comparaître. Son mariage incestueux avec la femme de son frère l'entraîna dans une guerre désastreuse avec le beau-père de sa première femme, Arétas, roi des Arabes, et causa indirectement sa destitution par Rome en 39.

Il fut remplacé par un petit-fils d'Hérode le Grand, Hérode Agrippa Ier, auquel Caligula avait déjà donné le district de Philippe. L'année suivante, Agrippa reçut encore de l'empereur Claude celui qu'avait gouverné Archélaüs, de sorte que dans sa main tous les territoires du royaume d'Hérode le Grand furent encore une fois réunis. Agrippa employa tous les moyens pour gagner les sympathies des Juifs. Il favorisa leurs chefs spirituels, les pharisiens. Il déploya un grand zèle pour la Loi et le culte. Pour être agréable à la Synagogue il persécuta la jeune Église chrétienne, fit mettre à mort l'apôtre Jacques le majeur et jeta en prison saint Pierre. Son règne ne dura que trois ans; en 44, il mourut subitement.

3. *Agrippa II; les procurateurs de la Palestine; la guerre juive* (44-73). — Les Romains ne confièrent à son jeune fils, Agrippa II, que quelques parcelles du royaume, très éloignées de Jérusalem. Ils joignirent la Palestine à la province de Syrie et la firent de nouveau administrer par des procurateurs.

Les sept procurateurs qui gouvernèrent le pays de l'an 44 jusqu'au commencement de la guerre juive firent, si l'on peut dire, l'impossible pour amener le peuple à l'exaspération et à l'émeute. Aussi, à partir du quatrième, Félix, y eut-il des soulèvements continuels. A côté des zélotes se groupèrent les *sicaires*, c'est-à-dire des assassins qui tuèrent traîtreusement les Romains et leurs amis. A ces fanatiques s'en associaient d'autres mus par des raisons religieuses : de faux prophètes et des pseudo-Messies qui trompaient le peuple. Après le gouvernement paisible de Festus vinrent deux vrais monstres, Albinus et Gessius Florus.

Sous le dernier, la rage des Juifs outragés atteignit au paroxysme. Les zélotes, guidés par Éléazar, fils du grand prêtre Ananias, en profitèrent pour déclencher en 66 la guerre contre Rome. Ils dressèrent leur camp dans le temple même et s'emparèrent de l'importante forteresse de Masada située au sud du pays. En vain le parti de l'ordre auquel appartenaient les princes des prêtres et même les plus intelligents et les plus estimés des pharisiens, prévoyant la ruine certaine qui résulterait de la lutte, essaya-t-il d'étouffer même par la force l'insurrection. Par une victoire remportée sur l'armée du gouverneur de Syrie, le parti de la guerre prit le dessus. On organisa systématiquement la résistance dans tout le pays. La défense de la ville fut confiée au grand prêtre Ananias, et à Joseph ben Gorion, celle de l'Idumée à Éléazar et celle de la Galilée qui fut la plus importante, à Josèphe, le célèbre historien.

Au printemps de 67, Néron envoya Vespasien et

Titus pour réduire l'insurrection. Venant du Nord, ils envahirent la Galilée et la conquirent en quelques mois. Josèphe lui-même fut fait prisonnier.

A la suite de ce premier échec, une guerre civile très sanglante éclata à Jérusalem. Les plus fanatiques des zélotes, conduits par Jean de Giscala vouèrent à la mort les principaux chefs, entre autre le grand prêtre, et des milliers de suspects. En même temps, ils se livrèrent aux plus infâmes débauches. Les hommes d'ordre se défendirent à l'aide des Iduméens qu'ils appelèrent au secours et du meneur juif Simon bar Giora avec sa bande.

Les Romains, profitant de la discorde des Juifs, s'emparèrent de plus en plus du pays et en 68 déjà ils commencèrent les préparatifs du siège de Jérusalem. La mort de Néron (9 juin 68) et la proclamation de Vespasien comme empereur, retardèrent les opérations d'un an. Titus les reprit dans l'été de 69. Entre temps à Jérusalem, les partis, qui, par suite d'une scission des zélotes, étaient au nombre de trois, se déchiraient de la façon la plus atroce. Titus leur laissa le temps de s'affaiblir par leurs luttes fratricides. Ce n'est que quelques jours avant la Pâque de 70, qu'il commença le siège. L'attaque des légions romaines mit enfin un terme à la discorde à l'intérieur de la ville et tous se réunirent pour la résistance la plus acharnée. Cependant les trois enceintes tombèrent vite l'une après l'autre. Malgré cette situation désespérée, malgré la famine qui sévissait, les assiégés, qui s'attendaient à une intervention du ciel, refusèrent de se rendre. Finalement, le 6 avril 70, le temple lui-même qui avait formé le dernier rempart, incendié par un soldat, s'écroula, écrasant sous ses ruines des milliers de réfugiés.

4. *Les dernières insurrections sous Trajan et Hadrien* (115-117, 132-135). — La destruction de Jérusalem marque la fin de l'État juif. Cependant le judaïsme gardait assez de force pour se soulever contre ses oppresseurs. Déjà sous Trajan, entre 115 et 117, de grandes révoltes de Juifs avaient eu lieu à différents endroits de l'empire, surtout en Égypte, en Cyrénaïque, dans l'île de Chypre et en Mésopotamie; les victimes se comptèrent par centaines de mille, tant païens que juifs; mais en Palestine même, l'insurrection ne fut pas aussi étendue ni aussi véhémente.

Par contre, sous Hadrien, une vraie guerre y éclata que le P. Lagrange nomme très justement la guerre messianique, *op. cit.*, p. 309; car ce n'est pas seulement à la défense de la circoncision et à la fondation d'une colonie romaine à Jérusalem qu'il faut attribuer l'émeute, mais encore à la surexcitation des espérances messianiques, provoquée par les malheurs du temps. L'agitation commença en 132, au départ de l'empereur de la côte asiatique, et s'étendit vite dans tout le pays. Jérusalem fut prise et l'indépendance proclamée. Le chef de l'insurrection fut un certain Simon que les sources rabbiniques nomment Bar-Kozéba, les auteurs chrétiens Bar-Kokéba. Ce dernier nom provient du fait qu'on le regarda comme Messie et qu'on lui appliqua la prophétie de Balaam, Num., XXIV, 17, sur l'étoile (*kokab*). Même le plus célèbre rabbin du temps, Rabbi Akiba, le salua comme Messie.

Hadrien envoya un de ses meilleurs généraux, Julius Severus, pour réprimer la révolte. Il ne réussit qu'au bout de trois ans; d'après Dion Cassius, il lui fallut conquérir cinquante forteresses et détruire beaucoup de villes; plus d'un demi million de Juifs périrent et un plus grand nombre furent vendus comme esclaves. Bar-Kokéba fut tué lors de la prise de la dernière forteresse qui résista. Jérusalem fut alors transformée en ville païenne et interdite aux Juifs. Sur l'emplacement du temple, on construisit un sanctuaire en l'honneur de Jupiter Capitolin.

La nation juive était définitivement déracinée du sol palestinien. Le judaïsme biblique avait cessé d'exister.

1° *Études qui comprennent les trois périodes.* — J. Vandervorst, *Israël et l'Ancien Orient*, Bruxelles, 1915; J. Derenbourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine, d'après les Thalmuds et les autres sources rabbiniques*, 1re partie : *Histoire de la Palestine depuis Cyrus jusqu'à Adrien*, Paris, 1867; Ledrain, *Histoire d'Israël*, 2 vol., Paris, 1879-1882; E. Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, t. IV et V, Paris, 1893; Fr. X. Kugler, S. J., *Von Moses bis Paulus, Forschungen zur Geschichte Israels nach biblischen und profangeschichtlichen insbesondere neuen keilinschriftlichen Quellen*, Munster-en-W., 1922; Fiebig, *Judentum*, Ire partie : *Vom babylonischen Exil bis Hadrian*, dans le *Dictionnaire* de F. M. Schiele et L. Zscharnack, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tubingue, 1912, t. III, col. 805-815; J. Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte*, 7e édit., Berlin, 1914; H. Meinhold, *Geschichte des jüdischen Volkes von seinen Anfängen bis gegen 600 nach Christus*, Leipzig, 1916; C. F. Lehmann-Haupt, *Der jüdische Kirchenstaat in persischer, griechischer und römischer Zeit*, Tubingue, 1911; C. H. Cornill, *Geschichte des Volkes Israel*, Chicago, 1838; E. Meyer, *Die Entstehung des Judentums*, Halle, 1896.

2° *Monographies sur la restauration après l'exil.* — J. Touzard, *Les Juifs au temps de la période persane*, dans *Revue biblique*, 1915, p. 59-133; A. Van Hoonacker, *Nouvelles études sur la restauration juive après l'exil de Babylone*, Louvain, 1896; du même, *La succession chronologique Néhémie-Esdras*, dans *Revue biblique*, 1923, p. 481-494, 1924, p. 33-64; *Notes sur l'histoire de la restauration juive après l'exil de Babylone*, dans *Revue biblique*, 1901, p. 5-26, 175-199; J. Nikel, *Die Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens nach dem babylonischen Exil*, Fribourg-en-B., 1900.

3° *Monographies sur l'histoire juive à partir des guerres macchabéennes jusqu'au soulèvement de Bar-Kokéba.* — L'ouvrage classique est celui de E. Schürer, *Geschichte...*, 1901, t. I; Felten, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, 1910, t. I, p. 19-285; E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, t. II : *Die Entwickelung des Judentums und Jesus von Nazaret*, Stuttgart et Berlin, 1921; A. Schlatter, *Geschichte Israels von Alexander dem Grossen bis Hadrian*, 2e édit., Stuttgart, 1906; Stapfer, *La Palestine au temps de Jésus-Christ d'après le Nouveau Testament, l'historien Flavius Josèphe et les Talmuds*, Paris, 1885, 5e édit., 1892; de Saulcy, *Histoires des Macchabées ou princes de la dynastie asmonéenne*, Paris, 1880; Bost, *L'époque des Macchabées, histoire du peuple juif depuis le retour de l'exil jusqu'à la destruction de Jérusalem*, Strasbourg, 1862; de Saulcy, *Histoire d'Hérode, roi des Juifs*, Paris, 1867; A. Réville, *Les Hérodes et le rêve hérodien*, dans *Revue de l'histoire des religions*, 1893, t. XXVIII, p. 283-301; 1894, t. XXIX, p. 1-24; de Saulcy, *Les derniers jours de Jérusalem*, Paris, 1866; Clermont-Ganneau, *Barcochébas ὁ Μογοχιβᾶς*, dans *Revue biblique*, 1920, p. 540-555.

III. INSTITUTIONS. — L'histoire postexilienne du peuple juif se distingue de son histoire préexilienne surtout à deux points de vue : d'abord les Israélites ne sont plus autonomes, mais, à l'exception de l'époque asmonéenne, ils dépendent, sans espoir de pouvoir changer la situation, des empires qui dominent successivement l'Asie antérieure. Dès lors tous leurs intérêts se détournent de la politique et se concentrent sur la situation intérieure principalement sur la vie religieuse. Il en résulte que les institutions ecclésiastiques apparaissent au premier plan. Elles deviennent à ce point prédominantes que leurs principaux représentants sont en même temps les chefs politiques de la nation.

Il va de soi que dans ces conditions le sacerdoce, l'institution religieuse par excellence, joue le premier rôle dans toute l'histoire du judaïsme. Mais les préoccupations religieuses étaient si grandes après l'exil, que le sacerdoce seul ne suffisait pas à les satisfaire. Peu à peu une seconde institution se forma, celle des scribes : les ministres du culte furent secondés par les docteurs de la Loi.

Le prophétisme par contre, qui avait exercé une si grande influence avant et même pendant l'exil, disparaît comme institution permanente. Il y a encore des prophètes, surtout dans la période qui suit le retour, des compositions prophétiques s'y rencontrent aussi, mais il n'y a aucune école prophétique; aucun prophète n'émerge comme guide du peuple. Ce sont les prêtres et les scribes qui ont désormais la direction du judaïsme.

1° *Le sacerdoce.* — Son rôle prépondérant se montre dès le retour. Les prêtres reviennent en beaucoup plus grand nombre que le reste des Juifs : ils forment le dixième des rapatriés. Le premier acte de la restauration est le rétablissement du culte, donc du service sacerdotal. Le grand prêtre se trouve avec un prince royal à la tête des rapatriés et est mis en évidence par Aggée et Zacharie. C'est un prêtre, Esdras, qui s'occupe le plus ardemment avec Néhémie de la situation spirituelle et matérielle du peuple.

D'après les critiques, cette position influente du sacerdoce serait d'autant plus caractéristique de l'époque postexilienne que la base juridique en aurait été créée seulement pendant l'exil par le Code sacerdotal. Dans leurs études sur le judaïsme, ils consacrent pour ce motif de longues pages à cette grande nouveauté postexilienne. Ils relèvent surtout comme tout à fait récente la dignité de grand prêtre, la distinction entre prêtres et lévites et même entre prêtres et laïques.

Ce problème est lié pour une bonne part à celui de l'origine du Code sacerdotal, voir plus bas, col. 1638. Cependant il y a des raisons spéciales qui obligent à reculer dans un passé fort éloigné les origines du sacerdoce.

En effet la rigueur avec laquelle on exigeait après l'exil la légitimation généalogique de chaque membre du sacerdoce, Esdr., II, 61 sq.; Neh., VII, 63-64, ne permet pas de voir dans la descendance aaronique des prêtres ou dans la filiation lévitique des ministres des prêtres une fiction généalogique, inventée pendant l'exil dans le but d'établir différents grades dans la hiérarchie.

Cette prétendue fiction est en outre contredite par bien des témoignages qui attestent dès le temps préexilien l'existence de la dignité de grand prêtre, IV Reg., XII, 10; XXII, 4, 8; XXIII, 4; XXV, 18, le droit privilégié des membres de la tribu de Lévi au sacerdoce, Jud., XVII, 7 sq.; XVIII, 30; III Reg., II, 27; III Reg., XII, 31, et la différence entre prêtres et lévites, I Par., XXIII sq.

Bien que, abstraction faite des passages attribués au Code sacerdotal, il n'y ait pas de textes préexiliens qui distinguent nettement les deux ordres du sacerdoce, il n'en résulte pas qu'ils fussent primitivement confondus; car la communauté d'origine et le caractère sacerdotal, commun aux prêtres et aux lévites, ont permis de nommer lévites au sens large du mot les prêtres et inversement de qualifier les lévites du titre de prêtres.

C'est à tort qu'on impute à Ézéchiel d'avoir introduit la classe des lévites en dégradant les prêtres qui avaient sacrifié sur les hauts lieux, et en les condamnant à devenir les ministres des prêtres qui étaient restés fidèles à Jahvé, car, d'après XLIV, 10 sq.; XL, 45; XLIII, 19, Ézéchiel ne décrète pas, mais il suppose déjà existante la distinction entre prêtres et lévites et la dégradation prévue par le prophète au chapitre XLV pour les temps messianiques ne vise pas des prêtres, mais des lévites infidèles. Voir Kugler, *op. cit.*, p. 119 sq.

Ces arguments, auxquels s'en pourraient joindre bien d'autres, permettent de maintenir l'origine antique de la triple hiérarchie du corps lévitique. Ce ne sont pas de nouvelles lois, mais de nouvelles circonstances qui ont transformé la situation du sacerdoce à l'époque du judaïsme, comme nous allons l'indiquer à grands traits.

1. *Le grand prêtre.* — Le grand prêtre réunissait dans ses mains la plénitude du pouvoir sacerdotal; il était le chef des prêtres et des lévites, le représentant du peuple devant Dieu. Ces droits et cette autorité qui étaient à vie le prédestinaient à devenir, après la disparition de la royauté, le chef politique de la nation. Au commencement de l'époque perse, il y avait à Jérusalem des gouverneurs, institués par les rois perses. Mais ce poste semble avoir été bientôt supprimé et le grand prêtre devint l'administrateur suprême des affaires temporelles de l'État juif, d'ailleurs fort minuscule. Comme tel il était le président du sanhédrin et représentait le peuple à l'extérieur. Pour le temps de la domination égyptienne nous savons par Josèphe, *Ant.*, XII, IV, 1 sq., que toute l'administration des finances lui fut confiée et que c'était lui qui était responsable de la livraison régulière des impôts.

La royauté sacerdotale des Asmonéens valut au pouvoir du grand prêtre un accroissement tout à fait exceptionnel. Cette dignité fut d'autant plus amoindrie à l'époque romaine. Le caractère perpétuel et héréditaire n'en fut plus reconnu. Les procurateurs ainsi qu'Hérode et ses descendants instituèrent à leur gré les souverains pontifes. Hérode extermina même la dynastie asmonéenne. Entre le dernier asmonéen, Aristobule († 37 avant J.-C.), et la destruction de Jérusalem, on ne compte pas moins de vingt-huit grands prêtres.

Malgré ces nombreux changements, le pouvoir de grand prêtre resta le privilège de quelques familles nobles auxquelles il conférait des droits considérables.

Les fonctions religieuses du grand prêtre étaient restées les mêmes qu'avant l'exil; il offrait surtout le sacrifice au jour de l'Expiation et portait le sang des victimes dans le Saint des Saints. D'après une coutume tardive, *Mischna*, *Joma*, 1, 2, il devait également officier pendant la semaine avant le jour de l'Expiation. D'après Josèphe, le grand prêtre sacrifiait ordinairement tous les samedis, les jours de néoménie et de grandes solennités nationales. *Bell. Jud.*, V, 57.

2. *Les prêtres.* — En additionnant les chiffres fournis par Esdras, II, 36-39, on trouve le total considérable de 4 289 prêtres revenus au premier voyage de Babylonie à Jérusalem : ils appartenaient à quatre classes et étaient groupés autour de vingt-deux chefs de famille. Ces quatre classes représentent sans doute quatre des vingt-quatre sections en lesquelles David, selon I Par., XXIV, 3 sq., aurait partagé les prêtres et qui devaient alternativement faire le service hebdomadaire au temple; car trois des quatre classes d'Esdr., II, 36-39, correspondent par leurs noms à trois de celles que signalent les Paralipomènes. Selon la tradition rabbinique (*Talmud Jerus.*, *Taanith*, IV, f° 68 *a*, d'après Schürer, *op. cit.*, t. II, p. 233) on aurait subdivisé par le sort chacune de ces quatre classes en six, pour obtenir de nouveau le nombre de vingt-quatre. Du temps de Jésus-Christ, ces vingt-quatre classes existaient encore : Josèphe, *Ant.*, VII, XIV, 7, l'atteste expressément et saint Luc, I, 5, mentionne la classe d'Abia (la huitième selon I Par., XXIV, 10) comme celle à laquelle appartenait Zacharie.

Le nombre des prêtres devint encore plus considérable dans la suite. Josèphe indique même pour son époque vingt mille prêtres. Ce chiffre n'est pas surprenant, si on pense aux nombreux et multiples emplois qui étaient déjà prévus par les lois du Pentateuque et qui abondaient surtout dans le temple d'Hérode : les uns s'occupaient du culte proprement

dit, les autres administraient les biens du temple et faisaient le service de police et de surveillance.

Tout le personnel sacerdotal formait un ordre bien circonscrit auquel personne ne pouvait appartenir s'il n'était censé descendre d'Aaron. Après le retour, plusieurs familles qui ne purent pas se légitimer par les listes généalogiques en furent exclues, Esdr., II, 61 sq., et Josèphe mentionne expressément que sa généalogie se trouve dans les actes publics. *Vita*, I. Parmi les descendants d'Aaron, ceux-là seulement étaient admis au service qui n'avaient pas de tare morale ou de défaut corporel. Les quelques cas d'irrégularité, prévus dans les lois mosaïques ne suffisaient pas au judaïsme : la littérature rabbinique en mentionne cent quarante-deux. *Mischna*, *Bechoroth*, VII; *Ant.*, III, XII, 2.

L'influence que le sacerdoce exerçait dans le judaïsme n'était pas due seulement à la multitude de ses membres, mais surtout à ses fonctions religieuses. Le temple avec le culte formait le centre de toute la vie nationale des Juifs et les prêtres seuls avaient le droit de sacrifier. C'est par eux donc que les Israélites devaient faire accomplir le culte officiel, c'est-à-dire offrir les sacrifices qui étaient prévus par la Loi en si grand nombre.

Cette position privilégiée que le culte assurait aux prêtres fut encore rehaussée par l'aisance dans laquelle ils vivaient par suite de leurs riches revenus et par le rôle politique que jouaient les aristocrates du clergé juif. Ces derniers siégeaient dans le sanhédrin et se réservaient les postes les plus importants, surtout la dignité de grand prêtre.

Malheureusement les prêtres du judaïsme étaient, au point de vue moral et intellectuel, encore moins à la hauteur de leur tâche que leurs prédécesseurs préexiliens. Déjà tout de suite après le retour ils méritaient de graves reproches : ils contractaient comme les autres Juifs des mariages mixtes, Esdr., X, 18; ils négligeaient le culte et l'étude de la Loi. Malachie les réprimande de ce qu'au lieu de garder sur leurs lèvres la science, « ils (en ont fait trébucher plusieurs contre la Loi ». II, 7-8. Plus tard le sacerdoce oublia davantage encore ses devoirs en favorisant l'hellénisme, de sorte qu'il perdit de plus en plus son prestige sur le peuple.

3. *Les lévites.* — Tandis que la situation des prêtres s'améliorait notablement après l'exil, celle des lévites allait empirer. Prévoyant, non sans raison, Neh., X, 37-39; XIII, 10; Mal., III, 8, que les circonstances précaires rendraient la dîme, leur principal salaire, peu abondante, les lévites ne revinrent qu'en très petit nombre, Esdr., II, 40 sq.; VIII, 15 sq., appartenant à trois catégories; lévites proprement dits, c'est-à-dire aides des prêtres pour les sacrifices, chantres et portiers. Le quatrième emploi qui leur aurait été confié par David, celui de notaire et de juge, I Par., XXIII, 4; XXVI, 29-32, n'est plus mentionné pour le temps du judaïsme, ni celui de maître qu'ils avaient exercé sous le roi Josaphat. II Par., XVII, 7-9. Toute l'occupation des lévites se restreignait au service du temple. Ils ne jouaient aucun rôle dans la vie politique ou spirituelle du peuple. Même leur service liturgique semble avoir avec le temps perdu de son prestige; car les deux livres des Macchabées qui citent très souvent les prêtres et qui auraient pu très facilement à maintes reprises mentionner aussi les lévites, lors de la dédicace du temple sous Judas, n'en soufflent mot et les Évangiles ne les mettent en scène que deux fois. Luc., X, 32; Joa., I, 19. Josèphe non plus n'en fait pas grand cas. Une classe de lévites cependant, celle des chantres, obtint un rang très honorable. L'embellissement qu'ils donnaient au culte fut tellement apprécié que sous Agrippa II ils obtinrent le droit de porter le costume des prêtres. *Ant.*, XX, IX, 6-7.

2° *Les Scribes.* — 1. *Leur histoire.* — Puisque, après l'exil, non seulement le culte prescrit par la Loi, mais toute la Thora attiraient bien plus qu'auparavant l'attention de tous les fidèles, on comprend qu'à côté du sacerdoce, un autre état se soit formé dont les membres s'occuperaient de la Loi comme les prêtres s'adonnaient au service du temple. Cela était d'autant plus nécessaire que ces derniers se souciaient peu en général de l'enseignement du Code mosaïque.

Les scribes n'étaient pas des hommes qui, semblables aux grands prophètes, communiquaient au peuple de nouvelles révélations ou l'entraînaient par leurs discours à l'enthousiasme religieux; c'étaient des hommes doctes et calmes dont l'unique soin était de conserver et d'interpréter l'héritage spirituel du passé. Nul nom ne saurait mieux que celui qu'ils portent, caractériser leur œuvre : ils sont appelés *soferim*, c'est-à-dire biblistes. Ils sont donc ceux qui s'occupent d'une façon spéciale des Livres Saints. D'après la traduction des Septante qui les nomme γραμματεῖς, on les appelle aujourd'hui communément scribes. Puisque la Thora forma l'objet principal de leurs études, ils sont aussi, surtout dans le Nouveau Testament, nommés docteurs de la Loi, νομικοί, νομοδιδάσκαλοι. Matth., XXII, 35; Luc., V, 17.

Dès l'origine des livres sacrés, on devait commencer à s'occuper d'eux, en particulier de la Thora. Le précepte, Lev., X, 11; Deut., XXXIII, 10, d'enseigner la Loi le prouve et l'instruction que le roi Josaphat fit donner au peuple par les prêtres et les lévites, II Par., XVII, 7-9, l'atteste. Lorsque, après la destruction du temple et la cessation du culte, les Livres Saints devinrent les seuls restes visibles de la religion, il était tout naturel que l'intérêt se concentrât sur leur étude et qu'on se dédommageât par eux de la privation des sacrifices. Le premier en effet qui porte le titre de scribe dans le sens indiqué est Esdras. Esdr., VII, 6. Il est présenté comme le scribe par excellence qui ait étudié, observé, enseigné la Loi. Esdr., VII, 10.

Il était prêtre et scribe en même temps et dans les premiers temps qui suivirent l'exil les scribes ne formèrent pas un état distinct de l'état sacerdotal. A côté d'Esdras, des lévites expliquaient la Loi. Neh., VIII, 7-13. Mais puisque la Thora ne réglait pas seulement les rites des prêtres, mais aussi la vie quotidienne de tous, et que les Juifs après le retour formaient bien plus une communauté religieuse qu'un état politique, les laïques s'intéressaient également beaucoup à la Loi et plus d'un parmi eux devint « bibliste ». Néhémie, XIII, 13, mentionne déjà un scribe laïque. La négligence des prêtres par rapport à la Loi a nécessairement accru le nombre des scribes en dehors du sacerdoce. L'Ecclésiastique, XXXVIII, 25 sq., mentionne les scribes comme une institution à part, formant l'état le plus notable de son temps. A l'époque macchabéenne, les scribes se distinguent par leur zèle pour la Loi et la foi des pères, I Macch., VII, 12 sq.; II Macch., VI, 18 sq., et entrent en opposition avec le sacerdoce en tant que ses représentants aristocrates préfèrent la culture hellénique aux coutumes juives. Tandis que ces derniers s'aliènent la foule, les scribes gagnent de plus en plus sa faveur. Par suite surtout du succès brillant des Macchabées, ils devinrent les véritables chefs du peuple juif. Sous la reine Alexandra, les plus éminents des scribes obtiennent même des sièges dans le sanhédrin, à côté de l'aristocratie sacerdotale et prennent part dorénavant au gouvernement politique. Lorsque, après la ruine de Jérusalem (70 après J.-C.), le sanhédrin et le sacerdoce disparurent, le pouvoir et l'influence des docteurs de la Loi devint absolu. Auparavant déjà des décisions des rabbins célèbres avaient force de loi. Dorénavant toute la direction de la nation reposa entre leurs mains. Malgré la débâcle foudroyante, ils réussirent à fonder à Jabné, à Lydda

et plus tard à Tibériade de nouvelles écoles pour l'étude de la Loi, et à composer plus tard comme fruits de leurs recherches séculaires l'immense littérature rabbinique.

L'estime dont les scribes jouissaient chez leurs coreligionnaires s'exprimait dans les titres honorifiques qui leur furent donnés. A l'époque de Jésus-Christ et peut-être un peu auparavant, on les appelait *rabbi* ou *rabboni* = Monseigneur, mon maître. Matth., XXIII, 7; Marc., X, 51. La Mischna prescrivait aux disciples des rabbins de les honorer plus que leurs parents et de les estimer presque comme Dieu. *Mischna, Kerithoth*, VI, 9, *Pirke Aboth*, IV, 12.

Les plus célèbres docteurs de la Loi furent Hillel et Schammaï, un peu plus âgés que le Christ, Gamaliel, le maître de saint Paul, Rabbi Akiba, Rabbi Meïr et Rabbi Juda ha-Nasi, rédacteurs de la Mischna.

2. *Leur œuvre. — a) Par rapport à la Loi.* — Toute l'activité des scribes tournait autour de la Thora : la connaître et l'observer, la faire connaître et la faire observer était leur principale préoccupation. Dans ce but ils fournissaient un triple travail.

a. Ils développaient la Loi. — Puisqu'elle se composait de beaucoup de prescriptions générales et présentait en face des circonstances nouvelles bien des lacunes, il fallait pour en réaliser la stricte observation, la spécialiser et la compléter. C'est pourquoi les docteurs de la Loi élaboraient une casuistique très minutieuse, en l'étendant à tous les points que l'ancienne législation n'avait pas prévus. Ils créèrent ainsi à côté de la Thora un droit coutumier, nommé *Halacha*. Dans l'intention primitive des scribes, ce droit traditionnel devait former une haie protectrice autour de la Loi, la préserver de toute altération et en garantir la parfaite observation. Mais en réalité il en était la transformation et même en bien des endroits le remaniement arbitraire. Bien qu'en effet le suprême principe des scribes fût de donner à chaque décision une base scripturaire par un passage de la Thora, ils savaient par une exégèse subtile et despotique déduire du texte sacré tout ce qu'ils voulaient. La Halacha fut d'abord regardée comme inférieure à la Thora et longtemps on ne la fixa pas par écrit pour en marquer le caractère secondaire. Mais plus tard on la rattacha également à Moïse par une série ininterrompue d'intermédiaires qui auraient gardé les communications orales du premier législateur, de sorte que la Thora orale fut mise sur le même plan que la Thora écrite. *Mischna, Pirke Aboth*, III, 11; V, 8. Finalement, par un comble d'audace, les rabbins placèrent la Halacha au-dessus de la Thora : on était plus coupable en méprisant les paroles de la Halacha qu'en n'observant pas la Thora, *Mischna, Sanhédrin*, XI, 3.

2. *Ils enseignaient la Loi.* — Les scribes étaient des νομοδιδάσκαλοι. Matth., XXII, 35. Ils voulaient répandre le plus possible la connaissance exacte de la Loi; « gagner beaucoup d'élèves » était le mot d'ordre des grands scribes, *Mischna, Pirke Aboth*, I, 1; ils s'entouraient de nombreux jeunes gens studieux et formaient ainsi de hautes écoles de la Loi. Dans le même but ils dirigeaient l'office synagogal et se firent les conseillers de la foule.

3. *Ils jugeaient au nom de la Loi.* — Parce qu'ils connaissaient le mieux les lois, les scribes devinrent nécessairement aussi des juges. Dans le judaïsme, quiconque y était appelé par la confiance de ses concitoyens pouvait exercer les fonctions de juge. Mais, puisque cette confiance était d'autant plus grande que le candidat était plus versé dans l'étude de la Thora, les scribes furent ainsi tous désignés pour rendre la justice. Ils furent surtout les assesseurs du tribunal suprême, le sanhédrin. Act., V, 34 sq.

b) Par rapport à l'exégèse et à la théologie. — Les scribes, tout en étant en premier lieu des juristes, étaient aussi des théologiens et s'intéressaient également au contenu historique et dogmatique du Pentateuque ainsi que des autres livres bibliques. Ils l'ont également soumis à une étude détaillée. Mais si leur exégèse était déjà pour la Loi une amplification autant et plus qu'une explication, elle l'est encore davantage pour les parties dogmatiques et historiques de la Bible. Au sujet des prescriptions mosaïques, ils se croyaient liés à la lettre et s'efforçaient de la garder au moins extérieurement par des ruses et des finesses exégétiques. Par contre, en face de la doctrine et de l'histoire, ils se sentaient tout à fait libres. Les cas sont assez rares où des docteurs déduisaient de nouvelles doctrines au moyen de conclusions logiques. Le plus souvent ils prenaient les récits et les enseignements bibliques uniquement comme un point de départ auquel ils rattachaient les contes les plus fantastiques et les spéculations les plus aventureuses. L'ensemble de ces productions fut appelé *Haggada*. La Haggada dans le domaine historique a surtout trait aux patriarches, à Moïse et aux prophètes; dans le domaine dogmatique, elle porte principalement sur l'avenir messianique et sur l'autre monde.

La Haggada n'est pas seulement conservée comme la Halacha dans la littérature rabbinique proprement dite, mais dans la plupart des apocryphes et même dans les écrits historiques et spéculatifs des Juifs hellénistes. Tandis que la Halacha est exclusivement l'œuvre des scribes palestiniens, la Haggada est autant l'œuvre des docteurs de la Diaspora.

c) Par rapport au texte de la Loi et au canon biblique. — C'est aux scribes que remontent enfin deux autres entreprises : l'établissement du canon et la fixation du texte massorétique. La seconde œuvre n'appartient plus à notre époque, sauf tout au plus les premiers commencements. La formation du canon par contre est l'œuvre des rabbins du premier siècle de notre ère. Le recueil des livres saints s'était formé successivement à mesure qu'ils furent composés. La Bible des Septante prouve que primitivement les Juifs ont reconnu aussi comme divins les livres que nous appelons deutérocanoniques, car il n'est pas vraisemblable que la pratique des Juifs helléniques ait différé pour une matière aussi importante de celle de leurs frères palestiniens. Plus tard ces derniers ou plutôt leurs scribes ont dressé le canon étroit des vingt-quatre livres que nous rencontrons pour la première fois chez Flavius Josèphe, *Contra Apion.*, I, 8, à la fin du premier siècle après J.-C. Ils ont discuté surtout au synode de Jabné (90 après J.-C.), la canonicité même de plusieurs livres protocanoniques, savoir les Proverbes, Ézéchiel, le Cantique, l'Ecclésiaste et Esther, *Mischna, Eduoth*, V, 3; *Jadaïm*, III, 5; *Talmud Bab., Megilla* 7 *a*. Ils appliquaient des principes tout à fait étroits : tous les livres devaient être rigoureusement conformes à la Thora, anciens, écrits en Palestine et en langue hébraïque. Ces mêmes principes au nom desquels quelques scribes mettaient en doute le caractère divin de quelques écrits protocanoniques, les ont sans doute conduits à exclure tous les deutérocanoniques. Cette exclusion fut dictée par le même esprit étroit du rabbinisme qui a causé le rejet de la Bible des Septante. Voir Pörtner, *Die Autorität der deuterokanonischen Bücher nachgewiesen aus den Anschauungen des palästinischen und hellenistischen Judentums*, Munster-en-W., 1893; Van Kasteren, *Le canon juif vers le commencement de notre ère*, dans *Revue biblique*, 1896, p. 408-415, 475-494.

Les vingt-quatre livres que les scribes ont conservés furent regardés comme tout à fait divins : en premier lieu la Thora qu'on supposait dictée par Jahvé à Moïse. *Mischna, Sanhedrin*, X, 1, et même remise à Moïse en volume achevé, *Talmud, Gittin*, 60 *a*, mais

aussi les prophètes et les hagiographes, *Mischna, Schabbath*, XVI, 1; *Erubin*, X, 3.

3° *Le sanhédrin.* — Dès le retour, l'administration intérieure du peuple juif fut confiée à un conseil d'anciens, Esdr., V, 5; VI, 7; X, 8; Neh., II, 16; V, 7; VII, 5, qui se composait des principaux chefs de famille. Puisque le sacerdoce représentait la noblesse juive, ses membres y entrèrent en très grand nombre. Ceux des gouverneurs, nommés par les Perses, qui étaient juifs, comme Zorobabel, Néhémie, Esdras, se trouvaient sans doute à la tête de ce sénat. Plus tard, lorsque le grand prêtre fut aussi le représentant du peuple pour l'extérieur, il devint le chef du conseil.

Sous la suzeraineté hellénique le sénat juif jouit, conformément aux principes des rois grecs, d'une plus grande liberté encore dans le gouvernement. Josèphe mentionne ce conseil suprême expressément pour le règne d'Antiochus Épiphane, *Ant.*, XII, III, 3, et les livres des Macchabées parlent souvent de la γερουσία ou « des anciens du peuple ». II Macch., I, 10; I Macch., XII, 6; XIII, 36.

Depuis le IIe siècle le sénat juif portait le nom de sanhédrin et à partir de la reine Alexandra il ne se composa pas seulement de l'aristocratie sacerdotale et des autres anciens, mais aussi d'un certain nombre de docteurs de la Loi. Ses membres étaient avec le grand prêtre au nombre de soixante et onze. Le pouvoir du sanhédrin fut bien amoindri pendant le règne monarchique des Asmonéens, encore davantage sous Hérode. Par contre, sous les procurateurs romains, il devint de nouveau très puissant et jouissait d'une grande autonomie de sorte que Josèphe dit : « l'aristocratie administre et le gouvernement de la nation est confié aux pontifes. » *Ant.*, XX, X. Le sanhédrin disparut avec la ruine de Jérusalem.

Le sanhédrin ne représentait pas seulement la première autorité administrative, mais aussi la haute cour de justice. En principe tous les Juifs de l'univers dépendaient du sénat de Jérusalem; mais de fait les frontières de l'État judéen étaient aussi les limites de sa compétence. Au temps de Jésus-Christ, la Galilée ne tombait pas sous sa juridiction, de sorte que Jésus ne put être saisi par lui qu'au moment où il mit le pied sur le sol de la Judée.

Le sanhédrin était surtout compétent dans l'ordre spirituel et religieux, mais aussi pour toutes les mesures administratives et toutes les décisions judiciaires qui n'étaient pas réservées au procurateur romain, ou attribuées aux tribunaux locaux. Mais il ne pouvait faire exécuter une condamnation à mort sans l'approbation des procurateurs. D'autre part il avait le droit de condamner à mort même un citoyen romain, s'il avait transgressé la barrière qui écartait un païen de la cour intérieure du temple.

1° *Sacerdoce.* — A. Van Hoonacker, *Le sacerdoce lévitique dans la Loi et dans l'histoire des Hébreux*, Louvain, 1899; du même, *Les prêtres et les lévites dans le livre d'Ézéchiel*, dans *Revue biblique*, 1899, p. 177-205; Touzard, *L'âme juive au temps des Perses*, *ibid.*, 1919, p. 74 sq.; W. Baudissin, *Die Geschichte des alttestamentlichen Priestertums*, Leipzig, 1889; du même, *Priests and Levites*, dans Hastings, *Dictionary of the Bible*, 1923, t. IV, p. 67-97; Schürer, *Geschichte...*, t. II, p. 214-305; J. Felten, *op. cit.*, Ratisbonne, 1910, t. I, p. 301-336; F. X. Kortleitner, *Archæologia biblica*, 2e édit., Inspruck, 1917, p. 139-216; J. Benzinger, *Hebräische Archeologie*, 2e édit., Tubingue, 1907, p. 342-362; A. Bertholet, *op. cit.*, p. 9-23, p. 323-335; F. X. Kugler, *op. cit.*, p. 119-124; H. Lesêtre, articles *Prêtre*, *Grand prêtre*, *Lévite*, dans *Dictionnaire de la Bible*, t. V, col. 640-662; t. III, col. 295-308; t. IV, col. 200-212.

2° *Scribes.* — Schürer, *Geschichte...*, t. II, p. 305-380; Felten, *op. cit.*, t. I, p. 337-355; J. Derenbourg, *op. cit.*, p. 29 sq., 95 sq.; Lightley, *Les scribes*, thèse, Paris, 1905; M. Bacher, *op. cit.*, t. I-III, *passim*; H. Strack, *op. cit.*, p. 5-23; A. Bertholet, *Die jüdische Religion von der Zeit Esras bis zum Zeitalter Christi*, Tubingue, 1911, p. 335-358; H. Lesêtre, *Scribes*, dans *Dictionnaire de la Bible*, t. V, col. 1536-1542; D. Eaton, *Scribes*, dans Hastings, *Dictionary of the Bible*, t. IV, p. 420-423.

3° *Sanhédrin.* — Blum, *Le Sanhédrin ou Grand Conseil de Jérusalem*, Strasbourg, 1889; Schürer, *Geschichte...*, t. II, p. 188-214; Felten, *op. cit.*, t. I, p. 290-301; Derenbourg, *op. cit.*, p. 83-94; H. Lesêtre, *Sanhédrin*, dans *Dict. de la Bible*, t. V, col. 1459-1466; W. Bacher, *Sanhedrin*, dans Hastings, *Dict. of the Bible*, t. IV, p. 397-402.

IV. Partis religieux et politiques. — 1° *Pharisiens et sadducéens.* — Rien n'aurait été plus naturel et plus indispensable pour le bien de la nation que l'harmonie entre les représentants du sacerdoce et les docteurs de la Loi; d'autant que les premiers scribes étaient des prêtres, que longtemps les deux charges furent réunies dans les mêmes mains et que même après leur séparation le sacerdoce trouvait toujours son plus ferme soutien dans les doctrines des scribes.

Cependant la guerre éclata entre les deux ordres dès le groupement définitif des scribes. Il y avait entre les aristocrates de la hiérarchie et les plus zélés des docteurs une discorde presque continuelle. Elle devint finalement si aiguë que deux partis se formèrent qui divisaient tout le peuple : les pharisiens et les sadducéens. Toute l'histoire juive depuis l'insurrection macchabéenne jusqu'à la chute de Jérusalem est dominée par leur antagonisme et en reflète les suites néfastes.

Nous n'avons pas de renseignements positifs sur l'origine des pharisiens et des sadducéens. Les deux groupes semblent s'être formés simultanément à l'époque macchabéenne. Les livres des Macchabées ne les mentionnent pas encore. Mais ils existent déjà plus ou moins nettement constitués pendant les combats des fils de Mathathias. Les *hasidim* (pieux), I Macch., II, 42; VII, 13; II Macch., XIV, 6, qui prêtaient l'appui le plus solide aux Macchabées sont sans aucun doute les mêmes qui portent plus tard le nom de pharisiens. Ils se distinguaient par un grand zèle pour la Loi et par la résistance absolue à toute infiltration païenne. Ceux des prêtres membres de l'aristocratie, par contre, qui nourrissaient l'esprit opposé, qui favorisaient sous Antiochus Épiphane l'introduction des mœurs et des idées helléniques et y prêtaient même un concours actif sont, sinon dans le sens strict du mot, au moins en principe, les premiers sadducéens. Sous le règne de Jean Hyrcan les deux partis apparaissent nettement groupés et expressément désignés par les noms qu'ils ont gardés dans l'histoire. *Ant.*, XIII, X, 5 sq.

1. *Les pharisiens* ne formaient ni un parti politique ni une secte religieuse. Ils étaient simplement ceux qui voulaient réaliser de la façon la plus parfaite la sainteté prescrite par la Loi, les représentants outranciers et intransigeants du légalisme tel qu'il se manifestait dès la réforme de Néhémie et d'Esdras.

La haine profonde contre le paganisme et l'affection vive pour la Loi qui caractérise tout le judaïsme sont par les pharisiens poussées jusqu'à l'exclusivisme le plus extrême. C'est pourquoi le parti pharisaïque se composait surtout des scribes et de leurs partisans. Tous les grands scribes étaient des chefs pharisiens.

Tout ce qui est dit au sujet du zèle des scribes pour la Loi est encore plus vrai des pharisiens. Ils sont ceux qui « expliquent exactement la Loi des pères », *Ant.*, XVII, II, 4, et qui pour l'observer, « renoncent à toute jouissance et à toute commodité ». *Ant.*, XVIII, I, 3. Ce sont eux surtout qui ont introduit la Loi orale : « les pharisiens ont imposé au peuple beaucoup de prescriptions qui ne sont pas écrites dans la Loi de Moïse ». *Ant.*, XIII, X, 6. Comme ils étaient les plus pieux par l'observation stricte de la Loi, ils étaient

aussi les plus croyants : ils professaient toutes les doctrines nouvelles du judaïsme tardif.

En matière de politique, ils étaient en principe tout à fait indifférents. En leur qualité de piétistes, ils jugeaient la situation extérieure uniquement au point de vue religieux et regardaient comme la meilleure celle qui garantissait la plus grande liberté pour observer la Loi. Lorsque Antiochus Épiphane défendit la pratique de la religion juive, ils furent les premiers à prendre les armes; mais ils ne participèrent aux combats qu'aussi longtemps qu'il s'agit de recouvrer la liberté religieuse; dès que les Asmonéens, en désharmonie avec la Loi, montrèrent des tendances mondaines, ils devinrent leurs pires ennemis. En face de la domination romaine, les uns conseillaient la soumission, en disant que la Providence avait permis cette oppression comme un châtiment; les autres, les zélotes surtout, poussaient à la révolte, parce que le joug étranger leur semblait incompatible avec l'idée de théocratie.

2. *Les sadducéens* avaient sous tous ces rapports des tendances absolument contraires. Tandis que les pharisiens étaient des idéalistes pieux, eux étaient des aristocrates réalistes.

Malgré leur caractère sacerdotal, ils étaient presque uniquement préoccupés du pouvoir et des autres avantages matériels de leur position. Ils formaient un vrai parti politique. Ils s'occupaient des affaires publiques dans le but de maintenir la tranquillité de l'État et de sauvegarder ainsi leurs postes lucratifs. C'est pourquoi ils évitaient tout conflit avec les puissances étrangères et s'assimilaient autant que possible les idées et les mœurs païennes. Ils ne pensaient pas, certes, à renier la religion de leurs pères. Cependant ils rejetaient les lois de la tradition et reconnaissaient uniquement la Thora : « Les sadducéens disent que cela seul qui est écrit est légal. Ce qui provient de la tradition n'est pas à observer. » *Ant.*, XIII, x, 6. De même ils n'acceptaient pas les nouvelles doctrines dogmatiques. Par Josèphe et le Nouveau Testament, nous savons qu'ils ont surtout nié la résurrection des morts et l'immortalité de l'âme, l'existence d'esprits purs et la providence de Dieu. Act., XXIII, 8; *Ant.*, XVIII, I, 4; *Bell. jud.*, II, VIII, 14.

En réprouvant ces doctrines et en n'observant pas la Loi orale, les sadducéens s'écartaient de la foi et de la pratique religieuse de leurs contemporains et représentaient au milieu du judaïsme tardif une véritable secte; d'autant que leur conservatisme n'était pas inspiré par le désir religieux de respecter le patrimoine sacré de leurs ancêtres, mais par un esprit libéral et séculier qui ne voulait rien savoir ni d'une sévérité excessive ni d'une doctrine trop transcendante.

Le pharisaïsme est la réaction du judaïsme contre ces tendances sadducéennes. Aussi les pharisiens étaient-ils, comme les scribes, très populaires, tandis que les aristocrates libéraux du sacerdoce étaient souvent détestés. Bien que les sadducéens fussent les plus nombreux dans le sanhédrin et eussent en leur main le pouvoir, « quand ils exerçaient quelque magistrature, ils se dirigeaient quand même d'après les exigences des pharisiens, parce que dans le cas opposé la foule ne les aurait pas supportés ». *Ant.*, XVIII, I, 4.

Cependant il serait faux d'en conclure que les pharisiens représentaient un parti démocratique. Ils se séparaient systématiquement de la masse du peuple et le dédaignaient à cause de son impureté rituelle et de sa négligence dans l'observation de la Loi. Ils évitaient tout contact avec lui, défendaient les mariages avec ses membres. C'est pourquoi ils furent stigmatisés du nom de « séparatistes » (*perîšim*).

Si le peuple les vénérait malgré tout, c'est parce qu'il admirait leur zèle pour la Thora et leur sainteté extérieure.

2° *Les esséniens.* — Du judaïsme palestinien est issue encore la secte fort curieuse des esséniens. Son nom comme son origine sont obscurs. Essénien signifie probablement pieux et le groupement de ces pieux sectaires semble dater du IIe siècle avant J.-C. Les renseignement sur eux sont dus surtout à Josèphe, *Bell. jud.*, II, VIII, 2-13; *Ant.*, XIII, V, 9; XV, X, 4-5; XVIII, I, 5, à Philon, *Quod omnis probus liber*, § 12-13, *Opera*, édit. Mangey, t. II, p. 457-459 et à Pline, *Hist. nat.*, V, 17.

D'après ces auteurs, les esséniens formaient un véritable ordre religieux. Les membres s'adonnaient à une vie ascétique d'après des principes qui dépassaient encore notablement le rigorisme des pharisiens. Ils vivaient surtout dans le désert, mais aussi dans les villes; ils habitaient communément dans des sortes de couvents, sous la direction de supérieurs. Pour être reçu dans l'ordre, il fallait passer par un noviciat de deux ans. Les membres étaient étroitement liés entre eux par la communauté absolue des biens. Leur occupation principale était l'agriculture; ils apprenaient aussi des métiers; le commerce par contre leur était défendu. Ils avaient une extrême estime de la Loi qu'ils montraient surtout par l'observation la plus sévère du repos sabbatique et par les soins scrupuleux pour la pureté rituelle. Ils commençaient la journée par la prière, se réunissaient pour les repas qui étaient préparés par des prêtres et avaient ainsi un caractère de sacrifice. Avant chaque repas, ils prenaient un bain.

Toutes ces pratiques des esséniens ne dépassaient pas le cadre de la piété pharisaïque. Elles ne représentaient qu'un renchérissement sur l'idéal de perfection, prêché et réalisé par les pharisiens. Mais nous trouvons chez eux d'autres principes et coutumes qui n'ont rien de commun avec le judaïsme. Ils repoussaient complètement le mariage à l'exception d'une branche qui l'approuvait sous certaines conditions. Ils s'abstenaient de tous les sacrifices d'animaux et pour cette raison ne prenaient point part au culte du temple. Ils réprouvaient aussi le serment.

Pendant leurs prières, ils se tournaient vers le soleil parce qu'ils voyaient en lui le symbole de la lumière divine. Dans leurs pratiques religieuses, ils recherchaient des états mystiques, des extases et des ravissements; ils aimaient à prédire l'avenir; outre ces pratiques, certaines croyances les éloignaient aussi de la religion mosaïque. Ils avaient des idées spéciales sur les anges, supposaient la préexistence des âmes qui auraient été attirées dans les corps par un amour sensuel. Après la mort, les corps se dissoudraient définitivement, les âmes seraient d'après leurs mérites éternellement heureuses ou malheureuses.

A cause de ces particularités, les esséniens ne peuvent pas être regardés comme une secte purement juive. Il y a chez eux sans doute des influences étrangères. Parmi les cinq hypothèses, formulées à ce sujet, la plus probable est celle qui suppose que c'est le pythagoréisme qui a contribué à la formation de cet esprit. Les esséniens auraient donc voulu réaliser simultanément l'idéal pharisien et pythagoricien.

3° *Les thérapeutes.* — Les thérapeutes sont également une secte juive qui était florissante au premier siècle chrétien, surtout en Égypte. Philon les décrit dans son livre : *De vita contemplativa*, édit. Mangey, t. II, p. 471-86. Ils se distinguaient comme les esséniens par un grand ascétisme. Leur association comprenait des hommes et des femmes. Chaque membre logeait à part dans une maisonnette et s'occupait toute la journée à l'étude de l'Écriture Sainte d'après son sens allégorique. Après le coucher du soleil seulement, les thérapeutes quittaient leur « sanctuaire », pour manger et pour boire; tout le septième jour, ils ne prenaient que du pain, du sel et de l'eau. Beaucoup jeûnaient pendant trois jours. Ils se réunissaient le septième jour dans un sanctuaire commun pour entendre une conférence du plus ancien.

Leur plus grande fête était le cinquantième jour, qui est probablement la Pentecôte. Pour la célébrer ils se réunissaient en habits blancs, chantaient des hymnes, étaient instruits par l'explication du texte biblique, mangeaient les mets les plus sacrés : du pain, du sel qu'ils mélangeaient à de l'hysope. Après le repas commençait une fête nocturne qui consistait en des chants exécutés par deux chœurs et en des danses.

Les thérapeutes n'étaient pas des ascètes chrétiens comme Eusèbe, *H. E.*, II, XVII, et beaucoup d'auteurs jusqu'au XVIe siècle l'ont cru, mais de purs Juifs. Cependant ils ne sont pas non plus des scribes idéalisés par Philon. Ils représentent une association réelle de philosophes juifs qui avaient les mêmes idées que Philon.

1° *Pharisiens et sadducéens.* — Montet, *Essai sur les origines des partis saccudéen et pharisien et leur histoire jusqu'à la naissance de Jésus-Christ*, Paris, 1883; Davaine, *Le Sadducéisme*, thèse, Montauban, 1888; Narbel, *Étude sur le parti pharisien*, thèse, Paris, 1891; Lafay, *Les sadducéens*, thèse, Lyon, 1904; Schürer, *Geschichte...*, t. II, p. 380-419; Felten, *op. cit.*, t. I, p. 372-385; Derenbourg, *op. cit.*, p. 70-82; F. Prat, *Pharisiens*, dans *Dict. de la Bible*, t. V, col. 205-218; H. Lesêtre, *Sadducéens*, *ibid.*, t. V, col. 1337-1346; D. Eaten, *Pharisees*, dans Hastings, *Dict. of the Bible*, t. III, p. 821-829, du même, *Sadducees*, *ibid.*, t. IV, p. 349-352.

2° *Esséniens.* — V. Ermoni, *L'essénisme*, dans *Revue des questions historiques*, 1903, t. XXIX, p. 5-27; Friedländer, *Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu*, Berlin, 1905, p. 114-168; Schürer, *Geschichte*, t. II, p. 556-584; Felten, *op. cit.*, t. I, p. 388-401; W. Bousset, *Die Religion des Judentums...*, p. 524-536; Derenbourg, *op. cit.*, p. 166-175; F. C. Conybeare, *Essines*, dans Hastings, *Dict. of the Bible*, t. I, p. 367-372.

3. *Thérapeutes.* — Lucius, *Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Ascese*, Strasbourg, 1879; Nirschl, *Die Therapeuten*, Mayence, 1890; Conybeare, *Philo about the contemplative life, critically edited with a defence of its genuiness*, Oxford, 1895; Massebieau, *Le traité de la vie contemplative et la question des thérapeutes*, dans *Revue de l'histoire des religions*, 1887, t. XIV, p. 170 sq., 284 sq.; P. Wendland, *Die Therapeuten und die Schrift vom beschaulichen Leben*, dans *Jahrbücher für klassische Philologie*, 1896, t. XXII, p. 693 sq.

V. IDÉES RELIGIEUSES. — Dans l'appréciation moderne des idées et pratiques religieuses du judaïsme, on remarque de singuliers contrastes. D'un côté on fait du judaïsme un État ecclésiastique, de l'autre on regarde sa religion comme de beaucoup inférieure à celle de l'Israël préexilien. On lui attribue les plus belles œuvres de la poésie hébraïque, spécialement les psaumes, qui révèlent la vie religieuse la plus intense, ainsi que bon nombre d'écrits prophétiques, et on le présente néanmoins comme étouffé par le formalisme extérieur et vivant dans une période de décadence.

Ces contradictions des critiques ne témoignent pas en faveur de la justesse de leurs appréciations. En effet celles-ci découlent bien plutôt de théories préconçues que de faits réels. Non seulement on serre le judaïsme dans le lit de Procuste de l'évolutionnisme, mais on juge avec un souverain dédain toute forme extérieure de la religion. On fait violence aux récits judaïques et on méconnaît cette loi qui porte chaque religion, conformément à la nature humaine, à manifester sa vie intérieure en des formes extérieures.

Les sources que nous avons indiquées plus haut permettent de rendre meilleure justice au judaïsme, tout en marquant les idées religieuses qui lui sont propres par comparaison avec celles de l'ancien Israël.

1° *Théodicée.* — 1. *Monothéisme absolu des temps postexiliens.* — Plus la conception de Dieu est chez un peuple pure et élevée, plus sa religion est parfaite. Sous ce rapport, le culte de Jahvé était dès son commencement bien supérieur à tous les cultes antiques. Dès avant l'exil, l'idée de Dieu conçu comme un être spirituel, dont les principaux attributs sont la sainteté et la toute-puissance, était commune en Israël. En la prêchant, aucun des prophètes n'a conscience de dire des choses nouvelles. Cependant ils doivent tous la défendre contre les fortes tendances polythéistes et la purifier des conceptions grossières de leurs contemporains. Même pendant l'exil, les Israélites ont encore besoin d'être mis en garde contre l'idolâtrie par les discours d'Ézéchiel et les révélations de la seconde partie d'Isaïe.

Sous ce rapport, la mentalité juive est après le retour de Babylone complètement changée. La dure punition de la captivité a radicalement guéri le peuple élu de son infidélité envers Jahvé et de sa préférence pour d'autres dieux. Malgré l'épreuve que réservait à sa foi la destruction de la ville sainte et du temple, la croyance en Dieu devint le dogme fondamental de chaque juif. Si au temps d'Antiochus Épiphane plusieurs prêtres aristocrates prêtèrent leur concours à l'introduction de l'idolâtrie, ce fut moins par conviction que par opportunisme politique. Le peuple entier se souleva avec d'autant plus d'indignation contre cette atteinte portée au culte du Très-Haut. L'auteur du livre de Judith relève, VIII, 18, avec satisfaction qu' « il n'y a plus aujourd'hui une tribu ou une maison ou une famille qui adorent des dieux faits de mains d'homme, comme cela arrivait autrefois ». En effet, non seulement la notion d'un Dieu unique duquel dépend tout l'univers est le bien commun du judaïsme, mais les Juifs sont fiers d'être les seuls hommes qui connaissent et adorent le Créateur. Ils s'attribuent même la mission providentielle de le faire connaître aux autres. *III Sibyl.*, 582 sq. Ils se livrent pour cela à une ardente propagande pour le monothéisme et démontrent aux païens, p. ex. Sap., XIII-XV, la folie du polythéisme. Si le prosélytisme juif eut un si grand succès, ce fut surtout à cause de l'idée si pure de Dieu que le judaïsme présentait aux Gentils.

2. *Transcendance de Dieu.* — A côté de la sûreté avec laquelle les Juifs professèrent la croyance en Dieu, il est un second caractère qui distingue la notion judaïque de l'Être suprême. Si on parcourt la littérature du judaïsme, on est frappé par la tendance qui progressivement s'y fait jour à souligner la majesté transcendante et inaccessible de Dieu, à éloigner celui-ci, pour ainsi dire, de tout contact avec l'homme, avec la terre.

Cette tendance se révèle tout d'abord par les noms qui sont donnés à Dieu. D'une part on évite le nom de Jahvé. Une certaine crainte religieuse défend de l'écrire et encore plus de prononcer ce nom sacré sous lequel Dieu s'est révélé à Moïse. Il manque tout à fait dans l'Ecclésiaste et presque complètement dans Daniel. Dans le deuxième et troisième livre des Psaumes, un rédacteur l'a remplacé à peu près partout par celui d'Élohim. Dans les autres écrits juifs de l'époque, le nom de Jahvé alterne avec celui d'Élohim.

On était plus conséquent pour éviter la prononciation du tétragramme sacré. A l'époque du Nouveau Testament, l'emploi du nom de Jahvé était restreint au culte du temple. Le grand prêtre le prononçait le jour de l'Expiation, *Mischna, Joma*, VI, 2, et quand il donnait la bénédiction. Les prêtres le prononçaient également quand ils donnaient la bénédiction après le sacrifice quotidien; dans les synagogues, par

contre, pour la bénédiction sacerdotale comme pour la lecture de la Bible, on le remplaçait par celui d'Adonaï, *Mischna, Sota*, VII, 6; *Tamid*, VII, 2. Cette réticence remonte bien plus haut, puisque les Septante ont traduit Lev., XXIV, 16 : « celui qui blasphème le nom de Jahvé, sera puni de mort » par « celui qui *prononce* le nom, etc. ».

Ainsi évité, le nom de Jahvé est remplacé par des titres somptueux qui expriment la grandeur inaccessible et la sublimité incomparable de Dieu. Dans les livres apocryphes surtout on aime à le nommer le Très-Haut, le Seigneur des Esprits (en particulier dans le livre d'Hénoch), le Seigneur des Seigneurs, le Roi des Rois, le Seigneur du ciel. Voir les textes dans Bousset, *op. cit.*, p. 357 sq. On aime aussi à multiplier ces titres. Souvent les noms de Dieu sont remplacés par des abstractions : à la place de Dieu, on préfère par exemple dire le ciel, déjà dans Dan., IV, 23, mais surtout dans les livres des Macchabées et davantage encore dans la Mischna. Voir Dalman, *Die Worte Jesu*, 1898, t. I, p. 75, 168 sq.; Bousset, *op. cit.*, p. 361. Tout cela tendait à marquer la distance entre Dieu et les choses terrestres. A plus forte raison avait-on soin d'éviter, quand l'on parlait du Créateur, toute conception et toute locution trop humaine. Le judaïsme tardif était choqué par les traits anthropomorphiques donnés à Dieu dans les anciens livres et s'appliquait à les effacer. On le constate déjà à beaucoup d'endroits de la version des Septante; ainsi, Ex., XXIV, 9-11, la leçon originale « ils montèrent et ils virent Dieu », est remplacée par « ils montèrent et ils virent l'endroit où s'était tenu Dieu ». Voir Gfrörer, *Philo und die alexandrinische Philosophie*, Stuttgart, 1831, t. I, p. 8 sq. Le livre des *Jubilés*, ce commentaire haggadique de la Genèse, révèle la même préoccupation. Voir les nombreux exemples dans Bousset, *op. cit.*, p. 364 sq. Les Targums évitent encore davantage les anthropomorphismes. Voir Langen, *Das Judentum in Palestina zur Zeit Christi*, Fribourg, 1866, p. 209-218; F. Weber, *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften*, 2e édit., Leipzig, 1897, p. 154 sq., 164 sq., 185 sq.; Felten, *op. cit.*, t. II, p. 40 sq. Parce que dans Genèse, VI, 6, on lit que Dieu se repentit, Philon écrivit tout un traité : *quod Deus sit immutabilis*.

Ce changement dans la conception de Dieu qui fait éviter tout ce qui serait indigne de l'Être suprême, en lui-même comme dans ses relations avec le monde, se manifeste encore sous d'autres formes bien plus importantes : dans les spéculations sur les hypostases divines.

2. *Hypostases divines.* — Dans les livres sapientiaux, dans les apocryphes et dans les écrits rabbiniques, on rencontre des qualités divines qui se détachent tellement de la substance à laquelle elles adhèrent qu'elles arrivent à se présenter non seulement comme des personnifications poétiques, mais comme des êtres subsistants. C'est surtout le rôle qu'on leur attribue, qui leur donne le caractère d'hypostases.

a) La plus importante de ces spéculations est celle qui concerne la *Sagesse* divine. Déjà, dans le livre des Proverbes, il est dit que Dieu l'a possédée dès l'éternité, qu'elle fut sa coopératrice pour la création et qu'elle fait les délices de l'Éternel en jouant devant lui tous les jours. Prov., VIII, 22-31. Dans l'Ecclésiastique, cette même Sagesse est mise en scène : elle est sortie de la bouche du Très-Haut; comme un brouillard, elle couvre la terre, elle a son trône dans les hauteurs célestes, mais elle a choisi comme demeure spéciale Israël. Eccli., XXIV, 5-16. Encore plus explicites sont les termes du livre de la Sagesse : la Sagesse est un souffle de la puissance de Dieu, une émanation de la gloire du Tout-Puissant, l'éclat de la lumière éternelle, Sap., VII, 22-VIII, 1; elle est plus mobile que tout mouvement et pénètre partout à cause de sa pureté. Sap., VII, 24. Avec raison des exégètes appartenant à toutes les écoles voient dans ces descriptions de la Sagesse divine plus que des personnifications poétiques. La Sagesse n'est plus simplement conçue comme une qualité abstraite de Dieu, mais comme une hypostase, placée à côté de lui et qui participe à sa nature et à ses œuvres. Elle devient une sorte d'intermédiaire entre le Très-Haut et le monde. Voir L. Hackspill, *Étude sur le milieu religieux... contemporain du N. T.*, dans *Revue biblique*, 1901, p. 202-215; J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, Paris, 4e édit., 1919, p. 110-119, 148-150, et Joh. Göttsberger, *Die göttliche Weisheit als Persönlichkeit*, 1917.

Ces spéculations des auteurs inspirés sont continuées dans l'apocalyptique palestinienne et dans la théologie alexandrine. D'après le livre éthiopien d'Hénoch, la Sagesse siège au milieu des anges, XLII, 1-3, et d'après l'Hénoch slave elle a créé au sixième jour l'homme sur l'ordre de Dieu. XXX, 8. Pour Philon, la Sagesse est préexistante et créatrice de l'univers, *De caritate*, II, édit. Mangey, t. II, p. 385; il est même dit que Dieu et la Sagesse ont enfanté ensemble le monde comme homme et femme. *De Cherubim*, 48-50, édit. Mangey, t. I, p. 147-148.

b) A cette doctrine de la Sagesse fait pendant la spéculation sur le *Verbe* de Dieu ou le *Logos*. Puisque d'après la Genèse l'œuvre créatrice de Dieu s'est faite par l'action de sa parole, il était naturel d'attribuer à cette parole divine un rôle semblable à celui de la Sagesse. Un commencement de cette conception se trouve déjà dans le ps. CVI, 20 : « Il (Dieu) envoya sa parole et le guérit. » Mais c'est le livre de la Sagesse qui contient le passage le plus significatif : « Ta parole toute puissante (ton Verbe tout puissant) descendit du ciel, du trône royal comme un guerrier intrépide au milieu du pays, voué à la ruine. » Sap., XVIII, 15. Ici la parole est un synonyme de la Sagesse et comme celle-ci une hypostase. Lebreton, *op. cit.*, p. 119-120.

Cette manière biblique de personnifier la parole de Dieu est imitée dans une large mesure par les Targums. Leurs auteurs la traduisent par le mot araméen *memra* et remplacent très souvent dans le texte sacré le terme « Dieu » par celui de « memra de Dieu », non seulement pour éviter des anthropomorphismes, mais encore davantage pour attribuer à la parole divine les œuvres extérieures de Dieu, de sorte que le memra n'est pas une simple périphrase, comme le voudrait Lebreton, *op. cit.*, p. 150-152, mais une sorte d'intermédiaire personnel entre Dieu et le monde, p. ex., Jonathan, Is., VI, 8; VIII, 14; XLV, 2; Onkelos, Ex., III, 12; IV, 12, 15; Jonathan, Jos., X, 14, 42; XXIII, 2.

Tandis que la doctrine des Targums est la continuation directe de la spéculation biblique, celle de Philon sur le logos est un mélange très peu cohérent d'idées grecques et juives. Les conceptions platoniciennes et stoïciennes y prédominent : le *logos* est le νοῦς divin des stoïciens et en même temps l'ensemble des idées platoniciennes qui forment d'après Philon les causes intermédiaires entre Dieu et le monde. Philon rapproche d'une façon purement extérieure ce logos grec des personnifications bibliques de la Parole et de la Sagesse de Dieu sans les amalgamer. Le *logos* de Philon se distingue de ces hypostases bibliques parce que, malgré la personnification littéraire dont il est souvent l'objet, il n'est pas en somme conçu comme une véritable personnalité. Pour l'étude détaillée voir Lebreton, *op. cit.*, p. 197-236.

c) D'après beaucoup d'auteurs, p. ex. Bousset, *op. cit.*, p. 400, Bertholet, *op. cit.*, p. 395, Felten, *op. cit.*, t. II, p. 66 sq., une série de textes, notamment Judith, XVI, 15; Sap., I, 5, *Apoc. Baruch*, XXI, 4; *Martyre d'Is.*, V, 14, contiendraient une troisième personnification, celle de l'Esprit de Dieu. Rien ne prouve cependant qu'à ces endroits il s'agisse d'une hypostase formelle; l'Esprit de Dieu y est synonyme de Dieu ou de la Sagesse divine.

Il faut sans doute en dire autant des textes rabbiniques, où la gloire de Dieu, la *Schechina*, est mise en scène, p. ex. *Mischna, Pirke Aboth.*, III, 2; Onkelos, Ex., XXXIII, 14; voir Lebreton, *op. cit.*, p. 153-156.

Toute cette théologie des hypostases est extrêmement importante; elle prépare la révélation plus complète de la Trinité, qui se fera dans le Nouveau Testament.

2° *Angélologie.* — Un élément saillant de la théologie du judaïsme est la doctrine sur les esprits. Comparée avec les livres préexiliens, la littérature judaïque mentionne bien plus souvent les bons et les mauvais anges et développe les quelques idées éparses à leur sujet dans les écrits anciens. Parmi les écrits canoniques, c'est surtout Daniel, Tobie et le deuxième livre des Macchabées, qui s'étendent sur ce point et il n'est presque pas de thème qui soit plus fécond dans la littérature extra-canonique. Seulement, tandis que dans la Bible, sous l'influence de l'inspiration, l'évolution des doctrines sur les esprits est normale et exempte d'exagération déréglée, elle est marquée dans les autres livres par la fantaisie la plus exubérante.

1. *Les bons anges.* — *a)* Comme avant l'exil, leur nom principal est celui de messagers, ἄγγελοι, *mal'aḫim*. Moins fréquemment ils sont nommés esprits. II Macch., I 1, 24; *Jubilés*, II, 2, *Hénoch éth.*, XXXVII-LXXI, *passim*. Ils sont toujours envisagés comme des êtres incorporels, qui n'ont pas besoin de nourriture. Tob., XII, 19. Aux anges déchus Dieu dit dans *Hénoch éth.*, XV, 6 sq. : « Vous étiez auparavant des esprits éternels... je n'ai pas créé de femmes pour vous. » Par leur intelligence les anges dépassent de beaucoup les hommes; ils expliquent aux prophètes les choses mystérieuses et célestes, Zach., I, 9; II, 3...; Dan., VIII, 15 sq.; IX, 21...; *Hén. éth.*, XIX, 1 sq.; XXVII, 2 sq...; *Jub.*, I, 27; II, 1 sq...; IV Esdr., IV, 1 sq.; V, 31 sq... N'ayant pas de corps, ils sont invisibles. Tob., XII, 12-19. Quand ils apparaissent, ils prennent un corps d'emprunt. Tob., V, 5; II Macch., III, 25; XI, 8; IV Macch., IV, 10.

Les anges sont créés par Dieu comme les hommes. Les livres canoniques ne le disent pas expressément. D'après Job., XXXVIII, 7, les fils de Dieu = les anges ont regardé avec admiration comment Dieu fixa les frontières entre la terre solide et la mer, ils ont donc existé avant la formation de la terre. D'après *Jub.*, II, 2, ils furent appelés à l'existence le premier jour de la création. Les rabbins les supposent créés le second jour. Targum de Jérusal., Gen., I, 26. Midrasch, *Bereschit Rabba*, II sq.

Les anges forment « l'armée » de Dieu, Zach., I, 3 sq.; Mal., I, 4 sq.; ils sont innombrables, *Hénoch éth.*, XL, 1; LXXI, 9; IV Esdr., VI, 3; *Apoc. Bar.*, XXI, 16; XLVIII, 10; « des milliers de milliers le servent et dix milliers de centaines de milliers assistent devant lui ». Dan., VII, 10.

L'armée des anges est divisée en plusieurs ordres. Les premiers de cette hiérarchie sont sept archanges « qui se trouvent devant le Seigneur ». Tob., XII, 12-15; *Hénoch éth.*, XX, 1 sq.; LXXXI, 5; XC, 21 sq. Les livres canoniques en nomment trois par leur nom : Michel, « un des premiers princes », qui est l'ange gardien du peuple juif, Dan., X, 13, 21; XII, 1, Raphaël, l'ange de la guérison, Tob., XII, 15, Gabriel qui est déjà dans le livre de Daniel, VIII, 16; IX, 21, celui qui apporte de bonnes nouvelles et qui explique les révélations divines. Outre les sept archanges, les mêmes livres distinguent encore deux autres groupes : les séraphins, mentionnés seulement dans la vision d'Isaïe, VI, 5 sq., comme gardiens du trône de Jahvé, les chérubins que la Genèse, III, 24, nomme comme serviteurs de Dieu et qu'Ézéchiel, I, X, aperçoit au nombre de quatre aux quatre roues du char de Jahvé.

Ces quelques données bibliques sur le nombre et les ordres des anges sont richement développées dans la littérature apocryphe et rabbinique. On y trouve p. ex. le nom d'autres archanges : Uriel surtout, *Hénoch éth.*, XX, 2; XXXIII, 3; LXXII, 1; IV Esdr., IV, 1; V, 20; X, 28, auquel Phanuel, cité dans *Hénoch éth.*, XXXVII-LXXI, p. ex., XL, 9, semble être identique. A côté des séraphins et chérubins, le livre d'Hénoch mentionne encore trois autres classes, les *ophanim*, les anges de la puissance et les dominations, *Hénoch éth.*, LXI, 10, dont les deux dernières rappellent les classes d'anges, énumérées par saint Paul : principautés, vertus, puissances et dominations, Eph., I, 21; Col., I, 16. Le livre slave d'Hénoch, XX, nomme dix ordres d'anges et en énumère neuf : archanges, vertus, dominations, principautés, puissances, chérubins, séraphins, trônes et ophanim. Le Talmud distingue également dix ordres. Voir Weber, *op. cit.*, p. 168.

Le rôle des anges est double. D'abord ils sont les serviteurs de Dieu. Ils forment la cour royale du Très-Haut, l'adorent, le louent et accomplissent ses ordres. Dan., III, 58; VII, 10; *Hénoch éth.*, XXXIX, 12; *Jub.*, II, 3; XXXI, 14. Mais ils sont aussi les bienfaiteurs des hommes. Ils prient pour eux. Zach., I, 12; *Hénoch éth.*, XXXIX, 5, et offrent à Dieu les prières de leurs protégés. Tob., XII, 12. Ils sont envoyés du ciel pour aider les hommes, Tobie, V sq.; II Macch., XI, 6; XV, 23, et pour se tenir comme gardiens à leur côté. Ps., XC, 11; Judith, XIII, 20, Tobie. Dans les apocryphes, la doctrine des anges gardiens est très développée. Le livre des *Jubilés*, XXXV, 17, en suppose un pour Jacob et Esaü; *Hénoch éth.*, C, 5, les accorde à tous les justes. D'après Dan., X, 13, 20, 31; XII, 1, les nations et les pays ont aussi leur ange spécial. Les apocryphes ont même préposé des anges aux diverses parties et forces de la nature, à la mer, à la neige, aux quatre saisons, *Hénoch éth.*, LX, 16 sq.; LXXXII, au feu, aux vents, *Jub.*, II, 2; ce sont des anges qui mettent les astres en mouvement, *Hénoch éth.*, LXXX, 1; voir Hackspill, *L'angélologie juive à l'époque néotestamentaire*, dans *Revue biblique*, 1902, p. 527-550; Felten, *op. cit.*, t. II, p. 70-91.

2. *Les mauvais anges.* — En opposition avec les anges célestes se trouvent les démons. Leur existence déjà attestée pour l'époque préexilienne d'abord par le récit de la chute de l'homme, car le serpent qui séduit l'homme « n'est qu'un prête-nom ou un porte-parole, il s'agit d'un être très habile, ennemi du bonheur de l'homme », Lagrange, *L'innocence et le péché*, dans *Revue biblique*, 1897, p. 341-379; p. 350. Elle est ensuite enseignée par le livre de Job, I, où le Satan apparaît comme l'adversaire de Dieu et l'ennemi des hommes. Les livres canoniques du judaïsme complètent ces anciennes données. Le prophète Zacharie, III, 1-2, met le diable en scène comme ennemi et accusateur du grand prêtre Josué. Le Chroniqueur, I Par., XXI, 1, attribue à Satan le rôle de conseiller mauvais à l'égard de David « Satan, dit-il, se leva contre Israël, et poussa David », tandis que d'après II Reg., XXIV, 1 « la fureur de Jahvé poussa David à compter le peuple ». Dans Sap., II, 24, il est dit expressément que c'est le diable qui a séduit le premier homme; car c'est par sa jalousie que la mort est entrée dans le monde.

De même que le livre de Tobie présente l'archange Raphaël, il fait aussi paraître un démon impur, Asmodée, qui, épris de Sara, a tué les sept maris jusqu'à ce qu'il soit dompté par l'intervention de

Raphaël qui le saisit pour le bannir dans le désert égyptien. Tob., III, 8; VIII, 1-3. Sauf dans ce cas, il n'est jamais question que du diable et non de plusieurs démons. L'origine des démons, c'est-à-dire la chute d'une partie des bons anges, ne se trouve nulle part explicitement mentionnée dans l'Ancien Testament. Pourtant le texte Is., XXIV, 21 « en ce jour-là, Jahvé visitera l'*armée d'en-haut* là-haut, et les rois de la terre sur la terre » semble faire allusion à ces esprits déchus.

Dans aucun de ces endroits bibliques le diable n'est conçu comme un principe mauvais, indépendant de Dieu; c'est toujours un esprit méchant, mais subordonné à Dieu. Il n'y a donc aucune trace de dualisme.

Ces quelques indications très sobres de l'Ancien Testament sont richement amplifiées dans les écrits extra-canoniques.

D'abord l'auteur du livre primitif d'Hénoch, VI-XVI, raconte d'une façon détaillée la chute des anges. Il ne s'agit pas de la chute, telle que la conçoit la théologie moderne, mais d'une déchéance, causée par la concupiscence sensuelle. Il était question, Gen., VI, 1-4, d'union charnelle entre les fils de Dieu et les filles des hommes; s'emparant de ce texte, où elle traduisait par « anges » le mot de *fils de Dieu*, la théologie juive enseigna que deux cents anges guidés par un chef qui est nommé, tantôt Azazel, tantôt Semjaza, se sont mêlés aux filles des hommes. Ils sont jugés et attendent en des lieux inférieurs leur punition définitive lors de la fin du monde, mais ils ont pour progéniture les démons qui circulent dans le monde. Le livre d'Hénoch distingue donc deux sortes de diables. Une distinction analogue se trouve dans le livre des *Jubilés*, IV, 22; V, 1 sq.; X, 1 sq. Le chef des démons terrestres y est Mastema. Cependant, d'après *Hénoch éth.*, XIX, 1; LIV, 6; *Jub.*, X, 11, il semble que le vrai Satan n'appartient pas à ces deux genres de démons, qu'il a existé avant eux et qu'il est au-dessus d'eux. Le *Testament des douze patriarches* ne fait pas ces distinctions; il ne connaît qu'une sorte d'esprits mauvais dont le chef est nommé parfois Satan, Dan., V, mais surtout Beliar = Bélial. Ruben, II, IV, VI, Siméon, V. A l'époque du Nouveau Testament, les Juifs appelaient le chef des démons Belzebub. Matth., X, 25; Marc., III, 22; Luc., XI, 15.

D'après les apocalypses, les démons sont les auteurs de tous les maux terrestres, en particulier des péchés, des maladies, de l'idolâtrie, du maléfice, de l'astrologie païenne. *Hénoch. éth.*, VII, 1; LXIX, 4, 6, 8; *Jub.*, VIII, 3; X, 12; XI, 4 sq.; XV, 31. La Mischna et les Talmuds développent les mêmes doctrines, mais d'une façon encore plus superstitieuse. Voir Weber, *op. cit.*, p. 251 sq. et Felten, *op. cit.*, t. II, p. 91-103.

3° *Anthropologie.* — 1. *Individualisme.* — Comme les idées sur Dieu et les esprits se sont notablement transformées dans le judaïsme, de même encore celles qui sont relatives à l'homme. Un premier changement consiste en ce que, dans l'appréciation de sa valeur, la considération de l'individu passe au premier plan, tandis qu'auparavant l'homme est surtout considéré dans ses rapports avec le groupe social, dont il partage le bonheur ou le malheur. Dans l'ancienne religion israélite, il ne s'agissait pas en premier lieu de la relation de l'individu avec Dieu, mais du peuple comme tel. Jahvé avait élu Israël et conclu au Sinaï une alliance avec lui dans le dessein de répandre par lui l'honneur de son nom, en le rendant heureux et puissant parmi tous les autres peuples en récompense de son fidèle service. En conséquence, les intérêts personnels de chaque Israélite étaient à l'arrière-plan et se perdaient au milieu des fins générales que Dieu poursuivait dans la nation. Sans doute les intérêts personnels étaient loin d'être exclus. Car, le caractère moral et intérieur de la religion israélite consistant dans l'obligation pour chacun d'observer les commandements divins et dans l'assurance que Dieu dans sa justice rend à chacun selon ses œuvres, il s'ensuivait que, dès le principe, l'individu avait une bonne part de responsabilité dans la question de son sort. Cependant, puisque Jahvé avait par l'alliance engagé son honneur à l'existence du peuple et non de l'individu, les anciens Israélites étaient trop souvent enclins à envisager leur salut comme dépendant principalement de celui de la nation et à compter pour la participation aux biens messianiques moins sur la sainteté individuelle que sur leur appartenance au peuple élu. Amos, V, 18.

Les prophètes préexiliens luttèrent contre cette conception que nous pouvons appeler solidariste, mais sans détacher entièrement le sort de l'individu de celui du peuple. Mais plus ils exigeaient de chacun l'union morale avec Dieu par l'observation des lois, plus ils annonçaient la ruine de la nation à cause de sa corruption croissante, plus aussi ils accentuaient la conception individualiste. Pour eux, Dieu n'a pas besoin du peuple entier : il se servira uniquement des bons, du « saint reste », Is., IV, 3; X, 20-22, pour réaliser ses projets de salut. A cause de son honneur, il doit même châtier et réprouver la nation comme telle par un jugement sévère. Finalement, en face de la ville détruite et du peuple déporté, Jérémie et Ézéchiel ont expressément et solennellement établi l'individualisme comme principe de la religion. En opposition avec les anciennes menaces, faites par Jahvé au Sinaï, de punir les péchés des pères en leurs fils jusqu'à la quatrième génération, Ex., XX, 5; XXXIV, 7; Num., XIV, 18, ils enseignent que dorénavant les enfants n'expieront plus les crimes de leurs parents (on ne dira plus : « Les pères ont mangé des raisins verts, et les dents des fils ont été agacées »); que chacun sera uniquement jugé pour ses propres fautes. Jer., XXXI, 29-30; Ez., XVIII. C'est surtout Ézéchiel qui a inculqué systématiquement et par une casuistique détaillée, c. XVIII, la doctrine de la rétribution individuelle comme émanant de la justice stricte de Dieu. Ainsi l'expérience de l'exil et l'enseignement du grand prophète exilien ont-ils donné au judaïsme la conviction que la valeur de l'Israélite ne dépend pas en premier lieu de sa naissance qui l'associe au peuple de Dieu, mais de sa perfection individuelle qu'il obtient par un attachement fidèle à Jahvé. Voir Karl Marti, *Geschichte der israelitischen Religion*, Strasbourg, 1907, p. 171 sq., 274 sq.; Max Löhr, *Socialismus und Individualismus im Alten Testament*, 1906; J. M. Powis Smith, *The rise of individualism among the Hebrews*, dans *The American Journal of theology*, 1906, p. 251-266; Touzard, *Revue biblique*, 1918, p. 371 sq.

D'ailleurs cet individualisme n'était encore que relatif; car, aussi longtemps qu'on croirait qu'au Schéol cessait toute distinction des mortels, que tous, Justes et pécheurs, y étaient livrés au même triste sort, la valeur de l'individu serait considérée comme trop passagère pour évincer totalement celle qui découlait du privilège d'appartenir à la race élue. Seul le développement de l'eschatologie individuelle et transcendante mettrait en un plus vif relief la dignité et la responsabilité de chacun. Ne voit-on pas dans les Évangiles, les pharisiens compter encore sur leur qualité d'enfants d'Abraham? Matth., III, 9; Joa., VIII, 33.

2. *Universalisme.* — L'évolution dont on vient de parler en a presque nécessairement entraîné une autre. De particularistes qu'elles étaient, les idées relatives à la destinée de l'homme ont tendu à revêtir une valeur universaliste. Dès lors qu'un membre de la nation élue devient digne de s'approcher de Jahvé bien plus par

sa perfection morale que par sa naissance, il n'y a plus aucune raison pour exclure de l'union avec Dieu les païens qui se distinguent par les mêmes qualités morales. En se détachant de la nation, la religion devient nécessairement universaliste. Comme l'individualisme est l'appréciation juste de la valeur intérieure de l'Israélite, l'universalisme étend cette appréciation à tous les hommes sans distinction de race.

Jamais en Israël l'universalisme n'avait été énoncé d'une façon aussi riche et aussi généreuse qu'à la fin de l'exil par la deuxième partie du livre d'Isaïe. A plusieurs reprises, et dans les termes les plus magnifiques, il est dit que Jahvé ne veut pas seulement opérer le salut d'Israël, mais de tout l'univers, que les peuples des pays les plus éloignés attendent le salut et qu'il leur sera apporté pour leur plus grand bonheur. Is., XLII, 4, 10 sq.; XLIX, 6; LII, 10. A Israël est attribué le rôle d'être un médiateur de salut pour les autres peuples. Is., XLII, 19; XLIX, 22-23; LV, 4-5.

Cette prédication de l'universalisme a trouvé dans le judaïsme de larges échos, déjà dans les prophéties d'Aggée, II, 7, mais principalement dans le livre de Jonas, qui est expressément composé dans le but de suggérer que Jahvé est le Dieu de tous les hommes. Voir JONAS, col. 1501. Parmi les livres apocryphes, ce sont surtout les deux livres d'Hénoch qui annoncent en des termes semblables à ceux de la seconde partie d'Isaïe, la conversion des païens, *Hén. éth.*, XLVIII, 45; XC, 33-36. Parmi les rabbins, Hillel est célèbre par son attitude bienveillante envers les Gentils, *Mischna, Pirke Aboth*, I, 12; *Talmud Pal., Schabbath*, 31 *a*. La tendance universaliste se montrait surtout dans le judaïsme de la Diaspora par un esprit très vif de propagande.

Cependant il ne faudrait pas croire que le judaïsme s'était pour autant délivré de tout particularisme. Il y avait au contraire continuellement un fort courant particulariste, qui s'exprime surtout dans les oracles de Malachie et de Joël et dans bien des écrits apocryphes et rabbiniques. Il se révèle en acte dans les efforts faits par les Juifs pour se séparer des païens, pour éviter, particulièrement en Palestine, tout contact avec eux. C'est dans ce but que Néhémie et Esdras défendirent les mariages mixtes, que les scribes et les pharisiens travaillèrent à développer l'observation intégrale de la Loi et principalement de la sainteté rituelle. Voir P. Batiffol, *Le judaïsme de la Dispersion tendait-il à devenir une Église?* dans *Revue biblique*, 1906, p. 197-209.

Ainsi le judaïsme présentait une sorte d'antinomie. D'un côté on croyait au Dieu universel qui a créé l'univers et qui est le maître absolu de toutes choses : de l'autre on professait un particularisme dur, qui réservait le salut aux Juifs et regarde les *gojim* comme des créatures de seconde classe. Jésus reproche maintes fois à ses contemporains leur particularisme nationaliste, p. ex. Joa., VIII, 33, auquel il oppose l'universalisme de son Évangile.

3. *Nature et destinée de l'homme.* — Au sujet de l'être humain lui-même, le judaïsme s'en tint longtemps aux conceptions de l'antique religion israélite. Il distinguait non seulement deux mais trois éléments dans l'homme : le souffle de vie *(ruaḥ)*, l'âme *(nephesch)* et le corps *(basar)*. De ces trois termes, le dernier seulement exprime un concept qui correspond au nôtre. Le souffle de vie est la force vitale que Dieu inspire à chacun; il est l'élément divin sans lequel l'homme ne peut pas vivre. Eccle., III, 19-21. L'âme n'est pas, selon la conception juive, un être aussi spirituel et aussi subsistant en lui-même que nous sommes accoutumés à nous le représenter. Elle n'est pas périssable comme le corps; mais elle ne garde non plus sa pleine vie après s'être séparée de lui. Dès que Dieu reprend le souffle de vie, l'âme perd son activité et tombe dans un état de léthargie.

Ce concept de la nature humaine commande à travers tout l'Ancien Testament celui de l'état de l'homme après la mort. Dans le lieu sombre du Schéol les âmes mènent une vie toute triste; elles dorment plutôt qu'elles ne vivent et il n'y a aucune différence entre les justes et les méchants. Cette anthropologie rudimentaire se retrouve encore dans les derniers livres de la littérature israélite. Eccle., IX, 5, 6, 10; Eccli., XVII, 27-28.

Cependant le judaïsme tardif a transformé cette doctrine à un triple point de vue. D'abord, il a supprimé la distinction entre souffle de vie et âme, ce qui se voit surtout dans la manière dont on parle des âmes des défunts, p. ex. *Jub.*, XXIII, 31, *Hénoch éth.*, XXII, 5, 6, 7; CIII, 3, 4, 8. Le livre de la Sagesse distingue en l'homme le corps et l'âme, III, 1; VIII, 19, 20; IX, 15 et identifie l'âme et l'esprit, XV, 8, comparé avec XV, 16. Voir Charles, *Critical history of the doctrine of a future life*, Londres, 1899, p. 194, 231 sq., 300; Bousset, *op. cit.*, p. 459 sq.

En conséquence, on a relevé plus fortement, surtout dans les milieux alexandrins, le caractère spirituel de l'âme, qui non seulement garde sa vie entière après être séparée du corps, mais la développe encore le jour où elle est délivrée des entraves du corps : « le corps périssable alourdit l'âme et le tabernacle terrestre abat l'esprit qui pense beaucoup. » Sap., IX, 15. Ce développement est étroitement lié à celui des idées eschatologiques sur la rétribution individuelle dans l'autre monde.

Enfin le judaïsme tardif a aussi associé le corps au sort éternel de l'âme par la doctrine de la résurrection. Voir plus loin, col. 1628 sq.

4. *État corrompu de l'homme.* — A différents endroits de l'Ancien Testament se retrouvent des allusions plus ou moins claires à la déchéance de la nature humaine, à la corruption générale de l'humanité. Gen., VI, 5; Ps., L, 7; Job., XIV, 4; XV, 14; XXV, 4 sq.; Is., LIII, 6. La spéculation des Juifs palestiniens en a tiré la doctrine sur le « mauvais penchant » *(yeṣer ha ra')* qui pousse chaque homme au mal. Cette doctrine se trouve très probablement déjà dans l'Ecclésiastique, XV, 14, texte hébreu; XXI, 11; XXXVII, 3; voir F. Chr. Porter, *The Yeṣer Hara, a study in the jewish doctrine of sin*, New-York, 1901, p. 136 sq.; Bousset, *op. cit.*, p. 462 sq.; elle revient fréquemment dans IV Esdras (*cor malignum, malignitas radicis*, III, 21-22; IV, 30; VII, 92) et dans la littérature rabbinique, *Mischna, Pirke Aboth*, IV, 1; *Midrasch Sifre*, 82 *b*; *Talmud, Berachoth*, 61*a*, *Sanhedrin*, 91*b*; voir Weber, *op. cit.*, p. 211.

Le mauvais penchant a son siège principalement dans le corps, *Apoc. Bar.*, LVI, 6 sq.; *Midrasch Tanchuma Pikkude*, 3; *Midrasch Bamidbar Rabba*, 13; voir Weber, *op. cit.*, p. 225 sq.; Porter, *op. cit.*, p. 98 sq. et Bousset, *op. cit.*, p. 464 sq. s'efforcent de prouver qu'il repose dans tout l'être humain et non uniquement dans le corps; ils ont raison seulement en ce sens que la théologie rabbinique normale n'a pas conçu, ainsi que les esséniens et Philon, le corps comme essentiellement mauvais et source de tout mal.

Bien que la conception du mauvais penchant prouve combien on était pénétré de la conviction que l'homme est mauvais, on ne trouve nulle part l'affirmation que le libre arbitre soit paralysé par le mauvais penchant ou que la responsabilité soit supprimée. Au contraire, on souligne que c'est la Loi qui s'oppose au mauvais penchant et que l'homme doit choisir entre les deux. Eccli., XV, 11; XXI, 11*a*; *Mischna, Pirke Aboth*, III, 15; *Talmud, Kidduschin*, 30 *b*. Josèphe dit plusieurs fois expressément que les pharisiens maintiennent le libre

arbitre en face du fatalisme des esséniens, mais que d'autre part, ils ne le regardent pas à la manière des sadducéens comme absolu mais comme limité par l'influence de Dieu. *Bell. Jud.*, II, VIII, 14; *Ant.*, XIII, V, 9; XVIII, I, 2 sq. Même l'auteur du IVe livre d'Esdras, qui relève plus que tout autre la faiblesse et la méchanceté de tous les hommes, III, 35; VII, 46, 68; VIII, 35, enseigne que la différence des bons et des méchants dépend de la décision libre de chacun. III, 36; VII, 18-24; VIII, 26-30; XIV, 22; cf. Bousset, *op. cit.*, p. 465 sq.

Puisque toute l'humanité est corrompue, la culpabilité en doit remonter à la chute du premier homme. C'est cette source commune du péché que le judaïsme tardif a également reconnue. Dans les livres inspirés, nous lisons : « C'est par une femme qu'a eu lieu le commencement du péché et c'est par elle que nous mourons tous. » Eccli., XXV, 24, et « par l'envie du diable, la mort est entrée dans le monde ». Sap., II, 24. Dans ce sens les apocalypses juives du premier siècle chrétien rendent souvent Adam et Ève responsables de toute la perversion et de toute la misère de leurs descendants, IV Esdr., III, 7; IV, 30; VII, 11; *Ap. Bar.*, XXIII, 4; XLVIII, 42; LVI, 5-7; cependant elles supposent le mauvais penchant chez le premier père dès avant la chute. IV Esdr., III, 21. Par contre les plus anciennes parties d'Hénoch et le livre des Jubilés attribuent aux anges déchus le rôle de corrupteurs de l'humanité. *Hénoch éth.*, VI-XVI; *Jub.*, IV, V, X. Voir J.-B. Frey, *L'état originel et la chute de l'homme d'après les conceptions juives au temps de Jésus-Christ*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1911, p. 506-545.

5. *Mérite, grâce.* — *a)* Malgré cette conscience profonde de la corruption de l'homme, les Juifs n'ont pas cessé de croire que chacun peut opérer son salut. Ils en étaient même encore plus convaincus que les anciens Israélites par suite de l'application croissante du principe de l'individualisme qui les portait à rendre chaque homme davantage responsable de son sort. Dans ce sens, les deux principaux livres sapientiaux de l'époque postexilienne, l'Ecclésiastique et la Sagesse, enseignent à plusieurs reprises que l'homme reçoit de Dieu exactement ce qu'il mérite par ses œuvres. Eccli., XIV, 19; XVI, 1-23; XVII, 14-23; Sap. I, 6-11; III, 1-12; V, 15-23. Les sentences des rabbins réunies dans les *Pirke Aboth*, contiennent la même doctrine. Elles prouvent que les scribes ont méticuleusement développé la théorie de la rétribution, mesuré et calculé avec exactitude les mérites et les démérites qui correspondent aux différentes œuvres de l'homme, II, 6; III, 1; V, 8 sq. Ils disaient : « Par chaque accomplissement d'un commandement, on se procure un avocat, par chaque transgression un accusateur. » *Pirke Aboth*, IV, 11.

Dès lors qu'on accentuait ainsi pour l'homme la faculté de mériter son salut, on vivait constamment dans la crainte du jugement sévère de Dieu. Cette crainte se constate dans toute la littérature juive. Il en résultait que la principale préoccupation de chaque Juif pieux était celle de sa justification : il fallait avant tout se rendre juste aux yeux du Souverain Juge. Le moyen infaillible pour cela était la vie d'après la Loi. Quant au pécheur il lui restait le moyen d'une vraie conversion selon la parole célèbre de Joël : « Déchirez vos cœurs et non vos vêtements », II, 13, et l'expiation des péchés par les bonnes œuvres, Tob., V, 11; Eccli., III, 30; Dan., IV, 24, ainsi que par les sacrifices.

b) Tout en relevant fortement le mérite par lequel l'homme opère son salut, le judaïsme n'a pas oublié la grâce de Dieu. Pénétré de cette idée que l'homme est une créature faible et corrompue, il devait tenir dans sa sotériologie un large compte du secours divin. Les témoignages en sont aussi fréquents qu'importants. Il y a d'abord le grand nombre des prières par lesquelles on implorait la miséricorde divine : Ps. CXXIX; Esdr., IX, 6 sq.; Dan., IX, 18; Tob., III, 1 sq.; *Jub.*, XXII, 14; *Ps. Sal.*, V, 13 sq.; Manassé, 6; III Macch., VI, 2; *Apoc. Bar.*, LXXVII, 7. On y accumulait les expressions pour solliciter la bonté de Dieu. La formule de l'Exode, XXXIV, 6 : « Dieu miséricordieux et clément, patient, d'une abondante bonté et fidèle » revient sans cesse. Neh., IX, 17; Joël, II, 13; Jon., IV, 2; Ps. CXLIV, 8; Sap., XV, 1; Esdr., VII, 132 sq. On cherche en outre à motiver la miséricorde de Dieu ; elle correspond d'une part à la toute-puissance et à la sublimité incomparable de l'Être divin, Eccli., II, 18; XVII, 29 sq.; Sap., XI, 23; XII, 16-18; III Macch., VI, 9, de l'autre à l'état misérable de l'homme. Ps. CXXIX, 3, *Si iniquitates observaveris, domine, domine, quis sustinebit;* Eccli., XVIII, 11; *Test. Zabulon*, IX; *Apoc. Bar.*, XLVIII, 14; IV Esdr., VIII, 31 sq.; *Ps. Sal.*, IX, 7; Manassé, 8, 13.

Il y avait donc deux courants d'idées dans le judaïsme au sujet de la justification. D'un côté on attribuait à l'homme la possibilité de mériter son salut par ses propres œuvres et on le rendait responsable de son sort devant le juge sévère des cieux; de l'autre on se défiait de son pouvoir et on espérait en la bonté divine. Les deux courants se complétaient l'un l'autre; le premier cependant semble avoir prédominé, voir Bousset, *op. cit.*, p. 434, 451, de sorte que le Juif vivait plutôt à l'égard de Dieu, dans un sentiment de crainte que de confiance. La vraie et pleine confiance en Dieu le Père appartient à la révélation de Jésus.

4° *Idées messianiques et eschatologiques.* — De toutes les conceptions religieuses du judaïsme, il n'en est point qui mérite davantage l'attention que celles qui ont rapport à l'avenir messianique et aux fins dernières. C'est ici que se montre au mieux l'âme du judaïsme. Elles sont d'ailleurs très abondantes et très variées et ont évolué plus que toutes les autres. Ce sont précisément elles qui forment la transition de la religion de l'Ancien Testament à celle du Nouveau.

Nous entendons par messianisme, au sens large du mot, l'attente du royaume de Dieu qui doit s'établir à la fin des temps et auquel, sous l'hégémonie des Juifs, tous les peuples appartiendront; au sens strict, l'attente d'un roi idéal, le Messie, qui sera le représentant visible de Dieu et par lequel Dieu réalisera le salut des hommes. Toutes les idées messianiques, parce qu'elles visent la fin de l'ordre actuel ont un caractère eschatologique. Cependant cette eschatologie est d'ordinaire toute terrestre, et ne s'occupe pas de l'au-delà. Mais en union intime avec elle et nourrie par elles surgit aussi dans le judaïsme la conception d'une eschatologie transcendante, se réalisant outre-tombe. L'importance et la complexité du sujet nous obligent à envisager séparément le contenu messianique et eschatologique des livres canoniques et extra-canoniques.

1. *Livres canoniques.* — Il y a lieu de distinguer entre les livres prophétiques et les sapientiaux.

a) Livres prophétiques. — *a. Aggée et Zacharie, I-VIII.* — Comme les Israélites n'ont pas perdu pendant l'exil la croyance en Jahvé, ils n'ont pas davantage abandonné l'espérance en leur avenir glorieux. C'est la ferme conviction que les prophéties messianiques allaient se réaliser bientôt qui les a surtout engagés à retourner en Palestine. Durant l'exil, cette conviction avait été entretenue plus que jamais par les brillantes promesses de la seconde partie d'Isaïe. Voir Touzard, *Influence d'Is., XL-LV sur l'âme des exilés*, dans *Revue biblique*, 1920, p. 6-42.

Déjà les deux premiers prophètes postexiliens

attestent combien cet espoir du salut messianique fut vif. Au peuple qui se plaint de ce que le salut messianique tarde toujours à venir, ils répondent que la faute en est à ses péchés, surtout à sa négligence pour la maison de Dieu. Qu'on construise le temple! Alors Jahvé agitera sous peu l'univers et toutes les nations; les peuples apporteront leurs trésors dans le nouveau temple dont la gloire sera plus grande que celle de l'ancien. Ag., II, 6-9. Jahvé viendra à Jérusalem qui sera le centre de son royaume où la prospérité et la justice régneront. Zach., I, 16; VIII, 8-11.

Les deux prophètes attribuent un rôle tout particulier au prince davidique Zorobabel qui est appelé *Germe*. Zach., III, 8; VI, 12. Tandis que Jahvé renversera le trône des rois et détruira leurs armes, il protégera ce chef de la ville sainte d'une façon merveilleuse, Ag., II, 20-23, et lui conférera les insignes royaux. Zach., VI 11-13. Les termes employés sont tels que plusieurs exégètes estiment qu'Aggée et Zacharie ont salué Zorobabel comme le Messie. D'autres avec raison préfèrent dire qu'ils ont pris ce prince seulement pour un type du Messie et la reconstruction du temple pour une réalisation partielle des antiques promesses.

b. Isaïe, LVI-LXVI. — Les oracles si complexes de ces chapitres annoncent surtout le salut messianique tel qu'il se réalisera de la façon la plus merveilleuse dans la nouvelle Jérusalem, LX-LXII, LXV-LXVI. Les pécheurs en seront exclus, LXV, 1-7, 12-16; par contre tous les peuples y auront part. LVI, 3-7; LX, 6 sq.; LXVI, 18 sq. Il régnera sur la terre un bonheur paradisiaque, LXV, 18 sq. Non seulement Jérusalem et la Terre sainte, LXII, mais l'univers tout entier seront transformés. LXV, 17-18; XLVI, 22.

c. Zacharie, IX-XIV. — Tandis que dans Zach., I-VIII les promesses se rattachent au programme de la restauration du peuple après l'exil, elles sont ici tout à fait détachées de l'histoire actuelle. Le prophète annonce l'arrivée certaine du règne messianique : Jérusalem est invitée à la joie parce que son roi pacifique entrera en vainqueur chez elle, monté sur un âne, et que tous ses ennemis seront anéantis, tandis que les dispersés seront rapatriés. IX-X. Pendant l'ère messianique, Israël, à cause de son péché, aura à soutenir une dernière grande attaque des païens, semblable à celle de Gog. Ez., XXXVIII-XXXIX. Jahvé le protégera malgré son ingratitude et frappera les adversaires d'effroyables fléaux qui seront accompagnés de cataclysmes cosmiques. Ceux des peuples qui restent se convertiront et Jahvé sera adoré partout. XI-XIV. Le péché d'Israël consiste surtout en ce qu'il a tué le pasteur, envoyé par Jahvé. XII, 10; XIII, 7. C'est seulement à l'aspect de « celui qu'ils ont transpercé », XII, 10, que le repentir saisira le peuple et préparera sa purification. Ce représentant eschatologique de Jahvé qui devient la victime de l'aveuglement de sa nation est sans doute identique au Serviteur de Jahvé, Is., LIII; mais aucune allusion n'identifie le bon pasteur tué, XIII, 7, au roi victorieux, IX, 9. Voir E. Sellin, *Das Zwölfprophetenbuch*, Leipzig, 1922, p. 509 sq.

d. Malachie. — En face des graves prévarications des rapatriés, celui-ci prédit que Jahvé viendra bientôt pour rétablir l'ordre par un grand jugement. Il siégera au temple, III, 1-2, et punira sévèrement les transgresseurs de la loi. III, 2-5; IV, 1-3. Avant que d'arriver, il enverra un précurseur, III, 1, qui sera d'après IV, 5, le prophète Élie. Celui-ci convertira les Israélites pour les préserver du châtiment, IV, 6, et pour les rendre dignes des plus abondantes bénédictions. III, 10-12. En face de la négligence des prêtres pour les sacrifices, Malachie annonce pour l'avenir un sacrifice pur qui sera offert à Dieu en tout lieu, I, 11.

Le prophète nomme l'époque de l'intervention directe de Jahvé par laquelle celui-ci fera triompher le bien du mal le *jour de Jahvé*. Il reprend ici un terme par lequel les prophètes préexiliens désignent le moment où Dieu établira d'une manière solennelle et définitive son royaume dans le monde en mettant les nations sous le sceptre d'Israël.

e. Joël. — Ce jour de Jahvé est surtout décrit dans le livre de Joël : une invasion tout à fait extraordinaire de sauterelles est le signe précurseur de l'avènement prochain de Jahvé. I, 15; II, 1. Grâce à la prédication, le peuple se convertit et sera sauvé au jour de Jahvé. II, 18 sq. Il sera même comblé de biens spirituels et matériels, surtout favorisé d'une effusion prodigieuse de l'Esprit de Dieu. II, 28-32 (hébreu III). Toutes les autres nations par contre seront punies parce qu'elles ont maltraité Israël. Jahvé les réunira dans la vallée de Josaphat pour les juger et pour faire exécuter immédiatement la sentence de mort. IV, 1-16. Après quoi la Terre sainte sera transformée en un paradis; Jahvé habitera au milieu de son peuple heureux. IV, 17-21. Tous ces événements seront inaugurés et accompagnés de phénomènes effrayants sur la terre et dans le ciel. II, 10; IV, 15 sq.

f. Isaïe, XXIV-XXVII. — Joël et Malachie professent un particularisme strictement national. D'après la lettre de leurs oracles, seuls les Israélites prendront part au salut messianique. Ils ne disent rien de la participation des païens. Parmi les Israélites eux-mêmes, conformément à toutes les prophéties précédentes, ceux-là seuls jouiront des biens messianiques qui auront la chance de vivre à l'époque finale de l'histoire; il n'est pas question des défunts. Sous ce double rapport les deux apocalypses d'Isaïe, XXIV-XXVII, et de Daniel représentent un notable progrès.

Dans la première, il est bien parlé en premier lieu de la restauration complète d'Israël et de la punition de ses ennemis. Mais il est en outre expressément dit que les païens ne seront pas tous anéantis : il y aura des élus parmi les peuples auxquels Dieu préparera un festin. XXV, 6-7.

Plus encore que ce trait universaliste, il faut relever un autre élément qui apparaît ici pour la première fois dans l'eschatologie de l'Ancien Testament, c'est la doctrine de la résurrection des morts : les défunts surgiront de leurs tombeaux et vivront de nouveau pour participer au bonheur messianique, XXVI, 19, et ils ne mourront plus, car Dieu détruira alors la mort pour toujours. XXV, 8.

Cette apocalypse présente encore un autre trait particulier. Parmi ceux qui seront jugés au jour de Jahvé se trouve, à côté des hommes, « l'armée d'en haut », XXIV, 21, qui représente, d'après l'opinion la plus probable, les mauvais anges. Tous les criminels seront d'abord provisoirement jetés dans une prison, pour être plus tard punis définitivement. XXIV, 22.

g. Daniel. — Plus complètes encore sont les révélations du livre de Daniel sur les fins dernières. Le royaume de Dieu renversera les quatre empires païens qui subjuguent et maltraitent successivement Israël, et s'établira pour toujours dans le monde entier. II, 37-45. Dans la prophétie des soixante-dix semaines, IX, le prophète calcule la date de l'avènement de ce royaume. Dans un songe, VII, 9-14, il contemple celui qui en sera le chef visible, le Messie : il a l'aspect d'un fils d'homme et s'avance sur les nuées; arrivé devant le trône de l'Ancien des jours, il est investi du gouvernement de tous les peuples pour l'éternité.

Avant le temps qui précède immédiatement l'établissement du royaume de Jahvé par le Messie, le prophète prévoit de dures épreuves; surtout un roi très impie persécutera cruellement les justes. VIII, 9-14; XI, 21 sq. Mais quand la détresse aura atteint son comble, l'archange Michel se lèvera pour sauver ceux

des Israélites qui sont notés comme justes dans le livre de vie. XII, 1. C'est alors aussi que beaucoup de ceux qui dorment dans la poussière de la terre s'éveilleront, les uns pour la vie éternelle, les autres pour la honte et pour l'opprobre éternel. Les sages brilleront comme l'éclat du firmament et ceux qui ont donné à beaucoup d'autres de la justice comme les étoiles à tout jamais. XII, 2-3. Ici la résurrection des morts est enseignée d'une façon encore plus précise que dans Is., XXVI, 19. Au surplus une distinction explicite est faite entre les bons et les méchants. Tous se lèveront du sommeil de la mort, mais le sort sera différent selon les mérites. D'autre part, Dan., XII, 2-3, comme Is., XXVI, 18, semble annoncer la résurrection pour les Israélites seulement, en vue de prendre part au salut messianique ici, sur terre, salut qui sera sans fin.

b) Livres historiques et sapientiaux. — *a. Tobie, Judith, I Macch., Ecclésiaste, Ecclésiastique.* — Les doctrines messianiques et eschatologiques des prophètes sont complétées par celles des autres écrits postexiliens.

Dans les livres palestiniens nous retrouvons les idées communes sur l'ère messianique. Tob., XIII, 12-23; XIV, 6-9. Judith, XVI, 20-21; I Macch., II, 57; Eccli., XXXVI, 10, 18-19; XXXVII, 28; XLVII, 13. Cependant la personne du Messie n'y est nulle part mentionnée, mais seulement le prophète Élie comme précurseur de Jahvé. Eccli., XLVIII, 10-11.

Outre les idées messianiques, les livres en question contiennent plusieurs passages purement eschatologiques sur le sort de l'homme après la mort. Ils attestent d'abord l'ancienne croyance au Schéol. L'Ecclésiaste surtout fournit la preuve que celle-ci était encore en pleine vigueur. IX, 5, 6, 10, etc. Voir E. Podechard, *L'Ecclésiaste*, Paris, 1912, p. 176 sq., 186 sq. D'autre part le livre de Tobie, II, 17-18; XII, 9, et l'Ecclésiastique, I, 13; II, 3; IX, 11; XI, 26-28; XVIII, 24; LI, 30, supposent assez clairement une rétribution individuelle après la mort et un sort différent des défunts et le second, XLVIII, 11, semble professer la foi en la résurrection des morts à l'époque messianique. Voir N. Peters, *Das Buch Jesus Sirach*, Munster-en-W., 1913, p. 13 sq.

Si on peut à la rigueur contester la portée eschatologique de l'un ou de l'autre de ces passages, il n'y a pas de doute possible pour la doctrine des deux écrits qui sont d'origine hellénique, le IIe livre des Macchabées et la Sagesse.

b. IIe livre des Macchabées. — Les sept frères martyrs disent à leurs bourreaux sans détour que la souffrance et la mort ne les attristent pas parce qu'ils savent que « le roi de l'univers les ressuscitera à la résurrection de la vie éternelle », VII, 9, qu'il leur rendra alors l'esprit, la vie et même les membres qu'on leur enlève maintenant. VII, 11, 23.

Judas Macchabée fait une quête dans le but d'offrir des sacrifices pour ceux qui sont tombés, *bene et religiose de resurrectione cogitans*, XII, 44.

L'auteur termine le récit de cette œuvre pie de Judas par la phrase bien connue : *sancta ergo et salubris est cogitatio pro defunctis exorare ut a peccatis solvantur*, XII, 45, qui prouve qu'en son temps l'on croyait à un état intermédiaire dans lequel le sort des défunts pouvait s'améliorer et à l'efficacité de la prière pour les défunts.

Cette communion entre les vivants et les morts est enseignée dans ce livre d'une autre façon encore : les saints défunts peuvent intercéder pour les vivants : Judas voit dans une vision nocturne le grand prêtre Onias et le prophète Jérémie étendre leurs mains et prier pour tout le peuple des Juifs. XV, 12-14.

c. La Sagesse est celui des livres canoniques qui offre l'enseignement le plus clair et le plus élevé sur le sort de l'homme dans l'autre vie : les âmes des justes se trouvent tout de suite après la mort dans la main de Dieu, en paix et sans aucune souffrance, III, 1-3, de sorte que c'est un profit de mourir jeune quand on est juste. IV, 7. Les méchants par contre seront punis, III, 10, et ils deviendront « après cela (après la vie terrestre) des cadavres honteux (ils n'auront pas la vraie vie); Dieu les jettera la tête la première et sans qu'ils soufflent mot ». IV, 19.

L'auteur s'explique sur le sort non seulement de chaque individu, mais de toute l'humanité. Un grand jugement universel aura lieu à la fin du monde. III, 7. A cette occasion les méchants se trouveront en face des bons qu'ils ont maltraités sur la terre. Ils auront alors honte parce qu'ils constateront qu'ils se sont trompés en tenant la vie des saints pour une folie. V, 4. Les justes prévaudront contre eux; ils seront pour eux aussi funestes que les étincelles le sont pour les roseaux, à travers lesquels elles courent. III, 7. Le jour du jugement, tous les éléments du ciel et de la terre se conjureront contre les méchants pour les punir. V, 17-23. Les justes au contraire recevront définitivement de la main du Seigneur le royaume de gloire et le diadème de beauté. V, 16.

Telles sont les idées messianiques et eschatologiques des livres canoniques; elles présentent des éléments fort disparates qu'on peut difficilement réunir dans un tableau commun.

Parmi les prédictions messianiques, les unes se rapportent seulement à l'établissement du royaume de Jahvé sans faire mention du Messie : Dieu lui-même l'inaugurera d'un coup par un grand jugement, Malachie, Is., XXIV-XXVII; Joël; les autres présentent le Messie comme l'instrument par lequel Jahvé assurera pour toujours son autorité et réalisera le salut. (Aggée, Zacharie).

Dans le livre de Daniel, les deux courants sont réunis. Jahvé (l'Ancien des jours) monte sur son trône pour juger le monde et il s'associe le Messie, le Fils de l'homme.

Au sujet de la personne du Messie l'oracle de Zach., XII-XIII sur le bon pasteur est particulièrement précieux parce qu'il est le seul témoignage postexilien de la conception d'un Messie souffrant.

Bien que dans ces prophéties messianiques l'espérance de la restauration nationale se trouve partout au premier plan et que le bonheur attendu soit souvent conçu comme matériel, l'union avec Dieu est toujours indiquée comme le comble de la félicité. On constate en outre une évolution du messianisme qui prend une signification tout à la fois universaliste et individuelle. Cette évolution lui permettra de développer les doctrines des sanctions ultra-terrestres.

Sous ce dernier rapport plus que sous aucun autre, la religion judaïque représente un progrès essentiel sur la religion israélite. Tandis que le sort de l'individu après la mort se trouvait hors du cadre de la religion mosaïque primitive — toutes les rétributions, promises par Moïse, sont purement terrestres — le judaïsme entrevoit un sort distinct pour les morts. La révélation en fut préparée par la conception individualiste de la relation de l'homme avec Dieu. Elle se trouve d'abord en union étroite avec l'espérance messianique et surgit de son sein : les morts ressusciteront pour se joindre aux vivants qui auront le bonheur de voir les temps messianiques. Elle s'en dégage complètement dans les tout derniers livres de l'Ancien Testament et finit ainsi par donner une intelligence plus parfaite de la vie d'outre-tombe et de la rétribution que l'homme finira par y trouver.

2. *Livres extracanoniques.* — Nul thème des écrits inspirés n'a été plus largement développé par le judaïsme tardif que celui qui a rapport aux fins dernières de l'homme. Aucun n'a plus d'importance pour l'intelligence du Nouveau Testament. Nous allons le suivre dans la littérature apocryphe et dans la littérature rabbinique.

a) Littérature apocryphe. — Tous les apocryphes annoncent pour la fin des temps l'établissement du royaume de Dieu. En attendant, le Très-Haut est méconnu et méprisé non seulement par les païens, mais aussi par beaucoup de Juifs.

D'après *Hénoch éth.*, I-XXXVI, LXXII-CV, *Hénoch slave*, *Ascension de Moïse*, c'est Dieu lui-même qui rétablira par un jugement universel l'ordre violé. Selon *Hénoch éth.*, XXXVII-LXXI, *III Sibyl.*, *Ps. Sal.*, *IV Esdr.*, *Apoc. Bar.*, il en chargera le Messie.

Le Testament des Douze Patriarches et le Livre des Jubilés ne prévoient ni un jugement soudain de Dieu, ni une intervention du Messie; ils supposent une réalisation progressive de l'ère messianique à travers l'histoire.

a. Le Messie est présenté sous les aspects les plus différents. Tantôt c'est seulement un homme descendant de la famille de David, *III Sibyl.*, 652-697, *Ps. Sal.*, XVII, XVIII, tantôt un être céleste, qui existe dès l'éternité et descend sur terre au moment fixé par Dieu, *Hén. éth.*, XLV, 1-6; XLVIII, 6; LXX, 1sq.; IV Esdr. XII, 32; *Apoc. Bar.*, XL, 1; LXXII-LXXIV.

Son rôle est très effacé dans *Hén. éth.*, LXXXV-XC : il naît après le grand jugement de Dieu et n'exerce aucune activité, XC, 37; d'après *III Sibyl.*, 652-655, il vient seulement inaugurer l'ère messianique pour disparaître tout de suite après et abandonner aux Juifs la réalisation du bonheur. D'ordinaire il est décrit comme réalisant le salut avec une force irrésistible. *Ps. Sal.*, XVII, 21-25; *Hén. éth.*, XLVI, 4 sq. On trouve même qu'il anéantit ses ennemis par le simple souffle de sa bouche. IV Esdr., XIII, 27-38.

b. L'ère messianique est toujours décrite comme imminente. Ceux qui voient en elle l'état définitif de l'humanité la présentent comme éternelle. La terre, surtout la Palestine, sera transformée en paradis. Tandis que le Livre des Jubilés, le Testament des Douze Patriarches, l'Ascension de Moïse, le IVe livre d'Esdras en restreignent la participation aux Israélites, Hénoch, les Psaumes de Salomon, l'Apocalypse de Baruch y font prendre part tous les peuples, au moins ceux qui se convertiront. La plupart des apocryphes soulignent comme condition de l'entrée au royaume messianique la perfection morale. Tous les pécheurs en seront exclus.

c. Outre les vivants, les défunts aussi prendront part au bonheur final. Il n'y a que *III Sibyl.*, *Jub.* et *Ascenc. Moïse*, qui font abstraction des morts. Pour les autres, ils ne mettent pas seulement leur sort en connexion avec l'ère messianique, mais ils présentent aussi une eschatologie transcendante. Déjà *Hén. éth.*, I-XXXVI enseigne une rétribution individuelle pour le temps qui suit immédiatement la mort, en distinguant deux classes de méchants et deux classes de justes dans le Schéol. *Hén. éth.*, XCI-CV, énonce sur le sort de l'homme après sa mort et après le jugement universel les mêmes idées que la Sagesse. Les Psaumes de Salomon réunissent d'une façon habile l'eschatologie au messianisme, en disant que les justes seuls ressusciteront pour prendre part au bonheur messianique, les méchants au contraire seront damnés immédiatement après leur décès et ne quitteront jamais le lieu de leur supplice. Les deux dernières apocalypses, le IVe livre d'Esdras et l'Apocalypse de Baruch ont amalgamé les idées messianiques et eschatologiques, en faisant du règne messianique un règne intermédiaire auquel les Juifs surtout prendront part et après lequel, par la résurrection générale et le jugement universel, l'état définitif commencera pour tous les hommes, état qui fut déjà préalablement fixé pour chaque individu après sa mort.

Si nous comparons ces idées avec celles des livres canoniques, nous ne rencontrons aucun élément vraiment nouveau. Tout au plus l'un ou l'autre y est-il plus développé, surtout la préexistence du Messie et la rétribution individuelle ainsi que la conception de l'au-delà. Mais le développement que les apocalypses ont donné aux idées bibliques est plutôt un agrandissement extérieur qu'un véritable approfondissement intérieur. Voir Lagrange, *op. cit.*, p. 132-135.

b) Littérature rabbinique. — *a.* Au sujet des temps messianiques, les rabbins s'occupèrent surtout du bonheur et de la gloire qui y règneront. Leurs conceptions à cet égard sont des plus matérielles, ils aiment décrire sous les formes les plus plantureuses, la fertilité prodigieuse du sol, *Baraitha* anonyme du *Talmud Bab.*, *Kethuboth*, 111*b*, le retour des Israélites et la reconstruction de Jérusalem, *Baraitha* anonyme du *Talmud Bab.*, *Baba bathra*, 122 *a*; *Midrasch Sifre* sur Deut., n. 43.

On cherchait ensuite à calculer la date du règne messianique; Rabbi Chanina, p. ex., assure qu'il viendra quatre siècles après la destruction du temple, *Talmud Bab.*, *Aboda* 96. On fixait les préambules qui l'annonceront; il y aura surtout une grande misère. Les « douleurs messianiques » consisteront en désastres formidables, accompagnés de la violation la plus criminelle des lois divines. *Mischna*, *Sota*, IX, 15.

On ne spéculait pas moins sur la durée du règne messianique. La plus courte période qu'on supposait est celle de quarante ans, d'ordinaire on donnait des chiffres beaucoup plus élevés : 400, 1000, 2000.

b. Par rapport à la personne du Messie, les maîtres en Israël enseignaient qu'il sera un homme ordinaire. Ils ne voulaient rien savoir d'une origine céleste. Dans ce but ils multipliaient les explications les plus artificielles pour échapper au texte de Dan., VII, 13, *Talmud Bab.*, *Sanhedrin*, 38 *b* (d'après Lagrange, *op. cit.*, p. 225).

L'avènement du royaume céleste une fois préparé par Élie, le Messie aura pour rôle de le fonder. Il est toujours dépeint comme roi idéal, juste et saint. Le rabbinisme n'a pas connu un Messie souffrant. L'idée d'une passion douloureuse lui semblait incompatible avec le rôle glorieux du Roi-Messie. Par de véritables tours de force exégétiques on s'ingénia à donner un autre sens aux textes si clairs d'Isaïe, LIII. Voir Lagrange, *op. cit.*, p. 236-251.

c. Les réponses que les rabbins donnèrent aux problèmes de la rétribution individuelle sont celles des apocalypses d'Esdras et de Baruch. Ils enseignèrent tous sans exception que ce n'est pas ici-bas que la destinée de l'homme s'achève, mais dans l'au-delà. Ils ont créé un terme spécial pour désigner l'autre monde : *ha-olam ha ba*, « le monde qui vient ». Tous ceux qui le méritent rentreront dans le bonheur de l'autre monde, en premier lieu les Israélites parce qu'ils sont les justes par excellence. En voulant spécifier ceux qui y seront reçus, les docteurs discutèrent l'admission des mauvais Israélites, des enfants des païens et des païens eux-mêmes. L'état des morts ne sera complet et définitif que par la résurrection. Nous savons par Josèphe que les rabbins pharisiens pensaient que seuls les justes ressusciteraient, tandis que les âmes des méchants demeureraient toujours enfermées dans le lieu des châtiments. *Ant.* XVIII, I, 3. Ils ne furent pas aussi unanimes sur la date de la résurrection. La plupart semblent comme IV Esdr. l'avoir placée après l'ère messianique et l'avoir regardée comme l'ouverture de l'autre monde. D'autres cependant, à la façon des Psaumes de Salomon, espéraient déjà ressusciter pour le règne messianique et

tenaient pour cela à être ensevelis en Terre sainte.

Ces conceptions des rabbins se présentent comme notablement supérieures à celles des écrits apocalyptiques au sujet des destinées individuelles. Elles sont, au contraire, inférieures en ce qui concerne l'avenir messianique : les maîtres en Israël soulignent à peu près exclusivement le bonheur matériel de cette époque. D'autre part ils repoussent énergiquement le caractère surnaturel du Messie et son rôle de victime souffrante. C'est ainsi que leur messianisme même a fait d'eux les ennemis implacables de Jésus.

En définitive, leurs conceptions furent donc moins encore que celles des apocalyptiques, une préparation immédiate à la doctrine évangélique.

Les lacunes et les discordances qu'on relève chez les uns comme chez les autres font dire avec raison au P. Lagrange : « Partout des problèmes posés, nulle part des solutions fermes, acceptées de tous. » *Op. cit.*, p. 265. C'est le christianisme et non le judaïsme qui a donné les réponses définitives à ces problèmes messianiques et eschatologiques qui furent toujours un élément si important de la foi d'Israël.

I. Ouvrages généraux. — 1° *Études sur le judaïsme, surtout sur le judaïsme tardif.* — M. L. E. Browne, *Early Judaism*, Cambridge, 1920; Bertholet, *Die jüdische Religion von der Zeit Esras bis zum Zeitalter Christi*, Tubingue, 1911; W. Bousset, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, 2e édit., Berlin, 1906; Couard, *Die religiösen und sittlichen Anschauungen der alttestamentlichen Apocryphen und Pseudepigraphen*, Gütersloh, 1907; Dalman, *Die Worte Jesu mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der aramäischen Sprache*, t. I, 1898; J. Felten, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, t. II, p. 3-233; T. K. Cheyne, *Jewish religious life after the Exile*, New-York, 1898; F. Weber, *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften*, 2e édit., Leipzig, 1897; W. Bacher, *Die Agada der Tannaiten*, 2 vol., 1890 et 1903; Stapfer, *Les idées religieuses en Palestine à l'époque de Jésus-Christ*, 2e édit., Paris, 1878; Nicolas, *Des doctrines religieuses des Juifs pendant les deux siècles antérieurs à l'ère chrétienne*, Paris, 1860.

2° *Manuels d'histoire des religions et de théologie biblique.* — J. Nikel, *La religion d'Israël*, dans Huby, *Christus, Manuel d'histoire des religions*, 3e édit., Paris, 1921, p. 817-853; J. Touzard, *La religion d'Israël*, dans J. Bricout, *Où en est l'histoire des religions*, Paris, 1911, t. II, p. 5-158; J.-P. Valeton, *Die Israeliten*, dans P. D. Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 3e édit., Tubingue, 1905, t. I, p. 384-467; M. Hetzenauer, *Theologia biblica*, t. I, *Vetus Testamentum*, Fribourg-en-B., 1908; E. König, *Theologie des Alten Testamentes*, Stuttgart, 1922; du même, *Geschichte der alttestamentlichen Religion*, 2e édit., Gütersloh, 1915; A.-B. Davidson, *The Theology of the Old Testament*, Édimbourg, 1907; E. Kautzsch, *Biblische Theologie des Alten Testamentes*, Tubingue, 1911; K. Marti, *Geschichte der israelitischen Religion*, 5e édit. de August Kaysers *Theologie des Alten Testamentes*, Strasbourg, 1907; R. Smend, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte*, 2e édit., Fribourg-en-B., 1899.

2. Ouvrages spéciaux. — 1° *Théodicée.* — L. Hackspill, *Études sur le milieu religieux et intellectuel contemporain du Nouveau Testament*, dans *Revue biblique*, 1900, p. 569-577; *L'idée de Dieu*; 1901, p. 200-215 : *Les êtres intermédiaires, la Sagesse*; p. 377-384 : le *Logos*; Lagrange, *La paternité de Dieu* dans *Revue biblique*, 1908, p. 481-499; J.-B. Frey, *Dieu et le monde d'après les conceptions juives au temps de Jésus-Christ*, dans *Revue biblique*, 1916, p. 33-60; du même, *La révélation d'après les conceptions juives au temps de Jésus-Christ*, *ibid.*, p. 472-510. J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, 4e édit., Paris, 1919; F.-E. Walton, *Development of the Logos-doctrine in Greek and Hebrew thought*, Londres, 1911; Joh. Göttsberger, *Die göttliche Weisheit als Persönlichkeit*, Munster-en-W., 1917 (*Biblische Zeitfragen*, IX, 1-2); P. Heinisch, *Personifikationen und Hypostasen im Alten Testament und im Alten Orient*, Munster-en-W., 1921 (dans *Biblische Zeitfragen*, IX, 10-11); J. Szeruda, *Das Wort Jahwes, eine Untersuchung zur israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte*, Varsovie, 921; Gall, *Die Herrlichkeit Gottes, eine biblisch-theologische Untersuchung ausgedehnt über das Alte Testament, die Targums, Apocryphen, Apocalypsen und das Neue Testament*, Giessen, 1900; Brehier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1908.

2° *Angélologie.* — Hackspill, *L'angélologie juive à l'époque néotestamentaire*, dans *Revue biblique*, 1902, p. 527-550; J. Nikel, *Die Lehre des Alten Testamentes über die Cherubim und Seraphim*, Breslau, 1890; W. Lüken, *Michael, eine Darstellung und Vergleichung der jüdischen und der morgenländisch-christlichen Tradition vom Erzengel Michael*, Gœttingue, 1898; Hagen, *Die Lehre von der Heiligen Schrift über den Teufel*, dans *Stimmen aus Maria Laach*, 1898, t. XV, p. 229-248, 368-387; Oswald, *Angelologie*, 2e édit., Paderborn, 1889, p. 88 sq., 137 sq.; H. Duhm, *Die bösen Geister im Alten Testament*, Tubingue, 1904.

3° *Anthropologie.* — Max Löhr, *Sozialismus und Individualismus im Alten Testament*, Giessen, 1906; J.-M. Powis Smith, *The Rise of the Individualism among the Hebrew*, dans *The American Journal of Theology*, 1906, p. 251-266; J. Schwab, *Der Begriff der nefeš in den heiligen Schriften des Alten Testamentes*, Leipzig, 1913; Köberle, *Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israël bis auf Christus*, Munich, 1905; W. Lüttgert, *Das Problem der Willensfreiheit in der vorchristlichen Synagoge*, 1906; H. Goitein, *Optimismus und Pessimismus in der jüdischen Religionsphilosophie*, 1890; J.-B. Frey, *L'état originel et la chute de l'homme d'après les conceptions juives au temps de Jésus-Christ*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1911, p. 506-545.

4° *Messianisme et eschatologie.* — 1. *Études d'ensemble.* — L. Atzberger, *Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im Alten und Neuen Testament*, Fribourg-en-B., 1890; F. Schmidt, *Der Unsterblichkeits-und Auferstehungsglaube in der Bibel*, Brixen, 1902; Touzard, *Le développement de la doctrine de l'immortalité*, dans *Revue biblique*, 1898, p. 207-242; A. Durand, *Les rétributions de la vie future dans l'Ancien Testament*, dans *Études*, t. LXXXIII, 1900, p. 22-49; P. Dhorme, *Le séjour des morts chez les Babyloniens et les Hébreux*, dans *Revue biblique*, 1907, p. 57-78; Fr. Schwally, *Das Leben nach demTode nach den Vorstellungen des Alten Israël und des Judentums*, Giessen, 1892; R.-H. Charles, *A critical history of the doctrine of a future life in Israel, in Judaism and Christianity*, etc., Londres, 1899; P., Volz, *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba*, Tubingue 1903. A. Causse, *Israël et la vision de l'humanité*, Strasbourg, 1924.

J. Touzard, *Juif*, 2e partie : *L'espérance messianique*, dans *Dictionnaire Apologétique*, t. II, col. 1614-1651; J. Bernes, *Histoire des idées messianiques depuis Alexandre jusqu'à l'empereur Hadrien*, Paris, 1874; E. Hühn, *Die messianischen Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes bis zu den Targumim*, Fribourg-en-B., 1899.

2. *Monographies.* — *a) Sur les livres canoniques.* — A. Durand, *Les rétributions de la vie future dans les Psaumes*, dans les *Études*, t. LXXXI, 1899, p. 328-349; Lagrange, *Les prophéties messianiques de Daniel*, dans *Revue biblique*, 1904, p. 494-520; du même, *Notes sur les prophéties messianiques des derniers prophètes*, *ibid.*, 1906, p. 67-83; du même, *Le livre de la Sagesse, sa doctrine des fins dernières*, *ibid.*, 1907, p. 85-104.

b) Sur les livres apocryphes et rabbiniques. — Lagrange, *Le messianisme chez les Juifs*, Paris, 1909; W. Baldensperger, *Die messianisch-apocalyptischen Hoffnungen des Judenthums*, 3e édit., Strasbourg, 1903; Klausner, *Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten*, Berlin, 1904; Rabinsohn, *Le messianisme dans le Talmud et les Midraschim*, Paris, 1907; L. Vaganay, *Le problème eschatologique du IVe livre d'Esdras*, 1906; Keulers, *Die eschatologische Lehre des vierten Esrabuches*, Fribourg, 1922.

VI. Pratiques religieuses. — 1° *Point de vue de la critique indépendante.* — D'après la critique indépendante c'est surtout dans la pratique religieuse que le judaïsme se distinguerait le plus de la période précédente. Avant l'exil, grâce à la prédication des prophètes, Jahvé aurait reçu un culte intérieur et spirituel; après l'exil, la vie religieuse aurait été réglementée et rendue extérieure par les multiples lois contenues dans le Pentateuque, principalement celles du Code sacerdotal, composées et publiées entre temps par les prêtres. D'un mot ce serait « la nuit du légalisme », A. Bruce, *Apologetics*, Édimbourg, 1892, p. 278-287; d'autres ont dit le « nomisme », opposé à la piété prophétique.

Personne sans doute n'a davantage relevé et déterminé cette différence entre la religion préexilienne des prophètes et la religion postexilienne des prêtres que K. Marti dans les différentes éditions de sa *Geschichte der israelitischen Religion*, 5e édit., 1907. D'après lui, « aucun des prophètes ne se vit obligé d'exposer en détail le contenu des exigences religieuses et morales de Jahvé... Ils avaient le sentiment ferme qu'un tel exposé ne correspondrait quand même pas à la profondeur et à la largeur de la volonté divine... Cela d'autant plus que Jahvé devait indiquer à chacun dans son intérieur ce qui est bon et fortifier sa volonté pour l'exécution des ordres divins », p. 133. La fixation du décalogue lui-même n'aurait pas été conforme à leur conception : « une telle détermination statutaire des devoirs envers Jahvé n'aurait guère été en harmonie avec leurs intentions », p. 134. Les prophètes n'auraient voulu qu'une chose : créer une union intime entre la foi en Jahvé et l'accomplissement de sa volonté.

Par contre la Thora que les prêtres à partir du règne de Josias introduisirent en Israël aurait déchiré cette union, p. 260, surtout parce qu'elle mettait les lois rituelles sur le même plan que les lois morales. Ce serait principalement Ézéchiel, plutôt prêtre que prophète, qui aurait introduit les lois cérémonielles et enseigné que le salut ne pourrait être obtenu que par l'observation de la Thora, p. 224 sq. Il serait ainsi devenu le père du judaïsme, p. 227, et la promulgation du Code sacerdotal par Esdras et Néhémie serait un des événements les plus décisifs dans l'histoire religieuse d'Israël, p. 231 sq. Dorénavant, les Juifs vécurent sous le fardeau de lois qu'ils n'ont pas connues auparavant... Tout d'abord on les aurait regardées comme un résumé de la prédication prophétique. Ce n'est que peu à peu qu'on oublia leur provenance et que l'autorité de la Thora supplanta celle des prophètes, p. 217.

On se demande, comment une telle conception de l'origine de la législation du Pentateuque est possible. Car le point de départ théorique est déjà en contradiction flagrante avec les notions les plus élémentaires de la morale et de la religion. Si la religion n'est pas simplement un sentiment vague, elle a nécessairement pour base indispensable une série très nette de prescriptions morales à la manière du décalogue. Dire que de telles lois, énumérées et présentées systématiquement, sont un empêchement à l'union de l'âme avec Dieu, c'est méconnaître et même ébranler la portée de tout l'ordre moral du monde. Prétendre que de telles lois sont indignes de la religion des prophètes, de ces hommes qu'on présente non seulement comme les propagateurs mais comme les créateurs du monothéisme moral, c'est faire d'eux des utopistes, et de leur religion une mystique hyperspiritualiste. Déprécier à ce titre la religion postexilienne, c'est la juger de la façon la plus injuste.

La base historique du système n'est pas moins fragile. Pas plus qu'Amos et Osée ne présentent leur prédication d'un seul Dieu comme une chose nouvelle, le grand prêtre Helcias, le prophète Ézéchiel, le prêtre Esdras ne donnent comme récentes les lois qu'ils promulguent. Supposer qu'ils les ont créées de toutes pièces, c'est leur imputer la fraude la plus raffinée et la plus déloyale.

Pour ce qui regarde surtout les lois rituelles, il faut relever que leur attribution *globale* au temps exilien et postexilien se heurte d'abord à ce fait que le formalisme extérieur, qui serait censé récent dans la religion d'Israël, se rencontre dans toutes les anciennes religions orientales dès leur commencement, en particulier chez les Babyloniens et les Égyptiens avec qui les Juifs avaient des contacts étroits. Il y aurait ensuite la plus grande invraisemblance psychologique à ce que les Israélites, retournés à Jérusalem, se fussent laissé imposer le lourd fardeau du Code sacerdotal, si compliqué, s'ils ne l'avaient pas regardé comme un héritage de leurs pères. Est-il en effet probable que les rapatriés, qui vivaient pendant les premiers temps dans la plus grande détresse, qui, déçus de ce que le salut messianique ne se fût pas immédiatement réalisé, étaient si négligents dans la reconstruction du temple, qui s'opposaient si opiniâtrement à la réforme de Néhémie et d'Esdras au sujet des mariages mixtes, eussent accepté les prescriptions si gênantes du Code sacerdotal, en particulier celles qui regardent la pureté rituelle et la dîme, si ces prescriptions n'avaient pas plongé leurs racines dans la plus ancienne tradition préexilienne?

Du reste, celui des critiques qui a étudié plus que tous les autres les lois lévitiques du Pentateuque, Wolf Baudissin, *Geschichte des alttestamentlichen Priestertums*, 1889, est d'avis que le Code sacerdotal appartient entièrement au temps préexilien, à l'époque du Deutéronome. Eerdmans, *Alttestamentliche Studien*, t. IV, 1912, p. 83-135, prouve par une argumentation très vigoureuse que la « Loi de sainteté », Lev., XVII-XXVI, regardée par la critique comme le noyau primitif et la partie essentielle du Code sacerdotal, est très antique. E. Sellin, *Einleitung...*, 1920, p. 31 sq., affirme que ce même ensemble de lois qu'on aime à mettre en connexion avec Ézéchiel ne précède pas seulement le livre de ce prophète, mais encore le Deutéronome (621 avant J.-C.). La récente et vaste étude du P. Kugler, S. J., sur la législation du Code sacerdotal réunit bien des arguments en faveur de son caractère antique. *Von Moses bis Paulus*, 1922, p. 36-133 : *Zum Alter der wichtigsten bürgerlichen und kultischen Gesetzesbestimmungen des Pentateuchs, insbesondere des sogenannten Pristerkodex*. Il est d'autant plus surprenant qu'un historien et critique aussi averti que E. Schürer, *Geschichte...*, t. II, p. 226, prétende qu'« il est *évident* que le Code sacerdotal, c'est-à-dire la grande masse des lois de l'Exode, du Lévitique et des Nombres, est plus récent que le Deutéronome et Ézéchiel ».

Pour toutes ces raisons nous sommes en droit de dire que le « nomisme » (pour prendre l'expression des critiques) a été un caractère spécial du culte mosaïque dès ses origines et que la religion judaïque ne diffère sous ce rapport de l'ancienne que par une plus grande intensité. Après l'exil encore, malgré le zèle progressif pour l'accomplissement des lois rituelles, la foi et la morale restèrent à la base de la vie religieuse du judaïsme.

2° *La foi.* — L'exagération du rôle joué par la Loi au temps postexilien a amené plus d'un critique à regarder la foi comme un élément bien secondaire. Voir E. König, *Geschichte der alttestamentlichen Religion*, 2e édit., Gütersloh, 1915, p. 534. Rien n'est moins justifié. J. Touzard relève très justement que c'est la foi « qui a empêché Israël de s'abîmer dans le malheur comme le faisaient autour de lui un si grand nombre de nations subjuguées par Nabuchodonosor », *Revue biblique*, 1916, p. 299, et que « c'est la ferveur de leur foi qui avait donné aux rapatriés de la première heure le courage de rompre avec la vie facile des plaines de la Chaldée, pour regagner les âpres montagnes de Juda ». *Ibid.*, 1923, p. 63. Lors du renouvellement de l'alliance sous Néhémie et Esdras, nous voyons la promesse d'observer la Loi accompagnée de la profession la plus claire et la plus ferme de la croyance en Jahvé et ses œuvres. Neh., IX, 5 sq. Le zèle croissant que le judaïsme déployait et la peine qu'il se donnait

pour se conformer à la Thora ne s'expliquent que par une conviction religieuse très vive. Les martyrs et les héros du temps des Macchabées, les missionnaires du prosélytisme dans tout le monde antique montrent à quel point la foi juive était ardente.

Il va tellement de soi que la foi forme la base de toute la vie religieuse que nos sources la relèvent à peine expressément. Nous lisons cependant, Judith, XIV, 6, que l'Ammonite Achior, voyant ce que le Dieu d'Israël avait fait, « crut en Dieu », et longtemps avant les épîtres de saint Paul, nous rencontrons Abraham présenté comme modèle de la confiance et de la croyance en Dieu. I Macch., II, 52; *Jub.*, XVII, 15; XIX, 9. Philon surtout s'est emparé de la figure de ce premier patriarche pour montrer par son exemple la beauté et l'importance de la foi, « qui est le seul bien sûr et indubitable ». *De Abrahamo*, § 46. Il développe même une psychologie très fine de la foi et ce qu'il a écrit à ce sujet compte parmi ses plus belles pages. Voir Bousset, *op. cit.*, p. 224.

Très instructif sur le caractère solide de la foi juive est le livre de l'Ecclésiaste. On le cite souvent pour prouver le contraire à savoir que, sous l'influence de l'hellénisme, le doute se serait glissé dans les âmes juives. En réalité l'auteur ne fait que relever l'insuffisance de la croyance de l'Ancien Testament, parce que la rétribution dans l'autre monde lui est encore inconnue. Constatant en outre l'absence de la rétribution terrestre, il est pessimiste et sceptique au sujet de la valeur de la vie humaine. Cependant la triste réalité ne lui arrache aucun murmure contre Dieu. Il reste tout à fait croyant et le principe directeur de la vie est selon lui de jouir dans la crainte de Dieu des biens de cette terre.

D'autre part le même livre nous apprend que « si le respect de la foi était grand chez les Juifs, le travail, même hardi, de l'intelligence n'était pas interdit, et qu'une forme de la pensée religieuse a existé, celle des sages, qui, pour n'être pas toujours populaire, ni précisément chaude, expansive et conquérante, parut néanmoins nécessaire, obtint la reconnaissance officielle et fut favorisée de l'inspiration divine ». E. Podechard, *L'Ecclésiaste*, Paris, 1912, p. 197. Ce sont justement ces spéculations auxquelles on s'adonnait avec une grande prédilection, qui sont caractéristiques du judaïsme tardif. Nous les avons déjà relevées en parlant de l'œuvre des scribes et nous les avons surtout constatées dans les idées messianiques et eschatologiques.

Les conceptions sur les mêmes sujets étaient si multiples et évoluaient à un tel degré qu'on se demande quels furent les véritables dogmes inaltérables du judaïsme. Avec quelque apparence de raison, on dit parfois que le peuple d'Israël avant et après l'exil n'a connu qu'un seul dogme, celui du monothéisme. Cependant on doit y ajouter l'espérance messianique au moins pour son fond. Le judaïsme tardif a regardé aussi comme un dogme la rétribution dans l'autre monde. Dans la Sagesse, I-V, la croyance à un jugement après la mort par lequel chacun sera récompensé selon ses œuvres est signalée comme le caractère qui distingue les justes des pécheurs. Josèphe relève cette croyance comme le dogme principal des pharisiens, donc du judaïsme orthodoxe, *Bell. Jud.*, II, II,VI,14; *Ant.*, XVIII, I, 3, et considère les sadducéens comme incrédules parce qu'ils le nient. *Bell. Jud.*, II, VIII, 14. La littérature apocryphe et rabbinique prouve que, du temps de Jésus-Christ, la vie religieuse du judaïsme fut entièrement dominée par la pensée de la rétribution dans l'au-delà. Rabbi Akabja qui a vécu encore avant la destruction du temple, disait : « Réfléchis à trois choses, et tu ne commettras pas de péché : sache d'où tu es venu... où tu vas et devant qui tu dois rendre compte. » *Mischna, Pirke Aboth.*, III, 1.

Tels sont les trois dogmes principaux qui ont été les étoiles conductrices des Juifs à travers leur vie. La croyance en Dieu qui les a préférés à tous les autres peuples les remplit vis-à-vis du paganisme d'une orgueilleuse satisfaction. L'espérance en l'avenir glorieux de leur race leur donna d'ordinaire une résignation calme pendant la longue domination étrangère, parfois et surtout dans certains milieux un courage qui les poussa aux luttes les plus héroïques. La conviction que la vie d'outre-tombe dépend absolument de la manière dont on a observé les prescriptions divines, a influé sur toute leur existence quotidienne.

3° *La Morale.* — Dès lors nous ne devons pas nous étonner de trouver dans le judaïsme une morale très développée. Les sources qui nous renseignent à son sujet sont assez abondantes : parmi les livres canoniques il faut citer surtout l'Ecclésiaste, l'Ecclésiastique, la Sagesse et le livre de Tobie; parmi les apocryphes, en premier lieu les Testaments des Douze Patriarches avec leurs longues exhortations, en outre Hénoch slave, IV Macch., et la lettre d'Aristée, parmi la littérature rabbinique, le traité *Pirke Aboth* de la Mischna. La littérature hellénique fournit aussi une riche contribution : l'explication du décalogue par Philon, surtout les fragments des *Hypothetica* (Eusèbe, *Præp. ev.*, VIII, 6-7), l'exposé de la morale juive et de la Loi par Josèphe, *Cont. Apion.*, II, 22; *Ant.*, IV, VIII, 4 sq., le poème de pseudo-Phocylide et de pseudo-Ménandre.

1. L'Ecclésiastique montre que le motif fondamental de toutes les actions morales est la crainte de Dieu. Tout cet écrit avec ses multiples prescriptions et conseils est animé par un souffle très fort de piété. Il se distingue même assez sous ce rapport du livre des Proverbes où la note religieuse est moins accentuée. Toujours il est dit que la moralité dépend de l'attitude qu'on observe envers Dieu, I, 20, 25-30; II, 12 sq.; XXXII, 14, etc.; que Dieu voit le cœur et exige une intention pure, VII, 9; XXXV, 1 sq. Cette conception se retrouve aussi sans cesse dans la littérature extra-canonique : « Les justes pensent toujours à Dieu », *Ps. Sal.*, III, 3; « en tout ce que le juste fait ou dit ou regarde, il sait que le Seigneur contemple son âme ». *Test. Patr., Benj.*, VI; *Mischna, Pirke Aboth*, I, 3; *Ps. Sal.*, IV, 21-23; XIV, 2; *Hénoch slave*, LXVI, 3 sq.

A côté de ce motif suprême de la conduite, nous en trouvons d'autres moins élevés; d'abord l'espérance de la rétribution d'outre-tombe, ensuite celle de la rétribution terrestre. Cette dernière, qui est constamment exprimée dans les psaumes, s'est maintenue à travers tout le judaïsme, même après que la croyance en l'autre vie eut surgi et fut devenue dominante. On continuait à être convaincu que chaque péché est puni sur terre et reçoit même une punition qui correspond au délit. II Macch., V, 9; VII, 37; Sap., XI, 6-8; XVII, 2-XVIII, 4; *Test. Patr., Joseph*, V; *Zabulon*, V; *Siméon*, I. Le sage Hillel vit un jour un crâne nager sur l'eau et il dit : parce que tu as noyé, on t'a noyé et ceux qui t'ont noyé seront aussi noyés. *Mischna, Pirke Aboth*, II, 6. Plusieurs fois Jésus fut obligé de combattre cette conception populaire. Luc., XIII, 1-5; Joa., IX, 1-3.

Un autre principe, tout en étant subordonné à ces données religieuses a joué un assez grand rôle dans la morale juive, celui de l'utilitarisme. Autant le Siracide recommande la crainte de Dieu, autant il attire l'attention sur le profit qui en résulte. Celui qui observe les commandements, est sage parce qu'il se rend heureux et évite bien des ennuis. Eccli., IX, 6; XVIII, 22; XXIX, 3; XXXVII, 30-31... Dans le même sens, les sentences morales des rabbins *(Pirke Aboth)* et des poètes hellénistes pseudo-Phocylide et pseudo-Ménandre sont souvent des conseils de prudence. Il ne faut pas trop en vouloir aux sages juifs et déprécier leur morale. La

foule n'est que trop accessible aux maximes d'une prudence utilitaire et se laisse guider par elle autant que par les hautes doctrines d'une morale désintéressée.

2. La morale juive manque d'ailleurs de cohésion. Dans toute la littérature du judaïsme, nous ne trouvons aucun exposé systématique des devoirs de l'homme. Les *maschals* de l'Ecclésiastique se suivent, comme ceux des Proverbes, sans aucun ordre. On cherche en vain le principe d'après lequel l'auteur les aurait réunis : « Les nombreux sujets... ne sont pas traités d'une façon méthodique. La pensée de l'auteur va de l'un à l'autre; elle retourne ensuite à tel détail déjà effleuré, elle reprend un thème pour en achever l'étude, et il est à peu près impossible de faire une analyse raisonnée et systématique de cet ouvrage. » L. Gautier, *Introduction à l'Ancien Testament*, Paris, 1906, t. II, p. 458. Le manque de plan pourrait à la rigueur s'expliquer par le genre gnomique : le Siracide comme l'auteur des Proverbes voulait tout simplement faire un recueil de belles sentences. Mais ils auraient pu l'un et l'autre se tenir à une règle dans l'arrangement de leurs collections.

Ce défaut est plus surprenant encore dans la littérature rabbinique. Les savants du judaïsme tardif aimaient partout ailleurs à systématiser : ils ont réuni les prescriptions rituelles et juridiques du Pentateuque en des codes très compliqués. Mais ils n'ont pas senti le besoin de faire le même travail pour la morale. Ils discutent les prescriptions éthiques seulement en passant. Toute la *Mischna* ne contient qu'un seul traité moral, celui des *Pirke Aboth;* mais même ici il n'y a pas d'ordre logique : les propos des rabbis, qui témoignent du reste tous d'une haute morale, sont présentés dans un ordre chronologique. On rencontre plus d'ordre dans les Testaments des Douze Patriarches. Dans le cadre du testament de chacun des fils de Jacob, l'auteur s'efforce d'exposer un domaine circonscrit de la vie morale; mais trop souvent il ne se tient pas au plan qu'il s'est proposé.

Cependant, malgré ce manque de système, malgré cette casuistique désordonnée, on a l'impression que pour les Juifs les différents actes de la vie morale forment une unité. Elle se révèle par la doctrine sur la simplicité, ἁπλότης, et ses contraires : la διψυχία, le νοῦς διπλοῦς. Cette doctrine signifiait surtout qu'une action mauvaise ne devient pas bonne par une bonne intention et que l'homme qui néglige un seul précepte grave est un grand pécheur bien qu'il observe tous les autres. Dans ce sens nous trouvons plusieurs fois dans l'Ecclésiastique la recommandation de ne pas s'approcher du Seigneur avec un double cœur et de ne pas marcher sur deux voies, I, 36; II, 14 et bien des règles s'inspirent de cet esprit dans le Testament des Douze Patriarches, *Ruben*, IV; *Siméon*, IV; *Lévi*, XIII; *Iss.*, V-VI. Le Testament d'*Asser* est tout un exposé de cette doctrine, il y est dit que celui qui vole pour faire l'aumône, celui qui jeûne et qui est en même temps adultère n'est pas bon, mais « désuni » et par suite « complètement mauvais », *Test. Asser*, I, II; celui par contre qui tue un malfaiteur accomplit malgré le meurtre une œuvre dont l'ensemble est bon, parce qu'il « extirpe le mauvais ». *Ibid.*, IV.

3. Le contenu lui-même de la morale juive, est excessivement riche. Il embrasse toute la vie humaine, envisage les réalités les plus concrètes, s'adresse à tous les états, se rapporte aux situations les plus variées de la vie privée et publique.

Pour en relever les caractères principaux, il faut nommer en premier lieu la forme négative de la plupart des préceptes. Les moralistes juifs disent surtout ce qu'il ne faut pas faire. Souvent reviennent des variations sur ce thème : « ce que tu ne veux pas qu'on te fasse, ne le fais pas non plus aux autres », tandis que Jésus dira d'une façon positive : « Ce que tu veux qu'on te fasse, fais-le aussi aux autres. » Matth., VII, 12; Luc., VI, 31. C'est dans ce sens que les rabbis recommandent de ne pas haïr, calomnier, vexer, être précipité en paroles, agir d'une façon irréfléchie, etc., et qu'ils prônent les vertus passives, la patience, l'humilité, l'humeur pacifique, la résignation, la modération, le contentement. Voir les textes nombreux dans Bousset, *op. cit.*, p. 486 sq.

Parmi les vices qu'il faut éviter, aucun n'est nommé aussi souvent que la luxure. Dans tous les exposés moraux, l'interdiction des péchés d'impureté est un trait saillant. Que de fois le Siracide met ses lecteurs en garde contre l'incontinence et la séduction, p. ex. XXIII, 16-27. Le livre d'Hénoch fait remonter au péché commis par les anges avec les filles des hommes tous les maux de la terre. En regard de la corruption païenne, les écrits helléniques stigmatisent encore davantage toutes les débauches sexuelles. Sap., III, 13, 16; IV, 6; XIV, 23 sq.; *III Sib.*, 594-600; pseudo-Phocylide 175-206.

Parmi les vertus, trois sont recommandées plus que toutes les autres, la piété, le jeûne et la charité envers les malheureux. Elles sont déjà réunies dans Tobie, XII, 8. La piété s'exprime surtout dans la prière. Voir plus bas.

Le jeûne était pratiqué déjà dans l'ancien Israël. Nous en retrouvons l'usage privé immédiatement après l'exil, Esdr., VIII, 23; Neh., I, 4; Esth., IV, 16. Zacharie nomme quatre jours de jeûne officiels, VII, 5; VIII, 19, qui furent ajoutés au jour de jeûne par excellence qui était la fête de l'Expiation. Dans la suite, on fut plus que jamais fidèle à la pratique du jeûne : I Macch., III, 47; II Macch., XIII, 12; *Ps. Sal.*, III, 8; IV Esdr., V, 13; VI, 31; *Apoc. Bar.*, IX, 2; XII, 5. Le sanhédrin prescrivit trois jours de jeûne pour les temps de sécheresse ou de malheurs publics. *Mischna, Taanith*, I, 5; II, 9. Au temps de Jésus-Christ, les Juifs pieux jeûnaient deux fois par semaine, le lundi et le jeudi *Mischna, Taanith*, II, 9; Matth., IX, 14; Luc., XVIII, 12; cf. *Didaché*, VIII, 1. Le jeûne fréquent devint dans la Diaspora un des caractères distinctifs des Juifs. Tacite *Hist.*, V, 4.

Un des traits qui honorent le plus le judaïsme est son souci des pauvres. Les prescriptions du Pentateuque à ce sujet furent largement observées. Bousset, *op. cit.*, p. 162, cite avec raison la charité comme un des piliers de la vie religieuse et morale des Juifs. Fréquemment le Siracide exhorte à donner l'aumône, attire l'attention sur sa grande valeur; il promet à l'homme charitable des faveurs spéciales de la part de Dieu, III, 30-IV, 10; VII, 10; XVII, 22... Dans le livre de Tobie, la charité forme également le centre des devoirs moraux; près de la moitié des exhortations que le vieux Tobie donne à son fils avant son départ sont relatives à cette vertu. Les rabbins nommèrent l'aumône *ṣedaqa*, c'est-à-dire justice, et organisèrent l'assistance publique. *Mischna, Pea*, VIII, 2; *Pesachim*, X, 1. Dans les synagogues, on faisait des quêtes régulières pour les pauvres, *Mischna, Demai*, III, 1; *Kidduschin*, IV, 5; Matth., VI, 2. Le Talmud contient des éloges nombreux et bien sentis de la charité, p. ex. *Talmud Bab., Baba Bathra*, 10 *a*, 11 *a*. — Ajoutons d'ailleurs que le particularisme juif trouvait ici encore occasion de s'exercer. Les sages comme les rabbins restreignent trop volontiers aux membres de leur nation les bienfaits de la charité, et les réservent même à ceux-là seulement qui sont pieux comme eux. Voir Eccli., XVIII, 13; Tob., IV, 13, 17. Les pharisiens contemporains du Sauveur dédaignent le vulgaire et en veulent à Jésus de ce qu'il prend égard aux pécheurs et aux publicains.

4. Parmi les prescriptions qui réglaient la vie quoti-

dienne des Juifs, il faut surtout relever celles qui étaient prévues pour les différents états de vie. Elles nous permettent de jeter un regard sur les coutumes sociales des Juifs.

A leur tête se trouvent celles qui ont trait aux relations entre les parents et les enfants. Dans l'Ecclésiastique, elles sont placées au commencement du livre, III, 1 sq.; le livre de Tobie les glorifie par les plus beaux exemples. Philon (dans Eusèbe, *Præp. ev.*, VIII, VII, 2), Josèphe, *Cont. Apion.*, II, 206; IV, 262, les recommandent d'une façon toute spéciale.

Les rapports entre époux et épouse étaient moins bien compris; il semble qu'on regardât toujours la femme comme un être inférieur. L'Ecclésiaste ne dit-il pas : « J'ai trouvé un homme entre mille, mais je n'ai pas trouvé une femme entre elles toutes? » VII, 29. Le Siracide représente la femme comme dangereuse à cause de la séduction qu'elle exerce. Eccli., VII, 24; XXII, 3; XLII, 3 sq.; cf. Eccle., VII, 27. Le Talmud dit même que cent femmes valent seulement deux hommes. *Berachoth*, 45 *b*. Comme les enfants et les esclaves, la femme n'avait pas besoin de dire la prière du *Schema*. *Mischna*, *Berachoth*, III, 3. Aujourd'hui encore, dans le judaïsme, les hommes récitent la prière suivante qui était déjà en usage au IIe siècle après Jésus-Christ : « Je te remercie, ô Dieu, de ce que tu ne m'as pas fait naître, infidèle..., esclave..., femme. » *Tosephta*, *Berachoth*, VII, 18.

Cependant le mariage était regardé comme une institution sacrée. En théorie la polygamie n'était pas encore abolie, même au temps de Jésus-Christ; la *Mischna* suppose l'existence de femmes secondaires. *Edujoth*, IV, 8. Mais dans la pratique la monogamie était déjà devenue la règle; voir Felten, *op. cit.*, t. I, p. 429 sq. Il est d'autant plus surprenant que le divorce fût regardé comme permis pour des causes insignifiantes. Hillel enseigne que l'homme peut répudier sa femme même si elle a seulement brûlé ou trop salé son repas et Rabbi Akiba admet que si quelqu'un trouve une autre femme plus belle que la sienne, il peut congédier celle-ci. *Mischna*, *Gittin*, IX, 10.

Aucun état n'est plus estimé que celui des scribes. L'Ecclésiastique le glorifie déjà comme le meilleur, XXXIX, et les Testaments des Patriarches renchérissent encore davantage. *Lévi*, XIII.

Les artisans jouissent aussi d'une haute considération; la meilleure preuve en est que les scribes exercèrent presque tous un métier manuel pour gagner leur pain. Voir Fr. Delitzsch, *Jüdisches Handwerkerleben zur Zeit Jesu*, Erlangen, 1879, p. 77 sq.

L'état des paysans n'est pas moins estimé, Eccli., VII, 15; *Testam. Issachar*, 1 sq.; le commerce par contre n'est pas encore trop en honneur : Eccli., XXVII, 2; *Issachar*, VI; *Pirke Aboth*, II, 5. Pour la morale juive, voir surtout Bousset, *op. cit.*, p. 154-163, 470-496.

4° *La vie sous la Loi.* — 1. *Le zèle pour la Loi.* — Si caractéristiques que soient pour le judaïsme sa foi et sa morale, elles ne sont pourtant pas les traits les plus saillants de sa pratique religieuse. C'est l'observation de la Thora, qui donne à celle-ci l'empreinte la plus forte. Les différents codes du Pentateuque ne contiennent que quelques lois morales; la plupart de leurs prescriptions se rapportent aux rites religieux et c'est à ces derniers que les Juifs après l'exil ont accordé une particulière attention.

A différentes reprises nous avons déjà relevé que ce n'est pas à une création du Code sacerdotal qu'est due une observation désormais si méticuleuse des disciplines rituelles, mais au changement survenu dans la situation du peuple. Les rapatriés formaient plutôt une communauté ecclésiastique qu'un État proprement dit. Les prêtres en détenaient le gouvernement. Le vasselage dans lequel se trouvait le peuple par rapport à ses suzerains, perses et autres, enlevait tout intérêt à la politique et favorisait ainsi les aspirations religieuses.

A ces circonstances extérieures correspondent des changements intérieurs, dus à l'enseignement que les prophètes Jérémie et Ézéchiel avaient donné à leurs compatriotes en face de la catastrophe de 586. Ils leur ont répété sans cesse et leur ont inculqué l'idée que ce désastre est le châtiment de leurs prévarications. Ils leur ont fait prendre conscience « de l'énorme poids d'iniquité qui, s'étant accumulé pendant des siècles » (Touzard), pesait sur le peuple juif. D'où, la résolution prise par les survivants d'observer sérieusement la Thora dans tous ses détails pour expier la faute et davantage encore pour ne plus irriter le Très-Haut. En même temps ces prophètes publient que la participation au salut ne sera pas un privilège de toute la nation, mais une récompense dont chaque individu devra se rendre digne par sa conduite. « De là cette préoccupation qui, en des temps encore lointains, dégénérera en scrupule, de se conformer au bon plaisir divin. De là cette piété profonde, sincère même en ses déviations, qui s'exprimera surtout en forme d'obéissance par une fidélité chaque jour croissante aux préceptes de la Loi. » Touzard, *Revue biblique*, 1918, p. 400-401.

Telles sont les causes qui ont fait du légalisme le caractère principal de la vie religieuse après l'exil.

Cette vie sous la Loi se révèle déjà dans la manière dont fut faite la restauration. La réforme de Néhémie et d'Esdras consista essentiellement dans la mise en vigueur complète de la Loi. Le peuple professa par ses représentants que les désastres nationaux étaient causés par les transgressions continuelles de la Thora, Neh., IX, et promit de l'observer dorénavant dans toute sa rigueur. Une classe nouvelle se forma, celle des scribes, dont l'unique but était d'augmenter le prestige de la Loi. Lorsque, par le despotisme d'Antiochus Épiphane, le conflit entre le judaïsme et le paganisme devint aigu, la révolte nationale fut déchaînée par ce cri de Mathathias : « Que tous ceux qui ont le zèle de la Loi viennent après moi. » I Macch., II, 27. Cette réaction victorieuse contre l'infiltration de l'hellénisme ne pouvait qu'augmenter énormément la ferveur de l'observance légale. Les plus zélés ne tardèrent pas à s'organiser en parti. A la fin de l'époque macchabéenne commence cette chaîne ininterrompue des célèbres docteurs de la Loi qui guidèrent le peuple et le poussèrent à l'extrême rigorisme. A partir du milieu du premier siècle de l'ère chrétienne, sur l'ordre de Rabbi Josué ben Gamala qui était grand prêtre de 63-65, on institua même, surtout dans les villes, des écoles primaires où les garçons dès l'âge de six ans devaient lire et apprendre par cœur la Thora, *Talmud Bab.*, *Baba Bathra*, 21 *a*. Lorsque la catastrophe finale priva le judaïsme de son existence nationale et de son culte, il se cramponna avec une énergie héroïque à la Loi, le seul bien qui lui restât de son antique grandeur.

Les Juifs de la Diaspora observaient la Loi non moins consciencieusement que les Juifs palestiniens. L'intransigeance dont ils témoignèrent à cet égard en dépit de tout le mépris qui les accablait pour ce motif, fit d'eux un élément complètement étranger à leur entourage païen.

A cette pratique zélée de la Loi correspond l'éloge qu'en faisaient les écrivains. Le plus long de tous les psaumes, le psaume CXVIII, la nomme et la célèbre dans chacun de ses cent soixante-seize versets. Pour le Siracide, elle est la Sagesse divine, descendue sur la terre, XXIV, 8, 10, Hillel dit : « Si tu t'es acquis les paroles de la Loi, tu t'es acquis la vie de l'autre monde. » *Mischna*, *Pirke Aboth*, II, 7. Philon l'appelle la plus

grande merveille opérée par Dieu dans ce monde, un reflet de l'ordre éternel de l'univers. *Vita Mosis*, II, 51, édit. Mangey, t. II, p. 142. A cette gloire de la Loi on faisait aussi participer Moïse, son auteur. « Jahvé le glorifia comme un Dieu. » Eccli., XLV, 2 (hébr.). Philon présente Moïse comme infiniment supérieur à tous les sages grecs; il l'appelle même le médiateur du monde entier, *De congressu quær. erud. gratia*, 21, édit. Mangey, t. I, p. 536; *Vita Mosis*, II, 166, *ibid.*, t. II, p. 160.

Si les Juifs étaient fiers de leur croyance en un seul Dieu, ils ne l'étaient pas moins des coutumes particulières sanctionnées par la Loi. Ils savaient bien que les païens avaient une certaine morale, mais ce qu'ils n'avaient pas, c'étaient les mœurs, basées sur la Thora. « Le législateur, peut-on lire dans la *Lettre d'Aristée*, 139,... nous entoura d'une haie impénétrable et de murs d'airain pour que nous n'entrions pas en relation avec aucun autre peuple, restant purs de corps comme d'âme et libres de toute croyance insensée. »

Plus encore que cette conviction de supériorité à l'égard des païens, les Juifs devaient à la Thora le moyen sûr de plaire à Dieu. Se soumettre complètement à sa volonté par l'obéissance la plus stricte à toutes ses prescriptions était pour eux le comble de la religion. Le psaume CXVIII l'exprime sans cesse. Les rabbins disaient expressément qu'il ne s'agit pas tant des détails de l'observance en eux-mêmes que de l'esprit de soumission qui s'y exprime. Dans ce sens, Rabbi Jochanan ben Zakkai enseignait : « Ni le mort ne rend impur, ni l'eau pur, mais le Saint... a dit : j'ai donné une loi, j'ai fixé une décision : tu n'as pas le droit de transgresser la décision qui est écrite », d'après A. Schlatter, *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*, 1898, t. III, p. 4 : Jochanan ben Zakkai, p. 42; Bousset, *op. cit.*, p. 149.

Cette haute estime de la Loi fait, sans contredit, honneur au judaïsme et le christianisme lui-même s'y est largement associé. Jésus-Christ n'a-t-il pas dit : *non veni solvere Legem sed adimplere*, Matth., V, 17, et saint Paul : *lex pædagogus noster fuit in Christo?* Gal., III, 24.

2. *L'abus de la Loi.* — Malheureusement tout ne fut pas parfait dans ce culte de la Loi. Il n'est que de lire les Évangiles et les épîtres de l'Apôtre des gentils, pour que l'admiration à l'endroit du zèle des Juifs soit contrebalancée par les sentiments opposés. Car Jésus-Christ et saint Paul y dénoncent la manière dont la Thora était pratiquée de leur temps comme une perversion de la religion et du sens moral. Matth., XV, 2 sq.; XXIII, 25-26; Marc., VII, 2-5; Luc., XI, 38-39; Rom., IX, 31-32; X, 1-4.

En effet l'observation de la Loi était sous l'influence des scribes pharisiens viciée par plusieurs graves abus.

a) Et d'abord la pratique religieuse avait pris une forme presque exclusivement extérieure. Certes la Thora elle-même contenait dans sa majeure partie des préceptes rituels. Cependant ces lois cérémonielles n'étaient ni les seules, ni les plus importantes, témoin la publication si solennelle des dix commandements. Elles devaient en outre, dans l'intention du législateur, produire un effet intérieur, évoquer la conscience de la culpabilité et le besoin du salut divin. Rom., III, 20 : *per legem enim cognitio peccati*. Mais les scribes étaient parvenus à ne plus faire de distinction entre les prescriptions morales et rituelles; ils préféraient même ces dernières — parmi les soixante-trois traités de la Mischna un seul a un contenu moral — et en les accomplissant ils se contentaient d'observer la lettre sans se soucier de l'esprit. La justice légale leur suffisait à tel point qu'ils se donnaient plus de peine pour être extérieurement corrects par rapport à un détail insignifiant que pour réaliser la justice intérieure : « ils filtraient le moucheron et avalaient le chameau, ils nettoyaient le dehors de la coupe et du plat, tandis que le dedans restait rempli de rapine et d'intempérance. » Matth., XXIII, 24-25.

b) Cette préférence pour des lois cérémonielles en avait entraîné la multiplication dans des proportions déraisonnables. Le contenu des gros volumes de la Mischna et du Talmud consiste essentiellement en des additions innombrables faites aux prescriptions rituelles et accompagnées d'explications minutieuses. On avait tellement multiplié les lois que les prescriptions du Pentateuque étaient devenues très peu de choses en comparaison, de sorte que Jésus pouvait dire avec raison : « Les scribes et les pharisiens se sont mis sur la chaire de Moïse. » Matth., XXIII, 2.

C'est surtout pour le repos du sabbat et la pureté légale que les lois du Pentateuque ne leur suffisaient pas. A la place des quelques œuvres défendues le sabbat par Ex., XVI, 23-30; XXXI, 12-17; XXXIV, 21; XXXV, 1-3; Num., XV, 32-36, ils distinguaient trente-neuf travaux principaux qu'ils subdivisaient et appréciaient avec une subtilité incroyable. Voir Schürer, *Geschichte*, t. II, p. 470-478. Les rabbis Jochanan et Siméon ont employé trois ans et demi pour élaborer ces prescriptions détaillées. Bacher, *op. cit.*, t. I, p. 210; Bousset, *op. cit.*, p. 146. Mais la casuistique des scribes atteignit son apogée en matière de pureté rituelle. Elle prévoyait tant de cas de souillures que le Juif ne pouvait presque rien faire, à peine quitter la maison ou fréquenter quelqu'un sans craindre d'être « infecté ». Voir Schürer, *Geschichte...*, t. II, p. 478-483.

Le Christ ridiculise ce pédantisme mesquin qui portait les dévots à prélever la dîme même sur des produits aussi insignifiants que la menthe, l'anis et le cumin. Matth., XXIII, 23.

Mais il leur reproche encore davantage « de lier des fardeaux pesants et difficiles à porter et de les mettre sur les épaules des hommes ». Matth., XXIII, 4. La Loi devenait en effet de cette façon une intolérable servitude, un véritable instrument de torture morale. Le Christ en apporta la délivrance. En face de l'abus de la Loi, ses paroles sont doublement significatives : « Venez à moi, vous tous qui êtes fatigués et chargés... car mon joug est suave et mon fardeau léger. » Matth., XI, 28-30.

c) On comprend aisément qu'une telle conception de la Loi ne pouvait servir ni la religion ni la morale. La religion doit réaliser l'union de l'homme avec Dieu. Le Juif dans son zèle exagéré pour les lois extérieures, oubliait cet idéal et ne cherchait qu'à marcher correctement devant Dieu. Au lieu de s'abandonner à la bonté divine il croyait faire du Très-Haut son débiteur par les mérites de ses œuvres.

La morale était également compromise par un système qui empêchait toute spontanéité. La casuistique, en donnant d'avance la règle pour chaque cas possible et en supprimant toute décision personnelle, paralysait l'essor normal de la vie morale. C'est donc bien à tort que Josèphe, *Cont. Apion*, II, p. 17, vante cette casuistique en disant : « Il (Moïse) n'a pas laissé la moindre chose au choix et au libre arbitre. »

d) Ce culte tout extérieur de la Loi a même créé des vices, tels que l'orgueil et l'hypocrisie. Ce sont les deux fautes que Jésus a condamnées chez les pharisiens dans les termes les plus vifs : « Ils aiment les premières places dans les festins, les premiers sièges dans les synagogues, les salutations dans les rues, Matth., XXIII, 6; ils ressemblent à des sépulcres blanchis, qui au dehors paraissent beaux, mais au dedans sont pleins d'ossements de morts. » Matth., XXIII, 27. Aussi bien l'orgueil était inévitable chez ceux qui s'efforçaient constamment de vivre d'après les prescriptions innombrables, élaborées avec le temps. Car

il leur fallait être tellement sur leurs gardes et faire tant de sacrifices pénibles qu'ils s'imaginaient avoir accompli des actes héroïques dont les hommes ordinaires n'étaient pas capables. Leur fierté était d'autant plus grande qu'ils croyaient devenir ainsi les artisans de leur propre justice et les créanciers de Dieu. Voir Prat., art. *Pharisien*, dans *Dictionnaire de la Bible*, t. v, col. 215.

D'autre part cette multitude de lois et la difficulté ou plutôt l'impossibilité de les observer toutes devait mener forcément à l'hypocrisie. L'idéal était trop élevé pour pouvoir être atteint. Pour garder quand même le prestige de l'avoir réalisé il fallait affecter des apparences de perfection, il fallait dissimuler ses défaillances. Dans cet art les pharisiens étaient tellement versés que pharisien est devenu synonyme d'hypocrite. Autant les scribes avaient été minutieux pour amplifier et compliquer les préceptes, autant ils étaient habiles pour échapper à ce lourd fardeau. Tous les stratagèmes des casuistes les plus retors leur étaient bons pour tempérer par exemple la rigueur du jeûne, pour modérer l'incommodité du repos sabbatique. Prat., *ibid.*

Au total la vie religieuse des Juifs à l'époque néotestamentaire est très exactement caractérisée par les paroles de saint Paul : « Je leur rends témoignage qu'ils ont du zèle pour Dieu, mais sans intelligence. » Rom., x, 2. On serait cependant injuste si on faisait peser ce grief sur toute l'histoire du judaïsme. La lettre n'a pas tout de suite tué l'esprit et l'Ecclésiastique par exemple, ne montre pas encore cette tendance. Marti, lui-même, *op. cit.*, p. 260, doit avouer qu'il n'y est guère question de « nomisme ». Mais déjà le livre des Jubilés, composé à la fin de l'époque macchabéenne, révèle d'après Bousset, *op. cit.*, p. 144, un légalisme exagéré, qui allait prendre son développement à partir de l'époque hérodienne.

5° *Culte au temple.* — Un groupe tout à fait à part et très important de lois cérémonielles était formé par celles qui avaient trait au culte. Tandis que toutes les autres prescriptions réglaient presque exclusivement la vie privée, les lois sur le culte concernaient plus ou moins des actes officiels, au moins par rapport au lieu où ils s'accomplissaient et aux ministres du culte par l'intermédiaire desquels ils se faisaient.

La grande place que tenait le culte dans la vie du judaïsme se révèle déjà dans les prophéties exiliennes sur la restauration. La réédification du Temple s'y trouve au premier plan. Is., XLIV, 28. Ézéchiel la dépeint en ses visions jusque dans ses moindres détails. Les exilés reviennent dans l'intention principale de reconstruire le temple. Esdr., I, 5. — Aggée et Zacharie indiquent comme cause de la misère des rapatriés leur tiédeur à cet égard et rattachent les plus brillantes promesses à l'achèvement du temple. Agg., I, 4 sq.; II, 3 sq.; Zach., I,16; III,9 sq.; VI,12 sq. D'après Malachie, c'est au temple que Jahvé se manifestera à son arrivée. Mal., III, 1. L'histoire du culte tient dans l'ouvrage du Chroniqueur une large place. I Par., XIII-XVII; XXII-XXIX; II Par., I-VII. Le Siracide décrit avec une satisfaction toute spéciale la façon majestueuse dont le grand prêtre Simon pontifiait au temple. Eccli., L,1-23. Le deuxième livre des Macchabées rapporte à plusieurs reprises que tous les ennemis du sanctuaire ont été visiblement punis par Dieu, V, 9; IX, 18-28; XIII, 8. Bien des psaumes expriment la joie que le temple cause à l'âme juive, par exemple, CXXI, *Lætatus sum, etc.* De la reconstruction du Temple, « jusqu'à sa destruction par Titus, l'amour du sanctuaire serait à la base de toute la piété juive et, le forfait consommé, ce serait encore cet amour qui amènerait les fils d'Israël en pleurs devant les suprêmes restes de l'enceinte sacrée. » Touzard, *Revue biblique*, 1918, p. 397.

Bien que les scribes se trouvassent en opposition avec les prêtres, ils développaient néanmoins les lois sur les sacrifices et les codifiaient minutieusement même lorsque le culte avait depuis longtemps cessé. Rabbi Simon le juste avait coutume de dire : « Sur trois choses repose le monde, sur la Loi, le culte et l'accomplissement de bienfaits. » *Mischna, Pirke Aboth*, I, 2.

Tout le culte consistait en des sacrifices et en les actes qui les accompagnaient; il était public ou privé. Le culte public, dont les frais étaient payés par les impôts, avait lieu matin et soir; il comportait l'immolation d'une brebis et l'oblation de farine, d'huile et de vin. Ces deux sacrifices, inaugurés le matin et clos le soir par un sacrifice d'encens, formaient l'essentiel du culte; ils étaient l'expression de l'adoration de Jahvé par tout le peuple. Leur cessation était regardée comme le plus grand malheur, Joël, I, 13, Dan., XI, 31; XII, 11; même pendant le siège de Jérusalem par Titus, on continua malgré la famine à offrir ces sacrifices; la nécessité de les omettre à partir du 17 Tammouz fut regardée comme une des épreuves les plus graves du peuple. *Bell. Jud.*, VI, II, 1; *Mischna, Taanith*, IV, 6. Le traité *Tamid* de la Mischna décrit ce culte public jusque dans ses moindres détails.

Pour en rehausser la beauté, on l'accompagnait de chant et de musique. Pendant que les prêtres offraient l'holocauste, les lévites chantaient des psaumes, chaque jour de semaine un autre, et jouaient des harpes; deux prêtres sonnaient les trompettes d'argent, Num., X, 1, 2, 10; II Par., XIX, 26-28; *Mischna, Tamid*, VII, 3 sq. L'assistance qui se tenait en grand nombre dans la cour, se prosternait au son des trompettes; le peuple fut divisé en vingt-quatre sections qui correspondaient aux vingt-quatre classes des prêtres et chaque section devait envoyer au temple une délégation pendant la semaine où officiait la classe correspondante, *Mischna, Taanith*, IV, 1-4. Le sacrifice quotidien terminé, cinq prêtres sortaient du temple et donnaient au peuple leur bénédiction. Num., VI, 22 sq.; *Mischna, Tamid*, VII, 2.

Les sacrifices quotidiens étaient augmentés les sabbats et les jours de fêtes; le premier jour de la fête des Tabernacles, par exemple, on offrait treize jeunes taureaux, deux béliers et quatorze brebis. Num., XXIX, 12-13.

A côté des sacrifices publics, il y avait en plus grand nombre encore, les sacrifices privés. Tandis que les premiers consistaient surtout en holocaustes, et oblations, les derniers comprenaient en outre les sacrifices pour le péché et pour le délit ainsi que les sacrifices pacifiques. La Loi les prévoyait pour une foule de circonstances et la piété y voyait le meilleur moyen de rendre hommage à Dieu. Aussi étaient-ils offerts chaque jour en grand nombre. Les jours de fête, les milliers de prêtres ne suffisaient pas à la besogne. Philon, *Vita Mosis*, III, 19.

Comme avant l'exil, les Juifs célébraient surtout les trois fêtes de la Pâque, de la Pentecôte et des Tabernacles. Sur leur célébration, la Mischna nous renseigne avec une minutie qui ne laisse rien à désirer et qui montre qu'ici encore les scribes ont bien précisé les prescriptions du Pentateuque. Ces jours-là tous les Israélites devaient apparaître au temple à l'exception des femmes, des enfants, des idiots, des sourds, des aveugles, des malades, des vieillards, et de tous ceux qui ne pouvaient pas s'y rendre à pied. *Mischna, Chagiga*, I, 1. Les garçons y étaient tenus dès qu'ils avaient atteint l'âge de puberté. *Mischna, Nidda*, VI, 11. Aussi les jours de fête attiraient-ils à Jérusalem des foules innombrables. Josèphe raconte qu'il y eut trois millions de personnes à la Pâque de l'an 64 après Jésus-Christ, *Bell. Jud.*, II, XIV, 3, et que plus d'un million y aurait péri lors de la prise de la ville par Titus. *Bell. Jud.*, VI, IX, 3. Le rituel de la Pâque et de la fête des Tabernacles est très longuement développé dans des traités spéciaux de la Mischna : *Pesachim* et *Sukka*.

La fête de l'Expiation avait un tout autre caractère. Son rituel se trouve dans le traité *Joma;* c'était le seul jour de l'année qui fût consacré officiellement à la pénitence. D'après la critique, il aurait été introduit seulement après Esdras. Sur cette prétendue origine postexilienne de la fête de l'Expiation, voir Kugler, *op. cit.*, p. 125-133 : *Die Fest-und Opferordnung bei Ezechiel und Esra.*

Deux fêtes seulement ont été vraiment introduites par le judaïsme : celles des Purim, qui devait rappeler la délivrance des Juifs de Perse par l'intervention d'Esther et celle de la Dédicace ou des Encénies, en souvenir de la purification du Temple par Judas Macchabée.

6° *L'office de la synagogue.* — A côté du temple, le judaïsme a connu un autre lieu de culte, la synagogue. Si l'on n'y offrait pas de sacrifices, c'était du moins une maison de prière, où se maintenait la connaissance de la Loi. La synagogue est d'institution récente. Les origines n'en peuvent guère remonter à l'exil ou à l'époque d'Esdras, comme on l'a souvent prétendu. Schürer, *Geschichte...*, t. II, p. 429; Felten, *op. cit.*, t. I, p. 358. Il semble même qu'au temps des guerres macchabéennes les synagogues n'existaient point encore en Palestine, car, si dès ce moment, elles avaient joué un rôle dans la vie religieuse, les livres des Macchabées n'eussent point passé sous silence leur destruction. Il est très probable que les synagogues ont pris naissance dans la Diaspora où elles remplacèrent en quelque sorte le temple. Les premiers renseignements certains sont fournis par des papyrus grecs, d'après lesquels il y avait déjà des synagogues en Égypte dans la seconde moitié du IIIe siècle avant Jésus-Christ. Voir Bousset, *op. cit.*, p. 198; Th. Reinach, *Revue des études juives*, 1902, t. XLV, p 162. Pour la ville d'Antioche, Josèphe, *Bell. Jud.*, VII, III, 3, mentionne une synagogue peu après l'époque d'Antiochus Épiphane. Dans la Palestine même, le besoin de synagogue ne se fit guère sentir dans les premiers siècles qui suivirent l'exil. Le district habité par les Juifs était petit, et chacun pouvait facilement aborder le temple. Plus tard, lorsque les guerres des Asmonéens eurent agrandi l'État juif, quand surtout l'œuvre des scribes se fut développée, la coutume d'élever des synagogues et d'y tenir des assemblées régulières s'est introduite également en Palestine. Au temps de Jésus-Christ, il y en avait partout dans la Terre sainte comme dans la Diaspora, Philon, *Vita Mosis*, II, 216, édit. Mangey, t. II, p. 168, même dans les petits villages comme Nazareth. Matth., XIII, 54. Les villes en comptaient plusieurs. Act., VI, 9; XXIV, 12; Philon, *Legatio ad Cajum*, 20, édit. Mangey, t. II, p. 565. On aimait construire les synagogues hors des villes près d'un fleuve ou sur le bord de la mer, Act., XVI, 13, pour pouvoir faire avant l'office les ablutions rituelles. D'après les ruines qui subsistent de synagogues galiléennes, du premier et du second siècle chrétien, elles furent souvent divisées en plusieurs nefs par des rangées de colonnes. Voir Renan, *Mission de Phénicie*, p. 761-783; Schürer, *op. cit.*, t. II, p. 445 sq. La synagogue d'Alexandrie était un temple somptueux, *Talmud Pal., Sukka*, V, 1, fol. 55 *ab*. Il y avait dans chaque synagogue une tribune pour la lecture de la Loi, des sièges pour les fidèles. Un chef avait mission d'y maintenir l'ordre, Luc.,VIII, 49; Act., XVIII, 8, et de désigner les officiants.

Les réunions avaient lieu tous les samedis et toutes les fêtes dans la matinée. L'office s'y déroulait de la façon suivante. D'abord on récitait le *Schema* et le *Schemoné-Esré*. Ensuite on lisait un chapitre de la Thora qui dans ce but fut partagée en cent cinquante-quatre *parasch* pour un cycle de trois ans, et un texte prophétique quelconque *(haphtar)*. Comme la masse du peuple ne comprenait plus très bien l'hébreu, on y ajoutait toujours la traduction. Suivait un sermon qui était d'ordinaire un commentaire de la leçon biblique. Quiconque était à même de prêcher pouvait prendre la parole. Philon, *De septenario*, VI. Il va de soi que cette tâche incombait principalement aux scribes. C'est par leur activité dans les synagogues qu'ils ont exercé une influence profonde sur leurs coreligionnaires. Si un prêtre était présent, l'office se terminait par sa bénédiction, *Mischna, Berachoth*, V, 4; *Megilla*, IV, 3, 5-7; voir Felten, *op. cit.*, t. I, p. 355-369; Schürer, *op. cit.*, t. II, p. 427-459.

Cette institution de la synagogue et de son office mérite la plus grande estime. Elle est dans l'histoire religieuse de la plus haute importance; c'est la synagogue qui a permis au judaïsme de faire de ses idées et de ses pratiques religieuses un ferment capable de pénétrer la grande masse et non pas seulement quelques scribes savants. Par la synagogue le sabbat n'était plus un simple jour de repos, il se transformait en jour de sanctification. L'office synagogal est ensuite devenu le modèle de l'office chrétien.

7° *Prières.* — Les Juifs qui allaient si souvent au temple et se réunissaient encore plus fréquemment dans les synagogues pratiquaient nécessairement beaucoup la prière. A cet égard, c'est le psautier qui leur servait de livre. Non seulement les Juifs ont conservé les compositions de David et des autres psalmistes préexiliens, mais ils les ont enrichies. Le recueil et l'arrangement définitif des cent cinquante psaumes est l'œuvre du judaïsme. Les psaumes se prêtent à toutes les occasions de la vie humaine; ils contiennent une théologie élevée; ils font résonner tous les sentiments que l'âme humaine peut exhaler envers son Dieu, depuis le repentir sincère après de grands péchés jusqu'à l'union mystique avec Dieu. Le Psautier, après avoir été le bréviaire des Israélites, est pour ces raisons le meilleur legs fait par le judaïsme au christianisme.

Après la Thora, aucun livre ne fut plus connu et plus appris que le psautier. Il était le livre de prières et de chants dans le temple comme dans la synagogue. Sur l'usage détaillé que les Juifs en faisaient, nous avons cependant peu de renseignements directs. Nous savons seulement que du premier jour de la semaine au sabbat les sept psaumes XXIII, XLVII, LXXXI, XCIII, LXXX, CXII, CXI, étaient chantés à tour de rôle lors du sacrifice quotidien, *Mischna, Taanith*, IV, 3, VII, 4, et que le Hallel, c'est-à-dire d'après la tradition ordinaire les psaumes CXII-CXVII étaient chantés aux trois grandes fêtes, à la fête de la Dédicace et aux néoménies. *Talmud Pal., Pesachim*, 117 *f.*

Nous savons par la littérature rabbinique qu'à côté des psaumes les scribes ont introduit beaucoup d'autres prières et qu'ils en ont exactement réglé la récitation.

Ils ont d'abord imposé deux prières quotidiennes, le *Schema* et le *Schemoné-Esré*. Le Schema se compose de trois morceaux de Pentateuque : Deut., VI, 4-9; XI, 13-21; Num., XV, 37-41, entourés de quelques bénédictions. Selon *Mischna, Tamid*, IV fin, V, 1, il était déjà en usage avant l'an 70 de notre ère. D'après son contenu le Schema était plutôt une profession de foi qu'une véritable prière. Chaque homme adulte devait le réciter matin et soir, *Mischna, Berachoth*, I, 1-4; les femmes, les esclaves et les enfants en étaient dispensés. *Ibid.*, III, 3.

Le *Schemoné-Esré* comprend, comme son nom l'indique, dix-huit demandes. Il était aussi nommé la

prière tout court. Chaque Israélite devait le réciter le matin, l'après-midi et le soir, *Mischna, Berachoth*, III, 3; IV, 1. Il y a de cette prière deux recensions : la recension babylonienne, qui est encore aujourd'hui en vigueur et qui se compose de dix-neuf demandes, (la quatorzième sur l'ère messianique étant divisée en deux), et la recension palestinienne, qui se distingue de l'autre surtout par une malédiction contre les chrétiens, introduite par décision d'un synode de Jabné. *Talmud Pal., Berachoth*, 28 *b*. Le Schémoné-Esré est très long, au moins vingt fois plus que le *Pater*, de sorte que plusieurs docteurs étaient d'avis que la récitation d'un extrait suffisait; voir Dalman, *op. cit.*, p. 304. Conformément à la prescription, Deut., VIII, 10, les rabbins ont en outre imposé une prière d'action de grâces après le repas, *Mischna, Berachoth*, IV, 3-4; *Talmud, Berachoth*, 44 *a*. Elle se composa primitivement de trois bénédictions et de trois demandes auxquelles s'ajouta une quatrième après le soulèvement de Barkokéba.

Non contents d'introduire ces prières, les scribes ont méticuleusement fixé le temps, le lieu, la manière de les réciter. Par exemple, on ne doit pas dire le *Schema* du matin avant qu'on puisse distinguer entre le bleu et le blanc, *Mischna, Berachoth*, I, 2. Ils discutèrent longuement, si on peut réciter le *Schema* en route et dans quelles conditions on peut alors saluer des passants pendant les prières. *Berachoth*, II, 1-2. Ils se demandèrent pour combien de nourriture il faut remercier Dieu, les uns répondirent : déjà pour la grosseur d'une olive, les autres, pour celle d'un œuf. *Berachoth*, VII, 2.

Les maîtres en Israël ont encore joint à la récitation des prières des pratiques purement extérieures. En interprétant à la lettre les passages de la Thora, Ex., XIII, 9, 16; Deut., VI, 8, 11, 18 où il est dit qu'il faut avoir la Loi dans la main et devant les yeux, ils ont introduit la coutume des phylactères ou *tephillim*. Cf. Matth., XXIII, 5. Certains textes de la Loi écrits sur parchemin étaient placés en de petits étuis et ceux-ci étaient liés à l'aide de courroies au front et au bras gauche, au moins pour la prière du matin. On attachait à ces phylactères une telle importance qu'il en est question dans quinze traités de la Mischna et dans plusieurs Targums, où l'on en règle l'emploi de la façon la plus minutieuse.

Malgré l'excès de ces pratiques extérieures, il faut admirer la piété des Juifs. Ils s'efforçaient vraiment de sanctifier la vie quotidienne par de nombreuses prières. Un cercle de dévots à la tête desquels se trouvait Siméon ben Menasja, consacrait un tiers du jour à la prière, un autre tiers à l'étude de la Thora et le troisième tiers au travail manuel. *Koheleth* R. IX, 9; *Talmud Pal., Maaser schení*, II, 53 *d*; Bousset, *op. cit.*, p. 428.

Le traité *Berachoth*, c'est-à-dire Prières, est le premier de la *Mischna*. Le formalisme n'étouffait pas complètement l'esprit intérieur. C'est ce qui résulte entre autre d'un conseil que donnait Rabbi Simon, disciple de Rabbi ben Zakkai. « Ne fais pas de la prière un acte purement extérieur; qu'elle soit une supplication intime adressée au Seigneur. » *Mischna, Pirke Aboth*, II, 13.

Outre les ouvrages généraux, cités pour les *idées religieuses*, consulter : J. Touzard, *L'âme juive au temps des Perses*, dans *Revue biblique*, 1916-1920, 1923; H. G. Mitchell, *The ethics of the Old Testament*, Chicago, 1912; H. M. Hughes, *The ethics of jewish apocryphal Literature*, 1910; J. Köberle, *Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel bis auf Christum*, Munich, 1905; M. Lazarus, *Die Ethik des Judentums*, Francfort, t. I, 1898; t. II, 1911; J. Benzinger, *Wie wurden die Juden das Volk des Gesetzes?* Tubingue, 1908; Schürer, *Geschichte*, t. II; Felten, *op. cit.*, t. II; Haneberg, *Die heiligen Altertümer der Bibel*, 2e édit., Munich, 1869; F. X. Kortleiner, *Archæologia biblica*, 2. édit., Inspruck, 1917; H. Lesêtre, *Temple*, dans *Dictionnaire de la Bible*, t. V, col. 2024-2079; T. W. Davies, *Temple*, dans Hastings, *Dictionary of the Bible*, t. IV, p. 695-716; W. H. Green, *Die Feste der Hebräer in ihrer Beziehung auf die modernen kritischen Hypothesen über den Pentateuch. Aus dem Englischen übersetzt von O. Becher*, Gütersloh, 1894; Oesterley et Box, *The religion and worship of the synagogue*, 1907; Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwickelung*, Leipzig, 1913; H. Kohl et C. Watzinger, *Antike Synagogen in Galiläa*, Leipzig, 1916; H. Lesêtre, *Synagogue*, dans *Dictionnaire de la Bible*, t. V, col. 1899-1906; W. Bacher, *Synagogue*, dans Hastings, *Dictionary of the Bible*, t. IV, p. 636-643; Jos. Simon, *L'éducation et l'instruction des enfants chez les anciens Juifs d'après la Bible et le Talmud*, 3e édit., Leipzig, 1879; Blau, *Origine et histoire de la lecture du Schema et des formules de bénédiction qui l'accompagnent*, dans *Revue des études juives*, 1895, t. XXXI, p. 179-201; Loeb, *Les dix-huit bénédictions*, *ibid.*, 1889, t. XIX, p. 17-40; Lévi, *Les dix-huit bénédictions et les psaumes de Salomon*, *ibid.*, 1896, t. XXXIII, p. 161-178.

VII. Rapport entre le judaisme et le milieu païen. — Un petit peuple comme celui des Juifs, qui dépend entièrement pour son sort politique des grands empires voisins et dont le territoire forme le pont entre l'Asie et l'Afrique, était forcément destiné à subir des influences du dehors. A plus forte raison ceci devait-il être vrai, quand Israël fut transporté en majeure partie dans un pays étranger où il dut séjourner pendant toute une génération. Mais ce qui est surprenant, c'est que cette nation chétive, brisée dans son existence par la catastrophe de 586 avant Jésus-Christ et de 70 après Jésus-Christ, non seulement ait continué à vivre et à garder sa foi religieuse, mais qu'elle ait pénétré dans tout le monde antique et qu'elle y ait joué un rôle tel que tous les potentats, les empereurs romains aussi bien que les rois orientaux, aient dû en tenir compte. Pour compléter notre connaissance du judaïsme, il nous faut étudier ses contacts avec le paganisme.

1° *Pénétration dans les milieux païens.* — 1. *La Diaspora.* — *a) Développement et extension.* — A partir de l'exil, les Juifs se rencontrent, comme aujourd'hui, dans tout le monde civilisé, mêlés aux autres peuples sans se confondre avec eux. Vers 150 avant J.-C., les plus anciens oracles sibyllins pouvaient dire que « toute terre et toute mer est pleine des Juifs ». III, 271. Strabon parlant de l'époque de Sylla (85 avant J.-C.) écrit : « Ils ont envahi toutes les cités et il serait difficile de trouver un endroit qui n'ait pas accueilli la race juive ou qui ne soit pas occupé par elle. » Texte dans Josèphe, *Ant.*, XIV, VII, 2. Les Actes, II, 9-11, mentionnent des Juifs de tous les coins de l'empire romain, présents à Jérusalem pour la Pentecôte. Cette dispersion des Juifs et la propagation de leur culte qui en résultait est le phénomène le plus important de l'histoire religieuse des derniers siècles avant J.-C. Il mérite d'autant plus notre attention qu'il a incontestablement préparé et facilité la diffusion du christianisme.

Les causes de la dispersion sont très variées. La Diaspora commença par la déportation des Juifs vaincus et s'accrut par suite des promesses que les rois des pays limitrophes leur firent pour les attirer. Pendant la persécution d'Antiochus Épiphane et de ses successeurs, beaucoup de Juifs se réfugièrent à l'étranger. D'autre part le succès des guerres macchabéennes donna au peuple juif la force de conquérir les contrées voisines et de répandre ses membres dans le monde.

Les origines de la Diaspora remontent à la transplantation des dix tribus du Nord par Sargon (722) et des deux tribus du Sud par Nabuchodonosor (586). Tandis que celles-là furent absorbées par l'entourage païen, celles-ci formèrent la Diaspora babylonnienne. Elle

fut bientôt florissante, car les Juifs pouvaient librement pratiquer leur religion, Bar., I, 3 sq.; Ez., III, 15, et s'établir pour faire du commerce dans tout le pays. Le gouvernement perse leur fut encore plus favorable que les rois chaldéens, de sorte qu'en 538 la plupart des exilés ne retournèrent pas dans leur patrie. De la Babylonie ils se répandirent vers le Nord où leurs colonies devinrent surtout nombreuses, quand beaucoup de Judéens furent déportés sous Artaxerxès III Ochus (357-337 avant J.-C.) sur les bords de la mer Caspienne. Du temps de Jésus-Christ, les Juifs étaient très répandus dans toutes ces contrées. *Ant.*, XV, III, 1. Chaque année quand ils apportaient à Jérusalem l'argent pour le Temple, ils formaient un cortège de plusieurs milliers de personnes. Quelques années après la mort de Tibère (14-37 après J.-C.), par suite d'une émeute, cinquante mille Juifs furent massacrés. Plus tard, ils habitèrent surtout les villes de Naharda et de Nisibe. *Ant.*, XVIII, IX, 1. Pendant le règne de Claude (41-54), le roi de Nisibe, Izate d'Adiabène, se convertit avec sa famille au judaïsme. *Ant.*, XX, II-IV. Les écoles des scribes babyloniens rivalisaient continuellement avec celles de la Palestine. Le plus célèbre des maîtres en Israël, Hillel, venait de Babylone.

Les Israélites étaient encore plus nombreux en Syrie que dans les régions transeuphratéennes. Les Séleucides les attirèrent par leurs promesses. Le fondateur d'Antioche, Séleucus Ier, leur accorda dans cette ville tous les droits de citoyen. *Ant.*, XII, III, 1. Les Romains les leur confirmèrent plus tard bien que les indigènes aient voulu à plusieurs reprises les chasser d'Antioche. *Ant.*, XII, III, 2; *Bell. Jud.*, VII, V, 2. A Damas, où les Juifs possédaient plusieurs synagogues, dix mille furent tués lors de la guerre judaïque. *Bell. Jud.*, II, XX, 2.

De la Syrie ils pénétrèrent en Asie Mineure. Les Actes mentionnent pour ce pays bon nombre de communautés juives et Philon rapporte qu'il y avait en Asie Mineure comme en Syrie des Juifs dans chaque ville. *Leg. ad Caj.*, XXXIII, édit. Mangey, t. II, p. 582. A Éphèse et dans toutes les villes ioniennes, ils avaient le droit de bourgeoisie. *Ant.*, XII, III, 2. En d'autres endroits ils reçurent par des décrets de César et d'Auguste de grands privilèges; partout ils avaient l'autorisation de pratiquer leur religion. *Ant.*, XIV, X, 12 sq. A Éphèse et à Sardes, ils possédaient même de droit un tribunal propre. *Ant.*, XIV, X, 17, 19.

L'Égypte devait devenir le centre principal de la Diaspora. L'établissement permanent des Juifs sur les bords du Nil commença peut-être avec la transmigration de ces Israélites qui s'y sauvèrent avec Jérémie après l'assassinat de Godolias. Les papyrus d'Éléphantine témoignent que, dès la fin du VIe siècle, il y avait sur la frontière méridionale de l'empire des Pharaons des colonies militaires juives qui possédaient même un temple. C'est surtout depuis Alexandre le Grand que l'Égypte vit affluer les Israélites. Ils s'établirent principalement à Alexandrie où ils reçurent les mêmes droits que les Grecs. *Contra Apion.*, II, 4. Les Lagides leur attribuèrent un quartier spécial. Par Strabon nous savons qu'ils formaient dans cette ville un, πολίτευμα, c'est-à-dire une corporation politique indépendante. Un ethnarque avec des archontes administrait les affaires et rendait la justice. Strabon, dans Josèphe, *Ant.*, XIV, VII. Les Juifs formaient donc une cité dans la cité.

Pendant les guerres macchabéennes, beaucoup d'habitants de la Palestine émigrèrent en Égypte. Onias IV, fils du grand prêtre Onias III, fut de ce nombre et obtint de Ptolémée VI la permission de construire à Léontopolis un temple, où un culte régulier avec des sacrifices fut institué, culte qui dura jusqu'en 73 après J.-C.

Lorsque les Romains prirent possession de l'Égypte, il y avait sur les bords du Nil un million de Juifs, répandus jusqu'aux frontières de l'Éthiopie. Philon, *In Flacc.*, 6, édit. Mangey, t. II, p. 523. A Alexandrie, la population israélite s'était tellement accrue qu'elle occupait alors deux quartiers et formait un tiers des habitants. Auguste institua en l'an 11 après J.-C., un sénat juif de soixante et onze anciens qui devaient assister l'ethnarque. *In Flacc.*, 10. A cause de cette situation privilégiée des Juifs, leurs relations avec les autres citoyens d'Alexandrie n'étaient pas très bonnes. Plusieurs fois ils eurent à soutenir des persécutions sanglantes, surtout sous Caligula (37-41). En 38, par suite de l'attitude hostile de cet empereur, ils furent maltraités; le gouverneur Flaccus les priva de tous leurs droits. Une délégation conduite par Philon se rendit à Rome et n'eut pas de succès. Claude (41-54) cependant reconnut de nouveau leurs privilèges. Sous son successeur Néron cinquante mille Juifs furent massacrés à Alexandrie.

A l'ouest de l'Égypte, les Juifs se fixèrent en Cyrénaïque. Déjà Ptolémée Ier y avait créé des colonies juives à qui il avait accordé les droits civiques, en sorte que les Juifs jouirent dans les villes de Cyrène et de Bérénice de la même autonomie qu'à Alexandrie. Dans cette province, ils furent toujours très séditieux. Ils s'y révoltèrent à la fin de la guerre judaïque et surtout sous Trajan; à l'occasion de ce dernier soulèvement, il y eut plus de deux cent mille victimes.

L'Europe ne resta pas non plus fermée aux Israélites. Ils mirent le pied d'abord sur le sol grec. D'après I Macch., XV, 23, il y avait déjà vers 150 avant J.-C. une colonie juive considérable à Sparte. Saint Paul rencontre des Juifs partout dans l'Hellade et Philon les mentionne pour tous les principaux districts grecs et macédoniens. *Leg. ad Flacc.*, 36, édit. Mangey, t. II, p. 587.

Le premier établissement des Juifs en Italie et surtout à Rome date probablement du commencement du dernier siècle avant Jésus-Christ. En 62, Cicéron, dans son discours *Pro Flacco*, 28, mentionne que tous les ans de l'argent est envoyé d'Italie, pour le temple de Jérusalem; lors de ce discours beaucoup de Juifs entourèrent la tribune. La colonie juive à Rome devint importante par les nombreux esclaves que Pompée y transporta après la prise de la ville sainte (63 avant J.-C.). La plupart y obtinrent bientôt la liberté et par là le titre de citoyen romain. Ils habitaient sur la rive droite du Tibre. César leur permit de se réunir conformément à leurs croyances et coutumes. Auguste leur fut également très bienveillant. De son temps, il y en avait à Rome huit mille. *Ant.*, XVII, XI, 1. Ils jouissaient en outre des privilèges qu'ils avaient dans tout l'empire. Ils ne formaient pas comme à Alexandrie une seule association mais plusieurs. On en connaît jusqu'ici sept; chacune avait sa synagogue et ses chefs de synagogue à part, sa γερουσία et ses archontes à elle. Les écrivains romains, surtout les poètes, parlent des Juifs avec le plus grand mépris. Deux fois, sous Tibère et Claude, ils furent transitoirement chassés de Rome et privés de leurs droits.

D'après les inscriptions, des Juifs se trouvaient également dès l'époque romaine dans les Gaules et en Espagne. Voir Friedländer, *De Judæorum colonitis*, Königsberg, 1879; Schürer, *Geschichte...*, t. III, p. 38.

b) Situation politique et sociale.— Elle fut, comme cet aperçu sur le développement de la dispersion le montre, très différente suivant les époques et les pays. D'ordinaire les Israélites vivaient dans des conditions très avantageuses, parce que les gouvernements leur étaient presque toujours favorables. Ils n'étaient pas seulement tolérés, mais ils acquirent de véritables droits. Dans les grandes villes de l'Égypte et de la Cyrénaïque

ils étaient même autonomes. Dans les villes de la Syrie et de l'Asie Mineure, ils jouissaient de tous les droits civiques. Partout ailleurs, bien qu'ils ne formassent que des colonies d'étrangers, ils étaient autorisés à exercer librement leurs pratiques religieuses et à former dans ce but des réunions et des associations. Dans tout l'empire romain, leur culte fut reconnu comme *religio licita* et ils avaient obtenu des Césars trois privilèges surtout qu'ils gardèrent même après la guerre judaïque : la dispense du service militaire à cause du repos sabbatique, la permission de ne pas paraître devant les tribunaux les jours de sabbat et l'exemption de la loi qui prescrivait le culte des empereurs. Il leur fut accordé en outre la faculté d'exercer, d'après les lois mosaïques, une juridiction interne sur les membres de leur communauté qui leur donnait même le droit d'infliger des peines corporelles, et de plus la faculté d'administrer leurs propres fonds et de prélever des taxes pour le culte.

Toutes ces prérogatives par lesquelles les rois d'Égypte et de Syrie comme plus tard les empereurs romains créaient aux Juifs une position tout à fait privilégiée, devaient nécessairement soulever la jalousie et la haine des autres citoyens. Car les Juifs, tout en se soustrayant par leurs privilèges à bien des charges de la vie commune, revendiquaient tous les droits de la cité et se mêlaient aux affaires publiques. La tension était d'autant plus inévitable que le culte païen, si important dans la vie de la cité, était non seulement omis, mais encore méprisé par les Juifs. De là les demandes fréquentes que les municipes adressaient au gouvernement pour obtenir l'abolition des lois d'exemption, les émeutes sanglantes dirigées contre les Juifs et les expulsions dont ils étaient périodiquement frappés.

Malgré tout, ils savaient se maintenir et exerçaient une influence qui dépassait beaucoup leur proportion numérique. Par le commerce et les affaires de banque, ils acquéraient de l'opulence. Sous le règne d'Hérode, Josèphe mentionne le juif Saramallas comme étant l'homme le plus riche de la Syrie. *Bell. Jud.*, I, XIII, 5. En Égypte, on les voit contracter mariage avec des membres de familles royales. *Ant.*, XVIII, X, 4; XIX, IX, 1. En Mésopotamie, du temps de Tibère, deux frères, d'origine juive, eurent pendant quinze ans un tel ascendant que l'un fut nommé par les Parthes gouverneur de la Babylonie. *Ant.*, XVIII, IX, 1-7. Moins aisée et moins honorable était la situation des Juifs en Italie et particulièrement à Rome. Ils habitaient les quartiers les plus misérables de la ville. Juvénal, *Sat.*, XIV, 202. Cicéron cependant loue leur assiduité au travail, *Pro Flacco*, 28, et Martial, VII, 82, relève que les Juifs occupaient les meilleures places dans les bains publics. Voir Vandervorst, *op. cit.*, p. 210-225.

c) Situation religieuse. — Chez les Juifs de l'étranger comme chez leurs frères de Palestine, la préoccupation principale était celle de la religion. Non seulement ils ne se gênaient pas pour vivre selon la Loi, même en public, mais ils revendiquaient hautement tous les privilèges nécessaires pour cela. Dès qu'il y avait à un endroit quelques familles juives, elles s'organisaient dans ce but. Dès que l'on était nombreux, on construisait une synagogue. Dans l'intérêt de la religion, on s'isolait complètement du milieu païen et l'on formait un cercle fermé avec une administration interne. Comme la Thora était un code religieux et civil, toutes ces juiveries étaient des corporations civiques en même temps que cultuelles, régies par deux genres de dignitaires, les ἄρχοντες et les ἀρχισυναγωγοί.

La pratique religieuse la plus importante de la Diaspora était l'office synagogal. C'est par la lecture régulière de la Loi et des Prophètes qui s'y faisait que les Juifs maintenaient les croyances et les coutumes de leurs pères. « Les sabbats, des milliers de maisons d'instruction s'ouvrent dans toutes les villes, dans lesquelles la prudence, la tempérance, l'habileté, la justice et toutes les autres vertus sont enseignées. » Philon, *De septenario*, VI, édit. Mangey, t. II, p. 282. Parce que les Juifs de la dispersion comprenaient encore moins l'hébreu que ceux de la Palestine pour la lecture de la Bible, on se servait à côté de l'original des Targoums araméens dans la Diaspora orientale et on le remplaçait par la version grecque dans la Diaspora occidentale.

Les dispersés observaient le repos sabbatique, les lois de pureté rituelle et la circoncision à peu près aussi strictement que ceux de la Terre sainte. Pour le sabbat, ils étaient d'après les témoignages de Philon, voir Bousset, *op. cit.*, p. 147, peut-être encore plus sévères.

Continuellement ils entretenaient des relations intimes avec Jérusalem; pour cette raison, Agrippa Ier appelle cette ville, dans une lettre à Caligula, la métropole de la plupart des pays. Philon, *Legat.*, 36, édit. Mangey, t. II, p. 587. La communication consistait d'abord dans l'envoi régulier du didrachme que chaque Juif à partir de sa vingtième année avait à payer pour le culte du temple, Philon, *De mon.*, II, 3, édit. Mangey, t. II, p. 224, puis dans des offrandes privées. Josèphe relève les richesses immenses qui furent réunies par là dans le temple. *Ant.*, XIV, VII, 2. Ensuite on se dirigeait dans la Diaspora pour l'observation des fêtes d'après le calendrier, émis chaque année à Jérusalem. Mais surtout on allait de temps à autre visiter la ville sainte à l'occasion des grandes fêtes.

Le temple d'Éléphantine représente une infraction à cette liaison de la Diaspora avec Jérusalem et plus encore celui de Léontopolis. Les rabbins palestiniens n'ont jamais regardé le culte égyptien comme légitime et n'ont reconnu ses sacrifices qu'en partie. *Mischna, Menachoth.*, XIII, 13. Aussi les Juifs égyptiens allaient-ils comme les autres en pèlerinage à Jérusalem. Philon, *De providentia*, dans Eusèbe, *Præp. evang.*, VIII, édit. Mangey, t. II, p. 646.

Le zèle religieux des dispersés qui les a empêchés de s'amalgamer avec leurs concitoyens et qui a partout fait d'eux une caste, où se maintenait un haut esprit de solidarité, a trouvé une singulière répercussion dans les jugements que les auteurs grecs et romains émirent sur le judaïsme. Ils attestent d'un côté la pratique assidue du culte mosaïque qui caractérisait les Juifs, de l'autre le mépris et la haine qu'ils récoltaient par là chez leurs contemporains. Ces tendances antisémites se révèlent pour la première fois, chez le stoïcien Posidonius d'Apamée (85 avant J.-C.) et le rhéteur Apollonius Molon. Le disciple de ce dernier, Cicéron, en est fortement imbu; non moins antisémites furent Sénèque, Juvénal et surtout Tacite; cependant les ennemis les plus enragés des Juifs se trouvaient au centre principal de la dispersion, à Alexandrie, entre autres le célèbre grammairien Apion. Voir F. Stähelin, *Der Antisemitismus des Altertums*, Bâle, 1905; Bousset, *op. cit.*, p. 87 sq.

Pour la plupart des lettrés la religion juive était une *barbara superstitio*. Cicéron, *Pro Flacco*, 28. Des historiens égyptiens, surtout Manéthon et Apion inventaient les fables les plus stupides que Tacite devait plus tard recueillir, sur leur origine et sur l'origine de leurs institutions. Josèphe, *Contra Apion.*, I, 26-27, II, 1-2. Ils racontaient même que Moïse avait introduit l'adoration d'une tête d'âne. *Contra Apion.*, II, 7; Tacite, *Hist.*, V, 3-5. Quatre points excitaient surtout les railleries : la défense de manger du porc, Juvénal, *Sat.*, II, 160, XIV, 98, le repos du sabbat, Sénèque, *De superst.*, Fragm., XII, 41, la circoncision, Pétrone, fragm. 37 et le culte de Jahvé sans images. Ce qu'on reprochait le plus aux Juifs était leur mépris pour l'idolâtrie et pour ceux qui la pratiquaient. « Tout ce que nous vénérons, dit Tacite, *Hist.*, V, 5, y (dans la loi mosaïque) est détesté. » On nommait même les Juifs ἄθεοι. Apollonius Molon, dans Josèphe, *Contra Apion.*, II, 14. On les accusait d'avoir « une fidélité opiniâtre et une miséricorde active pour les membres de leur nation, par contre une haine contre tous les autres. » Tacite, *Hist.*, V, 5. Dans le monde gréco-romain, en un mot, les Juifs étaient regardés comme *despectissima pars servientium*, comme *teterrima gens*. Tacite, *Hist.*, V, 8.

2. *Le prosélytisme.* — D'après ces propos des auteurs païens, on serait tenté de croire que le judaïsme de la Diaspora, malgré sa situation avantageuse au point de vue commercial et politique, formait dans le monde antique une force insignifiante au point de vue religieux. Rien ne serait moins justifié. Car non seulement il faisait une grande propagande pour sa religion, mais il y obtenait de notables succès.

a) La propagande juive. — Parce qu'ils avaient conscience de posséder la vraie notion de Dieu et de la morale, les Juifs devaient se sentir supérieurs à l'hellénisme. Saint Paul a magistralement décrit cette conviction de ses anciens coreligionnaires en disant : « Toi qui te donnes le nom de Juif, qui te reposes sur la Loi, qui te glorifies de Dieu, qui connais sa volonté, qui apprécies la différence des choses, étant instruit par la Loi; toi qui te flattes d'être le conducteur des aveugles, la lumière de ceux qui sont dans les ténèbres, le docteur des insensés, le maître des ignorants. » Rom., II, 17-20. Ce sentiment hautain de supériorité s'exprime déjà fortement au IIIe livre sibyllin, par suite des victoires des Macchabées. Plus tard les Juifs se vantaient de l'âge vénérable de la sagesse juive, bien supérieur à celui de la philosophie grecque. Josèphe, *Contra Apion.*, II, 6. En face de la confusion des philosophies et de la stupidité des croyances païennes, ils relevaient la suite et l'ensemble de leurs doctrines. Ils osaient même fabriquer des versets contenant les plus grands éloges de la Loi pour les interpoler dans les plus célèbres poètes grecs comme si les maîtres de la pensée hellénique avaient déjà admiré la sagesse israélite. Les Juifs allaient encore plus loin : ils prétendaient hardiment que les penseurs grecs, Héraclite aussi bien que Platon, étaient les disciples de Moïse. Pour réserver à leur nation le monopole de toute science, ils imputaient à Hénoch l'invention de l'astronomie et de toutes les connaissances secrètes et ils transformaient Abraham en docte philosophe qui réfuta et supplanta d'abord la sagesse chaldéenne, puis la sagesse grecque. La plupart de ces théories devaient être reprises par les apologistes chrétiens.

Par suite de cette haute conception de la valeur incomparable de leur religion, les Juifs faisaient pour elle une très énergique propagande. Notre-Seigneur ne dit-il pas des pharisiens qu'ils courent la terre et la mer pour faire un seul prosélyte? Matth., XXIII, 15. Plus zélés encore étaient les missionnaires de la Diaspora. C'est d'eux et de leur prosélytisme que se moque Horace dans les vers bien connus :

Nam multo plures sumus ac veluti te
Judæi cogemus in hanc concedere turbam.
Sat., I, IV, 142-143.

Le monde gréco-romain du premier siècle avant J.-C. offrait d'ailleurs un terrain très propice à la propagande juive. Beaucoup de païens étaient devenus sympathiques aux cultes orientaux; la sagesse de l'Orient était en vogue; la pureté et la hauteur de son idée de Dieu, la parfaite moralité qui caractérisaient le judaïsme ne pouvaient que frapper les âmes religieuses. Et puis les Juifs savaient employer tous les moyens pour réussir. L'abondante littérature hellénique d'origine juive servait aux fins de la propagande. Très habilement on y relevait les points de doctrine et les coutumes qui pouvaient davantage attirer les païens. Sans renier aucun de ses principes, le judaïsme savait, au besoin, se débarrasser de son exclusivisme ordinaire et se montrer large pour gagner des adhérents.

b) Le succès de la propagande. — A ces efforts de la propagande juive correspondaient de remarquables succès. Les adversaires du judaïsme le reconnaissaient ouvertement. Témoin ces paroles célèbres de Sénèque : *Cum interim usque eo sceleratissimæ gentis consuetudo convaluit, ut per omnes jam terras recepta sit; victi victoribus leges dederunt*, dans saint Augustin, *De civitate Dei*, VI, 11, *P. L.*, t. XLI, col. 193. Les Juifs s'en glorifiaient, non sans quelque exagération. « La Loi attire tous les hommes et les convertit, barbares et Hellènes, habitants du continent et des îles, peuples de l'Orient et de l'Occident, l'Europe et l'Asie, tout le monde habité d'un bout à l'autre. » Philon, *Vita Mos.*, II, 20, édit. Mangey, t. II, p. 137. « Les masses ont depuis longtemps un grand zèle pour notre religion, dit de son côté Josèphe. Il n'y a aucune ville... et aucun peuple où notre coutume de la célébration du sabbat n'ait pénétré et où le jeûne... et beaucoup de nos lois sur les repas ne soient observées. » *Contra Apion.*, II, 39.

Saint Paul rencontre presque partout autour de la communauté juive des païens qui s'étaient plus ou moins associés à la synagogue. Act., XIII, 16, 43; XVII, 17.

A Antioche, « les Juifs attiraient constamment à leurs offices une grande foule de Grecs et dans un certain sens se les assimilaient ». Josèphe, *Bell. Jud.*, VII, III, 3. Sur les femmes surtout, la religion juive exerçait un grand attrait. A Damas, la plupart des femmes étaient dévouées au judaïsme. *Bell. Jud.*, II, XX, 2. A Rome, une dame noble, Fulvia, observait la Thora. *Ant.*, XVIII, III, 5. Poppée, épouse de Néron, favorisait beaucoup les Juifs et était peut-être une prosélyte. Quelques hommes, haut placés, acceptaient le culte de Jahvé, par exemple les deux beaux-frères d'Agrippa II. *Ant.*, XX, VII, 1, 3. Les Juifs étaient surtout fiers de la conversion de la famille royale d'Izate.

Il y avait d'ailleurs plusieurs manières pour un païen d'accepter la religion d'Israël. Ou bien il se soumettait à toutes les lois, principalement à la circoncision, ou bien, sans se laisser circoncire, il observait seulement l'une ou l'autre des prescriptions judaïques. Dans le premier cas seulement, on peut parler d'une véritable conversion du paganisme au judaïsme. C'est ce qui eut lieu pour le roi Izate. Ceux qui entraient ainsi complètement dans la communauté juive recevaient le nom de prosélytes. Bien qu'ils dussent accepter toutes les prescriptions de la Thora, ils n'obtenaient pas néanmoins tous les droits dont jouissaient les Juifs de naissance; un prêtre, par exemple, ne pouvait pas épouser la fille d'un prosélyte si sa mère n'était pas Israélite; un prosélyte ne pouvait pas devenir membre d'un tribunal juif. *Mischna, Bikkurim*, I, 15; *Horajoth*, I, 4. Les autres portaient le nom de σεβόμενοι ou φοβούμενοι θεόν. Leur attachement au culte mosaïque était très inégal. Les uns acceptaient uniquement la croyance à un seul Dieu et assistaient à l'office synagogal, les autres observaient, en outre, une partie plus ou moins grande des lois cérémonielles, surtout celles qui concernaient le repos du sabbat et la pureté rituelle dans la nourriture. Josèphe, *Contra Apion.*, II, 39 et Juvénal, *Sat.*, XIV, 96-106. Ces φοβούμενοι, qui n'étaient pas membres de la Synagogue étaient sans doute beaucoup plus nom-

breux que les prosélytes proprement dits. On les rencontre constamment dans les Actes des Apôtres; c'est principalement par eux que la Diaspora juive a préparé les voies au christianisme.

2° *Influence du milieu païen.* — Si, par suite de la Diaspora le judaïsme a exercé sur les milieux avec lesquels il prenait contact une influence bien plus grande que l'ancien Israël, il était, en revanche, davantage exposé à l'infiltration d'idées et de mœurs étrangères. L'étude de ce qu'il a pu recevoir du dehors est d'une suprême importance. En effet, comme après l'exil les doctrines et les institutions du Jahvisme se sont beaucoup développées, en partie même transformées d'une façon essentielle, il est indispensable d'examiner si l'influence d'autres religions en est la cause ou si le progrès constaté est uniquement dû aux forces vitales de la foi mosaïque et prophétique. De la solution qu'on donne à ce problème dépend la valeur de ces éléments nouveaux, dont les plus importants ont passé du judaïsme au christianisme.

Quelques religions doivent tout d'abord être certainement exclues. Bien que les Juifs aient été transportés en Babylonie et qu'ils y aient fait un long séjour, leur religion n'en a pas reçu d'empreinte. Ce fait est reconnu si l'on fait exception de quelques panbabylonistes, par tous les historiens des religions. La tradition rabbinique ne relève qu'un seul élément dogmatique, bien insignifiant d'ailleurs, qui dériverait des conceptions babyloniennes, savoir les noms des anges. Ces noms auraient été rapportés par eux (c'est-à-dire les rapatriés) de l'exil. *Talmud Pal., Rosch ha-Schana*, I, 2. On doit sans doute y ajouter la notion des sept cieux qui se rencontre dans la littérature apocryphe et rabbinique, *Test. des Douze Patriarches, Lévi*, II sq.; *Ascens. Is.*, VII-XI, *Hén. slave*, XXII sq., *Talmud Babyl., Chagiga*, 12 *b*; voir Weber, *op. cit.*, p. 162 sq.; Erich Bischoff, *Babylonisch-Astrales im Weltbild des Talmud und Midrasch*, Leipzig, 1907, p. 104. Elle reflète très probablement la conception babylonienne de sept espaces, *tubukâti*, qui se trouveraient dans l'univers l'un au-dessus de l'autre. D'une source chaldéenne proviennent aussi beaucoup de conceptions astrologiques du judaïsme tardif. Toutes les autres ressemblances accessoires qui se constatent entre les idées juives et babyloniennes, p. ex. au sujet des sept archanges et des sept dieux planétaires, sont des parallèles qui ne supposent pas de dépendance. Voir E. König, *op. cit.*, p. 499-504, qui réfute les systèmes opposés de H. Winckler et de H. Zimmern, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 3e édit., Leipzig, 1903, *passim*.

La religion égyptienne entre moins encore en ligne de compte. Aucun culte idolâtre n'a été autant méprisé par les Juifs. Sap., XIII-XIV. Ils n'eurent pas davantage d'attrait pour le syncrétisme qui résultait de l'union de l'hellénisme et de plusieurs éléments égyptiens. L'influence de ces doctrines sur la religion juive est loin d'être aussi forte que Reitzenstein, *Poimandres*, Leipzig, 1904, s'efforce de le prouver; voir la réplique de Bousset dans *Göttinger Gelehrten Anzeiger*, 1905, p. 705 sq., 709 sq. C'est dans le livre slave d'Hénoch qu'elle est le plus marquée. Voir Bousset, *ibid.*, p. 710 sq. Philon, dans ses spéculations théosophiques et mystiques, pourrait aussi parfois dépendre, mais de loin, d'éléments égyptiens. Bousset, *Die Religion des Judentums*, p. 553.

Il ne reste donc que le parsisme et l'hellénisme qui méritent d'être retenus.

1. *Le parsisme.* — Par suite des victoires de Cyrus, le gouvernement brutal des Babyloniens céda son pouvoir sur l'Asie antérieure au gouvernement plus humain des Perses. C'est grâce à la bienveillance des nouveaux maîtres que le retour d'Israël en Palestine put avoir lieu. Pendant deux siècles, les rapatriés comme les membres de la Diaspora babylonienne appartinrent au royaume perse et y vécurent paisiblement. La sympathie ainsi que la force des choses ont donc exposé les Juifs à subir l'influence de la culture perse. Dans le domaine religieux, cette influence était d'autant plus facile que le mazdéisme était la religion la plus pure et la plus élevée de l'Orient païen. Par son caractère monothéiste très prononcé, par sa haute morale et ses croyances sur les fins dernières, il devait en imposer même aux adorateurs de Jahvé. Or les éléments les plus nouveaux de la foi judaïque, savoir l'angélologie et l'eschatologie transcendante, apparaissent justement à partir de l'époque perse et ils présentent sans conteste de grandes ressemblances avec les doctrines analogues du parsisme. La question se pose donc de savoir, si et dans quelle mesure le judaïsme a évolué sous l'influence du mazdéisme.

Les réponses sont absolument contradictoires. Les uns non seulement nient toute dépendance des croyances juives par rapport à celles des Perses, mais prétendent que la relation entre ces deux groupes est proprement inverse; les autres mettent le judaïsme complètement à la remorque du parsisme. D'autres enfin supposent des infiltrations perses uniquement pour des conceptions accessoires.

Le premier groupe admet que du temps des Achéménides (554-331 av. J.-C.), la religion perse n'avait pas encore la forme sous laquelle elle apparaît dans l'*Avesta*. Ce livre daterait en toutes ses parties, même pour les *Gâtha*, regardés d'ordinaire comme très anciens, des premiers siècles de notre ère et serait influencé par les spéculations de Philon. J. Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, Paris, 1892-1893, t. I-III, préfaces; F. Cumont, *Textes et monuments relatifs aux mystères de Mithra*, Paris-Bruxelles, 1896, t. I, p. 3 sq.; Aiken, *The Avesta and the Bible*, Washington, 1897, p. 287 sq.; Lagrange, *La religion des Perses*, dans *Revue biblique*, 1904, p. 204 sq. Cependant, bien que l'*Avesta* soit un recueil assez récent, dû aux Arsacides (depuis 250 av. J.-C.) et surtout aux Sassanides (à partir de 226 après J.-C.), le caractère archaïque des *Gâtha* et la vénération avec laquelle ils sont mentionnés dans le reste de l'*Avesta*, semblent plutôt donner raison à d'autres spécialistes, tels que K. Geldner, dans P. Hinneberg, *Die Kultur der Gegenwart*, Leipzig, 1906, t. I, 7, p. 214-232; *Die altpersische Literatur*, p. 230, et H. Oldenberg, *ibid.*, 2e édit., 1923, t. I, 3, p. 90-99; *Die iranische Religion*, p. 91-92, qui font remonter les *Gâtha* au delà de l'époque des Achéménides. Il en résulte que du temps de Cyrus, la religion mazdéenne, fondée par Zoroastre (antér. à 600 avant J.-C.), avait déjà la plupart de ses traits essentiels. Toutefois deux doctrines eschatologiques, celle de la résurrection et de l'*apocatastasis*, ont été peut-être ajoutées plus tard; car elles ne se trouvent pas encore exprimées dans les *Gâtha*, comme le montrent Söderblom, *La vie future d'après le Mazdéisme à la lumière des croyances parallèles*, Angers, 1898, p. 243, et J. Scheftelowitz, *Die altpersische Religion und das Judentum*, Giessen, 1920, p. 194 sq. D'autre part l'idée de la résurrection qui seule entre en ligne de compte — car le judaïsme n'a jamais avant le Talmud enseigné l'*apocatastasis* — se constate dans le parsisme dès le IVe siècle avant notre ère, comme en témoigne Théopompe, écrivain grec, né en 378, cité par Plutarque, *De Iside et Osiride*, XLVII. Les Juifs auraient donc pu emprunter cette conception aux Perses, étant donné surtout que déjà sous les Achéménides le mazdéisme était devenu, même en Babylonie, le culte prédominant. Lorsque Alexandre le Grand entra en triomphe à Babylone, ce n'étaient pas les prêtres babyloniens, mais les prêtres perses, qui

marchaient à la tête du cortège pour le recevoir. Quinte-Curce, *Vita Alexandri*, V, I, 22.

Cela étant, nous ne devons pas nous étonner, que si la tendance, aujourd'hui commune, à nier l'originalité de toutes les institutions et idées religieuses d'Israël, ait conduit bien des historiens à recourir au parsisme pour expliquer le judaïsme. De là seraient venues, disent-ils, les particularités caractéristiques de la théologie juive, savoir les doctrines sur les hypostases, les anges, les démons, la résurrection des morts, la rétribution individuelle dans l'autre monde. Ainsi parlent Bousset, *op. cit.*, p. 579 sq.; Bertholet, *op. cit.*, p. 223 sq., 374, 391 sq.; Beer, dans Kautzsch, *Die Apokryphen*, t. II, p. 251, note; Kobut, *Ueber die jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus*, Leipzig, 1866; E. Stave, *Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judentum*, Haarlem, 1898; L. H. Mills, *Avesta-Eschatology*, Oxford, 1908; Jul. Böhmer, *Der religionsgeschichtliche Rahmen des Gottesreiches*, Leipzig, 1909, p. 200, et surtout Édouard Meyer, *op. cit.*, 1921, t. II : *Die Entwickelung des Judentums und Jesus von Nazaret*, p. 50-120, 174-204. Ce dernier a consacré presque un quart de son second volume au parsisme et à son influence sur le judaïsme et le christianisme.

D'autres au contraire restreignent à un minimum l'infiltration du parsisme et font ressortir les grandes différences que présentent les deux systèmes théologiques. D'après eux, les nouvelles idées juives peuvent très bien être dues à un développement des principes religieux propres au judaïsme. Le nombre de ces auteurs est déjà considérable et s'augmente continuellement. Nous en citons : J. Wellhausen, *Studien und Skeizzen*, fasc. 6, Berlin, 1891; Marti, *op. cit.*, p. 273; Söderblom, *op. cit.*, p. 155 sq.; Schürer, *Geschichte*, t. II, p. 350; König, *op. cit.*, p. 505-518; Edwin Albert, *Die israelitisch-jüdische Auferstehungshoffnung in ihren Beziehungen zum Parsismus*, Königsberg, 1910; E. Sellin, qui après avoir antérieurement admis le système opposé s'attache à prouver dans *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1919, p. 232-289 : *Die alttestamentliche Hoffnung auf Auferstehung und ewiges Leben*, que le parsisme n'a pas exercé d'influence notable sur le judaïsme; Bertholet qui abandonne de même dans la *Festschrift für F. C. Andreas*, Leipzig, 1916, p. 56, l'opinion, par lui soutenue dans *Biblische Theologie...*, p. 223, sur l'origine perse de la doctrine de la résurrection. Récemment enfin, un spécialiste de philologie iranienne, Scheftelowitz, *op. cit.*, 1920, a réuni tous les matériaux que la littérature iranienne contient à ce sujet et les a comparés avec les données parallèles de la littérature juive pour aboutir à cette conclusion que c'est seulement au dernier siècle avant Jésus-Christ qu'une légère influence perse se fait sentir sur l'idée juive de Satan et de l'autre monde.

Tels étant les systèmes, il n'est pas douteux qu'il faille écarter l'hypothèse d'une infiltration importante d'idées perses dans le judaïsme.

a) Malgré sa perfection relative, le mazdéisme était de beaucoup inférieur à la religion juive. L'idée monothéiste était depuis des siècles bien plus développée chez les Israélites et c'est précisément à l'époque où le monothéisme était devenu tout à fait dominant en Israël que la religion des Perses dégénérait de plus en plus en un polythéisme grossier. Dès le commencement, le parsisme avait divinisé les forces de la nature et accentué par des descriptions détaillées la forme corporelle des divinités : de Mithra, par exemple, il est dit qu'il a mille oreilles et dix mille yeux. Il professait pour la vache et le chien, en particulier pour l'urine de la vache, une vénération bien faite pour choquer l'idée de la pureté rituelle, si chère aux Israélites. Avec Scheftelowitz, *op. cit.*, p. 4-5, on peut tenir pour assez certain qu'Isaïe, XL-LXVI, contient des passages formellement dirigés contre le mazdéisme :

> C'est moi Jahvé et personne autre.
> Je forme la lumière et je crée les ténèbres.
> Je fais la paix et je crée le malheur.
> C'est moi, Jahvé, qui fais tout cela.
> Is., XLV, 6-7; traduction Condamin.

Ce texte reçoit sa meilleure explication si on le comprend comme une déclaration polémique contre la croyance perse en Ahura-Mazda, dieu créateur de la lumière et de tout bien et en Ahriman, père des ténèbres et des malheurs. On lit encore dans Isaïe :

> Qui de vous craint Jahvé?
> Qu'il entende la voix de son Serviteur!
> Celui qui marche dans les ténèbres
> privé de lumière,
> Qu'il se confie au nom de Jahvé,
> et s'appuie sur son Dieu.
> Oui, vous tous qui allumez le feu,
> Qui préparez des flèches ardentes,
> Jetez-vous dans la flamme de votre feu,
> et sur les flèches que vous enflammez!
> Is., L, 10-11; traduction Condamin.

Cette exhortation se comprend beaucoup mieux si elle est adressée à ceux qui se sont adonnés au culte perse du feu.

b) Les différences entre les conceptions du mazdéisme et du judaïsme sont bien plus nombreuses et remarquables que les ressemblances.

On regarde comme prototype des spéculations juives sur les hypostases divines les *Amescha Spenta*, ces six esprits supérieurs qui représentent les vertus divines les plus parfaites et entourent le dieu Ahura-Mazda pour exécuter ses ordres. On met en parallèle avec eux moins les hypostases bibliques que celles de Philon. Par exemple, Bousset, *op. cit.*, p. 592. Mais puisque celui-ci était surtout sous l'influence des idées grecques, une dépendance du parsisme est peu vraisemblable chez lui. Un de ces esprits en particulier, *Spenta Armaïk*, est présenté par Bousset, *ibid.*, comme le modèle de la Sagesse biblique pour ce motif que Plutarque le nomme la Sagesse. Cependant les Gâtha ne connaissent pas Spenta Armaïk sous cette forme, mais plutôt comme la déesse de la terre. Elle ne peut donc nullement être mise sur le même plan que la Sagesse biblique et encore moins conçue comme sa source. Voir Heinisch : *Personifikationen und Hypostasen*, p. 51 sq. — Volz, *Der Geist Gottes...*, 1911, p. 146 sq, et dans *Eucharisterion*, dédié à Gunkel, Gœttingue, t. I, p. 323-345, signale un autre Spenta, *Spenta Mainfusch*, le Saint-Esprit, pour en faire l'ancêtre de l'hypostase du *ruaḥ*. Mais du moment que cette prétendue hypostase de l'Esprit n'est dans la Bible qu'une personnification poétique, voir plus haut, elle n'a aucun besoin d'une origine étrangère. Voir P. Dhorme, *Revue biblique*, 1924, p. 294.

Plus frappantes sont les ressemblances en matière d'angélologie. Les sept archanges seraient la copie des sept divinités perses, savoir Ahura-Mazda et les six Amescha Spenta. Kohut, *op. cit.*, p. 3; Beer dans Kautzsch, *Die Apocryphen*, t. II, p. 251. Mais le nombre sept était un chiffre encore plus saint chez les Juifs que chez les Perses et ne signifie d'ailleurs pas nécessairement un nombre déterminé. Au surplus, comme les anges étaient bien connus dès avant l'exil, il n'y a aucune raison de supposer ici une influence perse.

On insiste plus encore sur la doctrine des mauvais anges. Satan avec ses satellites serait une figure absolument perse, savoir Ahriman avec les démons qui l'entourent. Bousset, *op. cit.*, p. 585 sq.; E. Meyer, *op. cit.*, p. 106 sq.; avant eux Cohut, *op. cit.*, et déjà Voltaire. Cependant Satan n'est pas tout à fait inconnu

à l'époque préexilienne. Jamais surtout il n'est un être coordonné à Dieu et indépendant de lui comme c'est le cas dans le dualisme mazdéen, où Ahriman est le principe mauvais, opposé de toute l'éternité au principe bon, Ahura-Mazda (Ormuzd). Dans le judaïsme, Satan est toujours un être subordonné; c'est Dieu qui « crée aussi le malheur ». Is., XLV, 7. Voir Scheftelowitz, *op. cit.*, p. 15-18.

En particulier le démon Asmodée de Tobie, III, 8-17, est souvent identifié avec Aeshma dâeva, l'un des sept démons archimauvais d'Ahriman. Sellin lui-même, *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1919, p. 234, veut voir dans ce nom le signe d'une légère influence perse sur la religion juive. Le P. Lagrange écrit à ce sujet, *Revue biblique*, 1904, p. 210 : « Nous sommes tout disposé à concéder que le nom du démon Asmodée ressemble assez à celui de Aeshma-dâeva, qui d'ailleurs ne se trouve pas dans les textes. Par ailleurs, le démon persan est un démon de la colère, un batailleur, Asmodée est plutôt le démon de la luxure. La ressemblance ne va pas loin. » Voir également Mangenot, art. Démon, t. IV, col. 325, et Whitehouse, art. *Satan*, dans Hastings, *Dictionary of the Bible*, t. IV, p. 408, qui prouvent par des arguments, tirés de la littérature iranienne, que le démon Asmodée ne peut pas être un emprunt perse.

Cependant le grand rôle qui, dans la littérature apocryphe et rabbinique, est attribué aux démons est probablement dû au contact de la pensée juive avec la religion perse. Lagrange, *Revue biblique*, 1904, p. 210; Scheftelowitz, *op. cit.*, p. 55-61.

Du reste ces idées sur les hypostases et les anges se trouvent à la périphérie du judaïsme, et même si une influence étrangère plus sérieuse était ici prouvée, elle n'aurait pas une grande importance. L'eschatologie est autrement centrale. Or elle offre de notables ressemblances avec celle du mazdéisme. Ici et là un jugement particulier désigne à chaque homme son sort après la mort, puis une résurrection générale a lieu à la fin du monde et un jugement universel confirme les sentences antérieures pour attribuer définitivement aux uns les joies du ciel, aux autres les peines de l'enfer.

Cependant les différences ne sont pas moins remarquables. Elles sont déjà relevées par Söderblom, *op. cit.*, p. 280-322, et Scheftelowitz, *op. cit.*, p. 151-216, qui concluent à la complète indépendance des idées juives, excepté tout au plus quelques conceptions du Talmud.

Dans l'eschatologie individuelle des Perses, l'idée principale est celle du pont Cinvat, c'est-à-dire pont du juge, qui devient pour l'âme juste le passage qui la conduit au ciel, pour l'âme coupable le piège qui la livre à l'enfer. Sur l'arrivée de l'âme à ce pont et sur le rôle qu'y jouent les anges et les démons, l'*Avesta* raconte tout un roman mythologique. Le judaïsme n'a jamais admis aucun de ces éléments imaginatifs : ce qui prouve combien son inspiration est irréductible à celle du parsisme.

De même en est-il pour l'eschatologie universelle. D'après le parsisme, le jugement final après la résurrection comporte la fusion de tous les métaux, causée par une chaleur extraordinaire. Tous les hommes doivent traverser cette lave brûlante. Pour les justes, elle sera aussi agréable que du lait tiède, tandis qu'aux pécheurs elle causera les plus grandes douleurs. Voir Scheftelowitz, p. 206. C'est un tout autre monde d'idées que celui de la Bible.

e) Il faut enfin relever que l'Ancien Testament a pu arriver par une évolution autonome aux idées sur les fins dernières qui caractérisent le judaïsme. Le principe de l'individualisme a surgi pendant l'exil et conduit à l'abandon de la croyance au Schéol. En raison de la haute idée que se firent toujours les Juifs de la justice divine, l'insuffisance de plus en plus avérée des sanctions terrestres devait les conduire peu à peu à la conviction de la rétribution après la mort. Pour les détails voir art. Jugement, col. 1744 sq.

D'autre part le messianisme, pour être complet et répondre à l'ampleur des promesses divines, devait s'appliquer aux morts non moins qu'aux vivants, et la doctrine de la résurrection se trouve ici en germe. En s'unissant à l'universalisme, prêché par les prophètes, ces espérances transcendantes appelaient, comme terme de l'économie présente, la croyance au jugement général.

Rien n'oblige par conséquent à recourir au mazdéisme pour expliquer le développement pris par l'eschatologie dans le judaïsme postexilien. Cette doctrine pouvait et devait normalement sortir, sans influence étrangère, des prémisses que fournissait à la conscience religieuse d'Israël sa foi si profonde et si vivace en ce Dieu juste et bon, au sujet duquel le premier livre de Samuel disait déjà : « Il fait descendre au Schéol et en ramène. » I Sam., II, 6.

2. *L'hellénisme.* — Alexandre envahit l'Orient dans le but de créer un grand royaume mondial sous un seul chef qui régnerait des Indes jusqu'en Macédoine, avec une seule langue, la langue grecque, et une seule et même civilisation. Une mort prématurée arrêta le conquérant en pleine course triomphale et empêcha la réalisation de ce plan gigantesque. Ses expéditions eurent cependant un résultat durable, savoir l'hellénisation de l'Orient. Celui-ci avait été jusque là fermé à toute influence de l'Occident. Alexandre y répandit partout la langue et la civilisation grecques. Son armée fut suivie de troupes de colons helléniques qui s'établirent dans les différents pays conquis, principalement dans les nombreuses villes — leur chiffre est évalué à soixante-dix — fondées par Alexandre et organisées à la façon grecque. L'œuvre d'Alexandre fut continuée par ses successeurs. Malgré la haute antiquité et la remarquable perfection de sa culture, l'Orient fut profondément transformé. Plus encore que par le glaive grec, il fut conquis par son esprit.

Le flot de l'hellénisme atteignit aussi les Juifs, ceux de la Palestine comme ceux de la Diaspora.

a) L'influence hellénique en Palestine. — Immédiatement après la conquête d'Alexandre, la Terre sainte fut incorporée au royaume grec et forma avec la Phénicie et l'Idumée la province de Cœlé-Syrie. Autour de la Judée, qui était alors le seul district occupé uniquement par des Juifs, s'élevèrent peu à peu des villes grecques qui entouraient comme un cordon la population indigène. Par suite de ce contact étroit avec l'hellénisme, les Israélites ne pouvaient manquer d'en ressentir l'influence. Les livres des Macchabées attestent dans quelle large mesure, au commencement du IIe siècle avant notre ère, la civilisation hellénique était répandue même dans la ville sainte et principalement parmi l'aristocratie sacerdotale : le grand prêtre Jason non seulement prit un nom grec, mais il introduisit les jeux olympiques à Jérusalem et il fit même offrir à Tyr un sacrifice en l'honneur d'Hercule. Le soulèvement macchabéen préserva le judaïsme de l'absorption par l'hellénisme. Ce danger écarté, les Asmonéens eux-mêmes devinrent des hellénophiles : Aristobule fut appelé φιλέλλην, *Ant.*, XIII, XI, 3, et Jean Hyrcan reçut à Athènes de grands honneurs à cause de la bienveillance qu'il avait témoignée aux Grecs qui visitèrent la Palestine. *Ant.*, XIV, VIII, 5. Hérode le Grand favorisa davantage encore l'hellénisme. Il s'entoura de littérateurs grecs il etonstruisit à Jérusalem un théâtre, un amphirtiéâtre, un hippodrome, *Ant.*, XV, VIII, 1, et c'est p,e hean d'après le style

grec qu'il fit agrandir et embellir le Temple. *Bell. Jud.*, V, v. La meilleure preuve de l'influence grecque sur les Juifs de la Palestine est fournie par le grand nombre de mots grecs qui se sont glissés dans l'araméen palestinien. Ils indiquent, combien multiples sont les domaines de la vie privée et publique sur lesquels l'hellénisme avait mis son empreinte : administration, organisation judiciaire, jeux et divertissements, architecture, musique, commerce, industrie, vêtements, outils. Voir Schürer, *Geschichte...*, t. II, p. 42-67.

Comme tous les autres peuples orientaux le judaïsme palestinien fut donc fasciné par la brillante civilisation hellénique et ne put se dérober à son charme. Mais dans le domaine religieux il opposa à l'hellénisme la plus énergique fin de non-recevoir. Lorsque au IIe siècle la noblesse sacerdotale oublia ses devoirs au point de consentir aux plus graves concessions et qu'un despote syrien essaya brutalement de remplacer le culte de Jahvé par celui de Zeus, les Juifs prirent les armes et luttèrent pendant vingt-cinq ans pour la défense de leur foi. Tandis que, dans toutes les villes de la Palestine qui n'étaient pas habitées par les Juifs et dans toutes les cités des pays limitrophes, le culte des divinités grecques fut introduit et remplaça parfois le culte indigène, voir les références détaillées dans Schürer, *Geschichte...*, t. II, p. 21-42, les Juifs s'opposèrent à l'infiltration du paganisme hellénique et montrèrent une fois de plus la force invincible de leurs convictions.

Cependant le judaïsme palestinien n'aurait-il pas subi l'influence hellénique au moins dans ses spéculations théologiques? D'après beaucoup d'historiens, les livres sapientiaux témoigneraient d'une pénétration de la philosophie grecque. Leur composition même serait due au stimulant de la sagesse hellénique. C'est ainsi que M. Friedländer s'est efforcé de prouver que toute la littérature didactique de l'Ancien Testament a pris naissance entre Alexandre le Grand et les Macchabées. *Griechische Philosophie im Alten Testament*, Berlin, 1904. Mais comme le livre des Proverbes est dans sa majeure partie préexilien et que le livre de Job lui-même appartient peut-être au temps ancien, les sages du judaïsme n'ont pas eu besoin de chercher à l'étranger des modèles pour leur enseignement. Voir la réfutation détaillée et catégorique de l'hypothèse de Friedländer par E. Sellin, *Die Spuren griechischer Philosophie im Alten Testament*, Leipzig, 1905.

On assure en tout cas que le contenu des livres sapientiaux présenterait des traces d'hellénisme. C'est d'abord l'hypostase de la Sagesse, Prov., VIII, 22-31, et Eccli., XXIV, 5-14, qui trahirait une influence grecque. Ainsi Friedländer, *op. cit.*, p. 77-89; Steuernagel, *Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament*, Tubingue, 1912, p. 688. Sellin, après avoir dans sa réplique à Friedländer, p. 17, défendu l'origine juive de cette spéculation, finit par admettre lui aussi une infiltration hellénique. *Einleitung*, p. 143. Mais même à supposer que le passage des Proverbes soit postexilien, on n'a pas besoin de recourir à l'hellénisme pour l'expliquer. D'une part l'hypostase de la Sagesse est préparée par les déclarations sur l' « Ange de Jahvé », Gen., XXII, 12; XXXI, 11, 13..., de l'autre elle n'a aucun rapport avec le νοῦς d'Anaxagore ou le λόγος d'Héraclite et des stoïciens. Aussi Bertholet, *op. cit.*, p. 394, R. Smend, *op. cit.*, p. 492, refusent-ils avec raison d'y voir une influence grecque. Voir P. Heinisch, *Griechische Philosophie und Altes Testament*, Munster, 1913, t. I, p. 31-37.

C'est ensuite et surtout dans l'Ecclésiaste qu'on a voulu découvrir les emprunts que l'auteur aurait faits à la philosophie hellénique. A tour de rôle on y a relevé l'influence d'Aristote, de Zénon, d'Épicure ou d'Héraclite. Rien n'est moins prouvé que cette prétendue dépendance. Voir Podechard, *op. cit.*, p. 83-107, et ici même, Ecclésiaste, t. IV, col. 2019-2021.

D'autre part, « il est possible que l'auteur de ce livre ait été touché par la culture hellénique, et qu'il lui soit venu de cette atmosphère quelques pensées qui, a l'origine, émanaient de philosophes ». Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwickelung*, Leipzig, 3e édit., t. III *b*, p. 257. E. Podechard, qui rapporte cette opinion, ajoute judicieusement : « Sa façon très générale de poser le problème du but et du prix de la vie, sa tendance à abstraire et à raisonner permettent de penser que *Qohéleth* a bénéficié du contact avec l'hellénisme. » *Op. cit.*, p. 109.

En effet les sages, justement en leur qualité de sages, tout en restant convaincus de la supériorité de leurs doctrines juives, devaient vivement s'intéresser aux pensées grecques. Plus tard, cependant, surtout après la chute de Jérusalem, les scribes devinrent de plus en plus exclusifs vis-à-vis de la sagesse hellénique. Le Talmud palestinien, *Sanhedrin*, X, 1, disait encore : « Qui lit les livres d'Homère est comme un homme qui lit une lettre »; mais bientôt après les rabbins ont dit : « Il n'est permis d'étudier des livres grecs qu'en un temps qui n'est ni jour ni nuit », et ils ont maudit ceux qui s'intéressaient à la sagesse grecque. Voir P. Krüger, *Hellenismus und Judentum im neutestamentlichen Zeitalter*, Leipzig, 1908, p. 28.

b) L'influence hellénique dans la Diaspora. — Si dans la Palestine même, les Juifs ont subi l'influence de l'hellénisme, à combien plus forte raison ne devaient-ils pas la ressentir à l'étranger? Leurs colonies les plus florissantes se trouvaient dans les deux centres de l'hellénisme oriental, l'Égypte et la Syrie, elles étaient en outre assez nombreuses même en Grèce et en Macédoine. Déracinés du sol natal pour être transplantés en plein milieu grec, ces Juifs ont été fortement imprégnés de la civilisation hellénique. Aussi forment-ils un judaïsme tout autre que celui de leurs coreligionnaires palestiniens, ils sont des hellénistes. Le grec devient leur langue maternelle et, pour lire leur Bible, ils ont besoin d'une traduction. Le petit neveu du Siracide écrivait sur les Juifs d'Égypte cette phrase significative : « Lorsque je vins en Égypte et y séjournai, je trouvai une différence de culture intellectuelle qui n'était pas petite : εὗρον οὐ μικρᾶς παιδείας ἀφόμοιον. » Prologue de l'Ecclésiastique.

Néanmoins ces hellénistes restaient eux aussi entièrement des Juifs. Même les plus libéraux parmi eux ne pensaient pas du tout à abandonner la Loi. Ils s'emparaient des trésors de la littérature grecque non pour les préférer à ceux de la Thora et des prophètes, mais pour donner à leur patrimoine intellectuel une forme plus moderne qui le rendrait accessible et attrayant au monde grec.

C'est dans ce but que les Juifs hellénistes, à Alexandrie surtout, produisirent une riche littérature, où ils s'appliquaient, tout en choisissant leurs sujets dans la Bible, à imiter les historiens et les poètes de la Grèce. Ils étudièrent aussi la philosophie grecque qui leur imposa la tâche de la mettre en harmonie avec leur foi. Suivant la mesure de l'assimilation qui en résulta, on peut distinguer deux tendances : les uns, représentés par Philon, mélangent tellement la philosophie grecque et la doctrine juive qu'un nouveau système en surgit, les autres, tels que l'auteur de la Sagesse se contentent de présenter les croyances révélées sous des formes profanes, en y amalgamant tout au plus quelques points secondaires de philosophie.

A en juger par l'extérieur de ses œuvres et de sa vie, Philon était un Juif aussi croyant qu'un scribe hiérosolymitain. Presque tous ses ouvrages sont des commentaires de la Thora; il regarde Moïse comme le médiateur par excellence de la révélation divine; il

observa toujours rigoureusement la Loi. Mais en réalité, c'était un philosophe hellénique, dominé par les idées des penseurs grecs, de Platon spécialement qu'il nomme ἱερώτατος, et aussi des néopythagoriciens et des stoïciens. Philon avait la conviction que tout l'enseignement des sages de la Grèce se trouvait déjà dans la Thora. De là son estime pour eux, de là aussi son interprétation de la Thora. Il déduisait de la Bible par une exégèse allégorique toutes les doctrines grecques. Cette exégèse elle-même était un emprunt fait aux stoïciens qui l'appliquaient à Homère pour le mettre d'accord avec leur philosophie. Philon, en l'employant, voulait rattacher la philosophie à la théologie biblique; en réalité il vidait l'Écriture de son vrai sens et en remplaçait en grande partie les idées par des pensées grecques. De cet amalgame est sorti un système nouveau de philosophie religieuse, qui assure au judaïsme une place importante dans l'histoire de la philosophie.

Philon dit expressément qu'il eut dans cette voie des prédécesseurs. On n'en connaît qu'un seul. Aristobule, vers 150 avant J.-C., voir col. 1593, dont l'existence d'ailleurs a été souvent contestée, mais sans raison suffisante. Voir Schürer, *Geschichte...*, t. II, p. 384-392. D'aucuns y ajouteraient volontiers l'auteur de la Sagesse, qui, sous l'influence de la philosophie hellénique, se serait écarté lui aussi sur plusieurs points de l'ancienne doctrine juive. A en croire certains critiques, il enseignerait, comme Platon, une transcendance de Dieu telle que l'Être suprême ne peut entrer en contact avec le monde, I, 13; II, 24; ses spéculations sur la Sagesse divine reposeraient sur les théories d'Anaxagore relatives au νοῦς, sur celles de Platon relatives à l'âme du monde, I, 7, sur la doctrine du *logos* des stoïciens, VII, 24. Avec Platon, il mettrait l'âme en opposition avec le corps, et regarderait celui-ci comme la prison de celle-là, IX, 15; comme Platon surtout, il croirait à la préexistence de l'âme, VIII, 19-20, et ses doctrines eschatologiques seraient prises, elles aussi, à ce philosophe.

Il suffit en effet d'ouvrir le livre de la Sagesse pour constater que l'auteur a reçu une formation philosophique, qu'il est bien au courant des systèmes platonicien et stoïcien. Il aime employer des termes philosophiques, donne des définitions, XVII, 12, use même du sorite, VI, 17-20. Mais au même moment on a l'impression qu'il ne poursuit aucunement le but de communiquer à ses coreligionnaires les notions de la philosophie grecque. Tandis que Philon donnait aux idées helléniques une forme biblique, l'auteur de la Sagesse veut inversement donner une forme philosophique aux notions bibliques pour en faire ressortir davantage l'incomparable valeur.

En effet, malgré les termes platoniciens et stoïciens dont il se sert habilement, il n'introduit par eux aucune conception incompatible avec la théologie reçue. En s'adressant aux Juifs lettrés d'Alexandrie et très probablement aussi aux païens cultivés de ce milieu, il veut par son langage philosophique leur montrer qu'il y a dans l'Ancien Testament des doctrines qui soutiennent la comparaison avec celles des philosophes grecs. Son texte ne permet pas d'ailleurs de supposer que les allusions aux doctrines helléniques qu'il renferme en sont une complète approbation, ce qui interdit de lui imputer les erreurs qu'elles contiennent.

D'autre part il est certain que l'auteur, sous l'influence de l'inspiration, a mis à profit les doctrines grecques pour enseigner l'immortalité de l'âme et la rétribution ultra-terrestre mieux que tous les autres livres bibliques. L'opinion de Sellin, *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1919, p. 288, d'après lequel la tentative d'appuyer l'immortalité sur les doctrines platoniciennes et stoïciennes aurait « mis le couteau à la racine de cette croyance », est aussi étrange que fausse.

Pas plus que le judaïsme palestinien, le judaïsme hellénique n'a donc souffert de l'influence de l'hellénisme; il en a au contraire profité. Plus tard il s'y montre hostile non moins que la juiverie palestinienne, comme le prouve l'ostracisme porté après l'an 70 de notre ère contre la version des Septante. Dans la Diaspora, le rabbinisme prédomina de plus en plus et donna au judaïsme cette forme caractéristique qu'il devait garder dans tous les lieux et à travers tous les temps.

Cette attitude de religiosité fermée contraste singulièrement avec l'esprit accueillant et apostolique dont faisait preuve le christianisme. Bien qu'il fût dépositaire des promesses divines et qu'il eût commencé à les faire rayonner sur le monde, le judaïsme ne saurait plus désormais que se renfermer sur lui-même, farouche et solitaire, aussi incapable d'avenir que fier de son passé, parce qu'il avait méconnu Celui qui était « la voie, la vérité et la vie ». Tandis que l'Église méritait d'être appelée l'Israël selon l'esprit et devenait la lumière du monde, les siècles allaient passer sur la Synagogue sans autre résultat que de serrer de plus en plus fort sur ses yeux le bandeau qui lui dérobe la vue de sa vocation.

1° *Sur Diaspora et prosélytisme :* Vandervorst, *op. cit.*, p. 210-225; Schürer, *Geschichte*, t. III, p. 1-135; Felten, *op. cit.*, t. I, p. 247-272; Bertholet, *Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden*, Fribourg-en-B., 1896; A. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, 3e édit., Berlin, 1915; Sieffert, *Die Heidenbekehrung im Alten Testament und im Judentum*, Berlin, 1908; Meinertz, *Jesus und die Heidenmission*, Munster-en-W., 1908; Weill, *Le prosélytisme chez les Juifs selon la Bible et le Talmud*, Strasbourg, 1880; Friedländer, *La propagande religieuse des juifs grecs avant l'ère chrétienne*, dans *Revue des études juives*, 1895, t. XXX, p. 161-181; Lévi, *Le prosélytisme juif*, *ibid.*, 1905, t. L, p. 1-9; 1906, t. LI, p. 1-31; 1907, t. LII, p. 56-61; P. Batiffol, *Le judaïsme de la Dispersion tendait-il à devenir une Église?* dans *Revue biblique*, 1906, p. 197-205; S. Reinach, *op. cit.*; F. Stählin, *Der Antisemitismus des Altertums*, Bâle, 1905.

2° *Sur le parsisme*, outre la littérature citée au cours de l'exposé, voir : E. Bocklen, *Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der persischen Eschatologie*, Gœttingue, 1902; Hollmann, *Das Spätjudentum und der Parsismus*, dans *Zeitschrift für Missionskunde*, 1909, p. 97 sq., 140 sq.; Walker, *Persian Influence on the development of Biblical religion*, dans *Interpreter*, 1904, p. 313-320; Gaster, *Parsism in Judaism*, dans *Encyclopedia of Religion and Ethic*, 1917, t. IX, p. 637-640.

3° *Sur l'hellénisme :* Schürer, *Geschichte...*, t. II, p. 1-175; P. Heinisch, *Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese*, Munster, 1908; *Die griechische Philosophie im Buche der Weisheit*, Munster, 1908; *Griechentum und Judentum im letzten Jahrhundert vor Christus*, Munster, 1910; *Das Buch der Weisheit übersetzt und erklärt*, Munster, 1912; *Griechische Philosophie und Altes Testament*, Munster, 1913-14; M. Friedländer, *Griechische Philosophie im Alten Testament*, Berlin, 1904; E. Sellin, *Die Spuren griechischer Philosophie im Alten Testament*, Leipzig, 1905; P. Krüger, *Hellenismus und Judentum im neutestamentlichen Zeitalter*, Leipzig, 1908; P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, 2e édit., Tubingue, 1912; Fromentin, *Essai sur la Sapience. La pensée juive, la pensée grecque et leurs rapports avec la pensée chrétienne*, Nîmes, 1891; Revillout, *Le judaïsme égyptien un peu avant et un peu après l'ère chrétienne*, etc., dans *Bessarione*, sér. II, 1906, t. X, p. 228-247; *L'hellénisation du monde antique*, leçons faites... par V. Chapot, G. Colin, etc., Paris, 1914; H. Willrich, *Juden und Griechen vor der Makkabäischen Erhebung*, Gœttingue, 1895.

L. Dennefeld.

JUDE (ÉPITRE DE). — I. Place, titre, texte et versions. II. Canonicité. III. Sujet et caractère. IV. Origine. V. Enseignements théologiques.

I. Place, titre, texte et versions. — 1° *Place dans le Nouveau Testament.* — L'épître qui porte le nom de « Jude serviteur de Jésus-Christ et frère de Jacques », 1, appartient au groupe des « épîtres catholiques ». Dans la liste des livres saints du concile de Trente et dans l'édition sixto-clémentine de la Vulgate, elle est placée la dernière des épîtres, immédiatement avant l'Apocalypse. Sa place a varié dans les témoins du texte et les anciens canons. C'est pourquoi les éditions du Nouveau Testament n'ont pas toutes adopté l'ordre du Concile de Trente. Celles de Nestle, Bodin, Vogels, ont conservé cet ordre, qui était celui du concile d'Hippone et des conciles de Carthage; celles de Westcott-Hort, Tischendorf-Gebhart, B. Weiss, von Soden placent l'épître de Jude à la fin des épîtres catholiques, immédiatement avant celles de saint Paul.

2° *Titre.* — La plupart des mss onciaux et plusieurs cursifs portent le titre Ιουδα, ou Ιουδα επιστολη; d'autres cursifs, επ. Ιουδα του αποστολου, ou του αγιου αποστολου Ιουδα επιστολη; d'autres ajoutent le mot καθολικη. Les témoins de la Vulgate offrent également des titres variés : *Incipit ep. Judæ, inc. epist. Judæ apostoli, incipit liber Judæ.* Cf. Tischendorf, *Novum Testamentum græce, editio octava critica major*, Leipzig, 1872, t. II, p. 353.

3° *Texte et versions.* — Les plus anciens mss onciaux donnant le texte de l'épître sont ℵ, B, du IVe siècle A, C, du Ve. Les principaux cursifs sont *13, 40, 44, 137.* Pour l'étude des mss cf. Gregory, *Textkritik des Neuen Testaments*, Leipzig, 1900, t. I, p. 96 sq. et 263 sq.; B. Weiss, *Die Katholischen Briefe*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. VIII, fasc. 3, 1892.

L'épître a été de bonne heure traduite en latin. Tertullien s'y réfère implicitement. *De cult. fem.*, I, 3. *Enoch apud Judam apostolum testimonium possidet*, *P. L.*, t. I, col. 1308. Il faut en conclure que l'épître était connue de ses lecteurs et qu'elle était, sans doute, traduite en latin. Lucifer de Cagliari, *De non conveniendo cum hæreticis*, *P. L.*, t. XIII, col. 792-793, en donne d'importantes citations, ℣. 1-3; 5-8; 11-13; 17-19. Priscillien en cite plusieurs passages : *Tract.* I, édition Schepps, *Corpus* de Vienne, t. XVIII, p. 29, cf. Jud., 23; p. 32, cf. Jud., 14-15; *Tract.* III, p. 44, cf. Jud. 14-15; *Tract.* V, p. 64, cf. Jud. 12-13. Il en est de même dans le *Speculum de Scriptura sacra* de saint Augustin, *P. L.*, t. XXXIV, col. 1039-1040; cf. Jud., 6, 7, 12. On peut regarder tous ces fragments comme des restes d'une version latine antérieure à saint Jérôme. Si la revision de saint Jérôme a porté sur toutes les épîtres catholiques, ce qui n'est pas démontré, le travail du grand exégète ne semble pas avoir été très profond pour l'épître de Jude, pas plus que pour la deuxième épître de Pierre. Cf. Jacquier, *Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne*, Paris, 1913, t. II, p. 177 sq.

L'épître n'est point donnée dans les plus anciennes versions syriaques, elle n'est contenue que dans la Philoxénienne et l'Harcléenne, du VIe et du VIIe siècles. Il est très difficile d'établir le rapport qui existe entre ces deux versions et de déterminer les manuscrits qui appartiennent à chacune d'elle. Cf. Gregory, *op. cit.*, t. II, p. 504 et 525 sq.; Gwin, *The Older Syriac Versions of the four Minor Catholic Epistles*, dans *Hermathena*, Londres, 1890, t. XV, p. 281; du même, *Remnants of the later Syriac Versions of the Bible*, I, *The four minor catholic Epistles in the original Philoxenian Version*, Londres, 1909; Lebon, *La version Philoxénienne de la Bible*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1911, t. XII, p. 435; Jacquier, *op. cit.*, t. II, p. 238 sq. Le texte en a été publié par J. White, dans *Actuum apostolorum et epistolarum tam catholicarum quam Paulinarum, versio Syriaca Philoxeniana*, Oxford, 1799-1803.

L'épître se trouve dans les versions coptes. Le texte de la bohaïrique est donné dans l'édition critique de C. Horner, *The coptic version of the New Testament in the northern dialect*, Oxford, 1905, t. IV, p. 134 sq. Le texte de la sahidique est donné dans l'édition C. G. Woide, *Appendix ad editionem Novi Testamenti græci, in qua continentur fragmenta Novi Testamenti thebaica et sahidica, cum dissertatione de versione bibliorum ægyptiaca*, Oxford, 1799. Cette édition ne donne que les ℣. 1-20 *a*, on trouvera la fin de l'épître dans la collection Rainer (Vienne), dans Wessely, *Studien zur Paläographie und Papyrus Kunde*, t. XII, *K 9146 bis*, n. *163 a*, Leipzig, 1912. Cf. A. Vaschalde, *Ce qui a été publié des versions coptes de la Bible*, dans *Revue biblique*, 1922, p. 256.

II. Canonicité. — L'épître de Jude fait partie des livres deutérocanoniques. Sa canonicité s'affirme dans l'usage qu'en ont fait les écrivains ecclésiastiques des deux premiers siècles, et dans l'attitude prise à son égard par ceux du IIIe et du IVe siècle.

1° *L'Épître de Jude aux deux premiers siècles.* — Il y a certainement une dépendance littéraire entre l'épître de Jude et la deuxième épître de saint Pierre; mais on ne peut dire avec certitude à laquelle des deux il faut donner la priorité. Les raisons que l'on fait valoir pour placer celle de Jude la première sont les plus satisfaisantes et elles ont rallié un grand nombre de critiques. On trouvera les raisons en faveur de la priorité de l'épître de Jude dans J.-B. Mayor, *The Epistle of St. Jude and the second Epistle of St. Peter*, Introduction, p. 1 sq.; la thèse contraire est exposée dans Bigg, *Epistles of St. Peter and St. Jude*, p. 216 sq.

On peut donc dire avec beaucoup de probabilité, que la deuxième épître de saint Pierre, par l'usage qu'elle fait de l'épître de Jude, est un témoignage implicite de sa canonicité. Ce témoignage, pour tous ceux qui admettent l'authenticité de la IIe Petri, est antérieur à l'an 67; pour ceux qui la rejettent, il devrait se reculer jusque dans la deuxième moitié du IIe siècle.

Un passage de l'*Épître de Barnabé*, II, 10, semble dépendre de Jude, 3, 4. On y trouve des termes communs, παρείσδυσις, παρεισδύνω, qui n'appartiennent pas au vocabulaire des autres livres du Nouveau Testament. — Les doxologies que nous lisons dans saint Clément de Rome, *I Cor.*, XX, 12; LXV, 2, et dans le *Martyrium Polycarpi*, XXI, ont pu être suggérées par Jud., 25. — Hermas, *Sim.*, V, VII, 2, offre une expression qui rappelle Jud., 8. — La *deuxième lettre aux Corinthiens* attribuée à saint Clément, XVI, 2, se rapproche de Jud., 8. — On peut voir également dans saint Polycarpe plusieurs passages qui semblent dépendre de l'épître de Jude : cf. *Phil.*, adresse, et Jud., 2; *Phil.*, III, 2, et Jud., 3, 20; *Phil.*, XI, 4, et Jud., 20, 23. — Athénagore paraît s'inspirer de la doctrine de Jude sur la chute des anges, *Supplicatio pro christianis*, XXIV, édit. Otto, Iéna, 1857, t. VII, p. 129, 130, 136; *P. G.*, t. VI, col. 945-948.

La première référence implicite claire à l'épître de Jude se rencontre dans Théophile d'Antioche, vers 181-182. *Ad Autolycum*, II, 15, *P. G.*, t. VI, col. 1077. Dans ce passage, les planètes qui « errent » perpétuellement, φεύγοντες τόπον ἐκ τόπου, sont le type des hommes déchus qui se sont éloignés de Dieu. C'est un commentaire du ἀστέρες πλανῆται de Jud., 13. — Le canon de Muratori atteste que l'épître était reçue dans l'Église de Rome vers la fin du second siècle : *Epistula sane Judæ et superscripti Johannis duæ in catholica habentur*, l. 68-69.

D'après le passage de Tertullien, *De cult. fem.*, I, 3, nous pouvons conclure que l'épître était regardée comme une autorité dans l'Église d'Afrique à la fin du IIe siècle. Cassiodore, *De inst. div. litt.*, XIV, *P. L.*, t. LXX, col. 1120, mentionne une traduction faite par

Épiphane, du commentaire de Didyme sur les sept épîtres canoniques. Si l'épître n'est pas mentionnée dans le canon africain de Mommsen, vers 350, elle se trouve dans la liste du IIIe concile de Carthage, 397.

Clément d'Alexandrie avait commenté brièvement l'épître de Jude dans les *Hypotyposes*, comme nous l'apprend Eusèbe, *H. E.*, l. VI, c. XIV, n. 1, *P. G.*, t. XX, col. 549. La substance de son commentaire se retrouve dans les *Adumbrationes* de Cassiodore; cf. *P. G.*, t. IX, col. 729-734; *P. L.*, t. LXX, col. 1375-1378. En outre, il cite l'épître dans *Pæd.*, III, 8, *P. G.*, t. VIII, col. 616, cf. Jud., 5, 6, 11; *Strom.*, III, 2, *ibid.*, col. 1112-1113, cf. Jud., 8-16; *Ibid.*, VI, 8, t. IX, col. 288, cf. Jud., 22, 23. Ainsi, à la fin du IIe siècle l'épître de Jude était reçue dans les Églises d'Antioche, de Rome, d'Afrique et d'Alexandrie.

2. *L'épître de Jude aux IIIe et IVe siècles.* — Origène, *In Matth.*, XVII, 30, *P. G.*, t. XIII, col. 1569, annonce en ces termes une citation de Jud., 6 : « εἰ δέ καὶ τὴν Ἰούδα πρόσοιτο τις ἐπιστολήν »; *Ibid.*, X, 17, col. 877, il fait l'éloge de l'épître et rappelle l'auteur en citant le vers. 1 : « Jude a écrit une courte épître, mais remplie des fortes paroles de la grâce céleste; c'est lui qui a dit dans l'exorde : Jude, serviteur de Jésus-Christ, frère de Jacques. » Origène la cite encore *In Matth.*, XV, 27, col. 1333; *In Joan.*, XIII, 37, t. XIV, col. 464, cf. Jud., 6.

Dans la traduction latine de ses œuvres, Jud., 6 est cité comme « écriture sacrée », *In Ep. ad Rom.*, III, 6; t. XIV, col. 939; dans le même commentaire, V, 1, l'épître est attribuée à l'*apôtre* Jude, t. XIV, col. 1016; cf. *In Ezech.*, Hom. IV, 1, *P. G.*, t. XIII, col. 697. Jud. 8-9 est cité dans *la Lettre aux Alexandrins* dont saint Jérôme a conservé un fragment dans *Apol. cont. Rufinum*, II, 18, *P. L.*, t. XXXIII, col. 461. Dans le *De principiis*, III, II, 1, on lit : *De quo in Adscensione Mosis, cujus libelli meminit in epistola sua apostolus Judas*, *P. G.*, t. XI, col. 303.

Ainsi Origène n'a aucun doute sur l'authenticité et la canonicité de l'épître. Le passage *In Matth.*, XVII, 30 indique seulement qu'il connaissait des gens qui en avaient; mais, ces doutes, il ne les partage pas lui-même. Eusèbe, il est vrai, ne mentionne pas l'épître dans le canon d'Origène qu'il nous a conservé, *H. E.*, VI, XXV, *P. G.*, t. XX, col. 582-584, mais c'est probablement une négligence de sa part, car il mentionne des livres qui étaient fortement discutés, comme II Petr. et II et III Joa. Origène était attiré vers l'épître par des raisons qui pouvaient en écarter d'autres, c'est-à-dire la doctrine concernant les anges.

D'après Didyme d'Alexandrie, l'épître était rejetée parce qu'elle faisait usage d'écrits apocryphes. Didyme la commente et défend son autorité. *P. G.*, t. XXXIX, col. 1811-1818.

Eusèbe, *H. E.*, II, XXIII, 25, *P. G.*, t. XX, col. 205, dit au sujet de l'épître de Jacques. « Il faut savoir que, comme elle est illégitime, νοθεύεται, peu d'anciens la mentionnent, comme celle qui porte le nom de Jude, celle-ci étant également une des sept appelées catholiques. Cependant nous savons qu'elles sont lues publiquement avec les autres dans la plupart des Églises. » En assimilant l'épître de Jude à celle de Jacques, qu'il qualifie d' « illégitime », Eusèbe semble donner son opinion personnelle. Le fait que « peu d'anciens les mentionnent » le porte à les regarder l'une et l'autre comme illégitimes; mais il avoue que la plupart des Églises les reconnaissent comme des autorités. Aussi, dans un autre passage, *H. E.*, III, XXV, 3, col. 269, au risque de se mettre en contradiction avec lui-même, il les place au nombre des ἀντιλεγόμενα, qu'il distingue expressément des νόθα, illégitimes.

Saint Jérôme, *De viris ill.*, 4, *P. L.*, t. XXIII, col. 613, attribue l'épître à « Jude, frère de Jacques » et la range parmi les sept épîtres catholiques. Mais il ajoute qu'elle est rejetée par la « plupart » *a plerisque*, parce que l'auteur apporte le témoignage du livre d'Hénoch qui est apocryphe. Cependant il dit que grâce à son antiquité et par suite de l'usage elle a acquis de l'autorité, et qu'elle **est** comptée parmi les livres saints. Saint Jérome, dans cette notice, ne donne point à l'auteur la qualité d'apôtre; il s'en tient au renseignement fourni par l'épître elle-même : *Judas frater Jacobi*. D'ailleurs ce qu'il dit relativement à l'acceptation de l'épître dans les Églises ne s'accorde point avec la notice d'Eusèbe. Celui-ci, en effet, dit qu'elle est *reçue dans la plupart* des églises, tandis que d'après saint Jérôme, elle est *rejetée par la plupart*. Si l'auteur du *De viris* n'a pas exagéré, il faut admettre que de son temps on éprouvait plus de répugnance à accepter l'épître qu'au temps d'Eusèbe. D'ailleurs il en donne la raison : l'épître cite le livre apocryphe d'Hénoch. A mesure que ce livre tomba en discrédit, on fut porté à rejeter aussi l'épître de Jude qui paraissait l'invoquer comme une autorité. Il convient d'ailleurs de remarquer que toute l'argumentation précédente suppose que *plerisque* a toujours dans S. Jérôme le sens de « la plupart ». Or il n'est pas impossible que dès cette époque le sens de *plerisque* ne se soit atténué, comme il le fera certainement plus tard, au point de signifier simplement « plusieurs ».

L'épître ne fut pas acceptée d'une façon générale dans l'Église de Syrie. Théophile d'Antioche, que nous avons déjà cité, y fait une allusion qui nous paraît indiscutable; mais elle n'est pas dans la Peschitto. Elle est tout entière dans le *Sermo contra impudicos* de saint Éphrem, mais non dans le texte syriaque. Cf. *Studia biblica*, Oxford, 1891, t. III, p. 105-138. Elle n'est ni dans la Doctrine d'Addaï, ni dans les Homélies d'Aphraate. Elle n'est pas donnée non plus dans les Iambes à Séleucus, *P. G.*, t. XXXVII, col. 1597, attribués à saint Amphiloque, évêque d'Iconium, vers 374. Un passage de la lettre des évêques condamnant Paul de Samosate, Eusèbe, *H. E.*, VII, XXX, 4, édit. Schwartz, Leipzig, 1908, t. II, p. 706, semble faire allusion au ℣. 3; mais le texte en est difficile à établir, cf. *P. G.*, t. XX, col. 712.

Elle ne paraît pas citée dans l'œuvre de saint Jean Chrysostome et de Théodoret. Un passage de la *Synopsis sacrarum Scripturarum* attribuée à saint Jean Chrysostome, mentionne *ex catholicis tres epistolæ*. Il s'agit des trois grandes épîtres catholiques, Jac., I Petr., I Joa. Le passage laisse entendre qu'il y en avait d'autres qui étaient délibérément omises, *P. G.*, t. LVI, col. 317, etc.

Théodore de Mopsueste rejetait l'épître de Jude avec Jac., II Petr., II et III Joa., cf. Léonce de Byzance, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1365. Mais il n'avait souvent d'autre critérium de canonicité que son sens propre. Junilius, qui était de l'école de Théodore de Mopsueste regarde l'épître de Jude comme *mediæ auctoritatis*. Cf. H. Kihn, *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus*, Fribourg-en-Brisgau, 1880, et JUNILIUS, col. 1971. Nous trouvons l'épître dans la version syriaque Philoxénienne-Harcléenne, double recension d'une version du VIe siècle. Elle est dans la liste des écritures du concile de Carthage en 397, et dans la lettre d'Innocent Ier à Exupère évêque de Toulouse en 405. A partir de ce moment le canon est officiellement fixé dans l'Église latine.

En somme, si nous exceptons l'Église syrienne, l'épître était reconnue partout à la fin du IVe siècle. Si l'on tient compte de son peu d'étendue, de son sujet particulier, qui ne se prêtait pas beaucoup aux citations, il faut estimer qu'elle est attestée d'une façon

remarquable dans l'antiquité chrétienne. Cf. F. Maier, *Der Judasbrief*, dans *Biblische Studien*, t. XI, p. 61 sq. La lutte de saint Michel contre le diable, ℣. 9, et la prophétie d'Hénoch, ℣. 14 sq., pouvaient favoriser les spéculations sur les anges auxquelles se livraient trop volontiers les Syriens. Il faut probablement voir là la principale raison de l'admission tardive de l'épître dans l'Église de Syrie. En outre, sa référence implicite à l'*Assomption de Moïse* et explicite à la prophétie d'Hénoch, semblaient, aux yeux de plusieurs, de nature à ruiner son autorité. Eusèbe se fait déjà l'écho des doutes qui s'élèvent à son sujet; un peu plus tard Didyme d'Alexandrie est obligé de la défendre contre ceux qui l'attaquent à cause de l'usage des apocryphes. Enfin saint Jérôme avoue que les citations du livre d'Hénoch sont aux yeux d'un grand nombre, un obstacle à l'acceptation de l'épître. Son autorité paraissait liée à celle du livre d'Hénoch. Tertullien, au contraire, puisait dans l'autorité de l'épître un argument en faveur de celle du livre d'Hénoch. Mais lorsque ce livre, après avoir joui d'un certain crédit aux IIe et IIIe siècles, fut rejeté à cause de l'interprétation qu'il donnait de la chute des anges, son rejet parut ébranler aux yeux d'un certain nombre, l'autorité de Jude et exclure sa lettre du canon. Si elle y fut mise c'est que l'Église, à la fin du IVe siècle et au commencement du Ve, reconnut en elle un livre d'origine apostolique et représentant la règle de foi. Il fallait laisser croître et mûrir la moisson, afin d'arracher l'ivraie sans nuire au bon grain.

III. SUJET ET ANALYSE. — L'épître de Jude est une des plus courtes du Nouveau Testament; elle ne compte que vingt-cinq versets. Elle se compose d'une série d'exhortations à combattre pour la foi, mêlées de menaces à l'adresse des faux docteurs qui se sont glissés dans la communauté.

Elle est adressée par « Jude, serviteur de Jésus-Christ et frère de Jacques, aux élus qui ont été aimés en Dieu le Père et gardés pour Jésus-Christ », 1.

Il y a parmi les fidèles des impies « qui changent la grâce de Dieu en licence, et qui renient notre seul maître et Seigneur, Jésus-Christ », 4. Ces hérétiques recevront leur châtiment; ils seront frappés comme le furent leurs ancêtres, d'après l'histoire de l'Ancien Testament et les traditions juives. En effet, après avoir sauvé son peuple de l'Égypte, le Seigneur, ou Jésus, fit périr les incrédules, 5; les anges qui ont abandonné leur « principauté » et quitté leur demeure, Dieu les garde liés de chaînes éternelles, au sein des ténèbres, pour le jugement du grand jour, 6; Sodome et Gomorrhe, avec les villes voisines, qui se livrèrent à l'impudicité de la même manière qu'eux en abusant d'une chair étrangère, sont données en exemple, en subissant la peine d'un feu éternel, 7. Malgré ces châtiments, les faux docteurs, eux aussi, dans leur délire, souillent leur chair, méprisent « l'autorité », injurient « les gloires », c'est-à-dire se rendent coupables de crimes qui méritent des peines analogues à celles qui viennent d'être mentionnées, 8.

L'archange Michel lui-même, dans sa lutte avec le diable au sujet du corps de Moïse, n'osa point porter une sentence d'exécration, il se contenta de dire : « Que le Seigneur te punisse. » Tandis qu'eux, ils blasphèment ce qu'ils ne connaissent pas; et ce qu'ils connaissent naturellement, comme les animaux stupides, est pour eux une cause de ruine. Ils sont maudits, car ils ont imité Caïn, le type de ceux qui s'élèvent contre Dieu; ils ont imité Balaam, le chef, d'après les traditions juives, de tous les maîtres d'erreurs, de tous les libertins et de ceux qui résistent aux anges. C'est pour de l'argent que ces faux docteurs répandent leurs erreurs. Ils sont comme Coré, qui se révolta contre Moïse, 9-11.

Ils sont une souillure dans les agapes; ils ressemblent à des nuages sans eau, à des arbres sans fruits, arbres morts et déracinés; à des vagues qui rejettent leur écume; à des astres errants réservés pour le châtiment éternel, 12-13.

C'est aussi à leur sujet qu'Hénoch a prophétisé, en annonçant la venue du Seigneur pour juger tous les pécheurs, et leur demander compte des paroles criminelles. Les impies en question tombent sous le coup de la justice divine; car ils murmurent, ils ont la bouche pleine de propos orgueilleux, et par intérêt ils prodiguent les louanges, 14-16.

Les fidèles doivent se rappeler ce qui a été annoncé par les « apôtres de notre Seigneur Jésus-Christ » : au dernier temps, il viendra des « moqueurs », vivant au gré de leurs convoitises et provoquant des divisions, hommes charnels, ψυχικοί, n'ayant pas l' « esprit », πνεῦμα μὴ ἔχοντες. Les fidèles doivent rester fermes dans la foi et prier dans le Saint-Esprit en attendant la miséricorde de Notre-Seigneur Jésus-Christ pour la vie éternelle, 17-21. La communauté est invitée à exercer la justice et la charité envers certains de ses membres, engagés à divers degrés dans l'erreur ou le vice, 22-23.

L'épître se termine, non par une salutation, mais par une doxologie à « Dieu seul notre Sauveur, par Jésus-Christ Notre-Seigneur », doxologie qui rappelle celles des épîtres de saint Paul. Cf. Rom., XVI, 27, Phil., IV, 20; I Petr., IV, 11.

IV. ORIGINE DE L'ÉPITRE. — 1° *Données de la tradition.* — Les témoignages de la tradition mentionnés plus haut (voir *Canonicité*) attribuent l'épître à « Jude », ou « Jude serviteur de Jésus-Christ et frère de Jacques ». Ils dépendent, dans leur ensemble, de la notice même qui est dans l'adresse, ℣. 1. Cependant Tertullien, *De cult. fem.*, I, 3, *P. L.*, t. I, col. 1308, et la traduction latine des œuvres d'Origène, cf. *In ep. ad. Rom.*, V, 1; *De princip.*, III, II, 1 (voir les références dans *Canonicité*), l'attribuent à l' « apôtre Jude ». Il est difficile de dire si cette mention d' « apôtre » provient d'une interprétation exégétique, ou si elle dépend d'une tradition spéciale. En tout cas la tradition est très ferme sur un point : l'épître est du personnage des temps apostoliques, qui se dit « Jude, frère de Jacques ». Les doutes signalés par Eusèbe et saint Jérôme portent directement sur l'autorité de l'épître plutôt que sur son authenticité. Ils proviennent de ce qu'elle dépend, dans plusieurs passages, de traditions juives ou d'écrits non canoniques; cf. ℣. 9, 14. Ils proviennent peut-être aussi de ce que l'auteur ne se dit point explicitement apôtre, ℣. 1, mais semble plutôt se distinguer du groupe apostolique, ℣. 17 (voir plus loin, dans *Données de l'épître*, l'explication de ce verset). La question se réduit donc à rechercher quel est le personnage des temps apostoliques qui se nomme « Jude, serviteur de Jésus-Christ et frère de Jacques ». La donnée la plus sûre dont il faut partir est la désignation « frère de Jacques », car la mention « serviteur de Jésus-Christ » n'ajoute aucune précision nouvelle.

L'Église primitive a connu plusieurs personnages du nom de Jude ou Judas : 1. Judas l'Iscariote. — 2. L'apôtre désigné dans Luc., VI, 16, sous le nom de Ἰούδας Ἰακώβου; cf. Act., I, 13; Joa., XIV, 12. Les commentateurs modernes traduisent généralement cette expression « Jude *fils* de Jacques », comme au verset précédent « Jacques *fils* d'Alphée ». Mais la traduction « Jude *frère* de Jacques », adoptée par les anciens commentateurs peut se justifier au point de vue grammatical, car on peut sous-entendre ἀδελφός; cf. Kühner, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, Leipzig, 1898, t. II, p. 265; Lagrange, *Évangile selon saint Luc*, Paris, 1921, p. 181. — 3. Judas « frère » du

Seigneur et frère de Jacques, Matth., XIII, 55; Marc., VI, 3. — 4° Judas Barsabbas, Act., XV, 22, 34. — 5. Judas, le dernier évêque juif de Jérusalem, au temps d'Hadrien. Eusèbe, *H. E.*, IV, v, 5. *P. G.*, t. XX, col. 309.

La tradition identifie l'auteur de l'épître avec Jude (3) « frère » du Seigneur et frère de Jacques évêque de Jérusalem. S'adressant à des juifs convertis, il se désigne par sa parenté avec le personnage le plus populaire dans les communautés judéo-chrétiennes, le Jacques κατ' ἐξοχήν. Cf. Act., XV, 13; Gal., I, 19; Matth., XIII, 55; Marc., VI, 3. Or ce Jude est-il du groupe des « douze », en d'autres termes, est-il le Ἰούδας Ἰακώβου de Luc., VI, 16? Si l'on traduit cette expression « Jude *frère* de Jacques », Jacques désigne le fils d'Alphée mentionné au verset précédent. Si on traduit au contraire « fils de Jacques », comme le veulent beaucoup de critiques modernes, Jacques ne saurait désigner le fils d'Alphée, car les apôtres appartenaient à la même génération. La première traduction est la seule conforme à l'exégèse traditionnelle du passage. En outre, si Jacques fils d'Alphée est le même que Jacques de Jérusalem, Act., XV, 13, ce qui est assez probable, l'auteur de l'épître d'après la tradition est apôtre ainsi que son frère. (Sur l'identité du fils d'Alphée avec l'évêque de Jérusalem, voir JACQUES *(Épître de)*, col. 272.) Dans ce cas il faut admettre que deux des « frères » du Seigneur avaient déjà accepté sa doctrine pendant sa vie; ce qui peut à la rigueur se concilier avec la notice de Joa., VII, 5, et Act., I, 14. Cette solution est communément admise parmi les anciens commentateurs et les auteurs catholiques.

Les commentateurs non catholiques traduisent généralement *Judas Jacobi* « Jude *fils* de Jacques » et ils en font un personnage distinct de « Jude frère de Jacques », auquel ils attribuent l'épître. Jülicher, dans les premières éditions de son *Einleitung in das Neue Testament*, Tubingue, 1894, renouvelant la conjecture de Grotius, avait cru que l'expression « frère de Jacques » voulait dire « évêque ». Il a abandonné cette opinion à partir de l'édition de 1901, mais il a prétendu que l'épître avait été écrite au IIe siècle, par un auteur inconnu (voir plus loin *Données de l'Épître*). Harnack, *Die Chronologie*, t. I, p. 468, admet que l'auteur s'appelait réellement Jude, mais que les mots « frère de Jacques » ont été ajoutés à l'adresse entre 150 et 180, pour reporter à l'âge apostolique la lettre de ce Jude inconnu et en faire une arme contre les gnostiques. En examinant les données de l'épître nous allons voir que cette hypothèse ne s'appuie sur aucun argument solide et ne saurait prévaloir contre la tradition.

2° *Données de l'Épître.* — Nous devons examiner si les écrits ou les doctrines auxquelles l'épître fait allusion nous obligent à la placer au IIe siècle.

On admet assez communément qu'il y a une dépendance littéraire entre Jud., 14-15 et le *Livre d'Hénoch*, I, 9. Cf. Hastings, *Dictionary of the Bible*, t. II, p. 801, 802; F. Martin, *Le livre d'Hénoch*, Paris, 1906, p. 4. Beaucoup de critiques prétendent que le livre d'Hénoch n'a existé dans sa forme actuelle qu'au commencement du IIe siècle. Mais les éléments dont il se compose ne sont point postérieurs à l'ère chrétienne. Cf. Charles, *The Book of Enoch*, Oxford, 1893; Martin, *op. cit.* Or l'épître de Jude ne fait point appel à un livre, mais à une prophétie; elle ne suppose donc point que l'auteur ait connu le livre dans sa forme définitive; il a pu n'en connaître que certains éléments. On ne peut donc s'appuyer sur le livre d'Hénoch pour retarder la composition de l'épître jusqu'au IIe siècle. L'épisode du ℣. 9 se trouve dans l'*Assomption de Moïse*. Mais il n'est pas certain que l'épître dépende, au point de vue littéraire, du texte de cet apocryphe, elle peut faire allusion à une tradition juive utilisée par l'auteur de l'*Assomption de Moïse*. D'ailleurs la date de cet écrit n'est point fixée et ne nous oblige pas à placer l'épître de Jude au IIe siècle. Cf. Charles, *The Assumption of Moses*, Londres, 1897, p. LV sq.

Les doctrines de l'épître et les erreurs qu'elle combat supposent-elles une situation historique postérieure au Ier siècle? Jude met les chrétiens en garde contre de faux docteurs qui se sont glissés dans la communauté, qui se sont rendus coupables de toutes sortes d'infamies et méritent les pires châtiments : ils changent la grâce de Dieu en licence, ils ne veulent point du Seigneur Jésus pour maître; à l'exemple de Sodome et de Gomorrhe ils souillent leur chair. Ils méprisent l'autorité et outragent « les gloires ». Ils parlent d'une manière injurieuse des choses qu'ils ignorent, et ce qu'ils connaissent naturellement, comme les brutes, est pour eux un sujet de corruption. Leur crime est celui de Caïn, de Balaam, de Coré. Ils font impudemment bonne chère; ils murmurent, se plaignent de leur sort, marchent selon leurs convoitises. Ils sont hautains; ils provoquent des divisions; hommes sensuels, ils n'ont pas l'esprit, ψυχικοί, πνεῦμα μὴ ἔχοντες.

A ces traits plusieurs critiques ont cru reconnaître des hérétiques du IIe siècle. Pfleiderer, *Das Urchristentum*, Berlin, 1903, t. II, p. 510, y voit des carpocratiens, Jülicher, *Einleitung in das Neue Testament*, Tubingue, 1901, p. 180, des antinomiens gnostiques non encore sortis de l'Église : ils provoquent des divisions; eux, les « pneumatiques », ils regardent avec mépris les « psychiques », et pourtant ce sont eux les psychiques, les sensuels. Ainsi d'après Jülicher l'épître ne serait pas antérieure au *Pasteur* d'Hermas et elle aurait pour auteur un chrétien d'Égypte.

Ces hypothèses sont très discutables, elles supposent une interprétation de l'épître qui est loin d'être suggérée par les textes.

D'après les carpocratiens, il y a un Dieu éternel. Les anges et les vertus qui font le monde, sont des tyrans qui font peser sur les hommes un joug intolérable, contrairement aux vues de Dieu. Jésus-Christ est intervenu pour secouer ce joug. Il y a réussi parce qu'il a méprisé la Loi et les mœurs juives. L'homme doit afficher le plus profond mépris pour la loi mosaïque. La justice est fondée sur l'axiome κοινωνία μετ' ἰσότητος. Les lois humaines violent l'égalité naturelle du droit qui existe pour tous à participer aux mêmes biens. Pour se sauver l'homme doit donc violer toutes les lois, œuvre des anges mauvais; il doit satisfaire toutes ses passions et commettre tous les crimes. Cf. S. Irénée, *Cont. Hæres.*, I, XXV, 1, *P. G.*, t. VII, col. 680; Hippolyte, *Refutatio*, VII, 32, *Corp.* de Berlin, t. III, p. 218, *P. G.*, t. XVIc, col. 3338; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, 2, *P. G.*, t. VIII, col. 1105-1108. Cf. article CARPOCRATE, t. II, col. 1800-1801. On voit que les traits de l'épître ne répondent point au carpocratianisme du IIe siècle. On n'y retrouve point les tendances dualistes et les doctrines philosophiques ou morales qui caractérisent cette secte. Tout au plus peut-on voir des tendances antinomiennes dans les ℣. 8, 12, 23; mais on ne peut y reconnaître l'antinomianisme farouche des carpocratiens. En outre, ces hérétiques regardent Jésus-Christ comme un libérateur, tandis que les hérétiques combattus par l'épître, le renient comme maître et Seigneur, τὸν μόνον δεσπότην καὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἀρνούμενοι. ℣. 4.

On s'appuie parfois sur le ℣. 17 pour placer l'épître après l'âge apostolique. Mais les paroles : « rappelez-vous ce qui a été dit par les apôtres » peuvent s'entendre en ce sens, que les apôtres ont prêché l'Évangile aux fidèles à un moment donné, mais elles ne laissent point entendre qu'ils soient tous déjà morts; quelques-uns peuvent être morts et les autres dispersés au moment

où l'auteur écrit. On pourrait dire, il est vrai, que Jude semble se distinguer du groupe des apôtres. Mais le mot apôtre n'est peut-être pas à prendre ici au sens strict, pour désigner les « douze », par opposition aux simples disciples. Il peut désigner simplement les premiers prédicateurs de la foi chrétienne chez les destinataires de l'épître.

Il n'est pas certain que le ℣. 18 fasse allusion à I Tim., IV, 1-3 et II Tim., III, 1-4. Il est reproduit textuellement dans II Petr., III, 2-4, mais nous regardons comme plus probable que l'épître de Jude est antérieure à la seconde de saint Pierre. Tous ces passages, qui renferment des admonitions courantes, dépendent peut-être, à l'origine d'une prophétie (cf. I Cor., XII, 7, 10) transmise oralement et reproduite lorsque les besoins de l'Église le demandaient. Tel peut être la portée de I Tim., IV, 1 : τὸ δὲ πνεῦμα ῥητῶς λέγει.

Enfin la distinction des psychiques et des pneumatiques n'est pas plus accentuée dans l'épître que dans la théologie de saint Paul; ψυχικός opposé à πνευματικός se trouve déjà I Cor., II, 14; XV, 44. Jude ne fait qu'opposer les gens sensuels à ceux qui se laissent conduire par l'esprit.

Jacques également emploie déjà le mot ψυχικός au sens paulinien, Jac., II, 10. Il faut solliciter les textes pour y trouver que l'Épître de Jude fait allusion aux gnostiques du IIe siècle.

Il n'y a donc pas de raison décisive pour retarder l'épître après l'âge apostolique. Peut-on fixer une date plus précise? La lettre est adressée à des judéo-chrétiens, comme le contenu l'indique. Elle ne laisse rien soupçonner de la ruine de Jérusalem, qui aurait pourtant fourni l'exemple d'un châtiment exemplaire. Il est donc vraisemblable qu'elle a été écrite avant 70. En outre on doit la placer plus probablement avant la seconde épître de saint Pierre. Si celle-ci date, au plus tard, de l'an 66, nous devons placer l'épître de Jude avant 66. Cependant la mention de « Jacques » dans l'adresse a fait penser que l'épître était adressée aux judéo-chrétiens de Palestine. Dans ce cas Jude n'aurait guère pu être chargé de veiller sur la foi des chrétiens de Palestine qu'après la mort du grand évêque de Jérusalem, c'est-à-dire après l'an 66, ce qui est contraire à l'hypothèse précédente. Si l'on regarde l'épître comme antérieure à la IIa Petri, il faudra donc chercher ailleurs ses destinataires.

D'après Bigg, *Epistles of St. Peter and St. Jude*, p. 316 sq., les erreurs dénoncées dans l'épître de Jude, comme dans la seconde de Pierre, avaient leur foyer à Corinthe, d'où elles se répandaient dans la chrétienté. Pierre en fut alarmé, écrivit sa seconde épître et en envoya une copie à Jude, en l'avertissant de la gravité du péril. Alors Jude écrivit une lettre semblable aux Églises qui relevaient de lui ou auxquelles il s'intéressait spécialement. Les deux lettres seraient des spécimens de circulaires adressées en même temps à plusieurs Églises. Dans ce cas le ℣. 3 de Jude s'expliquerait facilement : l'auteur a reçu l'alarme; il se proposait bien d'écrire, mais ce motif nouveau lui dicta sa lettre, alors qu'il avait peut-être en vue un autre sujet.

Il faut faire très large la part de l'hypothèse dans toutes ces combinaisons. Sans doute, l'erreur en question se répand très vite; elle est dissolvante. L'auteur se décide soudainement à écrire, pressé par un danger imminent; mais toutes les autres suppositions sont assez gratuites. En particulier, il est difficile de placer la seconde épître de Pierre avant celle de Jude; à moins de suivre l'opinion de Zahn, *Einleitung in das Neue Testament*, Leipzig, 1907, t. II, p. 19 et 66, qui met la seconde de Pierre avant la première.

En somme on ne peut faire sur la date précise et les destinataires de l'épître que de simples hypothèses, on n'a pas les éléments nécessaires à la solution de ce problème, un des plus obscurs de l'histoire du Nouveau Testament. Cf. Maier, *Der Judasbrief*, p. 80 sq.

V. ENSEIGNEMENTS THÉOLOGIQUES. — 1° *Doctrines fondamentales.* — L'auteur veut mettre les fidèles en garde contre les doctrines impies et corruptrices. Juif, parlant à des Juifs, il tire les leçons qui se dégagent de l'histoire de l'Ancien Testament et de certaines traditions du judaïsme. Sa courte lettre est tout entière dans le ton de l'exhortation morale, non dans celui de l'exposé doctrinal. Toutefois elle suppose les idées fondamentales de la foi chrétienne. Le fidèle doit viser à la réalisation du salut, 3, afin de paraître un jour irrépréhensible et plein d'allégresse devant le trône de la gloire de Dieu, 24; les impies seront condamnés pour leur impiété, 15. Pour atteindre le salut, il faut rester attaché à la foi transmise aux saints, c'est-à-dire à l'Évangile, et ne pas suivre les doctrines des hommes débauchés et pervers. Dieu est notre sauveur par Jésus-Christ qui est maître et Seigneur, 4, 25. Pour émouvoir ses lecteurs, Jude leur rappelle les châtiments des impies d'après l'Ancien Testament et les traditions juives; il apporte des exemples typiques des vérités qu'il affirme.

2° *Exemples typiques.* — 1. Jésus, ou le Seigneur, après avoir sauvé son peuple, fit cependant périr ceux qui manquèrent de foi, 5. Les fidèles ne doivent donc pas rester dans une fausse sécurité; Dieu les a sauvés, mais il les condamnera s'ils abandonnent la foi. On est étonné de voir Jésus mentionné à propos d'un fait tiré de l'Ancien Testament. Certains mss donnent « le Seigneur », mais le sens est le même : il s'agit du Verbe, Seigneur et juge de l'ancienne alliance, du Verbe se révélant, mais non du Verbe incarné, Seigneur et juge de la nouvelle alliance. Cf. Ex., XIV, 1 sq.; Num., XIV, 11 sq.; XX, 16; Ex., XXIII, 20 sq.; Deut., I, 32. Dans ce passage de l'épître, il ne saurait être question de Josué : *Jesum non filium Nave, sed Dominum nostrum dicit*, Bède le Vénérable, *In hunc loc.*, *P. L.*, t. XCIII, col. 125.

2. Les anges déchus, qui n'ont point conservé leur « principauté », qui ont abandonné leur demeure, sont réservés pour le jour du jugement, liés de chaînes éternelles, au sein des ténèbres, 6. D'après une tradition juive (en relation avec Deut., XXXII, 8, d'après la version des Septante), Dieu a préposé des anges à la garde des nations. Cf. Dan., X, 13, 20; Is., XXIV, 2; XLIV, 8; Baruch., IV, 7. Plusieurs d'entre eux ont abandonné leur office ou leur principauté. D'après certaines indications de l'Ancien Testament, les dieux des nations étaient regardés comme des anges déchus. Cf. Ps. XCV, 5, d'après les Septante; I Cor., X, 20.

D'après une autre tradition, les « sept planètes » étaient gouvernées par des anges. C'est pourquoi les « astres errants », ἀστέρες πλανῆται, p. 13, étaient regardés comme des astres mauvais, parce qu'ils ne se mouvaient point dans les limites qui leur étaient assignées, et cela à titre de châtiment infligé aux anges chargés de les diriger. Cette tradition se trouve dans le *Livre d'Hénoch*, XVIII, 13 sq., édit. Martin, p. 52; Cf. XXI, 2 sq.; Is., XIV, 12. Jude est beaucoup plus sobre qu'Hénoch dans sa description; il voit là surtout un exemple frappant du châtiment qu'entraîne la désobéissance et l'orgueil. Tel fut, en effet, d'après ces traditions, le péché des mauvais anges. Cette vue est adoptée par Origène, *In Ezech.*, Homil., IX, 2, *P. G.*, t. XIII, col. 734. *Inflatio, superbia, arrogantia, peccatum diaboli est; et ob hæc delicta ad terras migravit de cœlo.*

Selon un autre courant de traditions, qui se retrouve également dans le *Livre d'Hénoch*, XII, 4, p. 30, et que beaucoup d'anciens auteurs chrétiens rattachent à Gen., VI, 1-2, le péché des anges, les « fils de Dieu » de

Gen., VI, 1-2, fut un péché de concupiscence. Cette manière de voir et cette interprétation du passage de la Genèse, a été rejetée par les commentateurs plus récents. Pour eux, les « fils de Dieu » de Gen., VI, 1-2 sont les pieux descendants de Seth, et le péché des anges fut un péché d'orgueil et de révolte. Cf. Charles, *The Book of Jubiles*, Londres, 1902, p. 33 sq. D'après saint Irénée les anges déchus péchèrent avant de tomber sur terre. Ils y tombèrent en punition de leur faute, *Cont. hæres.*, IV, XVI, 2, *P. G.*, t. VII, col. 1016. La raison de leur déchéance est connue de Dieu seul. *Ibid.*, II, XXVIII, 7, col. 809. Les interprétations où nous pouvons reconnaître l'influence du Livre d'Hénoch, finiront par n'être plus que des exceptions. Saint Jean Chrysostome traitera de blasphème le récit de la chute des anges et l'interprétation de Gen., VI, 1-2 donnés dans le Livre d'Hénoch. *In Gen.*, VI, 1, *P. G.*, t. LIII, col. 187. Saint Augustin condamnera sévèrement cet apocryphe, à cause de ses doctrines sur les anges, *De civ. Dei*, XV, XXIII, 4, *P. L.*, t. XLI, col. 470-471, et Photius blâmera Clément d'Alexandrie d'avoir adopté ces doctrines. *Cod.* CIX, *P. G.*, t. CIII, col. 384.

Beaucoup de commentateurs modernes, en dehors de la tradition catholique, estiment que l'épître de Jude adopte sur ce point la doctrine du Livre d'Hénoch. Mais le texte 6-7 est loin d'exiger une telle interprétation. Il ne dit point que l'impudicité reprochée aux habitants de Sodome et de Gomorrhe soit analogue à la faute des anges. Les mots τὸν ὅμοιον τρόπον τούτοις peuvent se rapporter aux impies qui changent la grâce de Dieu en licence, ἀσέλγειαν. ℣. 4. L'auteur apporte en effet trois exemples distincts, celui des Hébreux incrédules dans le désert, celui des anges déchus, et celui de la destruction de Sodome et de Gomorrhe. Ainsi le ℣. 7 n'offre point un lien logique avec le ℣. 6. Au ℣. 7 l'auteur pense aux impies dont il est question au ℣. 4, et qu'il désigne constamment dans la lettre par le même pronom οὗτοι, ℣. 8, 11, 12, 14, 16, 19. Les impies en question imitent l'orgueil des anges déchus et la corruption des habitants de Sodome. Cf. Bède le Vénérable, *In epist. Judæ, P. L.*, t. XCIII, col. 125.

3. En rappelant la lutte de l'archange Michel avec le diable au sujet du corps de Moïse, l'auteur fait allusion à une tradition juive bien connue des lecteurs. et qui est consignée dans l'*Assomption de Moïse*, Cf. Clément d'Alex., *Adumb. in Ep. Judæ, P. G.*, t. IX, col. 733; Origène, *De Princip.*, III, II, 1, *P. G.*, t. XI, col. 303, Didyme d'Alex., *P. G.*, t. XXXIX, col. 1815. Bède le Vénérable, *In Ep. Judæ, P. L.*, t. XCIII, col. 126, se réfère à Zach., III, comme à un épisode analogue et tire la leçon du récit : *Si Michael archangelus diabolo sibi adversanti blasphemiam dicere noluit, sed modesto illum sermone coercuit, quanto magis hominibus omnis blasphemia cavenda est et maxime ne majestatem Creatoris verbo indisciplinato offendant.* En effet la scène se passe en présence du Seigneur; cf. II Petr., II, 11, παρὰ κυρίῳ; elle est analogue à celle qui est décrite Job, I, 6 sq. Ce que dit saint Thomas de cette dernière peut nous aider à interpréter le passage de l'épître : *Hoc symbolice et sub ænigmate proponitur, secundum consuetudinem sacræ Scripturæ, quæ res spirituales sub figuris rerum corporalium describit. Exposit. in Job.*, I, 6. D'après Bède le Vénérable, la leçon porte malgré l'incertitude qui règne sur le lieu et l'époque où doit se placer cet épisode; *ibid.*, col. 126. Cf. Deut., XXXIV, 5 sq.

4. Enfin, l'auteur invoque la prophétie d'Hénoch « le septième depuis Adam », pour rappeler à ses lecteurs que tous les pécheurs seront punis de leurs crimes au jour du jugement. Le texte de l'épître se lit à peu près dans les mêmes termes dans la version éthiopienne du *Livre d'Hénoch*, LX, 8, édit. Martin, p. 121; XCIII, 3, p. 243; I, 9, p. 4; cf. Lods, *Le Livre d'Hénoch*, Paris, 1892, p. 98-100. Ainsi l'auteur invoque une prophétie qui est connue de ses lecteurs et dont les termes sont fixés. Il ne parle point explicitement d'un écrit ou d'un livre dont il veut garantir la provenance et l'autorité. Il enseigne, en se servant des termes de la prophétie, une vérité commune à la foi juive et à la foi chrétienne : le jugement de Dieu et la condamnation des pécheurs.

L'attribution de la prophétie à Hénoch a embarrassé les anciens commentateurs. D'après Clément d'Alexandrie, l'épître de Jude garantit l'autorité de cette prophétie : *his verbis prophetiam comprobat. Adumb. in ep. Judæ P. G.*, t. IX, col. 734. D'après Tertullien, elle rend témoignage en faveur d'Hénoch. *De cult. fem.*, I, 3, *P. L.*, t. I, col. 1308. Au temps de saint Jérôme, au contraire, la prophétie fit douter de l'inspiration de l'épître; voir *Canonicité*. Toutefois les vues de saint Augustin sont analogues à celles de Clément d'Alexandrie et de Tertullien, *scripsisse quidem nonnulla divina Enoch illum septimum ab Adam negare non possumus, cum hoc in epistola canonica Judas apostolus dicat. De civ. Dei*, XV, XXIII, 4, *P. L.*, t. XLI, col. 470. Cependant l'épître ne dit pas qu'Hénoch ait écrit, mais qu'il a prophétisé, ἐπροφήτευσεν... λέγων. Actuellement la prophétie d'Hénoch est expliquée de diverses manières par les commentateurs catholiques. Les uns estiment que Jude se sert d'un argument *ad hominem*, qu'il combat ses adversaires avec leurs propres armes en faisant appel à des traditions qu'ils admettent. Cf. A. Camerlynck, Article *Epistle of Saint Jude*, dans *The Catholic Encyclopedia*, New-York; Ermoni, art. *Épître de Saint Jude*, dans le *Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux.

D'autres pensent qu'il a cité une prophétie d'Hénoch conservée dans la tradition : *Porro Henoch fuit propheta, et ea quæ citat hic Judas, prophetavit viva voce, quæ vel traditione majorum accepit Judas, vel ex libro sive ab Henoch, sive a Noe, sive a quo alio qui prophetias Henoch collegit, conscripto.* Cornelius a Lapide, *In h. l.* Ils voient des vestiges de cette tradition dans Deut., XXXIII, 2; Zach., XIV, 5; cf. Drach, *Épîtres catholiques*, p. 230; cf. p. 228. En tout cas on ne peut dire que l'auteur donne comme inspiré le *Livre d'Hénoch* tel que nous le connaissons. Il ne fait pas appel à un livre, mais proprement à une prophétie admise de ses lecteurs, et où il trouve l'expression de la foi juive et de la foi chrétienne. On ne saurait donc invoquer ce passage contre l'inspiration de l'épître.

Nous ne mentionnons que les commentaires et les travaux spéciaux.

I. COMMENTAIRES ANCIENS. — Clément d'Alexandrie, *Adumbratio in Epistolam Judæ, P. G.*, t. IX, col. 731-734; Didyme d'Alexandrie, *In Epistolas catholicas enarratio, P. G.*, t. XXXIX, col. 1811-1818; Cassiodore, *Complexiones in Epistolas Catholicas, P. L.*, t. LXX, col. 1375-1378; Bède le Vénérable, *P. L.*, t. XCIII, col. 123-130, excellent commentaire doctrinal et moral; Œcumenius, *P. G.*, t. CXIX, col. 703-722; Théophylacte, *P. G.*, t. CXXVI, col. 85-104; Denys Bar Salibi, *In Apocal., Actus Apostol. et Epistulas catholicas*, dans *Corpus Scriptorum christianorum orientalium*, Paris, 1909, t. CI; Catharin, *In omnes divi Pauli apostoli et in septem catholicas epistolas commentarius*, Paris, 1566; Estius, *In omnes S. Pauli et septem catholicorum apostolorum epistolas commentarius*, Douai, 1601; Corneille de La Pierre, *Commentarius in epistolas canonicas*, Anvers, 1613; B. Justiniani, *Explanationes in omnes epistolas catholicas*, Lyon, 1621.

II. COMMENTAIRES ET TRAVAUX MODERNES. — 1° *Catholiques :* M. F. Rampf, *Der Brief Judæ des Apostels und Bruders des Herrn*, Soulzbach, 1854, excellent exposé des arguments en faveur de l'authenticité; Drach, *Les Épîtres catholiques*, Paris, 1899, contient des remarques très judicieuses sur l'interprétation de plusieurs passages; F. Maier, *Der Judasbrief, seine Echtheit, Abfassungszeit und Leser* dans *Biblische Studien*, t. XI, fasc. 1-2, Fribourg, 1906, excellente introduction historique; Calmes, *Épîtres catholiques et Apocalypse*, Paris, 1907 : Épîtres de Jude, p. 101-111, ne donne pas d'introduction, mais seulement une traduction avec notes, est porté à faire de l'auteur et de *Judas Jacobi* deux personnages distincts; Camerlynck *Commentarius in Epistolas Catholicas*, Bruges, 1909; Fillion, *Les Épîtres Catholiques*, dans *Sainte Bible commentée*, Paris, 1915, t. VIII, p. 769; W. Vrede, *Judas, Petrus, und Johannesbriefe*, dans *Die heilige Schrift des N. T.*, Bonn, 1921, bon commentaire doctrinal.

2° *Non catholiques :* E. Kühl, *Die Briefe Petri und Judæ*, dans *Kommentar über das N. T.* de Meyer, 6e édit., Gœttingue, 1897, 7e édit., revue par Knopf, 1912; Ch. Bigg, *Epistles of St. Peter and St. Jude*, dans *International Critical Commentary*, Edimbourg, 1902; J.-B. Mayor, *The Epistle of St. Jude and the second Epistle of St. Peter*, Londres, 1907, étude critique très approfondie de toutes les questions relatives aux deux épîtres et à leur dépendance mutuelle; H. Windisch, *Die Katholischen Briefe erklärt*, dans Lietzmann, *Handbuch zum N. T.*, Tubingue, 1911; G. Wohlenberg, *Der erste und zweite Petrusbrief und der Judasbrief*, dans *Kommentar zum Neuen Testament*, Leipzig, 1915; les commentaires de Bigg, Windisch et Wohlenberg sont très documentés, le dernier donne une abondante bibliographie relative aux épîtres de saint Pierre et à celle de saint Jude.

J.-B. COLON.

JUDÉO-CHRÉTIENS. — Chrétiens d'origine juive, qui associent les observances de la religion mosaïque aux croyances et aux pratiques chrétiennes.

Les premières recrues du christianisme étaient des juifs, qui crurent au Messie déjà venu, rédempteur et sauveur de son peuple, qui virent en lui l'accomplissement des oracles prophétiques. Or ces oracles s'adressaient spécialement à la race élue. Si le règne du Messie devait être universel, c'était, pensait-on, par la soumission, par l'incorporation des nations à Israël. Jésus avait donné l'ordre d'annoncer la bonne nouvelle à tous les peuples, Matth., XXVIII, 19; mais il n'avait pas spécifié comment s'opérerait la conversion des gentils, quelles seraient leurs obligations vis-à-vis des prescriptions mosaïques. Il avait d'ailleurs proclamé qu'il était venu non pour abolir la Loi, mais pour l'accomplir, πληρῶσαι, Matth., V, 17; il avait été envoyé aux brebis perdues de la maison d'Israël, Matth., XV, 24. « Car, je vous le dis en vérité, jusqu'à ce que passent le ciel et la terre, un seul iota ou un seul trait de la Loi ne passera pas, que tout ne soit accompli. » Matth., V, 18.

Étroitement interprétées, ces paroles pouvaient laisser supposer que la Loi subsistait toujours, et que les espérances chrétiennes s'ajoutaient aux promesses de l'ancienne alliance, que les deux lois formaient un tout inséparable. Les gentils qui croiraient au Christ ne devraient-ils pas avant tout adhérer au judaïsme et se soumettre aux observances légales? Comment d'ailleurs les juifs convertis, que la Loi avait strictement séparés des païens, consentiraient-ils à communiquer avec des ἁμαρτωλοί?

Ainsi deux questions se posaient dès l'abord; il fallait premièrement déterminer dans quelles conditions les gentils entreraient dans l'Église, préciser ensuite l'attitude des juifs eux-mêmes à l'égard de la Loi : problème de la plus haute importance, dont la solution intéressait l'existence et l'unité de l'Église : son existence, car contraindre les gentils à « judaïser », c'était faire du christianisme une secte juive, entraver sa diffusion; son unité, car si l'on accordait la liberté aux gentils, en maintenant l'obligation de la Loi pour les juifs, il y aurait deux catégories de chrétiens, les uns pratiquant un christianisme intégral, les autres un christianisme diminué.

Les chefs de l'Église n'hésiteront pas longtemps sur le parti à prendre, persuadés qu'ils sont que le sacrifice du Calvaire a substitué un nouvel ordre de choses à l'ancien. Sans doute, ils devront aller progressivement pour ne pas heurter les préjugés de leurs frères en Israël. Jésus avait eu de ces ménagements, lorsqu'il enseignait les foules. Les apôtres ne proscriront pas tout d'un coup des pratiques devenues inutiles, mais qui avaient été imposées par Dieu, qui avaient été observées par leurs ancêtres, que Jésus lui-même avait respectées. Sous l'inspiration du Saint-Esprit, suivant les circonstances, ils s'efforceront de faire prévaloir l'idée de l'inefficacité de la Loi, de son inutilité, ils feront le nécessaire pour amener leurs compatriotes à l'abandonner, en se confiant uniquement dans le salut apporté par le Christ.

Mais à côté d'eux, des juifs turbulents, ne tenant aucun compte ni de l'enseignement ni des décisions apostoliques, travailleront à maintenir dans son intégrité l'observation complète de la Loi, à l'imposer non seulement aux Juifs, mais aux païens convertis. Ce sont les manifestations de cet état d'esprit que nous étudierons : 1° à l'âge apostolique; 2° dans la période suivante (col. 1694).

I. LES MANIFESTATIONS JUDÉO-CHRÉTIENNES A L'AGE APOSTOLIQUE. — 1° Les convertis d'Antioche et le concile de Jérusalem. 2° Le conflit d'Antioche entre saint Pierre et saint Paul. 3° Les judaïsants de Galatie. 4° Autres manifestations judaïsantes. 5° Conclusion.

1° *Les convertis d'Antioche et le concile de Jérusalem.* (Act., XV, 1-34; Gal., II, 1-10).

1. *Le conflit et sa nature.* — Le premier voyage missionnaire de Paul et de Barnabé avait été marqué par de nombreuses conversions de gentils. De retour à Antioche les deux apôtres, rendant compte devant les disciples assemblés de l'œuvre accomplie, étaient heureux de montrer quel accueil les païens avaient fait à l'évangile, et comment Dieu avait ouvert aux nations la porte de la foi. Act., XIV, 27.

Ce succès provoqua l'intervention de certains juifs : « Quelques gens venus de Judée enseignaient aux frères cette doctrine : si vous n'êtes circoncis selon la loi de Moïse, vous ne pouvez être sauvés. » Act., XV, 1. Les Actes ne désignent pas autrement ces perturbateurs : « τινὲς κατελθόντες ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας ». Ce sont ces zélateurs de la Loi que nous rencontrerons plus loin, Act., XXI, 20. Ils venaient de l'Église mère de Jérusalem; ils prétendaient avoir mandat des apôtres, ce qui leur donnait une autorité particulière. Leur doctrine était nette : nécessité absolue de la loi mosaïque. L'Évangile se surajoutait ainsi à la Loi, le christianisme devenait une secte juive. Tout autre était la pensée de Paul : il avait largement admis les païens dans l'Église, sans se préoccuper des observances. La religion de Jésus était différente du judaïsme : elle s'y rattachait comme à son point de départ, mais en était indépendante; elle suffisait à procurer le salut; par elle seule, sans passer par la Synagogue, on pouvait se sauver.

On mettait ainsi Paul en opposition avec les autres apôtres et avec la pratique de Jérusalem. Et cependant ce n'était pas Paul qui avait pris l'initiative d'admettre des gentils dans la communauté chrétienne sans les astreindre à la circoncision. Pierre l'avait fait à Césarée. Mais il avait dû justifier son acte par une intervention spéciale de Dieu, Act., X, 15; XI, 2 sq.; la conversion de Corneille pouvait passer pour un fait isolé qui ne constituait pas un précédent. Les chrétiens de Jérusalem, qui avaient reproché à Pierre d'être entré en relations avec des incirconcis à Césarée, Act., XI, 3, continuaient de se soumettre religieusement aux pratiques traditionnelles. Apôtres et fidèles fréquentaient le temple aux heures fixées pour la prière, Act., II, 46; III, 1; V, 42; X, 9; s'abstenaient des mets interdits par la Loi, Act., X, 14, faisaient des vœux qu'ils accomplissaient dans le temple, Act., XXI, 23, célébraient le sabbat et les fêtes religieuses.

Act., II, 1; XVIII, 4. Bref, ils demeuraient juifs, tout en étant devenus chrétiens. Ce que les apôtres faisaient par habitude, par piété, ou pour avoir plus facilement accès auprès de leurs compatriotes, d'autres se l'imposaient comme absolument obligatoire, comme faisant partie essentielle de la nouvelle religion.

C'est ce dernier état d'esprit qui s'oppose à la conception de Paul, et c'est ce qui donne au conflit toute sa gravité. « On allait voir si la société chrétienne revendiquerait l'universalité que son fondateur lui avait promise ou si, s'obstinant à rester secte juive, elle disparaîtrait dans l'oubli après quelques années de stérile agitation. Maintenir la circoncision, avec l'observation intégrale de la Loi qu'elle implique, c'était renoncer à l'espoir de conquérir le monde. Jamais le monde ne se serait fait juif. Et la question de principe était plus grave encore. Faire d'une pratique mosaïque une condition essentielle de salut, c'était nier virtuellement le caractère transitoire de l'ancienne économie, la suffisance de la rédemption, la valeur du sang et des mérites du Christ, l'efficacité de la grâce; c'était renverser le dogme fondamental du christianisme. » Prat, *La théologie de saint Paul*, t. I, p. 71.

2. *La solution du conflit.* — A la suite d'une révélation, Paul décida de se rendre à Jérusalem. Gal., II, 2. La communauté d'Antioche ne put qu'approuver, et il fut résolu que Paul et Barnabé, avec quelques-uns des leurs, iraient vers les apôtres et les anciens pour traiter cette question. Act., XV, 2. La thèse des rigoristes fut exposée par « quelques-uns du parti des pharisiens qui avaient cru », Act., XV, 5 : il faut circoncire les gentils, et leur enjoindre d'observer la loi de Moïse. Ils firent un effort pour faire prévaloir leur thèse à propos de Tite. Ce dernier avait accompagné Paul à Jérusalem. C'était un païen converti, Ἑλλήνων, Gal., II, 3. Les « faux-frères », se refusant à communiquer avec un incirconcis, voulaient le contraindre à se soumettre au rite mosaïque. Dans une autre circonstance, Paul aurait peut-être cédé : peu après il fit circoncire Timothée, Act., XVI, 3, plus tard lui-même se soumit à Jérusalem à la pratique du nazirat, Act., XXI, 20-26, et il avait pour règle de conduite de se faire tout à tous, juif avec les juifs, gentils avec les gentils, I Cor., IX, 19-21. Mais ici une question de principe était en jeu : il s'agissait de la liberté des gentils, toute concession aurait été funeste. Il résista énergiquement, et « Tite ne fut pas obligé de se faire circoncire », Gal., II, 3.

Les chefs de l'Église de Jérusalem, Pierre, Jacques et Jean, n'ayant pas insisté sur ce point auprès de Paul, s'écartaient déjà du groupe des intransigeants. Bien plus, ils prirent nettement son parti, désavouèrent les meneurs, Act., XV, 24, donnèrent la main à Paul en signe de communion, lui confiant l'apostolat des païens et se réservant celui des circoncis. Gal., II, 9. Pierre se fit le défenseur de la liberté des gentils : il exposa comment il avait prêché l'Évangile à des incirconcis, à qui Dieu avait donné le Saint-Esprit, et il conclut en disant : « N'allons pas imposer aux disciples un joug que nos pères, ni nous-mêmes, n'avons pu porter. » Act., XV, 7-11. La réponse de Pierre est importante, elle va plus loin que ne le demandait la question. Il estime que la Loi est périmée : elle ne s'impose pas plus aux juifs qu'aux gentils. Puisque Dieu « a purifié le cœur des gentils par la foi », Act., XV, 9, puisque « c'est par la grâce du Seigneur Jésus-Christ que nous croyons être sauvés, de la même, manière qu'eux », Act., XV, 11, la Loi est donc inutile. elle est un joug insupportable, même pour les juifs. Pourquoi devrait-on encore en tenir compte? C'était entrer pleinement dans les idées de Paul.

Jacques, dont la fidélité aux observances traditionnelles ne se démentira pas jusqu'à la fin de sa vie, ne veut pas sortir des limites de la question posée : les gentils et la Loi. Il lui donne une solution pratique, on ne doit pas inquiéter les incirconcis qui se convertissent à l'Évangile; qu'on leur prescrive seulement de s'abstenir des viandes immolées aux idoles, de la fornication, des viandes étouffées et du sang. Cf. Coppieters, *Le décret des Apôtres*, *Revue biblique*, 1907, p. 341-358.

La liberté l'emportait complètement : les gentils convertis sont exempts de la loi mosaïque; ils ne sont, au point de vue du salut, nullement inférieurs aux convertis du judaïsme. On leur impose seulement quatre défenses qui, étant donnée la signification religieuse qu'on leur attribuait, pouvaient avoir une portée universelle. C'était une concession faite aux judéo-chrétiens modérés. Ces interdits étaient particulièrement importants aux yeux des juifs; ils étaient imposés comme un minimum à ceux qu'on a appelés prosélytes de la porte, qui acceptaient le monothéisme et la morale juive, avaient même accès dans les synagogues, mais sans se faire parfaits israélites par la circoncision. On comprend que les apôtres, qui n'avaient pas encore pu dégager complètement l'Église de la Synagogue, aient demandé ces concessions qui impliquent, non pas un acte positif d'adhésion au judaïsme, comme eût été la circoncision, mais l'abstention de certains actes, condamnés par la loi naturelle, la fornication, ou d'autres particulièrement odieux pour des juifs, manger des viandes immolées aux idoles, des viandes étouffées et du sang. On évitait ainsi de scandaliser ceux qui continuaient de lire et de pratiquer la loi de Moïse, Act., XV, 21, et les convertis du judaïsme n'auraient pas à rougir de leurs frères de la gentilité.

M. Loisy pense que l'auteur du livre des Actes, faisant des adversaires de Paul à Antioche et à Jérusalem des judaïsants intransigeants, qui représentaient la circoncision, comme étant nécessaire pour le salut, a forcé la note, ou bien que les termes employés ne sont pas à prendre avec trop de rigueur. A. Loisy, *L'Épître aux Galates*, p. 27. Cette catégorie de judaïsants, selon lui, n'aurait jamais existé. Les zélateurs de la Loi, qui sont partout les mêmes, à Jérusalem, à Antioche et en Galatie, voulaient simplement recommander la circoncision et la Loi comme une plus grande perfection. Ceux que Paul qualifie de « faux frères intrus » étaient « des judaïsants pénétrés de respect pour la Loi et persuadés que l'on ne pouvait en faire abstraction complète dans la proposition de l'Évangile aux païens ». A. Loisy, *Les Actes des Apôtres*, p. 564. S'il s'était agi uniquement de perfection, les paroles si nettes et si décisives de Pierre auraient perdu toute leur signification. Loin de vouloir arracher le fardeau de la Loi des épaules des disciples, ne les aurait-il pas engagés à le supporter? C'eût été acceptable à la ferveur des premiers chrétiens. Du moins les chefs de l'Église auraient-ils dû les inviter à remplir ce qu'ils pouvaient des œuvres de la Loi, afin de se rendre plus agréables à Dieu. Dans le discours de Pierre, comme dans celui de Jacques, c'est uniquement le *salut* qui est en jeu : il est déclaré possible même à ceux qui ne veulent point passer par le judaïsme. Les paroles des deux apôtres sont la réponse directe à la prétention des gens de Jérusalem : « Si vous n'êtes circoncis, selon la loi de Moïse, vous ne pouvez être sauvés. » Recevant toute liberté pour son action auprès des gentils, Paul n'a pas à leur parler de la Loi. On aurait donc fait de la perfection le monopole des juifs, et jugé qu'elle était impossible pour les gentils : les textes n'autorisent pas cette interprétation.

Le cas des gentils était ainsi réglé en principe : ceux-ci peuvent entrer dans l'Église, être sauvés, sans passer par la circoncision. L'existence de l'Église, un

instant compromise, était dès lors assurée, puisqu'à Israël s'adjoindraient les nations. Toutes les difficultés néanmoins n'étaient pas aplanies : là où les communautés chrétiennes étaient composées exclusivement de convertis du judaïsme, ou uniquement d'incirconcis, aucune complication n'était à craindre. Mais dans les localités où les deux éléments étaient mêlés, quels allaient être les rapports de ces deux catégories de croyants? L'observation fidèle des défenses, par lesquelles les apôtres et les presbytres de Jérusalem restreignaient la liberté des gentils, n'était pas suffisante pour permettre à ceux qui tenaient encore strictement à la Loi de communiquer avec eux : trop d'obstacles les séparaient, surtout lorsqu'il s'agissait de prendre des repas en commun. Il suffit d'ouvrir l'Évangile pour saisir sur le vif la répugnance des pharisiens à manger avec des gens légalement impurs. Or la fraction du pain se célébrait à la suite d'agapes fraternelles. Les chrétiens circoncis devront-ils donc tenir à l'écart, dans cet acte le plus important du culte, leurs frères incirconcis, impurs à tant de titres? Ou seront-ils exposés à enfreindre la Loi, à encourir des impuretés légales, en se mêlant à eux? Traiteront-ils ceux de la gentilité comme des chrétiens d'un rang inférieur, sinon comme des parias, alors que tous sont les disciples du Christ? Situation angoissante pour des âmes de bonne volonté, qui sont mises dans l'alternative de violer la foi, ou de manquer à la charité fraternelle! Un conflit devait se produire. Il eut lieu à Antioche. Son apaisement donnera une nouvelle solution au problème judéo-chrétien.

2° *Le conflit d'Antioche entre saint Pierre et saint Paul* (Gal., II, 11-21).

1. *La cause du conflit.* — La paix fut en effet de nouveau troublée à Antioche, par l'entrée en scène de certains personnages dont Paul affirme qu'ils venaient de Jérusalem, ἐλθεῖν τινὰς ἀπὸ Ἰακώβου. D'après Cornely, ces τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου faisaient partie de l'entourage de Jacques, ils étaient ses familiers, comme lui zélateurs de la Loi, *sed ab eo in totius quæstionis intelligentiam nondum erant introducti. Comment. in S. Pauli Epist.*, t. III, p. 446. Ils seraient donc venus sans mission, et auraient mal rendu les idées du chef de l'Église hiérosolymitaine. Il est difficile, en suivant cette interprétation, qui est également celle du P. Lemonnyer, *Épîtres de saint Paul*, Ire partie, p. 64-65, et du P. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. I, p. 79, d'expliquer l'autorité et l'influence de ces personnages, qui en arrivent à intimider Pierre et Barnabé. Il est préférable de rattacher ἀπὸ à ἐλθεῖν, comme le font, à la suite de saint Augustin et de saint Jean Chrysostome, plusieurs modernes. Cf. Toussaint, *Épîtres de saint Paul*, t. I, p. 194; Lagrange, *Épître aux Galates*, p. 42. Ces gens viennent de la part de Jacques; ils sont envoyés par lui. Sans doute Jacques n'était pas le chef de l'Église; mais il s'occupait spécialement avec Pierre des Églises judéo-chrétiennes. Il avait très bien pu apprendre les relations étroites qui s'établissaient à Antioche entre les convertis du judaïsme et ceux de la gentilité. Moins large que Pierre dans la question judéo-chrétienne, demeuré fidèle observateur de la Loi, il pouvait difficilement admettre que les judéo-chrétiens d'Antioche s'affranchissent des prescriptions légales au point de prendre leurs repas avec les pagano-chrétiens : les restrictions imposées à ces derniers lors de l'assemblée de Jérusalem n'étaient pas suffisantes à ses yeux pour autoriser un tel contact, où il était impossible que toute la Loi fût observée. Sans donc penser faire une opposition directe à saint Paul, à qui il avait laissé toute liberté pour son apostolat auprès des gentils, Jacques veut du moins maintenir les communautés judéo-chrétiennes, dont il a la charge, dans le respect de la Loi, et il envoie dans ce but une mission à Antioche.

Que prétendaient ces personnages? Il ne faut pas les confondre avec les faux frères qui avaient déjà troublé les Églises fondées hors de la Palestine, Act., XV, 24, et qui voulaient imposer le joug de la Loi aux païens convertis. Venant de Jacques, surtout s'ils étaient envoyés par lui, ils ne pouvaient avoir des idées aussi intransigeantes et aussi contraires à la récente décision de Jérusalem. En somme, pense Cornely, les judaïsants de Jérusalem avaient depuis lors modifié leur attitude. S'appuyant sur le décret apostolique, ils pensaient que les convertis du paganisme étaient vis-à-vis des judéo-chrétiens dans une situation semblable à celle qu'occupaient vis-à-vis des juifs les prosélytes, qui n'avaient pas accepté la circoncision. S'autorisant de la pratique des apôtres qui continuaient d'observer la Loi, ils prétendaient que cette dernière était obligatoire pour les juifs, qu'elle constituait pour eux une plus grande perfection, que par suite les pagano-chrétiens devaient s'y soumettre, s'ils ne voulaient pas demeurer à un rang inférieur dans le peuple chrétien. *Op. cit.*, p. 364. On ne voit pas cependant que l'action des émissaires de Jacques se soit directement exercée sur les gentils : ils interviennent uniquement auprès des juifs convertis, pour les ramener à l'observation intégrale de la Loi. Car, pour eux, chrétiens de la circoncision, celle-ci n'a rien perdu de sa force obligatoire. Dans l'attachement de ces personnes aux prescriptions légales, il semble bien qu'il y eût autre chose qu'une idée de perfection. La Loi était pour elles, non pas seulement une règle morale et religieuse, mais comme une charte politique, qui faisait des juifs un peuple à part, le peuple élu de Dieu. A une époque où les espérances messianiques étaient très vives, il était difficile, même à des juifs convertis, de renoncer complètement aux anciens rêves nationalistes. Sans doute, ils avaient reconnu le Messie en Jésus de Nazareth. Mais ce Messie, mort sur la croix, avait annoncé qu'il reviendrait dans sa gloire. Ne serait-pas alors qu'aurait lieu la restauration tant désirée d'Israël, gouverné par le Roi-Messie? Ne convenait-il pas, n'était-il pas nécessaire, pour cet avènement, que beaucoup espéraient prochain, de demeurer fortement attaché à la nation élue par une inviolable fidélité à tous les préceptes que Dieu avait imposés?

C'est bien cet état d'esprit que nous constatons à Antioche : sans remettre en question ce qui a été jugé, des chrétiens ne veulent rien laisser tomber de la Loi pour les *convertis de la circoncision*. Des autres, ils ne s'occupent pas. C'est l'affaire de Paul. Leur intervention, appuyée par l'autorité de Jacques qu'ils revendiquaient, ramena dans la stricte observance des pratiques traditionnelles un nombre considérable de chrétiens. Pierre et Barnabé se laissèrent, sinon convaincre, du moins intimider. Pierre, en effet, qui se trouvait à Antioche, y avait vécu en gentil, sans se soucier des impuretés légales, qu'il aurait pu contracter en mangeant avec les païens. Gal., II, 12. Sous la pression des nouveaux venus, il recommença à vivre en juif. Une pareille attitude des judéo-chrétiens, la défection de Pierre et de Barnabé devaient atteindre indirectement leurs frères de la gentilité; on exerçait sur eux une contrainte morale très puissante, puisqu'elle venait d'autorités incontestées. S'ils voulaient continuer à communiquer avec le chef de l'Église, prendre part avec lui et les autres membres de la communauté chrétienne au repas eucharistique, ils devaient se plier aux exigences juives. S'ils acceptaient cette sorte d'excommunication, ils constitueraient en fait une Église à part, une Église inférieure. N'était-ce pas porter une nouvelle atteinte à leur liberté, mettre en péril l'unité de l'Église? Paul ne pouvait demeurer

indifférent : il devait intervenir pour maintenir à ses convertis dans l'Église une place égale à celle des convertis du judaïsme.

2. *Intervention de saint Paul.* — La qualité et l'influence de ses adversaires n'arrêtèrent pas un instant l'Apôtre des gentils. Au contraire, le fait que les judéo-chrétiens pouvaient revendiquer l'autorité de Jacques, ainsi que l'attitude nouvelle adoptée par Pierre et Barnabé, rendit plus urgente son intervention.

C'est l'inconséquence de sa conduite que Paul reproche à Pierre : les deux apôtres sont d'accord sur les principes; le concile de Jérusalem l'a montré ainsi que la conduite subséquente de Pierre. Il n'y a pas entre eux opposition de doctrine, comme a vainement essayé de le prétendre l'École de Tubingue. C'est par faiblesse, par crainte de « ceux de la circoncision » que le chef des apôtres a modifié son attitude. A Césarée, il avait appris par révélation qu'il ne fallait pas tenir pour profane ce que Dieu avait purifié, Act., x, 15; il avait reconnu, par la grâce du Saint-Esprit descendu sur Corneille, que Dieu ne fait pas acception de personnes. Act., x, 34. A Jérusalem, il avait affirmé que le salut s'obtient uniquement par la grâce du Seigneur Jésus. Act., xv, 11; Gal., II, 15-16. C'est la thèse même de Paul : « Sachant que l'homme n'est point justifié par les œuvres de la Loi, mais plutôt par la foi du Christ Jésus, nous aussi nous crûmes en le Christ Jésus, pour être justifiés par la foi au Christ, et non par les œuvres de la Loi, car par les œuvres de la Loi aucune chair ne sera justifiée. » Gal., II, 16. Paul dépasse ici le décret de Jérusalem : il proclame la déchéance complète de la Loi, même pour les frères du judaïsme : si le Christ est mort pour nous obtenir la justice, c'est donc que la Loi est impuissante à la produire. Impuissante à justifier, elle ne saurait plus être considérée comme obligatoire pour le chrétien. Son rôle, qui était de nous conduire au Christ, est terminé. Par le Christ nous sommes morts à la Loi. En reprenant le joug qu'il avait d'abord secoué, le juif se fait pécheur et transgresseur de la Loi. Gal., II, 19-21. On reconnaît ici la thèse que l'Épître aux Romains développera dans toute son ampleur.

L'opposition est nette entre les deux thèses, celle de Paul et celle des judaïsants. Pierre ne saurait être rangé parmi ces derniers; Paul ne lui reproche aucune erreur, il dit même clairement que Pierre et lui sont d'accord sur le fond du débat; mais Pierre n'a pas tenu constamment une conduite conforme à ses principes. Il s'est laissé intimider, il a été cause que d'autres juifs ont dissimulé avec lui, et que Barnabé lui-même s'est laissé gagner à leur dissimulation, αὐτῶν τῇ ὑποκρίσει. Gal., II, 13. C'est la seule chose qui lui soit reprochée.

Qu'est-il advenu de cette intervention de Paul? L'auteur de l'Épître aux Galates ne nous le dit pas. De ce silence de la lettre, l'école de Tubingue a conclu à une rupture entre Pierre et Paul. D'après M. Loisy, Paul aurait échoué dans sa tentative auprès de Pierre : ne pouvant parler dans son épître d'un insuccès qui aurait compromis son autorité, il le passe sous silence. A. Loisy, *L'Épître aux Galates*, p. 136. Rupture, insuccès, c'est déjà ce que laissaient entendre les judaïsants de la fin du IIe siècle, qui attribuaient à Pierre une réponse victorieuse aux reproches de l'Apôtre des gentils : « Si tu m'appelles condamnable, font-ils dire à Pierre, tu accuses par là le Dieu qui m'a révélé le Christ, et tu dégrades celui qui m'a appelé bienheureux à cause de cette révélation. » *Hom. Clem.*, XVII, *P. G.*, t. II, col. 401-402. Ce que nous savons de l'attitude de Pierre dans toutes les manifestations judéo-chrétiennes, soit à Jérusalem, soit à Antioche, ne peut justifier pareille hypothèse. Il est au contraire bien plus vraisemblable que Pierre a humblement reconnu son erreur de conduite, et que, l'intervention de Paul l'ayant délivré de l'influence néfaste des perturbateurs, il a repris comme auparavant ses relations avec les pagano-chrétiens.

3° *Les judaïsants de Galatie* (Épître aux Galates).

Malgré leur insuccès à Antioche et à Jérusalem, les judaïsants continuèrent avec une singulière énergie de poursuivre l'Apôtre dans son évangélisation des gentils, de combattre partout l'œuvre qu'il accomplissait. Paul avait fondé des communautés parmi les populations païennes de la Galatie du nord. Les juifs s'y trouvaient en nombre insignifiant; l'apôtre n'avait imposé aucune obligation légale aux nouveaux convertis. Les Galates avaient mis un grand empressement à accepter l'Évangile, ils avaient montré une parfaite soumission à Paul. Cette fidélité cependant ne devait pas durer longtemps. Dans un second voyage, Paul avait dû déjà insister sur la nécessité de s'en tenir à ce qu'il leur avait prêché une première fois, Gal., I, 9, sur l'obligation qu'ils s'imposaient d'observer toute la Loi, s'ils se faisaient circoncire. V, 3. Le mal empira après cette seconde visite, si bien que vers les années 53 ou 54, cf. Lagrange, *Épître aux Galates*, p. XIII-XXVIII, Paul dut intervenir pour défendre son enseignement contre les entreprises des nouveaux docteurs. Ce fut l'occasion de l'Épître aux Galates. L'auteur ne dit pas quels sont ses adversaires; il ne les désigne pas spécialement, n'insinue rien de leur origine, ne rapporte aucune de leurs paroles. C'est donc uniquement par la réfutation qu'il fait de leurs doctrines qu'on peut les caractériser. Ce laconisme a permis une double interprétation des doctrines professées par ses adversaires.

1. La plupart des exégètes modernes voient dans les opposants de Paul des *judéo-chrétiens mitigés, faisant de la circoncision, non une nécessité pour le salut, mais un moyen de perfection*, et c'est dans ce sens que les nouveaux docteurs l'auraient recommandée aux convertis de Galatie.

Lightfoot suppose que ces judaïsants, essayant d'échapper au décret de Jérusalem, sans le contredire en face, pouvaient bien représenter le rite de la circoncision, non plus comme une condition de salut, mais comme une observance spécialement recommandable. *Saint Paul's Epistle to Galatians*, 2e édit., p. 307. Cornely passe de la conjecture à l'affirmative, et prête à ces judéo-chrétiens les idées de ceux qui avaient soulevé l'incident d'Antioche entre Pierre et Paul : ils professaient que la Loi n'était pas nécessaire au salut, mais très utile et assurant une plus grande perfection : *Legem ergo, licet ad salutem adipiscendam necessaria non esset, utilissimam tamen esse, quandoquidem per eam filii Abrahæ, cui datæ essent promissiones, constituerentur. Op. cit.*, p. 365.

Avant Cornely, la même thèse avait été soutenue par J. Thomas, dans la *Revue des questions historiques*, en 1889 : « Leurs prédications doctrinales ne vont pas directement contre le décret des apôtres à Jérusalem, mais le tournent et en profitent même. Si on n'exige plus la circoncision pour être admis dans l'Église, on la prescrit comme nécessaire pour entrer en pleine participation des promesses données à Abraham et de l'alliance conclue avec lui. La Loi constitue pour les juifs qui lui demeurent soumis un privilège dont on ne peut jouir qu'en les imitant. » *Mélanges d'histoire et de littérature religieuse*, p. 174. C'est également le sentiment du P. Prat et de M. Toussaint. « Le premier article de cet « autre évangile », écrit le premier, était la nécessité de la circoncision pour les païens convertis, soit comme condition essentielle de salut, selon la doctrine extrême des judaïsants d'Antioche et de Jérusalem, soit plutôt comme perfection dernière et

complément indispensable du christianisme. » Il s'appuie sur le sens du verbe ἐπιτελεῖσθε de Gal., III, 3. « Qu'on prenne le verbe ἐπιτελεῖσθε au passif, « vous êtes conduits à la perfection », avec la Vulgate et les Pères grecs, ou à la voix moyenne, « vous achevez, vous couronnez l'ouvrage », avec la plupart des exégètes modernes, la circoncision est opposée au baptême comme la fin au commencement, et le chef-d'œuvre à l'ébauche. » *La théologie de saint Paul*, t. I, p. 225. « Dans la controverse présente, dit M. Toussaint, le point de vue des judaïsants s'est déplacé. On ne prêche plus la nécessité de la circoncision, mais seulement les prérogatives qu'elle confère à ceux qui la reçoivent. » *Épîtres de saint Paul*, t. I, p. 174. C'est encore l'interprétation donnée par Ramsay : les judéo-chrétiens insistaient sur l'existence de deux catégories de chrétiens; ils faisaient remarquer que Paul, en publiant et en recommandant le décret de Jérusalem, avait reconnu cette distinction des frères en forts et en faibles, exemptant ces derniers du fardeau de la Loi, par concession à l'humaine faiblesse. Les Galates le croyaient d'autant plus aisément que Paul avait fait circoncire Timothée; on leur montrait dans cet acte une preuve que la Loi plaçait ceux qui s'y soumettaient à un rang supérieur dans l'Église, une inconséquence dans la conduite de Paul qui, après leur avoir prêché la liberté, prêchait aux autres la circoncision. Aussi les judaïsants les pressaient-ils de s'efforcer, en acceptant toute la Loi, d'atteindre le plus haut degré de perfection. *St Paul the traveller and the roman citizen*, 10e édit., p. 183; *Historical commentary on the Galatians*, p. 256 sq.

Enfin pour M. Loisy, ces judaïsants sont les mêmes que ceux d'Antioche et de Jérusalem : ils représentent la pensée de l'Église hiérosolymitaine et de leur chef Jacques. La Loi n'est pas obligatoire pour les païens convertis, « mais ils feront bien de s'y conformer, la loi divine, qui est censée contribuer à la perfection du croyant juif, ne pouvant manquer de contribuer aussi à la perfection du païen converti ». *L'Épître aux Galates*, p. 132. Pour les juifs, elle demeure obligatoire; elle est en quelque manière une condition de leur salut, mais elle n'en est pas le principe. « Il s'agit donc d'une sorte de contre-apostolat, très délibérément organisé pour corriger l'enseignement de Paul et réformer sa méthode d'évangélisation chez les gentils. Ces gens ne se sont pas trouvés par hasard dans les communautés fondées par les missionnaires de l'Évangile en pays païen, ils y sont venus tout exprès pour voir comment ces communautés avaient été constituées, parce qu'il leur déplaisait qu'on usât envers les païens convertis de la « liberté » dont parle Paul, c'est-à-dire qu'on les admît à la communion de l'espérance chrétienne sans souffler mot des observances légales et sans les agréger en aucune manière au judaïsme. Réagissant contre cette « liberté », les judaïsants voulaient « asservir » et les apôtres et les convertis, contraindre les premiers à vivre plus exactement selon la Loi et à recommander la pratique de cette Loi à leurs fidèles, amener ces derniers à suivre les règles de la vie juive et notamment à accepter la circoncision, ces règles étant la forme supérieure de la justice à laquelle est promis le royaume de Dieu. » *Loc. cit.*, p. 18 sq.

Ainsi les judaïsants de Galatie ne seraient plus aussi intransigeants que ceux de Jérusalem, qui voulaient imposer la circoncision aux païens convertis, comme moyen de salut. Cette attitude ne paraissant plus possible après le décret de Jérusalem, on suppose que les zélateurs de la Loi ont modifié leur point de vue, et qu'ils se contentent de recommander les pratiques mosaïques comme un moyen de perfection, comme une justice plus grande. Les chrétiens incirconcis ne peuvent pas être égaux à ceux de la circoncision : s'ils ne se soumettent pas au rite essentiel du judaïme, ils leur est impossible d'avoir part aux prérogatives spéciales, aux bénédictions réservées aux descendants d'Abraham. Pour être complètement chrétien, il faut être incorporé à Israël.

2. Cette évolution du parti judaïsant est séduisante. Mais elle a le tort de s'écarter des affirmations catégoriques de Paul qui met en cause le salut, et non la perfection. M. Loisy reconnaît que l'auteur de l'Épître aux Galates établit nettement l'antithèse entre le salut par la Loi et le salut par la foi. Mais cette antithèse existerait seulement dans l'esprit de l'Apôtre, *loc. cit.*, p. 27. — Forçant la note, prêtant à ses adversaires des idées qu'ils n'avaient pas, Paul n'aurait-il pas provoqué une réponse facile chez ceux qu'il combattait? Il aurait enlevé toute force à ses arguments, risqué de n'obtenir aucun résultat, sinon un résultat opposé à celui qu'il cherchait.

Si nous faisons confiance au texte de l'Épître aux Galates, nous reconnaîtrons dans les adversaires de son auteurs des intransigeants, professant les mêmes doctrines que ces chrétiens de la secte des pharisiens, dont il est question, Act., xv, 5, tenant toujours la circoncision, et avec elle toute la loi de Moïse, comme obligatoire non seulement pour les juifs, mais pour les païens convertis au christianisme. Cette interprétation, qui est celle des Pères, a été reprise par le P. Lemonnyer, *Épîtres de S. Paul*, 1re partie, p. 51, E. Tobac art. GALATES (*Épître aux*), t. VI, col. 1033-1036, et le P. Lagrange, *Épître aux Galates*. C'est bien ainsi, en effet, que Paul envisage ceux contre qui il met en garde les chrétiens de Galatie. Il s'étonne que ces convertis soient passés si vite de celui qui les a appelés dans la grâce du Christ à un autre évangile, « non que ç'en soit un autre, ce sont seulement des gens qui portent le trouble parmi vous et qui veulent pervertir l'Évangile du Christ ». Gal., I, 7. Dès le début, on voit qu'il y a opposition entre l'Évangile de Paul et ce qu'on a prêché aux Galates, opposition si grande que l'apôtre prononce par deux fois l'anathème contre de tels prédicateurs. Gal., I, 8-9.

Or l'Évangile de Paul, c'est l'évangile du salut par le Christ, par la foi du Christ sans la Loi. « Quant à moi, je suis mort à la Loi par une (autre) loi, afin de vivre à Dieu. Je suis crucifié avec le Christ; ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi; si je vis maintenant dans la chair, je vis dans la foi du Fils de Dieu qui m'a aimé, et qui s'est livré pour moi. Je ne tiens pas pour nulle la grâce de Dieu; car si (on acquérait) la justice au moyen de la Loi, c'est donc que le Christ serait mort pour rien. » Gal., II, 19-21. Le verset 21 précise ce qu'affirmaient ceux qui prêchaient un autre évangile, qui dénaturaient l'enseignement de Paul : ils prétendaient acquérir la justice (et non pas seulement la perfection) au moyen de la Loi. Admettre cet enseignement, c'est reconnaître que le Christ est mort pour rien. Maintenir une telle vertu à la pratique de la Loi, c'est diminuer, sinon détruire, l'efficacité du baptême chrétien. Revenir à la Loi, c'est rétrograder de l'état de fils, d'héritier, à celui d'esclave. Gal., IV, 7. C'est donc bien un changement complet qui commence à s'opérer parmi les Galates : après avoir commencé par l'Esprit (christianisme), ils finissent par la chair (judaïsme), Gal., III, 3; après avoir été connus de Dieu, ils reviennent à des éléments infimes et indigents, IV, 9; ils observent les jours et les mois, les saisons et les années, IV, 10; ils retournent en arrière, ils reviennent à une religion périmée. En acceptant la circoncision, ils s'engagent à observer toute la Loi, et le Christ ne leur servira de rien, V, 2-3. Ils se sont séparés du Christ, en cherchant leur justification dans la Loi, V, 4. Pourquoi? sinon parce qu'ils mettront leur espoir dans les œuvres de la Loi et non plus dans le Christ, seule

source de justification, parce que du christianisme ils seront passés au judaïsme.

Il est bien vrai, ces judaïsants se mettent en opposition avec le décret de Jérusalem, ils n'en tiennent aucun compte. Mais ce n'est pas une raison pour contester l'existence de cet état d'esprit. Il ne suffit pas qu'une décision soit prise, pour qu'elle soit universellement acceptée et mise en pratique, qu'une condamnation soit portée, pour que l'erreur disparaisse immédiatement. Ces personnes en appelaient aux apôtres, disciples du Sauveur, qu'elles opposaient à Paul, lequel n'avait pas vu le Christ; mais ne se montraient-elles pas plus exigeantes sur ce point que ceux qu'elles invoquaient? Et n'est-ce pas à dessein que Paul, au début de sa lettre, insiste sur l'accord qui s'opéra entre lui et les apôtres à Jérusalem, et sur la liberté qui lui fut laissée dans son action auprès des Gentils? Gal., II, 1-10. Les judaïsants objectaient à Paul son attitude parfois favorable à la Loi, allant jusqu'à prêcher la circoncision. La réponse est nette : il ne prêche pas la circoncision, V, 11; la circoncision n'est rien. VI, 15. Il a refusé de laisser circoncire. Tite, II, 3 sq. Il est sur ce point intransigeant ici comme dans l'affaire de Tite. Il ne l'a pas toujours été, puisqu'il a fait circoncire Timothée, Act., XVI, 3, puisqu'il dit se faire juif avec les juifs. I Cor., IX, 19-22. Mais dans ces derniers cas, il pouvait le faire sans danger, il agissait pour le bien de l'Évangile, alors que pour Tite et les Galates, une question de principe était en jeu. Si l'on ne pariait que de perfection, pourquoi cette intransigeance absolue? pourquoi ces paroles dures contre la circoncision, Gal., V, 12, et contre la Loi, qu'il aurait pu regarder comme choses indifférentes? C'est que les œuvres de la Loi n'étaient pas considérées simplement comme des actes de vertu, dont l'exercice aurait été recommandé, des actions surérogatoires, aptes à faire acquérir une plus grande sainteté. Les pseudo-apôtres semblent d'ailleurs avoir insisté spécialement sur la circoncision, qui n'a pas, en somme, le caractère d'acte vertueux, mais bien celui d'initiation, laissant dans l'ombre les obligations qui incomberaient aux nouveaux circoncis. Gal., V, 3. Paul n'aurait pu protester contre un effort vers la sainteté, par l'accomplissement de certains actes vertueux. Lui-même recommandait d'accomplir la Loi dans ce qu'elle a d'essentiel, la charité. « On accomplit toute la Loi dans un seul précepte, à savoir : tu aimeras ton prochain comme toi-même. » Gal., V, 14. Ce qui a excité son indignation, c'est que les Galates considèrent la foi du Christ comme insuffisante, ses mérites comme dépourvus d'efficacité, le baptême comme sans effet.

Le but de ces judaïsants était « de faire bonne figure auprès des juifs, en éliminant ce qui les choque le plus, le scandale de la croix ». Lagrange, *op. cit.*, p. 38. L'idée que la Croix avait réalisé tous les oracles des prophètes, et mis un terme aux espérances messianiques, était difficilement admise par ces juifs convertis. Pour eux, tout n'était pas fini : la nation choisie par Dieu devait avoir encore ses jours de gloire, sous le règne du Roi-Messie; et ils considéraient l'expansion du christianisme comme un utile auxiliaire de leur prosélytisme. C'est pourquoi ils tenaient tant à la circoncision et à la Loi; c'est pourquoi ils estimaient que les païens convertis, pour avoir part aux promesses d'Israël, devaient être étroitement attachés à la nation juive, par le rite de la circoncision. Ils étaient ainsi amenés à diminuer le rôle du Sauveur, à mesure qu'ils exaltaient l'importance de la Loi. Et « les Galates allaient s'imaginant que leur christianisme était insuffisant, n'étant qu'un élément du judaïsme intégral, la seule voie qui conduisît à Dieu. Paul a cru qu'ils étaient perdus pour le Christ, c'est-à-dire que leurs nouveaux docteurs les trompaient, et les orientaient délibérément vers une religion dont le Christ n'était plus le centre. Et en effet le Messie n'était pas le centre des espérances du judaïsme pharisaïque. On attendait de lui qu'il fît triompher le peuple, et qu'il fît régner la Loi sur les gentils. Il serait ainsi son plus illustre serviteur. Les Galates conquis à la Loi par Jésus-Christ auraient réalisé ces aspirations juives. C'eût été un autre évangile, et Paul, avons-nous dit, a prononcé le mot. » Lagrange, *op. cit.*, p. XLI.

4° *Autres manifestations judaïsantes.* — Se heurtant partout aux menées des judaïsants, Paul y fait de fréquentes allusions dans ses épîtres. Constamment, il met les chrétiens en garde contre eux parfois en termes très violents, comme lorsqu'il écrit aux Philippiens : « Prenez garde à ces chiens prenez garde à ces mauvais ouvriers, prenez garde à ces mutilés. Car c'est nous qui sommes les vrais circoncis, nous qui, par l'Esprit de Dieu, lui rendons un culte, qui mettons notre gloire dans le Christ Jésus, et ne nous confions point dans la chair. » Phil., III, 2-3. Ce sont eux encore qui sont visés dans la II^e^ aux Corinthiens. On ne saurait admettre que ces perturbateurs « vendaient l'évangile, mais ne l'altéraient pas ». Prat, *La théologie de saint Paul*, p. 212. Car Paul laisse bien entendre qu'il s'agit de doctrine, d'un enseignement différent du sien. « Mais je crains bien que comme Ève fut séduite par l'astuce du serpent, ainsi vos esprits acceptent de fausses doctrines et se détournent de la simplicité de la foi au Christ. Qu'il vous arrive, en effet, quelqu'un prêchant un autre Jésus que celui prêché par nous, ou vous apportant soit un Esprit différent de celui que vous avez reçu, soit un Évangile autre que celui auquel vous aviez d'abord adhéré, vous risquez de vous en accommoder fort bien. » II Cor., XI, 3-4. Un peu plus loin, il revendique les mêmes titres que ces étrangers, ces archiapôtres, qui se vantent d'être hébreux, israélites, de la postérité d'Abraham, ministres du Christ. Pourquoi donc, s'il est tout cela autant et plus qu'eux, donner la préférence à leur enseignement? Ils sont de faux apôtres, des ouvriers astucieux qui se déguisent en apôtres du Christ. XI, 13 sq. Ils font à Corinthe ce qu'ils avaient fait à Antioche, à Jérusalem, en Galatie et partout où ils couraient sur les brisées de Paul, pour annoncer un autre Évangile, apportant dans cette œuvre des vues d'intérêt. II Cor., XI, 20, 7-12; XII, 13-17.

Le même esprit d'opposition se manifesta jusqu'à Rome. « Je vous recommande, frères, de prendre garde à ceux qui causent les dissensions et les scandales, à l'encontre de l'enseignement que vous avez reçu, et évitez-les; car ces gens-là ne sont point au service de Notre-Seigneur le Christ, mais de leur ventre; et par des discours édifiants et des paroles flatteuses, ils séduisent les cœurs des simples. » Rom., XVI, 17-18. Ces simples, exposés à la séduction, sont vraisemblablement les mêmes que les faibles dont il est question, Rom., XIV, et que les forts doivent ménager. Ces faibles s'adonnent à certaines pratiques : abstinence de la chair et du vin, préférence donnée à certains jours. Diverses interprétations sont données de ces faibles. « Cependant, on tient en général et probablement avec raison, que le gros des abstinents était d'origine juive. » Lagrange, *Épître aux Romains*, p. 339. Mais le ton de douceur avec lequel Paul en parle, les recommandations qu'il adresse aux forts de ne pas les scandaliser montrent bien que nous ne sommes pas ici en face d'une manifestation de l'esprit judaïsant intransigeant, que les scrupuleux en question, loin de faire du prosélytisme, sont plutôt portés à succomber, et à agir contre leur conscience. Ils ajoutaient aux pratiques de la Loi certaines prescriptions alimentaires et autres observances empruntées à divers milieux philosophiques et religieux. « Ce pouvait être simplement l'application au christianisme de principes répandus un peu partout. On regardait ces abstinences comme le fait des parfaits, orphiques et pythagoriciens chez les gentils, esséniens et thérapeutes chez les juifs : la philosophie elle-même s'inscrivait contre l'usage des chairs (Plutarque, deux discours). » Lagrange, *op. cit.*, p. 339.

C'est un groupe du même genre qui est caractérisé, dans l'Épître aux Colossiens, II, 16, comme se préoccupant d'observances alimentaires, de la célébration de fêtes, de néoménies et du sabbat. C'est la même tentative de syncrétisme religieux. Il est impossible de rattacher les membres de ce groupe aux judaïsants intransigeants, recrutés surtout dans la secte des pharisiens : ces derniers étaient trop fermés aux influences du dehors. Leurs tendances sont « d'un judaïsme tempéré et à petite dose, d'un judaïsme bénin, capable de transactions et de compromis ». Prat, *La théologie de saint Paul*, p. 392.

5° *Conclusion.* — Il y avait donc à l'époque néotestamentaire, avant la ruine de Jérusalem, deux groupes, ou plus exactement deux tendances, parmi les judéo-chrétiens.

1. Les judaïsants intransigeants, qui soulevèrent la question de la circoncision, à Antioche et à Jérusalem, et que l'on retrouve plus tard en Galatie. Ils se recrutaient surtout parmi la secte des pharisiens. Pour eux, la Loi continue à s'imposer non seulement aux juifs, mais aux païens convertis. Le salut ne peut être obtenu uniquement par le baptême et la foi au Christ. Seule la pratique du judaïsme intégral, du judaïsme perfectionné par la reconnaissance du Messie, peut faire participer aux privilèges et aux bénédictions d'Israël. Le christianisme est la perfection du judaïsme : il n'a pas supprimé la Loi.

2. Les judéo-chrétiens modérés, ceux qui ont suscité le conflit d'Antioche entre saint Pierre et saint Paul, sont encore fermement attachés à la Loi, la considèrent comme obligatoire, mais seulement pour les juifs. Ils ne contestent pas la liberté accordée aux gentils à l'assemblée de Jérusalem. Mais leur attachement à la Loi les empêche de se mêler aux pagano-chrétiens, les amène par le fait à se considérer comme constituant un élément supérieur dans le christianisme, supérieur par son appartenance à la race élue, supérieur par sa fidélité à accomplir les ordonnances de Moïse. Ils ne comprennent pas encore que l'ancienne Loi a été abrogée par la nouvelle. Ils s'enferment étroitement dans le judaïsme, situation qui leur sera néfaste et qui amènera leur ruine. C'est la tendance générale des communautés judéo-chrétiennes qui se rattachent à l'Église de Jérusalem, dont Jacques est le chef. On ne dogmatise point; on n'affirme pas que la Loi soit une condition nécessaire de salut; nulle part, ni Jacques ni d'autres de ces judéo-chrétiens n'apparaissent comme l'ayant soutenu. Si les païens pouvaient être sauvés sans la Loi, et cela Jacques l'admettait, pourquoi la Loi aurait-elle été pour les Juifs une condition nécessaire de salut? Dans ce cas le salut aurait été plus difficile pour les juifs que pour les gentils. Mais en fait, dans ces milieux scrupuleux, on restait fidèle à toutes les prescriptions légales, on les observait minutieusement; on voulait les voir observées de la sorte par tous les convertis du judaïsme, avec peut-être un secret désir de les proposer aux gentils comme une condition de progrès religieux et moral.

A côté de ces deux grandes tendances, nous avons constaté les premières manifestations d'un syncrétisme religieux, à base de judéo-christianisme. Ce syncrétisme ira s'accentuant, et donnera naissance aux II^e^ et III^e^ siècles à la secte des elcésaïtes, tandis que les deux tendances primitives se perpétueront pendant plusieurs siècles avec d'autres noms nouveaux. Les judéo-chrétiens modérés, demeurés orthodoxes, seront appelés nazaréens; les judaïsants intransigeants, s'écartant de la foi chrétienne, constitueront la secte des ébionites.

II. LES MANIFESTATIONS JUDÉO-CHRÉTIENNES A L'ÉPOQUE POST-APOSTOLIQUE. — 1° Judéo-chrétiens orthodoxes : les nazaréens. — 2° Judaïsants hérétiques : les ébionites.

1. JUDÉO-CHRÉTIENS ORTHODOXES : LES NAZARÉENS. — Chrétiens issus du judaïsme, qui ajoutent aux pratiques de la religion de Jésus l'observation fidèle et scrupuleuse de la Loi de Moïse. Ils reçurent, à une époque assez tardive, le nom de nazaréens.

1° *Leur histoire.*

1. *L'Église de Jérusalem à la mort de Jacques.* — Le chef de l'Église judéo-chrétienne de Jérusalem, Jacques, le frère du Seigneur, mourut en 62. Sa fidélité à la Loi ne l'avait pas préservé de la haine des juifs. Profitant de l'intervalle de confusion et d'anarchie qui s'écoula entre la mort du procureur Festus et l'arrivée de son successeur Albinus, le grand prêtre Hanan II, qui voyait avec dépit les progrès des premiers chrétiens, convoqua le sanhédrin et obtint une sentence de mort contre Jacques. Jacques fut précipité du haut du temple et lapidé. Eusèbe, *H. E.*, II, XXIII, *P. G.*, t. XX, col. 196; Josèphe, *Antiqu. jud.*, l. XX, c. VIII.

Il est difficile de déterminer de façon précise l'état d'esprit de la communauté chrétienne de Jérusalem, à la mort de Jacques. On ne saurait attribuer à tous ses membres les idées des judaïsants extrêmes que Paul réfuta au concile de Jérusalem et qu'il combattit en Galatie. Les premiers furent désavoués par les apôtres, présents dans la ville sainte, et Jacques était du nombre. Les seconds étaient peut-être étrangers à Jérusalem. Par contre les envoyés de Jacques qui soulevèrent l'incident d'Antioche entre Pierre et Paul paraissent bien refléter la façon de voir de l'ensemble de la communauté de Jérusalem.

Ces chrétiens sont des zélateurs de la Loi : ils continuent à la pratiquer intégralement; ils se scandalisent, si elle est violée par un chrétien issu du judaïsme. Jacques était un modèle de cette soumission à la Loi. D'après Hégésippe, « il fut sanctifié dès le sein de sa mère, il ne buvait ni vin, ni boisson enivrante, ne mangeait rien qui ait eu vie; le rasoir n'avait jamais passé sur sa tête; il ne se faisait jamais oindre et s'abstenait des bains. A lui seul il était permis d'entrer dans le sanctuaire, car ses habits n'étaient pas de laine, mais de lin. Il entrait seul dans le temple, et on l'y trouvait à genoux, demandant pardon pour le peuple ». Eusèbe, *H. E.*, II, XXIII, *P. G.*, t. XX, col. 197. Quoi qu'il en soit de l'exactitude des renseignements fournis par Hégésippe, et dont plusieurs semblent légendaires, il est incontestable que Jacques attachait à l'observation de la Loi une véritable importance. Il est avec les presbytres qui, lors du dernier voyage de Paul à Jérusalem, se font les interprètes du mécontentement des frères contre l'apôtre. Ces milliers, πόσαι, μυριάδες, de juifs qui ont cru, et qui sont demeurés zélés pour la Loi, ont entendu raconter que l'Apôtre enseignait aux juifs dispersés parmi les gentils de se séparer de Moïse, leur disant de ne pas circoncire leurs enfants et de ne pas se conformer aux coutumes. Act., XXI, 20-21. De graves récriminations sont à craindre de leur part. Pour les écarter, pour éviter des troubles, il faut que Paul consente à témoigner de son respect pour la Loi, en se soumettant à la pratique du nazirat. Les presbytres ne semblent pas prendre absolument à leur compte les reproches de la communauté; cependant ils tiennent à ce que Paul se montre publiquement observateur de la Loi. Et lorsqu'ils ajoutent : « Quant aux croyants de la gentilité, nous leur avons écrit après avoir décidé qu'ils n'ont rien à observer de tout cela,

si ce n'est (mss *C* et *D*)] qu'ils s'interdisent les idolothytes, le sang, les viandes étouffées et la fornication », Act., XXI, 25, n'est-ce pas pour bien faire remarquer que la décision de Jérusalem ne s'appliquait qu'aux gentils, qu'eux seuls étaient exempts des observances mosaïques, et que ces dernières demeuraient obligatoires pour les chrétiens de la circoncision?

Comment concevaient-ils cette obligation? Ce n'était pas à coup sûr comme un simple moyen d'attirer plus facilement les juifs dans l'Église. Il ne paraît pas non plus que ce soit seulement par habitude, par difficulté de se détacher d'un long passé où l'élément national avait une part aussi grande que l'élément religieux, ou par une véritable piété et par scrupule de conscience, qu'ils continuent à observer la Loi. Il y avait plus dans leur attitude : si le principe de la justification n'était plus dans la Loi, mais dans la foi en Jésus-Messie, ils considéraient néanmoins que le christianisme était le perfectionnement du judaïsme; que ce qu'il y avait de nouveau dans l'enseignement de Jésus, et dans les pratiques qui en découlaient, se surajoutait à l'enseignement de la Loi et des Prophètes; que, par le fait, rien ne devait être retranché de ce que leurs pères avaient pratiqué : ils se croyaient tenus de l'observer, comme par le passé.

2. *Le successeur de Jacques, de 62 à 135.* — Cet état d'esprit persévéra jusqu'à la destruction des communautés judéo-chrétiennes, englobées dans le massacre des juifs sous Hadrien. Le successeur de Jacques fut Siméon, un autre parent du Sauveur : il était fils de Clopas, « oncle du Christ ». Sur la nature de la parenté de ce Clopas avec Jésus, voir col. 1171. D'après Eusèbe, *H. E.*, III, XI, *P. G.*, t. XX, col. 245, il fut élu par les apôtres et les disciples, « après le martyre de Jacques et la destruction de Jérusalem, qui arriva en ce temps ». Suivant Hégésippe, cité par Eusèbe, *H. E.*, IV, XXII, *ibid.*, col. 380, il fut choisi, « après le martyre de Jacques ». Or il s'est passé environ huit années entre le martyre de Jacques et la prise de la ville sainte par Titus. Eusèbe se trompe en plaçant les deux événements sensiblement à la même époque, et le témoignage d'Hégésippe doit être préféré au sien : ce dernier connaissait bien les Églises judéo-chrétiennes, étant lui-même judéo-chrétien, et se trouvait très rapproché des événements, puisque Siméon mourut en 107 et que c'est au milieu du second siècle qu'Hégésippe entreprit son voyage à travers le monde chrétien.

Siméon était donc déjà à la tête de l'Église de Jérusalem, lorsque se produisirent les graves événements qui devaient mettre fin à la vie nationale du peuple juif. Dès que commencèrent les premiers troubles et les soulèvements qui allaient amener l'intervention de Vespasien, puis celle de Titus, les chrétiens, avertis par une prophétie du danger qui menaçait leur ville, quittèrent Jérusalem, et se réfugièrent, accompagnés sans doute de leurs frères des autres villes et bourgades de Palestine, à Pella, en Décapole, dans le royaume d'Agrippa II. Eusèbe, *H. E.*, III, V, *P. G.*, t. XX, col. 221. Cette ville devint dès lors le centre principal de l'Église judéo-chrétienne; un autre centre, d'après Jules Africain, se créa à Kokhaba, également dans la région transjordanienne. Eusèbe, *H. E.*, I, VII, *ibid.*, col. 97. Lorsque la paix fut rétablie en Judée, un groupe de chrétiens rentra à Jérusalem, vraisemblablement conduit par Siméon. Épiphane, *De mens. et pond.*, 14, *P. G.*, t. XLIII, col. 259-262; Eusèbe, *Demonst. evang.*, III, V, t. XXII, col. 221. Cf. R. Knopf, *Das nachapostolische Zeitalter, Geschichte der christlichen Gemeinden vom Beginn der Flaviendynastie bis zum Ende Hadrians*, p. 11-15.

La ruine de Jérusalem et du Temple aurait dû être une leçon pour ces chrétiens. Ceux de la gentilité y virent nettement l'action de la Providence : Dieu se séparait de son peuple; il lui enlevait la possibilité de lui rendre désormais un culte conforme aux prescriptions mosaïques; il repoussait définitivement les sacrifices ordonnés par la Loi. N'y avait-il pas là une preuve tangible de l'abrogation définitive du mosaïsme? Les judéo-chrétiens ne comprirent pas. Aveuglés par leur nationalisme, ils voulurent malgré tout demeurer Juifs. Ils continuèrent à circoncire leurs enfants pour les attacher à la nation juive; ils remplirent toutes les prescriptions de la Loi, même les moins importantes : ablutions et purifications; ils gardèrent scrupuleusement le sabbat, observèrent les fêtes, etc.

Ils eurent toujours à leur tête des Hébreux de vieille roche, οὓς πάντας Ἑβραίους φασνίδνται ἀνέκαθεν, dit Eusèbe, *H. E.*, IV, V, *P. G.*, t. XX, col. 309. Siméon gouverna la communauté depuis la mort de Jacques jusqu'en 107. Il mourut martyr, à l'âge de 120 ans, sous Trajan, Atticus étant gouverneur de Palestine. Eusèbe, *H. E.*, III, XXXII, col. 281. On connaît après lui treize évêques judéo-chrétiens, dont les noms nous ont été conservés par Eusèbe. « Le premier fut donc Jacques, le frère du Seigneur; le second après lui, Siméon; le troisième, Juste; Zacchée, le quatrième; le cinquième, Tobie; le sixième, Benjamin; Jean, le septième; le huitième, Matthias; le neuvième, Philippe; le dixième, Sénèque; le onzième, Juste; Lévi, le douzième; Éphrem, le treizième; le quatorzième, Joseph; enfin le quinzième, Judas. Tels furent les évêques de la ville de Jérusalem depuis les apôtres, jusqu'au temps dont il est question présentement; ils appartenaient tous à la circoncision. » *H. E.*, IV, V, col. 309. Judas fut le dernier évêque de la circoncision. Ce fut le soulèvement de Bar-Kochéba et la guerre qui suivit qui mirent fin à l'existence de cette chrétienté, en l'an 19 d'Hadrien (135-136). L'empereur interdit aux juifs, et par le fait aux chrétiens de la circoncision, d'habiter Ælia Capitolina, la nouvelle ville, construite sur les ruines de Jérusalem.

Il y eut ainsi quinze évêques de la circoncision. Jacques et Siméon étant mis à part, cela fait treize évêques pour un espace de moins de trente ans. C'est évidemment trop. A. Michiels, voit dans les troubles et les persécutions de l'époque, l'explication de cette anomalie. *L'origine de l'Épiscopat*, Louvain, 1900, p. 357. L. Duchesne, dans les *Origines chrétiennes* (cours lithographié), c. X, p. 140, émet plusieurs hypothèses : « la première liste d'Eusèbe ne peut être acceptée que si l'on admet ou une durée plus longue, ou plusieurs évêques simultanés. Les deux hypothèses sont possibles, car Eusèbe a tort d'introduire la révolte de Bar-Kochéba comme une époque dans la vie de l'Église de Jérusalem. Celle-ci avait émigré vers l'année 68, et ne pouvait être rentrée à Jérusalem, que d'ailleurs l'insurrection de Bar-Kochéba ne toucha pas. Il se peut que la liste de quinze évêques judéo-chrétiens (Jacques et Siméon compris), corresponde à une existence plus longue qu'Eusèbe ne l'a cru. Il peut se faire aussi qu'il nous donne ici les noms des évêques de différentes Églises judéo-chrétiennes, colonies de l'émigration de Pella et pouvant toutes prétendre au titre d'Église de Jérusalem. » C'est la dernière hypothèse que l'éminent historien conserve dans son *Histoire ancienne de l'Église*, t. I, 5e édit., p. 120-121. « Si l'on accepte la liste et la limite telles que les donna Eusèbe, il sera naturel d'y voir des évêques, non seulement de Pella, mais de quelques autres colonies de la communauté primitive de Jérusalem. »

R. Knopf voit dans la liste donnée par Eusèbe les noms des parents de Jésus. Il part de ce fait que Jacques, frère du Seigneur, avait eu pour successeur un cousin de Jésus, désigné au poste d'évêque de Jérusalem, pour cette seule raison de parenté, et que les parents du Sauveur s'imposaient aux communautés

comme δεσπόσυνοι et comme guides. Jules Africain, dans Eusèbe, *H. E.*, I, XIV, *P. G.*, t. XX, col. 97. Ce seraient ces personnages qui seraient donnés ici comme évêques de Jérusalem. Knopf, *op. cit.*, p. 27-28.

Deux explications sont acceptables : plusieurs évêques simultanés, ou des évêques de plusieurs communautés. Il ne serait pas impossible que l'Église de Jérusalem ait été gouvernée collectivement, après saint Jacques, par plusieurs évêques : Corinthe, qui ne vivait pas dans l'isolement du reste de la chrétienté, comme les églises judéo-chrétiennes, avait encore un collège de presbytres à sa tête, à la fin du premier siècle. Mais si, après 73, Siméon est rentré avec quelques chrétiens à Jérusalem, si des évêques venant après lui ont ainsi continué de manifester par leur présence dans la Ville sainte, leur attachement à leurs traditions, il n'y a rien d'invraisemblable à ce que d'autres personnages aient présidé, dans le même temps aux destinées des communautés plus considérables de la Transjordane. Et ainsi s'expliquerait ce grand nombre d'évêques pour une période aussi restreinte.

3. *Après l'expulsion des juifs sous Hadrien en 135.* — En 132, Bar-Kochéba, se faisant passer pour le Messie, souleva toute la Palestine contre la domination romaine. Cette révolte eut le caractère d'un fanatisme exaspéré : elle fut le dernier soubresaut du nationalisme juif. Les chrétiens refusèrent de prendre part à l'insurrection : Bar-Kochéba ne pouvait être qu'un imposteur, puisque le Messie était venu en la personne de Jésus. Ils furent considérés par les juifs comme des traîtres et cruellement persécutés. En 135, la révolte était réprimée dans le sang par Sévère. L'empereur Hadrien fit raser la ville de Jérusalem et construisit sur son emplacement une cité complètement païenne à laquelle il donna son nom, Ælia Capitolina. Défense fut faite aux juifs, sous peine de mort, de pénétrer dans la nouvelle ville. Eusèbe, *H. E.*, IV, VI, *P. G.*, t. XX, col. 312 sq. Les judéo-chrétiens, bien que restés en dehors de la révolte, furent compris dans la défense : ils étaient juifs, puisqu'ils continuaient à pratiquer la Loi.

A cette date, disparurent les évêques de la circoncision. Il se forma à Ælia une nouvelle communauté chrétienne, formée non plus de juifs, mais de gentils : leur premier évêque fut Marc. Eusèbe, *H. E.*, IV, VI, col. 316.

Ainsi frappées, dépourvues d'évêques de leur nationalité, ces communautés de la Palestine et de la Transjordane, mettront longtemps à mourir, sans plus guère faire parler d'elles.

Justin en considère les membres comme des chrétiens de bon aloi, qui peuvent se sauver tout en observant les prescriptions légales, pourvu qu'ils ne prétendent pas les imposer aux autres. *Dialog.*, 47, *P. G.*, t. VI, col. 576 sq. De même, Origène, *Cont. Cels.*, V, 61, 65, *P. G.*, t. XI, col. 1277, 1288, Eusèbe, *H. E.*, III, XXVII, t. XX, col. 273, les distinguent d'autres judéo-chrétiens hérétiques; mais ils les rangent tous sous la même dénomination d'ébionites. Cependant on ne tarda pas à réserver ce nom d'ébionites aux hérétiques, tandis que l'on désigna ceux dont la croyance était orthodoxe sous le nom de nazaréens, nom qui avait été donné par les juifs aux premiers chrétiens. Act., XXIV, 5. C'est sous ce nom que les désignent saint Épiphane, *Hær.*, XXIX, *P. G.*, t. XLI, col. 388 sq., et saint Jérôme, *Epist.*, CXII, *ad Augustinum*, *P. L.*, t. XXII, col. 924. Jérôme leur reproche simplement de vouloir être à la fois juifs et chrétiens : *qui credunt in Christum, filium Dei, natum de virgine Maria, et eum dicunt esse qui sub Pontio Pilato passus est et resurrexit, in quem et nos credimus; sed dum volunt et Judæi esse et Christiani, nec Judæi sunt, nec Christiani.* Si Épiphane les range dans son catalogue d'hérésies, cela s'explique tant par le désir de ne laisser échapper aucune aberration doctrinale que par le fait que l'évêque de Salamine n'est pas bien renseigné sur les doctrines christologiques de ces nazaréens. Après avoir dit qu'ils ne différaient des Juifs que par leur foi au Christ, et des chrétiens que par leur soumission aux rites judaïques, il avoue son ignorance sur leur doctrine relativement à la conception surnaturelle de Jésus. « Περὶ Χριστοῦ δὲ οὐκ οἶδα εἰπεῖν, εἰ καὶ αὐτοί, τῇ τῶν προειρημένων περὶ Κήρινθον καὶ Μήρινθον μοχθηρίᾳ ἀχθέντες, ψιλὸν ἄνθρωπον νομίζουσιν ἢ, καθὼς ἡ ἀλήθεια ἔχει, διὰ Πνεύματος ἁγίου γεγεννῆσθαι ἐκ Μαρίας διαβεβαιοῦνται. » *Hær.*, XXIX, 7, *P. G.*, t. XLI, col. 401. Mais il est certain que sur ce point les nazaréens partageaient la foi de l'Église. C'est donc à tort que l'évêque de Salamine en fait des hérétiques.

A l'époque où écrivaient Épiphane et Jérôme, ils étaient disséminés dans les mêmes localités où l'on rencontrait des ébionites, dans la région de Bérée, en Célésyrie, dans la Décapole et en Batanée. La suite de leur histoire est des plus obscures. Ils auront mené une vie languissante, jusqu'à l'invasion de la Palestine par les premiers califes, au VIIe siècle.

2° *Leur doctrine.*

1. *Leurs livres canoniques.* — Selon Épiphane, les nazaréens se servaient du Nouveau et de l'Ancien Testament. *Hær.*, XXIX, 7, *P. G.*, t. XLI, col. 401. Qu'ils aient utilisé toute la Bible juive, cela est indiscutable, étant donné leur attachement à la Loi. Dans leur interprétation de l'Ancien Testament, ils argumentent fréquemment contre les scribes et les pharisiens. Jérôme, *In Is.*, VIII, 11 sq., 19 sq.; IX, 1 sq.; XIX, 17 sq., *P. L.*, t. XXIV, col. 119, 123, 125, 136. Cette tendance antipharisaïque est d'ailleurs marquée dans leur évangile, où ils exagèrent les reproches de Jésus aux pharisiens. *Var. de Matth.*, XV, 5, cod. δ 30.

Par contre, leur canon du Nouveau Testament était des plus restreints. Ayant un évangile à eux, écrit en araméen, différent des évangiles canoniques, ils devaient non seulement lui donner la préférence, mais laisser de côté les autres. Surtout les écrits pauliniens étaient peu en honneur parmi eux. Eusèbe parlant des ébionites modérés, qui sont les nazaréens, dit qu'ils rejetaient les épîtres de saint Paul, qu'ils appelaient « apostat de la Loi ». *H. E.*, III, XXVII, *P. G.*, t. XX, col. 273. Cette donnée d'Eusèbe n'est pas contredite par celle de Jérôme, affirmant qu'ils reconnaissaient la légitimité de la mission de l'Apôtre, *novissimus omnium apostolorum. In Is.*, IX, *P. L.*, t. XXIV, col. 125. Il n'est pas nécessaire de dire que, sur ce point, les nazaréens ont « peu à peu modifié leur manière de voir ». A. Réville, art. *Nazaréens*, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, t. IX, p. 544. Les judéo-chrétiens modérés n'ont jamais reproché à Paul son apostolat auprès des païens : les gentils pouvaient prétendre comme eux au salut par la foi au Christ; s'ils étaient tenus à l'écart par les convertis du judaïsme, c'est que ces derniers voulaient maintenir leurs privilèges de descendants d'Abraham. Le reproche adressé à Paul d'avoir abandonné la Loi n'excluait pas l'admiration pour son œuvre d'apostolat.

2. *L'Évangile des Nazaréens.* — La question de l'évangile utilisé par les nazaréens est très obscure. Les récents travaux de Schmidtke, *Neue Fragmente und Untersuchungen zu den judenchristlichen Evangelien*, dans les *Texte u. Untersuchungen*, Leipzig, 1911, t. XXXVII, fasc. 1, et du P. Lagrange, *L'Évangile selon les Hébreux*, *Revue biblique*, 1922, p. 161-181; 321-349, ont abouti à plusieurs conclusions acceptables. On trouvera ici celles de ce dernier auteur. Cf. Hennecke, *Neutestam. Apokryphen*, 2e édit., 1923, p. 17 sq.

Les judéo-chrétiens se servaient d'un évangile écrit en lettres hébraïques et dans la langue commune aux

Chaldéens et aux Syriens, c'est-à-dire en araméen. *Jérôme, Dialog. adv. Pelag.*, III, 2, *P. L.*, t. XXIII, col. 570. Cet évangile est signalé comme étant utilisé à l'exclusion de tout autre par les nazaréens de Bérée. *Épiphane, Hær.*, XXIX, 9, *P. G.*, t. XLI, col. 405; *Jérôme, De vir. ill.*, 3, *P. L.*, t. XXIII, col. 613; *In Matth.*, XII, 13; XXIII, 35, *P. L.*, t. XVI, col. 78 et 174; *In Is.*, XI, 2; XL, 9 sq.; præfat. in l. XVIII, *P. L.*, t. XXIV, col. 144-145, 405, 628; *In Ez.*, XVI, 13; XVIII, 7, *P. L.*, t. XXV, col. 137, 174; *Dialog. adv. Pelag.*, III, 2, *P. L.*, t. XXIII, 570. Il est certain que cet évangile était adopté par les autres communautés judéo-chrétiennes de la Palestine et de la Transjordane. Eusèbe laisse entendre qu'il avait une très large diffusion : « Nous avons trouvé, dit-il, cet enseignement quelque part dans l'évangile qui est (répandu) parmi les juifs, en langue hébraïque. » *Théophanie*, IV, 12, *Corpus* de Berlin, *Eusebius Werke*, t. III *b*, p. 183. Ailleurs, il parle de l'*Évangile selon les Hébreux*, dont les juifs qui ont reçu le Christ, aiment à se servir. *H. E.*, III, 25, *P. G.*, t. XX, col. 269.

L'*Évangile des Nazaréens*, dont parlent Épiphane et Jérôme, et l'*Évangile selon les Hébreux*, dont il est question ailleurs, sont un seul et même évangile. Jérôme ne doute pas qu'il y ait identité entre les deux : *In evangelio quod juxta Hebræos scriptum Nazaræi legitant. In Is.*, XL, 9 sq., *P. L.*, t. XXIV, col. 405. Cf. E. Amann, Recension de Schmidtke, dans le *Bulletin d'anc. litt. et d'archéol. chrét.*, 1912, p. 51. Jérôme a bien connu cet évangile. Il se trouvait, à la fin du IV^e^ siècle, à la bibliothèque de Césarée; les nazaréens de Bérée en avaient un exemplaire. Le solitaire de Bethléem put transcrire ce dernier, et en faire, pour son usage personnel, une traduction en grec et en latin. *De vir. ill.*, 2, 3, 16, *P. L.*, t. XXIII, col. 611, 613, 633; *In Matth.*, XII, 13, t. XXVI, col. 78; *Dialog. adv. Pelag.*, III, 2, t. XXIV, col. 570. C'est la traduction grecque de Jérôme, qui a été utilisée pour les variantes insérées en marge de quelques manuscrits grecs, sous la rubrique τὸ Ἰουδαϊκόν. Lagrange, *op. cit.*, p. 349.

Cet évangile a joui d'une certaine autorité dans l'Église, en dehors même des cercles judéo-chrétiens. Suivant le témoignage d'Eusèbe, certains le faisaient rentrer dans la catégorie des ouvrages contestés. *H. E.*, III, XXV, *P. G.*, t. XX, col. 269. De même il est placé parmi les *antilegomena* du Nouveau Testament, après l'Apocalypse de Jean, celle de Pierre et l'Épître de Barnabé, dans une stichométrie du IV^e^ siècle, ajoutée aux œuvres de Nicéphore, vers 850. Lagrange, *op. cit.*, p. 180. Épiphane le considère comme l'original de Matthieu. *Hær.*, XXIX, 9, *P. G.*, t. XLI, col. 405. La pensée de Jérôme est plus flottante. Il rappelle l'opinion de ceux qui le regardent comme l'original de notre premier évangile canonique : *in evangelio quo utuntur Nazaræi et Ebionitæ (quod nuper in græcum de sermone hebraico transtulimus et quod vocatur a plerisque Matthæi authenticum). Comm. in Matth.*, XII, 13, *P. L.*, t. XXVI, col. 78. Il reproduit la même opinion dans le *Dialog. adv. Pelag.*, III, 2, t. XXIII, col. 570 : *In evangelio juxta Hebræos, quod a chaldaico quidem syroque sermone, sed hebraicis litteris scriptum est, quo utuntur usque hodie Nazareni, secundum Apostolos, sive ut plerique autumant juxta Matthæum, quod et in Cæsariensi habetur bibliotheca, narrat historia, etc.* Lui-même le cite comme texte de Matthieu, *In hebraico evangelio secundum Matthæum, Tract. in Ps. CXXXV*, renvoi à Matth., VI, 11, *Anecdota Maredsolana*, t. III *b*, p. 262; *Matthæus qui et Levi, ex publicano apostolus, primus in Judæa, propter eos qui ex circumcisione crediderunt, Evangelium Christi hebræis litteris verbisque composuit... Porro ipsum hebraicum habetur usque hodie in Cæsariensi bibliotheca. De vir. ill.*, 3, *P. L.*, t. XXIII, col. 613. Ailleurs, cependant, il est loin d'être aussi affirmatif. Dans un texte du pseudo-Origène latin, texte vraisemblablement trouvé par le traducteur latin d'Origène dans les œuvres de Jérôme, Lagrange, *op. cit.*, p. 335, on lit en effet : *in evangelio quodam, quod dicitur secundum Hebræos, si tamen placet alicui suscipere illud, non ad auctoritatem, sed ad manifestationem propositæ quæstionis. P. G.*, t. XIII, col. 1293-1294.

C'est à tort que cet évangile a été considéré par plusieurs Pères comme l'original de notre Matthieu canonique. L'opinion de Schmidtke, qui voit dans l'*Évangile des Nazaréens* une sorte de targum araméen du Matthieu grec, et dans l'*Évangile selon les Hébreux*, un écrit, grec d'origine, et en usage chez les ébionites, n'est pas plus fondée. L'*Évangile des Nazaréens*, identique à l'*Évangile selon les Hébreux*, est un remaniement du texte original deMatthieu. Son texte n'est pas mutilé, comme le sera celui des ébionites : ἔχουσιν δὲ ὁ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον πλἀρέστατον Ἑβραϊστί, Épiphane, *Hær.*, XXIX, 9, *P. G.*, t. XLI, col. 405; mais ils l'enrichissent d'éléments anciens ou peut-être traditionnels. Jérôme, *De vir. ill.*, 2, *P. L.*, t. XXIII, col. 613; *In Matth.*, VI, 11; XII, 13, t. XXVI, col. 43, 78. On peut même se demander si certains de ces textes ne représentent pas des paroles authentiques de Jésus, comme celle-ci : « Ne soyez jamais joyeux, si ce n'est quand vous voyez votre frère en charité. » Jérôme, *In Eph.*, V, 4, *P. L.*, t. XXVI, col. 520; ou cette autre : « Si vous étiez dans mon sein, et que vous ne fassiez pas la volonté de mon Père qui est au ciel, je vous arracherais de mon sein. » *Var. de Matth.*, VII, 5, cod. δ 30, dans Schmidtke, *op. cit.*, p. 39. L'influence des autres évangiles, Marc et Luc en particulier, sur l'Évangile selon les Hébreux, est insignifiante et négligeable. Les judéo-chrétiens s'en sont tenus à ce texte de Matthieu, arrangé suivant leurs préoccupations. Cela explique sans doute la perte de l'original sémitique de Matthieu : les judéo-chrétiens avaient leur évangile selon les Hébreux, les chrétiens de la gentilité leur traduction grecque du premier évangile; on ne s'occupa plus du texte original.

Ce remaniement judéo-chrétien de l'évangile selon saint Matthieu dut prendre naissance vers l'an 100, puisque saint Ignace le connaît et l'utilise. Jérôme, *De vir. ill.*,16,*P.L.*, t. XXIII, col. 633. C'est donc entre la publication de l'évangile sémitique de saint Matthieu et cette dernière date, qu'il faut en placer la rédaction.

Il ne reste que de rares citations de cet évangile. Cependant les quelques passages que l'on en trouve dans l'ancienne littérature chrétienne, avec les variantes tirées du Judaïque, τὸ Ἰουδαϊκόν, permettent de dégager quelques-unes des particularités doctrinales des communautés judéo-chrétiennes. Il n'y a rien d'ailleurs que d'orthodoxe dans les passages qui nous ont été conservés.

3. *Doctrine sur le Christ.* — L'ensemble des croyances nazaréennes est conforme à l'enseignement de la grande Église. Saint Justin parle de chrétiens, issus du judaïsme, qui acceptent tout l'Évangile, mais qui restent attachés à la Loi de Moïse. Il croit qu'ils pourront se sauver, et qu'on doit les regarder comme des frères avec qui on est en communion, pourvu qu'ils ne prétendent pas imposer aux chrétiens de la gentilité ces mêmes observances. *Dialog.*, 47, *P. G.*, t. VI, col. 576 sq. Un peu plus tard, Hégésippe, qui était judéo-chrétien, constatait, dans son enquête parmi les Églises, que leur doctrine était conforme à la Loi, des Prophètes et du Seigneur. Eusèbe, *H. E.*, IV, XXII, *P. G.*, t. XX, col. 376 sq.

Saint Jérôme déclare à saint Augustin qu'ils croient « au Christ, fils de Dieu, né de la vierge Marie, qui a souffert sous Ponce Pilate, est ressuscité, en qui nous

croyons aussi ». *Epist.*, CXII, *ad August.*, *P. L.*, t. XXII, col. 924. Leur seul tort est de vouloir être à la fois juifs et chrétiens. D'après Épiphane, ils croient en un seul Dieu et en Jésus-Christ, Fils de Dieu, *Hær.*, XXIX, 7, *P. G.*, t. XLI, col. 401.

Ils admettent la conception surnaturelle du Christ. Les ébionites supprimeront de leur évangile les chapitres I et II, sur la naissance du Sauveur : rien ne permet de supposer qu'il en ait été de même dans l'*Évangile selon les Hébreux*. Épiphane dit qu'il est complet, πληρέστατον. *Ibid.*, n. 9, col. 405. Le rôle particulier, que cet évangile accorde au Saint-Esprit, au baptême et dans la vie de Jésus, ne va pas contre cette croyance à la naissance virginale. Au baptême, Jésus reçoit le Saint-Esprit, qui le proclame son Fils premier-né : *Factum est autem cum ascendisset Dominus de aqua, descendit fons omnis Spiritus Sancti, et requievit super eum, et dixit illi : « Fili mi, in omnibus prophetis exspectabam te, ut venires, et requiescerem in te. Tu es enim requies mea, tu es filius meus primogenitus, qui regnas in sempiternum. »* Jérôme, *In Is.*, XI, 2, *P. L.*, t. XXIV, col. 144-145. Dans saint Matthieu, après la descente du Saint-Esprit, sous forme de colombe, il est question d'une voix venant du ciel : *Et ecce vox de cœlis dicens.* Matth., III, 17. Ici c'est le Saint-Esprit qui parle et qui appelle Jésus son fils premier-né. Cette manifestation de l'Esprit, mère de Jésus, n'a pas pour but de remplacer la conception surnaturelle; mais de marquer l'œuvre de Dieu en Jésus, et l'accomplissement des prophéties. Que le Saint-Esprit soit appelé mère de Jésus, il n'y avait rien là qui pût choquer des juifs; et les Pères qui citent ce passage ne s'en étonnent pas. Cela s'explique facilement pour Jérôme, car la divinité n'a pas de sexe, *In Is.*, XL, 9 sq., *P. L.*, t. XXIV, col. 405; ou par ce que, chez les juifs, l'esprit רוח est du féminin. *Comm. in Mich.*, VII, 6, *P. L.*, t. XXV, col. 1221; Origène, *In Joh.*, II, 6, *P. G.*, t. XIV, col. 132-133; *In Jer.*, hom. XV, 4, *P. G.*, t. XIII, col. 433. On voulait ainsi éviter tout contact de Jésus avec le démon. N'est-ce pas parce que Jésus portait en lui la divinité? Le démon n'avait pas eu de prise sur lui par le péché : si Jésus a reçu le baptême, ce n'est pas, comme les autres, *in remissionem peccatorum.* Il sait qu'il n'a pas besoin de cette purification, s'il veut bien en passer par là, c'est à la prière de Marie et de son entourage, pour faire comme les autres, pour l'exemple, et pour donner lieu à la manifestation de l'Esprit saint : *Ecce mater Domini et fratres ejus dicebant ei : Johannes Baptista baptizat in remissionem peccatorum; eamus et baptizemur ab eo. Dixit autem eis : quid peccavi, ut vadam et baptizer ab eo? Nisi forte hoc ipsum quod dixi, ignorantia est.* Jérôme, *Dialog. adv. Pelag.*, III, 2, *P. L.*, t. XXIII, col. 570. Nous sommes loin de l'erreur ébionite et gnostique, selon laquelle Jésus n'avait reçu le Christ qu'à son baptême : à ce moment, Jésus a conscience qu'il n'a commis aucune faute : ce qu'aucun homme ne saurait prétendre; sa conception surnaturelle le préservait des atteintes du démon. Il est au-dessus de tous les saints et de tous les prophètes, car il a reçu la plénitude du Saint-Esprit : *Descendit super eum omnis fons Spiritus Sancti*, Jérôme, *In Is.*, XI, 2, *P. L.*, t. XXIV, col. 144; *In prophetis postquam uncti sunt Spiritu Sancto, inventus est sermo peccati*, Jérôme, *Dialog. adv. Pelag.*, III, 2, *P. L.*, t. XXIII, col. 570; *Variante de Matth.*, XVIII, 22, dans ε 77-175. Cf. Schmidtke, *op. cit.*, p. 40.

Dans les passages relatifs à la résurrection, on constate le souci de donner plus de force aux preuves du premier évangile. Le texte nazaréen supprime dans Matth., XII, 40, les trois jours et trois nuits dans le tombeau (variante de ε 175, Schmidtke, *op. cit.*, p. 39), il signale la présence de soldats romains auprès du tombeau, qui, dans Matthieu, n'était gardé que par des juifs. καὶ παρέδωκεν αὐτοῖς ἄνδρας ἐνόπλους, ἵνα καθέζωνται κατ' ἐνάντιον τοῦ σπηλαίου καὶ τηρῶσιν αὐτὸν ἡμέρας καὶ νυκτός, *var. de Matth.*, XXVI, 65, δ 30, Schmidtke, *op. cit.*, p. 40; il insiste sur le fait que Jésus apparaissant n'est pas un *incorporale dæmonium.* Jérôme, *In Is.*, præf. in l. XVIII, *P. L.*, t. XXIV, col. 628, mais possède bien un corps réel, que les apôtres peuvent toucher. *Quando venit ad Petrum et ad eos qui cum Petro erant, dixit eis : ecce palpate me et videte, quia non sum dæmonium incorporale. Et statim tetigerunt eum et crediderunt.* Jérôme, *De vir. ill.*, 16, *P. L.*, t. XXIII, col. 633.

4. *Particularités judéo-chrétiennes.* — Comme il convenait dans un évangile judéo-chrétien, c'est Jacques qui joue le rôle prépondérant dans les apparitions, c'est lui, Jacques le Juste, qui le premier voit le Sauveur ressuscité. Ce récit est très significatif : *Dominus autem cum dedisset sindonem servo sacerdotis, ivit ad Jacobum, et apparuit ei (juraverat enim Jacobus se non comesurum panem ex illa hora qua biberat calicem Domini, donec videret eum resurgentem a dormientibus) rursusque post paululum, « adferte, ait Dominus, mensam et panem », statimque additur : Tulit panem et benedixit et fregit et dedit Jacobo Justo et dixit ei : « Frater mi, comede panem tuum, quia surrexit Filius hominis a dormientibus. »* Jérôme, *De vir. ill.*, 2, *P. L.*, t. XXIII, col. 613. La démarche du Sauveur, qui va trouver Jacques, la foi de ce dernier, qui attend dans le jeûne la résurrection, les expressions « *Frater mi* », *Jacobo Justo*, la première répétition de la Cène, tout est relaté pour donner une place de premier rang au futur chef des communautés judéo-chrétiennes.

Ce n'est d'ailleurs pas la seule influence de cet esprit judaïsant que l'on remarque dans l'Évangile des Nazaréens. L'attachement à l'Ancien Testament y est plus accentué que dans saint Matthieu; on y trouve cités des passages des prophètes, v. g. à propos de la rupture du voile du temple. L'auteur insère dans le texte le linteau, qu'il a trouvé dans Isaïe, VI, 4 : *superliminare templi infinitæ magnitudinis fractum esse atque divisum.* Jérôme, *In Matth.*, XXVII, 51, *P. L.*, t. XXVI, col. 213. Il montre, à propos du jeune homme riche, comment l'accomplissement sincère de l'ancienne Loi conduit à la perfection de la nouvelle : *Dixit ad eum Dominus : « quomodo dicis : Legem feci et prophetas? quoniam scriptum est in lege : diliges proximum sicut teipsum, et ecce multi fratres tui, filii Abrahæ, amicti sunt stercore, morientes præ fame, et domus tua plena est multis bonis, et non egreditur omnino aliquid ex ea ad eos. »* Et *conversus dixit Simoni discipulo suo sedenti apud se : « Simon, filii Joanne, facilius est camelum intrare per foramen acus, quam divitem in regno cœlorum. »* Pseudo-Origène, *P. G.*, t. XIII, col. 1293-1294.

5. *Morale.* — Ce qui caractérise la morale des nazaréens, c'est un certain rigorisme. Jésus rejette ceux qui ne font pas la volonté de son Père, quand bien même ils seraient dans son sein (Église?) : ἐὰν ἦτε ἐν τῷ κόλπῳ μου καὶ τὸ θέλημα τοῦ Πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς μὴ ποιῆτε, ἐκ τοῦ κολπου μου ἀπορρίψω ὑμᾶς. *Var. de Matth.*, VII, 5, δ 30, Schmidtke, *op. cit.*, p. 39. A propos du pardon des péchés, saint Pierre demande à Notre-Seigneur, d'après Matth., XVIII, 21 : « *Domine, quoties in me peccabit frater meus, et dimittam ei?* » Une restriction paraît apportée dans

l'*Évangile selon les Hébreux* : « *Si peccaverit frater tuus in verbo, et satis tibi fecerit, septies in die suscipe illum...* » Jérôme, *Dialog. adv. Pelag.*, III, 2, *P. L.*, t. XXIII, col. 570. Le pardon ne serait donc accordé sans limite, qu'aux péchés de parole, si on entend le terme *verbo* dans son sens strict. Enfin la joie n'est permise que lorsqu'on voit un frère rentré dans la charité : *Et nunquam læti sitis, nisi cum fratrem vestrum videritis in caritate.* Jérôme, *In Eph.*, V, 4, *P. L.*, t. XXVI, col. 520.

II. LES JUDÉO-CHRÉTIENS HÉRÉTIQUES. — Il faut y distinguer deux groupes : Les ébionites proprement dits et les elcésaïtes.

1° *Les ébionites.* — La secte ébionite se distingue nettement des nazaréens surtout par sa doctrine sur le Christ, dont elle nie la conception surnaturelle et la divinité. Voir ÉBIONITES, t. IV, col. 1987-1995.

1. *Origines de l'ébionisme.* — Au moment même où Hégésippe affirme la conformité des croyances des Églises occidentales avec celles des communautés judéo-chrétiennes d'où il sortait, Irénée signale une secte de chrétiens circoncis, séparés de la grande Église, les ébionites. Hégésippe avait placé le commencement de l'erreur dans l'Église de Jérusalem, après la mort de Jacques, l'auteur en était un certain Thébutis, mécontent de n'avoir pas obtenu la succession du « frère du Seigneur », et d'avoir été supplanté par Siméon. Eusèbe, *H. E.*, IV, XXII, *P. G.*, t. XX, col. 380. Ce Thébutis était vraisemblablement le chef des zélateurs intransigeants de la Loi; il se sépara des modérés, dirigés par Siméon, et commença de corrompre l'Église, demeurée vierge jusqu'alors.

Un autre hérétique, Cérinthe, est mis par toute la tradition en relation étroite avec les ébionites. Irénée attribue à ces derniers la même doctrine qu'à Cérinthe, sur ce qui concerne le Seigneur. *Qui autem dicuntur ebionitæ consentiunt quidem mundum a Deo factum, ea autem quæ sunt erga Dominum consimiliter ut Cerinthus et Carpocrates opinantur. Cont. hær.*, I, XXVI, 1, *P. G.*, t. VII, col. 695. Hippolyte, *Philosoph.*, VII, 33-34; X, 21, *P. G.*, t. XVI C, col. 3342, 3438 et Théodoret, *Hæret. fab.*, II, 3, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 389, reproduisent les données de l'évêque de Lyon. Le catalogue d'hérésies annexé au *De præscriptione* de Tertullien, marque entre les deux le même rapprochement, en ce qui concerne le respect de la loi mosaïque, la même divergence, dans la manière de concevoir les rapports de Dieu et du monde *Hujus (Cerinthi) successor Ebion fuit, P. L.*, t. II, col. 67. Épiphane associe également les deux noms : Ἔνθεν γὰρ οἱ περὶ Κήρινθον καὶ Ἐβίωνα ψιὸν τὸν ἄνθρωπον κατέσχον. *Hær.*, LI, 6, *P. G.*, t. XLI, col. 897. Il fait de Cérinthe le chef des judaïsants de l'Église primitive, *Hær.*, XXVIII, 2, 4, *P. G.*, t. XLI, col. 380, 381, idée qui se trouvait déjà dans Hippolyte. (Voir la citation de ce dernier dans Denys Bar-Salibi, *In Apocalypsin, Actus et Epist. canon.*, édit. Sadleck, dans le *Corp. script. orient.*, auteurs syriaques, ser. II, t. CI, p. 1). Enfin l'évêque de Salamine, prête aux uns et aux autres la même doctrine, *Hær.*, XXX, 18; LI, 6; LXIX, 23, *P. G.*, t. XLI, col. 436, 897, t. XLII, col. 237; ébionites et cérinthiens ne se servent que d'un évangile, selon Matthieu. *Hær.*, XXX, 3, *P. G.*, t. XLI, col. 409.

Ce rapprochement, fait par les Pères entre Cérinthe et les ébionites, n'a-t-il pas un autre fondement que la similitude de leur doctrine en ce qui concerne le Sauveur? Ne pourrait-on pas voir dans Cérinthe le principal initiateur du mouvement ébionite? Il importe de remarquer que primitivement on ne parle pas de disciples de Cérinthe : c'est seulement au milieu du IIIe siècle, avec Denys d'Alexandrie, qu'il est question pour la première fois d'une hérésie cérinthienne. Eusèbe, *H. E.*, VII, XXV, *P. G.*, t. XX, col. 697; aux cérinthiens, Épiphane ajoute les mérinthiens, qu'il invente. *Hær.*, XXX, 3, *P. G.*, t. XLI, col. 46. Par contre Ébion n'est pas connu des premiers hérésiologues : il est nommé pour la première fois par Tertullien, *De præscript.*, 33, *P. L.*, t. II, col. 46, et à sa suite par le pseudo-Tertullien, *De præscript.*, 48, *ibid.*, col. 67, Hippolyte, *Philosoph.*, VII, 35, *P. G.*, t. XVI C, col. 3342, Épiphane, *Hær.*, XXX, 17, *P. G.*, t. XLI, col. 433, et Théodoret, *Hæret. fab.*, II, 1, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 388. Comme on avait donné à Cérinthe des disciples, les cérinthiens, on chercha aux ébionites un chef de file et on trouva naturellement Ébion, alors qu'en réalité Cérinthe doit être séparé des gnostiques, pour être rattaché aux ébionites.

Comment expliquer cette confusion? Selon toute vraisemblance, Irénée en est responsable. Il ne pouvait rattacher directement les ébionites à Cérinthe, malgré la similitude des doctrines professées par celui-ci et par ceux-là sur un grand nombre de points, car il attribuait à Cérinthe des idées gnostiques. Partant de cette attribution d'idées gnostiques à ce personnage, les écrivains postérieurs déplacèrent son centre d'activité. On savait seulement, de source sûre, que l'hérésiarque s'était signalé à Éphèse; pour expliquer son gnosticisme, on le fit naître en Égypte « la patrie de la sagesse humaine et le lieu d'élection des hérésies ». G. Bardy, *Cérinthe*, dans *Revue biblique*, 1921, p. 351. Ce n'est en effet qu'au IIIe siècle, qu'on rencontre ce nouveau renseignement sur la patrie de Cérinthe, dans Hippolyte, *Philosoph.*, VII, 33; X, 21, *P. G.*, t. XVI C, col. 3341, 3437; Denys d'Alexandrie est le premier Égyptien qui en parle. Eusèbe, *H. E.*, VII, XXV, *P. G.*, t. XX, col. 697. Cette donnée récente sur l'origine égyptienne de Cérinthe est d'ailleurs en contradiction avec cette autre qui en fait un judaïsant extrême, et le protagoniste des judaïsants de Palestine : un juif égyptien aurait eu des idées plus larges.

Reste le gnosticisme de Cérinthe. Il n'est pas plus certain que son origine égyptienne. Toute la tradition sur ce point dépend du texte d'Irénée, *Cont. hær.*, I, XXVI, 1, *P. G.*, t. VII, col. 685. Irénée sait peu de chose sur la personne de Cérinthe, qu'il introduit par ces mots Κήρινθος δέ τις. La doctrine qu'il lui attribue « exposée avec un si grand luxe de détails, n'offre rien d'original, on ne saurait la regarder comme la doctrine exclusive de Cérinthe. Elle reproduit dans ses traits essentiels, la doctrine des grandes écoles gnostiques; et tout de suite saute aux yeux la préoccupation d'Irénée : l'hérésiologue cherche des ancêtres aux valentiniens qu'il se propose surtout de démasquer et de confondre dans son ouvrage. Cérinthe est un de ces ancêtres ». G. Bardy, *loc. cit.*, p. 345-346.

Il semble donc que l'on puisse considérer Cérinthe comme un des principaux initiateurs du mouvement judaïsant, qui reçut le nom d'ébionisme. Pourquoi ce nom? On a vu que le nom propre d'Ébion reposait sur un fondement traditionnel peu solide. On a cherché l'explication du mot dans l'hébreu אֶבְיוֹן, pauvre. Et cette étymologie a donné lieu à plusieurs interprétations. Les hérétiques se seraient eux-mêmes désignés ainsi, à cause de la pauvreté qu'ils pratiquaient, conformément au précepte du Sauveur. Rien ne prouve que cette pauvreté ait été la marque spéciale de leurs mœurs, et surtout qu'elle ait été assez caractéristique pour les distinguer des autres chrétiens, pour qui le conseil évangélique n'était pas resté lettre morte. Peut-être ce nom avait-il servi primitivement comme celui de nazaréens, à désigner tous les chrétiens, pour être ensuite réservé à ces hérétiques par dérision, soit à cause de la pauvreté de la Loi, en laquelle ils mettaient leur espoir, soit à cause de la pauvreté de leurs doctrines, des idées mesquines qu'ils se faisaient de la personne du Sauveur.

2. *Histoire.* — Il est peu probable que ces judaïsants ébionites aient formé au début des communautés distinctes, indépendantes des églises judéo-chrétiennes; mais bien plutôt ils demeurèrent disséminés, en groupes plus ou moins compacts, parmi les chrétiens de la circoncision. Thébutis pourrait être placé à la tête des judaïsants de Jérusalem et de la Transjordane; ils paraissent avoir été assez remuants, puisqu'Hégésippe attribue à des hérétiques l'accusation qui causa le martyre de Siméon. Eusèbe, *H. E.*, III, XXXII, *P. G.*, t. XX, col. 281. L'influence de Cérinthe s'est certainement exercée à Éphèse, où saint Jean le désignait comme un hérétique dangereux. Irénée, *Cont. hær.*, III, III, 4, *P. G.*, t. VII, col. 853. La tradition en fait l'adversaire de Pierre, lors de la conversion du païen Corneille, celui des apôtres, à la réunion de Jérusalem. Il se serait surtout opposé à Paul, en exigeant la circoncision de Tite, en ameutant la foule contre lui, en organisant sur ses pas une contre-prédication, qui avait pour but d'imposer la loi aux gentils. Hippolyte, dans Denys Bar-Salibi, *loc. cit.*, p. 1; Épiphane, *Hær.*, XXVIII, 2-4, *P. G.*, t. XLI, col. 580-581; Filastrius, *Hær.*, XXXVI, 4, *P. L.*, t. XII, col. 1152 sq. Cette action directe de Cérinthe a certainement été exagérée : on ne comprendrait pas que Paul, si prompt à démasquer ses adversaires, fussent-ils d'un rang plus élevé, n'eût pas désigné Cérinthe. On ne saurait cependant rejeter toute participation de ce dernier à l'opposition faite à l'apôtre des gentils : mais il agissait par des moyens détournés, sans se dévoiler. On ne se trompera pas en groupant autour de Thébutis et de Cérinthe, les judaïsants pharisaïques, qui maintinrent, malgré le décret de Jérusalem et l'autorité de Paul, la nécessité absolue de la circoncision.

Saint Justin combat ces chrétiens circoncis qui, non contents d'observer eux-mêmes les prescriptions légales, veulent les imposer aux chrétiens de la gentilité, affirmant que sans cela ils ne seront pas sauvés. *Dial.*, 47, *P. G.*, t. VI, col. 576. Il connaît des Juifs, « qui reconnaissent que Jésus est le Christ, tout en affirmant qu'il fut homme entre les hommes ». *Ibid.*, 48, col. 580. Les auteurs postérieurs ne nous disent rien sur le développement de la secte, ni sur son histoire. De sa diffusion nous savons seulement que ces judaïsants se rencontraient en Syrie, dans le pays de Moab, à Kokhaba et dans l'île de Chypre. Épiphane, *Hær.*, XXX, 18, *P. G.*, t. XLI, col. 436. Mais à l'époque où Épiphane donne ces renseignements, l'ébionisme s'est bien modifié : il a subi les influences du dehors, qui en ont fait une secte nouvelle, celle des elcésaïtes.

3. *Doctrine.* — *a) Leur évangile.* — Comme les nazaréens, les ébionites avaient leur évangile. Il nous est connu par Épiphane, qui en cite quelques fragments. Les ébionites appelaient cet évangile selon Matthieu, ou même selon les Hébreux. Mais Épiphane prend soin de noter que ce sont les ébionites qui donnent ces noms à leur texte. *Hær.*, XXX, 3, *P. G.*, t. XLI, col. 409. C'est un évangile écourté, mutilé, οὐχ ὅλῳ δὲ πληρεστάτῳ, ἀλλὰν ἐνοθευμένῳ καὶ ἠκρωτηριασμένῳ. *Ibid.*, 13, col. 428. Il est plus mutilé encore que celui de Cérinthe, qui avait conservé les généalogies. Il commence au baptême, ἐγένετο τις ἀνὴρ ὀνόματι Ἰἠσοῦς, supprimant les récits de l'enfance, la conception surnaturelle, à laquelle ne croyaient pas les ébionites. Il ne ressemble pas plus à l'*Évangile selon les Hébreux* des nazaréens, qu'au premier évangile canonique. En réalité, il a été composé en grec, d'après Matthieu et Luc, vers l'an 200. Lagrange, *L'Évangile selon les Hébreux*, dans *Revue biblique*, 1922, p. 164-171. C'est vraisemblablement un remaniement de celui de Cérinthe.

b) La Loi. — L'ébionisme est la continuation de l'erreur des judaïsants, qui prétendaient imposer l'observation intégrale de la Loi, non seulement aux Juifs, mais aux païens convertis. Il pousse cette doctrine jusqu'à ses conséquences les plus extrêmes. Il suffira d'en marquer ici les grandes lignes; on recourra pour plus de détails à l'art. ÉBIONITES, t. IV, col. 1989. Ces dissidents restent attachés à la circoncision et aux autres observances de la loi juive. *Et quia scriptum sit : nemo discipulus supra magistrum, nec servus supra Dominum, legem etiam proponit (Ebion), scilicet ad excludendum evangelium et vindicandum judaismum.* Pseudo-Tertullien, *De præscript.*, 48, *P. L.*, t. II, col. 67. Ainsi la Loi conserve son autorité et son efficacité. Le salut ne peut être obtenu que par elle.

c) Le Christ. — Une pareille conception de la Loi et du salut devait amener les ébionites à diminuer singulièrement le rôle du Christ. Celui-ci n'est pas supérieur à Moïse, son enseignement demeure subordonné à celui du grand législateur d'Israël. On le reconnaît pour le Messie; mais ce Messie n'est qu'un homme, fils de Marie et de Joseph. Telle est du moins la conception commune parmi les ébionites; car Origène connaissait de ces hérétiques qui admettaient la naissance virginale. *Contra Cels.*, V, 61, *P. G.*, t. XI, col. 1277. Irénée leur reproche leurs idées hétérodoxes sur la personne du Seigneur, *non recte præsumentes de Domino. Cont. hær.*, III, XI 7, *P. G.*, t. VII, col. 884. De fait, ils nient sa divinité et rejettent la conception surnaturelle. *Ibid.*, III, XXI, col. 946. Le Christ n'est plus pour eux le Sauveur. IV, XXXIII, col. 1074; V, VIII, col. 1122.

Jésus reçut de Jean le baptême de pénitence. Comme il sortait de l'eau, l'Esprit de Dieu descendit sur lui et le pénétra. Et une voix se fit entendre : « Tu es mon fils bien-aimé; en toi j'ai mis mes complaisances. Aujourd'hui je t'ai engendré. » Épiphane, *Hær.*, XXX, 13, *P. G.*, t. XLI, col. 429. Jésus devint ainsi le fils adoptif de Dieu.

Les ébionites croyaient-ils à la résurrection de Jésus? Irénée l'affirme. *Cont. hær.*, I, XXVI, *P. G.*, t. VII, col. 686. D'après Épiphane, parmi les cérinthiens, les uns croient qu'il ne ressuscitera qu'à la résurrection générale, d'autres nient toute résurrection. *Hær.*, XXVIII, 6, *P. G.*, t. XLI, col. 384-385. Peut-être Épiphane leur prête-t-il cette négation, pensant que la croyance à la résurrection était inconciliable avec la négation de la divinité de Jésus.

Ils attendent le retour du Messie, suivi d'un règne de mille ans. Mais le millénarisme de Cérinthe est des plus matériels et des plus grossiers. Il s'appuyait sur l'Apocalypse. Eusèbe, *H. E.*, III, XXVIII, *P. G.*, t. XX, col. 276. Denys d'Alexandrie rapporte que « certains disent que cet écrit (l'Apocalypse) n'a pas pour auteur un apôtre, ni quelqu'un des saints ou des membres de l'Église, mais Cérinthe, l'auteur de l'hérésie appelée de son nom cérinthienne, qui a voulu attribuer à ses propres compositions un nom capable de lui donner du crédit. Voici, en effet, quelle était la doctrine de son enseignement : le règne du Christ serait terrestre; et il rêvait qu'il consisterait dans les choses vers lesquelles il était porté, étant ami du corps et tout à fait charnel, dans les satisfactions du ventre et de ce qui est au-dessous du ventre, c'est-à-dire dans les aliments, les boissons, et les noces, et dans ce qu'il croyait devoir rendre tout cela plus recommandable, des fêtes, des sacrifices et des immolations de victimes ». Eusèbe, *H. E.*, VII, XXV, *P. G.*, t. XX, col. 276.

d) Influences esséniennes. — L'évangile ébionite condamne les sacrifices, qui avaient une place importante dans le millénarisme de Cérinthe. « Je suis venu pour supprimer les sacrifices, et si vous ne cessez de sacrifier, la colère de Dieu continuera de s'appesantir sur vous. » Épiphane, *Hær.*, XXX, 16, *P. G.*, t. XLI, col. 432. La force de ce texte, attribuant à Jésus la suppression des sacrifices, sous menace de la

colère divine, laisse supposer une rupture avec un passé auquel on tenait beaucoup. Sous quelle influence se fit cette rupture? On a pensé aux esséniens. Tout en continuant à envoyer leurs offrandes à Jérusalem, les esséniens répudiaient les sacrifices, Josèphe, *Antiq. jud.*, l. XVIII, c. II, guidés sans doute par ce qu'ils lisaient dans les prophètes, de la supériorité de la pureté du cœur sur ces pratiques purement extérieures, de la perfection morale sur les sacrifices. Disséminés dans la même région que la secte juive, les ébionites purent subir son influence, et il ne serait pas impossible qu'ils l'eussent imitée dans sa répudiation des sacrifices. Cependant une autre explication paraît s'imposer. Après la ruine de Jérusalem, de 73 à 135, les judaïsants avaient encore la faculté de se rendre sur l'emplacement du temple, et d'accomplir, comme par le passé, les fonctions rituelles. Du temps de Cérinthe, les sacrifices étaient encore possibles. Eusèbe, *H. E.*, VII, XXV, *P. G.*, t. XX, col. 697. Mais après 135, après la construction de la ville païenne d'Ælia, et l'interdiction faite aux juifs d'y pénétrer, il devint impossible de continuer à observer ce point important de la Loi. Les sacrifices durent être abandonnés. Cette situation de fait, pénible à admettre pour des juifs, fut justifiée, chez ceux qui étaient devenus chrétiens, par une défense du Messie. Épiphane, *Hær.*, XXX, 16, *P. G.*, XLI, col. 432.

Une autre particularité des ébionites, l'abstinence des aliments animés, a été également considérée comme un emprunt à l'essénisme. D'après saint Matthieu, III, 4, Jean-Baptiste se nourrissait de sauterelles; dans l'évangile ébionite, ces dernières, ἀκρίς, sont remplacées par des gâteaux à l'huile, ἐγκρίς. Épiphane, *Hær.*, XXX, 13, *P. G.*, t. XLI, col. 428. A la question des disciples qui lui demandent : « Où voulez-vous que nous préparions la Pâques? » Jésus répond : Μὴ ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα κρεὰς τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν. Épiphane, *Hær.*, XXX, 22, *P. G.*, t. XLI, col. 441. On s'interdisait donc, chez ces judaïsants, de manger ce qui avait eu vie. Il n'est pas du tout certain que les esséniens aient eu cette répugnance. L'idée qu'ils prescrivaient l'abstinence de la chair et du vin n'a pas de fondement dans les sources anciennes; ces dernières laissent entendre tout le contraire, puisque les esséniens élevaient des troupeaux, Philon, *Apologie*, citée par Eusèbe, *Præpar. evang.*, VIII, 11, *P. G.*, t. XXI, col. 64, et que Josèphe explique leur calme et leur tranquillité après le repas par le fait qu'ils ne prenaient que le nécessaire, pour l'apaisement de la faim et de la soif. *De bel. jud.*, l. II, c. VII. Cf. Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter J.-C.*, 4e éd., t. II, p. 664-665. Et d'ailleurs la coutume ébionite pourrait tout aussi bien s'expliquer par le souci d'imiter l'ascétisme de Jacques, le frère du Seigneur, Eusèbe, *H. E.*, II, XXIII, *P. G.*, t. XX, col. 197, ou par une autre influence, d'origine philosophique ou religieuse.

Enfin on signale encore comme particularité, commune aux esséniens et aux ébionites, et pouvant faire croire à un emprunt de la secte chrétienne à la secte juive, la pratique des ablutions fréquentes. Les *Clémentines* représentent Pierre se livrant à de fréquentes ablutions. *Hom.*, IX, 23; X, 26; XIV, 1, *P. G.*, t. II, col. 257, 276, 345; *Recogn.*, IV, 3; V, 36, *P. G.*, t. I, col. 1316, 1348. Les esséniens poussaient le souci de la pureté extérieure jusqu'à ses plus extrêmes limites, se baignant avant chaque repas, aussi souvent qu'ils satisfaisaient un besoin naturel, et chaque fois qu'ils avaient eu contact avec un membre de l'une des classes inférieures de la secte. Josèphe, *De bell. jud.*, l. II, c. VII. Il y a une ressemblance entre les deux pratiques. Mais les *Clémentines* sont loin de représenter l'ébionisme proprement dit. Elles sont le témoin d'une nouvelle doctrine, dans laquelle le judéo-christianisme n'entre que pour une part. Voir CLÉMENTINS *(Apocryphes)*, t. III, col. 201 sq.

En somme, ces vagues ressemblances entre l'essénisme et l'ébionisme n'imposent pas la conclusion d'un emprunt du second au premier; il y a de plus entre les deux sectes des différences essentielles, qui se sont toujours maintenues. Ainsi les ébionites d'Épiphane rejettent les prophètes et ont un Pentateuque corrompu, *Hær.*, XXX, 18, *P. G.*, t. XLI, col. 436, les esséniens utilisaient tout l'Ancien Testament, Josèphe, *De bell. jud.*, l. II, c. VII; le mariage était absolument interdit pour ces derniers, Philon, *Apologie*, citée par Eusèbe, *Præp. evang.*, VIII, 11, *P. G.*, t. XXI, col. 644; Josèphe, *Antiq. jud.*, l. XVIII, c. II; *De bell. jud.*, l. II, c. VII, les ébionites condamnent la virginité et la chasteté, Épiphane, *Hær.*, XXX, 2, *P. G.*, t. XLI, col. 408; on ne trouve pas, enfin, dans l'ébionisme, cette organisation et cette communauté absolue des biens, qui sont un des traits les plus caractéristiques de la secte essénienne, et qui aurait pu tenter ces « pauvres », les ébionites.

Il n'y a donc pas à tenir compte d'influences esséniennes, dans l'ébionisme proprement dit. Lorsque ces influences se firent sentir, elles agirent avec d'autres éléments, gnose, magie, astrologie, empruntés aux doctrines philosophiques et religieuses de l'Occident et de l'Orient, et qui transformèrent complètement la secte judaïsante. Ainsi naquit l'elcésaïsme.

2° *Les elcésaïtes.* — L'elcésaïsme est un syncrétisme, à base de judéo-christianisme. On peut faire remonter son origine aux premiers temps de l'Église, puisque saint Paul combat déjà des manifestations de cette tendance syncrétiste dans son Épître aux Colossiens, II, 16. Cette tendance arriva à son plein développement au début du IIIe siècle, avec la secte des elcésaïtes. Voir l'art. ELCÉSAITES, t. IV, col. 2333-2339.

I. SOURCES. — Actes des Apôtres et Épîtres de saint Paul; Justin, *Dialog. c. Tryph.*, 47 et 48, *P. G.*, t. VI; Irénée, *Contra hær.*, l. I et III, *P. G.*, t. VII; Tertullien, *De præscriptionibus*, 33, et pseudo-Tertullien, *De præscriptionibus*, 48, *P. L.*, t. II; Apocryphes clémentins, *Recognit.*, IV, V, *P. G.*, t. I; *Homil.*, IX, X, XIV, *P. G.*, t. II; Origène, *Contra Cels.*, V, *P. G.*, t. XI; *Hom. in Jer.*, XV, *P. G.*, t. XIII; *Comment. in Joh.*, II, *P. G.*, t. XIV; Hippolyte, *Philosoph.*, VII, X, *P. G.*, t. XVI c; Dionysius Bar Salibi, *In Apocalypsin, Actus et Epist.*, dans *Corp. script. eccl. orient.*, syri, Series II, t. CI; Eusèbe, *Hist. Eccl.*, *P. G.*, t. XX; *Præpar. evang.*, VIII, *P. G.*, t. XXI; *Demonstr. evang.*, III, t. XXII; Épiphane, *Adv. hær.*, XXVIII, XXIX, XXX, LI, LIX, *P. G.*, t. XLI et XLII; *De mens. et pond.*, 14, t. XLIII; Philastrius, *Hær.*, XXXVI, *P. L.*, t. XII; Jérôme, *Epist.*, CXII, *ad August.*, *P. L.*, t. XXII; *Dialog. adv. Pelag.*, III; *De viris illustr.*, 2, 3, 16, t. XXIII; *In Is.*, VIII, IX, XI, XIX, XXIV, XL, præfat. in l. XVIII, t. XXIV; *In Ezech.*, XVI, XVIII; *In Mich.*, VII, t. XXV; *Comment. in Matth.*, VI, XII, XIII, XVI, XXVII; *In Epis.*, V, *P. L.*, t. XXVI; *Tract. in psalm. CXXXV*, dans les *Anecdota Maredsolana*, t. III b; Théodoret, *Hæret. fab.*, II, *P. G.*, t. LXXXIII.

II. TRAVAUX. — Knabenbauer, *Commentarius in Actus Apostolorum*, Paris, 1899; Loisy, *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1920; Coppieters, *Le décret des Apôtres*, dans la *Revue biblique*, 1907, p. 31 sq., 218 sq.; Cornely, *Comment. in S. Pauli epistolas*, t. III, Paris, 1892; Lighfoot, *Saint Paul's Epistle to Galatians*, 2e édit., Londres, 1892; Ramsay, *Historical commentary on the Galatians*, Londres, 1899; *S. Paul the traveller and the roman citizen*, 10e édit., Londres, 1908; Lemonnyer, *Épîtres de saint Paul*, 2 vol., Paris, 1907-1908; Prat, *La théologie de saint Paul*, t. I, 2e édit., Paris, 1908; Toussaint, *Épîtres de saint Paul*, 2 vol., Paris, 1910-1913; Loisy, *L'Épître aux Galates*, Paris, 1916; Lagrange, *Saint Paul, L'Épître aux Galates*, Paris, 1918; Tobac, art. GALATES *(Épîtres aux)*, dans ce dictionnaire, t. VI; Herzog-Hauck, *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e édit., art. *Ebioniten*, t. V, p. 125-128; Lichtenberger, *Encyclopédie des sciences religieuses*, Paris; Thomas, *Études critiques sur les origines du christianisme*, Paris, 1870; Bestmann, *Geschichte der christl. Sitten*, t. II, fasc. 1 : *Die Judenchristlichen Sitten*, Leipzig, 1883; Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, Leipzig, 1884; *Judentum und Judenchristentum*, Leipzig, 1886; Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 4e édit., Tubingue, 1909, t. I, p. 310-334; *Die altchristliche Literatur*, t. II, *Die Chronologie*, Leipzig, 1697-1904; *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 2 vol., 2e édit., Leipzig, 1906; Belser, *Die Selbstvertheidigung des heiligen Paulus im Galaterbriefe I, 11 bis II, 21*, dans les *Biblische Studien*, t. I, fasc. 3, Fribourg-en-B., 1896; Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, Leipzig, 1897; Thomas, *L'Église et les judaïsants à l'âge apostolique*, dans *Mélanges d'histoire et de littérature religieuse*, Paris, 1899; A. Schlatter, *Die Kirche Jerusalems vom Jahre 70-130*, dans les *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*, IIe année, 1898, fasc. 3; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter J.-C.*, 4e édit., Leipzig, 1901-1909; Knopf, *Das nachapostolische Zeitalter, Geschichte der christlichen Gemeinden vom Beginn der Flavien Dynastie bis zum Ende Hadrians*, Tubingue, 1905; Duchesne, *Les origines chrétiennes* (lithogr. Paris; *Histoire ancienne de l'Église*, t. I, 5e édit., Paris, 1911; Schmidtke, *Neue Fragmente und Untersuchungen zu den judenchristlichen Evangelien*, dans les *Texte und Untersuch.*, t. XXXVII, fasc. 1, Leipzig, 1911; A. de Boysson, *La Loi et la Foi. Études sur saint Paul et les judaïsants*, Paris, 1912; G. Bardy, *Cérinthe*, dans la *Revue biblique*, 1921, p. 344-373; J.-M. Lagrange, *L'Évangile selon les Hébreux*, dans la *Revue biblique*, 1922, p. 161 sq., 321 sq.

L. MARCHAL.

JUDITH (LIVRE DE). — I. Analyse du livre : son but religieux; son caractère moral. — II. Canonicité (col. 1712). — III. Théologie (col. 1714). — IV. Histoire du livre (col. 1717).

I. ANALYSE DU LIVRE : SON BUT RELIGIEUX; SON CARACTÈRE MORAL. — (D'après la Vulgate). — 1° *Analyse.* — Un puissant roi oriental, dont ni la critique historique ni les découvertes modernes n'ont pu jusqu'ici déterminer le nom véritable, l'exacte nationalité, le siècle approximatif, a rêvé de soumettre toute la terre à son empire, et particulièrement l'Occident qui, sous les espèces des peuples de Cilicie, de Syrie, de Palestine et d'Égypte, lui a refusé l'hommage. I-II, 6. A cet effet il envoie contre les réfractaires son général en chef, Holopherne, à la tête d'une armée formidable, comparable aux essaims pressés d'une nuée de sauterelles. II, 7-11. Holopherne, réduisant à merci tout ce qui résiste, occupant toute province qui se livre de bon gré, mais saccageant avec férocité, malgré l'accueil, les sanctuaires « afin qu'il ne restât plus d'autre dieu que son roi », arrive aux frontières septentrionales de la Judée. II, 12-III, 15.

Tout récemment revenus de la captivité (V, 23), les Juifs, saisis de terreur, et redoutant surtout que le temple du Seigneur ne partageât le sort des temples étrangers, mettent rapidement en état de défense les hauteurs et les défilés qui commandent l'accès du pays. IV, 1-7. Le grand prêtre qui les gouverne, Éliacim, parcourant Jérusalem et la contrée, exhorte tous et chacun à la persévérance dans les holocaustes, les jeûnes et les prières, affirmant hautement qu'à cette condition Dieu visitera son peuple et détournera le danger. IV, 8-17.

Irrité déjà que la nation israélite osât penser lui résister, Holopherne, sur ces entrefaites, apprend avec plus de fureur encore du chef ammonite Achior, qui est devenu son auxiliaire, qu'Israël est invincible s'il est fidèle à Dieu, ainsi que le prouve toute son histoire, et que si cette nation n'a péché, Dieu même la défendra pour la ruine et la honte de toute l'armée assaillante. V, 1-25. Par son ordre Achior est exposé, chargé de liens, à la vue des gens de Béthulie, cité juive sous les murs de laquelle on se trouve alors, afin d'apprendre, quand il aura partagé le terrible sort réservé aux enfants d'Israël, que « Nabuchodonosor » seul est dieu. V, 26-VI, 9.

Recueilli par les habitants de Béthulie, Achior explique sa disgrâce; c'est pour avoir affirmé que le « Dieu du ciel est le défenseur » des Juifs. Les chefs du peuple, Ozias et Charmi, avec le conseil des anciens, le rassurent et le consolent : Ici l'on prie et l'on pleure; mais le Seigneur Dieu accordera la délivrance, et Achior verra la déconfiture de ses persécuteurs. Puis l'on fait fête à Achior et l'on revient à la prière. VI, 10-21. Malheureusement Holopherne fait couper l'aqueduc et garder les sources qui ravitaillent d'eau la ville; les citernes s'épuisent bientôt, et le peuple se trouve ainsi réduit à la soif la plus ardente et au désespoir. On parle de se rendre à l'assiégeant; et Ozias impressionné finit par consentir à la reddition si dans les cinq jours le secours de Dieu n'est point venu. VII.

C'est alors que Judith, riche veuve, jeune encore et de la plus grande beauté, mais sainte et vouée depuis son veuvage à l'ascétisme le plus absolu, jouissant, enfin, de la vénération universelle, s'élève avec indignation contre la faiblesse d'Ozias et des anciens : « Qui êtes-vous donc pour ainsi tenter Dieu? est-ce bien au Seigneur que l'on assigne un jour? n'est-ce pas plutôt dans l'humilité qu'Israël, désormais fidèle à Dieu, doit attendre la manifestation de son bon vouloir et l'humiliation de l'ennemi? » VIII, 1-29. Du reste, c'est au nom de Dieu qu'elle parle et de par lui qu'elle s'affermit dans un extraordinaire dessein : cette nuit même, elle sortira de la ville accompagnée seulement de sa servante, et avant cinq jours, en effet, Dieu aura secouru Israël, son peuple. VIII, 30-34.

Et Judith, rentrée dans son « oratoire », prie le Seigneur d'abattre, comme il l'a toujours fait, l'orgueil de l'ennemi qui s'est promis de violer son sanctuaire, de souiller son temple, de ruiner son autel. Puisse-t-il permettre qu'Holopherne se prenne au piège de la beauté d'une simple femme et trouve sa perte *ex labiis charitatis meæ*. Puisse-t-il vouloir que la maison divine demeure inviolée, et que les nations apprennent qu'il y a un Dieu, un seul Dieu, le Dieu d'Israël et de toute créature. IX, 1-19. Puis splendidement Judith se pare, recevant du Seigneur lui-même incomparable aspect, charge sa suivante de quelques modestes provisions de bouche, et franchit la porte de la ville devant les anciens stupéfaits de sa beauté rayonnante. Ceux-ci l'accompagnent de leurs vœux pour la gloire de Jérusalem, pour celle de son propre nom inscrit désormais au nombre des saints et des justes. X, 1-10.

La voilà au camp ennemi. Comme un philtre puissant son charme opère. Holopherne l'interroge : « Et pourquoi vous a-t-il plu de venir à nous? » Judith répond : « J'ai fui une nation condamnée. Achior a dit vrai, Israël a péché et il pèche encore : pressés par la soif et la famine, les Juifs boivent le sang des bêtes abbatues, mangent les offrandes sacrées faites au Seigneur. Ta servante est sortie t'en avertir...qu'on veuille la laisser aller et venir, prier hors du camp, XII, 5-6, Dieu lui dira l'heure qu'il aura choisie pour châtier son peuple; elle-même conduira le général jusqu'au milieu de Jérusalem. » X, 11-XI, 21. Littéralement ensorcelés, Holopherne et ses gens la reçoivent et lui laissent toute liberté. XII, 1-9.

Au bout de quatre jours, Holopherne veut traiter ses familiers. Pensant amener Judith à ses amoureux désirs, il la fait inviter au festin. Docilement elle accepte. Le soudard enflammé boit outre mesure; alourdi par le vin, il s'endort sur le divan. Chacun s'éloigne alors discrètement. XII, 10-XIII, 4. C'est l'« heure » de Dieu. Deux fois Judith en larmes prie le Seigneur de l'affermir en son dessein conçu dans la foi la plus entière au secours divin; puis, avisant le cimeterre suspendu à la colonne du lit de repos, elle saisit l'arme, et en deux coups rapides tranche la tête d'Holopherne. Le tronc ensanglanté prestement roulé à bas, la tête enveloppée dans la moustiquaire et mise dans

le sac aux provisions, Judith et sa suivante sortent du camp et regagnent Béthulie. XIII, 5-12.

L'allégresse est grande en la cité à l'aspect de la tête d'Holopherne : « C'est Dieu même qui a tué l'ennemi; c'est son ange qui a gardé l'héroïne en toutes ses démarches; béni soit-il! bénie soit-elle! » XIII, 13-31. On s'apprête à faire une sortie au soleil levant. On suspend aux murs le sanglant trophée, et l'on s'avance vers le camp. XIV, 1-8. L'assiégeant s'émeut. On cherche Holopherne. A la vue de son corps décapité, le trouble et la terreur saisissent l'armée entière; chacun s'enfuit. Les Juifs, ceux de Béthulie et ceux de toute la Judée, avertis de l'événement, font un grand carnage des fuyards, recueillent un immense butin. XIV, 9-XV, 8.

Judith en reçoit sa bonne part. Le grand prêtre de Jérusalem vient la voir et la féliciter de l'appui et de la protection du Seigneur. XV, 9-15. Elle-même s'exalte et glorifie son exploit en un religieux cantique :

> Assur est arrivé des montagnes du nord...
> Mais Jahvé déjoua leurs projets,
> Schaddaï les anéantit par une main de femme.
> Ce ne sont point nos jeunes gens
> Qui ont abattu leur puissant chef;
> Ce ne sont pas les titans qui l'ont frappé,
> Ni les géants qui l'ont affronté :
> C'est Judith, la fille de Mérari,
> Dont la beauté l'a privé de force...XVI, 5, 7-8.
> Malheur aux nations qui s'attaquent à mon peuple!
> Car Jahvé le vengera sur elles;
> Schaddaï les visitera au jour du jugement.
> Au feu et aux vers il livrera leur chair,
> Elles en sentiront la cuisance à toujours. 20-21
> (Grec et Vulgate.)

Le peuple se rend ensuite à Jérusalem célébrer la victoire. Une fête annuelle en consacre le souvenir. XVI, 22-31.

2° *But religieux.* — Histoire, fiction littéraire, allégorie simple ou prophétique (sur la question du genre littéraire auquel il ressortit, voir *Dictionnaire de la Bible*, Paris, 1912, t. III, col. 1826-1833 et *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, Paris, 1915, t. II, col. 1560-1564), ce récit a été conçu et rédigé dans une double intention, qui transparaît comme à fleur de texte et s'impose au lecteur avec tous les caractères de l'évidence : il veut établir cette vérité queDieu n'abandonne jamais son peuple tant que celui-ci lui est fidèle; il veut affermir les Juifs dans la résolution de combattre tout ennemi de leur foi et de leur culte.

La vérité et la constance du fait divin s'établissent par l'histoire passée d'Israël autant et plus que par l'exemple des circonstances présentes, objet du récit. Cette histoire se reflète tout entière dans les discours ou les prières d'Eliacim, IV, 12-14; d'Achior, V, 5-25; de Judith, VIII, 10-27; IX, 2-19; XI, 4-17, avec insistance sur la valeur et les effets du pacte théocratique conclu entre Dieu protecteur ou justicier et le peuple observateur ou transgresseur des conditions religieuses ou légalistes de ce pacte. Elle se répète à l'heure où Béthulie et la Judée sont délivrées grâce à la fidélité de l'héroïne et de la nation aux devoirs qu'imposait la Loi ou son amplification traditionnelle. IV, 8-10; VIII, 5-8; X, 5; XII, 2, 9, 19. Cette fidélité est la marque même et comme la définition de la confiance en Dieu sauveur et secourable. IV, 12.

D'autre part, rien de plus opportun, semble-t-il, que ce récit composé à la veille d'un danger suprême couru par Jérusalem et le judaïsme, tel qu'il dut s'en présenter plus d'un au cours de la période post-exilienne où la Judée se trouva parfois jouir d'une autonomie et d'une tranquillité relatives sous la direction des grands prêtres, ou même des rois-pontifes asmonéens. Une lecture si pleine d'éléments édifiants et rassurants ne pouvait manquer de relever le moral abattu et de soutenir le courage défaillant devant une menace nouvelle d'invasion et surtout de ses conséquences redoutées, la profanation du temple, la contrainte à des mœurs et à des observances étrangères au culte du vrai Dieu. Il n'est guère possible toutefois de déterminer le moment historique de la composition.

3° *Caractère moral.* — Non moins évident que le but religieux du récit s'affirme le caractère moral des faits racontés. Dieu, voulant sauver son peuple et son culte d'un désastre irréparable, prend dans sa sagesse et sa providence aux desseins impénétrables, tout moyen humain de bonne guerre pour atteindre son but. La vertu de l'héroïne que lui-même inspire visiblement et qui agit sous l'impulsion de sa prévoyante et maîtrisante volonté, a, par une transposition temporaire de la responsabilité, sa sauvegarde dans le sentiment réel de la protection et du secours divins. Judith n'ignore pas que Dieu, parfois, « donne » « esprit de mensonge » quand il veut perdre et punir ses ennemis, III Reg., XXII, 22-23; elle perçoit finement que dans le cas présent cet « esprit » réside dans l'empire absolu que prend l'être complexe féminin sur le cœur de l'homme vivement et sincèrement épris, et qui fait naître mainte occasion où s'endort la vigilance et s'éloigne même le péril d'un dénouement vulgaire. Il ne faut donc parler ici ni de « scandale », ni d' « odieux fanatisme », ni d' « assassinat », ni de « sensualité raffinée », ni de « conscience chrétienne révoltée ». (Auteurs rationalistes et théologiens réformés conservateurs.) Il ne faut pas non plus chercher des excuses maladroites à une entreprise aussi hardie, sous le prétexte par exemple que Judith put bien vouloir « provoquer dans Holopherne un amour honnête toujours susceptible de se résoudre en un mariage », Palmieri, *De veritate historica Libri Judith*, Golpen, 1886, p. 48, ou que la Bible n'entend pas approuver tout ce qu'elle raconte, *Dictionnaire de la Bible*, t. III, col. 1823; *Dictionnaire apologétique*, t. II, col. 1565. Judith souhaitant que l'ennemi *capiatur laqueo oculorum suorum in me, et percutiatur ex labiis charitatis meæ*,IX, 13, ne peut avoir imaginé pareille naïveté alors qu'elle vient de comparer les assiégeants aux ravisseurs de Dina, fille de Jacob, *qui violatores exstiterunt in coinquinatione sua, et denudaverunt femur virginis in confusionem.* IX, 2. D'autre part, toutes les démarches de l'héroïne sont positivement louées, et d'une manière que l'on peut dire officielle, par les organes mêmes du magistère religieux et moral du judaïsme, XIII, 22-26; XV, 9-11, et par l'Esprit qui lui inspire son cantique, XVI. Elle a fait œuvre non seulement au-dessus de tout blâme, mais encore méritoire : *IDEO eris benedicta in æternum...* XV, 11.

II. Canonicité. — Bien que peut-être écrit d'abord en hébreu (voir plus loin), le livre de Judith n'a point fait partie du canon palestinien des Livres saints. Les Juifs, qui le lisaient — sinon au temps d'Origène,*Epist. ad Jul. African.*, c. XIII, *P. G.*, t. XI, col. 80, du moins au temps de saint Jérôme, *Præf. in lib. Judith*, *P. L.*, t. XXIX, col. 37-38, — le comptaient parmi les *hicônim, extranei (libri)*, indiscutablement tenus hors du canon, encore qu'ils eussent été écrits avec le secours de la *Bat qôl* « fille de la voix (divine) », inspiration de nature inférieure. Cf. *Dict. de la Bible*, t. I, col. 1506 et t. III, col. 1826; G. Wildeboer, *De la formation du canon de l'Ancien Testament*, trad. franç., Lausanne et Paris, s. d., p. 66-67. — Les Juifs hellénistes le transmirent comme saint et inspiré à l'Église chrétienne dans le *corpus* de la Bible grecque. — S'il n'y est pas fait d'allusion certaine dans les écrits du Nouveau Testament — sinon peut-être I Cor., II, 10 (Judith, VIII, 14); — en revanche saint Clément de Rome et saint Ignace d'Antioche, parmi les Pères apostoliques, l'utilisent

au même titre que d'autres livres saints, le premier en le résumant et en mettant en relief l'exemple biblique de la « bienheureuse Judith », *I Cor.*, LV, 4-5, Ἰουδὶθ ἡ μακαρία; cf. aussi LIX, 3-4 (Judith, IX, 11), le second, *Ephes.*, XV, 1, en citant le cantique, XVI, 17. Cette dernière citation est d'ailleurs fort douteuse. Cf. Funk, *Opera Patrum apostolicorum*, Tubingue, 1901, t. I, p. 168, 174, 176 et 224. — Au cours des IIe et IIIe siècles, les représentants de la tradition dans les églises alexandrine, africaine et orientale corroborent la tradition romaine de la canonicité du livre de Judith en l'employant ou en le citant expressément comme Écriture : Clément d'Alexandrie, *Strom.*, IV,19; II,7 (Judith,VIII, 27), *P. G.*, t. VIII, col. 1328-1330 et 969; Origène, *De oratione*, 13, 29, *P. G.*, t. XI, col. 452, 532; Tertullien, *De monogamia*, 17 et *Adv. Marc.*, I, 7, *P. L.*, t. II, col. 952 et 253; Méthodius d'Olympe, *Conviv. decem virgin.*, XI, 2, *P. G.*, t. XVIII, col. 212. — Ici trouvent place les témoignages des plus anciens manuscrits grecs des Septante, le *Vaticanus* et l'*Alexandrinus*, qui insèrent *Judith* au milieu du recueil sacré, avant ou après les Prophètes; de la vieille version latine, dont maint texte, celui de Judith en particulier, se perpétue des siècles durant jusque dans la vulgate hiéronymienne (voir plus loin), et dont un catalogue stichométrique qui est peut-être du IIIe siècle, celui du *Codex claromontanus*, mentionne *iudit* parmi les *scribturæ sanctæ*, entre les Macchabées et *hesdra. Dict. de la Bible*, t. II, col. 147 et fig. 287 (fac-similé).

Le défaut extrêmement probable de canon des livres saints chez les Juifs alexandrins, à savoir de canon déterminé et clos officiellement, cf. t. II, col. 1572-1574, et aussi t. IV, col. 2033-2034, a amené plusieurs écrivains de l'Église gréco-orientale à ne dresser, selon les nécessités ou les opportunités de leur enseignement, que le canon palestinien des livres hébreux. Ainsi Méliton de Sardes, dans Eusèbe, *H. E.*, IV, XXVI, *P. G.*, t. XX, col. 396; Origène, *Expos. in Ps. I*, *P. G.*, t. XII, col. 1084; saint Athanase, *Ep. fest.*, XXXIX, *P. G.*, t. XXVI, col. 1176, suivis par saint Cyrille de Jérusalem, saint Grégoire de Nazianze et saint Amphiloque, saint Épiphane, le concile de Laodicée, le 85e canon des Apôtres et, en Occident, par saint Hilaire de Poitiers, Rufin, saint Jérôme, voir t. II, col. 1576-1578. Mais ces Pères et écrivains ne bornaient pas, comme on le sait, aux livres de ce canon les « Écritures divines », les « livres inspirés », les « volumes sacrés »; cf. *Dict. de la Bible*, t. II, col. 149-155. Ils citaient bien comme Écriture nos deutérocanoniques de l'Ancien Testament et parmi eux Judith; ainsi S. Athanase, *Apologia contra arianos*, 11, se réfère sous la rubrique « comme il est écrit » à un passage de Tobie, XII, 7, *P. G.*, t. XXV, col. 268; S. Hilaire, *In Ps.*, CXXV, 6 : Judith, XVI, 3, est « inspiré », *P. L.*, t. IX, col. 688; S. Jérôme, *Epist.*, LXV, *ad Principiam virginem*, 1 : *Ruth et Esther et Judith tantæ gloriæ sunt, ut* SACRIS *voluminibus nomina indiderint. P. L.*, t. XXII, col. 623. Ailleurs, il est vrai, saint Jérôme introduit une restriction : citant le Lévitique et les Proverbes pour expliquer Aggée, I, 5-6, il ajoute : *Similiter qui penitus non bibit siti peribit, sicut et in Judith (si quis tamen vult librum recipere mulieris) : Et parvuli siti perierunt* (Judith, VII, 16), *P. L.*, t. XXV, col. 1394. Parallèlement, saint Basile, les écrivains de l'école d'Antioche, saint Éphrem, la tradition occidentale se perpétuant par saint Ambroise, saint Augustin, les conciles d'Hippone et de Carthage, le catalogue stichométrique africain de Cheltenham (pour la Vulgate, cf. Sam. Berger, *Histoire de la Vulgate*, Nancy, 1893, p. 319-324), le décret dit de Gélase et la lettre d'Innocent Ier à Exupère, admettaient sans la moindre hésitation dans le recueil sacré Judith avec les autres deutéro-canoniques. Voir t. II, col. 1578-1579, et *Dict. de la Bible*, t. II, col. 149-153. Jusqu'au décret du concile de Trente — les doutes n'étant qu'un écho affaibli de ceux de saint Jérôme et demeurant dans le domaine de la théorie — telle sera l'invariable situation. Voir t. II, col. 1579-1582.

III. Théologie. — 1° *Dieu en lui-même.* — Il est désigné, ou défini, dans le livre de Judith par le moyen de *noms* divers qui s'interchangent au cours du récit, comme pour préciser graduellement l'idée que le lecteur pourrait concevoir de sa nature, depuis le nom propre, ou le simple appellatif, jusqu'à l'expression abstraite qui paraît vouloir éviter désormais tout vocable ayant une couleur anthropomorphique trop prononcée. — Les noms de *Jahvé* et d'*Élohim*, traditionnellement transmis, sont gardés encore en maint passage et transparaissent sous les traductions grecque ou latine κύριος et θεός, *dominus* et *deus*, cf. V, 17, 23; VI, 18; VIII, 20, 33; IX, 4; XI, 12; XIII, 17, 19 (grec, IV, 2; VII, 19, 29-30; VIII, 14, 16, 23, 25; XII, 8), particulièrement dans le cantique, XVI, 3 :

> Dominus conterens bella,
> DOMINUS NOMEN est illi... (Cf. IX, 10, Grec, IX, 8).
> Κύριος ὄνομα σοι (Grec, XVI, 2).
> Adonaï DOMINE magnus es tu... XVI, 16. G. Κύριε, μέγας εἶ.

Il semble même que les antiques appellations *'El 'Eliôn*, Gen., XIV, 18, *Jahvé 'Eliôn*, Ps., XLVII, 3, *'El Schaddaï*, Gen., XVII, 1, etc., se retrouvent sous le grec θεὸς ὁ ὕψιστος, XIII, 18 (Vulg., XIII, 23), *Dominus Deus excelsus* et κύριος παντοκράτωρ, IV, 13; VIII, 13; XV,10; XVI, 5 et 17 (Vulg., XVI, 7 et 20 : *Dominus omnipotens*), comme traduisent habituellement les Septante. — Cette reviviscence d'anciens noms propres maintenant interprétés en qualificatifs de la divinité accuse la tendance du judaïsme à remplacer jusque dans les écrits le nom divin, qu'il était interdit de prononcer en dehors du service du temple, par des périphrases expressives qui voulaient marquer l'incomparable grandeur et majesté de Dieu. Ici même nous trouvons plusieurs formules circonlocutoires, quasi cérémonielles et liturgiques, où perce l'idée de la transcendance divine, à distinguer de celle du souverain domaine sur la création. Ce domaine s'exprime par les vocables, V, 8 : ὁ θεὸς τοῦ οὐρανοῦ (Vulg. V, 9 : *unus Deus cæli*); VI, 19 : κύριε, ὁ θεὸς τοῦ οὐρανοῦ (Vulg. VI, 15 : *Dominus, Deus cæli et terræ*); IX, 12 : δέσποτα τῶν οὐρανῶν καὶ τῆς γῆς (Vulg., IX, 17 : *Deus cœlorum*); tandis que l'idée de l'être divin plus abstraitement désigné encore transparaît dans les termes suivants : IX,14 : ὁ θεὸς πάσης δυνάμεως καὶ κράτους, IX, 8 : τὸ ὄνομα τῆς δόξης σου (comp. Vulg., III Esdr., IX, 5 : *benedicant* NOMINI GLORIÆ *tuæ;* Dan., III, 52 : *benedictum* NOMEN GLORIÆ *tuæ;* I Mac., XIV, 10 : *nominatum est* NOMEN GLORIÆ *ejus*).—Le sentiment de l'unité divine s'affirme dans la définition même du paganisme, VIII, 18 : adoration de « dieux faits de main d'homme » οἱ προσκυνοῦσι θεοῖς χειροποιήτοις (Vulg., *deos alienos*), c'est-à-dire d'êtres purement imaginaires. Mais cela n'empêche pas toutefois la spéculation de s'exercer au sujet des manifestations divines et de tendre à les personnifier comme autant d'intermédiaires entre Dieu, que l'on conçoit comme de nature transcendante, et le monde où elles rendent possible son action. On connaît la « Sagesse » des Proverbes. Judith célèbre l' « Esprit » que Dieu « émet » et qui « bâtit », XVI, 14 : ἀπέστειλας τὸ πνεῦμα σου, καὶ ᾠκοδόμησεν (Vulg., XVI, 17 affaiblit : *Misisti* SPIRITUM TUUM, *et* CREATA *sunt*). Elle tremble pour « le tabernacle du repos du *nom* de ta *gloire* », IX, 8 : τὸ σκήνωμα τῆς καταπαύσεως τοῦ ὀνόματός τῆς δόξης σου (Vulg., IX, 11 : *tabernaculum* NOMINIS *tui*). La « Gloire », le « Nom » sont ici des sortes d'hypostases assurant au temple la présence, par mandat représentatif, de Dieu qui est au ciel. On sait, en effet,

que pour le Juif le *nom* représente la *personne;* que le « nom » (de Jahvé) *ut sic* jouait un grand rôle dans le culte du second temple; qu'on « exorcisait » (adjurait) en Israël, III Esdr., I, 48 : ὁρκισθεὶς τῷ ὀνόματι κυρίου (comp. Marc., IX, 38; Luc., IX, 49) et même en dehors d'Israël, dans le monde païen, par contamination juive (cf. Act., XIX, 19), « au *nom* saint de (Jahvé) Sabaoth » : ὁρκίζω σε... τῷ ὀνόματι τῷ ἁγίῳ (ιαω) Αωθ Αδαωθ. Deissmann, *Bible studies*, Edimbourg, 1901, p. 274 sq. — La Vulgate, a traduit, ou compris en ce sens de « manifestation », d' « hypostase » divine, se conformant du reste en cela à l'acception native du *male'ak* hébraïque, l'intervention protectrice de Jahvé à l'égard de Judith chez Holopherne, XIII, 20 : *Vivit autem ipse Dominus, quoniam custodivit me* ANGELUS EJUS *et hinc euntem, et ibi commorantem, et inde huc revertentem* (Grec, XIII, 16 : καὶ ζῇ κύριος ὃς διεφύλαξέν με ἐν τῇ ὁδῷ μου ᾗ ἐπορεύθην). Il semble bien qu'il ne s'agit point ici d'un esprit angélique détaché de la cour divine comme dans Job, V, 1; XV, 15; Eccli., XLII, 17; Tob., XI, 14; XII, 15; Dan., IV, 13, etc. (ἅγιοι ἄγγελοι).

2° *Attributs de Dieu.* — On ne connaît pas toutefois Dieu réellement, tel qu'il est en lui-même; on a beau « le sonder », on ne peut arriver à savoir ce qu'il pense, τὸν νοῦν, ou ce qu'il médite, τὸν λογισμόν, VIII, 14. On ne l'apprécie que par ses œuvres, dont chacune révèle quelqu'un de ses attributs. — C'est ainsi qu'on le reconnaît *créateur*. Il est « le Dieu qui a *fait* toutes (ces) choses », VIII, 14 : τὸν θεὸν ὃς ἐποίησεν τὰ πάντα ταῦτα (cf. XVI, 14 : ᾠκοδόμησεν); et la notion de cette œuvre se définit et se précise, à la suite, dans les termes appropriés : κτίστης « créateur », IX,12; XIII, 18 (ἔκτισεν), κτίσις « création », IX, 12; XVI, 14 (Vulg., *creator*, IX, 17; XIII, 24 *(creavit), creatura;* XVI, 17). Il est *maître* absolu, *roi* de cette création, IX, 12 : δέσποτα τῶν οὐρανῶν καὶ τῆς γῆς..., βασιλεῦ πάσης κτίσεως (Vulg., IX, 17 : *Dominus cælorum..., dominus totius creaturæ*). — Dieu est *juste*, ici d'une justice qui s'exerce spécialement par le châtiment des « nations » ennemies d'Israël, XVI, 2, 4, 17 (Vulg., XVI, 4, 6, 20-21), soit aux jours de Judith, soit « au jour du jugement ». Mais c'est précisément parce qu'il est « le Dieu des humbles, le soutien des petits, le défenseur des faibles, le protecteur des méprisés, le *sauveur* des désespérés. » IX, 11 (Vulg., IX, 16 : *humilium et mansuetorum semper tibi placuit deprecatio*). Ces « humbles », etc., sont les Juifs, ainsi que l'indique le contexte de la prière de Judith; le σωτήρ des Septante n'étant, du reste, qu'une traduction du *go'ēl (yesou ah, yêsa')* hébraïque, « vengeur » du peuple opprimé. — C'est en secourant ainsi les siens que Dieu fait paraître sa *miséricorde*, XIII, 14 : τὸ ἔλεος (Vulg., XIII, 18 et 21 : *misericordia;* cf. aussi, IX, 17). Mais cette miséricorde touche de près à la colère; et sous la reconnaissance de la bonté de Dieu, frémit le sentiment de la crainte de ses jugements. VIII, 14-23 (Vulg., VIII, 12 fort explicite : *non est iste sermo, qui* MISERICORDIAM *provocet, sed potius qui* IRAM *excitet, et* FUROREM *accendat*). De la sorte, l'épreuve, πειρασμός, VIII, 25, 27, vient à être considérée comme une grâce, εἰς χάριν, VIII, 23; le châtiment, comme possédant une vertu éducative, Vulg., VIII, 27 : *quasi servi corripimur* AD EMENDATIONEM, *non ad perditionem...* Comp. Job, XXXIII-XXXVII (discours d'Élihu). Les Juifs sont les « enfants » de Dieu, IX, 4, 13 : υἱοί σου (Vulg., IX, 4 : *servi tui*); il suit que Dieu les éprouve « comme un père qui veut avertir » (Sap., XI, 10).

3° *L'homme.* — 1. *Anthropologie juive.*—La philosophie hébraïque distinguait dans l'être humain comme trois parties constitutives : le corps (chair et sang), l'esprit, l'âme vivante. Le corps était limon terrestre ou poussière; l'esprit, souffle de Dieu; l'âme vivante, personne née de la réunion de l'un et de l'autre. Gen., II, 7; Eccl., III, 19-21; Job, XXVIII, 3; XXXIV, 14-15; Ps. CIV, 29-30, cf. t. IV, col. 2018. L'esprit et l'âme ne sont pas toutefois à distinguer réellement; ce sont plutôt deux aspects d'un seul et même principe, la vie — deux termes synonymes dont le second met l'accent sur l'existence individuelle réalisée par l'infusion du souffle, de l'esprit. Le judaïsme les confond en effet, comp. Sap., XV, 8, 16, ψυχή = πνεῦμα, et, en vertu du parallélisme des membres, Sap., XV, 11 *b* et *c;* XVI, 14 *b* et *c*. Il partage l'homme simplement en *corps* et *âme* (vie), Judith, X, 13 : σάρξ· πνεῦμα ζωῆς. Cf. IIMacch., VI, 30; VII,37 (Vulg.); XIV, 38; XV, 30.L'âme est le siège profond des sentiments humains, τὸ βάθος καρδίας ἀνθρώπου, de la parole intérieure où *s'explicite* la raison, ὁ λόγος τῆς διανοίας αὐτοῦ, VIII, 14; la pensée, νοῦς, le dessein réfléchi, λογισμός (prêtés à Dieu par anthropomorphisme), en sont comme l'expression native et demeurent par essence « impénétrables ».

2. *Éthique juive.* — Certaines données du livre de Judith nous permettent de présenter ici une courte esquisse de la morale particulière du judaïsme considérée dans ses motifs fondamentaux, dans son idée du péché et de la pénitence, dans quelques-unes de ses pratiques et observances ajoutées à celles de la Loi, dans son caractère remarquablement individualiste et dans son aboutissement possible à l'ascétisme. — Les Juifs trouvent une raison déterminante de pratiquer les règles de la loi morale, religieuse ou sociale, qui leur a été transmise traditionnellement, dans la croyance à une sûre et stricte *rétribution* pour le bien et pour le mal *en cette vie*. C'est le principe affirmé par Achior, porte-parole de la vérité séculaire qui va se réaliser une fois de plus dans le cas présent, V, 17-18,20-21, comme par Judith elle-même dans son discours aux chefs du peuple, VIII, 17-20, et concrétisé dans le fait de la longue vie de l'héroïne récompensée ainsi de ses vertus. XVI, 23. Il n'est point question dans le livre de sort particulier réservé, « au jour du jugement », aux Juifs méchants ou apostats, car on ne suppose pas qu'il y en ait encore de tels. VIII, 18-20. Un autre motif est la *crainte* de Dieu : thème souvent traité, et avec mainte variation, dans la littérature proprement juive depuis Eccli., I, 11-20, thème que reprend et résume le cantique, XVI, 15 et 16 :

> Mais à ceux qui te craignent
> Tu te montres propice...
> Et qui craint le Seigneur
> Est grand à tout jamais.

— La *conscience du péché* joue aussi son rôle dans les préoccupations de l'âme juive vis-à-vis de la loi morale. Le juif pieux et fidèle à Dieu paraît avoir éprouvé le sentiment profond d'être chargé des péchés de ses pères comme des siens propres. VII, 28 (Vulg., VII, 17 et 19). Judith conçoit la faute, l'iniquité, comme une sorte de « possession » dans l'être humain, XI, 11, comme une « souillure » et une « honte », XIII, 16 (Vulg., XIII, 20 : *pollutio peccati*). Ce sentiment est si fort, qu'il nécessite la « conversion, V, 19, la « pénitence » (Vulg. : *pœnituerunt*), comprise de la « prière » pénitentielle non moins que des signes extérieurs du repentir et de l'humiliation, le jeûne, les prosternements, le sac, la cendre. IV, 9-12; IX, 1-X, 3. — Le *jeûne*, la *prière* sont (avec l'*aumône*, cf. Tob., II, 14; XII, 8 cod. B; XIV, 9 cod. ℵ; 11, cod. B : Dan., IV, 24 Grec) comme les piliers fondamentaux de la vie judaïque religieuse en dehors du temple, une sorte de nouveau service divin dépouillé de toute pompe extérieure, et qui déborde de la synagogue sur la vie privée. Le jeûne apparaît dans le livre de Judith comme un renforcement de la prière, IV, 11, 13, comme une préparation nécessaire à la manifestation de la puissance divine, IV, 12, 14 (Vulg.). Hors les cas de grande détresse, il était réglé

et assigné à certains jours, cf. Zach., VII, 5; VIII, 19. Le jeûne plus fréquent était affaire de dévotion et de piété personnelles; ainsi Judith jeûne « tous les jours », « excepté la veille du sabbat et le sabbat, la veille et le jour de la néoménie, les fêtes, les jours de réjouissance de la maison d'Israël » (fêtes extraordinaires distinctes de celles qu'avait instituées la Loi). VIII, 6. La prière elle-même paraît être aussi réglée, au moins pour les dévôts, cf. Ps. LV, 18; Dan., VI, 10, et faite « trois fois le jour »; car Judith demande à sortir du camp, « à la veille du matin », « pour *la* prière ». XII, 6 (Vulg., XII, 5, 7, 9). —Ces pratiques sont déjà pour une part en marge de la religion nationale, des lois *cérémonielles* qui en constituent toujours l'essence. Celles-ci restent observées : holocaustes quotidiens, vœux, dons volontaires, Judith, IV, 14; XVI, 18 (Vulg., IV, 16; XVI, 22), prémices et dîmes, XI, 13 (Vulg., XI, 12); mais à côté se développe un luxe de prescriptions qui, partant des principes généraux posés par la Loi, enserrent de leurs liens étroits la vie quotidienne pour chacune de ses éventualités : aliments « purs », X, 5; XII, 2, « ablutions » purifiantes, XII, 7-9, précautions dans les relations sociales avec les païens, XII, 1-2; XIII, 16 (Vulg., 20). Ainsi se forme et s'entretient la conviction que le juif pieux peut demeurer tel par ses propres efforts en dehors des rites cultuels solennisés en commun. On fait couramment différence entre « les sacrifices au parfum agréable », « la graisse offerte en holocauste », qui en soi sent « peu de chose », et la « crainte du Seigneur », la vertu et la droiture individuelle qui en font tout le prix. XVI, 16 (absent de la Vulgate); cf. Eccli., VII, 9; XXXIV, 21-XXXV, 20 (Grec). — On peut aller ainsi jusqu'à l'ascétisme. Le mariage est certes toujours fort en honneur dans le judaïsme. Pourtant le long veuvage volontaire de Judith est expressément loué, VIII, 4; XVI, 22 (Vulg., XVI, 26 : *erat etiam virtuti* CASTITAS *adjuncta;* cf. XV, 11 : *eo quod* CASTITATEM *amaveris*); il paraît même avoir dans la pensée de l'héroïne valeur déterminante pour le secours divin. IX, 4, 9 (Vulg., IX, 3).

4° *La foi juive. Le prosélytisme.* — Le centre de la piété juive est la *croyance* en Dieu, créateur de toutes choses, et en sa puissance, racine de l'immortalité, Sap., XV, 2-3 : ἐπίστασθαί σε, cf. Sap., III, 9; II Macch., VII, 28-40; *IV Macch.*, XVI, 18-23, etc., formellement distincte de la *confiance* en la Sagesse ou en Dieu — cette confiance marquée par le même mot, πιστεύειν — et impliquant adhésion de l'esprit par conviction ou par choix, cf. *Henoch.*, XLVI, 7; LXIII, 7, etc. Judith manifeste cette croyance, formule cette « confession » de foi dans son discours, VIII, 14 et dans sa prière. IX, 14. Qui plus est, cette « foi » devient condition d'admissibilité dans la communauté, ainsi qu'il appert de l'exemple d'Achior converti au judaïsme, XIV, 10 : ἐπίστευσεν τῷ θεῷ... (Vulg., XIV, 6 : CREDIDIT *Deo et circumcidit carnem...*). Le prosélytisme juif attesté par ce fait pour le pharisaïsme palestinien, procède ainsi par voie d'assimilation dans son effort pour réaliser son espoir de la conversion du monde païen, espoir bien marqué à cette époque : Dan.,III, 33 (Grec), 87, 90 (Grec); Tob., XIV, 6. Il absorbe les éléments étrangers qu'il recrute ; il défend et assure son caractère national persistant : le monde doit se faire juif et non le Juif se résorber dans le monde des nationalités.

IV. HISTOIRE DU LIVRE. — 1° *Auteur et date.* — L'auteur du livre de Judith est et paraît devoir rester complètement inconnu. La première rédaction se place d'elle-même entre le temps de l'exil et les premières années de la diffusion du christianisme. Elle est certainement post-exilienne; car, IV, 3, 8 (Vulg., IV, 5, 11); V, 18-19 (Vulg., V, 23) les Juifs du récit sont « revenus de la captivité » et gouvernés « par les grands prêtres ». Elle est certainement aussi antérieure aux temps premiers du christianisme; car les citations de Clément Romain, *I Cor.*, LV et LIX, indiquent assez que le livre était bien connu dans les cercles juifs et chrétiens à cette époque et donc composé depuis au moins quelques dizaines d'années. L'état religieux et moral supposé par les détails du récit, tel qu'il a été rapporté plus haut, rapproche le livre de ceux de l'Ecclésiastique, de Tobie, de la Sagesse et des Macchabées et en situe la composition entre le commencement du IIe siècle avant Jésus-Christ et l'époque hérodienne. L'ardent patriotisme et l'extraordinaire estime de la Loi qui s'y trouvent marqués conviendraient parfaitement à la mentalité d'un juif appartenant au parti assidéen que nous voyons déjà organisé à l'époque macchabéenne.

Voir sur la question : *Dict. de la Bible*, t. III, col. 1833; sur les multiples hypothèses concernant la date, l'auteur et même les sources du livre, et pour la littérature du sujet : Tony André, *Les Apocryphes de l'Ancien Testament*, Florence, 1903, p. 159-163, plus anciennement, O.Zöckler,*Die Apokryphen des Alten Testaments*, Münich, 1891, p. 187-188.

2° *Texte original et versions.* — 1. *Texte primitif du livre de Judith.* — Ce livre a dû être composé d'abord en hébreu classique; car seul un texte original hébreu (à l'exclusion de l'araméen) peut rendre compte des tournures et des expressions sémitisantes qui se rencontrent dans le grec des Septante, cf. les passages : I, 1 : ἐν ταῖς ἡμέραις... etc., 10 fois; les nombreux σφόδρα simples : I, 12, 16; II, 17, 18, 26, etc., etc., ou prégnants : IV, 2; V, 9, 18, etc., etc.; les locutions : μῆνα ἡμερῶν, III, 10; πᾶσα σάρξ, II, 3; X, 13; κληρονομεῖν, V, 15; διέθετο, V, 18..., comme des contre-sens qui ne peuvent s'expliquer dans le grec de la traduction que par de fausses lectures de ce texte original, II, 2; III, 10; VIII,21. Voir sur cette question, Movers, *Ueber die Ursprache der deuterokanonischen Bücher des Alten Testaments*, dans *Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie*, Heft 13, Cologne, 1835, p. 35 sq.; Fritzsche, *Die Bücher Tobi und Judith erklärt*,Leipzig, 1853, p. 115 sq.; Tony André, *Les Apocryphes de l'Ancien Testament*, Florence, 1903, p. 158-159.

2. *Principales versions.* — *a) Version grecque.* — Elle existe sous trois formes : *a.* celle des Septante dans les principaux et plus anciens mss *Vaticanus, Alexandrinus, Sinaiticus, Venetus.* (Bonnes éditions dans Fritzsche, *Libri apocryphi Veteris Testamenti græce*, Leipzig, 1871, p. 165-203; Swete, *The Old Testament in Greek*, Cambridge, 1896, t. II, p. 781-814 (texte du *Vaticanus*, variantes de ℵ et de *B*); *b.* celle du ms. 58 que l'on croit être à la base de la vieille latine et de la Peschitto; *c.* celle de la recension lucianique, ms. *19* et *108*. Autres textes grecs dans Scholz, *Commentar über das Buch Judith*, 2e édit., Leipzig, 1898, p. II-CXXII (en appendice), qui utilise cod. *71;* Vigouroux, *La Bible polyglotte*, Paris, 1902, t. III, p. 528-602, qui prend pour base le ms. Paris, *suppl. grec, 609*.

b) Versions latines. — *a. Vieille latine.* — Édition de P. Sabatier, d'après cinq manuscrits aux nombreuses variantes, *Bibliorum Sacrorum latinæ versiones antiquæ*, Reims, 1743, t. I, p. 744-790. Autres manuscrits signalés par S. Berger dans *Notices sur quelques textes latins inédits de l'Ancien Testament*, Paris, 1893, p. 28-29, et *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du Moyen Age*, Nancy, 1893, p. 19 à 101 *passim*. — *b. Vulgate hiéronymienne.* — Saint Jérôme connut cette ancienne version latine du livre de Judith par de « nombreux *codices* » dont les « divergences », à son avis « défectueuses », lui déplurent. Il paraît néanmoins en avoir fait usage pour sa traduction de ce livre — d'un texte araméen, *chaldæo... sermone conscriptus* — et d'une façon pour le moins négative, en ce sens qu'il retrancha délibérément de ces

codices tout ce qui ne correspondait point clairement au texte araméen, *sola ea quæ intelligentia integra in verbis chaldæis inesse potui, latinis expressi.* Il fit cette traduction comme malgré lui, estimant peu ce livre, et s'attachant à rendre le sens plutôt que le mot à mot : *cujus (libri) auctoritas... minus idonea judicatur. Acquievi postulationi vestræ, immo exactioni..., magis sensum e sensu quam ex verbo verbum transferens. Præfat. in librum Judith, P. L.*, t. XXIX, col. 39-40. C'est apparemment par le fait de ces restrictions du saint docteur, dont on eut connaissance dans les *scriptoria* monacaux, que le texte de l'ancienne latine de Judith (et de Tobie, jugé également « apocryphe ») se maintint longtemps dans les manuscrits de la Vulgate seul ou parallèlement à la nouvelle traduction hiéronymienne. S. Berger, *loc. cit.* Cette dernière diffère donc beaucoup du texte grec. Bien que passablement plus courte — d'un cinquième environ — elle contient par ailleurs nombre d'additions, parfois de versets entiers, et de développements différents, véritables amplifications qui trahiraient peut-être le *midrasch*. Ces divergences « portent sur des faits accessoires, étrangers à l'objet principal du livre ». Voir *Dictionnaire de la Bible*, t. III, col. 1824-1825; Tony André, *Les Apocryphes*, p. 164-168 : tableau des additions, des différences dans les noms propres et dans les chiffres.

c) Versions syriaques. — *a.* Celle de la Peschitto. — *b.* La syro-hexaplaire, dans un manuscrit aujourd'hui disparu.

On ne trouve de commentaires proprement dits du livre de Judith qu'à partir du Moyen Age : Raban Maur, *P. L.*, t. CIX, col. 539; W. Strabon, t. CXIII, col. 731; Hugues de Saint-Victor, t. CLXXV, col. 744, etc., puis, dans les temps modernes, Corneille de Lapierre, Ménochius, Calmet, etc., dans leurs commentaires d'ensemble sur la Bible.

Commentaires spéciaux. — 1. *Catholiques :* Serarius, Mayence, 1599; Sanctius, Lyon, 1628; Pamelius, Cologne, 1628; Diego de Celada, Lyon, 1637; Joseph de la Cerda, Lyon, 1644; Vellosus, Lyon, 1649; Neuville, Paris, 1728; Nickes, Breslau, 1854; Gillet, Paris, 1879; Scholz, Würzbourg et Leipzig, 1887, 1898.

2. *Non catholiques.* — Fritzsche, *Das Buch Judith*, Leipzig, 1853; Wolff, *Das B. Judith*, Leipzig, 1861; Zöckler, *Das B. Judith*, dans *Die Apokryphen des Alten Testaments*, Munich, 1891, p. 185 sq.

Bibliographie abondante dans Zöckler, *op. cit.*, et Tony André, *op. cit.*, p. 147-148.

L. Bigot.

JUÉNIN Gaspard, théologien de l'Oratoire, né en 1650, à Varambon, en Bresse. Il fut professeur en plusieurs maisons de sa congrégation, mais surtout au séminaire de Saint-Magloire, à Paris, où il donnait des conférences sur la théologie. C'est là qu'il mourut en 1713. Il fit paraître à Lyon d'abord, en 1696, puis à Paris en 1700 ses *Institutiones theologicæ ad usum seminariorum*. L'ouvrage fut aussitôt adopté par plusieurs évêques de France dans leurs diocèses. Cependant il ne tarda pas à soulever une vive polémique, comme entaché de jansénisme. Les professeurs du séminaire de Besançon donnèrent le signal, l'attaquant avec âpreté et demandant qu'il fût proscrit. Quelques évêques ensuite relevèrent dans le manuel des expressions qui leur parurent suspectes ainsi que des omissions regrettables, et ils en interdirent l'usage dans leurs séminaires. Ils le dénoncèrent même au cardinal de Noailles, archevêque de Paris, comme favorable aux jansénistes. Le cardinal, afin de s'épargner des difficultés dans la suite, avait dès l'année 1700, déclaré « que l'auteur ni dans ses principes ni dans ses conclusions ne soutenait les cinq propositions, et que, touchant le fait janséniste condamné, il n'enseignait rien de contraire à la soumission extérieure qu'on doit à l'Église; que le susdit auteur avait déparé son ouvrage par quelques omissions fâcheuses et des expressions peu circonspectes qui le faisaient suspecter de jansénisme, mais qu'il était prêt à suppléer aux unes et à corriger les autres. » Cependant Noailles avertissait le P. Juénin d'avoir à souscrire aux constitutions d'Innocent XI et d'Alexandre VII, à signer l'engagement de faire subir à son cours les retouches nécessaires. Juénin donna une édition nouvelle des *Institutions théologiques;* elle parut à Lyon en 1705, avec de nombreuses corrections et additions. Il l'avait auparavant soumise à l'approbation du vicaire général de l'archevêque, Pirot, puis expédiée à Rome, l'accompagnant d'une lettre fort déférante, où il professait s'en rapporter au jugement du Saint-Siège. Le cardinal Paluccì, au nom du souverain pontife, lui répondit en termes très bienveillants, le félicitant de l'esprit qui l'animait, mais ne lui adressa ni approbation ni désaveu. Dans le même temps les évêques poursuivaient leur campagne contre l'ouvrage du P. Juénin, qu'ils ne se contentaient plus d'estimer dangereux, suspect de jansénisme, mais qu'ils déclaraient hérétique, parsemé de propositions fausses, téméraires, erronées; enfin ils le dénonçaient au souverain pontife. L'évêque de Chartres, Godet des Marais, l'avait, en 1705, interdit dans son diocèse. Par son ordonnance du 16 juin 1706, le cardinal deNoailles lui-même suspendit dans son archidiocèse l'usage de l'édition de Paris de 1700, avec la clause *donec corrigatur*. L'auteur, admis à se faire entendre, donna des explications que l'archevêque jugea satisfaisantes et qu'il fit imprimer à la suite de son mandement. Le cardinal de son côté convenait « que les *Institutions théologiques* avaient eu l'approbation de docteurs éclairés et zélés pour la saine doctrine et qu'elles avaient été professées dans quelques-uns des séminaires de l'archidiocèse et quelques autres séminaires par ordre des évêques. » A Rome, le pape Clément XI chargea des théologiens d'examiner mûrement les *Institutions théologiques*, et un décret suivit, les condamnant avec la clause *donec corrigatur*, 28 mai 1708. L'évêque de Meaux, futur cardinal de Bissy, devait, peu après, dans un mandement où il affirmait le droit de l'Église de définir les faits dogmatiques, soumettre la théologie de Juénin à une critique solide et remarquable et la proscrire dans son diocèse, 16 avril 1710.

Le P. Juénin jouit parmi ses contemporains d'une grande réputation de science théologique, que ses nombreux travaux connus non seulement en France mais encore à l'étranger, lui avaient acquise. Cependant, comme le prouvent les difficultés au milieu desquelles il eut à se débattre, il donna des gages au jansénisme par certaines propositions glissées avec beaucoup d'art dans son cours. En morale, c'est un théologien sévère.

Outre les publications que Juénin a fait paraître pour sa défense et dont une nomenclature serait peu utile, nous avons de lui : 1° *Commentarius historicus et dogmaticus de Sacramentis*, Lyon, 1696 et 1705, 2 vol. in-fol., Venise, 1778. Ce commentaire est suivi de trois dissertations sur les censures, les irrégularités et les indulgences. Pour la première fois, la matière de tous les sacrements y est traitée avec quelque étendue. L'auteur y est fidèle à la méthode scolastique, mais il en évite la sécheresse par une foule de détails instructifs sur la liturgie des différentes Églises anciennes et modernes, sur la discipline des sacrements au cours des âges et sur les dispositions avec lesquelles il est nécessaire de les donner et de les recevoir; 2° *Institutiones theologicæ ad usum seminariorum*, Lyon, 1696, 1705, 4 vol. in-12; Paris, 1700, 7 vol., même format; 1736, 2 vol., in-fol., 1747; Venise, 1704, 1705, 1773; Anvers, 1746; 3° *Compendium theologiæ*, Paris, 1708, in-12, Anvers, 1759, très bon abrégé par demandes et par réponses, des Institutions théologiques et du Commentaire, à l'usage des ordinands, qui a eu beaucoup de vogue; 4° *Dissertation sur la messe de paroisse*, Besançon, in-12, elle est suivie d'une réponse à un écrit contre la dissertation, *ibid.;* 5° *Dissertation sur l'obligation de la communion pascale*, *ibid.;* 6° *Dénonciation des théologies de Bécan, d'Abelly*, etc., *aux évêques de Chartres et de Noyon;* 7° *Dissertatio quæ sit Ecclesiæ Parisiensis doctrina de divinis auxiliis*, in-16, et in-12; 8° *Théorie et pratique des sacrements*, Paris, 1713, 3 vol., in-12, 1727; 1764, 4 vol., in-12, ouvrage très estimé en son temps, plusieurs fois imprimé en français sans nom d'auteur; sous le même titre de *Théorie et pratique des sacrements*, les trois volumes parus d'abord, devaient être suivis d'environ neuf autres que Juénin avait laissés manuscrits, l'édition de 1761 comprend un quatrième volume; 9° *Theologia moralis*, Paris, 1741, 2 vol. in-12; 10° *Résolution de cas de conscience de jure et de justitia*, Paris, 1761, 4 vol. in-12.

Journal des Savants, XLIX, 162; *Mémoires de Trévoux*, 1709, t. II, p. 844-881; 1710, t. I, p. 239-247; t. II, p. 771; Dupin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du dix-septième siècle*, partie VII, p. 94; Moreri, *Grand Dictionnaire historique;* Chandon et Delandine, *Dictionnaire universel, historique, critique et bibliographique;* Michaud, *Biographie universelle;* Hœfer, *Nouvelle biographie générale;* Hurter, *Nomenclator literarius*, 3e édit., t. IV, col. 737-739; 1086.

A. Thouvenin.

JUGEMENT. — I. Doctrine de l'Église. II. Croyances du paganisme (col. 1727). III. Données de l'Écriture : Ancien Testament (col. 1734). IV. Données de l'Écriture : Nouveau Testament (col. 1751). V. Tradition patristique (col. 1765). VI. Synthèse théologique : Le jugement particulier (col. 1804). VII. Synthèse théologique : Le jugement général (col. 1812).

I. Doctrine de l'Église. — Sous le nom de jugement, la foi catholique désigne la double manifestation de la justice divine, qui doit se produire : l'une au terme de l'existence individuelle, ou *jugement particulier*, l'autre à la fin des temps pour l'ensemble de l'humanité, ou *jugement général*. Non seulement cette doctrine est aujourd'hui nettement affirmée par l'Église, mais elle préside à toute la théologie des fins dernières, cependant que la prédication ecclésiastique et la méditation personnelle tendent à en faire un des principaux ressorts de l'ascétisme chrétien. Elle est entrée dans l'enseignement officiel de l'Église à la suite d'un développement dont les actes de magistère marquent les étapes.

I. Période primitive (Ier-XIIIe siècles). — Cette période est caractérisée par l'absence d'erreurs ou du moins de controverses graves en matière eschatologique. Aussi l'Église se contente-t-elle de fixer dans ses symboles les traits essentiels de la foi.

1° *Texte des anciens symboles.* — 1. Dans toutes les rédactions du symbole romain, après l'article 6, qui mentionne Jésus monté au ciel et assis à la droite du Père, se lit un article 7 ainsi conçu : *Inde venturus est judicare vivos et mortuos.* Formule qui semble avoir été arrêtée de très bonne heure, puisqu'on la retrouve communément chez la plupart des écrivains du second siècle. Voir art. Apôtres *(Symbole des)*, t. I, col. 1661-1673. Elle est adoptée également par le symbole de Nicée. Denzinger-Bannwart, n. 54.

2. Ce même texte forme aussi la base du symbole oriental; mais il y est accompagné de quelques compléments : Ἐρχόμενον ἐν δόξῃ κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς, οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος. Telle est la leçon fournie par saint Cyrille de Jérusalem, Denzinger-Bannwart, n. 9, et saint Épiphane, *ibid.*, n. 13, et qui est passée de là dans le symbole dit de Constantinople, *ibid.*, n. 86, avec cette simple variante : μετὰ δόξης.

Les deux formes orientale et occidentale du symbole ont ceci de commun que la résurrection de la chair et la vie éternelle y sont rejetées à la fin, séparées de l'article précédent par les affirmations relatives à l'Église et au Saint-Esprit.

3. On ne trouve plus, au contraire, cette séparation dans le symbole *Quicumque*, qui adopte d'abord le texte abrégé du symbole romain : *Sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis, inde venturus est judicare vivos et mortuos*, puis continue immédiatement : *Ad cujus adventum omnes homines resurgere habent cum corporibus suis et reddituri sunt de factis propriis rationem... Et qui bona egerunt ibunt in vitam æternam; qui vero mala in ignem æternum.* Denzinger-Bannwart, n. 40. Le jugement est ainsi rapproché de la résurrection générale et des sanctions définitives qui en sont la suite.

2° *Caractères de cet enseignement.* — Deux traits distinctifs marquent cet enseignement de la primitive Église.

1. La direction en est principalement christologique. Si les divers symboles font intervenir le jugement, ce n'est pas pour lui-même, mais pour souligner qu'il est une fonction du Fils de Dieu. C'est toujours le Christ qui est le sujet grammatical de la proposition eschatologique, et plus encore le centre logique de son contenu. Le terme *venturus est*, qui exprime la parousie ou retour du Christ, est une allusion manifeste à son premier avènement : πάλιν ἐρχόμενον, *iterum venturus est*, comme précise le texte de Constantinople. Mais ce retour se fera « dans la gloire » et doit être le commencement d'un « règne qui n'aura pas de fin ». Dans ces perspectives majestueuses, le jugement n'est pas seulement le terme, l'achèvement normal de la carrière du Christ : il est la compensation des humiliations et des mécomptes qui ont marqué sa première venue dans la chair.

On s'est plaint quelquefois que la doctrine des fins dernières fût une sorte de hors-d'œuvre : il n'est pas sans intérêt d'observer que, dans nos plus anciens symboles, elle est étroitement reliée, comme couronnement de l'Incarnation, au cœur même du plan divin. Ce qui préoccupe l'Église, semble-t-il, c'est moins d'affirmer le jugement, qui ne fait pas de doute pour elle, que d'indiquer le rôle du Christ à son endroit et, si l'on peut dire, le rôle du jugement à l'endroit du Christ.

2. Il s'ensuit qu'au point de vue proprement eschatologique c'est le jugement général qui est mis en évidence. Si l'on regarde au juge, le jugement dont il est parlé est l'œuvre du Christ glorieux, qui inaugure son règne définitif. Comme date, il coïncide avec la parousie; comme sujets, il embrasse tous les hommes, *vivants et morts;* comme modalité, il comporte un éclat solennel. En ajoutant que ce jugement aura lieu ἐπὶ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος, le texte des *Constitutions Apostoliques*, Denzinger-Bannwart, n. 11, ne fait qu'expliciter la signification évidente des autres.

C'est dire que, pour être reportées à la fin du symbole, la résurrection de la chair et la vie éternelle n'en font pas moins partie du même ensemble. Des textes contemporains rattachent d'ailleurs expressément au dernier jour l'application des sanctions. Ainsi en est-il du symbole *Quicumque*, où l'on voit se succéder le second avènement du Christ, la résurrection, la reddition des comptes, suivie de la vie éternelle ou de l'enfer éternel. La même économie se déroule dans la vieille formule anonyme, connue sous le nom de *Fides Damasi*, et qui appartient sans doute à la fin du IVe siècle : *Credimus... nos ab eo ressuscitandos die novissima... et habemus spem nos consecuturos ab ipso aut vitam æternam præmium boni meriti aut pœnam pro peccatis æterni supplicii.* Denzinger-Bannwart, n. 16.

Tous ces détails convergents montrent que le seul jugement dont il soit question dans les symboles de la primitive Église est le jugement général. Non pas que cette affirmation soit aucunement incompatible avec

l'existence d'un jugement particulier; mais nulle part il n'est fait mention distincte de celui-ci.

3° *Documents postérieurs.* — Jusqu'au XIII^e siècle aucun acte important du magistère ecclésiastique ne s'est ajouté aux textes qui viennent d'être analysés. A l'occasion, cependant, on rencontre çà et là des échos manifestes des symboles primitifs.

Contre les nestoriens, le concile du Latran de 649 insiste sur la place qui revient dans le jugement à la personne du Verbe incarné : *Ipsum unum sanctæ et consubstantialis et venerandæ Trinitatis Deum Verbum e cælo descendisse...et venturum iterum cum gloria paterna, cum assumpta ab eo atque animata intellectualiter carne ejus, judicare vivos et mortuos.* Denzinger-Bannwart, n. 255. De même en est-il dans le symbole adressé aux orientaux, le 13 avril 1054, par saint Léon XI. *Ibid.*, n. 344.Celui qu'Innocent III fit souscrire aux Vaudois, en 1208, souligne que le Christ reviendra pour le jugement dans la même chair où il est mort et ressuscité. *Ibid.*, n. 422. Cf. *ibid.*, n. 427. Entre temps, Innocent II avait condamné cette proposition d'Abélard : *Quod adventus in fine sæculi possit attribui Patri. Ibid.*, n. 384. Voir art. ABÉLARD, t. I, col. 47. Dans tous ces textes, c'est l'Incarnation que l'Église veut mettre *in tuto* à propos du jugement.

Là où domine le caractère eschatologique, c'est toujours le jugement universel qui est au premier plan. Ainsi au XI^e concile de Tolède (675) : *Ad dexteram Patris sedens, exspectatur in finem sæculorum judex omnium vivorum et mortuorum. Inde cum sanctis Angelis et hominibus veniet ad faciendum judicium, reddere unicuique mercedis propriæ debitum.* Denz.-B., n. 287. Et tout de même au concile œcuménique du Latran (1215): *Venturus in fine sæculi, judicaturus vivos et mortuos et redditurus singulis secundum opera sua tam reprobis quam electis. Ibid.*, n. 429. D'où l'on voit qu'au début du XIII^e siècle, l'Église n'éprouvait pas encore le besoin de modifier le texte des vieux symboles ou d'en préciser la teneur.

II. MOYEN AGE (XIII^e-XV^e siècles). — Ce besoin n'allait pas tarder à se faire sentir. La profession de foi offerte au II^e concile de Lyon (1274) par l'empereur Michel Paléologue et prise par l'assemblée comme base d'union avec les Grecs porte la trace de préoccupations nouvelles. Pour donner à ce document toute son importance, il faut d'ailleurs tenir compte qu'il avait été préparé par le pape Clément IV et officiellement envoyé de Rome à Constantinople, le 24 octobre 1272, par le pape Grégoire X. Mansi, *Concil.*, t. XX, col. 47.

1° *Texte.* — On y remarque deux parties, dont le rapprochement à quelques lignes de distance ne peut que frapper l'attention.

Tout d'abord l'empereur exprime sa croyance à l'Incarnation dans une formule du plus pur style traditionnel : *Credimus ipsum Filium Dei... cum carne qua resurrexit et anima ascendisse in cælum et sedere ad dexteram Dei Patris, inde venturum judicare vivos et mortuos, et redditurum unicuique secundum opera sua.* Denzinger-Bannwart, n. 462. Suit une sorte d'annexe, ajoutée *propter diversos errores a quibusdam ex ignorantia et ab aliis ex malitia introductos*, qui commence par affirmer l'existence du purgatoire pour les défunts insuffisamment purifiés et s'explique ensuite sur le sort des autres catégories. Les âmes qui meurent exemptes de toute faute vont au ciel : *mox in cælum recipi*; celles qui meurent dans un état de péché grave descendent en enfer : *mox in infernum descendere.*

Première sanction qui doit s'entendre, continue le concile, sans préjudice pour la solennelle reddition de comptes qui attend tous les hommes au jour du jugement : *Eadem sacrosancta Ecclesia Romana firmiter credit et firmiter asseverat quod nihilominus in die judicii omnes homines ante tribunal Christi cum suis corporibus comparebunt, reddituri de propriis factis rationem. Ibid.*, n. 464.

2° *Caractère de cet enseignement.* — A la différence des symboles primitifs, il s'agit ici, de toute évidence, d'un enseignement direct et formel sur les fins dernières. Aussi la doctrine de l'Église s'énonce-t-elle d'une manière beaucoup plus explicite.

Elle précise en premier lieu ce qui attend l'homme au lendemain de la mort : à savoir, suivant l'état de sa conscience, le purgatoire, le ciel ou l'enfer. Il est sous-entendu, comme allant de soi, que la première situation est provisoire, mais que les deux autres ont un caractère définitif. De celles-ci l'Église veut enseigner, non la réalité qui ne fut jamais en cause pour aucun chrétien, mais l'échéance. Sa pensée s'exprime en deux formules volontairement symétriques : MOX *In cælum recipi*, MOX *in infernum descendere.* Cet adverbe un peu imprécis est généralement considéré comme synonyme de *statim* et traduit par « immédiatement ». Interprétation favorisée par la version grecque du document, où *mox* est rendu successivement par αὐτίκα et παραυτίκα. Mansi, *Concil.*, t. XX, col. 72. Peut-être l'Église ne s'est-elle pas souciée d'une rigueur aussi stricte. En tout cas, son texte suffit pour exclure l'idée d'une longue attente et pour signifier que les sanctions suivent la mort sans retard.

Mais comment le sort éternel des âmes serait-il déterminé, si ce n'est par un jugement? L'Église s'abstient de prononcer le mot et il est remarquable que l'expression *in die judicii* soit, ici encore, réservée au jour de la parousie. Néanmoins la logique de son langage inclut manifestement l'existence d'un jugement préalable, dans lequel sont appréciés dès la mort les mérites de chacun. Il n'en faut pas davantage pour avoir une affirmation implicite, mais déjà très nette, du jugement particulier.

C'est tellement vrai que le concile se sent obligé de faire aussitôt la remarque, comme pour prévenir un malentendu, que la foi à ces sanctions de la première heure n'empêche pas l'Église de professer la résurrection universelle et la comparution finale de tous les humains devant le tribunal du Christ. Mettre à l'abri de toute incertitude la croyance au jugement général n'est-ce pas dire que la définition précédente équivaut à poser l'existence d'une autre procédure du même ordre, sinon tout à fait du même caractère? La formule de foi adoptée au concile de Lyon n'emploie sans doute pas le terme de jugement particulier, et cette réserve a peut-être pour cause le désir de ménager certaines susceptibilités en respectant la terminologie reçue; mais elle consacre incontestablement la chose.

Tandis que les anciens symboles ne parlaient explicitement que d'un seul jugement, nous en voyons maintenant apparaître deux : l'un pour chaque homme au lendemain de la mort, l'autre pour toute l'humanité à la fin des temps. Et l'importance de ce premier jugement est telle qu'en l'affirmant l'Église doit aussitôt noter expressément qu'il ne fait pas concurrence au second. *Nihilominus in die judicii omnes homines ante tribunal Christi... comparebunt :* cette clausule est le jalon, posé par la main même de l'Église, qui témoigne du développement qui s'est fait depuis les siècles précédents.

3° *Documents postérieurs.* — Tous font désormais leur profit des précisions nouvellement acquises.

Le plus important est la célèbre constitution *Benedictus Deus* de Benoît XII (29 janvier 1336), qui se prononce sur l'échéance de la vision béatifique. Voir art. BENOIT XII, t. II, col. 657-673. On y retrouve les termes mêmes du concile de Lyon : *Animæ sanctorum...* MOX POST MORTEM SUAM *fuerunt, sunt et erunt in cœlo*, mais précédés de la formule : DEFINIMUS, qui leur donne leur suprême valeur. Il y est dit de même au

sujet des damnés : *Definimus insuper quod... animæ decedentium in actuali peccato mortali* MOX POST MORTEM SUAM *ad inferna descendunt.* Chemin faisant, le pape y emploie à deux reprises l'expression : *judicium generale*, qui laisse entendre aussi nettement que possible l'existence du jugement particulier. Aussi termine-t-il en reprenant sous la même clause définitive le paragraphe *Nihilominus*, qui réserve formellement la réalité du jugement général. Denzinger-Bannwart, n. 530-531. La doctrine du double jugement est, non seulement conservée, mais précisée, et introduite, explicitement pour le jugement général, implicitement pour le jugement particulier, dans le cadre d'une définition de foi.

Un siècle plus tard, le concile de Florence (1428-1431) réédite encore à l'usage des Grecs la doctrine du concile de Lyon; mais il se contente de la formule *mox*, sans y ajouter le paragraphe complémentaire *Nihilominus.* Denzinger-Bannwart, n. 693. C'est un simple rappel, où reparaît, sans addition ni modification notables, l'essentiel de l'enseignement déjà défini.

4° *Origine de cet enseignement.* — Il est remarquable que cette formule désormais classique, où se lit pour la première fois l'indication précise d'un jugement autre que le jugement général, apparaisse au moment où l'Église entre en contact avec les Grecs schismatiques en vue de réaliser leur union avec l'Occident. Sur la position des orientaux aux conciles de Lyon et de Florence, voir Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. VI *a*, p. 153 sq. et t. VII *b*, p. 969 sq.

Ceux-ci, en effet, semblent avoir eu, en matière eschatologique, des idées passablement confuses. Non seulement ils étaient hostiles au dogme du purgatoire, mais plusieurs retenaient volontiers la doctrine archaïque d'après laquelle la possession de l'enfer et du ciel serait plus ou moins complètement différée jusqu'au dernier jour. Ainsi divers auteurs jacobites du haut moyen âge rapportés dans Assemani, *Bibliotheca orientalis*, t. II, p. 130, 166-167, 294, 504, et *Dissertatio de Monophysitis*, n. 5, *ibid.*, texte non paginé. Il en était de même chez beaucoup de Grecs. Quelques apologistes n'ont voulu trouver cette conception que chez de rares polémistes postérieurs au schisme de Photius, ainsi Pitzipios, *L'Église orientale*, Rome, 1855, t. I, p. 91. Saint Thomas la signalait seulement, *Sum. contra Gent.*, IV, XCI, comme *error quorumdam Græcorum.* En réalité, il y eut toujours en Orient un courant théologique très fort en faveur du retardement des sanctions, qui a précédé les conciles d'union et qui devait leur survivre. Le P. Jugie en a recueilli d'incontestables témoignages dans les livres liturgiques et chez les théologiens à partir du IX^e siècle. *Échos d'Orient* t. XVII, 1914, p. 209-228. Ce fut un des thèmes des toutes premières controverses entre Grecs et Latins. Voir le traité *Contra errores Græcorum*, publié en 1252 par les dominicains de Constantinople. *P. G.*, t. CXL, col. 487 et 510-514.

De plus, on voyait encore traîner dans quelques sectes dissidentes, sinon dans l'Église officielle d'Orient, des notions directement contraires au jugement particulier. Certains hérétiques d'Arabie, contemporains d'Origène qui les réfuta, auraient enseigné que l'âme meurt avec le corps pour ressusciter avec lui au dernier jugement. Eusèbe, *H. E.*, l. VI, c. XIII, *P. G.*, t. XX, col. 597; renseignement adopté par saint Augustin, *De hær.*, 83, *P. L.*, t. XLII, col. 46. Sans aller aussi loin, plusieurs Orientaux professaient la vieille idée du sommeil des âmes. Voir P. Schanz, art. *Seelenschlaf*, dans *Kirchenlexicon*, t. XI, col. 57-58. Telle était, en particulier, ainsi qu'en témoigne déjà un écrivain du IX^e siècle, l'évêque Moïse Bar Kepha, la doctrine des Nestoriens de Syrie. Osc. Braun, *Moses bar Kepha und sein Buch von der Seele*, Fribourg-en-Brisgau, 1891, p. 102. Voir également Assemani, *Bibliotheca orientalis*, t. II *b*, p. CCCXLII. Les textes sont publiés au t. III, p. 95 et 128, et de nouveau, avec un lot considérable d'inédits, dans O. Braun, *op. cit.*, n. XVIII, p. 142-148. On trouve aussi trace de la même croyance chez quelques Arméniens. Voir ARMÉNIE, t. I, col. 1953 et AME *(chez les Syriens)*, t. I, col. 1018-1019.

Au XVI^e siècle, le P. Éliano crut encore constater chez les maronites la négation du jugement particulier. Voir Thomas de Jésus, *De unione*, V, 6, dans Migne, *Theologiæ cursus*, t. V, col. 695. Mais c'est là un faux renseignement dû aux informations superficielles de l'auteur. P. Dib, dans *Revue des sciences religieuses*, 1924, p. 203-206.

Pour arrêter ces erreurs, l'Église voulut imposer aux Grecs cette profession formelle de foi, qui affirme l'échéance immédiate des sanctions après la mort et postule par là-même l'existence d'un jugement particulier.

III. TEMPS MODERNES. — Depuis lors, aucun acte nouveau du magistère ecclésiastique n'est venu s'ajouter aux précédents; mais l'Église a marqué son intention d'en conserver la lettre et l'esprit.

Les premiers protestants, à l'exception du purgatoire, ont à peu près retenu les traits constitutifs de l'eschatologie traditionnelle. Voir Eug. Picard, art. *Eschatologie*, dans Lichtenberger, *Encyclopédie des sciences religieuses*, t. IV, p. 498-499. Chez les anabaptistes, on vit bien revivre l'idée du sommeil des âmes, sous le nom grec de *psychopannychie*, et Luther avouait, au moins dans sa correspondance privée, ses préférences pour ce sentiment : *Proclive mihi est concedere tecum in eam sententiam justorum animas dormire ac usque ad judicii diem nescire ubi sint... Idem de damnatis sentio... Igitur sententia mea est incerta hæc esse. Verisimile autem, exceptis paucis, omnes dormire insensibiles.* Lettre à Amsdorf, du 13 janvier 1522, dans Enders, *Luther's Briefwechsel*, n. 477, t. III, p. 269-270. Il s'appuyait pour cela sur les nombreux passages de l'Écriture qui présentent la mort comme un sommeil.

Mais cette opinion trouva un adversaire en la personne de Calvin, qui la combattit dans sa *Psychopannychia*, publiée à Strasbourg en 1542. *Opera omnia*, édition Baum, Cunitz et Reuss, t. V, Brunswick, 1866, col. 165-233. De sa préface même il résulte que cet *ineptum dogma*, cette *insania* avait à peine gagné *aliquot hominum millia* et, ne pouvant encore s'autoriser d'aucun théologien connu, se répandait en brochures clandestines distribuées sous le manteau. *Ibid.*, col. 169-170. Néanmoins, pour ne pas devenir *veritatis proditor*, Calvin en veut ruiner les prétendus fondements scripturaires et s'applique particulièrement à montrer comment on peut concevoir la réalité de sanctions avant le dernier jugement, col. 210-217, bien que, suivant une de ses idées familières, elles soient encore incomplètes jusque-là. *Institutio religionis christianæ*, III, XXV, 6; *ibid.*, t. II, col. 735-736. Au total, l'erreur visée n'entra pas dans les symboles officiels de la Réforme et l'Église put se contenter d'opposer au protestantisme son enseignement ordinaire résumé par le *Catéchisme romain*, part. I, c. VIII, 3-4.

Il n'y eut pas davantage de fait nouveau du côté des Grecs. Mais on trouve toujours, chez beaucoup de théologiens orthodoxes, avec l'affirmation nette du jugement particulier, la même tendance à retarder les sanctions qui se manifestait au moyen âge. Dossier dans Jugie, *Échos d'Orient*, t. XVII, 1915, p. 402-421. Voir aussi la recension spéciale consacrée aux doctrines de deux théologiens hellènes contemporains, Androutsos et Dyovouniotis, *ibid.*, t. XI, 1908, p. 262-264. Cf. K. Lübek, *Theologie und Glaube*, t. I, 1909, p. 782-783. A la fin du XVIII^e siècle, Eugène Boulgaris et son disciple Théophile Papaphilos allèrent même

jusqu'à la négation formelle de tout jugement particulier; mais leur enseignement n'a pas fait école. *Jugie, ibid.*, 1914, p. 13-14. Cf. p. 17. On comprend, dans ces conditions, que les papes n'aient cessé d'imposer aux Orientaux de nouvelles adhésions au concile de Florence. Ainsi, en 1575, Grégoire XIII, Denzinger-Bannwart, n. 1084, et, en 1743, Benoît XIV, *ibid.*, n. 1468.

Chez les protestants modernes, l'hostilité au jugement particulier est devenue générale. Le mouvement fut lancé par l'anglais Thomas Burnet, dans son *De statu mortuorum et resurgentium tractatus*, editio nova, Coloniæ Cheruscorum, 1733. Il y soutient l'idée d'un état intermédiaire des âmes en attendant leur réunion au corps et, chemin faisant, se livre à une vive sortie contre le jugement particulier, *ibid.*, p. 72-75. La thèse principale fut réfutée par le savant italien Muratori, *De paradiso regnique cœlestis gloria*, Vérone, 1738; mais le problème du jugement n'occupe que peu de place, p. 19-20, dans cette vaste compilation. Au cours du XIX^e^ siècle, la croyance à l'assoupissement des âmes a pris une extension croissante, dont témoignent E. Picard, *op. cit.*, p. 498-499 et le pasteur Louis Émery, *L'espérance chrétienne de l'au-delà*, Lausanne, 1913, p. 39. Mais elle reste combattue par les défenseurs de l'orthodoxie, par exemple Splittgerber, *Tod, Fortleben und Auferstehung*, 2^e^ édit., Halle, 1869, p. 95-101, et Rinck, *Vom Zustand nach dem Tode*, 3^e^ édit., Bâle, 1878, p. 27-56.

Est-ce pour obvier à la menace de ces erreurs ou, plus simplement, pour donner au *Schema de fide catholica* son couronnement naturel? Toujours est-il que le concile de Vatican avait mis dans son programme un enseignement sur les fins dernières. En définissant que la mort est le terme de l'épreuve, on aurait touché au jugement particulier dans ces termes : *post viam hujus vitæ, quando homines jam ad terminum retributionis pervenerunt, ut referat quisque propria corporis prout gessit*, et ajouté que cette reddition de comptes a lieu *mox post obitum coram sancto et justo judice Deo*. Premier schéma *De fide cath.*, 17, *Collectio Lacensis*, t. VII, col. 517. « Incise occasionnelle », *incisum in obliquo positum*, qui aurait enseigné l'application immédiate des sanctions sans rien définir sur la forme et le mode du jugement particulier. *Ibid.*, ad n. 41, col. 550-551. Dans le second projet, la même mention indirecte du jugement particulier était maintenue, mais le texte ainsi modifié : *Post mortem enim mox ad Dei tribunal sistimur, ut referat quisque propria corporis prout gessit, sive bonum sive malum. Schem. reformatum*, V, 6; *ibid.*, col. 564. La prorogation du concile empêcha la mise en discussion de ce texte.

D'après ces divers documents du magistère ecclésiastique, la réalité du jugement général est, unanimement et avec raison, donnée par tous les théologiens comme une vérité de foi. Mais « la doctrine d'un jugement particulier n'est considérée que comme une doctrine *certaine* ». L. Labauche, *Leçons de théologie dogmatique*, t. II, 4^e^ édit., Paris, 1921, p. 398. C'est que l'Église n'en parle jamais « que dans un sens assez général, en disant que le sort de l'homme ne tarde pas à être définitivement fixé après la mort. »

II. CROYANCES DU PAGANISME. — Pour mesurer la portée historique et religieuse de la révélation chrétienne, il est bon de jeter un coup d'œil sur le monde païen. Avec beaucoup d'erreurs et de lacunes, on y trouve aussi, sur ce point final des fins dernières, un certain nombre d'approximations qui ont leur prix.

D'une manière générale, l'eschatologie est la partie faible de toutes les religions en dehors du christianisme. C'est surtout vrai pour la question du jugement. La raison en est qu'aucune n'est plus étroitement liée à ces notions fondamentales sur Dieu et sur l'homme qui y furent toujours si imparfaites. Sans avoir entièrement disparu, le Dieu suprême s'effaçait pratiquement derrière les créations variées de l'imagination polythéiste, peu faites pour maintenir ou développer le concept de justice, quand il ne se transformait pas en un destin aveugle ou en protecteur partial de la cité. Non moins précaire était la conception de l'âme et de son indépendance à l'égard du corps : ce qui entraînait le païen à se représenter la vie d'outre-tombe comme une existence plus ou moins éteinte, inapte par conséquent à supporter des sanctions. De ces sanctions, enfin, la pauvreté des notions morales n'imposait guère, au demeurant, ni le besoin ni le désir.

Cependant il faut compter aussi avec ce sentiment spontané du bien et du mal, qui entraîne si aisément, devant les injustices d'ici-bas, l'appel à une justice future. *Judicii divini invocatio ubique*, constatait Tertullien quand il se plaisait à ausculter les mouvements instinctifs de « l'âme naturellement chrétienne ». *De testimonio animæ*, 6, *P. L.*, t. I, col. 692. Pour le développement, voir *ibid.*, 2, col. 685 et *Apolog.*, 17, *ibid.*, col. 433. L'histoire des religions justifie dans une large mesure ces intuitions du vieil apologiste africain.

I. RELIGIONS DES NON CIVILISÉS. — « Autant la survie est pour nos primitifs chose indiscutable..., autant paraît faible l'idée de l'immortalité et de la rémunération », écrit Mgr Le Roy, dans *Christus*, p. 59. De même, d'après M. Bros, c'est « très rarement » qu'intervient l'idée de la rétribution future, « cette notion, poursuit-il, étant très confuse ou absente chez la plupart des non civilisés. » Bricout, *Où en est l'histoire des religions*, t. I, p. 87.

En effet, tout absorbés par les soucis de la vie présente, les sauvages ne se préoccupent guère, en général, de l'au-delà. Quand ils y pensent, ils sont plutôt portés à concevoir la vie future comme une continuation de celle d'ici-bas, avec les mêmes nécessités physiques et les mêmes inégalités, voire les mêmes anomalies sociales. Cf. L. Marillier, *La survivance de l'âme et l'idée de justice chez les peuples non civilisés*, Paris, 1894, p. 2-40. Néanmoins, jusque dans ces ténèbres, on voit briller quelques lueurs. L'instinct moral et l'instinct religieux semblent en avoir été la source. Certains crimes graves, ceux-là surtout qui vont contre les lois constitutives de la tribu, sont punis sur la terre par la justice humaine : de là pouvait et devait venir assez naturellement la pensée qu'ils auraient aussi leur répercussion dans l'autre monde. Et si la divinité venge dès ici-bas les offenses qui lui sont faites, par exemple la violation des tabous, n'est-il pas normal qu'elle continue à le faire tout autant après la mort? Voilà pourquoi on voit apparaître çà et là la croyance aux sanctions futures : punitions réservées aux grands crimes sociaux, tels que le meurtre et l'adultère, ou, plus souvent encore, à la lâcheté dans les combats, tandis que le courage militaire vaut à ses héros honneur et récompense. Voir Marillier, *op. cit.*, p. 32-33, 37-42, qui relève ce rudiment d'eschatologie morale surtout chez les peuplades américaines.

Ces sanctions ne se comprennent pas sans quelque jugement; mais le jugement lui-même n'apparaît que très rarement. On le signale chez certaines tribus indiennes de l'Amérique du Nord, telles les Chippewas et les Khonds, chez les Karens de Birmanie et aussi chez quelques nègres de la Guinée. Encore se produit-il dans des conditions très peu morales. C'est un être quelconque, un animal parfois, qui vérifie sur le défunt la présence du signe qui rend agréable aux dieux, ou qui l'aiguille, à une bifurcation, entre deux routes dont l'une conduit à la joie et l'autre à la peine. D'autres fois, c'est un pont magique qui laisse passer les bons

et repousse les méchants. Il n'est d'ailleurs pas sûr que ces images plus ou moins rudimentaires soient également primitives et l'hypothèse n'est pas exclue d'emprunts faits, au cours des temps, à d'autres religions. Quelquefois c'est le dieu des morts, Cootay chez les Karens, qui juge les hommes suivant leur conduite; plus souvent c'est aux victimes mêmes que le soin des représailles est confié. Voir J.-A. Mac-Culloch, art. *Eschatology*, dans Hastings, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, t. V, p. 373-374.

II. CROYANCES DES CIVILISÉS : RELIGIONS ORIENTALES. — Dans les couches les plus profondes des peuples civilisés, on constate souvent la même absence de préoccupations eschatologiques. Mais le progrès religieux les fait apparaître presque partout et s'épanouit en doctrines sur lesquelles chacune des grandes religions imprime son caractère distinctif.

1° *Parsisme.* — Avec son dualisme, qui invite l'homme à prendre parti dans la lutte éternelle du bien contre le mal, le mazdéisme devait être une religion à tendances morales. Le souci des rétributions futures en fut la conséquence. Étrangères sans doute au début de l'*Avesta*, elles y entrèrent de bonne heure sous la forme de croyances fermes et déterminées.

1. *Eschatologie individuelle.* — On y trouve d'abord très net le sentiment de la responsabilité individuelle et du jugement qui attend les hommes après la mort. Voir les textes recueillis dans N. Söderblom, *La vie future d'après le mazdéisme*, Angers, 1901, p. 78-136. Le centre de l'eschatologie mazdéenne est constitué par le fameux pont Cinvat, posé sur l'abîme des enfers et qu'il faut franchir pour parvenir au ciel. Dès l'entrée du pont, que l'âme atteint au quatrième jour d'un laborieux voyage dans les régions de l'au-delà, un certain discernement se produit, on ne sait trop comment, entre les bons et les méchants. Pour ceux-là, le pont se fait large et facile, de telle sorte que l'âme, aidée par les esprits secourables, le traverse sans difficulté. Mais pour ceux-ci, le pont devient hérissé d'obstacles et se rétrécit jusqu'à l'épaisseur d'une simple lame de rasoir, cependant que les esprits mauvais assaillent le défunt d'une terrible tempête : inévitablement l'âme coupable culbute dans l'enfer. Sur l'influence de cette image ou les productions analogues chez les autres peuples, voir G.-A. Frank Knight, art. *Bridge*, dans Hastings, Encyclopédie citée, t. II, p. 852-854.

Dans les livres plus tardifs on voit apparaître formellement « un jugement au pont ». Ce jugement est parfois attribué au seul Dieu bon. « Aûharmazd (Ormuzd) et tous ses anges et archanges font en justice l'examen des âmes des hommes. » Söderblom, p. 96. Les traditions populaires connaissent trois juges subalternes : Mithra, Raschnu et Sraosh, Mithra jouant le rôle principal. Il a enregistré les actes des hommes pendant leur vie et les examinera l'un après l'autre dans les trois jours qui suivent leur mort. Rashnu tient à la main une balance d'or dans laquelle il pèse les actions de chacun. Dans ce jugement, une place égale est d'ailleurs faite aux observances purement rituelles et aux prescriptions de l'ordre moral. Söderblom, *ibid.*, p. 108-116. Mais les théologiens du mazdéisme postérieur se préoccupent d'établir, jusque dans le plus minutieux détail, une proportion exacte entre le péché et sa punition. *Ibid.*, p. 122-125.

2. *Eschatologie collective.* — Un des traits les plus caractéristiques du mazdéisme est la croyance à une eschatologie collective de l'humanité. Elle a commencé peut-être par l'idée d'une fin toute physique du monde, due à quelque gigantesque accident cosmique, mais qui reçut bientôt une interprétation religieuse. Au terme d'une évolution plusieurs fois millénaire, dont les étapes sont soigneusement marquées, se produira un déchaînement des mauvais esprits. Mais un sauveur du monde apparaît, qui ressuscite tous les hommes et les convoque pour une « assemblée du jugement », dans laquelle seront révélés les secrets des cœurs, où la vie de chacun recevra sa suprême sanction. Söderblom, *ibid.*, p. 247-265 et H. Hübschmann, dans *Jahrbücher für prot. Theologie*, t. V, 1879, p. 203-246.

2° *Religions de l'Extrême-Orient.* — 1. *Confucianisme.* — « Il semble que les grandes civilisations de la Chine et du Japon, avec leur morale si utilitaire, eussent dû étendre au delà de la mort la rétribution qui réglait leur religion et leur morale. Aussi ont-elles adopté avec avidité la noble rétribution que leur a apportée le bouddhisme, mais elles ne l'avaient pas elles-mêmes conçue. » Söderblom, *ibid.*, p. 141. Confucius, en particulier, est « absolument muet sur les sanctions d'outre-tombe. » L. Wieger, dans *Christus*, p. 106. En conséquence, la religion chinoise ne se préoccupe guère de l'autre vie, tandis que, chez les lettrés, règne la doctrine de Tchou-Hi qui s'y montre franchement hostile. *Ibid.*, p. 113.

2. « De même la religion d'État du Japon, le *shintoïsme*, a pris au boudhisme sa croyance du ciel et de l'enfer; elle ne semble pas l'avoir inventée elle-même, malgré son principe si accentué de rétribution... Au contraire, le *taoïsme* enseigne la récompense après la mort. » Söderblom, p. 141-142. En somme, la sagesse des Célestes n'a pas dépassé les horizons de cette vie.

3° *Religion assyro-babylonienne.* — Il en fut à peu près de même dans les puissantes monarchies de l'Assyrie et de la Chaldée.

D'après les croyances dominantes, les morts sont réunis dans un lieu souterrain, où ils descendent sans retour et restent enfermés comme dans une prison sous la domination des divinités infernales. Ce royaume des morts est triste et sombre : c'est la « maison de ténèbres et de poussière, » « la demeure où qui pénètre est privé de lumière, où la poussière est leur nourriture, et leur aliment de la boue. » P. Dhorme, *Choix de textes assyro-babyloniens*, Paris, 1907, p. 327. Tous y mènent une vie chétive qui les oblige à compter sur les vivants pour la satisfaction de leurs besoins. Aussi n'est-il pas question habituellement de sanctions dans la vie d'outre-tombe. Si les dieux sont regardés couramment comme des juges, P. Dhorme, *La religion assyro-babylonienne*, Paris, 1910, p. 222-224, c'est sur cette terre que s'exerce leur justice. Voir Jeremias, *Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode*, Leipzig, 1887, p. 47-48. Cependant Istar rencontre aux enfers les Anounnaki assis sur des trônes d'or, et qui vont sans doute statuer sur son sort. P. Dhorme, *Choix de textes*, p. 338, note 33. Texte un peu vague et bien isolé, mais qui a fait croire que toute pensée des rémunérations futures ne fut pas absente chez les Babyloniens.

Au total, l'intérêt principal de cette eschatologie rudimentaire lui vient de ses rapports avec celle du peuple hébreu. Pour la comparaison détaillée, voir P. Dhorme, *Revue biblique*, 1907, p. 59-79 et Jeremias, *op. cit.*, p. 106-126.

4° *Religions de l'Inde.* — 1. *Brahmanisme.* — Il semble que le brahmanisme primitif admettait, sous une forme au moins confuse, que le sort des hommes diffère dans l'autre monde suivant leur conduite dans celui-ci. Mais « le problème de la rétribution du péché dans une vie à venir n'a pas été examiné à fond. » L. de la Vallée-Poussin, dans *Christus*, p. 242.

Sur ces données populaires, les brahmanes greffèrent ensuite leurs spéculations propres, caractérisées par la croyance à la métempsychose. Un certain concept de justice y est encore enveloppé; car le nombre et la condition des renaissances varient suivant l'état des âmes. Aussi est-il question chez eux de Yama ou

Dharma qui juge les morts, du feu qui éprouve les âmes, de la balance où sont pesés leurs mérites. Voir W. Jackson, *Actes du X^e congrès international des orientalistes*, Genève, 1894, II^e partie, p. 67-75. Mais le caractère moral de ce jugement est de plus en plus compromis par le fait que la transmigration tend à devenir une sorte de loi physique au détriment de la personnalité et que le suprême idéal offert aux êtres contingents est de s'absorber à leur tour dans l'être universel. En devenant panthéiste, le mysticisme brahmanique ne pouvait qu'effacer ou atténuer l'idée de sanction.

2. *Bouddhisme.* — Dans son principe, le bouddhisme n'est qu'une sagesse athée, conçue pour échapper au cycle tyrannique des renaissances. Les sanctions ultra-terrestres n'y pouvaient, dès lors, tenir qu'une place restreinte. Il conserve cependant la loi du *karma*, en vertu de laquelle les hommes sont dirigés vers la joie ou la peine par le propre poids de leur conduite, qui devient, comme on a dit, « un principe automatique de jugement. » Mac-Culloch, *loc. cit.*, p. 375.

Ces abstractions n'ont d'ailleurs pas suffi au bouddhisme populaire, qui les a concrétisées sous la forme d'un jugement proprement dit. Un tribunal de dix juges, présidé par Yenlo (= Yama), a charge de se prononcer sur la conduite des humains. Ailleurs il est aussi question du pont des âmes. Sur les murs des temples ou sur les pages des livres bouddhiques on trouve souvent peintes des scènes de jugement.

III. CROYANCES DES CIVILISÉS : RELIGIONS OCCIDENTALES. — Si les religions orientales ont eu une aire d'action plus étendue, leur influence sur la civilisation moderne a été moins directe et moins profonde que celles qui modelèrent le monde occidental.

1° *Religion égyptienne.* — Mère et nourrice de toute la civilisation méditerranéenne, l'ancienne Égypte se distingue par une préoccupation spéciale de la mort et de l'au-delà. Le célèbre *Livre des morts* atteste combien vive y était la croyance à la survivance de l'âme, aux sanctions qui l'attendent dans l'autre monde et au jugement qui les répartit. Or « c'est un des textes les plus anciens qu'on connaisse; il remonte jusqu'aux premières dynasties, et on le trouve gravé sur les tombeaux de la dernière époque. Il était si populaire et si utile dans l'autre vie que chacun voulait l'emporter avec soi dans la tombe. » A. Mallon, dans *Christus*, p. 488.

Grâce à lui l'eschatologie égyptienne nous est connue en détail. « Immédiatement après la mort; le défunt subit un jugement devant Osiris et quarante-deux autres juges assesseurs. Cette scène du jugement est célèbre; elle est reproduite sur presque tous les papyrus funéraires, copies plus ou moins étendues du *Livre des morts*. Osiris, le dieu des morts, est assis sur son trône; à ses côtés, se tiennent, sceptre en main, les quarante-deux juges; devant lui, est posée une balance; dans un plateau est une feuille droite, symbole de la justice; dans l'autre, le cœur du défunt. Anubis, le dieu qui avait inhumé Osiris, fait la pesée du cœur; Thot, le secrétaire des dieux, inscrit le résultat; dans un coin, un cerbère pour faire exécuter la sentence. En avant, le défunt assiste à la scène. » Mallon, *ibid.*, p. 489-490, reproduit dans *Dictionnaire apologétique*, t. I, col. 1332. C'est alors que le défunt, pour obtenir la faveur de ses juges, récite devant chacun cette fameuse confession négative, qui offre un si curieux monument du code moral égyptien. Voir V. Ermoni, *La religion de l'Égypte ancienne*, Paris, 1909, p. 342-353. Reproduction de la scène dans E. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, Paris, 1895, t. I, p. 188-189.

D'un commun accord, « cette croyance est affirmée sous le nouvel empire et même sous le moyen empire : ce qui nous mène près du troisième millénaire avant Jésus-Christ. » Qu'en était-il dans les périodes précédentes? « Jusqu'à ces derniers temps, on n'en avait pas de traces claires dans les documents antérieurs au moyen empire, et plusieurs égyptologues avaient émis l'hypothèse que l'idée de la sanction était inconnue des Égyptiens primitifs. » Or des découvertes récentes ont mis au jour un texte de la sixième dynastie ainsi conçu : « Je serai jugé par le dieu grand, maître de l'occident, dans l'endroit où se trouve le vrai », ou, d'après des variantes, « dans le lieu où l'on juge ». Mallon, *op. cit.*, p. 491-492 et col. 1334. Ainsi donc, aussi loin que remonte l'histoire, on trouve en Égypte l'idée d'une justice extra-terrestre et de la rétribution qui la suit. S'il est vrai que « les Égyptiens ont souvent entrevu des solutions que le christianisme apportera. » J. Capart, dans Bricout, *Où en est l'histoire des religions*, t. I, p. 126, ceci est particulièrement vrai en matière de jugement.

2° *Religion gréco-romaine.* — Leur action s'est fait sentir de la manière la plus certaine et la plus heureuse sur le monde hellénique.

1. A l'origine, les Grecs n'avaient aucune idée de sanctions futures. Homère témoigne encore de cet état archaïque. « Quelle qu'ait été leur vie terrestre, l'Hadès ne réserve aux âmes ni châtiments ni récompenses personnelles. Trois criminels seulement nous sont signalés comme soumis à des supplices extraordinaires : Tityos, Tantale et Sisyphe, tous trois châtiés vraisemblablement pour des attentats contre les dieux. Du séjour bienheureux, il n'est fait mention qu'une fois » (*Odys.*, IV, 561-568), pour le seul Ménélas, et à cause de son alliance avec Zeus. « Les autres mortels... sont destinés, pêle-mêle, à l'existence lamentablement terne et monotone de l'Érèbe. » J. Huby, dans *Christus*, p. 317.

Deux influences vinrent élargir cet horizon borné. La première fut celle de Pythagore, qui introduisit l'idée orientale de métempsychose et qui, au rapport de Jamblique, enseignait formellement l'existence du jugement futur : ἐν ᾅδου γάρ κεῖσθαι κρίσιν. *Vita Pyth.*, 29. Plus importante encore fut celle de l'orphisme et des « mystères », qui mirent l'hellénisme en contact avec l'eschatologie égyptienne : la préoccupation anxieuse du salut individuel qui les domine entraîne pour conséquence la croyance au jugement.

La plus ancienne attestation connue est fournie par une ode de Pindare, où on lit qu'aux enfers il y a « quelqu'un » qui juge, κατὰ γᾶς δικάζει τις, *Olymp.*, II, 60. Eschyle connaît aussi « l'implacable justice de l'Hadès », *Eumen.*, 267 sq., et il en attribue l'exercice à Zeus, « qui punit les morts des crimes qu'ils ont commis. » *Suppliantes*, 230. Mais bientôt se forma la tradition d'après laquelle le jugement est confié à trois mortels remarquables par leurs vertus : Éaque, Rhadamante et Minos, celui-ci étant parfois remplacé par Triptolème. Platon, qui atteste à plusieurs reprises la croyance ferme à cette magistrature souterraine, a décrit les attributions respectives des juges et le fonctionnement du tribunal. Rhadamante a dans son ressort les habitants de l'Asie; Éaque, ceux d'Europe; Minos juge en dernière instance les cas douteux. Les âmes comparaissent nues devant eux et les juges sont également nus, afin que rien ne trouble la perspicacité de leur regard. Ils ne savent d'ailleurs jamais à qui ils ont affaire. Leur sentence est gravée sur un écriteau, que les justes portent par devant et les coupables par derrière. Elle est aussitôt mise à exécution. Car le tribunal siège au carrefour des routes qui mènent dans l'autre monde : les justes sont dirigés sur celle de droite qui conduit au séjour des bienheureux; les pécheurs prennent celle de gauche qui les achemine vers les supplices de l'Hadès. *Gorgias*, 523-524; *Rep.*, XCIII sq.

Toutes images qui tendent à exprimer une haute idée de justice. Aussi Socrate peut-il se consoler de l'injustice dont il est victime en invoquant les « vrais juges » qui siègent aux enfers. *Apol.*, 41. Ces divers textes sont réunis et commentés par L. Ruhl, *De mortuorum judicio*, Giessen, 1905, p. 33-74.

Il n'y a rien dans cet exposé qui sente le système philosophique : la simplicité du fond et les couleurs sensibles de la forme attestent une croyance religieuse, et qui devait, à ce moment-là, être déjà largement répandue dans le peuple. Chez Platon lui-même, on entend le vieillard Céphalos qui, en avançant en âge, songe au compte qu'il devra rendre de sa vie. *Rep.*, I, 330. Plus tard Lysias met en scène une bonne femme qui déclare ne vouloir pas quitter la vie sur un faux serment. *Cont. Diagiton*, 13. Ce caractère populaire de la croyance au jugement a été bien mis en évidence, contre Rhode, par Henri Weil, *Journal des Savants*, 1890, p. 633-635, et 1895, p. 556-564, dont les conclusions sont adoptées par F. Durrbach, art. *Inferi*, dans Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités*, t. III, 1re partie, p. 495-506. Une lettre pseudo-platonicienne, *Ep.* VII, en attribue l'origine τοῖς παλαιοῖς τε καὶ ἱεροῖς λόγοις : expression de respect où il faut sans doute voir une allusion à l'orphisme et à ses mystérieuses traditions.

L'influence de la doctrine platonicienne a été considérable sur tout le développement de la pensée grecque. Elle fut contrecarrée dans la suite par d'autres courants philosophiques, tels que l'épicuréisme et le stoïcisme, tous favorables à la négation religieuse ou inspirés par elle. Mais la croyance aux fins dernières et au jugement qui les détermine s'est maintenue ferme : les *Dialogues des morts* du sceptique Lucien témoignent combien elle était encore vivace au début de l'ère chrétienne.

2. Du monde grec elle a pénétré dans le monde romain, qui n'offre sur ce point rien d'original. La religion de l'ancienne Rome ignorait, elle aussi, la rémunération future. Quand elle s'ouvrit à l'hellénisme, plusieurs de ses philosophes en importèrent surtout les négations. C'est ainsi que Cicéron raille les *inexorabiles judices* des enfers, *Tusculanes*, I, 6, et que Sénèque traite de « fable » tout ce qu'on raconte de terrible à ce sujet. *Consol. ad Marciam*, XIX, 4. Mais ces « fables » ne s'en répandaient pas moins dans la masse et fournissaient un aliment à l'imagination des poètes : Minos et Rhadamante figurent dans l'enfer de Virgile, *Æn.*, VI, 426-434 et 566-570; Éaque, chez Horace, *Carm.*, II, 13, 22 et Properce, *Carm.*, II, 20, 28-31 et IV, 11, 17-20. Les auteurs plus récents témoignent à leur tour des mêmes croyances. Textes dans Ruhl, *op. cit.*, p. 75-98. Sous le vêtement des légendes grecques l'idée morale de jugement et de sanction avait fini par s'imposer à la conscience romaine.

3° *Religion germanique.* — Comme tous les peuples primitifs, les anciens Germains avaient l'idée d'une survie; mais tout au plus admettaient-ils des sanctions pour certains crimes exceptionnels. On peut en dire autant des Slaves et des Celtes. Voir Bros et Habert, dans Bricout, *op. cit.*, t. I, p. 404, 416 et 421. Dans les légendes germaniques apparaît en récits grandioses l'idée d'une fin catastrophique du monde, mais qui n'a rien d'un jugement. E. Böminghaus, dans *Christus*, p. 664.

4° *Religion musulmane.* — A peine y a-t-il lieu de mentionner l'eschatologie musulmane, doctrine tardive et, comme l'Islam lui-même, toute faite d'emprunts. On y professe le sommeil de l'âme après la mort; mais celle-ci se réveille au dernier jour pour participer au jugement solennel qui fixera le sort définitif de l'humanité. Avec quelques particularités qui lui sont propres, cette doctrine présente bien des traits évidemment puisés dans la tradition judéo-chrétienne. E. Power, dans *Christus*, p. 571.

En somme, la conception d'une suprême justice dans le monde à venir, absente ou très faible chez les sauvages et sans nul doute chez les primitifs, est entrée peu à peu, sous une forme ou sous une autre, dans la croyance des peuples civilisés. Tous ont senti la nécessité d'une rétribution individuelle et décrit, avec des couleurs propres à frapper les imaginations, le jugement qui doit la fixer. A ce jugement des individus, seul parmi les religions païennes, le mazdéisme a superposé des assises générales qui arrêteront le sort éternel de l'humanité.

III. DONNÉES DE L'ÉCRITURE : ANCIEN TESTAMENT. — Un des objets de la révélation divine devait être et fut en réalité de donner aux hommes le sens plus ferme et la notion exacte de leurs destinées futures, plus ou moins bien entrevues par le paganisme.

Il est d'ailleurs reconnu que cette révélation a suivi une loi de développement. Nulle part cette loi ne se vérifie mieux qu'en matière eschatologique et les meilleurs théologiens n'ont pas craint de reconnaître que le judaïsme n'eut sur ce point que des notions très imparfaites. « La loi de Moïse, a dit Bossuet, ne donnait à l'homme qu'une première notion de la nature de l'âme et de sa félicité... Mais les suites de cette doctrine et les merveilles de la vie future ne furent pas alors universellement développées, et c'était au jour du Messie que cette grande lumière devait paraître à découvert... Encore donc que les Juifs eussent dans leurs Écritures quelques promesses des félicités éternelles et que, vers le temps du Messie où elles doivent être déclarées, ils en parlassent beaucoup davantage, comme il paraît par les livres de la Sagesse et les Macchabées, toutefois cette vérité faisait si peu un dogme formel et universel de l'ancien peuple que les Sadducéens, sans la reconnaître, non seulement étaient admis dans la synagogue, mais encore élevés au sacerdoce. C'est un des caractères du peuple nouveau de poser pour fondement de la religion la foi de la vie future, et ce devait être le fruit de la venue du Messie. » *Discours sur l'Histoire universelle*, II, 19, *Œuvres complètes*, édition Vivès, t. XXIV, Paris, 1864, p. 459-460.

Si le judaïsme présentait encore cette infériorité au seuil de l'ère chrétienne, il faut s'attendre à la constater bien davantage à l'origine. Cependant toute cette histoire est dominée par l'affirmation d'une loi primordiale de justice : là est le fondement ferme du dogme eschatologique et qui devait en commander successivement les diverses applications.

I. PÉRIODE PRIMITIVE. — 1° *La justice divine.* — Toutes les incertitudes ou les lacunes du paganisme en matière de jugement ont leur cause dans l'insuffisance de sa théodicée. Avec la notion de Dieu, le judaïsme, au contraire, tenait de la révélation une perception très nette de ses attributs et principalement de sa justice.

1. *Principe.* — Elle s'affirme en actes décisifs dès les premiers pas de l'histoire humaine. On y voit Dieu frapper sévèrement Adam et Ève pour leur désobéissance, et punir jusqu'au serpent qui avait été l'instrument de leur chute, Gen., III, 14-19; maudire Caïn pour son crime, *ibid.*, IV, 10-15, et récompenser Hénoch pour ses vertus, *ibid.*, V, 24; déchaîner le déluge sur le monde coupable, *ibid.*, VI, 5-8, et faire tomber le feu du ciel sur Sodome et Gomorrhe. *Ibid.*, XIX, 23-26. Tous ces traits étaient bien propres à marquer que le Dieu d'Israël est un Dieu qui hait le mal et qui sait le châtier.

Plus tard, la promulgation du *Décalogue* s'accompagne de sanctions : larges bénédictions pour ceux qui y sont fidèles, châtiments pour ceux qui en violeront les préceptes essentiels. Ex., XX, 5-6. Et cette justice n'est pas moins parfaite dans son exercice que rigoureuse dans ses exigences. De très bonne heure on

voit apparaître ces formules que le christianisme adoptera comme l'expression aussi simple que profonde de son idéal. Jahvé est un Dieu « qui ne fait point acception de personnes. » Deut., x, 17, et qui rend à chacun selon ses œuvres. I Reg., xxvi, 23. Toute l'histoire des Juges est la preuve qu'on croyait en Israël au fonctionnement régulier de cette justice, qui s'exerçait en harmonisant la situation du peuple avec son attitude envers Dieu.

Chez les prophètes, ces germes s'épanouissent en énoncés formels, qui forment un des traits les plus caractéristiques de leur monothéisme moral. Jahvé est le maître souverain qui dispose à son gré la marche du monde et de l'histoire humaine. Son action providentielle n'est pourtant pas arbitraire : il est le Dieu saint qui aime le bien et déteste le mal, le Dieu juste qui récompense l'un et punit l'autre. Cette justice est la norme de son gouvernement envers les peuples étrangers. S'ils sont frappés, c'est à cause de leur méchanceté, disait le Deutéronome, ix, 4-6, et redisent à leur tour les Prophètes. Cf. Am., i, 3; ii, 4. Mais la même règle s'applique également à Israël : ses crimes recevront leur châtiment, *ibid.*, ii, 6, et son élection elle-même ne sera qu'un titre de plus à la divine sévérité. *Ibid.*, iii, 2.

En un mot, « la voie de Jahvé est un rempart pour l'intégrité; mais elle est une ruine pour ceux qui font le mal. Le juste ne chancellera jamais; mais les méchants n'habiteront pas le pays. » Ces maximes des Proverbes, x, 29-30, résument bien la prédication des prophètes et la foi religieuse de tout Israël. Pour n'avoir pas encore reçu tout son développement, le principe capital de la justice divine n'en est pas moins formellement posé.

2. *Conditions de son exercice.* — Mais l'application en est conditionnée par un certain nombre de conceptions connexes, qui furent toujours vivaces en Israël et plus que jamais actives aux premiers jours de son histoire.

D'une part, le plan de la Providence est plutôt orienté vers la nation que vers les individus. C'est le résultat de l'alliance : Jahvé a choisi Israël pour son peuple et Israël l'a choisi pour son Dieu. Aussi est-ce le peuple comme ensemble qui reçoit ses promesses et qui devient désormais dans le monde solidaire de l'honneur de son nom. De là découle une double conséquence : c'est que les destinées de la communauté passent au premier plan et que celles de l'individu lui sont subordonnées, sinon sacrifiées; c'est aussi que le principal champ d'action de la justice divine reste le monde présent, le seul où l'existence nationale d'Israël, tant pour lui que pour les autres, compte comme une réalité.

Une certaine sociologie appuie et complète cette théodicée. En Israël comme dans tous les peuples primitifs, l'importance de la personnalité s'efface devant celle du groupe. Il existe une profonde solidarité, une sorte d'unité morale entre le chef de famille et son entourage ou sa descendance, d'une manière plus générale entre le chef et les membres de la tribu. Parce qu'ils ont besoin les uns des autres, ils sont faits pour prospérer ou péricliter, pour jouir ou souffrir les uns pour les autres, les uns par les autres. Et cette notion solidariste de la vie contribue également à maintenir dans les horizons terrestres l'action de la Providence.

L'anthropologie achève de l'y fixer. Malgré le spiritualisme fondamental inclus dans le récit de la création, Gen., i, 26-27, le judaïsme n'eut jamais qu'une idée très imparfaite de l'âme. Ses pensées spéculatives, et plus encore ses instincts pratiques, vont à l'homme concret, et là est la raison du fait bien connu qu'il n'eut jamais qu'un attrait médiocre pour les biens proprement spirituels. Il s'ensuit que les bénédictions ou malédictions divines doivent se traduire en réalités présentes et sensibles. Quant à la mort, si elle ne détruit pas entièrement l'être humain, elle le place dans un état inférieur. L'existence d'une autre vie ne fait aucun doute pour l'Israélite; mais, à l'instar des autres Sémites, il conçoit le défunt, dès là qu'il est privé de son corps, comme une ombre pâle et diminuée. En conséquence, la vie future n'offre pas d'intérêt et ne peut surtout pas offrir de sanctions. « Tout ce que ta main peut faire, fais-le dans ta force; car il n'y a ni action, ni réflexion, ni science, ni sagesse au séjour des morts. » Eccl., ix, 10.

Il faut avoir présentes à l'esprit ces notions générales de la pensée juive pour comprendre comment pouvait se poser et se résoudre pour elle le problème de la justice de Dieu.

2° *Application de la justice : La loi de rétribution individuelle.* — Elle s'applique d'abord dans l'ordre individuel.

1. *Base psychologique.* — Parce que fait à l'image de Dieu, l'homme est un être conscient et moral. Du moment qu'au paradis Dieu lui intime un précepte avec menaces à l'appui, Gen., ii, 16-17, c'est dire que la créature raisonnable est considérée comme libre et responsable. Même après la chute, Caïn a dans sa volonté la force de dominer ses mauvais instincts. *Ibid.*, iv, 7. Les punitions qui suivent dans un cas et dans l'autre attestent que cette responsabilité n'est pas un vain mot et que Dieu la consacre par des sanctions effectives. Il est inutile de prolonger l'enquête sur une idée aussi élémentaire et aussi nettement affirmée dès le premier jour. « Rien sans doute de plus clair chez les Juifs que l'idée de rétribution. Leur concept de la justice divine est trop parfait, leur idée de la faute est trop morale, trop au-dessus du concept de l'infraction rituelle, pour qu'ils n'aient pas l'idée de récompense et de châtiment : autant le Juif croit en Dieu, autant il croit en un Dieu rémunérateur. » J. Touzard, *Revue biblique*, 1898, p. 215.

2. *Vie future.* — Mais les conceptions hébraïques de la vie future ne permettaient guère de situer cette rémunération dans l'au-delà. Tous les morts se rendent uniformément au *scheol*, qui sera désormais leur séjour définitif. C'est un lieu souterrain, qu'on se figure comme un gouffre immense qui s'étend dans les profondeurs de la terre. La lumière du jour n'y parvient pas, Job, x, 21-22; en conséquence, c'est un lieu de ténèbres et de confusion semblable au chaos. Non seulement les défunts y sont privés des joies du soleil et de la vie, mais ils n'ont même plus la consolation d'adresser à Dieu leurs louanges. Ps., xxx, 10; lxxxviii, 12-13; cxv, 17. Aussi le *scheol* est-il un lieu redouté que les meilleurs voient venir avec épouvante. IV Reg., xx, 1-3; Is., xxxviii, 10-20; Ps., vi, 2-6.

Ce n'est donc pas là qu'il faut chercher les sanctions. « Après le trépas, le Juif ne voit plus de récompense ni de châtiment. Le séjour des morts est essentiellement égalitaire. Bons et méchants s'y rencontrent dans une commune infortune : il n'existe aucune trace précise de différence. » Il est question de deux hommes seulement, Hénoch et Élie, que Dieu enlève au ciel, Gen., v, 14 et IV Reg., ii, 11; « mais ces deux cas sont tellement exceptionnels qu'on ne saurait regarder le sort de ces saints personnages comme la destinée commune des justes. » J. Touzard, *loc. cit.*, p. 216. Comme tant de peuples anciens, Israël a commencé par n'établir aucun lien entre la croyance à la survie et l'idée morale de rétribution. Voir Isaïe, ci-dessus col. 47-48.

On a cherché souvent à expliquer cette conception archaïque par les attaches ethniques du peuple hébreu. « Les idées eschatologiques des Juifs et celles des

Chaldéens présentent un très grand nombre de points de contact... Rien à cela d'étonnant. Lorsque Dieu commença d'éduquer le peuple choisi, les esprits n'étaient pas à l'état de table rase. Il les prit avec les idées qu'ils tenaient de leur pays d'origine. » J. Touzard, *ibid.*, p. 217. Mais ne faut-il pas compter aussi avec certaine psychologie populaire, partout répandue, qui porte l'humanité au souci exclusif des réalités expérimentales? État d'esprit instinctif auquel Israël n'a pas échappé, mais que la révélation divine s'est appliquée à combattre et contre lequel elle a fini par prévaloir.

3. *Sanctions terrestres.* — Si la justice divine n'atteint pas la vie future, elle doit d'autant plus se réaliser dans celle-ci. Rien de plus clair dès les plus anciennes pages de la Bible. Les sanctions portées contre les premiers parents et contre l'homicide Caïn sont toutes d'ordre temporel. Ainsi en est-il plus tard; mais, dans cet ordre d'idées, les sanctions divines revêtent la plus grande variété de formes.

Il en est de strictement personnelles. Comme récompense de sa fidélité à Dieu, le juste recevra tout ce qui peut faire ici-bas le bonheur de l'homme : richesse et bien-être, Ps., cxii, 3; longue vie, Ex., xx, 12 et Ps., cxxviii, 5-6; postérité nombreuse et puissante. Ps., cxii, 2 et cxxviii, 3. En un mot, tout lui réussira, Ps., i, 3, et, après sa mort, sa mémoire restera bénie. Ps., cxii, 6. Au contraire, le pécheur ne rencontrera que troubles et infortunes; il sera frappé d'une mort précoce et son souvenir sera un objet de malédiction. Les discours que les amis de Job tiennent au patriarche expriment fidèlement cette doctrine judaïque, d'après laquelle le sort extérieur de l'homme est toujours en proportion avec l'état de sa conscience. « Cherche dans ton souvenir, dit Éliphaz : quel est l'innocent qui a péri? Quels sont les justes qui ont été exterminés? Pour moi, je l'ai vu, ceux qui labourent l'iniquité et qui sèment l'injustice en moissonnent les fruits; ils périssent par le souffle de Dieu; ils sont consumés par le vent de sa colère. » Job, iv, 7-9.

Dans cette perspective, le *scheol* est parfois associé à l'idée de sanction. Car la descente prématurée au séjour des morts est le plus terrible châtiment de l'impie. Ps., xlix, 15 et cv, 16. Le juste, au contraire, comme c'est le cas pour Job, peut se trouver dans des épreuves telles que la mort lui paraisse une délivrance. Job, iii, 20-22.

Ce dernier trait nous avertit qu'on ne saurait s'en tenir à un point de vue strictement individuel. Sur ce terrain limité, la justice divine se trouverait souvent en défaut. Voilà pourquoi elle se complète par une conception solidariste, qui permet de saisir l'individu dans sa descendance, la famille étant considérée comme une sorte de prolongement de son chef. Dès le Sinaï, Jahvé se révèle comme le Dieu jaloux qui punit l'iniquité des pères jusqu'à la troisième et quatrième génération, mais aussi comme le Dieu bon qui fait miséricorde jusqu'à la millième génération à ceux qui gardent ses commandements. Ex., xx, 5-6; xxxiv, 7; Deut., v, 9-10. L'idolâtre sera puni par Dieu, non seulement dans sa personne, mais dans les siens, Lev., xx, 5, cf. Is., xiv, 21, et la maison d'Héli est tout entière frappée à cause des injustices commises par les enfants du grand prêtre. I Reg., ii, 13-14. Inversement, il est dit des patriarches qu'ils seront bénis dans leur postérité, Gen., xvii, 4-8, et c'est pourquoi les Israélites attachèrent toujours tant d'importance à leur qualité d'enfants d'Abraham. Jusqu'au temps des prophètes, le sentiment populaire s'exprimait en ce proverbe : « Les pères ont mangé des raisins verts et les dents des enfants en ont été agacées. » Jer., xxxi, 29 et Ez., xviii, 2.

Par une extension du même principe, les fautes des chefs retombent sur leurs peuples. Gen., xii, 17; xx, 18; Ex., xii, 29-31; II Reg., xxiv, 11-17. Jérémie profère encore contre les Israélites les plus terribles menaces à cause des crimes de Manassé, xv, 1-4. En revanche, la sainteté de David et les promesses qu'il a reçues de Dieu sont pour son peuple une garantie inébranlable de félicité. II Reg., vii, 4-17; Ps., lxxxix, 5.

On a même remarqué que cette conception solidariste est poussée assez loin pour qu'il soit conforme à la justice divine d'épargner un pécheur — soit à cause de son repentir, III Reg., xxi, 29, soit à cause du mérite de ses ascendants, *ibid.*, xi, 9-13 — pour reporter sur ses enfants le châtiment qui lui est dû. R. H. Charles, *A critical history of the doctrine of a future life*, Londres, 1899, p. 58.

De toutes façons, Israël ne cherche pas encore ailleurs qu'ici-bas la rétribution individuelle dont sa foi en la justice divine lui assure la réalité, et c'est cette économie providentielle des biens et des maux qui constitue le jugement de Dieu. Ecci., iii, 17 et xii, 15-16; Is., i, 18-20; Jer., xii, 1. Tous les efforts tentés pour trouver dans cette période primitive de l'histoire israélite, ne fût-ce qu'en germe, l'idée d'une rétribution future, *v. gr.*, par L. Atzberger, *Die christlich-Eschatologie*, Fribourg-en-Brisgau, 1890, p. 31-35 et 39-40, n'aboutissent qu'à de simples vraisemblances, où la déduction théologique a plus de part que l'étude objective des textes.

3° *Application de la justice : la rétribution nationale.* — Cette même loi s'applique aux destinées du peuple, qu'on peut à peine séparer de celles des individus. La vie nationale n'est-elle pas la résultante des vies individuelles et l'état général de la nation n'exerce-t-il pas sa répercussion sur chacun de ses membres? Or, dans le plan du judaïsme, la Providence s'adresse surtout au peuple comme corps, et il est difficile de concevoir qu'un peuple puisse recevoir autre chose que des sanctions terrestres. Les textes sont d'ailleurs formels, qui nous dispensent de toute induction.

Il est dans la mission d'Israël de servir Jahvé et de faire rayonner sa gloire sur le monde. En retour, Jahvé couvrira tout spécialement son peuple de sa protection. Le Deutéronome énumère à plusieurs reprises, et avec force détails, les bienfaits qui en résulteront, si le peuple se montre fidèle. Il recevra en perpétuel héritage la terre de Chanaan, vi, 19-20, terre d'une prodigieuse richesse, viii, 6-12, et qui lui donnera d'abondantes récoltes, xi, 13-15; xxviii, 3-15; il la recevra et la gardera contre la rivalité de peuples beaucoup plus puissants. xi, 23-25 et xxviii, 1-2. Que s'il vient à se montrer infidèle, ce sera pour lui la défaite, l'esclavage et la misère, xxviii, 15-68, qui peuvent aller jusqu'à une complète destruction. viii, 19-20 et xi, 16-17. Mais, en cas de conversion, le flot des bénédictions divines reprendra son cours. xxx, 1-20. Le cantique de Moïse invite Israël à envisager de ce point de vue religieux toutes les vicissitudes de son histoire, Deut., xxxii, 4-44, et le livre des Juges montre que cette leçon ne fut pas perdue.

En somme, dans ses espérances nationales comme dans ses aspirations individuelles, Israël ne s'est tout d'abord pas élevé au-dessus de l'horizon terrestre, et l'on sait qu'il eut grand'peine à jamais le dépasser.

II. période prophétique. — Il n'est pas de période plus importante, pour l'histoire générale de la religion en Israël, que ces trois ou quatre siècles dont l'exil forme le centre et qui sont marqués par la floraison de la grande littérature prophétique. Sans atteindre encore aux suprêmes précisions, la doctrine du jugement a bénéficié des lumières nouvelles que l'Esprit de Dieu communiquait à son peuple.

1° *Caractères généraux.* — Tout le monde convient qu'à partir de cette époque la foi monothéiste qu'Is-

raël tenait de la révélation mosaïque arrive à sa plus pure expression et se révèle comme une force agissante. C'est en son nom que les psalmistes et les moralistes s'élèvent aux plus hautes effusions du sentiment religieux, en son nom surtout que les prophètes entreprennent une lutte énergique contre les désordres populaires et s'efforcent de ramener la piété de leurs contemporains à son idéal primitif. Jamais pensée ne fut plus que la leur dominée par l'action. Ils n'ont rien de philosophes dissertant dans l'abstrait : leur prédication s'alimente toujours aux circonstances du temps et se montre avant tout soucieuse de réalisations immédiates. Ce pragmatisme bien connu donne sa physionomie propre à l'eschatologie des prophètes.

La haute idée qu'ils ont de Dieu les fait insister plus que jamais sur la notion de justice, et il s'agit pour eux d'une justice absolument universelle qui ne comporte pas d'exceptions. « Car les voies de Jahvé sont droites : les justes y marcheront, mais les rebelles y tomberont. » Os., XIV, 9, Jahvé, en un mot, est le Dieu saint qui rend à chacun selon ses œuvres : cette antique formule devient courante, Jer., XVII, 10; XXV, 14, et XXXII, 19; Ez., IX, 10; plus tard, Ps., LXII, 13 et Prov., XXIV, 12. Déjà ferme dans la période antérieure, le dogme de la justice prend ici un nouveau relief.

Mais une crise commence à se manifester dans la manière d'en concevoir l'application. Toute la foi juive reposait sur cette idée très simple que la Providence règle si bien la marche du monde que la distribution des biens et des maux correspond dès ici-bas au mérite de chacun. Cette vue sommaire pouvait-elle longtemps se soutenir devant l'expérience? Bien qu'il fût ou se crût fidèle au culte de Jahvé, le peuple juif connaissait d'amers déboires : divisions intestines; guerres et invasions; menace croissante de l'oppression assyrienne, qui aboutirait successivement à la ruine de Samarie, puis de Jérusalem, et à la déportation *super flumina Babylonis*. Dans l'ordre individuel, comment fermer les yeux à ce perpétuel scandale qu'est la souffrance des justes et le bonheur des impies? Jérémie en exprime sa douloureuse surprise, XII, 1-3; le Psalmiste en est ému au point que « son pied allait fléchir et que ses pas étaient sur le point de glisser », Ps., LXXIII, 2; Habacuc interroge Jahvé non sans angoisse sur le mystère déconcertant de ses voies, Hab., I, 2-4; Malachie témoigne du scandale qu'elles causent à plusieurs, II, 17; III, 13-15; Job expose de la manière la plus dramatique le cas de conscience qui en résulte.

De toutes parts le désaccord entre les principes et les faits posait à vif le problème des sanctions divines et invitait les âmes religieuses à en chercher la solution.

2° *Le jour de Jahvé et la rétribution nationale.* — « En Juda comme chez les autres peuples de cette époque, les intérêts nationaux absorbent les intérêts individuels. » J. Touzard, *Revue biblique*, 1898, p. 227. Aussi est-ce principalement, presque exclusivement, par rapport à la nation que les prophètes envisagent les jugements divins. Tout leur effort consiste à reporter dans l'avenir l'application de la justice intégrale qui fait défaut dans le présent. Leur doctrine se résume dans l'attente du « jour de Jahvé ».

1. *Promesse du jugement divin.* — Sous le coup des épreuves qui n'avaient jamais manqué, Israël avait de bonne heure pris l'habitude de jeter les yeux vers des temps meilleurs, où se réaliseraient enfin ces promesses dont il ne voulait pas douter. Ces temps s'ouvriraient par un acte éclatant de la puissance divine. La croyance à ce « *jour de Jahvé* » apparaît courante chez les premiers prophètes écrivains, Amos, V, 18; Michée, VII, 4. Mais le peuple, avec sa conception égoïste de l'alliance, se figurait volontiers que ce jour ne pouvait que signifier la confusion de ses ennemis et inaugurer pour lui-même une ère indéfinie de bénédictions.

Les prophètes s'emploient à réagir contre cette conception populaire : à cet optimisme superficiel ils opposent la loi morale de justice. Sans doute les ennemis du peuple seront châtiés, mais à cause de leurs crimes, Am., I-II, 3; Mich., V, 14 et VII, 13; Jer., X, 25. Voilà pourquoi Israël et Juda le seront également pour les leurs, Am., II, 4-16 : eux aussi, ils recevront selon leurs œuvres. Am., VIII, 7; Os., IV, 9; XII, 3. Là-dessus les prophètes appuyaient toute cette critique des mœurs publiques et privées qui tient tant de place dans leur prédication. Ces infidélités expliquent les malheurs qui ont déjà frappé le peuple, Am., IV, 6-11; Jer., II, 30; Ez., XX, 4-30; mais elles en préparent de plus grands encore, Am., IV, 12 et III, 13-14; Is., V, 5. Le jour tant attendu « sera ténèbres et non lumière », Am., V, 18; Jahvé s'y présentera en juge du peuple coupable, Am., VII, 8, et le châtiera sans pitié. Os., V, 1-15; VI, 5; VII, 12-13; IX, 7; Soph., I, 17-18.

Néanmoins la miséricorde ne perdra pas ses droits et un « petit reste » subsistera sur lequel se réaliseront les promesses de Dieu. Cette doctrine est familière à Isaïe, IV, 2-3; VI, 13; X, 20-23; XVII, 5-6; mais on la retrouve également dans Michée, IV, 7; V, 6; VII, 18, dans Jérémie, L, 20, Sophonie, III, 12-13, Ézéchiel, VII, 8-9. Et c'est dire que le châtiment divin ne saurait rien avoir d'une vindicte aveugle : il aboutit à un triage du peuple et porte donc le caractère d'un véritable jugement.

Toujours est-il que, sous cette forme mitigée d'espérance, c'est la note sévère qui domine chez les prophètes antérieurs à l'exil. Mais déjà les peuples voisins ont aussi leur part des rétributions divines. Am., I-II; Is., XIII-XXIII; Jer., XLVI-LI. Cette proportion se renverse après la captivité. « La ruine de Jérusalem devait marquer un tournant dans l'histoire de la prophétie... Une partie, un élément du « Jour de Jahvé » appartenait déjà au présent; il allait bientôt appartenir au passé : aussi pouvait-on plus que jamais vivre d'espérance. » J. Touzard, art. *Juif (peuple)*, dans *Dict. apol. de la foi*, t. II, col. 1622. De fait, les prophètes adressent de préférence aux exilés des paroles de consolation, témoin la belle prophétie d'Ézéchiel sur la future résurrection nationale, Ez., XXXVII, ou encore les grandioses tableaux d'avenir qui remplissent la deuxième moitié d'Isaïe, XL sq., et le châtiment des nations tient chez eux une place croissante, Ez., XXV-XXXIX; Is., XLI, 11-12; XLVII; LXIII, 1-6; LXVI, 14-24. Encore est-il qu'Israël ne sera sauvé qu'au prix d'une purification rigoureuse, Jer., XXXI, 31 sq.; Ez., XXXVI, 25-27, et que seule la partie du peuple restée fidèle aura part aux bénédictions divines. Is., LXV, 8-12. Le jugement de Dieu est toujours chez les prophètes un acte éminent de l'ordre moral. Is., III, 10-11 et XL, 10.

2. *Nature du jugement divin.* — Il s'en faut que la précision règne au même degré sur la manière dont les prophètes en ont compris l'exercice. Leurs concepts sur ce point portent l'empreinte du temps et du milieu.

a) D'ordinaire le « jour de Jahvé » semble ramené par eux à la proportion d'un de ces événements historiques par lesquels la justice divine a coutume de s'exercer sur les nations. Pour être plus saillante et plus décisive que les autres, cette manifestation de Dieu n'en est pas moins mise sur le même plan, c'est-à-dire politique et terrestre comme elles. On le voit à l'objet, aux sujets, à l'échéance du jugement annoncé.

Les seules sanctions précises dont Jahvé menace Israël sont des fléaux publics, Am., VIII, 9; Is., XXIV, 1-13; VII, 17-20; des invasions avec leur cortège d'incendies et de massacres, Am., II, 5, 13-16 et III, 11-12; Os., VIII, 1 et X, 6-12; Is., IX, 11-12 : l'Assyrien est

nommément désigné comme l'exécuteur des hautes œuvres divines. Os., XI, 5; Is., V, 26-30; VIII, 7-10; X, 5-6; Jer., IV, 5-18. Quant aux bénédictions qui consoleront Israël de ses épreuves, elles ont toutes pour centre la fin de l'exil et la restauration du peuple en Chanaan : Jer., XII, 15; XXX, 18-20; XXXI, 70; Ez., XXXVI, 8-15; XXXVII, 15 sq.; Is., XLV, 13-14; XLIX, 8-26; LI, 3; LX, 1-22. De même le châtiment des autres peuples se manifestera par les destructions et les ruines. Am., I, 4-5, 7-8 sq.; Is., X, 5 sq.; XIII-XIV; Jer., XLVI, 10. Avant l'exil, du reste, il ne s'agit guère que des peuples qui sont en rapport avec Israël. Charles, *op. cit.*, p. 91. C'est pourquoi les prophètes aiment contempler le châtiment du peuple, puis sa délivrance et la destruction de ses ennemis dans les perspectives prochaines de leur temps. Am., IV, 12; Is., III, 1; VIII, 4; XIII, 6; Soph., I, 7 et 14; Ez., VII, 12. Tous ces traits suggèrent que le jour de Jahvé est un acte de sa Providence ici-bas.

Mais à cet événement le style des prophètes donne volontiers des couleurs grandioses. A l'avènement de Jahvé, les montagnes se fondent comme la cire devant le feu, Mich., I, 4; la terre tremble sur ses bases et le soleil est troublé, Hab., III, 6-12; les astres s'éteignent et une terrible épouvante s'empare des humains, Is., XIII, 7-13, qui dans leur frayeur diront aux montagnes : « Couvrez-nous et aux collines : Tombez sur nous. » Os., X, 8. Il ne faut voir là sans doute que des figures poétiques pour dépeindre « la fureur de Jahvé ». Ce n'en est pas moins déjà la tradition littéraire des Apocalypses qui commence et qui prépare les esprits à faire coïncider le jugement divin avec la grande catastrophe qui doit marquer la fin des temps.

b) On ne peut affirmer avec certitude que cette perspective eschatologique se découvre nettement avant l'exil. Il semble bien qu'elle apparaisse dans certains oracles d'Isaïe, XXIV, 14-23; XXX, 27 sq., encore qu'elle y soit plus ou moins confondue avec l'action historique de la Providence. Ces passages, il est vrai, sont unanimement regardés par la critique indépendante comme des interpolations postexiliennes, Charles, p. 91 sq., et, au jugement de M. Touzard, « on ne saurait nier *a priori* que certaines prophéties renfermées dans les écrits d'Isaïe, celles par exemple qui ont un caractère très apocalyptique (XXIV-XXVII, XXXIV, XXXV) aient pu être introduites après coup dans son livre. » *Dict. apologétique*, art. *Juif* déjà cité, col. 1617. Mais il serait non moins gratuit de nier *a priori* qu'à travers l'économie terrestre de la Providence l'esprit du prophète ait pu avoir l'intuition, au moins vague, d'une nouvelle et plus solennelle manifestation à la fin des jours. Le caractère très mélangé de ces oracles ne serait-il pas à cet égard une présomption d'authenticité? Voir ISAÏE, ci-dessus, col. 32 sq.

Cette dissociation des perspectives est mieux réalisée dans Ézéchiel. « Il découvre dans l'avenir comme deux horizons », J. Touzard, *loc. cit.*, col. 1623 savoir : tout d'abord la restauration nationale d'Israël avec le châtiment de ses ennemis qui en est inséparable, Ez., XXXIII-XXXVII, puis « *après beaucoup de jours* », XXXVIII, 8, une nouvelle lutte contre les nations conduites par Gog, « chef au nom symbolique » d'après J. Touzard, *ibid.*, et le triomphe définitif de Jahvé. Ez., XXXVIII-XXXIX. Mais cette eschatologie elle-même s'enveloppe encore souvent de couleurs terrestres. Voir ÉZÉCHIEL, t. V, col. 2041.

A mesure qu'il se projette dans le lointain, le jugement prend aussi plus d'ampleur et finit par embrasser toutes les nations. Isaïe présente déjà Jahvé comme « debout pour juger les peuples », III, 13, et son triomphe sur Babylone devient un événement mondial. XIV, 9-10. Jérémie le voit « en dispute avec les nations » et « en jugement contre toute chair ». XXV, 31, cf. Soph., III, 8. Mais c'est surtout Joël qui, après avoir décrit les formes historiques du jour de Jahvé, I, 15 sq., II, 2-11, le montre rassemblant toutes les nations dans la vallée de Josaphat, III, 2 et 12, avec un accompagnement de phénomènes cosmiques formidables, III, 15, pour « entrer en jugement avec elles. » Il est vrai que ce jugement est tout entier relatif à l'attitude des *goïm* envers le peuple élu; mais, sous cet angle spécial, le jour de Jahvé n'en comporte pas moins ici la forme de ces grandes assises de l'humanité dont la tradition ne se perdra plus. Voir JOËL, col. 1493.

c) En même temps qu'elle se développait en étendue, sous l'action des prophètes, la doctrine des jugements s'affinait aussi en qualité. Si elle reste, en général, associée à des contingences politiques et nationales, il est des moments où elle s'en dépouille pour apparaître dans la majestueuse simplicité d'un acte tout spirituel. Jahvé étant le Dieu juste et saint qui poursuit le mal, le « jour de Jahvé » ne doit-il pas être essentiellement celui où s'affirmera son triomphe sur les méchants? C'est ainsi que le présente un très bel oracle d'Isaïe, où il n'est plus question que de la destruction des idoles et de l'abaissement des orgueilleux. Is., III, 9-22. Par où le jugement rejoint ce que le prophète dit ailleurs de règne spirituel de Dieu en Israël et dans le monde entier. II, 2-5.

Au total, les idées des prophètes sur le jugement, comme d'ailleurs sur tout l'avenir messianique dont il doit marquer l'ouverture, s'échelonnent en perspectives diverses et quelque peu flottantes; mais toutes signifient une manifestation solennelle de Dieu, au profit de sa gloire et au service de sa justice, qui sera la justification éclatante de sa Providence aux yeux de l'humanité.

3° *Le problème de la rétribution individuelle.* — Étant donné l'esprit solidariste qui fut toujours dominant en Israel, il n'y a pas lieu de s'étonner que le problème de la destinée personnelle attirât moins l'attention et que la solution en fût, dès lors, moins avancée.

1. *Chez les Prophètes.* — A l'encontre de la conception populaire qui tendait à effacer la responsabilité des générations actuelles derrière celle de leurs ascendants, les prophètes de l'exil ont affirmé des préoccupations nettement individualistes. « Chacun mourra pour sa propre iniquité; tout homme qui mangera des raisins verts ses dents en seront agacées », proclame Jérémie, XXXI, 30. Doctrine qui trouve un large écho dans Ézéchiel : « L'âme qui pèche, c'est celle-là qui mourra. » XVIII, 4. En conséquence, il peut arriver qu'un juste ait un fils coupable qui soit condamné et, au contraire, que les crimes du père servent par réaction à convertir le fils. « Le fils ne portera pas l'iniquité de son père et le père ne portera pas l'iniquité de son fils : la justice du juste sera sur lui et la méchanceté du méchant sera sur lui. » Ez., XVIII, 20, cf. XXXIII, 18. Aussi, au moment du désastre, chacun reconnaîtra-t-il sa propre responsabilité. VII, 16.

Mais l'application de ce principe est limitée aux rapports de chacun avec les destinées nationales. Il y aura un discernement au moment de la ruine de Jérusalem et ceux qui porteront la marque des fidèles seront épargnés. Ez., IX, 3-6. De même le bienfait de la restauration ne sera accordé qu'à la partie sainte du peuple. XI, 17-21; XX, 38. « Avec Ézéchiel le jugement de national devient individuel. Mais il restait terrestre, ayant pour terme la participation des individus trouvés justes à la résurrection d'Israël », J. Touzard, *Revue biblique*, 1898, p. 227, et ne pouvait évidemment convenir qu'à ceux qui seraient vivants au jour de Jahvé. Quant aux défunts, leur sort ne semble pas encore provoquer la moindre préoccupation, et quelques métaphores sur le fond ou le milieu du schéol ne suffisent pas à montrer, malgré Atzberger, *op. cit.*,

p. 61-62, que le séjour des morts ait chez eux un caractère pénal.

L'eschatologie des prophètes offre donc une incontestable lacune sur le point de la rétribution individuelle. Pourtant, « comme cette révolution (finale) était toujours présentée comme imminente, il se faisait que tous les individus de chacune des générations qui se succédaient pouvaient se demander si le châtiment prédit ne tomberait pas sur eux. L'eschatologie nationale devenait ainsi l'eschatologie possible de tous les individus de chaque génération, une sorte d'eschatologie individuelle. » L. Labauche, *Leçons de théologie dogmatique*, t. II, p. 355. En tout cas, à raison de leur haute inspiration religieuse et morale, les prophètes contribuèrent à développer dans les âmes, malgré les traverses de la vie, un profond sentiment de confiance personnelle en Dieu. Is., III, 10-11; VIII, 17; XXV, 8-9; XXVI, 7-14; Mich., VII, 7-10. Sur le roc de cette foi religieuse s'élèveront les révélations plus complètes de l'avenir.

2. *Chez les hagiographes.* — Il ne s'agit plus ici de prédicateurs absorbés par leur mission publique, mais de poètes dont les œuvres « sont avant tout l'écho de sentiments individuels », J. Touzard, *loc. cit.*, p. 219, ou de moralistes préoccupés d'établir pour eux et pour leurs lecteurs une doctrine de vie. Aussi le problème de la destinée nationale est-il éclipsé chez eux par la préoccupation de la destinée personnelle.

Le plus clair résultat de ces réflexions fut d'ébranler l'ancienne conception de la Providence. « Il y a des justes auxquels il arrive selon l'œuvre des méchants et des méchants auxquels il arrive selon l'œuvre des justes, » constatait l'Ecclésiaste, VIII, 14, cf. *ibid.*, 10, et II, 14-17. Beaucoup devaient sans doute faire la même observation. Voir E. Podechard, *L'Ecclésiaste*, Paris, 1912, p. 176-180; cf. p. 160-161. Atteint par une épreuve qu'il ne comprend pas, Job ne se contente pas de clamer son innocence, VI, 24, jusqu'à poser à Dieu même une sorte de défi, XIII, 3-26 et XXIII, 3-12; il souligne, en termes violents, qui rappellent le pessimisme de l'Ecclésiaste, le déficit du plan providentiel : « Pourquoi le Tout-Puissant ne met-il pas des temps en réserve et pourquoi ceux qui le connaissent ne voient-ils pas ses jours? » XXIV, 1. « Au jour du malheur, le méchant est épargné; au jour de la colère, il échappe. » XXI, 30; cf., IX, 22.

Devant un problème si douloureusement posé ne semble-t-il pas que la pensée de la vie future devait surgir comme la solution nécessaire? On a cru souvent en trouver une première indication dans Job., XIX, 25-27. Voir Job, ci-dessus, col. 1473. Mais, au jugement de M. Touzard, « le sens de ce texte est trop douteux dans la Massore, les versions les plus anciennes présentent des idées trop différentes, les commentateurs modernes une trop grande variété, pour que nous puissions tirer de ces quelques versets une donnée certaine. » *Loc. cit.*, p. 223. Ce texte est pareillement abandonné par A. Durand, *Études*, t. LXXXIII, p. 38, mais conservé par Atzberger à titre d'éclair momentané. *Op. cit.*, p. 57-58. Au total, Job ne sait que se plaindre devant l'énigme de son sort et Jahvé lui reproche sa présomption sans lui fournir de réponse. XXXVIII, 2 sq. La dernière impression du livre est qu'il faut faire crédit à ses jugements contre tous les démentis de l'expérience. « Bien que tu dises que tu ne le vois pas, ta cause est devant lui : attends-le. Mais parce que sa colère ne sévit point encore, ce n'est pas à dire qu'il ait peu souci du crime. » XXXV, 14-15.

Cette solution de la foi proposée par le sage Éliu est aussi celle qui rallie le psalmiste. « Ma chair et mon cœur peuvent se consumer : Dieu sera toujours le rocher de mon cœur et mon partage. Car, voici, ceux qui s'éloignent de toi périssent...; pour moi, m'approcher de Dieu, c'est mon bien. » Ps., LXXIII, 26-28. On a cru parfois trouver une espérance de vie future au v. 24 : « Tu me conduiras par ton conseil, puis tu me recevras dans la gloire. » Ainsi Charles, *op. cit.*, p. 75-77, appuyé sur Delitzsch, Davidson, Bäthgen, Duhm et Cheyne (première manière); chez nous, Alfred Durand, *Études*, t. LXXXI, 1899, p. 328-349 et t. LXXXIII, 1900, p. 22-49. Voir aussi Condamin, *Revue biblique*, 1899, p. 499, et Atzberger, p. 51-54. Mais ces termes sont trop vagues et trop isolés pour emporter la conviction. Ils n'expriment guère autre chose que la confiance du juste en Jahvé, cf. Ps., XVI, 8-11; XVII, 14-15; XXXIV, 20-23; XXXVII, 5-37; XLIX, 15-16, et la ferme certitude que tôt ou tard cet espoir ne sera point déçu. Affirmation touchante de foi religieuse, mais qui laisse en suspens le problème posé.

« En définitive, ni les Psaumes ni le livre de Job ne font autre chose que nous amener à toucher du doigt l'insuffisance de la solution antique : ils ne la remplacent pas. » J. Touzard, *loc. cit.*, p. 223. Cf. *La religion d'Israël*, dans J. Bricout, *Où en est l'histoire des religions*, t. II, p. 140-141. Aussi continue-t-elle à s'affirmer sans hésitation chez les sages d'Israël : « Voici, le juste reçoit *sur la terre* une rétribution; combien plus le méchant et le pécheur! » Prov., XI, 31; cf. XIII, 21. Sauf quelques intuitions incertaines et fugitives, la foi commune d'Israël n'est pas allée plus loin.

III. PÉRIODE RÉCENTE. — C'est seulement dans les derniers siècles du judaïsme que la révélation divine devait éclairer les âmes sur la rétribution future des mérites individuels, sans détriment d'ailleurs pour la rétribution nationale toujours attendue. Le progrès de la première idée est dû principalement à la littérature canonique, tandis que la littérature apocryphe s'attache de préférence à développer la seconde. Toute cette période est bien étudiée dans l'ouvrage capital de P. Volz, *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba*, Tubingue, 1903.

1° *Littérature canonique : Judaïsme palestinien.* — Deux groupes de livres, différents pour la langue et l'origine, terminent le canon de l'Ancien Testament. Chacun d'eux apporte sa solution au problème des sanctions individuelles. A cette fin, le judaïsme palestinien eut pour rôle de mettre en relief la foi à la résurrection universelle en vue du grand jugement.

1. *Exposé de la croyance juive : Daniel.* — Elle s'affirme pour la première fois chez le dernier en date des grands prophètes. Voir Daniel, t. IV, col. 71-74. La partie protocanonique du livre de Daniel s'achève sur une vision eschatologique. « Ce sera un temps d'angoisse tel qu'il n'en fut jamais depuis qu'il y a des peuples jusqu'à ce jour. Et en ce temps-là sera sauvé parmi ton peuple quiconque sera trouvé écrit dans le livre. Et beaucoup de ceux qui dorment dans la poussière se réveilleront, ceux-ci pour une vie sans fin, ceux-là pour l'opprobre et la honte éternelle. » XII, 1-2.

Il est ici question du sort final réservé au peuple; mais il se doit résoudre en mesures individuelles, puisque, pour être sauvé, il faut avoir son nom inscrit au registre de vie. Aussi la solution sera-t-elle différente suivant les mérites de chacun : aux uns la gloire éternelle, aux autres l'opprobre éternel. Et ces sanctions seront universelles, puisque les défunts ressusciteront au préalable pour en recevoir leur part. Mais comment admettre des sanctions ainsi proportionnées et définitives sans un jugement qui les répartisse? En affirmant le sort qui attend les hommes dans l'autre vie, le prophète postule nécessairement un acte de la justice divine propre à le déterminer. Ce texte nous présente donc bien, non seulement « la première idée nette et précise de la rétribution d'outre-tombe, » mais « l'idée de la résurrection et de jugement individuels à la fin des

temps ». J. Touzard, *Revue biblique*, 1898, p. 228. Sans doute, Daniel ne parle encore que des Juifs; mais le rapprochement de cette eschatologie avec l'universalisme des autres prophètes devait conduire à l'idée d'une résurrection de tous les hommes en vue du jugement général.

Quant à vouloir que cette séparation future des bons et des méchants crée entre eux une différence immédiate, « au moins objective », Atzberger, p. 92-95, outre que ce n'est pas beaucoup dire, c'est prêter à Daniel une curiosité qu'il n'a pas eue et un raisonnement qu'il n'a pas exprimé.

2. *Livres postérieurs : Ecclésiastique, Tobie.* — Malgré les redoutables questions posées par Job et les solutions entrevues par Daniel, beaucoup restaient encore fidèles à l'ancien idéal de rétribution terrestre.

a) En particulier, l'Ecclésiastique se rattache nettement à la tradition des Proverbes. « L'homme est libre : Dieu lui a laissé le pouvoir de garder les commandements ou de les transgresser. Eccli., XV, 14-17. Mais les actions de toute chair sont devant Dieu : aucune n'est cachée à ses yeux. XXXIX, 19. Il traite les hommes selon leurs œuvres; les choses utiles à la vie sont un bien pour les bons, mais un mal pour les méchants. *Ibid.*, 25-27. Si la vie de l'homme a des peines pour tous, elle en a sept fois pour les pécheurs, XL, 1-8; pour eux les pestes et les fléaux qui désolent l'humanité. *Ibid.*, 9-10. Le méchant peut avoir un instant de triomphe; mais il périt soudain et pour jamais. *Ibid.*, 13-16; il ne se survit que dans une race maudite, XLI, 5, et ses enfants eux-mêmes, couverts de honte à cause de leur père, l'accablent de mépris. *Ibid.*, 7. Quant au juste, sa bonté demeure à jamais, sa justice est stable pour toujours. XL, 17. Celui qui aime la sagesse et craint le Seigneur aura la joie, le contentement et une longue vie; sa fin sera heureuse et à son dernier jour il trouvera faveur. I, 12-13. » J. Touzard, *loc. cit.*, p. 231.

On voit couramment le jugement particulier, sur la loi de la Vulgate, dans Eccli., XI, 28 : *Facile est coram Deo in die obitus reddere unicuique secundum vias suas.* Mais en réalité, *in die obitus*, qui traduit ἐν ἡμέρᾳ τελευτῆς, a une portée moins précise et signifie seulement : « *sur la fin de la vie* », N. Peters, *Das Buch Iesus Sirach*, Münster, 1913, p. 101. Toute la justice divine est projetée sur le plan terrestre et nulle part l'Ecclésiastique n'insinue que cette économie providentielle puisse souffrir des difficultés ou appeler des compensations. Pour prétendre le contraire, Atzberger, *op. cit.*, p. 101-103, n'a d'autre ressource que d'allégoriser fortement ce que le Siracide dit de la vie et de la mort.

b) Il en est de même pour Tobie, qui recommande à son fils la fidélité au Seigneur; car celui-ci ne manque pas de payer de retour ceux qui s'attachent à son service. Si donc le jeune homme agit selon la vérité, comme tous ceux qui pratiquent la justice, il verra ses œuvres lui réussir. Tob., IV, 5-19.

Ces deux livres montrent combien, sauf de rares exceptions, la mentalité commune en Israël restait réfractaire aux préoccupations de l'au-delà.

3. *Macchabées.* — Pourtant l'espoir de cette résurrection qu'avait annoncée Daniel finit à son tour par s'imposer. Comme tous les autres, le second livre des Macchabées insiste beaucoup sur les rétributions terrestres, et il ne semble guère en connaître d'autres pour les méchants. II Mac., IV, 38; V, 9-10; IX, 5-6; XIII, 4-8; XV, 32-35. Mais les justes comptent énergiquement sur une vie meilleure : les jeunes martyrs affirment leur foi en la résurrection et cette espérance soutient leur courage devant les supplices qui leur sont infligés. VII, 9-38. « Il ne paraît pas qu'à propos des impies l'auteur soit allé plus loin que ses devanciers, ni même que son langage ait atteint en progrès celui de Daniel. » J. Touzard, *loc. cit.*, p. 233. Du moins promet-il aux justes éprouvés les compensations de l'autre vie et cette foi est assez répandue pour jaillir spontanément sur les lèvres des martyrs en présence de leurs bourreaux.

En attendant les rétributions du dernier jour, l'état intermédiaire des justes comporte-t-il une sanction préalable qui supposerait un premier jugement? Rien ne permet de le conclure avec certitude. Si le célèbre passage où est recommandée la prière pour les morts, XII, 43-45, indique la notion d'un état où les suffrages des vivants peuvent servir aux morts, il n'en ressort pas un discernement entre ceux-ci. Au contraire, la faveur divine et le sacrifice expiatoire pour les péchés semblent s'appliquer sans distinction à « ceux qui meurent bien ». A peine Éléazar paraît-il suggérer, VI, 23, que le châtiment du pécheur pourrait bien commencer dès la mort. En somme, le livre des Macchabées témoigne que la perspective des rémunérations futures ouverte par Daniel avait fini par prendre consistance, au moins dans les meilleures âmes du judaïsme; mais, comme chez le prophète, l'échéance en est associée à la résurrection corporelle et, pour ce motif, reculée jusqu'à la fin des temps.

4. *Origine de la croyance juive.* — Pour expliquer l'apparition tardive de cette foi à la résurrection et au jugement, il est classique, chez tous les historiens qui font consister la critique à dépouiller Israël au profit des peuples voisins, de recourir à l'influence de la religion perse. Le parsisme, en effet, se présente avec un ensemble de doctrines eschatologiques très développées et qui rappellent sur bien des points la tradition judéo-chrétienne. Voir plus haut, col. 1729. D'autre part, n'est-il pas frappant que la pensée de la vie future et de ses sanctions se manifeste dans l'histoire la plus tardive d'Israël, c'est-à-dire juste au moment où celui-ci prend contact avec la civilisation persane? Avec des nuances diverses, la thèse de l'emprunt au parsisme s'affirme chez les tenants modernes de la méthode comparative *(religionsgeschichtliche Methode)*. Voir les matériaux dans E. Stave, *Ueber der Einfluss des Parsimus auf das Judentum*, Haarlem, 1898, p. 145-204 et E. Böklen, *Die Verwandtschafte der jüdisch-christlichen und der parsischen Eschatologie*, Gœttingue, 1902, p. 50-56, 115-125. Cf. Touzard, *loc. cit.*, p. 229-230 et ici-même art. Judaïsme, col. 1659 sq.

A cette hypothèse s'oppose le fait général que le judaïsme d'après l'exil était plutôt fermé aux influences étrangères. Sinon on s'expliquerait mal pourquoi le développement de son eschatologie s'est produit si tard et répandu si lentement. D'ailleurs, pour quelques ressemblances très générales, le mazdéisme offre avec le judaïsme bien des différences : celles-ci entre autres qu'on y distingue avec précision le jugement individuel du jugement général et que le salut final y est regardé comme accessible à tous. Il n'y a, somme toute, de commun entre les deux religions que l'idée de sanctions ultra-terrestres. Dès lors, la remarque de N. Söderblom, *op. cit.*, p. 150, demeure typique : « Puisque la croyance en la rétribution dans la vie future est née en tant de lieux différents, pourquoi Israël eût-il été incapable de l'enfanter? » C'est d'ailleurs une question fort débattue que de savoir à quelle époque remonte l'eschatologie classique de l'Avesta. Le P. Lagrange a pu soutenir, après J. Darmesteter, qu'elle est d'origine récente et que c'est elle plutôt qui aurait subi l'influence du judaïsme. Voir *La religion des Perses*, dans *Revue biblique*, t. XIII, 1904, p. 203-212. Seule une foi aveugle au dogme de la méthode comparative peut franchir ces difficultés.

On peut, au contraire, fort bien s'expliquer l'évolution du judaïsme par un développement de ses propres principes religieux. L'individualisme des derniers

prophètes serait ici le germe. « Dès lors que la participation au règne de Dieu devenait, d'une certaine manière, la récompense de la vertu individuelle, aucun juste d'Israël ne devait en être exclu; et dès lors le problème se posait du sort réservé aux défunts. » J. Touzard, *loc. cit.*, p. 228-229. « Avant l'exil, on ne songe guère qu'à la rémunération ou à la punition de ceux qui seront les témoins de l'avènement du royaume. Comme cet avènement est toujours imminent, chacun vit ou est invité à vivre dans l'espoir d'être récompensé ou dans la crainte d'être puni... A partir des derniers temps de la captivité, la pensée juive continue de vivre dans la méditation de l'avenir : elle revient aussi sur le passé. Dans ce retour en arrière, elle est amenée à se demander ce qui en adviendra de toutes ces générations qui ont vécu dans l'espérance de la promesse. » Et l'on se représente ainsi par quelle voie « l'Esprit de Dieu lui révèle (au judaïsme) que toutes ces générations ressusciteront pour être les témoins des choses finales et pour être admises à la récompense ou au châtiment. » L. Labauche, *op. cit.*, p. 365.

Tout au plus pourrait-on admettre que ce développement a pu être favorisé par les influences perses, mais à condition de ne pas oublier qu'il avait dans la foi juive la plus authentique ses principes essentiels.

2° *Littérature canonique : Judaïsme alexandrin.* — Chez les juifs alexandrins, au contact de la pensée grecque, on voit apparaître avec plus de précision la doctrine de l'immortalité de l'âme et celle de la rétribution immédiate après la mort. Le livre de la Sagesse contient nettement cette double affirmation.

1. *Principes théologiques.* — Tandis que le judaïsme s'attachait à l'homme comme être concret, l'âme est ici considérée comme un principe indépendant du corps et plutôt entravée par lui dans l'exercice de ses fonctions propres. Sap., XX, 15. En conséquence, elle est faite pour l'immortalité, II, 23, et le culte de la sagesse a justement pour but de lui en assurer le bénéfice. VI, 18-19 et VIII, 13, 17. Cette vie future répare les anomalies de celle-ci. Si les justes sont frappés d'une mort précoce, c'est que Dieu les appelle à la récompense, IV, 13-14; les insensés qui ne regardent qu'à la terre ont pu y voir un châtiment, mais, en réalité, c'est pour eux le commencement d'une vie éternelle. III, 1-5; V, 15-16.

Quant aux méchants, l'auteur ne parle jamais qu'en termes voilés des déboires que Dieu leur réserve. III, 10-19; IV, 18-20; XVII, 21. Mais, comme son but manifeste est d'établir le contraste de leurs destinées avec celles des justes, tout porte à croire que pour eux également la rétribution se passe dans une autre vie. Voir Touzard, *loc. cit.*, p. 236.

2. *Application.* — Cette sanction a un caractère strictement individuel et commence dès le jour de la mort. Le juste qui meurt avant l'âge est dès lors *in refrigerio*, ἐν ἀναπαύσει, IV, 7, et il est transporté du milieu des pécheurs, IV, 10 et 14, évidemment dans une vie meilleure, en termes qui rappellent le mystérieux enlèvement d'Énoch. Gen., V, 24 et Eccli., XLIV, 16. Voir Cornely-Zorell, *Comment. in lib. Sapientiæ*, Paris, 1910, p. 155-158.

Néanmoins l'auteur insiste plutôt sur un moment solennel, où les justes se dresseront pleins de confiance contre leurs oppresseurs d'un jour, V, 1, où ceux-ci trembleront au souvenir de leurs péchés, IV, 20 et V, 2, et proclameront à haute voix l'erreur de leur jugement et de leur conduite. V, 3-15. Ailleurs, il affirme que « les justes jugeront les nations et domineront sur les peuples et que leur Dieu régnera à jamais. » III, 8. Ce sont des allusions évidentes à l'avènement du royaume eschatologique, encore que la résurrection n'y soit pas mentionnée, et la tradition catholique y reconnaît à bon droit le jugement général. Cornely-Zorell, *op. cit.*, p. 175-196.

Mais il est remarquable que cette description est dépouillée de toute image apocalyptique et par là rejoint ce suprême triomphe de l'ordre moral qu'Isaïe identifiait parfois avec le jour de Jahvé. Voir plus haut, col. 1742. Le prophète insiste davantage sur le côté qui regarde Dieu; le sage sur celui qui intéresse l'homme : tous deux dépassent l'horizon national pour envisager une manifestation éclatante et décisive de la justice divine devant le monde. C'est sans contredit la plus haute cime que la lumière de la révélation ait découverte aux écrivains inspirés de l'Ancien Testament et qui fait déjà pressentir le Nouveau. Voir Atzberger, *op. cit.*, p. 109.

3° *Littérature extra-canonique.* — En dehors du canon, la vaste littérature des apocryphes nous renseigne sur la manière dont le judaïsme postérieur conservait et comprenait le lot varié d'espérances religieuses qu'il avait hérité de ses pères.

1. *Rétribution nationale.* — C'est ici, comme toujours en Israël, le souci de l'avenir national qui domine, et, avec lui, l'espérance du grand jugement qui doit assurer au peuple la réalisation des promesses divines. Liée au messianisme, dont elle est une conséquence ou un aspect, cette doctrine a subi le contrecoup de l'évolution complexe de celui-ci; mais elle s'affirme à travers toutes ses formes. « Dans la série des systèmes eschatologiques, l'extrême variété des détails est toujours dominée par quelques idées principales. Le jugement est la plus stable et la plus impérieuse de ces conceptions... L'idée évolue moins en elle-même que d'après son objet, d'abord Israël et les nations, puis les justes et les pécheurs. » M. J. Lagrange, *Le messianisme chez les Juifs*, Paris, 1909, p. 132. Cf. Volz, *op. cit.*, p. 93-103.

Tantôt ce jugement est attribué à Dieu lui-même, comme dans la première partie d'Hénoch, Lagrange, *op. cit.*, p. 60-65; tantôt il est l'œuvre du Messie, comme dans la deuxième partie du même livre. Résumé dans Fr. Martin, *Le livre d'Hénoch*, Paris, 1906, Introd., p. XLI-XLII. Seulement il y a des nuances dans la procédure. Dans le dernier cas, c'est souvent l'aspect national qui domine : le jugement n'est plus que le drame historique, comme dans le IIIe livre des *Oracles sibyllins*, Lagrange, p. 82-83, ou la manifestation transcendante, comme dans l'*Assomption de Moïse*, *ibid.*, p. 85-86, qui réalisera la délivrance d'Israël et la confusion de ses ennemis. Assez curieuse à cet égard est la variante fournie par Hénoch, qui place l'épée du jugement aux mains des justes et les charge de faire eux-mêmes justice de leurs oppresseurs. Martin, Intr., p. XLIII. Voir surtout *Hénoch*, XC, 19, p. 230; XCI, 12, p. 246 et XCV, 3, p. 250. Quand c'est Dieu, au contraire, qui intervient directement — et même, pour Hénoch, quand intervient le Messie — le jugement prend un caractère universel : il est précédé de la résurrection et s'adresse à tous les hommes; Hénoch y fait même comparaître les anges. Voir LV, 4, p. 112; XC, 20-26, p. 230-231; XCI, 15, p. 247. Les œuvres des saints y sont pesées à la balance, jusqu'à leurs plus secrètes pensées, LXI, 8-9, p. 127-128; les méchants n'y trouveront que terreur et implacable condamnation. LXII, 3-13, p. 131-133.

D'autres fois, ces deux éléments sont combinés suivant une « eschatologie synthétique ». Lagrange, p. 99. Un premier acte est destiné à introduire Israël dans le bonheur plantureux du royaume messianique, Atzberger, *op. cit.*, p. 162-164; le second à répartir des sanctions définitives aux bons et aux méchants. Atzberger, p. 178-181. Dans cette perspective, le jugement se place au terme du règne messianique et souvent sans rapport avec lui : il semble résulter des textes longuement analysés par Charles, *op. cit.*, p. 201-261, que cette conception était la plus répandue

dans la littérature apocalyptique. C'est à elle également que s'est rallié dans l'ensemble le rabbinisme postérieur. Lagrange, *op. cit.*, p. 176; pour la preuve détaillée, voir F. Weber, *Jüdische Theologie*, 2e édition, Leipzig, 1897, p. 348-398 et Volz, *op. cit.*, p. 257-258. Elle avait l'avantage d'offrir un semblant de conciliation entre les espérances nationales toujours vivaces et l'universalisme moral qu'imposait la tradition des grands prophètes; mais celui-ci devait fatalement souffrir du voisinage de celles-là. Suivant cette divergence fondamentale, le jugement prenait la forme, tantôt d'une lutte victorieuse, tantôt d'une procédure judiciaire. Volz, *op. cit.*, p. 89-90; cf. p. 264-267.

Au total, si le judaïsme avait conservé l'idée d'un jugement général, il était loin d'en réaliser adéquatement la signification et il arrivait à plusieurs de la compromettre en la ramenant à la mesure étroite de leurs préjugés nationaux.

2. *Rétribution individuelle.* — En revanche, l'indécision qui planait encore sur les destinées individuelles tendait à se dissiper. La croyance s'imposait à tous, sur la foi de Daniel, d'une résurrection des bons et des méchants au jour des grandes justices, et le livre des Paraboles d'Hénoch enseigne que cette résurrection sera absolument universelle. LI, 1, p. 103. Cependant, chez les rabbins, s'accrédita l'idée que la résurrection est un privilège d'Israël, les païens restant dans la mort qui est leur châtiment. Weber, *op. cit.*, p. 390. Mais on veut savoir aussi ce que deviennent les âmes en attendant. Ce problème jusque-là si obscur et à peine soupçonné est résolu dans le sens d'une rétribution immédiate. Voir P. Volz, *op. cit.*, p. 133-146.

Dans les écrits de provenance ou d'inspiration alexandrine s'affirme naturellement, ainsi qu'au livre de la Sagesse, l'immortalité de l'âme, qui entraîne comme conséquence la sanction individuelle au moment de la mort. Il n'est pas question d'autre chose au IVe livre des Macchabées, qui raconte et commente dans un sens stoïcien le martyre de ces héros de la foi juive. « Ceux qui meurent pour Dieu vivent en Dieu, comme Abraham, Isaac et Jacob », XVI, 25; cf. XIII, 17; XVII, 5 et 18; XVIII, 23, tandis que les méchants sont voués au tourment du feu. X, 11, 15; XII, 12; XIII, 15. Il n'est plus question de cette résurrection corporelle, qu'en des circonstances analogues soulignait si fortement l'auteur du livre canonique. Voir Charles, *op. cit.*, p. 268. Au rapport de Josèphe, les Pharisiens auraient enseigné que « l'âme reçoit sous la terre des châtiments ou des récompenses suivant le bien ou le mal pratiqué pendant la vie, » *Antiq.*, XVIII, I, 3. De même les ésséniens, convaincus que le corps est une prison, auraient souffert la mort volontiers, parce que « les âmes aussitôt affranchies de ces liens charnels qui les retiennent comme dans une longue servitude, s'élèvent dans l'air et s'envolent avec joie. » *De bello jud.*, II, VIII, 11.

« En quoi, ajoute l'historien juif, ils s'accordent avec les Grecs. » Ce qui donne à penser qu'il n'a pas résisté à la tentation de moderniser leur doctrine, aussi bien que celle des Pharisiens. Quoi qu'il en soit de sa valeur historique, le témoignage de Josèphe montre tout au moins quelle était la tendance du judaïsme hellénisé au cours du Ier siècle. Elle allait, chez Philon, jusqu'à taire ou ignorer le jugement général. Charles, *op. cit.*, p. 260. Textes réunis par Atzberger, *op. cit.*, p. 143-150 et Volz, *op. cit.*, p. 142-145.

Fidèle à cet élément de la foi traditionnelle, le judaïsme palestinien n'en concevait pas moins un exercice préalable de la justice. Dossier très complet dans Atzberger, p. 137-143 et Volz, p. 135-140. Le livre d'Hénoch témoignerait à cet égard d'une véritable « révolution dans la pensée juive ». Charles, p. 187. « Ce qui est nouveau ici, écrit de son côté le P. Lagrange, *op. cit.*, p. 61, c'est la description de ce schéol, où les rangs sont marqués comme si un premier jugement était déjà prononcé. » Dans le flanc d'une vaste montagne, Hénoch voit, en effet, quatre grottes spacieuses où se rassemblent les âmes des morts jusqu'au jour du jugement. Les deux premières sont pour les justes : l'une pour les justes ordinaires, avec une belle source d'eau; l'autre pour ceux qui ont souffert persécution depuis Abel. Il y a de même deux compartiments pour les pécheurs, selon qu'ils sont plus ou moins coupables, qu'ils ont plus ou moins connu la justice divine ici-bas. *Hénoch*, XXII, 1-13, p. 58-62. Tous sont dès maintenant dans un état de souffrance; mais les uns y resteront simplement, tandis que les autres la verront s'accroître au dernier jour. Au total, « le grand jugement ne fera donc que confirmer une sentence déjà rendue. » Lagrange, *loc. cit.* C'est dire qu'à cette première répartition des défunts est sous-jacente la notion du jugement particulier.

Le IVe livre d'Esdras pose nettement la question de l'état des âmes dans l'intervalle qui précède le jugement. « Après la mort, quand nous devons rendre notre âme, sommes-nous conservés dans la paix, demande l'auteur, jusqu'à ce que viennent les temps où tu renouvelleras la création, ou sommes-nous déjà soumis à la peine? » VII, 75. Et Dieu répond à cette question en lui révélant que les pécheurs sont déjà dans les tourments de sept manières, qui se ramènent au remords cuisant de leur infidélité, à la vue de la paix dont jouissent les bons et à la perspective des supplices plus grands qui leur sont réservés. Les saints, au contraire, sont dès maintenant dans la joie pour sept motifs inverses des précédents savoir : la satisfaction d'être restés fidèles à Dieu, la paix qui leur est désormais assurée sous la garde des anges à la différence de l'angoisse où gémissent les méchants, la connaissance anticipée de la gloire qui les attend, VII, 76-100, dans E. Kautzsch, *Die Apocryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, Tubingue, 1900, t. II, p. 374-376.

Dans l'Apocalypse de Baruch, il est aussi question des diverses « chambres » où sont gardées les âmes, XXX; les méchants y reçoivent un avant-goût des châtiments qu'ils ont mérités. XXX, 5 et XXXVI, 11; *ibid.*, p. 423-425.

Chez les rabbins, les païens, qui ne doivent pas bénéficier de la résurrection, sont envoyés à la géhenne dès leur mort. Weber, *op. cit.*, p. 391-392. Quant aux justes, ils descendent au schéol, mais ils y triomphent de leurs adversaires et ont déjà le sentiment d'être avec Dieu ou y subissent, quand c'est nécessaire, l'épreuve d'un feu purificateur, *ibid.*, p. 341-342. Diversité de situation qui suppose, au moins vaguement entrevu, un premier discernement des âmes. Mais, comme ce dernier se fait surtout d'après la race, il ne saurait donner lieu ni à de longues procédures ni à de vives préoccupations. Cependant quelques rabbins ont fait des allusions assez explicites à un jugement particulier. R. Jehuda assure à Antonin que le corps et l'âme comparaîtront aussitôt après la mort. La fille de R. Jannée est jugée aussitôt après son décès. A l'heure où l'homme descend au sépulcre, on lui présente (R. Samuel b. Nahman) ses actions qu'il reconnaît; l'impie reçoit sa condamnation (ἀπόφασις). Aussi R. Johanan b. Zakkai mourant tremble-t-il à la pensée du jugement qu'il va subir. Voir Volz, p. 141-142.

Conclusion générale. — On peut maintenant mesurer le chemin parcouru par la pensée juive depuis les origines. Elle fut toujours dominée par une foi profonde en la justice de Dieu. Mais de terrestre la conception du jugement divin est devenue peu à peu eschatologique et transcendante, de collective indi-

viduelle, de nationale universelle et, sans perdre de vue l'acte suprême qui doit fixer définitivement l'ordre mondial, on y aperçoit des possibilités fermes et souvent une certaine ébauche de sanctions consécutives à la mort de chacun. Il s'en faut d'ailleurs, même au terme de ce développement séculaire, que ces divers éléments présentent une égale netteté. A la lumière rétrospective de l'enseignement catholique, on y peut démêler les grandes lignes d'un progrès qui, dans l'ensemble, orientait lentement le judaïsme vers le dogme chrétien; mais, pour les Juifs eux-mêmes, il restait bien des idées obscures et plus encore de perspectives incertaines. Voir H. Lesêtre, art. *Jugement de Dieu*, dans *Dict. de la Bible*, t. III, col. 1837-1839. D'une manière générale, la foi au jugement dernier tendait à compromettre la notion ou à diminuer le souci de la sanction personnelle après la mort et celle-ci, de son côté, risquait de se développer au détriment de celle-là. Sur l'une et l'autre l'incurable nationalisme d'Israël faisait peser la menace d'une partialité incompatible avec le dogme de la justice qui en était la base.

C'est au christianisme qu'il était réservé de réunir et d'harmoniser les directions doctrinales que l'Esprit de Dieu avait successivement ouvertes devant le judaïsme et, par là, de corriger les erreurs, de dissiper les ombres, de fixer peu à peu les incertitudes qu'une révélation encore imparfaite y laissait subsister.

IV. Données de l'Écriture : Nouveau Testament. — Il est dans l'ordre des choses que les idées les plus neuves soient conditionnées par leur milieu. On retrouve cette loi naturelle dans la marche de la révélation divine, et d'une manière plus sensible peut-être en matière d'eschatologie. C'est ainsi que, tout en étant porteur d'un esprit qui devait dépasser le judaïsme, le christianisme en reste cependant tributaire pour son cadre général et pour beaucoup de ses concepts. Ici comme ailleurs, le suprême intérêt des origines chrétiennes est précisément de voir le ferment évangélique aux prises avec cette lourde pâte qui semble d'abord pour lui un obstacle, mais que son action allait transformer. Voir Atzberger, *op. cit.*, p. 192-193.

1. Enseignement de Jésus. — Sans y être prépondérante comme on a voulu parfois le dire, la doctrine des fins dernières tient une place notable dans l'Évangile. Il est tout indiqué de la chercher séparément, d'abord dans les synoptiques, puis dans le quatrième Évangile, pour avoir les diverses formes sous lesquelles nous est conservé l'enseignement de Jésus en matière de jugement.

1° *D'après les Évangiles synoptiques.* — Par rapport à l'ensemble de la prédication évangélique, il est incontestable que le jugement n'est pas une idée de premier plan, et rien ne demandait qu'il en fût ainsi. Il y apparaît cependant de la façon la plus formelle, impliqué dans tout l'enseignement, soit dogmatique, soit moral, de Jésus. Et ce double lien organique par lequel il fait corps avec l'Évangile se trouve correspondre, pour les préciser, au double aspect et à la double fonction que déjà l'Ancien Testament faisait suffisamment entrevoir.

1. *Jugement général.* — Jésus s'adressait à des Juifs à qui la pensée des rétributions divines était familière. On ne saurait, dès lors, être surpris si le jugement vient sur ses lèvres comme une réalité dont tout le monde admettait l'existence, et qu'il s'agit seulement d'utiliser aux fins de l'Évangile. De fait, le Maître en évoque la perspective le plus naturellement du monde, et sans la moindre préparation, soit à l'égard des individus coupables de simples paroles oiseuses, Matth., XII, 36, soit à l'égard des villes du littoral et de la génération de ses contemporains qui se montrent rebelles à sa parole, *ibid.*, XI, 22, 24; XII, 41-42 et Luc., X, 12, 14; XI, 31-32, ou qui plus tard refuseront d'accueillir ses envoyés. Matth., X, 15. Pareils traits durent être fréquents dans sa prédication. Le « jour du jugement » ainsi présenté est évidemment une allusion à cette solennelle manifestation de la justice divine qu'Israël attendait à l'ouverture du siècle à venir.

Ce qui est plus caractéristique de l'Évangile, c'est que ce jugement futur y est donné presque toujours — à l'exception de Matth., VI, 4-6, 14-18 et XVIII, 35, où il est rapporté au Père — comme l'œuvre du Christ, et le fait est un de ceux où se révèlent de la manière la moins contestable les prétentions de Jésus à la dignité messianique. M. Lepin, *Jésus Messie et Fils de Dieu d'après les Évangiles synoptiques*, Paris, 3e édition, 1907, p. 271-272; J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, Paris, 4e édition, 1919, p. 270-274; et ci-dessus art. Jésus-Christ, col. 1209. On en relève le témoignage « le plus souvent chez saint Matthieu, mais aussi chez les autres synoptiques, » Lebreton, *ibid.*, p. 310, tantôt sous la forme d'allusions rapides au retour du Christ dans la gloire, Matth., XVI, 27; Marc., VIII, 38; Luc., IX, 26, tantôt en récits plus circonstanciés, où l'on voit apparaître le rôle auxiliaire, soit des anges, Matth., XIII, 30, 39-40, soit des apôtres, *ibid.*, XIX, 28, où l'on assiste à la scène même du jugement et au prononcé de la sentence. *Ibid.*, XXV, 31-46.

Il faut évidemment entendre dans ce sens le grand discours eschatologique retenu par nos trois évangélistes, bien qu'il n'y soit directement question que de la parousie du Fils de l'homme en vue de rassembler ses élus des quatre coins du ciel. Matth., XXIV, 31; Marc., XIII, 27. Cf. Luc., XXI, 27. La même conviction inspire à Jésus sa réponse à l'adjuration du grand prêtre, Matth., XXVI, 64; Marc., XIV, 62; Luc., XXII, 69; et dicte son arrêt de mort. Dans ce jugement, certains textes ne semblent attribuer au Christ que le rôle d'un témoin, Matth., X, 32-33; cf. Marc., VIII, 38; Luc., IX, 26 et XII, 8-9; mais, dans tous les autres, le Christ en est le véritable agent, qui procède à la séparation des bons et des méchants, porte la sentence et la met à exécution.

En devenant un acte messianique, le jugement participe aux caractères propres du messianisme de Jésus. Tous ces éléments d'ordre matériel et national qui encombraient encore l'espérance d'Israël en sont rigoureusement bannis. Ici le jugement est absolument universel : il ne s'adresse pas seulement aux enfants d'Israël, Matth., XIX, 28, mais à toutes les nations, *ibid.*, XXV, 32, cf. XXIV, 30; non pas seulement aux contemporains, mais aux peuples du passé, puisque Sodome et Gomorrhe, *ibid.*, X, 15, Tyr et Sidon, *ibid.*, XI, 22, 24, Ninive et la reine de Saba, *ibid.*, XII, 41-42, y seront convoquées. Bien que s'appliquant à l'humanité tout entière, ce ne sera pas un jugement de collectivités; il sera individuel et, par conséquent, moral : « Le Fils de l'homme rendra à chacun selon ses œuvres. » Matth., XVI, 27. Il ne s'agira donc pas de s'évader en effusions sentimentales ou de s'abriter derrière des grâces d'exception : l'important pour les justiciables sera d'avoir accompli la volonté du Père qui est aux cieux. *Ibid.*, VII, 21-23. Et comme la charité est la vertu évangélique par excellence, c'est elle surtout qui déterminera le jugement : charité des sentiments et des paroles, car on nous appliquera la même mesure que nous aurons appliquée au prochain, Marc., IV, 24 et Matth., VII, 1-2; cf. XVII, 35; charité des actes, car le Seigneur comptera comme fait ou refusé à lui-même ce que l'on aura fait ou refusé au moindre des siens. Matth., XXV, 34-45; cf. X, 42 et Marc., IX, 40.

Si donc Jésus a conservé l'essentiel de l'espérance juive, c'est en lui infusant un esprit nouveau, qui

aboutit à une véritable transformation. « La nouveauté de l'enseignement de Jésus est d'avoir converti du même coup la notion du royaume et celle du jugement, d'avoir spiritualisé le jugement comme le royaume... Ce jour suprême, c'est le jour de la justice et de la rétribution. Mais tout nationalisme s'est évanoui. Les grandes masses qu'étaient les nations et Israël ne comptent plus. Devant le trône il ne comparaît que des âmes individuelles et l'alternative est pour elles de savoir si elles sont sauvées ou si elles ne le sont pas... Il n'y a plus qu'un juge jugeant l'homme individuel au critérium de l'Évangile. » Batiffol, *L'enseignement de Jésus*, Paris, 1905, p. 268-271.

A cette spiritualisation du jugement on ne saurait opposer les traits d'apocalypse qui entrent parfois dans sa description. « Jésus recourt aux images populaires dont se revêt la foi au jugement du jour de Jahvé. Jésus parle du roi qui s'asseoit sur le trône de sa majesté pour juger toutes les nations assemblées; ces anthropomorphismes sont pour lui des expressions paraboliques, dont nous n'avons à retenir que la pensée religieuse que le Sauveur y met... Dans ces divers textes qui se rapportent au jour du jugement, l'essentiel est la coordination de la doctrine du royaume à la doctrine du salut. Tout le reste est secondaire, variable, relatif... On peut conclure que ces images apocalyptiques n'ont qu'une valeur figurative... Le jugement subsiste, quelle qu'en soit la représentation. » *Ibid.*, p. 269-270 et 273-274. Cf. Atzberger, *op. cit.*, p. 362-365.

Dans ces conditions, il n'y a rien qui s'oppose à l'authenticité de cet enseignement. Les critiques du protestantisme libéral, estimant cette eschatologie contraire à leur concept du pur Évangile, en veulent reporter l'origine à la première génération chrétienne. Sans prétendre discuter à fond un système qui déborde le cadre de la question présente, il suffira de faire observer ici que la doctrine du jugement messianique est trop liée à l'ensemble de l'Évangile pour en pouvoir être arrachée sans violence et qu'on aboutit par cette vivisection à trancher le lien vital qui unit la pensée de Jésus aux espérances religieuses de sa race et de son temps. Mais, en consacrant cette croyance au jugement divin et s'en proclamant l'exécuteur, par où il prenait contact avec son milieu, Jésus l'a épurée et renouvelée de manière à la mettre au niveau spirituel de toute sa doctrine. Loin de rompre la ligne de la révélation évangélique, elle en est plutôt le complément, comme suite nécessaire ou mieux comme partie intégrante du messianisme transcendant prêché par Jésus.

2. *Jugement particulier.* — Cette annonce du jugement final est certainement dominante dans l'Évangile et bien des exégètes ne semblent pas y en trouver d'autre. A supposer qu'il en fût ainsi, il faudrait dire que Jésus a principalement porté son attention sur le principe des rétributions divines et qu'il a insisté, quant à l'application, sur celle que demandait l'affirmation de son rôle messianique.

Déjà pourtant, dans cette perspective générale, le caractère strictement personnel de la procédure et l'objet exclusivement moral de la sentence ne donneraient-ils pas une suffisante solution au problème de la destinée individuelle? Quand il est sûr que chacun recevra selon ses œuvres, peu importe, en somme, le temps et la manière. Au lieu de promettre une complète satisfaction à la curiosité humaine en matière eschatologique, Jésus nous avertit que « le jour et l'heure » du jugement sont des secrets dont le Père s'est réservé la connaissance. Matth., XXIV, 36; Marc., XIII, 32; Act., I, 7. Il n'y aurait rien d'étonnant à ce que le même mystère en couvrît également certaines modalités et qu'il nous fût interdit autant qu'inutile de savoir s'il est en un ou deux actes, si la suprême manifestation divine fixée à la fin du monde sera ou non précédée d'une autre au moment de notre propre fin. D'autant que l'incertitude qui plane sur le retour du maître est pour chacun de ses serviteurs une perpétuelle invitation à veiller, de manière à se trouver toujours prêts. Matth., XXIV, 42-51; Marc., XIII, 33-37; Luc., XXI, 34-36. Ainsi la doctrine du jugement particulier serait implicitement contenue dans cette révélation, si conforme à la méthode évangélique, d'une justice à la fois certaine et indéfinie devant laquelle tout homme devra tôt ou tard rendre compte de ses actes.

Il n'est pourtant pas impossible d'en trouver dans l'Évangile des traces plus explicites. Le jugement individuel est une conséquence du rôle revendiqué par le Christ dans l'économie du salut.

En effet, la seule prédication de Jésus réalise déjà par elle-même un premier discernement des âmes. Dès sa présentation au temple, Siméon le montrait prédestiné à être un principe, soit de ruine, soit de résurrection, parce qu'il révélerait le fond de bien des cœurs. Luc., II, 34-35. Telle est, en effet, la condition de son message messianique qu'il peut être un objet de scandale, Matth., XI, 6, et une source d'aveuglement. *Ibid.*, XIII, 13-16. Aussi a-t-il pour résultat d'introduire la division au sein des familles, *ibid.*, X, 34-36, tout particulièrement de faire éclater au grand jour l'infidélité générale du peuple élu et d'amener sa réprobation. Matth., XXI, 31-32 et 42-43; XXIII, 33-36. Cf. Luc., XX, 16-18; XI, 30 et 50-51. Le fait est bien mis en évidence par Atzberger, *op. cit.*, p. 207.

Or cette sentence atteindra les enfants rebelles d'Israël dès la génération présente; mais les effets en seront durables, puisque le royaume leur sera définitivement enlevé pour être accordé aux Gentils. De même la discrimination spirituelle introduite par l'attitude de chacun envers l'Évangile n'est-elle pas trop profonde pour ne pas dépasser les limites du temps? Quiconque fait la volonté du Père est dès maintenant cher à Jésus à l'égal des plus proches parents, Matth., XII, 50, et plus tard le Christ reconnaîtra ses fidèles devant le Père qui est aux cieux, de même qu'il y reniera ceux qui l'auront renié. *Ibid.*, X, 32-33. C'est un même acte moral qui continue — réalité psychologique exprimée sous l'image de ce registre où sont inscrits les noms des élus dans le ciel, Luc., X, 20 — et le moins qu'on puisse dire c'est que cette continuité rend possible, vraisemblable, logiquement nécessaire, une rétribution immédiate après la mort. Aussi le discours sur la montagne donne-t-il l'impression que la récompense céleste suit sans intervalle les sacrifices qui la préparent ici-bas. Matth., V, 3-12. On s'explique par là que le pauvre Lazare puisse être, dès l'instant de sa mort, transporté dans le sein d'Abraham, tandis que le mauvais riche est enseveli en enfer, Luc., XVI, 22; cf. XII, 20, et l'on ne s'étonne pas que son repentir *in extremis* mérite au bon larron la promesse d'être reçu le jour même au paradis. *Ibid.*, XXIII, 43. Premières sanctions indiquées en passant comme une chose qui va de soi et dont la mention prend tout son sens lorsqu'on se rappelle les conceptions courantes du judaïsme à cette époque. Il y a donc identité morale entre la vie présente et la vie future; mais, comme l'affirmation de cette identité ne saurait d'ordinaire se produire sans un redressement profond des anomalies d'ici-bas, c'est dire qu'elle suppose l'intervention rectificative du jugement divin. Voir Atzberger, *op. cit.*, p. 205.

A la lumière de ces indications, on peut, en effet, discerner deux formes dans la doctrine évangélique du jugement, suffisamment reconnaissables à la différence

de leurs caractères distinctifs. L'un est un acte solennel et où l'on voit comparaître l'humanité entière; il est annoncé par la parousie du Christ glorieux, précédé de la résurrection, et une date formelle lui est assignée, savoir la fin des temps : ἐν τῇ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος, Matth., XIII, 40; ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ, *ibid.*, XIX, 28. C'est celui qui est dans la pensée du Christ lorsqu'il veut insinuer ou revendiquer sa dignité messianique et qui, de ce chef, s'affirme en traits particulièrement accentués. Mais lorsque Jésus parle simplement en moraliste, soucieux d'éveiller en ses auditeurs le sentiment de leur responsabilité et la préoccupation du salut éternel, le jugement devient une reddition de comptes qui ne met plus en présence que l'âme individuelle et Dieu devenu son juge, qui s'accomplit sans solennité ni date précise et a donc tout ce qu'il faut pour coïncider avec la mort de chacun. Ainsi en est-il dans la parabole des ouvriers de la vigne, Matth., XX, 1-16, qui souligne la miséricorde de Dieu et la gratuité de ses dons, et dans celle du festin des noces qui met en évidence sa sainteté. *Ibid.*, XXII, 1-14. D'autres portent un enseignement plus directement moral : telles la parabole du créancier et du débiteur insolvable qui prône la charité fraternelle, *ibid.*, XVIII, 23-35, la parabole des vierges qui recommande la vigilance, *ibid.*, XXV, 1-13 et celle des talents qui prêche la nécessité de l'effort personnel. *Ibid.*, 14-30; cf. Luc., XII, 35-48 et XIX, 12-26.

Il est même remarquable que, dans la relation de saint Matthieu, ces deux dernières paraboles, où le jugement prend si visiblement forme individuelle et privée, soient immédiatement suivies, XXV, 31-46, de la grande scène où le Christ est présenté revenant dans sa gloire au milieu de ses anges et s'asseyant sur un trône pour juger toutes les nations. Fût-il accidentel, ce rapprochement n'en marque pas moins la différence réelle des deux économies qui s'entrecroisent dans l'ensemble complexe de l'Évangile, différence qui devait s'épanouir plus tard en concepts formellement distincts.

2° *D'après l'Évangile de saint Jean.* — Entre la relation des synoptiques et celle de saint Jean, ici comme souvent ailleurs, c'est le tour qui diffère plutôt que le fond réel des idées. Le jugement messianique tient moins de place dans le quatrième Évangile que dans les autres; mais il y apparaît sensiblement avec les mêmes traits.

1. *Jugement présent.* — Conformément à sa tendance mystique, l'évangéliste se plaît à présenter l'incarnation et la prédication du Fils de Dieu comme un premier et véritable jugement. Non qu'il s'agisse d'une vindicte comme celle qu'attendaient les Juifs : dans ce sens « Dieu n'a pas envoyé son Fils pour juger le monde, mais bien pour le sauver. » III, 17, cf. VIII, 15 et XII, 47. Sa parole n'en est pas moins un principe de discernement qui fait ressortir la diversité des âmes et les classe en catégories définitives. Ce côté psychologique et moral déjà dessiné dans les synoptiques passe ici au premier plan.

Dès le prologue, il est marqué en termes sévères que « la lumière luit dans les ténèbres, et que les ténèbres ne l'ont point comprise, » I, 5, que le Verbe de Dieu « est venu parmi les siens et que ceux-ci ne l'ont point reçu ». *Ibid.*, 11. Vérité générale qui comporte bien des exceptions. En réalité, les hommes ont pris à l'égard du message divin des positions diverses, et cette diversité établit entre eux des différences qui dispensent de toute procédure judiciaire. « Celui qui croit au Fils de Dieu n'est pas jugé, » III, 18 *a*; car il a déjà la vie éternelle par le fait de sa foi et, de ce chef, n'a pas à venir en jugement, V, 24 : terme qui est ici, comme plus bas, V, 29, pris au sens pessimiste de condamnation. « Quant à celui qui ne croit pas, il est déjà jugé » par le fait de son incroyance. « Car voici en quoi consiste le jugement; c'est que la lumière est venue dans le monde, et les hommes ont préféré les ténèbres à la lumière parce que leurs œuvres étaient mauvaises. » III, 18 *b*-19. Autant que la parole de Dieu dont elle ne se sépare pas, la parole de son Fils unique est un principe de mort ou de vie pour les âmes, suivant l'option qu'elle détermine de leur part. Et dans ce sens le Christ est bien venu « pour le jugement, afin que ceux qui ne voient pas puissent voir et que ceux qui voient soient aveuglés », IX, 39. Il y a donc un jugement qui se réalise dès ici-bas et qui anticipe les résultats de l'autre. C'est dire que la discrimination spirituelle des âmes, si elle commence dans le temps, se prolonge jusque dans l'éternité.

En même temps que cette redoutable signification individuelle, l'avènement du Verbe divin a une portée historique générale. Les synoptiques songeaient volontiers au jugement d'Israël, qui allait rendre compte de ses longues infidélités : il s'agit ici de tout l'univers et des puissances mauvaises qui le mènent contre Dieu. « C'est maintenant le jugement du monde, prononce le Christ à la veille de sa passion; c'est maintenant que le prince de ce monde sera jeté dehors. » XII, 31. Cf. XIV, 30. Allusion au triomphe qui suivra sa mort, triomphe déjà commencé par l'œuvre de sa vie et, dès lors, tellement certain qu'il peut dire que « le prince de monde est déjà jugé ». XVI, 11.

2. *Jugement futur.* — Ne pourrait-on craindre cependant que cette insistance sur le jugement présent se produisît au détriment de l'eschatologie traditionnelle? Il n'en est rien. Car le quatrième Évangile, évoque lui aussi, V, 25-29, la perspective de la parousie et de la résurrection : le tout en vue du dernier jugement, — ainsi P. Schanz, *Commentar über... hl. Johannes*, Tubingue, 1855, p. 247-248 et la plupart des exégètes contre Belser, *Das Evangelium des hl. Johannes*, Fribourg, 1905, p. 179 — dont il marque bien, en une de ces belles synthèses doctrinales où il excelle, qu'il constitue un droit messianique. « De même que le Père a la vie en lui, ainsi a-t-il pareillement donné au Fils d'avoir la vie en lui. Et il lui a donné le pouvoir de faire le jugement parce que c'est le Fils de l'homme. » *Ibid.*, 26-27, Cf. 22. L'authenticité de ces textes a été rejetée sans une autre raison que l'*a priori*. Charles, *op. cit.*, p. 370-372, d'après K. Wendt, *Die Lehre Jesu*, t. I, p. 249-251.

Ce jugement eschatologique est d'ailleurs en connexion étroite avec celui que l'Évangile inaugure dès ici-bas. « Si quelqu'un entend mes paroles et ne les observe pas, ce n'est pas moi qui le jugerai; car je ne suis pas venu juger le monde, mais le sauver. Celui qui m'écarte et ne reçoit pas mes paroles a son juge dans la parole même que j'ai prononcée : c'est elle qui le jugera au dernier jour. » XII, 47-48. Dans cette expression si caractérisée du spiritualisme johannique, on reconnaît la donnée fondamentale des synoptiques, savoir que la profession de l'Évangile sera, dans l'avenir comme dans le présent, le seul objet et le seul critérium du jugement divin. Ici le ton est abstrait et la formule générale, tandis que là tout se traduisait en maximes concrètes; mais, au style près, c'est bien partout la même doctrine et le même esprit.

Toutes nos sources sont d'accord pour dire que l'enseignement de Jésus a conservé la croyance à la justice de Dieu et au jugement qui la doit manifester, d'accord aussi pour attribuer à ce jugement le caractère d'un acte exclusivement moral et spirituel. Là est l'essentiel de la révélation évangélique, qui rectifie les déviations du judaïsme en assimilant tout ce qu'il y avait de religieux et, par conséquent, d'éternel dans les aspirations encore un peu confuses de l'Ancien

Testament. Ce jugement est un acte divin qui commence dès cette vie pour se consommer dans l'autre, d'après la réponse que chaque conscience d'homme fait à l'appel du Fils de Dieu. Une forme plus saillante s'affiche au premier plan : celle qui clôturera l'ère présente du monde et marquera l'avènement définitif du royaume de Dieu par le triomphe du Christ. Mais, dans cette perspective lointaine qui intéresse les destinées générales du monde, on aperçoit tout au moins l'indice d'une économie providentielle du même ordre, à la publicité près, et d'exercice permanent, qui arrête d'une manière absolue la destinée de chacun suivant la direction morale de sa vie. La tradition catholique ne fera qu'expliciter le contenu réel de l'Évangile en distinguant un jugement général et un jugement particulier.

II. DOCTRINE DE SAINT PAUL. — S'il est des doctrines que le génie de saint Paul a marquées de son empreinte, ce n'est pas le cas pour l'eschatologie. Il ne fait guère sur ce point que refléter les conceptions communes du christianisme naissant.

1° *Jugement général.* — Comme dans l'Évangile, c'est ici la pensée du jugement général qui domine. « On sait, écrit le P. Prat, que l'enseignement eschatologique de saint Paul suivit une marche nettement décroissante », *La théologie de saint Paul*, t. II, Paris, 1912, p. 485; cf. p. 512, et l'on voit dès lors des historiens qui le distribuent bravement « en ses quatre étapes ». Charles, *op. cit.*, p. 379. Quoi qu'il en soit de cette évolution, elle n'affecte pas la doctrine du jugement, qui se présente sensiblement sous la même forme dans ses divers écrits et qu'on peut dès lors synthétiser sans lui faire tort. Voici les points principaux où semble s'affirmer davantage l'originalité de l'apôtre.

1. *Raison d'être du jugement.* — Il n'est pas besoin de démontrer que la notion chrétienne de Dieu entraînait la foi au jugement. Aussi voit-on que cette vérité entrait habituellement dans la prédication de saint Paul, Act., XVII, 31 et XXIV, 25, et il semble résulter de Hebr., VI, 2 qu'elle appartenait à la primitive catéchèse apostolique.

L'apôtre en dégage le principe quand il rappelle que le Dieu saint ne saurait être qu'un « Dieu vengeur du péché », I Thess., IV, 6, et, par conséquent, redresseur des injustices dont le monde est témoin. « Car il est juste aux yeux de Dieu de renvoyer l'affliction à ceux qui nous affligent et de vous accorder à vous, les affligés, le repos avec nous. » II Thess., I, 6-7. Et comme cette justice n'apparaît pas dans le cours ordinaire du monde, le croyant en attend la manifestation avec certitude dans la vie future : il y aura « un jour de colère, » qui sera « la révélation de la justice de Dieu en ses jugements », Rom., II, 5 — διχαιοκρισία τοῦ Θεοῦ, expression intraduisible qui désigne « plus encore le caractère du juge que celui du jugement », P. Lagrange, *L'Épître aux Romains*, Paris, 1916, p. 45 — et rétablira l'ordre violé en remettant chacun à sa place. *Ibid.*, 7-8 et II Thess., I, 9-10. Le dogme du jugement est étroitement associé à celui de la justice, c'est-à-dire incorporé à la notion de la Providence.

2. *Auteur du jugement.* — A la suite de l'Évangile, où le jugement est donné comme une fonction messianique, l'Église naissante, en prêchant Jésus Messie, le proclamait « juge des vivants et des morts ». Act., X, 42. Cette formule est passée dans saint Paul, II Tim., IV, 1, qui rapproche nettement le jugement de la parousie, II Thess., I, 7-8; cf. Hebr., IX, 28, et aime appeler le grand jour attendu ἡμέρα τοῦ κυρίου, I Cor., V, 5; cf. I, 8; II Cor., I, 14; I Thess., V, 2, ou encore ἡμέρα Χριστοῦ Ἰησοῦ. Philipp., I, 6, 10 et II, 16. « Le jugement est si intimement lié à la parousie qu'il est impossible de séparer ces deux scènes d'un même drame réunies par l'Église sous un même article du symbole. » Prat, *op. cit.*, p. 512.

De ce drame l'Apôtre a recueilli l'affabulation traditionnelle. « La parousie emprunte largement la mise en scène et le coloris du jour de Jéhovah dont elle est la réalisation typique. » Mais ces images ne doivent pas pour autant être confondues avec la réalité qu'elles expriment. « Dans toute prophétie et toute apocalypse, la part du type, du symbole et de l'allusion aux prophéties antérieures est difficile à démêler. Ni la prophétie ne devrait s'expliquer comme un récit historique, ni l'apocalypse comme une prophétie ordinaire. Ce genre littéraire comporte des symboles traditionnels qu'il serait dangereux de prendre à la lettre et dont le sens, conditionné par une série de prédictions plus anciennes, reste toujours mystérieux et flottant. » Prat, *ibid.*, p. 510. On est sûr de rester dans la pensée profonde de saint Paul en retenant que ce « jour du Seigneur » a pour but de faire éclater sa gloire, II Thess., I, 10, et d'établir ce règne triomphal, I Cor., XV, 25, qui doit aboutir à ce que Dieu soit tout en tous. *Ibid.*, 28.

Mais le Christ peut-il accomplir cette œuvre sinon à titre d'agent divin? C'est pourquoi l'on a vu plus haut que le jugement était rapporté par l'Apôtre à Dieu lui-même. Cf. Rom., II, 6-7 et Hebr., X, 30-31; XII, 23. Rien d'ailleurs n'est plus facile que d'accorder ces deux vérités et saint Paul a très heureusement indiqué la ligne de leur conciliation. « Dieu, disait-il aux Athéniens, a fixé le jour où il jugera la terre selon la justice dans l'homme qu'il a choisi. » Act., XVII, 31. Cf. Rom., II, 16 : Ἐν ᾗ ἡμέρᾳ κρίνει ὁ Θεὸς τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων... διὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ. Sous le bénéfice de cette précision théologique, il peut situer indifféremment le jugement, soit devant le « tribunal de Dieu », Rom., XIV, 10 — c'est la leçon authentique contre celle de quelques manuscrits, suivis par la Vulgate, qui portent : τῷ βήματι τοῦ Χριστοῦ par symétrie avec le texte suivant; voir Lagrange, *op. cit.*, p. 327 et Cornely, *In Rom.*, Paris, 1896, p. 705-706, — soit devant le « tribunal du Christ ». II Cor., V, 10. A côté du juge principal, l'Apôtre fait aux « saints », dans l'acte du jugement, une place mal définie, I Cor., VI, 2-3.

3. *Objet du jugement.* — Quel qu'en soit l'auteur, le jugement sera toujours une œuvre de justice, c'est-à-dire la suprême réalisation de l'ordre moral.

Chacun y devra « rendre compte pour lui-même », Rom., XIV, 12, et s'y présentera avec tout ce qu'il a fait en sa vie, soit de bien, soit de mal. II Cor., V, 10. Une implacable lumière éclairera nos actes les plus cachés, Rom., II, 16, et jusqu'aux secrètes intentions des cœurs. I Cor., IV, 5. A cette enquête rigoureuse correspondra une sentence proportionnée. Comme Jésus, l'Apôtre reprend l'antique formule de la justice intégrale : « Dieu rendra à chacun selon ses œuvres. » Rom., II, 6; cf. II Cor., XI, 15; II Tim., IV, 14; I Cor., III, 8. Et de même qu'il n'y a pas « acception de personnes » dans la distribution des dons divins, Act., X, 34, il n'y en aura pas non plus dans la rétribution. Rom., II, 11 et Col., III, 25. Le mal n'y sera pas oublié, *ibid.*, mais pas davantage le bien, Eph., VI, 8, de sorte que chacun recevra πρὸς ἃ ἔπραξεν. II Cor., V, 10. Économie de justice qui est aussi bien une loi de nature; « car ce que sèmera l'homme, il le moissonnera ». Gal., VI, 8. A condition de ne pas méconnaître le principe religieux qui en est l'âme, on ne peut que rendre hommage, avec H. C. Charles, *op. cit.*, p. 399, au caractère « parfaitement philosophique » de l'idée de jugement dans saint Paul.

Son efficacité moralisatrice n'en est que mieux assurée. La perspective du jugement divin est une terrible menace pour le pécheur endurci, Rom., II,

3-5; cf. Hebr., x, 27-31; pour les autres, une invitation pressante à fuir le péché, I Thess., iv, 3-6; cf. Hebr., xiii, 4 et I Cor., vi, 9-10; pour l'Apôtre lui-même, un motif de se dépenser dans les labeurs de l'apostolat, I Cor., ix, 16-27; pour tous, en un mot, une raison de s'adonner avec persévérance « à l'œuvre du Seigneur, en sachant que notre effort n'est pas vain dans le Seigneur ». I Cor., xv, 58. Moyennant quoi, pour tout chrétien fidèle à sa foi comme pour saint Paul lui-même, elle peut devenir une source d'inébranlable confiance. II Tim., i, 12 et iv, 6-8.

4. *Sujets du jugement.* — Ce jugement sera absolument universel. « Tous nous devons comparaître » devant le tribunal divin, Rom., xiv, 10 et II Cor., v, 10, cf. Hebr., xii, 23, tant les vivants que les morts, II Tim., iv, 1, c'est-à-dire les morts ressuscités aussi bien que les témoins de la parousie. I Thess., iv, 14. Les Gentils y figureront comme les Juifs, à cette seule différence que ceux-ci seront jugés d'après la Loi mosaïque, ceux-là d'après la loi naturelle gravée dans leur conscience. Rom., ii, 12-16.

Avec les hommes, le jugement atteindra d'une certaine façon les esprits angéliques. « Ne savez-vous pas que nous jugerons les anges? » I Cor., vi, 3. Mais l'Apôtre n'explique pas comment. S'il est vrai surtout, comme l'estime le P. Prat, *op. cit.*, p. 513, que nous devions juger « non pas seulement les anges déchus, mais les anges restés fidèles, » ceci ne peut guère s'entendre que d'une comparaison ou d'un contraste entre notre conduite et la leur. « Pour conclure, continue le même auteur — et c'est tout ce qui importe ici — le jugement aura la même extension que le mérite et le démérite. Anges ou hommes, tous ceux qui ont été soumis à l'épreuve, qu'ils en soient ou non sortis vainqueurs, auront à comparaître devant le tribunal de Dieu. »

2° *Jugement particulier.* — Autant la doctrine de saint Paul est explicite sur la rétribution finale, autant elle l'est peu sur la rétribution immédiate.

Le moins qu'on puisse dire, c'est qu'elle n'est pas contraire à l'existence du jugement particulier. Elle le serait si l'Apôtre avait conçu l'état de l'âme après la mort, à la manière des anciens Juifs, comme une sorte d'engourdissement. Cette théorie lui est attribuée par un certain nombre de théologiens protestants modernes, voir Atzberger, *op. cit.*, p. 212, sous prétexte qu'il applique volontiers aux morts le nom de « dormants ». I Thess., iv, 12-15; I Cor., xv, 18-20. Métaphore traditionnelle, cf. Matth., xxvii, 52; Joa., xi, 11; Act., vii, 60 et xiii, 36, largement justifiée par la ressemblance du sommeil et de la mort, et dénuée, par conséquent, de toute signification doctrinale.

Mais « que devient l'âme séparée du corps? Quels sont ses rapports avec Dieu, avec les vivants, avec les autres défunts? Sur tous ces problèmes, saint Paul nous donne peu d'indications et moins encore d'enseignements ». Prat, *op. cit.*, p. 496.

Ce « peu d'indications » est fourni par son expérience personnelle, que l'on doit sans nul doute étendre pareillement à tous les justes. Au moment de son martyre, le diacre Étienne priait le Seigneur Jésus de « recevoir son esprit ». Act., vii, 59. Poussé par son amour, saint Paul, lui aussi, a « le désir de se dissoudre et d'être avec le Christ » : sort qui lui paraît bien meilleur que de continuer ici-bas un ministère apostolique pourtant nécessaire. Philipp., i, 23-24. C'est que, « tant que nous sommes dans le corps, nous sommes éloignés du Seigneur » : d'où la sainte nostalgie qui le hante de « s'éloigner du corps et de demeurer auprès du Seigneur ». II Cor., v, 6-8. Toutes paroles qui supposent évidemment que l'union au Christ coïncide avec la dissolution corporelle. Elles s'accordent avec la doctrine générale de l'Apôtre, d'après laquelle la mort elle-même ne saurait éteindre en nous la divine charité, Rom., viii, 38-39; car « vivants ou morts, nous sommes au Seigneur ». *Ibid.*, xiv, 8; cf. I Thess., v, 10. Cependant il faut bien reconnaître que, même à la fin de sa vie, saint Paul parle encore de la récompense qu'il attend ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ, II Tim., iv, 8; cf. i, 12 : expression qui ne signifie pas le jour de sa mort, comme parfois on l'a cru, par exemple Simar, *Die Theologie des hl. Paulus*, p. 252, mais le jour du suprême jugement. Atzberger, *op. cit.*, p. 206. Preuve que, malgré son mysticisme, c'est le jugement général qui domine toujours son esprit et son cœur.

Au total, il est incontestable que saint Paul entrevoit pour les justes la possession immédiate de la béatitude céleste dès le moment de leur mort. Cela étant, « il est naturel que les pécheurs subissent leur châtiment dès la fin de l'épreuve ». L'induction est certainement autorisée par la logique et l'on peut se rappeler que les Actes parlent de Judas, en termes voilés mais significatifs, comme s'en étant allé par son suicide εἰς τὸν τόπον τὸν ἴδιον. Act., i, 25. « Toutefois l'Apôtre ne dit rien à ce sujet. » Prat, *op. cit.*, p. 497. Ce qu'il ne dit pas, peut-être pourrait-on croire qu'il l'insinue, si, dans II Cor., v, 10 : ἵνα κομίσηται ἕκαστος τὰ διὰ τοῦ σώματος, les derniers mots devaient être pris assez strictement pour indiquer un moment où l'âme est séparée du corps. Mais cette exégèse est encore trop problématique pour s'imposer. On voit que saint Paul n'apporte aucun éclaircissement à la doctrine évangélique sur l'échéance des sanctions. Dans la mesure où il la confirme, il témoigne à son tour indirectement en faveur d'un premier acte de la justice divine destiné à les répartir aussitôt après la mort. Voir Labauche, *op. cit.*, p. 375-376.

Peut-on trouver chez lui des témoignages directs? Beaucoup de théologiens invoquent dans ce sens le texte déjà cité, II Cor., v, 10, dont le contexte, tout entier relatif à la destinée individuelle, autoriserait à dire que cette manifestation de tous « devant le tribunal du Christ » signifie notre jugement particulier. Mais les meilleurs exégètes catholiques entendent ce passage du jugement dernier, voir Cornely, *In II Cor.*, Paris, 1892, p. 153-154, et cette interprétation s'harmonise mieux avec la doctrine générale de l'Apôtre.

Tout aussi classique et sans doute moins fragile est l'argument établi sur la célèbre incise de Hebr., ix, 27 : ἀπόκειται τοῖς ἀνθρώποις ἅπαξ ἀποθανεῖν, μετὰ δὲ τοῦτο κρίσις, où le jugement semble présenté comme immédiatement consécutif à la mort. Cependant l'expression μετὰ τοῦτο ne signifie pas autre chose, par elle-même, que la succession chronologique des deux événements, sans postuler nécessairement qu'elles soit sans aucun intervalle. Par ailleurs tout ce verset n'est qu'une comparaison entre la destinée humaine et la mission rédemptrice du Christ. De même que l'homme meurt une fois, ἅπαξ ἀποθανεῖν, et est ensuite jugé, ℣. 27, ainsi le Christ, ℣. 28, s'est immolé une fois, ἅπαξ προσενεχθείς, et il apparaîtra une seconde fois, ἐκ δευτέρου... ὀφθήσεται, en vue de sauver ceux qui l'attendent. Si le sacrifice du Christ est mis en parallèle avec la mort de l'homme, la même symétrie doit présider au second membre de la comparaison et le jugement de l'homme coïncide avec l'apparition glorieuse du Christ. C'est pourquoi beaucoup d'exégètes ne veulent trouver ici encore que le jugement général, par exemple, Fillion, *La sainte Bible commentée*, t. viii, p. 492. Et ceci interdit au théologien prudent de faire une confiance absolue sur un texte de sens aussi contesté.

Aussi ceux-là même qui s'attachent avec le plus d'énergie à trouver dans saint Paul la mention directe du jugement particulier, comme L. Atzberger, *op. cit.*, p. 208-209, doivent-ils convenir qu'il n'existe pas de

témoignage formel et propre à exclure toute hésitation. Sans doute serait-il excessif de prétendre, comme on l'a fait, que cette doctrine est étrangère à l'Apôtre, mais les textes ne permettent pas de prouver qu'elle s'affirme chez lui d'une manière explicite. Tout au plus peut-on dire qu'elle est dans la logique de sa pensée. « Il ne nous parle pas non plus du jugement particulier... Mais ce discernement immédiat est dans la nature des choses et il ressort de ce fait que ni le bonheur des élus, ni, par analogie, le supplice des réprouvés n'est différé jusqu'à la parousie. » Prat, *op. cit.*, p. 497-498.

« Cette pénurie de détails sur les choses de l'au-delà, dit sagement le même auteur, ne doit pas nous surprendre, tout l'intérêt de l'Apôtre convergeant vers le fait de la résurrection et cette vérité capitale que les justes sont unis intimement au Christ dans la mort comme dans la vie. » A l'exemple de Jésus son maître, Paul a concentré son attention sur l'essentiel, savoir nos destinées éternelles et la certitude qu'un jugement divin les fixera suivant nos mérites. Pour le reste, il semble s'être fait une règle d'observer le suprême avertissement du Christ, Act., i, 7 : Οὐχ ὑμῶν ἐστιν γνῶναι χρόνους ἢ καιροὺς οὓς ὁ πατὴρ ἔθετο ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ.

III. DOCTRINE DES AUTRES APOTRES. — En dehors de saint Paul, les autres écrits néo-testamentaires n'offrent guère d'élément nouveau.

1° *Épître de saint Jacques.* — Toute morale dans son objet, cette épître insiste sur les œuvres et sur leurs rétributions.

« Approchez-vous de Dieu, et il s'approchera de vous. » iv, 8. Les riches orgueilleux seront dépouillés, i, 10-11; car leurs injustices crient vengeance devant le Seigneur et leur amassent un trésor qui sera liquidé « dans les derniers jours ». v, 3. Au contraire, celui qui aura souffert l'épreuve recevra « la couronne de vie ». i, 12; cf. ii, 5. Par moments, il semble que la loi divine s'élève à une sorte de personnification qui lui permet de convaincre le pécheur qui la viole. ii, 9. Mais, en réalité, c'est Dieu qui est « l'unique législateur et juge, qui a le pouvoir de sauver et de perdre ». iv, 12. C'est lui qui réserve « un jugement sans pitié à celui qui n'a pas eu de pitié », ii, 13, et une plus sévère justice à ceux qui par leur fonction acquièrent plus de responsabilité. iii, 1.

Il ne s'agit d'ailleurs pas d'un acte divin quelconque : ce jugement se confond avec la « parousie du Seigneur », que l'Apôtre exhorte ses lecteurs à attendre avec confiance, à l'exemple de l'agriculteur qui attend de récolter le fruit de son travail. « Prenez donc patience, vous aussi; fortifiez vos cœurs, parce que la venue du Seigneur approche. Ne murmurez pas, frères, les uns contre les autres, afin de n'être pas jugés; car voici que le juge est à nos portes. » v, 6-8. Tel est, sans vaines spéculations, le thème d'ordre exclusivement pratique et d'inspiration hautement morale qui commençait à consoler et stimuler les chrétiens du premier jour, comme il console et stimule encore ceux d'aujourd'hui.

2° *Épîtres de saint Pierre.* — Ici également c'est la note morale qui domine; mais elle entraîne déjà plus de considérations dogmatiques.

L'Apôtre écrit à des fidèles éprouvés pour leur procurer consolation et réconfort, I Petr., i, 6-7, à des fidèles observés et persécutés par un monde hostile pour leur rappeler les obligations de leur foi. iii, 14-15 et iv, 13-16. Une des pensées les plus efficaces à cette double fin est celle du jugement. Car les chrétiens invoquent pour père « celui qui juge sans acception de personnes suivant l'œuvre de chacun ». i, 17. « Ses yeux sont sur les justes et ses oreilles s'ouvrent à leurs prières; mais son visage est sur ceux qui font le mal. » iii, 12; cf. Ps., xxxiv, 16-17. Personne n'échappe à sa justice et c'est sa propre maison qu'il visite la première. « Si donc il commence par nous, quel sera le sort de ceux qui ne croient pas à son Évangile? Et si le juste se sauve à peine, l'impie et le pécheur que deviendront-ils? » *Ibid.*, iv, 17-18. Ce jugement divin sera l'œuvre spéciale du Christ, qui est le « juge des vivants et des morts », auquel tous les infidèles devront rendre leurs comptes. iv, 5. Voilà pourquoi les chrétiens sont instamment invités à ne pas perdre de vue ce jour où éclatera la révélation de sa gloire, ἐν ἀποκαλύψει Ἰησοῦ Χριστοῦ. i, 8 et 13; cf. iv, 13 et v. 1. Tout cela ne peut évidemment s'entendre que du jugement final.

Néanmoins, « le jour du Seigneur » tardait à se manifester : la deuxième épître de saint Pierre a pour but de répondre au scandale provoqué par ce retard. iii, 3-4. Voilà pourquoi l'auteur commence par rappeler les grands exemples de la justice divine dans le passé : châtiment des anges rebelles, déluge, destruction de Sodome et de Gomorrhe, tous faits qui prouvent que Dieu sait sauver les justes et punir les méchants. ii, 3-9. Il en sera de même à l'avenir et, après un temps de patience qu'il prolonge par miséricorde, Dieu aura son jour, qui sera « un jour de jugement et de ruine pour les impies », iii, 7; cf. ii, 12, en même temps qu'il marquera la fin du monde au milieu d'effroyables catastrophes. iii, 7-13.

Chemin faisant, l'Apôtre précise que les anges coupables, « réservés pour le jugement », sont déjà enfermés dans le « tartare », σειροῖς ζόφου ταρταρώσας — seul exemple biblique de cette expression, d'après Charles, *op. cit.*, p. 357 — pour y être punis. ii, 4. Ainsi en est-il pour les pécheurs, qui sont déjà l'objet d'un châtiment en attendant le jugement qui leur est réservé. ℣. 9. Le texte de la Vulgate : *in diem judicii reservare cruciandos* pourrait faire illusion; mais l'original grec témoigne, sans aucun doute possible, que le châtiment est déjà commencé : οἶδεν κύριος... ἀδίκους εἰς ἡμέραν κρίσεως κολαζομένους τηρεῖν. Nulle part n'est mieux indiquée la distinction et la relation qui existent entre les deux échéances de la justice divine. Et il est clair, bien que le mot n'y soit pas, que ces sanctions provisoires supposent autant que les autres l'intervention d'un jugement.

De toutes façons, l'Apôtre insiste chaque fois sur les conséquences que cette pensée doit avoir pour exciter le chrétien à mener une vie sainte, I Petr., 13-15, à conserver son âme pure, II Petr., iii, 11, 14, à l'exercer ἐν ἀγαθοποιΐᾳ. I Petr., iv, 19.

3° *Épîtres de saint Jean.* — Il y a peu de place pour le jugement au milieu des effusions mystiques dont ces épîtres sont remplies. Ainsi que dans le quatrième Évangile, « celui qui croit au Fils de Dieu a le témoignage de Dieu en lui », I Joa., v, 10; avoir le Fils c'est avoir la vie et ne pas l'avoir c'est n'avoir pas la vie, *Ibid.*, 12. Le péché est donc déjà par lui-même une source de ténèbres et de mort. I Joa., ii, 9-11; iii, 14-15. Cependant l'Apôtre sait aussi qu'il appelle une sanction future, qui se traduira par la confusion du pécheur ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ, ii, 28, que la filiation divine des justes, ébauchée dès maintenant, doit avoir alors son épanouissement, iii, 2, et nos bonnes œuvres leur « pleine récompense ». II Joa., 8. La multiplication des « antéchrists » lui donne même à penser que « la dernière heure » est là. ii, 18. Mais le grand fruit de la révélation du divin amour est précisément de nous donner « confiance pour le jour du jugement, » iv, 17; car c'est alors surtout que s'exercera pour nous auprès de Dieu la médiation du Christ. ii, 1. Sans y être prépondérante, l'eschatologie commune est au terme du mysticisme de saint Jean.

4° *Épître de saint Jude.* — Au contraire, cette petite

épître n'a guère pour objet que d'annoncer le jugement. Sa manière rappelle beaucoup la deuxième de saint Pierre. Ici également sont évoquées les punitions décernées autrefois par Dieu aux Israélites incrédules, aux anges coupables, à Sodome et aux villes voisines, 5-7, à Coré et à ses émules, ℣. 11. A propos des anges, l'auteur enseigne, lui aussi, qu'ils sont dès maintenant enchaînés dans les ténèbres et réservés ainsi εἰς κρίσιν μεγάλης ἡμέρας. ℣. 6.

Ce « grand jour » verra également le châtiment des pécheurs. L'auteur emprunte pour l'annoncer la prophétie d'Hénoch, I, 9 : « Voici qu'il est venu le Seigneur avec ses saintes myriades, pour exercer son jugement contre tous et convaincre tous les impies de toutes les œuvres d'impiété dont ils se rendirent coupables et de toutes les injures articulées contre lui par les pécheurs impies. » v. 15. Mais ce jour-là, les justes peuvent compter sur la miséricorde du Christ qui leur rendra la vie éternelle. ℣. 21.

5° *Apocalypse.* — C'est ici le livre eschatologique par excellence; mais, à raison même de son objet, il n'en est pas de plus difficile à interpréter.

1. *Principe du jugement.* — On y voit que l'auteur écrit dans un temps de trouble et de persécution, où « la bête » est déchaînée contre les chrétiens, XIII, 7, et s'enivre de leur sang. XVII, 6. Épreuve qui, en même temps que les cœurs, atteignait parfois les esprits. On devine une inquiétude dans la plainte que les martyrs adressent à Dieu, VI, 10 : « Jusques à quand, Seigneur, toi le saint et le véridique, ne juges-tu pas et ne venges-tu pas notre sang sur les habitants de la terre? » Pour répondre à ces angoisses qui mettent en cause la Providence, le prophète insiste sur la justice de Dieu et affirme que le moment viendra où le ciel et la terre reconnaîtront que « grandes et admirables sont ses œuvres, justes et saintes ses voies ». XV, 3-4; cf. XVI, 7.

2. *Jugement général.* — Or, pour Jean, ces voies divines se manifestent par un « jugement à plusieurs phases, » qui « s'étendent sur tous les temps messianiques ». B. Allo, *L'Apocalypse*, Paris, 1921, Intr., p. CXXIII. « L'Apocalypse décrit avec beaucoup d'ampleur les jugements historiques et continus, où la présence du juge est voilée. » *Ibid.*, p. CXCI. Cette présence se dévoile, en tout cas, au regard du prophète qui entend l'ange s'écrier d'une grande voix : « Craignez Dieu et rendez-lui gloire, parce qu'elle est venue l'heure de son jugement. » XIV, 7. Heure de Dieu, mais aussi heure du « Fils de l'homme », qui apparaît un peu plus loin tenant dans la main la faucille aiguisée avec laquelle il s'apprête à moissonner la terre. *Ibid.*, 14-16. Pour Jean, Dieu et le Christ ne se séparent jamais dans l'œuvre du jugement : l'ange qui jette à son tour sa faucille sur la vigne terrestre, *ibid.*, 17-19, doit sans doute être considéré comme un exécuteur de leur commune sentence. Dans tous les cas, « il faut entendre le jugement au sens large; ici, ...il s'applique spécialement à Babylone et à la Bête, réalités historiques ». Allo, *op. cit.*, p. 217. Les chapitres suivants racontent, en effet, la chute de « la grande prostituée » vaincue par l'Agneau, XVII, 14, et cette ruine est expressément donnée comme le jugement divin sur elle, XVIII, 8, 10 : jugement qui réalise tout à la fois la revanche de ses victimes et la gloire de Dieu. XVIII, 20; XIX, 1-2.

Outre ce jugement, historique et restreint, qui atteint la grande ennemie de Dieu, le prophète annonce également les assises solennelles où devront comparaître tous les hommes à la fin des temps.

Ce jugement eschatologique est annoncé une première fois lorsque les vingt-quatre vieillards, prosternés devant l'Éternel, saluent par avance son règne glorieux. « Elle est venue ta colère et le moment pour les morts d'être jugés, et de récompenser tes serviteurs les prophètes, les saints, (tous) ceux qui craignent ton nom, petits et grands, et de détruire ceux qui détruisaient la terre. » XI, 18. Ailleurs le prophète avait décrit les convulsions cosmiques dont il sera précédé. VI, 12-17. Il termine son livre par un tableau de la scène elle-même, dont le P. Allo admire à juste titre « la sobriété grandiose ». *Op. cit.*, p. CIV. Cf. p. 303. Le mystérieux règne millénaire est fini, Satan et ses suppôts sont dévorés par le feu du ciel. Puis voici que « sur son grand trône blanc » siège « Celui devant la face duquel s'enfuient le ciel et la terre. » Tous les morts ressuscitent, « les grands et les petits », pour comparaître devant le trône et « des livres sont ouverts », sur le contenu desquels les morts sont jugés. La sentence reçoit aussitôt son exécution : ceux qui sont enregistrés « sur le livre de vie » entrent dans la céleste Jérusalem; les autres, avec la mort et l'Hadès, sont précipités « dans l'étang de feu ». XX, 7-15 et XXI, 1-5. Ici pas plus que tout à l'heure l'auteur de ce jugement n'est nommé, Allo, p. 304; mais le rapprochement avec VI, 16; XI, 15; XXII, 7 et 12-15, ne laisse pas douter qu'il ne soit l'œuvre du Christ comme agent et fils de Dieu.

Qu'il s'agisse du jugement sous sa forme historique ou sa forme eschatologique, ce sera toujours un acte de haute justice. Le châtiment des ennemis de Dieu n'est que la juste rétribution de leurs crimes. « Rendez-lui comme elle-même a rendu, est-il dit de Babylone, et multipliez-le par deux suivant ses œuvres ». XVIII, 6. Discours qui, dans l'original, ne s'adresse d'ailleurs pas aux victimes de la ville impie — comme pourrait le faire croire la leçon erronée de la Vulgate : *Reddite illi sicut et illa reddidit vobis* — mais « aux ministres de la justice divine ». Allo, p. 267. Une semblable menace s'applique à ses complices. XVIII, 4 et XVI, 6. Il en est de même au grand jugement, où les défunts seront jugés κατὰ τὰ ἔργα αὐτῶν. XX, 12 et 13. D'une manière générale, le Christ est le Dieu qui récompense ses serviteurs fidèles et qui rend « à chacun selon son œuvre ». XXII, 12; cf. II, 23.

3. *Jugement particulier.* — Mais cette « œuvre » n'est-elle pas terminée avec la vie et dès lors ne doit-elle pas recevoir immédiatement la sanction qu'elle mérite?

Jean voit les âmes des martyrs « sous l'autel » céleste et Dieu donner « à chacun une robe blanche », qui ne saurait être qu'un insigne de gloire, VI, 9 et 11. Pourquoi ce privilège serait-il réservé aux martyrs? Un texte semble faire croire que l'auteur en a conçu la généralisation. « Bienheureux les morts qui meurent dans le Seigneur, dès à présent! Oui, dit l'Esprit, pour qu'ils se reposent de leurs labeurs; car leurs œuvres suivent avec eux ». XIV, 13. Telle est, rectifiée sur l'original, la traduction du P. Allo, qui s'empresse d'y lire la promesse d'une récompense immédiate après la mort. *Op. cit.*, p. 220-221. Cependant, prise au sens strict, cette parole ne signifie pas autre chose que la relation morale qui unit la vie présente à la vie future, et les morts ne peuvent-ils pas être dits « bienheureux », même bienheureux « dès à présent », par l'assurance certaine de la résurrection qui leur est garantie? D'autant qu'aux ℣. 10 et 11 le châtiment des pécheurs semble être remis à l'avenir. Tout ce qu'on peut dire, c'est que ce texte permet et même appelle logiquement la rétribution immédiate; mais il ne prouve pas que cette logique se soit imposée à l'esprit du voyant comme elle s'impose au nôtre.

De même, sur XXII, 12 cité plus haut, gloser : « La rétribution qu'annonce le Christ s'opérera et sur terre, et immédiatement après la mort, et au jugement général, » Allo, *op. cit.*, p. 331, c'est tout au moins ajouter beaucoup à un texte indéterminé. C'est

surtout ne pas tenir suffisamment compte des mots qui précèdent : « Voici que je viens promptement », *ibid.*, 12 et 7, qui ne peuvent guère s'entendre que de la parousie.

Conclusion générale. — Au total, les perspectives ne sont pas encore nettement séparées, pas plus dans l'Apocalypse que dans les autres écrits du Nouveau Testament, et à cet égard non plus ce livre n'apporte « aucun enrichissement substantiel au *Credo* de l'Église primitive ». Allo, p. XCVII. « Quand les Apôtres enseignent aux hommes le jugement de Dieu, la différence entre le jugement particulier et le jugement général n'apparaît pas tellement claire et distincte; leur pensée passe de l'un à l'autre. » Weinhart, art. *Gericht (göttliches)*, dans *Kirchenlexikon*, t. V, col. 397. Et il faut ajouter que, si elle se fixe plus volontiers sur le jugement général, tous les principes sont posés par eux qui mèneront bientôt à la distinction formelle du jugement particulier. On n'oubliera d'ailleurs pas que la doctrine des fins dernières relève de la prophétie, Atzberger, p. 195, et que l'obscurité est une règle du genre.

Il reste que la révélation chrétienne, telle qu'elle résulte de l'Évangile et des écrits apostoliques, a marqué pour toujours la doctrine des fins dernières de son empreinte propre. De l'Ancien Testament elle a retenu le dogme de la justice divine comme un postulat de la loi morale et la foi en sa manifestation publique comme une nécessité du plan providentiel. Mais le jugement attendu devient ici un acte d'ordre spirituel et transcendant, qui, pour la plus grande gloire de Dieu et de son Christ, doit un jour fixer les destinées éternelles de tous les hommes suivant la valeur morale qu'ils ont acquise au cours de l'épreuve terrestre. N'est-ce pas là tout l'essentiel? « L'horizon peut paraître plus ou moins lointain, la crise suprême plus ou moins proche; mais c'est là un point accessoire et l'eschatologie chrétienne acquiert une netteté de contours, une fermeté relative de lignes que n'eut jamais l'eschatologie judaïque. » Prat, *op. cit.*, p. 489. Cf. Labauche, *op. cit.*, p. 378 et Atzberger, *op. cit.*, p. 356-357. C'est sur ces points accessoires, où planait encore quelque indécision, qu'allait désormais porter le développement.

V. Tradition patristique. — Étant donnée la variété et la complexité des matériaux fournis par l'Écriture, il n'y a pas lieu d'être surpris qu'il ait fallu beaucoup de temps pour en réaliser la complète élaboration. D'une part, les Pères ont eu pour rôle de conserver, à l'usage de la foi et de la piété chrétiennes, les vérités déjà claires. Tâche d'autant plus facile que cette partie du dogme chrétien ne rencontra pas sur son chemin d'adversaire sérieux, moins encore d'hérésie caractérisée. Mais ils s'appliquèrent aussi à préciser ce qui était resté un peu vague jusque-là, de manière à obtenir une eschatologie systématique. Œuvre déjà délicate par elle-même et qui était rendue plus difficile encore par les conditions où elle se produisit.

Pour réaliser ce travail, en effet, les Pères n'avaient pas d'autre ressource que d'utiliser les catégories, soit juives, soit grecques, qui étaient à leur disposition. Ce qui les exposait à contaminer la foi avec des éléments étrangers ou dangereux. L'échéance des sanctions individuelles était particulièrement restée dans l'ombre et le problème était de les accorder avec les exigences, en apparence contraires, de la destinée personnelle et de la rédemption messianique. Voir Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie*, Fribourg, 1896, p. 6-7. Il ne pouvait y avoir d'hésitation sur le jugement général, énoncé d'une manière formelle par l'Ancien et le Nouveau Testament. Mais qu'advenait-il des âmes jusque-là? Cette question devait surgir tôt ou tard, et elle surgit en effet; mais il ne fallait pour la résoudre rien de moins que construire le système entier de l'eschatologie chrétienne. Il est aisé de prévoir que les tâtonnements ne manqueraient pas avant d'aboutir aux constructions définitives. Dans l'attention que provoque ce problème et dans les solutions qu'il reçoit se trouve la clé du développement eschatologique chez les Pères. Tout le monde en reconnaît l'existence : il reste à en caractériser les principales étapes autour de quelques points de repère bien connus.

1. Période de simple affirmation : les Pères apostoliques. — De la génération qui suivit les Apôtres il reste seulement quelques rares écrits d'ordre parénétique. Il n'y faut donc pas chercher de longues spéculations; mais ils n'en reflètent que mieux, en dehors de tout système, la foi commune de l'Église naissante en matière de jugement.

1° *Existence du jugement.* — Parmi les « trois dogmes du Seigneur », le pseudo-Barnabé compte, avec « l'espoir de la vie » (éternelle), « la justice du jugement » comme étant « le commencement et la fin de notre foi ». I, 6, Funk, *Patres apostolici*, Tubingue, 1901, p. 40. C'est un des points par où les chrétiens se distinguent des païens, « qui ignorent le jugement du Seigneur », dit saint Polycarpe. *Ad Phil.*, XI, 2, p. 308. Cf. *Mart. Polyc.*, XI, 2, p. 326.

Néanmoins il est curieux que le même saint Polycarpe, VII, 1, p. 304, et auparavant l'homélie dite *II^a Clementis*, IX, 1, p. 194, mettent en garde les fidèles contre la tentation de nier la résurrection et le jugement. C'est sans doute une allusion aux premiers gnostiques; mais le danger ne semble pas avoir pris de proportions inquiétantes. Aussi nos auteurs se contentent-ils d'utiliser la croyance au jugement comme une vérité admise par tous.

2° *Raison d'être du jugement.* — Elle se fonde sur les attributs de Dieu, « qui est fidèle à ses promesses et juste en ses jugements ». *I^a Clem.*, XXVII, 1, p. 134. « Il voit et entend toutes choses. Craignons-le donc et renonçons aux mauvaises œuvres de la concupiscence impure, afin que sa miséricorde nous garde des condamnations futures. Qui de nous, en effet, peut échapper à sa main puissante? Où est le monde qui recevra celui qui voudrait le fuir? » *Ibid.*, XXVIII, 1-2.

Cette justice se manifeste dès ici-bas, au moins dans une certaine mesure, par l'économie providentielle des biens et des maux, Hermas, *Sim.*, VI, III, 6, p. 548; mais elle est surtout réservée à la vie future, qui fera éclater au grand jour la valeur de chacun, comme l'été distingue les arbres qui semblent tous être secs pendant l'hiver. *Sim.*, IV, p. 526-528. Il faut donc craindre le « jugement à venir »; s'il tarde, c'est pour que notre vertu ne soit pas un marchandage : « nous luttons dans la vie présente pour être couronnés dans l'autre. » « Ne nous laissons donc pas troubler si nous voyons les pécheurs s'enrichir et les serviteurs de Dieu dans la misère. » *II^a Clem.*, XVIII, 2-XX, 4, p. 208-210. « Car il est fidèle celui qui a promis de rendre à chacun le salaire de ses œuvres. » *Ibid.*, XI, 6, p. 196.

« Le Seigneur jugera le monde sans acception de personnes. Chacun recevra selon ce qu'il aura fait : s'il a été bon, la justice le précédera; s'il a été mauvais, le salaire de sa méchanceté sera devant lui. » *Barn. Epist.*, IV, 12, p. 48. La justice de Dieu, d'après saint Ignace, s'étendra aux anges eux-mêmes, s'ils ne croient pas au sang du Christ. *Smyrn.*, VI, 1, p. 280.

3° *Auteur du jugement.* — Ce jugement divin est réservé au Christ, qui, suivant la formule du symbole souvent répétée, doit venir juger les vivants et les morts. *Barn. Epist.*, VII, 2, p. 58; *II^a Clem.*, I, 1, p. 184;

Polycarpe, *Ad Phil.*, II, 1, p. 298. Nous sommes dès maintenant devant ses yeux, et nous devons comparaître un jour à son tribunal pour lui rendre nos comptes. *Ibid.*, VI, 2, p. 302. Dieu l'a envoyé d'abord en sauveur; mais « il l'enverra aussi comme juge, et qui pourra soutenir sa parousie? » *Ep. ad Diognet.*, VII, 5-6, p. 402. C'est lui qu'Hermas décrit évidemment sous la figure de cet homme de grande taille, qui vient, au milieu d'une multitude d'autres, pour contrôler les matériaux de la tour mystique. *Sim.*, IX, V, 2, p. 586-588. Cf. *Vis.*, III, IX, 5, p. 452.

La *II^a Clementis* retrouve, pour peindre cet avènement, les couleurs des prophètes. « Sachez qu'il vient déjà le jour du jugement comme une fournaise ardente. Les cieux se dessécheront, toute la terre se fondra comme du plomb sur le feu, et alors apparaîtront les œuvres, tant cachées que secrètes, des hommes... Car le Seigneur a dit : « Voici que je viens pour rassembler toutes les nations, tribus et langues. Ce qui désigne le jour de sa manifestation, lorsqu'il viendra nous racheter chacun selon nos œuvres. Témoins de sa gloire et de sa puissance, les incrédules s'étonneront de voir l'empire du monde aux mains de Jésus... » XVI, 3-XVII, 7, p. 204-206.

4° *Échéance du jugement.* — Il est évident que ces traits ne conviennent qu'au jugement final et que la doctrine de tous nos Pères apostoliques se résume bien dans ce mot du pseudo-Barnabé : « Après avoir fait la résurrection, il jugera. » V, 7, p. 50.

Cependant la pensée d'une rétribution immédiate ne leur est pas absolument étrangère. « Deux choses nous sont simultanément proposées, d'après saint Ignace, la mort et la vie, et chacun doit aller au lieu qui lui est propre, ἕκαστος εἰς τὸν ἴδιον τόπον μέλλει χωρεῖν. *Magn.*, V, 1, p. 234. Ce « lieu », les glorieux apôtres Pierre et Paul l'ont déjà atteint d'après saint Clément. *I^a Clem.*, V, 4-7, p. 104-106. Avec eux se trouve une grande multitude de martyrs, VI, 1, *ibid.*, et d'autres fidèles « consommés dans la charité ». L, 3, p. 164; cf. XLIV, 5, p. 156. Saint Ignace a soif du martyre pour aller à Dieu, *Rom.*, IV, 1, p. 265, et les presbytres de Smyrne savent que leur saint évêque Polycarpe a déjà reçu « la couronne d'immortalité ». *Mart. Polyc.*, XVII, 1, p. 334. D'où il ressort que, pour les martyrs surtout mais aussi pour les autres saints, la mort est déjà le commencement de la récompense. Voir Atzberger, p. 79-86.

La logique ne demande-t-elle pas qu'elle soit aussi pour les méchants le commencement de leurs peines? Saint Clément se souvient de Dathan et Abiron, qui furent jetés vivants dans l'Hadès. IV, 12, p. 104 et VI, 4, p. 164. Il n'y a pas de raison pour que ce cas soit isolé et ce n'est peut-être pas pur hasard si le texte de Matth., X, 28 est cité avec cette glose significative : « Craignez celui qui, *après votre mort*, μετὰ τὸ ἀποθανεῖν ὑμᾶς, a pouvoir sur l'âme et le corps pour les envoyer au feu de l'enfer. » *I^a Clem.*, V, 4, p. 190.

Ces divers indices sont suffisants pour trouver, chez ces premiers témoins du christianisme, une certaine intuition des sanctions qui suivent la mort et, par conséquent, le germe réel de la doctrine du jugement particulier. « Seulement cette doctrine ne semble pas avoir été nettement aperçue par les premières générations chrétiennes. » Labauche, *op. cit.*, p. 391. Témoins les Pères apostoliques dont la pensée principale est tournée vers la parousie, qui demeure pour eux la manifestation par excellence du jugement divin.

En quoi ils sont restés fidèles à l'enseignement de l'Écriture, sans y apporter encore, ni en bien ni en mal, de notables précisions. Ce qui importe à leurs yeux, c'est avant tout de se préparer à cette redoutable reddition de comptes et, pour cela, de se la remettre en mémoire « nuit et jour », *Barn.*, XIX, 10, p. 92; cf. XXI, 6, p. 96. La doctrine du jugement est pour eux un thème d'exhortations et méditations morales plutôt qu'un objet de recherches théologiques. Celles-ci vont commencer avec l'âge suivant.

II. PÉRIODE DE PREMIÈRE SYSTÉMATISATION : II^e SIÈCLE. — A partir du II^e siècle, le christianisme entre en contact de plus en plus étroit avec l'hellénisme. La foi eschatologique y rencontra des adversaires. C'étaient, d'une part, les philosophies rationalistes, le stoïcisme en particulier, qui niaient la justice divine et, par conséquent, les sanctions. D'autre part, certain syncrétisme religieux réduisait volontiers la destinée humaine à un drame psychologique, où le salut consistait à se dégager du mal et de la matière et résultait quasi automatiquement de cet effort. Spéculations plus ou moins confuses auxquelles la gnose, sous prétexte de doctrine plus éclairée, s'abandonnait jusqu'à supprimer le rôle du Christ Rédempteur et la menace de sa justice. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. I, 7e édit., p. 202.

Contre ces adversaires du dedans et du dehors, l'Église dut défendre sa doctrine sur les fins dernières : ce qui devait forcément amener ses docteurs à en préciser les traits. Le judaïsme, avec sa conception du *scheol*, des rétributions provisoires et du jugement futur, fournissait un cadre tout trouvé. Rien ne paraissait plus indiqué, puisqu'il était traditionnel et semblait appuyé sur les Écritures, que de l'opposer au modernisme de la Gnose. Cette tendance trouva sa suprême expression dans le millénarisme, où l'on concevait une première résurrection et un premier jugement, qui consistait à briser les ennemis de Dieu et à réaliser au profit de ses fidèles son royaume terrestre, en attendant la parousie et les sanctions suprêmes. Voir L. Gry, *Le millénarisme dans son origine et son développement*, Paris, 1904, p. 62-87. Sans parler de cette déviation extrême, qui n'exista jamais dans l'Église qu'à l'état d'opinion populaire, voir Tixeront, *op. cit.*, p. 222-226, une doctrine commune se forma au II^e siècle, dont les auteurs « sont surtout préoccupés de reproduire l'ancienne eschatologie biblique ». Labauche, *op. cit.*, p. 379. Elle entraîne d'inévitables répercussions sur la conception du jugement.

1° *Eschatologie systématique.* — De ce système archaïque il est aisé de retrouver la trace chez tous les théologiens de l'époque.

1. *Saint Justin et les Pères apologistes.* — Bien que voués par leur éducation philosophique et par leur ministère à l'hellénisation du christianisme, il est reconnu que ces auteurs se tiennent sur la base de la foi commune : leur apologétique suppose le *Credo* de l'Église. Voir J. Rivière, *Saint Justin et les Apologistes du second siècle*, Paris, 1907, introduction par Mgr Batiffol, p. XIX-XXV. Ils y trouvent, en particulier, et en retiennent de la manière la plus ferme la croyance au jugement.

a) Réalité du jugement. — Saint Justin l'affirme devant le tribunal du préfet Rusticus. *Martyr.*, 4, *P. G.*, t. VI, col. 1572. Toute sa vie il l'avait professée : devant les païens, surtout comme une conséquence du libre arbitre de l'homme et de la justice de Dieu, *Apol.*, I, 43-45; devant les Juifs, comme une fonction du Christ établi « juge des vivants et des morts ». *Dial.*, 118, col. 749. Cf. *ibid.*, 36, 47, 124 et *Apol.*, I, 53. Dualisme de pure apparence et qui s'harmonise dans le dogme de l'incarnation; car, si le jugement est un acte proprement divin, *Dial.*, 96, Dieu doit l'accomplir par Jésus-Christ notre Seigneur. *Ibid.*, 58.

La nouveauté des Apologistes est d'avoir fait appel, pour justifier cet article de la foi chrétienne devant les résistances de leur milieu, à l'autorité des païens

eux-mêmes. Théophile invoque les textes de la Sibylle et des poètes, *Ad Autol.*, II, 36-38. Saint Justin rappelle la légende de Minos et de Rhadamante recueillie par Platon. *Apol.*, I, 8, col. 337; cf. *Cohort.*, 27, col. 292. Tatien s'en souvient aussi, mais c'est pour en montrer l'insuffisance — comme s'il n'y avait pas de jugement avant l'existence de ces héros! Pour lui, c'est Dieu seul qui est notre juge. *Orat.*, 6 et 25; *ibid.*, col. 817 et 861. Athénagore souligne également le même principe et affirme que ces prétendus juges, en admettant qu'ils aient existé, seront eux-mêmes soumis au jugement divin. *Legat.*, 12, col. 913. En réalité, la foi des Apologistes a son fondement profond dans la théodicée naturelle, suivant cette déduction élémentaire bien dégagée par Théophile : « Si je le dis Seigneur, je le dis juge. » *Ad Autol.*, I, 3, col. 1208. Principe auquel la révélation chrétienne coordonne le rôle du Christ Fils de Dieu.

Étant données ces bases, est-il besoin de dire que le jugement doit être universel? Quand donc saint Justin dit que les justes échapperont au jugement de Dieu, *Dial.*, 138, ou qu'il y renvoie les seuls pécheurs, *ibid.*, 45; cf. Théophile, *Ad Autol.*, I, 3 et II, 14, c'est que le jugement y est pris, comme dans Joa., V, 29, pour synonyme de condamnation. Car il est entendu que le Christ est le juge du genre humain, Justin, *Apol.*, I, 53 et *Dial.*, 124, que tous les hommes devront rendre compte de leur vie entière, Athénagore, *Legat.*, 12, jusqu'à leurs moindres pensées. *Ibid.*, 32.

b) Notion du jugement. — Après quoi il ne faut pas demander aux apologistes beaucoup d'éclaircissements sur l'échéance ou les formes possibles de ce jugement. Non seulement saint Justin ne semble pas connaître d'autre action judiciaire que celle qui suivra la parousie, J. Rivière, *op. cit.*, p. 310-312; mais, gagné pour son compte au millénarisme, il signale comme une erreur la doctrine d'après laquelle les âmes seraient reçues au ciel dès la mort. *Dial.*, 80. Tatien rapproche formellement le jugement de la résurrection. *Orat.*, 6. Tous semblent remettre à la fin du monde l'application de la peine du feu pour les damnés. Atzberger, *op. cit.*, p. 146. Si la *Cohortatio* parle du jugement qui aura lieu μετὰ τὴν τελευτὴν τοῦδε τοῦ βίου, 1, col. 241, c'est pour la situer dans l'au-delà — μετὰ τὸν βίον τοῦτον, comme il est précisé un peu plus loin, 8, col. 257 — non pour signifier qu'il aura lieu tout de suite après la mort. Atzberger, *op. cit.*, p. 161. Pas plus que les Pères apostoliques, les Apologistes n'ont exprimé nulle part la perception nette du jugement particulier.

Cependant saint Justin sait qu'une certaine rétribution suit immédiatement la mort. « Les âmes des bons demeurent dans un lieu meilleur; celles des pécheurs et des méchants dans un pire, pour y attendre l'époque du jugement. » *Dial.*, 5, col. 488. Et l'on peut observer que cette formule est mise par lui sur les lèvres du vieillard mystérieux qui lui découvrit le christianisme. C'est dire qu'elle n'est pas le résultat personnel d'une élaboration philosophique, mais qu'elle a chance de refléter les conceptions communes du temps. Or elle n'est visiblement rien d'autre qu'un résumé succint de l'eschatologie judaïque, caractérisée par l'attribution à tous les défunts d'un séjour commun, où les sanctions existent sans doute, mais sont à peine ébauchées et ne doivent, en tout cas, devenir complètes et définitives qu'après le jugement dernier. Saint Justin ne fait qu'esquisser cette doctrine, bien qu'en traits parfaitement reconnaissables. Elle allait se conserver et prendre figure de système chez les théologiens postérieurs.

2. *Saint Irénée.* — Tandis que saint Justin et les Apologistes s'adressaient surtout aux adversaires du dehors, saint Irénée s'attache à démasquer et à réfuter ceux du dedans. De ce chef, son œuvre a un caractère beaucoup plus théologique. Les erreurs de la Gnose devaient attirer tout spécialement son attention sur l'eschatologie.

a) Réalité du jugement. — Inutile de dire que l'évêque de Lyon professe la croyance au jugement, et au jugement par le Christ. Cette vérité, sommairement rappelée comme un élément de la catéchèse commune dans la *Démonstration de la prédication apostolique*, I, 41, dans *Patrologie orientale*, t. XII, p. 776, est un des thèmes qui reviennent le plus souvent dans son grand ouvrage. Voir Atzberger, p. 259-261.

A l'encontre de la Gnose il enseigne comme deux vérités solidaires l'avènement du Christ dans la chair et son retour dans la gloire : sur l'autorité de l'Ancienne et de la Nouvelle Loi, hardiment il convoque devant le tribunal du Seigneur toutes les sectes qui altèrent aujourd'hui sa doctrine. *Cont. hær.*, IV, XXXIII, 1-13, *P. G.*, t. VII, col. 1072-1082. Il insiste particulièrement, à l'adresse de Marcion, pour montrer que le jugement n'est pas un acte du Dieu borné, mais du Dieu créateur notre maître et de son Fils Jésus. Thèse d'ordre christologique, mais qui lui fournit l'occasion de rappeler, pour les appliquer au Christ, les principaux textes de l'Écriture relatifs au jugement : soit les jugements historiques de Dieu dans le passé, tels que le déluge et la ruine de Sodome, soit le jugement futur du monde. Voir XXXVI, 3-6 et XL, 2, col. 1092-1097 et 1112-1113.

Ce jugement est l'affirmation indispensable de la Providence : *Si enim non judicat Pater, aut non pertinet ad eum, aut consentit his quæ fiunt omnibus; et si non judicat, omnes in æquo erunt et in eodem dinumerabuntur statu.* Il est aussi la conséquence de la mission du Christ, qui est venu commencer dès ici-bas par sa parole le discernement entre fidèles et infidèles, et qui se doit de l'achever un jour. V, XXVII, 1, cf. IV, VI, 5-7, col. 1195-1196, et 989-990. Au demeurant la raison montre que la justice et la bonté sont également nécessaires pour que le jugement divin s'accomplisse dans de bonnes conditions. III, XXV, 2-4, col. 968-969. La doctrine eschatologique est ainsi incorporée aux principes fondamentaux du dogme chrétien.

b) Notion du jugement. — Par ce jugement saint Irénée n'entend jamais que celui où le Christ doit apparaître comme juge des vivants et des morts. Voir III, V, 3; IV, XX, 2; XXXIII, 13, col. 860, 1033, 1082.

Quant à la situation des âmes dans l'intervalle « son opposition au gnosticisme et son attachement à la doctrine de ces presbytres qu'il tenait en si haute estime contribuèrent à le mal aiguiller ». Atzberger, *op. cit.*, p. 242. Il s'agissait pour lui essentiellement de mettre *in tuto*, contre l'idéalisme des gnostiques, l'importance du corps et la vérité de la résurrection. Ceux-ci envoyaient l'âme au ciel aussitôt après la mort : *Simul atque mortui fuerint dicunt se supergredi cœlos et demiurgum et ire ad matrem vel ad eum qui ab ipsis affingitur Patrem.* L'évêque de Lyon s'élève contre cette prétention au nom de l'exemple du Sauveur, qui voulut descendre aux enfers et y demeurer trois jours. « Ainsi les âmes de ses disciples s'en vont en un lieu (invisible) qui leur est assigné par Dieu et elles y séjournent en attendant la résurrection... Car le disciple n'est pas au-dessus du maître. » V, XXXI, 1-2, col. 1208-1209. De ce sombre séjour Irénée n'excepte que les âmes des martyrs. IV, XXXIII, 9, col. 1078. Tout porte à croire que les âmes y sont déjà classées suivant leurs mérites; mais notre docteur ne s'en explique pas ici *ex professo*. Ailleurs, il fait allusion à une rétribution immédiate qui suppose le jugement particulier. Voir II, XXXIV, 1, col. 835 et IV, XXXVII, 1-2, col. 1100. Mais à son tour, à la suite de saint Justin,

il tient que le démon ne subira la peine du feu qu'après le jugement général. V, xxvi, 2, col. 1194-1195.

Son eschatologie porte donc « une note archaïque prononcée », Tixeront, *Hist. des dogmes*, t. I, p. 278, n. 2, et la perspective des fins dernières, qu'il se représente suivant les conceptions judaïques, lui fait perdre de vue l'importance des fins immédiates. Non que celles-ci soient aucunement niées, mais elles semblent pour lui sans intérêt à côté de celles-là. *Eum ab hoc errore purgare nixus est Bellarminus*, lib. I, *De sanct. beatitud.*, 4, *sed prorsus infeliciter*, dit Massuet. *Dissert.*, III, x, 121, *P. G.*, t. VII, col. 379. Voir Irénée, t. VII, col. 2498-2505.

3. *Tertullien.* — En dehors de ses attaches montanistes, Tertullien occupe, dans les premières années du IIIe siècle, la même position historique et doctrinale que saint Irénée à la fin du second. Comme d'ailleurs il a connu et utilisé le *Contra hæreses*, il est tout naturel de trouver chez lui les doctrines d'Irénée.

a) Existence du jugement. — Pour Tertullien, l'existence du jugement est une de ces vérités religieuses fondamentales que le témoignage spontané de l'âme suffit à établir, *De test. animæ*, 2 et 6, *P. L.*, t. I, col. 684-685 et 692, contre les sophismes des philosophes; que la raison démontre, comme une conséquence de la toute-science divine, *De spect.*, 20, *ibid.*, col. 727, et que les païens eux-mêmes ont connue. *Apol.*, 47, *ibid.*, col. 587. Mais la révélation divine l'éclaire d'une lumière plus nette. *Ibid.*, 18, col. 434-435.

Ce jugement a lieu dans la vie future, et ceci explique la longanimité divine au cours de la vie présente : *Qui enim semel æternum judicium destinavit post sæculi finem non præcipitat discretionem, quæ est conditio judicii, ante sæculi finem. Ibid.*, 41, col. 553. Plus tard Tertullien devait reprendre l'argumentation théologique de saint Irénée et démontrer contre Marcion que justice et bonté sont deux attributs inséparables du Dieu législateur. Atzberger, *op. cit.*, p. 330. Voir *Adv. Marc.*, I, 26, *P. L.*, t. II, col. 303 : *Cur prohibet admitti (Deus) quod non defendit admissum?... Stupidissimus qui non offenditur facto quod non amat fieri... Aut si offenditur, debet irasci; si irascitur, debet ulcisci.* Cf. I, 27 et II, 14; IV, 17, col. 328 et 429-430.

Parce qu'il est le Fils de Dieu, c'est au Christ qu'appartient ce jugement; car il n'y a pas de distinction entre lui et ce Fils de l'homme dont sont remplis les paraboles évangéliques : *Ergo si ipse est Filius hominis, judicem teneo et in judice creatorem defendo. Adv. Marc.*, IV, 29, col. 464; cf. 39, col. 488-490 et V, 4, col. 507. Suivant une exégèse assez courante à l'époque, Tertullien lui attribue déjà tous les actes de la justice divine qui sont racontés dans l'Ancien Testament. *Adv. Prax.*, 16, col. 198-199. Mais il attend surtout sa manifestation solennelle à la fin des temps. *Apol.*, 23, t. I, col. 474-475. Splendide et redoutable « spectacle » dont la perspective doit détourner les chrétiens des spectacles d'ici-bas. *De spect.*, 30, *ibid.*, col. 735-738. Et parce que ce jugement, étant définitif, doit être complet et parfaitement juste, il convient que le corps y participe par la résurrection. *De resur. carnis*, 14, t. II, col. 859.

b) Notion du jugement. — Cette foi chrétienne, pour Tertullien comme pour saint Irénée, s'insère dans le cadre de l'eschatologie judaïque. Il avait composé un petit traité *De paradiso*, aujourd'hui perdu, dans lequel il établissait : *omnem animam apud inferos sequestrari in diem Domini.* Cette thèse est par lui reprise dans son grand traité *De anima*, à qui nous devons ce renseignement, et appuyée, comme chez l'évêque de Lyon, sur la donnée traditionnelle de la descente du Christ aux enfers. *De anima*, 55, *P. L.*, t. II, col. 788-790. Il n'y a d'exception que pour les martyrs.

Dans cette prison commune des âmes, les justes cependant sont déjà consolés par l'attente de la résurrection, *ibid.*, et les pécheurs reçoivent « un acompte du jugement », *futuri judicii præjudicia sentientes.* En un mot, les enfers comportent un certain exercice de la justice : *supplicia jam illic et refrigeria. Ibid.*, 58, col. 795-796. Cf. *Adv. Marc.*, IV, 34, col. 474-475. Tertullien fonde cette distinction sur ce que l'Évangile dit du mauvais riche et du pauvre Lazare. Il établit au surplus que ces premières sanctions sont possibles, car l'âme a ses facultés propres pour souffrir comme pour jouir; nécessaires, sinon l'inégalité d'ici-bas durerait ou bien il ne resterait plus qu'à dormir aux enfers et l'âme ne dort pas; convenables, du moment que l'âme, en dehors de la chair, a commis bien des péchés dont elle est seule responsable et produit de bons mouvements dont le mérite lui revient tout entier. Aussi Tertullien s'élève-t-il contre ceux qui ne partagent pas son sentiment. « Pourquoi ne pensez-vous pas que l'âme soit punie et récompensée dans les enfers, en attendant le jugement et par anticipation de son résultat?... Voulez-vous que la mort soit le point de départ d'un ajournement? »

Ainsi la question des sanctions immédiates est formellement posée et, dans le cadre juif, nettement résolue par l'affirmative. Or cette doctrine ne se comprendrait pas sans l'intervention d'un premier jugement. Mais n'est-il pas significatif qu'il faille longuement la justifier, presque la défendre, de manière à montrer que le jugement divin n'est pas compromis par cette *prælibatio sententiæ?* La position archaïque de Tertullien est encore en avance sur une partie de l'opinion de son temps. Ici comme sur tant d'autres points où le montanisme n'est pas en cause, le grand polémiste africain reflète bien la tradition de l'Église, mais servie par une théologie trop imparfaite encore pour l'exprimer adéquatement.

2° *Eschatologie non systématisée.* — Ces premières systématisations, d'inspiration notoirement judaïque, ne représentent pourtant pas, quelle que soit leur importance, toute la théologie ou du moins toute la pensée chrétienne de l'époque. A côté d'elles on trouve place pour des conceptions moins savantes, et qu'on peut supposer d'autant plus populaires, où s'affirme ce sentiment chrétien spontané que les sanctions totales sont acquises dès la mort.

1. *Apocalypse de Pierre.* — Tel est le cas pour l'*Apocalypse de Pierre*, ouvrage qui « a dû être composé au plus tard au milieu du IIe siècle » et qui « avait joui, dans certaines Églises, d'un très grand crédit ». J. Tixeront, *Précis de Patrologie*, Paris, 1918, p. 93.

Pierre y raconte les suprêmes révélations qu'il aurait reçues du Maître. « Nous allâmes, les douze disciples, avec le Seigneur et le priâmes de bien vouloir nous montrer un de nos frères justes qui ont quitté ce monde, afin que nous puissions voir quel aspect ils ont, de manière à nous consoler et à consoler également ceux qui en entendraient de nous le récit. » Suit la brillante description de deux élus qui leur apparaissent aussitôt, puis du paradis merveilleux où ils résident au milieu des anges, en louant le Seigneur. A côté, l'auteur donne un terrible tableau de l'enfer et des supplices que des anges au costume sombre y infligent aux pécheurs. Texte dans Atzberger, p. 182-184. Et comme tout cela se passe sous les yeux de Pierre, on est en droit de conclure qu'il s'agit de sanctions déjà réalisées.

On a supposé que cette conception serait due à l'influence de l'orphisme grec. Pourquoi n'y pas voir une interprétation plus simple de l'Évangile, sans mélange avec les catégories de l'eschatologie judaïque, où à côté du monde présent il n'y a plus que celui de l'éternité? Mais l'auteur ne dit pas, au moins dans le fragment qui nous reste, comment il y aurait encore place dans cette conception pour le jugement dernier.

2. *Oracles sibyllins.* — A l'*Apocalypse de Pierre* on peut ajouter les *Oracles sibyllins*, dont les remaniements chrétiens semblent être terminés à cette même époque. Or un passage paraît suggérer, Atzberger, *op. cit.*, p. 501, que le jugement suit immédiatement la mort.

Τὸ ζῆν ἐν θανάτῳ δοκιμάζεται· εἴ τις ἔπραξεν
Ἔκνομον ἢ δίκαιον, διακρίνεται εἰς κρίσιν ἐλθών,

Orac. sibyll., II, 93-94, édition Alexandre, Paris, 1869, p. 56. Ce deuxième livre est regardé par l'auteur, Introd., p. XLVI-XLVII, comme provenant presque tout entier d'une main chrétienne.

Les autres parties des Oracles abondent en descriptions très colorées du jugement général : par exemple, II, 214-215, p. 64-66; VIII, 81-93 et 217-235, p. 218 et 230. Contrairement à la tradition commune et à ses propres affirmations, l'auteur fait un moment, VIII, 256-257, p. 232, apparaître le Christ, non dans sa gloire, mais dans l'humilité d'une chair semblable à la nôtre. A ce détail près, il y a chance que ces livres traduisent sous ses divers aspects, et jusque dans la complexité de leur indécision, les croyances eschatologiques du christianisme primitif.

3. *Documents archéologiques.* — On aimerait pouvoir alléguer ici les inscriptions et peintures des catacombes; mais elles sont rares et de date plutôt récente. Cependant il n'est pas interdit de voir dans les documents du IVe siècle, ou même au delà, le reflet des croyances antérieures.

Sous le bénéfice de cette réserve, on peut invoquer l'image de la balance, tant de fois peinte ou gravée sur les tombeaux, et qui doit être souvent, sinon toujours, un symbole. Voir art. *Balance*, dans le *Dict. d'Archéologie*, t. II, col. 133-137. Une fresque du cimetière de Cyriaque à l'*Agro Verano* (fin du IIIe siècle ou commencement du IVe), deux autres postérieures trouvées dans la catacombe de Saint-Hermès à Rome et dans celle de *Santa Maria di Gesù* à Syracuse, une dalle mutilée des catacombes romaines représentent le jugement de l'âme. Reproduction et commentaire, *ibid.*, art. *Ame*, t. I, col. 1502-1511. Et comme celle-ci y figure seule devant son juge, c'est l'indice que la scène doit signifier le jugement particulier. On peut sans doute interpréter dans le même sens les textes et gravures où le Christ est donné comme l'agonothète qui, en tenue de combat, distribue les couronnes aux athlètes victorieux. Voir Kraus, *Realencyclopädie der christ. Alterthümer*, art. *Corona*, t. I, p. 333-336 et *Kampf.*, t. II, p. 91.

Les représentations expresses du jugement général sont plus tardives. Une des plus célèbres est une terre cuite conservée à la bibliothèque Barberini, qui semble remonter au VIe ou VIIe siècle. Kraus, *ibid.*, p. 985. Mais les archéologues s'accordent généralement à le voir symbolisé sous l'image, beaucoup plus fréquente et beaucoup plus ancienne, connue sous le nom d'*étimasie*. On y voit un trône vide surmonté du monogramme du Christ, figure discrète pour rappeler la fonction de juge qu'il doit remplir au dernier jour. Voir *Dict. d'archéologie*, art. *Étimasie*, t. V, col. 671-673.

Au total, si l'on excepte le témoignage des inscriptions chrétiennes et le texte des Oracles sibyllins, l'un et l'autre d'ailleurs trop tardifs ou trop imprécis pour faire absolument foi, il semble que, dans la primitive Église, chaque fois qu'il est question des destinées individuelles, les sanctions soient toujours au premier plan. Elles sont immédiates ou retardées, transitoires ou définitives; mais le rapport fondamental est toujours le même de cette eschatologie avec la doctrine du jugement. Car il ne saurait y avoir de sanctions sans un acte de la justice qui les détermine suivant les mérites de chacun. Et ce principe reste vrai, bien que moins accusé, dans le schème de sanctions incomplètes et provisoires que les premiers théologiens crurent pouvoir importer du judaïsme. Aussi peut-on appliquer déjà aux Pères du second siècle l'appréciation portée par M. Tixeront sur ceux du troisième. « Les âmes, à la sortie du corps, subissent toutes un premier jugement. Bien qu'aucun de nos auteurs ne le signale expressément, il est cependant la condition nécessaire de la différence du sort qui est fait, après la mort, aux âmes des impies et à celles des justes, et que tous admettent. » *Histoire des dogmes*, t. I, p. 455.

Il n'en est pas moins vrai que ce premier acte de la justice divine reste sous-entendu. C'est dire que le principal de l'attention se porte encore sur le jugement final : le retour si marqué de la théologie du IIe siècle à la notion juive du *Scheol* et de ses rétributions imparfaites n'a précisément d'autre signification que de maintenir à cet aspect de la foi traditionnelle tout son relief. Ainsi paraissait l'exiger la gloire du Christ et la nature corporelle de l'homme. Il semble résulter de Tertullien qu'à cette vérité d'aucuns n'eussent pas craint de sacrifier les sanctions immédiates, cependant que les hérétiques ne savaient affirmer celles-ci qu'en niant celle-là. Entre ces deux tendances adverses la théologie catholique ne connaissait encore d'autres ressources, pour dessiner une *via media*, que le vieux fond du judaïsme. D'où ces premières systématisations, où les sanctions immédiates et le jugement particulier qui les détermine ne pouvaient que rester à l'arrière-plan. Un effort restait à faire pour harmoniser la conception du dogme chrétien, en précisant d'une manière plus exacte ses contours et cherchant à équilibrer sur de meilleures bases ses divers éléments.

III. PÉRIODE DE DISCUSSION ET DE CRITIQUE : IIIe SIÈCLE. — Cette eschatologie archaïsante n'allait pas tarder à subir l'épreuve de la critique. En Orient, l'école d'Alexandrie lui porta des coups redoutables et, sur bien des points, décisifs, quitte à pencher elle-même vers l'extrême opposé. L'Occident, au contraire, lui reste fidèle dans l'ensemble, non sans l'amender par des retouches discrètes. Tendances parallèles qui traversent le IIIe siècle et qui, en accusant le déficit de la théologie antérieure, préparent les voies, non encore sans quelque confusion, à l'avènement d'une doctrine plus satisfaisante.

1° *En Orient.* — Du grand mouvement théologique, puissant mais désordonné, que créèrent les docteurs alexandrins la doctrine du jugement allait recevoir le contre-coup.

1. *Clément d'Alexandrie.* — Philosophe et apologiste, Clément s'applique à présenter un christianisme rationnel. Un spiritualisme très élevé, fait à la fois d'inspirations platoniciennes et chrétiennes, anime son œuvre entière. Tout pour lui se ramène à montrer comment l'âme trouve dans la connaissance du Logos et la pratique de ses lois le principe de la vie éternelle. Mais, « quant à l'appropriation du salut, il en distingue si peu les divers stades qu'on voit mal plus d'une fois s'il la situe avant ou après la mort corporelle. Beaucoup moins encore distingue-t-il d'une manière claire et précise l'état des justes dans l'au-delà avant et après le jugement. » Atzberger, *op. cit.*, p. 356.

De cette continuité dans la vie spirituelle, il résulte évidemment que son système est incompatible, non seulement avec le millénarisme — Clément l'a écarté d'une manière implicite plutôt que directement combattu — mais avec cet état intermédiaire sur lequel se fondait l'ancienne eschatologie. Le corps ne saurait

être qu'un obstacle. Une fois dégagée de lui par la mort, l'âme juste n'est que plus libre pour aller à Dieu : πρὸς τὸν Κύριον θανάτῳ ἀπολυμενοι, *Strom.*, IV, 11, *P. G.*, t. VIII, col. 1288; cf. IV, 18, col. 1321, où est rapporté le texte de saint Clément de Rome, *I Cor.*, L, cité plus haut, col. 1767. Mais l'âme coupable ne peut en attendre que le châtiment. Il semble que ce discernement se réalise *de plano*, suivant la qualité morale de la vie. En tout cas, Clément prend le jugement comme synonyme de condamnation : τί δὴ ἕτερον ὑπολείπεται τοῖς ἀπίστοις ἢ κρίσις καὶ καταδίκη; *Cohort.*, 9, *ibid.*, col. 196.

On s'est demandé s'il s'agit là du jugement général ou particulier, Atzberger, *op. cit.*, p. 364, et le texte est trop vague pour autoriser une réponse. Mais tout le système de Clément laisse entendre qu'il s'agit de la sanction qui suit la mort. Aussi bien ne trouve-t-on chez cet auteur que des allusions très vagues à la fin des temps, à ce moment décisif où « les anges recevront dans les demeures célestes les vrais pénitents..., où surtout le Sauveur lui-même s'avance pour les accueillir, leur offrir une lumière sans ombre ni fin et les conduire au sein du Père, à la vie éternelle, au royaume des cieux ». *Quis dives salvetur*, 42, *P. G.*, t. IX, col. 649-652. Description qui, sous l'expression eschatologique consacrée : ἐν τῇ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος, n'introduit plus que des éléments spirituels et dont aucun ne dépasse la fixation normale de la destinée individuelle.

Ailleurs, il est vrai, sur l'autorité de saint Jean, Clément parle du « second avènement » et de la confiance ou de la confusion qui en sera la conséquence, suivant notre attitude par rapport au Christ. *In Joan.*, I, 23, *ibid.*, col. 737. Mais on voit combien ici encore le trait est mollement appuyé. A force de spiritualiser l'eschatologie chrétienne, la philosophie de Clément finissait par volatiliser une partie notable de son contenu.

2. *Origène*, son successeur et disciple, tout en suivant les mêmes voies, se tient plus près de la tradition.

a) Principe du jugement. — Avant tout, Origène sait et proclame que le jugement est un article de la foi catholique : ἐν τῷ κηρύγματι τῷ ἐκκλησιαστικῷ περιέχεται ὁ περὶ κρίσεως δικαίας Θεοῦ λόγος. Dogme dont il souligne aussitôt l'importance au double point de vue moral et métaphysique, puisqu'il est le meilleur excitant à la vertu et une preuve incontestable de notre liberté. *De princ.*, III, I, 1, *P. G.*, t. XI, col. 249. Voir Atzberger, *op. cit.*, p. 375 et 449. Cette vérité est de celles que les simples fidèles se contentent de croire, tandis que le « philosophe » s'applique à les établir sur l'Écriture et la raison. *Contra Cels.*, IV, 9, *ibid.*, col. 1040. Cf. III, 16, col. 940.

Revendiquant pour lui ce rôle, Origène invoque la croyance grecque à des tribunaux souterrains, *ibid.*, le consentement des philosophes et des hérétiques. *In Levit.*, hom. VII, 6, *P. G.*, t. XII, col. 490. Ce qui ne l'empêche pas de rendre hommage à l'importance décisive de la révélation sur ce point. Déjà la notion du jugement et les sanctions éternelles faisaient partie du judaïsme, et Origène se plaît à y voir une raison de la supériorité morale qui caractérise l'ancienne Loi. « Car, si ces doctrines s'enveloppaient encore de fables pour les enfants et pour les adultes qui en partagent la mentalité, ceux qui cherchent la raison et qui veulent progresser en elle pouvaient, si j'ose dire, métamorphoser ces fables en la vérité qu'elles recélaient. » *Cont. Cels.*, V, 42, t. XI, col. 1248. La même doctrine se retrouve dans le christianisme et aucune ne marque plus nettement la sagesse transcendante du Christ. *Ibid.*, I, 29, col. 716. Du point de vue rationnel, elle répond aux conditions normales de la moralité; car elle n'a pas précisément pour but d'effrayer par la terreur du châtiment, mais d'exciter la volonté à fuir le mal qui en serait la cause. *Ibid.*, VIII, 48, col. 1588. Les effets bienfaisants qu'elle produit en sont la perpétuelle justification. *Ibid.*, 40, col. 1576.

b) Jugement particulier. — Quant à la manière de concevoir ce jugement futur, elle rentre dans une systématisation eschatologique très contestée.

Conformément à ses convictions platoniciennes, Origène met au premier plan de sa pensée la spiritualité et l'immortalité de l'âme. Voir Atzberger, *op. cit.*, p. 367-372. Son mysticisme s'ajoute à cette philosophie pour lui faire combattre les rêves millénaires. L. Gry, *op. cit.*, p. 96-100. Il ne s'arrête pas davantage à la notion archaïque de cet Hadès où les défunts attendraient la résurrection. Une fois sortie du corps, l'âme ne peut que se trouver en présence de Dieu, pour son bonheur ou son malheur suivant sa conduite ici-bas. Cependant Origène conçoit que, pour se préparer à leurs destinées éternelles, les âmes passent tout d'abord par un état intermédiaire, une sorte d'école probatoire, *velut in quodam eruditionis loco et, ut ita dixerim, auditorio vel schola animarum*, *De princ.*, II, XI, 6, *P. G.*, t. XI, col. 246, où elles restent plus ou moins longtemps d'après la pureté relative qu'elles présentent.

Il y a donc un discernement des âmes immédiatement après la mort, qui a pour but d'arrêter et, si l'on peut dire, de consolider le bilan spirituel de la vie. *Anima substantiam vitamque habens propriam, cum ex hoc mundo discesserit, pro suis meritis dispensabitur. Ibid.*, I, præf., 5; col. 118. L'intérêt de ce texte est qu'il traduit la foi ecclésiastique commune. Or la rétribution future y est nettement présentée comme antérieure à la résurrection, dont la mention intervient seulement dans les lignes suivantes : ce qui montre à quel point de maturité était dans l'Église la doctrine du jugement particulier.

Origène lui rend un autre témoignage indirect, quand il parle de ces sortes de publicains qui attendent l'âme au sortir de la vie pour voir si elle a ses comptes en règle, *In Luc.*, hom. XXIII, *P. G.*, t. XIII, col. 1862, ou de cet adversaire qui peut nous livrer au juge si nous avons marché dans ses voies. *Ibid.*, hom. XXXV, col. 1892-1893. Cette part faite au démon dans le règlement définitif de nos destinées ne sera pas perdue de vue par la tradition postérieure. Voir J. Rivière, *Revue des sciences religieuses*, t. IV, 1924, p. 43-49.

c) Jugement général. — Néanmoins ce premier exercice de la justice divine n'a pas encore beaucoup de relief dans la pensée d'Origène et ne porte jamais le nom de jugement. Le jugement a lieu pour tous et se place à la fin du monde, μετὰ τὸ τέλος δικαία περὶ πάντων κρίσις. *C. Cels.*, IV, 9, *P. G.*, t. XI, col. 1040. C'est dire qu'il se confond avec cette parousie vengeresse qui faisait l'objet des railleries de Celse, *ibid.*, II, 5, col. 801 et IV, 30, col. 1072, et qui doit mettre tous les peuples de l'univers, *in pavore cordis et tremore conscientiæ*, en présence du Christ devenu leur juge. *In Gen.*, hom. XVII, 6, *P. G.*, t. XII, col. 259. Sans doute la justice de Dieu s'exerce dans une certaine mesure dès ici-bas, mais la séparation définitive des bons et des méchants aura lieu *in die judicii*. *De princ.*, II, IX, 8, *P. G.*, t. XI, col. 232. C'est ce « jour de colère » qu'annonçaient les prophètes et Origène d'expliquer, après avoir longuement cité leurs témoignages à ce sujet, qu'il est reporté à la fin du monde pour que puissent, en attendant, se manifester toutes les suites de nos actes. *In Rom.*, II, 4, *P. G.*, t. XIV, col. 876-878. De même, à son sens, les paraboles évangéliques fixent le retour du maître, ἐπὶ τὴν συντέλειαν. *In Matth.*, XIV, 12-13, *P. G.*, t. XIII, col. 1212-1216.

Chacun y sera jugé strictement suivant ses œuvres. Et c'est pourquoi le jugement est réservé à Dieu, qui

seul peut faire la balance exacte du bien et du mal mélangés dans nos vies. *In Rom.*, II, 1-2, *P. G.*, t. XIV, col. 870-872. Cf. II, 4, col. 878-879; IX, 41, col. 1244-1245 et *In Matth.*, XIX, 8, *P. G.*, t. XIII, col. 1204. Tout d'ailleurs se passera d'une manière spirituelle; car le recours aux images tirées de l'ordre humain n'a d'autre but que de nous mieux inculquer une réalité divine : *cujus (judicii) species ut notior hominibus fieret, judicandi forma ex his quæ inter homines geruntur assumpta est.* L'estrade où siège le juge pour marquer l'éminence de sa fonction et agrandir l'horizon de son regard signifie la majesté du Christ, qui, par sa nature divine, a le pouvoir de pénétrer les cœurs et d'en révéler les mouvements les plus secrets. Cette série de nos pensées et de nos actes, gravée au plus profond de nos consciences, constitue le registre qui doit être ouvert par le divin juge et s'étaler à tous les yeux. *In Rom.*, IX, 41, *P. G.*, t. XIV, col. 1241-1242. Voilà pourquoi le jugement sera instantané. De même qu'un éclair nous suffit pour réveiller les souvenirs assoupis de notre mémoire, ainsi un acte ineffable de la puissance divine fera jaillir en pleine lumière le contenu de la conscience et chacun y percevra aussitôt la sanction qu'il mérite en rapport avec ses actes. *In Matth.*, XIV, 9, *P. G.*, t. XIII, col. 1205.

Pour spiritualisée qu'elle soit, encore voit-on subsister ici une ombre de procédure judiciaire. Elle s'évanouit ailleurs tout à fait, pour se confondre avec l'économie chrétienne de la Providence. D'un mot Origène écarte toutes les représentations matérielles du jugement. Où trouver un lieu capable de réunir sous un seul coup d'œil les anges et les hommes? Et ce « siège de gloire » dont parle l'Évangile serait-il donc quelque vulgaire escabeau? Véritables impossibilités qui font sentir le besoin d'une interprétation moins grossière. Mais, quand on entre dans cette voie, ces images aussi révèlent une haute sagesse : *Qui vult omnia rationabiliter intelligere, multam sapientiam inveniet et in istis.*

Bien qu'il n'ignore rien des difficultés du sujet, Origène veut modestement risquer une esquisse de cette exégèse rationnelle. Il expose donc que le jour viendra où la connaissance du Christ rayonnera sur toutes les intelligences : *Existimo ergo quoniam erit tempus adventus Christi quando tanta manifestatio futura est Christi et divinitatis ejus ut non solum nullus justorum sed nec aliquis peccatorum ignoret Christum secundum quod est.* Un rétablissement de l'ordre moral en sera la conséquence : *...quando et peccatores cognoscent in conspectu suo sua delicta et justi manifeste videbunt semina justitiæ suæ ad qualem eos perduxerint finem.* S'il est vrai que ce triomphe spirituel du Christ est déjà commencé par le rayonnement progressif de la foi, à plus forte raison éclatera-t-il au jour de la pleine lumière : *...Quanto magis recte dicuntur omnes gentes ante eum congregandæ et constituendæ quando palam omnibus, tam bonis quam malis, tam fidelibus quam infidelibus, fuerit factus manifestus, ante oculos mentis eorum jam non fidei aut diligentiæ alicujus inquisitione repertus, sed ipsius divinitatis suæ manifestatione prolatus.* Le Christ n'apparaîtra donc pas dans un lieu donné : il se manifestera partout et tous les hommes comparaîtront devant son trône en ce sens qu'ils rendront hommage à son autorité. Ici-bas tous les hommes quels qu'ils soient se connaissent mal eux-mêmes; mais quand la claire manifestation du Fils de Dieu les obligera à se voir tels qu'ils sont, c'est alors que les bons seront séparés des méchants. *In Matth.*, Com. series, 70, *P. G.*, t. XIII, col. 1711-1713. Cette doctrine vient au terme d'un long développement où tous les faits relatifs à la parousie sont l'objet d'une semblable allégorisation.

On retrouve donc sur le point particulier du jugement le dualisme bien connu qui caractérise l'eschatologie d'Origène : d'une part, l'affirmation de la foi traditionnelle; de l'autre, un essai de systématisation dans lequel aux initiatives les plus heureuses se mêlent des spéculations personnelles hardies et contestables. Voir Tixeront, *Hist. des dogmes*, t. I, p. 325-330. De toutes façons, une théologie aussi neuve était faite pour imprimer une profonde secousse aux intelligences. La doctrine du jugement ne semble pas avoir eu de place spéciale dans les longues querelles de l'origénisme. Dossier dans Prat, *Origène*, Paris, 1907, p. 188-213; exposé quelque peu tendancieux par J. Turmel, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. V, 1900, p. 97-128. Ce qui ne veut pas dire qu'elle ait été adoptée telle quelle; mais, on retrouve partout son influence dans la suite. Sur ce point, plus peut-être que sur n'importe quel autre, toute la théologie postérieure est tributaire du grand alexandrin, de telle sorte que la valeur de ses solutions se mesure à l'attitude qu'elle prend vis-à-vis de lui.

2° *En Occident.* — Faute d'être encore atteint par le courant origéniste, l'Occident se tient, dans l'ensemble, sur les positions anciennes. La théologie du jugement n'y offre rien de remarquable que la persévérance plus ou moins atténuée des doctrines ébauchées au siècle précédent, en regard desquelles ne cessent de s'affirmer les poussées instinctives du sens chrétien.

1. *Eschatologie systématisée.* — Divers témoins attestent la survivance de la systématisation primitive.

a) Saint Hippolyte. — Contemporain de Tertullien, saint Hippolyte nous présente une eschatologie d'un archaïsme tout semblable. Voir Atzberger, *op. cit.*, p. 275.

A maintes reprises, le Christ est par lui donné comme le juge du monde. *De antichristo*, 26, *P. G.*, t. X, col. 748; *In Daniel.*, IV, X, édition du *Corpus* de Berlin, 1897, t. I, p. 208-210. Ce jugement coïncide avec la parousie, *De antichr.*, 64, col. 784 et *Contra Noet.*, 18; *ibid.*, col. 828-829. En attendant, tous les défunts sont réunis dans l'Hadès; mais des anges y infligent déjà aux pécheurs un châtiment provisoire, suivant les actions de chacun : ἄγγελοι φρουροὶ πρὸς τὰς ἑκάστων πράξεις διανέμοντες τὰς τῶν τρόπων προσκαίρους κολάσεις, auquel s'ajoute la vue toute proche de la géhenne où ils seront jetés au jour du jugement. Un autre quartier de l'Hadès, dénommé le « sein d'Abraham », reçoit les justes, qui y jouissent d'un grand bonheur au milieu des anges. « Mais il y a un jour marqué par Dieu où l'unique sentence d'un juste jugement sera prononcée sur tous comme il convient... Tous, en effet, justes et pécheurs seront conduits en présence du *Logos* Dieu. C'est à lui que le Père a donné tout le jugement et pour accomplir la volonté du Père il reviendra comme juge. Ainsi donc ce n'est pas Minos ni Rhadamante qui seront nos juges, mais celui que Dieu le Père a glorifié. » *Adv. Græc.*, 1-3, *P. G.*, t. X, col. 796-800.

Étant donné cependant que ce jugement ne fait que proclamer et rendre définitif le résultat moral de la vie, « chacun peut reconnaître qu'au jour où il sort de ce monde il est déjà jugé; car la consommation s'avance pour lui ». *In Dan.*, IV, XVIII, 7, p. 232. Ainsi, c'est toujours l'eschatologie finale qui demeure prépondérante; mais elle est précédée de sanctions immédiates, à l'attribution desquelles pour la première fois, bien que d'une manière encore un peu confuse, *Hippolyte* commence à appliquer la dénomination de jugement.

b) Novatien, sans entrer dans beaucoup de détails, reproduit la doctrine et jusqu'aux termes de Tertullien

sur l'Hadès. *Locus enim est quo priorum animæ imploramque ducuntur, futuri judicii præjudicia sentientes. De Trinit.*, 1, *P. L.*, t. III, col. 888.

c) Même position chez *Victorin de Pettau : Est infernus remota a pœnis et ignibus regio et requies sanctorum, in qua quidem ab impiis videntur et audientur justi, sed non illuc transvectari possunt... Quia in novissimo tempore etiam sanctorum remuneratio perpetua et impiorum est ventura damnatio, dictum eis exspectare. In Apoc.*, VI, 9, *P. L.*, t. V, col. 330. Inutile d'ajouter que le texte de l'Apocalypse lui fournit souvent l'occasion de parler du jugement futur. Voir I, 1-7, col. 317; I, 16, col. 321; XX, 8-10, col. 343. Mais, en attendant, la rémunération immédiate n'est enseignée que d'une manière bien vague.

d) Lactance en arrive à la supprimer tout à fait. Nul ne tient plus que lui au dogme des rétributions divines, dont il a défendu le principe dans un traité spécial. Voir *De ira Dei*, 16, *P. L.*, t. VII, col. 125-126. Mais celles-ci sont remises jusqu'aux derniers jours. *Inst. div.*, II, 18, *P. L.*, t. VI, col. 341-342. Un premier jugement précédant le règne millénaire réglera le sort des seuls croyants, qui recevront selon leurs œuvres. Quant aux infidèles, ils sont déjà jugés et condamnés. *Ibid.*, VII, 20, col. 798-799. Après les mille ans écoulés, aura lieu la résurrection universelle et le jugement définitif, *ibid.*, 26, col. 813-814.

Mais ce n'est pas seulement par prétérition que Lactance exclut le jugement particulier : il en nie formellement l'existence. *Nec quisquam putet animas post mortem protinus judicari. Nam omnes in una communique custodia detinentur, donec tempus adveniat quo maximus judex meritorum faciat examen. Ibid.*, 21, col. 802-803.

Il faut évidemment prendre garde de juger la doctrine de l'Église occidentale, à la fin du IIIe siècle, sur le témoignage d'un philosophe et d'un néophyte dont la compétence et l'orthodoxie s'avèrent par ailleurs si souvent mal assurées. Lactance a été certainement victime de son archaïsme eschatologique jusqu'à méconnaître l'existence de toute sanction immédiatement après la mort. En quoi il fait penser à ces contradicteurs anonymes que combattait Tertullien. Bien qu'elle fût dans la logique du système et qu'elle ait pu, de ce chef, se présenter assez naturellement à l'esprit des simples, cette erreur n'en doit pas moins être tenue pour un phénomène isolé. Si la systématisation archaïque du IIe siècle garde encore de nombreux partisans, ceux-ci ne manquent pas d'y incorporer la croyance aux sanctions immédiates. Ce qui revient à supposer implicitement un jugement préalable pour les établir.

2. *Eschatologie non systématisée.* — D'autres, au demeurant, attestent une foi eschatologique dont la simplicité s'embarrasse moins de systèmes.

a) Saint Cyprien. — Homme d'action et pasteur d'âme, l'évêque de Carthage ne touche à l'eschatologie qu'en passant et d'un point de vue tout pratique. D'où il suit que ses affirmations ont chance d'être d'autant plus rapprochées de la commune foi.

Le « jour du jugement » ou « jour du Seigneur » est une expression qui lui est familière. Voir *Ad Demetr.*, 5, 15, 22, *P. L.*, t. IV, col. 548, 555, 560-561; *De dom. orat.*, 23-24, 32, *ibid.*, col. 535-536 et 540. Par où il entend la parousie du Seigneur. *De bono pat.*, 24, col. 637-638; *Epist.*, IV, 3, édition Hartel, p. 475 et LXII, 3, p. 699. Mais il ne connaît pas le séjour intermédiaire dans l'Hadès. Non seulement les martyrs, mais tous les justes sont mis par la mort en possession de Dieu. *De mortalit.*, 20, 26, col. 596 et 601-602; *De bono pat.*, 10, col. 629. Il y a même, pour ceux qui ne sont pas absolument purs, des possibilités de purification outre-tombe. *Epist.*, LV, 20, p. 628.

A la base de ces discriminations il faut évidemment sous-entendre le jugement particulier. On a pu croire qu'il arrive à Cyprien d'en prononcer presque le nom, quand il présente à ses fidèles le fléau de l'épidémie comme un moyen plus sûr d'atteindre la béatitude du ciel. *Gratulari magis oportet et temporis munus amplecti quod, dum nostram fidem fortiter promimus et labore tolerato ad Christum per angustam Christiviam pergimus, præmium vitæ ejus et fidei* IPSO JUDICANTE *capiamus. De mortal.*, 14, col. 614. Mais c'est probablement une illusion d'optique; car *ipso judicante* semble bien s'appliquer plutôt, dans la pensée de l'auteur, à la promesse du Christ garantie par le texte évangélique, Matth., VII, 14, auquel il est fait ici allusion.

Par ailleurs Cyprien insiste beaucoup sur le fait que le jugement sera conforme aux œuvres et il en tire la conclusion très légitime que chacun se juge lui-même dès ici-bas par sa conduite : *Ante judicii diem hic quoque jam justorum atque injustorum animæ dividuntur et a frumento paleæ separantur. De unit. Eccl.*, 10, col. 507. Les hérétiques, en particulier, ont déjà porté sur eux-mêmes une sentence irréformable, *Epist.*, LXXV, 5, p. 813; les fidèles, au contraire, peuvent aborder le jugement avec confiance. *Epist.*, LXXVI, 7, p. 833. En un mot, la foi au Christ nous donne la clé du jugement futur. *Sit ante oculos... quod... jam judicii sui et cognitionis futuræ sententiam protulerit* (Christus), *prænuntians et contestans confessurum se coram Patre suo confitentes et negaturum negantes. Epist.*, LVIII, 3, p. 659. Ce principe de continuité morale, ainsi affirmé sans restriction, postule lui aussi, comme dans l'Évangile, un premier jugement de l'âme au sortir de la vie et en donne le véritable sens. En se détachant des systèmes pour s'en tenir aux données substantielles de la foi, l'eschatologie de saint Cyprien reflète mieux que toute autre la pensée profonde de l'Église.

b) Commodien obéit à la même inspiration que l'évêque de Carthage sur le sort des défunts. Après la mort, les âmes vivent devant Dieu et celui-ci ne veut pas que leurs actes antérieurs soient oubliés. *Instr.*, I, 27, *Corpus* de Vienne, t. XV, p. 36. Chacun reçoit de lui la sanction méritée, *ibid.*, 26, p. 35. Il est même curieux de trouver dans ces vers barbares la première approximation de la formule que l'Église devait adopter dix siècles plus tard.

Tu tamen MOX moreris, duceris in loco maligno,
In Christo credentes autem in loco benigno, I, 24, p. 31.
... MOX animam reddis, duceris quo te pœnitet esse. I, 29, [p. 39.

Tout cela, bien entendu, sans aucun détriment pour la parousie, *ibid.*, II, 4, p. 64-65 et *Carm. apolog.*, 1042, p. 185.

Au total, tandis que les théologiens latins du IIIe siècle s'en tiennent à la vieille notion de l'Hadès, héritée du *scheol* judaïque, saint Cyprien et Commodien échappent à ce legs du passé. Aussi les premières sanctions sont-elles forcément regardées par ceux-là comme incomplètes et provisoires. Chez ceux-ci, au contraire, la doctrine du jugement particulier, sans être beaucoup plus explicite, a devant elle le champ libre pour se développer.

Encore leur eschatologie doit-elle cette perfection relative au fait qu'elle n'est pas systématisée. Chez les spéculatifs, comme Hippolyte et les autres, règne toujours le vieux cadre de saint Irénée et de Tertullien. En Orient, au prix de quelques hardiesses, l'école d'Alexandrie avait entrepris de le démolir et de le remplacer, tandis que la théologie latine, plus attachée aux données traditionnelles, sans d'ailleurs en être l'esclave, se débattait dans une certaine indécision. S'il n'avait pas encore réalisé une synthèse rationnelle de la foi chrétienne, le IIIe siècle en avait du moins préparé tous les éléments.

IV. PÉRIODE DE FIXATION : IVe-VIIIe SIÈCLES. — Sur les bases ainsi aménagées, la théologie du jugement allait prendre rapidement, à partir du IVe siècle, bien que d'une manière inégalement ferme suivant les régions, son assiette définitive. Non pas qu'elle occupe nulle part une place de premier plan, mais, si elle reste à l'état fragmentaire, tout au moins se présente-t-elle, en général, avec la netteté qui lui manquait jusqu'alors.

1° *Église syrienne.* — A défaut d'une grande importance historique ou théologique, les écrivains de langue syriaque ont l'avantage d'offrir une tradition sans contact avec la pensée grecque. Ils n'intéressent la doctrine du jugement que par la survivance d'archaïsme dont ils sont les témoins.

1. *Aphraate.* — « De toutes les parties de la théologie d'Aphraate la plus archaïque est assurément l'eschatologie. » Tixeront, *Hist. des dogmes*, t. II, p. 207. Chez lui, l'archaïsme va même jusqu'à l'erreur. Le « sage perse » enseigne, en effet, au nom de « notre foi » que la mort est un sommeil. « Ceux qui y sont tombés sont tellement assoupis qu'ils ne distinguent plus le bien du mal; ni les justes ne reçoivent la récompense promise, ni les impies le châtiment mérité, jusqu'à la venue du juge qui placera les hommes à droite ou à gauche. » Tout au plus l'avenir se révèle-t-il aux justes comme dans un rêve joyeux et au pécheur sous la forme d'affreux cauchemars. *Demonstr.*, VIII, 18-20, *Patr. syr.*, t. I, p. 394-398. Cf. XXII, 6, p. 1002. Sans quoi le dogme de la résurrection lui paraîtrait compromis, VIII, 3, p. 366 et 22-23, p. 402-403. Cf. VI, 14, p. 291-296. En quoi il faut bien reconnaître avec dom Parisot, *Præf.*, III, 15, *ibid.*, p. LVI, qu'Aphraate se tient dans la ligne des premiers Pères de l'Église, mais à condition d'ajouter qu'il la pousse jusqu'à un point qu'elle n'avait encore jamais atteint. Voir APHRAATE, t. I, col. 1462, et P. Schwen, *Afrahat*, Berlin, 1907, p. 138-140.

Une autre particularité du « sage perse », et dont nous retrouverons ailleurs les suites, c'est que, pour lui, « les justes consommés dans les bonnes œuvres ne seront pas convoqués au jugement pour y être jugés, ni les impies dont les péchés se sont multipliés au delà de toute mesure ». XXII, 17, p. 1026. Il faut sans doute entendre sous le bénéfice de cette réserve ce qu'il dit plus haut du jugement universel. VIII, 20, p. 398. Tous les autres y comparaîtront pour y recevoir selon leurs œuvres et l'auteur insiste longuement sur la stricte justice qui aura pour conséquence l'inégalité des sanctions. XXII, 18-23, p. 1027-1035.

2. *Saint Éphrem.* — Beaucoup moins arriéré, celui-ci est loin d'être encore au niveau des progrès obtenus de son temps.

« Que si nous passons à la doctrine eschatologique du moine syrien, écrit M. Tixeront, *op. cit.*, p. 219-220, nous sommes dès l'abord frappés d'une contradiction qu'elle semble présenter sur la condition des âmes justes immédiatement après la mort. D'un côté, saint Éphrem enseigne que ces âmes entrent de suite dans la vie, dans la joie, dans le paradis, dans le ciel, *Opera omnia*, syr.-lat., édition Assémani, Rome, 1737-1746, t. III, p. 251 *f*, 255 *c*, 225 *e*; *Hymni et Sermones*, édition Lamy, Malines, 1882-1889, t. I, p. 669; *Carmina Nisibena*, LXXIII, 1; de l'autre, il dit non moins clairement que sans le corps ces âmes sont incapables d'exercer leurs facultés, de voir, d'entendre, de parler : d'où il conclut que, jusqu'à la résurrection de leur corps, leur bonheur est fort incomplet et qu'elles n'habitent pas encore le lieu de la félicité parfaite. » Assémani, t. III, p. 587 *b-f*. C'est la conception archaïsante du IIe siècle qui dure encore chez lui. Seulement, au lieu de l'Hadès, Éphrem parle du paradis, où il distingue le sommet, les côtés et le bord, celui-ci étant réservé aux pénitents pardonnés et sans doute également à toutes les âmes justes. Voir art. ÉPHREM, t. V, col. 191-192; Assémani, *Op. syr.-lat.*, t. III, præf., p. XXI et Lamy, t. I, præf., p. XI.

A cette eschatologie retardataire notre auteur associe une notion assez nette du jugement particulier. Pour décrire les affres de la mort, il parle de la vie sensible qui s'éteint, cependant que les « troupes du Seigneur » envahissent l'âme pour la faire déguerpir et que « l'inexorable nous traîne au jugement ». Au cours de cette marche forcée, l'âme traverse les espaces où elle rencontre « les principautés et puissances, les chefs des troupes ennemies en ce monde, accusateurs sans pitié, agents rigoureux d'un fisc implacable, qui brandissent contre elle les créances de ses péchés ». *In secundum Christi adventum*, dans Assémani, *Op. græc.-lat.*, t. III, p. 275-276. On voit que les brillantes imaginations d'Origène ont déjà fait école jusqu'en Syrie.

Cependant, pour saint Éphrem, c'est le jugement dernier qui demeure le principal. A la suite d'Aphraate, il n'y veut faire comparaître que les pénitents et les justes imparfaits : les justes parfaits sont « au-dessus du jugement », les grands pécheurs ont déjà leur condamnation et restent par suite « en dehors du jugement ». Assémani, *Op. syr.-lat.*, t. I, p. 255. Les descriptions qu'il en donne sont d'un réalisme très accusé et visent surtout au pathétique. Voir Assémani, t. III, p. 633-638; *græc.-lat.*, t. II, p. 192-230 et Lamy, t. III, col. 133-212 et t. II, p. 402-426.

Quand les maîtres de la théologie syriaque ont des conceptions aussi imparfaites, est-il étonnant que les générations suivantes en aient gardé l'empreinte et que, le particularisme et l'ignorance aidant, elles aient fini par accueillir cette vieille erreur du sommeil des âmes ou autres approchantes, qui motivèrent l'intervention de l'Église à partir du concile de Lyon?

2° *Église grecque.* — C'est ici, au contraire, le règne de la grande théologie, et d'une théologie qui se développe sous l'influence d'Origène, sinon toujours à son école. La doctrine du jugement en a largement bénéficié.

1. *Principe du jugement.* — S'adressant à des milieux chrétiens, les Pères Grecs n'ont pas proprement besoin de démontrer l'existence du jugement. Cependant, soit pour répondre au scandale des âmes faibles troublées par les injustices de ce monde, soit surtout pour parer au scepticisme pratique de certaines âmes grossières trop inattentives aux vérités spirituelles, ils en affirment, à l'occasion, la réalité et en dégagent la raison d'être.

a) Réalité du jugement. — Saint Cyrille de Jérusalem en appelle au sentiment individuel de la justice. Un maître a souci de récompenser ses bons serviteurs et de punir les autres : à plus forte raison la justice rétributive, τὸ τῆς δικαιοσύνης ἀνταποδοτικόν, doit-elle exister en Dieu. Or elle ne se réalise pas ici-bas. « Si donc il n'y a pas de jugement et de rétribution après cette vie, tu accuses Dieu d'injustice. » Le retard s'explique parce que Dieu veut, comme on le voit dans les combats du stade, attendre la fin de l'épreuve. *Cat.*, XVIII, 4, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1021.

On retrouve souvent la même argumentation chez saint Jean Chrysostome. « Si Dieu est, comme il est en réalité, il s'ensuit qu'il est juste; car s'il n'est pas juste, il n'est pas Dieu non plus. Et s'il est juste, il rend à chacun selon ce qu'il mérite. Cependant nous voyons que tous ne reçoivent pas ici-bas selon leurs mérites. Il faut donc nécessairement espérer une autre rétribution, qui rendra à chacun suivant son mérite et par là fera apparaître la justice de Dieu. » *De diab.*, hom. I, 8, *P. G.*, t. XLIX, col. 258. Cf. *De Lazaro*, hom. IV, 4, t. XLVIII, col. 1011. De ce jugement la voix implacable de la conscience est une première anticipation, qui est

elle-même une preuve de la justice divine : comment espérerait-on échapper au jugement divin, alors que nous ne pouvons pas échapper à notre jugement? *In Rom.*, hom. v, 1-2, t. LX, col. 423-425. A titre subsidiaire, notre docteur en appelle également au témoignage des païens. *In II Cor.*, hom. IX, 3, t. LXI, col. 464. Là et ailleurs il expose que, si Dieu retarde ce règlement de comptes, c'est pour ne pas détruire le genre humain, dont tous les membres ont mérité, une fois ou l'autre, d'être éternellement punis pour leurs péchés.

Saint Basile s'appuie uniquement sur les Écritures, où il relève que la doctrine du jugement revient à plusieurs reprises en raison de son importance souveraine dans la vie morale : λόγος ἀναγκαιότατος καὶ συνετικώτατος εἰς διδασκαλίαν εὐσεβείας. *In Ps.* VII, 3, *P. G.*, t. XXIX, col. 237.

b) Raison d'être du jugement. — Mais le jugement a aussi une signification théologique, en ce qu'il permet à Dieu de justifier sa conduite à l'égard des pécheurs. Saint Basile, *ibid.* C'est ainsi que saint Jean Chrysostome interprète les paroles prononcées par Abraham dans la parabole du mauvais riche. *De Laz.*, hom. IV, 1-2, *P. G.*, t. XLVIII, col. 1007-1009. Plus tard saint Maxime prête aux damnés un long monologue où ils proclament la justice de Dieu à leur endroit. *Epist.*, I, *P. G.*, t. XCI, col. 384-390. Texte reproduit mot pour mot dans un traité de basse époque qui a usurpé le nom de saint Athanase, *Serm. ad Antiochum, P. G.*, t. XXVIII, col. 589-597.

Saint Isidore de Péluse seul semble avoir connu de véritables adversaires, puisqu'il se croit obligé de consacrer une de ses lettres presque tout entière à établir contre eux la réalité du jugement. *Epist.*, II, 257, *P. G.*, t. LXXVIII, col. 609-612. Ce qui lui fournit l'occasion de résumer en quelques mots précis les fondements théologiques de ce dogme. « Prédit par le Christ, reconnu d'ailleurs par les plus nombreux et les plus illustres des sages, il est juste et convenable, conforme à la raison, en harmonie avec la Providence divine qu'il est propre à défendre contre les anomalies apparentes d'ici-bas. » Ces « sages » sont sans nul doute les païens dont l'auteur se plaît à invoquer ailleurs le témoignage. *Epist.*, V, 186, col. 1444.

c) Qualités du jugement. — Pour atteindre son but, ce jugement doit être juste. Saint Jean Chrysostome souligne énergiquement les traits qui le distinguent à cet égard des jugements humains. *De cruce et latr.*, hom. I, 3, *P. G.*, t. XLIX, col. 402-403. La raison en est que chacun sera jugé, non d'après les apparences, mais d'après ses œuvres.

En cette vue, nos actions sont inscrites sur un livre irréprochablement tenu, d'après lequel Dieu nous jugera sans acception de personnes. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XIX, 15, *P. G.*, t. XXXV, col. 1061. Sa sentence sera parfaite, parce qu'elle tiendra compte de la qualité, de la quantité et de la grandeur de nos fautes. Isidore de Péluse, *Epist.*, II, 172, *P. G.*, t. LXXVIII, col. 624. Critère objectif auquel il faut ajouter la considération de la responsabilité subjective, évidemment variable suivant les grâces accordées à chacun. Basile, *In Ps.* VII, 5, *P. G.*, t. XXIX, col. 240, cf. *Reg. br.*, 267, t. XXXI, col. 1265.

Aussi le jugement sera-t-il strictement personnel, sans diversion possible, et, si nos œuvres nous condamnent, personne ne pourra nous venir en aide. Jean Chrys., *In II Cor.*, hom. IX, 4, *P. G.*, t. LXI, col. 465; Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XVI, 9, *P. G.*, t. XXXV, col. 945.

La conclusion parénétique unanimement tirée, c'est qu'il faut vivre dans la perspective du jugement divin pour se sanctifier en vue de cette redoutable éventualité. « Quand on se met en mémoire le terrible jugement du Christ, qui ne se sentirait aussitôt la conscience troublée et saisie d'angoisse? Celui-là même qui peut se rendre témoignage d'une vie bien passée, quand il songe à la rigueur de ce jugement où les moindres défaillances seront examinées, se prend à trembler ne sachant quel en sera le résultat. » S. Grégoire de Nysse, *In Ps. VI*, *P. G.*, t. XLIV, col. 612. Le florilège que des mains postérieures ont tiré des homélies de saint Jean Chrysostome contient un chapitre sur les fins dernières. *Eclog.*, hom. XXV, *P. G.*, t. LXIII, col. 742-754. On y peut voir en abrégé un spécimen des développements que le thème du jugement suggérait dès lors à l'éloquence de la chaire et la preuve de l'importance que l'Église attachait à ce dogme, au IVe siècle comme aujourd'hui, dans l'éducation du sens moral.

2. *Jugement général.* — Conformément au langage de l'Écriture et de la tradition antérieure, c'est toujours le jugement final qui reste le jugement par excellence.

a) Existence du jugement général. — On en parle d'ordinaire au singulier, comme d'une réalité absolue et qui présente une signification connue de tous. Voir Athanase, *Apol. contr. Arian.*, 35, *P. G.*, t. XXV, col. 308; Grégoire de Nazianze, *Poem. mor.*, VIII, 194 et X, 130-132, *P. G.*, t. XXXVII, col. 662 et 690; Grégoire de Nysse, *Oral. catech. magna*, 40, *P. G.*, t. XLV, col. 105; Jean Chrysostome, *In Matth.*, hom. XIII, 5, *P. G.*, t. LVII, col. 215-218. Au cours de son développement, ce dernier parle bien du tribunal qui nous attend « après cette vie », μετὰ τὴν ἐνθένδε ἀποδημίαν, *ibid.*, col. 216, et cette expression, lue suivant nos habitudes actuelles, pourrait faire croire qu'il pense là au jugement particulier qui suit la mort. Cependant on voit à côté que ce jugement est situé en un jour précis et que, si nous n'avons pas fait pénitence, Dieu nous y condamnera à la face du monde. *Ibid.*, hom. XIV, 4, col. 221-222.

Un peu plus tard, Isidore de Péluse parle également du jugement en général. *Epist.*, III, 2, *P. G.*, t. LXXVIII, col. 728-729; III, 37, col. 757; cf. IV, 229, col. 1324. Et, si ce jugement est par lui placé en termes vagues « après la mort », τὸ δικαστήριον τὸ μετὰ τὸν θάνατον, IV, 146, col. 1229, cf. IV, 426, col. 1577, on voit d'autre part qu'il coïncide avec « le grand jour du Seigneur », I, 94, col. 248, et avec le second avènement du Christ. II, 157, col. 612. Ces rapprochements nous avertissent que le jugement *sine addito*, dans la terminologie grecque du IVe et du Ve siècle, doit s'entendre de celui qui attend l'ensemble des hommes à la fin des temps.

Il en est de même au terme du VIe siècle. Voir Grégoire d'Agrigente, *In Eccli.*, III, 19-20, *P. G.*, t. XCVIII, col. 880-885. L'exemple de saint Jean Damascène montre qu'à l'extrême fin de la patristique grecque la langue théologique n'a pas encore acquis plus de précision. « Nous ressusciterons, dit-il, par l'union de nos âmes avec des corps désormais incorruptibles et nous comparaîtrons devant le tribunal redoutable du Christ. » *De fide orth.*, IV, 27, *P. G.*, t. XCIV, col. 1228. A l'appui de « ce jugement et de cette justice de Dieu, qui attribuera à chacun ce qui lui revient sans acception de personnes », il a réuni ailleurs un dossier de textes scripturaires et patristiques. *Sacra parallela*, Litt. K, 11, *P. G.*, t. XCVI, col. 84-88. Mais ce jugement indéterminé est antérieurement rapproché, dans le même ouvrage, de la résurrection et, non moins que le titre, les citations qui suivent, où figurent de nombreux textes de l'Ancien Testament sur le jour de Jahvé et les déclarations du Nouveau sur la parousie, attestent qu'ici encore le Damascène n'envisage, sous le nom de jugement, que le jugement final. *Ibid.*, litt. A, 15, *P. G.*, t. XCV, col. 1176-1188. Cf. *ibid.*, 71, *P. G.*, t. XCVI, col. 484-485.

b) Auteur du jugement général. — C'est pourquoi ce jugement est attribué au Christ. Les textes formels de saint Paul, II Cor., V, 10, et de saint Jean, V, 22, sont ici régulateurs. Voir S. Jean Chrysostome, *In Joa.*, hom. XXXIX, 3, *P. G.*, t. LIX, col. 223-224; *In Rom.*, hom. XXV, 3-4, *P. G.*, t. LX, col. 632 et S. Cyrille d'Alexandrie, *In Joa.*, II, 7, *P. G.*, t. LXXIII, col. 365. Cf. *In Is.*, II, 5, 12, et III, 2, 16, t. LXX, col. 541 et 633.

Saint Cyrille de Jérusalem précise que le Père ne s'est pas pour autant dépouillé de sa puissance, mais qu'il juge par le Fils. Ainsi le demandait la glorification du Christ, devant qui tout genou doit fléchir, au ciel, sur la terre et aux enfers. *Catech.*, XV, 25, *P. G.*, t. XXXIII, col. 905.

Il faut donc rapporter au jugement tout ce que nos auteurs disent, d'une manière plus ou moins explicite, de la parousie. Voir S. Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, XV, 1-2 et 19-27, col. 869-872 et 896-909; S. Athanase, *De incarn. Verbi*, 56, *P. G.*, t. XXV, col. 196 et *Cont. Arian.* II, 43, t. XXVI, col. 240; S. Grégoire de Nazianze, *Poem. moral.*, XXVIII, 340-370, *P. G.*, t. XXVIII, col. 881-883 et *Poem. de seipso*, I, 522-546, *ibid.*, col. 1009-1010; S. Jean Chrysostome, *De Laz.*, hom. VI, 1, *P. G.*, t. XLVIII, col. 1027; *De diab.*, hom. III, 3, *P. G.*, t. XLIX, col. 267-268; *De cruce et latr.*, hom. I, 3-4 et II, 4, *ibid.*, col. 403-404 et 413-414; *In Rom.*, hom. V, 6, *P. G.*, t. LX, col. 630; S. Cyrille d'Alexandrie, *In Joa.*, I, 1, *P. G.*, t. LXXIII, col. 28.

c) Modalités du jugement général. — Les descriptions de cette parousie, généralement destinées à des auditoires populaires, sont pour la plupart d'un réalisme imagé qui suit de près la lettre des Écritures. Voir par exemple, outre la catéchèse XV de saint Cyrille de Jérusalem déjà citée, S. Basile, *In Ps. XXXIII*, 8, *P. G.*, t. XXIX, col. 372; S. Jean Chrysostome, *In Matth.*, hom. LXXIX, 1-2, *P. G.*, t. LVIII, col. 717-720 et *In II Cor.*, hom. X, 3, *P. G.*, t. LXI, col. 471; S. Cyrille d'Alexandrie, *In Zach.*, 105, *P. G.*, t. LXXII, col. 248-249, cf. *In Luc.*, XII, 8, *ibid.*, col. 729; S. Maxime, *Epist.*, I, *P. G.*, t. XCI, col. 380-381. Non pas que ces divers auteurs insistent sur l'interprétation littérale des textes comme sur une question de principe : il leur suffisait pour le but d'édification qu'ils poursuivaient de les prendre et de les utiliser tels qu'ils sont. Voir également pseudo-Chrysostome, *In sec. domini advent.*, *P. G.*, t. LIX, col. 619-628 et de même *P. G.*, t. LXI, col. 775-778; t. LXIII, col. 937-942.

Çà et là d'ailleurs, on peut relever, chez les meilleurs théologiens d'entre eux, l'indice de conceptions plus affinées.

A propos du portrait de l'ancien des jours dans Daniel, VII, 9, déjà saint Cyrille de Jérusalem fait observer qu'il est tracé à la manière humaine : ἀνθρωπίνως τοῦτο εἴρηται, *Catech.*, XV, 21, *P. G.*, t. XXXIII, col. 900. Quand il parle *ex professo* du jugement, il le présente comme un acte essentiellement psychologique. « C'est d'après ta conscience que tu seras jugé...; car le visage terrible du juge te forcera à dire la vérité, ou plutôt, même si tu refuses de la dire, il te convaincra. Tu te réveilleras, en effet, revêtu de tes propres péchés ou de tes actes de justice. » *Ibid.*, 25, col. 905.

Saint Basile expose de son côté que ce « visage du juge » s'entend d'une illumination divine qui éclairera le fond des cœurs », *In Ps.*, XXXIII, 4, *P. G.*, t. XXIX, col. 360, et que nous n'aurons pas d'autre accusateur que nos péchés rendus présents à la mémoire avec leur nature propre et le détail de leurs circonstances. *In Ps.* XLVIII, 2, *ibid.*, col. 437. « Qu'est-ce que le jugement? » se demande pareillement saint Grégoire de Nazianze. Et il répond : « Le poids intérieur de ce qui pèse sur la conscience de chacun ou sa légèreté qui soulève vers la vie la balance de la loi. » *Poem. mor.*, XXXIV, 254-256, *P. G.*, t. XXXVII, col. 964. Ailleurs il parle de cet ἔγγραφος κατήγορος qu'est la conscience du pécheur. *Ibid.*, VIII, 196, col. 663.

On trouve également dans saint Jean Chrysostome, à propos de l'attitude de Joseph envers ses frères, un beau développement sur ces jugements sans plaidoiries, ces défenses sans réquisitoires, ces preuves sans témoins qui se passent dans la conscience; mais, à vrai dire, cette psychologie n'est pas directement mise par lui en rapport avec le jugement dernier. *De Laz.*, hom. IV, 6, *P. G.*, t. XLVIII, col. 1015-1016.

En plus de ces allusions fugitives, on rencontre des descriptions de jugement conçues tout entières selon ce schème. Ainsi dans un commentaire d'Isaïe attribué à saint Basile. L'auteur tient que le principal but du jugement sera d'amener le pécheur à confesser la justice de la sentence divine à son égard. C'est, dit-il, ce que l'Écriture exprime d'une manière figurée quand elle représente Dieu qui se justifie pour ainsi dire d'égal à égal avec les hommes, par exemple Isaïe, III, 14 et Michée, VI, 1-3. « Non pas que le (divin) juge doive adresser à chacun des questions et provoquer des réponses... Il est vraisemblable qu'une vertu mystérieuse projettera en un instant sur notre mémoire comme sur un tableau toutes les actions de notre vie. Ainsi nous vérifierons cette parole d'Osée, VII, 2 : « Leurs pensées les ont entourés; elles ont apparu « devant ma face. » Et ces livres dont il est question dans Daniel, qu'indiquent-ils autre chose sinon que Dieu éveillera dans la mémoire des hommes le souvenir de leurs actions, de telle façon qu'à ce souvenir chacun voie pourquoi il est condamné? » Basile, *In Is.*, I, 43, *P. G.*, t. XXX, col. 200-201.

Pour saint Grégoire de Nazianze également, « lorsque Dieu se justifiera, il se dressera devant nous et nous mettra en face de nos péchés, implacables accusateurs. Aux bienfaits que nous avons reçus il comparera nos iniquités : la pensée condamnera la pensée et l'acte contrôlera l'acte. Il nous réclamera la dignité de son image, que nous avons souillée par le péché. Enfin il nous emmènera, jugés et condamnés par nous-mêmes, sans avoir la ressource de dire que nous sommes injustement traités ». *Orat.*, XVI, 8, *P. G.*, t. XXXV, col. 944-945.

Sans suivre Origène jusque dans son allégorisation complète de la parousie, on voit que les meilleurs Pères grecs ont assez retenu de sa méthode pour spiritualiser la procédure du dernier jugement.

3. *Jugement particulier.* — Dans quelle mesure ont-ils distingué de ce jugement final celui qui fixe, au moment de la mort, les destinées de chacun? Moins nettes sont ici leurs conceptions, bien qu'elles présentent un notable progrès sur celles des siècles précédents.

a) Attestations indirectes : Échéance immédiate des sanctions après la mort. — A tout le moins le jugement particulier est-il impliqué chez eux d'une manière indirecte, comme précédemment, dans leur doctrine sur l'application immédiate des sanctions. « Dans l'Église grecque du IVe siècle le millénarisme a disparu : l'autorité d'Origène lui a porté le coup fatal. On ne paraît même pas admettre une dilation quelconque pour les justes de leur entrée dans la gloire. » J. Tixeront, *Hist. des dogmes*, t. II, p. 195. Voir art. BENOÎT XII, t. II, col. 678-679. C'est que la mort est le terme de l'épreuve, après laquelle il n'y a plus de place que pour jouir des mérites acquis ou souffrir le châtiment des fautes perpétrées. S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, XVIII, 14, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1033. « Ici-bas, dit énergiquement saint Grégoire de Nazianze, c'est le temps fixé par Dieu de la vie et de l'action; là-bas le contrôle de nos actes. » *Orat.*, XVI, 7, *P. G.*, t. XXXV, col. 944. Cf. *Poem. de seipso*, I, 300-304, *P. G.*, t. XXXVII, col. 992-993.

Le résultat de ce contrôle ne saurait être que définitif. On cite bien un fragment de saint Athanase, qui reproduit la notion archaïque de l'Hadès où les justes attendraient dans la joie la résurrection et la récompense. *P. G.*, t. XXVI, col. 1249. Mais ce texte, qui n'est connu que par une citation de saint Jean Damascène, *De his qui in fide dormierunt*, 31, *P. G.*, t. XCV, col. 277, a toujours passé pour être d'une authenticité douteuse. Voir la préface des éditeurs bénédictins, V, 13, *P. G.*, t. XXV, col. XXXI. Cf. Tixeront, *op. cit.*, p. 196. C'est qu'il paraît en contradiction avec un épisode de la *Vie de saint Antoine*. Le saint ermite avait eu avec quelques-uns de ses visiteurs un entretien sur la situation de l'âme et le lieu qui l'attend après cette vie. On notera ce fait comme l'indice d'une curiosité et sans doute aussi de quelque incertitude sur la question. Mais Antoine est instruit de la réponse par une révélation divine. Dès la nuit suivante, une vision lui fait apercevoir les âmes comme des êtres ailés, dont les uns s'élancent vers le ciel tandis que les autres retombent dans les bas-fonds. *Vita S. Antonii*, 66, *P. G.*, t. XXVI, col. 936-937.

Les écrivains postérieurs ne semblent pas avoir besoin d'une lumière spéciale pour professer la même doctrine. Docile à la parole des sages, σοφῶν λόγους, saint Grégoire de Nazianze tient que l'âme sainte s'unit à Dieu, son suprême bien, aussitôt qu'elle a brisé les liens du corps. *Orat.*, VII, 21, *P. G.*, t. XXXV, col. 781. Cf. *ibid.*, 1, col. 756-757. Le châtiment des pécheurs suit également la mort, *Poem. mor.*, II, 141-144, *P. G.*, t. XXXVII, col. 589, bien qu'ailleurs la peine du feu semble fixée au dernier jour. *Ibid.*, XV, 98-100, col. 773. Toute sa psychologie platonisante amène saint Grégoire de Nysse à dire que l'âme se prépare par sa conduite ici-bas son sort éternel, encore que son origénisme lui permette de concevoir des possibilités de rétablissement pour ceux qui auraient mal usé de l'épreuve terrestre. Voir *De anima*, *P. G.*, t. XLVI, col. 84-88. Aussi est-il formel sur la béatitude immédiate des justes. *In fun. Pulch.*, *ibid.*, col. 869 et *De mortuis*, *ibid.*, col. 497 et 512. Moins philosophe, mais plus attaché à la révélation scripturaire, saint Jean Chrysostome lit dans la parabole évangélique du pauvre Lazare la rétribution immédiate, soit des bons, soit des méchants, au sortir de la vie. *De Laz.*, I, 11; V, 3; VI, 6; VII, 4; *P. G.*, t. XLVIII, col. 979, 1021, 1035-1036, 1050. Voir également *In Philip.*, hom. III, 3-4, *P. G.*, t. LXII, col. 203; S. Nil, *Epist.*, IV, 14, *P. G.*, t. LXXIX, col. 556-557; Pseudo-Macaire, *Hom.*, XXII, *P. G.*, t. XXXIV, col. 660 et, pour saint Jean Damascène, ci-dessus col. 745.

Plus embarrassée semble être tout d'abord la position de saint Cyrille d'Alexandrie et le P. Pesch est obligé de reconnaître qu'il est au nombre des Pères anciens qui ont sur la matière *dicta interdum valde obscura*. Chr. Pesch, *Prælect. dogmat.*, t. IX, 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1911, p. 287.

« On me demandera, dit-il, si, selon l'histoire évangélique où l'on voit le pauvre (Lazare) passé au repos et le riche au châtiment, ces faits se sont déjà produits et si la juste rétribution est déjà accordée à chacun ou bien si ce récit préfigure l'image du jugement futur... A quoi nous répondrons : Le jugement aura lieu après la résurrection des morts; c'est ce que l'Écriture divine affirme partout. Or la résurrection aura lieu seulement lorsque le Christ reviendra du ciel dans la gloire du Père... Puis donc que le juge de tous n'est pas encore redescendu du ciel et que la résurrection des morts n'a pas eu lieu, comment n'est-il pas invraisemblable de penser que la rémunération est déjà réalisée pour quelques-uns, soit de leurs mauvaises, soit de leurs bonnes œuvres? » *In Luc.*, XVI, 19, *P. G.*, t. LXXII, col. 821-824. Le même texte se retrouve à peu près littéralement dans *Adv. anthropomorphitas*, 16, *P. G.*, t. LXXVI, col. 1104-1105. Mais il faut tenir compte qu'ailleurs saint Cyrille professe l'entrée immédiate des justes dans le ciel, *De adorat. in spiritu et veritate*, VI, *P. G.*, t. LXVIII, col. 473; *Hom.pasch.*,I,2, t.LXXVII, col. 405, et aussi le châtiment immédiat des coupables. Car, depuis la mort du Christ, « les âmes des saints ne vont plus dans l'Hadès comme celles des pécheurs, » *In Ps. XLVIII*, 16, t. LXIX, col. 1073. Voir de même *In Joa.*, XII (XIX, 30), t. LXXIV, col. 669. D'où il suit que les passages cités en premier lieu, où l'évêque d'Alexandrie parle d'un délai, doivent s'entendre sans nul doute de la rémunération complète, laquelle, en effet, ne saurait avoir lieu qu'après la résurrection. Voir Cyrille d'Alexandrie, t. III, col. 2522, et E. Weigl, *Die Heilslehre des hl. Cyrill von Alexandrien*, Mayence, 1905, p. 326-343.

Il n'en est pas moins vrai que Cyrille entend réserver le nom de jugement à celui que doit inaugurer la parousie solennelle du Christ. En quoi il reflète assez bien la physionomie générale de son temps. Dans son ensemble, la théologie grecque du IVe et du Ve siècle n'a pas introduit dans son langage la notion précise de jugement particulier, alors même que sa conception très nette des fins immédiates de l'homme en postule nécessairement la réalité. La terminologie n'était pas encore à la hauteur de la foi et risquait par là-même de lui faire tort.

A défaut d'une technique achevée, les Pères grecs de cette époque en présentent du moins quelques essais où l'on peut entrevoir les lignes fermes de l'avenir. Il est déjà significatif, comme on l'a marqué plus haut, col. 1782 sq., que souvent le jugement devienne une sorte de réalité en soi, sans indication de date ni de modalités, et ne comporte d'autres éléments que le rétablissement de l'ordre moral par la justice de Dieu. Dans ce principe le jugement particulier est implicitement contenu. Car l'ordre moral ne peut-il pas et logiquement ne doit-il pas se rétablir pour chacun à l'heure de sa mort? Il est intéressant de voir que cette précision s'est imposée plus ou moins nettement à l'esprit de plusieurs et que, dès lors, la théologie grecque, tout au moins dans ses meilleurs interprètes, est en marche réelle, bien qu'un peu incertaine peut-être, vers le concept explicite du jugement particulier.

b) Attestations directes. Contrôle des âmes par le démon. — Une première approximation se rattache à certaine démonologie aujourd'hui désuète, mais alors très répandue. Nous avons vu cette voie frayée par Origène, col. 1776, et suivie par saint Éphrem, col. 1782. Bien des Pères Grecs s'y engagèrent à la suite du grand Alexandrin. Voir *Revue des sciences religieuses*, 1924, p. 49-57.

Le plus ancien et non le moins curieux témoignage en faveur de cette conception remonte à saint Athanase. Dans la vision qui révèle à saint Antoine l'état des âmes après la mort, c'est un géant hideux qui lui apparaît, debout entre le ciel et la terre, étendant les mains pour arrêter les âmes qui montent vers les cieux sous la forme d'oiseaux. Il grince des dents quand elles lui échappent; mais il se réjouit quand il peut en saisir quelqu'une. Une voix mystérieuse découvre aussitôt au saint ermite que « ce géant est l'ennemi, jaloux des fidèles, qui appréhende ses sujets et les empêche de passer, mais ne peut arrêter ceux qui furent rebelles à ses suggestions ». Athanase, *Vita S. Antonii*, 66, *P. G.*, t. XXVI, col. 937. Voir *ibid.*, 65, col. 936, la vision où Antoine lui-même se voit emporté dans les airs et y rencontre une troupe de noirs démons qui veulent lui faire rendre ses comptes.

D'une manière plus théologique, saint Basile estime que « les saints athlètes du Seigneur, après avoir bien combattu pendant tout le cours de leur existence

contre les ennemis invisibles, parvenus au terme de la vie, sont examinés par le prince du siècle, ἐρευνῶνται ὑπὸ τοῦ ἄρχοντος τοῦ αἰῶνος.. S'ils se trouvent avoir quelques blessures à la suite de leurs combats, quelques taches ou restes de péché, ils sont retenus. Mais, s'ils sont reconnus saints et purs, c'est qu'ils furent invincibles : ils sont donc libres et vont se reposer avec le Christ. » *In Ps. VII*, 2, *P. G.*, t. XXIX, col. 232.

Saint Cyrille d'Alexandrie évoque, lui aussi, ces puissances célestes, ces princes des ténèbres, ces douaniers, ces inspecteurs, ces vérificateurs de nos actes qui siègent dans les airs, et, en particulier, le diable leur chef, « qui détient la puissance et pour ainsi dire le jugement de la mort, qui arrête l'âme pour lui opposer et reprocher toutes ses fautes et défaillances, en actes et en paroles, conscientes ou inconscientes, qui scrute toute notre conduite depuis la jeunesse jusqu'au jour de notre fin ». L'âme du défunt est guidée à travers les airs par les saints anges; mais elle y rencontre des douanes qui lui barrent le chemin. Un bureau spécial est affecté à chaque espèce de péché. Ici les péchés de la langue et de la bouche, à quoi les anges opposent nos bonnes paroles, nos prières et nos chants. Là les péchés de la vue; un troisième bureau enquête sur l'ouïe, un quatrième sur l'odorat, un cinquième sur le toucher. En un mot, chaque catégorie de fautes a ses préposés spéciaux. Les puissances divines et les esprits impurs sont là. Ceux-ci font valoir nos péchés, ceux-là nos bonnes œuvres, et l'âme se tient tremblante au milieu jusqu'à ce qu'elle soit condamnée ou justifiée par ses actes. Les péchés sont, en effet, les chaînes qui lient le coupable et permettent aux démons de l'entraîner en enfer, tandis que l'âme sainte est emportée par les anges vers les joies du ciel. *Hom.*, XIV, *P. G.*, t. LXXVII, col. 1073-1076.

Ce morceau de saint Cyrille dut avoir du succès; car on le retrouve plus tard résumé par Anastase le Sinaïte, *Serm. in defunctos*, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 1200, et cité par saint Jean Damascène, *Sacra parall.*, Litt. M, 4, *P. G.*, t. XCVI, col. 156. Les πιχροὶ φορόλογοι reparaissent dans le cantique de l'empereur Léon le Sage, mais plutôt, semble-t-il, en rapport avec le jugement final. *P. G.*, t. CVII, col. 310. En revanche, c'est bien au jugement particulier que convient l'anecdote racontée par saint Jean Climaque sur les derniers moments du moine Étienne, *Scala paradisi*, VII, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 812, et aussi le témoignage personnel de saint Jean l'Aumônier, rapporté par son biographe Léonce de Naples. *Vita*, 40, *P. G.*, t. XCIII, col. 1650-1651. La « doctrine des *télonies* » a même inspiré quelques textes liturgiques. Voir Jugie, dans *Échos d'Orient*, t. XVII, 1914, p. 19. Elle est encore adoptée par des théologiens « orthodoxes » modernes, tels que Antoine et Macaire. *Ibid.*, p. 19-20.

Il ne faut évidemment voir là que des expositions populaires, aux traits fortement colorés, pour inculquer l'idée du compte rigoureux que nous aurons à rendre de nos actions. Et comme ce suprême règlement saisit l'âme dès l'instant de la mort et a pour résultat de fixer ses destinées éternelles, sous cet angle spécial et dans une forme assurément très gauche, c'est, en somme, la doctrine du jugement particulier qui s'énonce.

c) Attestations directes : Jugement des âmes par Dieu. — Suivant une méthode plus heureuse, d'autres cherchaient cet acte dans une intervention de la justice divine, qui arrivait à recevoir, d'une manière plus ou moins équivalente et enveloppée, le nom même de jugement.

Eusèbe de Césarée, se référe à plusieurs reprises à la doctrine de Platon sur le jugement des âmes. *Præp. evang.*, XI, 35 et 38, *P. G.*, t. XXI, col. 937 et 944-945. Cf. XII, 6, col. 957-961 et XIII, 16, col. 1152. Dans un pareil contexte il ne peut être question que du jugement qui suit immédiatement la mort. Les rapprochements de l'apologiste indiquent ici sans conteste les vues du théologien.

Saint Grégoire de Nazianze, s'identifiant *oratorio modo* avec le pécheur, se représente au moment où il devra tout quitter : sa table, sa maison et ses richesses, la société de ses amis, la vue même de la lumière et du ciel étoilé. Il se voit mort, étendu sur sa couche funèbre, puis en proie à la pourriture dans le tombeau. « Mais, ajoute-t-il, rien de tout cela ne touche mon cœur : ce qui me fait trembler, c'est seulement la pure balance de Dieu. » *Poem. de seipso*, LI, 13-24, *P. G.*, t. XXXVII, col. 1395-1396. La teneur de tout le morceau et la logique de son développement ne portent-elles pas à croire que cette « balance » doit se placer au moment même de la mort? Peut-être pourrait-on deviner la même indication dans le passage où, parlant des justifications divines, il distingue celle qui a lieu πρὸς ἡμᾶς de celle qui se produit sur les montagnes et les collines ou toute autre part. *Orat.*, XVI, 8, *P. G.*, t. XXXV, col. 944. D'autant que saint Grégoire de Nazianze est un des Pères qui ont le plus souvent et le plus nettement parlé du jugement en soi, sans association précise avec la parousie. Voir plus haut, col. 1783. Ce qui le préparait évidemment à en entrevoir mieux que personne la première échéance.

De semblables prémisses acheminent saint Jean Chrysostome vers la même intuition. Pour lui, les âmes se classent irrévocablement d'après leur état spirituel. La grâce est la seule vie effective, le péché est une véritable mort. A cet égard, la mort physique est parfaitement indifférente : après leur décès, les justes s'en vont avec le Christ, tandis que les pécheurs continuent à être loin de lui et tombent dans l'enfer où il n'y a plus de place pour le repentir. *In Philip.*, hom. III, 3-4, *P. G.*, t. LXII, col. 202-203. Ailleurs, ce docteur compare le péché à une chaîne que le coupable s'est forgée et qui, après l'avoir traîné en prison, ne le quitte pas devant le tribunal. *In Matth.*, hom. XIV, 4, *P. G.*, t. LVII, col. 221-222. Le tribunal est ici celui où siégera le divin juge à la fin du monde et c'est, dès lors, une erreur que de lire en ce texte, avec le P. Chr. Pesch, *op. cit.*, p. 286, la mention expresse du jugement particulier. Cependant les âmes y comparaissent chargées de leurs péchés, tout comme les criminels qu'on amène devant le juge avec les menottes qu'ils avaient dans leur cachot. Analogie qui indique une discrimination des âmes, réalisée dès cette vie et continuée dans l'autre, en attendant l'ultime sentence, par l'effet pour ainsi dire automatique de leurs actions. Pour avoir le jugement particulier, il ne manque là que le mot. La parabole de Lazare et du mauvais riche finit par l'amener, ou à peu près, sur les lèvres du grand orateur.

« Ne savez-vous pas devant quel *tribunal* nous serons traduits?... Quel discours nous sauvera? Qui nous assistera et nous portera secours quand nous serons châtiés? Personne, et il nous faudra, dans les cris, les pleurs et les grincements de dents, aller au lieu des sombres ténèbres, des peines inexorables, des affreux châtiments... Convertissons-nous donc et devenons meilleurs de peur qu'il ne nous arrive, comme à ce riche, de gémir sans profit après notre mort, ἐκεῖ ἐπελθόντες, et de souffrir sans remède. Ni père, ni fils, ni ami, quel que soit son crédit auprès de Dieu, ne pourra te venir en aide si tes œuvres te trahissent. Tel est, en effet, ce *tribunal* : il prononce uniquement d'après les œuvres et il n'y a pas moyen de se sauver autrement. » *In I Cor.*, hom. XLII, 3, *P. G.*, t. LXI, col. 366-368. L'ensemble de ce développement et le rappel incident du mauvais riche montrent bien que « ce tribunal », ἐκεῖνο τὸ δικαστήριον siège en permanence et que chacun y comparaît dès l'heure de sa mort.

C'est ce que saint Jean Chrysostome dit ailleurs formellement à propos de la même parabole. Il montre Lazare escorté par les anges et le riche emporté par les démons dans l'éternité. Moment d'angoisse devant lequel l'homme tremble d'horreur. « Si, en effet, la conscience de nos péchés nous aiguillonne toujours, c'est surtout à l'heure où nous devons partir d'ici pour être conduits devant les tribunaux de là-bas et (y subir) un redoutable jugement...Si donc tu as calomnié quelqu'un, si tu as un ennemi, va te réconcilier avec lui avant le jugement. Débarrasse-toi ici-bas de tes péchés afin de voir sans effroi ce tribunal. » La vie présente est une scène où les rôles ne sont pas toujours en rapport avec la situation réelle de chacun. « Mais à la fin de la pièce, quand arrive la mort, tous déposent le masque de la richesse ou de la pauvreté pour se rendre là-bas. Chacun y est jugé selon ses œuvres seulement et l'on voit alors où sont les vrais riches et les pauvres.» *De Laz.*, hom. II, 2-3, *P. G.*, t. XLVIII, col. 984-986.

En un mot, et sans images, il y a deux moments de la rétribution divine : celui qui suit la mort et celui de la résurrection, μετὰ θάνατον ἀποδίδωσι καὶ ἐν τῇ ἀναστάσει. *In II Tim.*,hom. III,3,*P. G.*, t. LXIII,col.616-617. A la lumière de cet enseignement précis on peut sans doute voir le jugement particulier dans certains textes un peu vagues, tels que *In Matth.*, hom. XXXVI, 3 : μετὰ τελευτὴν κρίσις καὶ κόλασις. *P. G.*, t. LVII, col. 416.

Cette idée a survécu dans la théologie postérieure. Témoin ce passage d'une homélie, ou, plus exactement, d'un traité *sur les fidèles défunts*, assez probablement regardé comme l'œuvre de saint Jean Damascène, Diekamp, *Römische Quartalschrift*, 1903, p. 371-382, mais dont l'attribution reste pourtant douteuse, voir Jean Damascène, col. 706. « Les hommes éclairés par Dieu, dit ce texte, déclarent qu'au dernier soupir les actions des hommes sont pesées comme dans une balance. » *De his qui in fide dormierunt*, 25, *P. G.*, t. XCV, col. 272. Toute cette dissertation a pris place dans l'office grec de la commémoraison des défunts. *Échos d'Orient*, t. XVII, 1914, p. 8. Il faut d'ailleurs que le fléau penche très fort à gauche pour qu'il y ait sentence de damnation : dans tous les autres cas, la miséricorde de Dieu trouve à s'exercer.

Saint Maxime semble de son côté envisager également le moment de la mort, bien qu'il ne soit pas formel sur ce point, quand il parle des âmes saintes qui s'envolent au ciel sur les ailes de la charité sans passer par le jugement, tandis que les âmes dont la vie fut mélangée de bien et de mal viennent au tribunal du jugement, οὗτοιὲ ν τῷ δικαστηρίῳ τῆς κρίσεως ἔρχονται, où leurs mérites divers sont sévèrement examinés. *Quæstiones et dubia*, 10, *P. G.*, t. XC, col. 792-793. Voir Tixeront, *Hist. des dogmes*, t. III, p. 270.

Un morceau de basse époque raconte une vision qu'aurait eue saint Macaire d'Alexandrie. Il expose comment les âmes, au moment de la mort, sont saisies par des anges implacables : celles qui ont vécu dans le péché se désolent à la pensée de quitter leur corps; les autres, au contraire, sont consolées par le souvenir de leurs bonnes actions. « Car, même avant la sentence du juge, l'âme subit sans relâche le jugement de sa propre conscience. » Suit une très curieuse odyssée à travers l'au-delà, d'où il appert que les âmes des défunts restent encore sur la terre pendant trois jours. Le troisième jour seulement, elles sont conduites au ciel pour y adorer Dieu; puis elles visitent pendant six jours le séjour des bienheureux, après quoi elles sont ramenées devant Dieu pour un nouvel acte d'adoration; enfin elles vont parcourir l'enfer et cette visite ne prend pas moins de trente jours. C'est au terme de ce voyage, pendant lequel l'âme restait encore dans l'angoisse de son sort, que le divin juge lui fixe le lieu de son séjour éternel. Ainsi en est-il pour les chrétiens; car les infidèles ne voient le ciel que de loin et sont aussitôt jetés en enfer. Texte dans *P. G.*, t. XXXIV, col. 385-392. On trouve un résumé du même voyage dans l'autre monde au canon 162 de la compilation publiée en 1561 par le grec Manuel Malaxas. *Échos d'Orient*, t. XVII, 1914, p. 22. Sous le vêtement populaire de ces rêveries eschatologiques s'affirme l'idée des sanctions qui suivent la mort et du jugement divin qui les détermine sans retard.

d) Recul de la théologie byzantine. — Il s'en faut pourtant que cette idée fût partout également reçue. Les écrivains de l'époque byzantine trahissent à cet égard bien des hésitations et parfois de réelles erreurs.

Au rapport d'un anonyme tardif, qui s'est égaré sous le nom de saint Athanase, l'état des âmes jusqu'à la résurrection fait partie de ces questions où régne la controverse et l'incertitude : πολλὴ γὰ ρὡς ἀλᾠῶς... ὑπάρχει ζήτησίς τε καὶ ἀμφιβολία. Ps. Athan., *Quæst. ad. Antioch.*, 16, *P. G.*, t. XXVIII, col. 605-608. Quant à lui, il place les pécheurs dans l'Hadès et les justes dans le paradis, état provisoire où le bonheur de ces derniers n'est que partiel, μερικὴ ἀπόλαυσις, tout comme le châtiment des premiers, μερικὴ κόλασις, en attendant le jugement. *Ibid.*, 19-20, col. 609. Grâce au nom de saint Athanase, ce traité devait avoir un grand crédit dans la théologie byzantine. Voir *Échos d'Orient*, 1914, p. 220-221.

Un semblable archaïsme se manifeste chez un autre anonyme du Ve siècle, souvent imprimé parmi les œuvres de saint Justin, *Quæst. et respons. ad orthodoxos*, 75, *P. G.*, t. VI, col. 1316-1317, cf. 85, col. 1328, où les premières sanctions sont très clairement présentées tout à la fois comme immédiates et provisoires. Même position quant au sort des justes dans un commentaire de l'Apocalypse dû à saint André, évêque de Césarée en Cappadoce vers 520. D'après ce lointain successeur de saint Basile, « beaucoup de saints ont dit que ceux qui ont pratiqué la vertu sont reçus dans des lieux appropriés, où ils peuvent se faire une idée de la gloire qui les attend ». *Com. in Apoc.*, XVII, 6, 11, *P. G.*, t. CVI, col. 272. Le passage est reproduit par un de ses disciples et successeurs du IXe siècle, Aréthas. *Com. in Apoc.*, XVII, 6, 9-11, *ibid.*, col. 596. Insuffisamment informés de l'ancienne tradition patristique, les premiers polémistes latins ont voulu faire d'André le père de « cette hérésie ». Voir le traité publié en 1252 par les dominicains de Constantinople, *Contra errores Græcorum*, *P. G.*, t. CXL, col. 511. En fonction de la même eschatologie rétrograde, Photius enseigne également le délai des sanctions jusqu'au jugement général. *Ad Amphil.*, XV, 2, *P. G.*, t. CI, col. 136; cf. VI, 2, 4, *ibid.*, col. 106-110. Son autorité n'a pas peu contribué à implanter cette conception chez les théologiens orientaux, par exemple Théophylacte, *Enarr. in Ev. Luc.*, XXIII, 39-43, *P. G.*, t. CXXIII, col. 1104-1105; *Expos. in Epist. ad Hebr.*, XI, 40, t. CXXV, col. 365; Euthyme Zigabène, *Com. in Luc.*, XXIII, 43, *P. G.*, t. CXXIX, col. 1092. Voir Hergenrœther, *Photius*, Ratisbonne, 1869, t. III, p. 634-643, et M. Jugie, dans *Échos d'Orient*, t. XVII, 1914, p. 214-228.

On devine même çà et là la persistance de conceptions plus inadéquates encore. Le pseudo-Athanase tient que les âmes séparées du corps ne sont plus susceptibles d'activité personnelle et ne peuvent faire ni bien ni mal. *Quæst.* 33, *P. G.*, t. XXVIII, col. 617. Ce qui doit s'entendre d'activité par rapport à nous, puisque précédemment il les avait montrées soumises à des sanctions provisoires. Énée de Gaza (VIe siècle) admet qu'elles ne peuvent rien souffrir sans le corps qu'elles reprendront au jour du jugement. *Theophrastus*, *P. G.*, t. LXXXV, col. 976. Le moine Eustrate, qui écrivait à Constantinople sur la fin du même siècle, voir Eustrate, t. V, col. 1576-1577, connaît des savants assez nombreux, *nonnulli ex iis qui circa sermones tempus insumunt et de humanis animis pro philosophorum more disputant*, qui attribuent aux âmes après la mort une complète inertie. *Refutatio*, 2, dans *Bibl. maxima vet. Patrum*, t. XXVII, p. 365. Cf. 7, p. 366 : *dogma eorum qui tradunt animas ad interitum venire.* Traduction de Léon Allatius, reproduite également dans Migne, *Theologiæ cursus*, t. XVII, col. 466 et 470.

Au cours de sa réfutation, l'auteur déclare expressément, d'après l'histoire du mauvais riche, que les défunts sont déjà soumis aux sanctions qu'ils ont méritées, *ibid.*, 25-27, *Bibl. max.*, p. 379-381 et Migne, col. 504-508. Mais il n'admet pas pour autant qu'un jugement ait eu lieu pour elles : *Non absone ergo quidam dixerint : An igitur ante universalem resurrectionem judicium actum est? Non id dicimus. Sed quod modis omnibus futurum erat Evangelium prædixit. Ibid.*, 25, p. 379 et col. 504. Où l'on voit que la parabole évangélique suggérait spontanément l'idée du jugement particulier, mais aussi que certains spéculatifs croyaient devoir réagir contre cette induction au nom du jugement général, tout en admettant d'ailleurs l'application immédiate des sanctions. Plus tard, Philippe le Solitaire (fin du XIe siècle) parle nettement de jugement après la mort, mais il le conçoit encore sous la forme d'un débat entre les bons et les mauvais anges. *Dioptra*, IV, 20, *P. G.*, t. CXXVII, col. 871-874.

Incapables de s'orienter au milieu de ces opinions divergentes, d'aucuns ne trouvaient d'autre ressource que l'agnosticisme. Témoin saint André de Crète († 720), qui, tout en plaçant les pécheurs dans l'enfer — où d'ailleurs les suffrages des vivants peuvent les soulager — continue en ces termes : « Apprends maintenant, ô homme, la dissolution du corps humain. Ne scrute pas l'état de l'âme après son exode corporel. Car ce n'est pas à moi ni à toi qu'il appartient de s'informer là-dessus : c'est un autre qui le sait. Si nous ne parvenons pas à connaître l'essence de l'âme, comment pourrions-nous connaître le repos de celle dont nous ignorons la forme, la figure et la grandeur? » *De humana vita et de defunctis*, *P. G.*, t. XCVII, col. 1289.

En plein XIIe siècle, Théophane Kérameus semble encore présenter les justes comme incertains du sort qui les attend au jugement général. *Hom.*, XVIII, *P. G.*, t. CXXXII, col. 397-400. Voir *ibid.* la note apologétique du jésuite Fr. Scorsi, qui essaie d'adoucir ce texte au sens de notre prose liturgique : *Cum vix justus sit securus.*

Cette confusion persistante, qui brouillait en Orient les perspectives eschatologiques, permet de comprendre pourquoi l'Église a éprouvé le besoin d'obtenir des précisions sur le sort immédiat des âmes après la mort et sur le jugement particulier qui en est le principe, chaque fois qu'à partir du Moyen Age s'est posée la question de la réunion des Grecs.

3° *Église latine.* — Bien que l'influence de l'origénisme ait fini par atteindre l'Occident, ce fut d'une manière moins directe, moins rapide et moins complète. Aussi l'eschatologie latine est-elle marquée, dans l'ensemble, par un caractère plus positif et plus conservateur. Ce qui lui valut de garder longtemps encore une physionomie archaïque, mais rendit plus ferme et plus sûre la ligne de son développement. Ici non moins qu'ailleurs, la pensée de saint Augustin est comme le sommet vers lequel convergent les efforts obscurs de tout le IVe siècle, et qui exerce sur la théologie postérieure un rayonnement définitif.

1. *Avant saint Augustin.* — Tout le monde reconnaît qu'une certaine obscurité plane sur l'eschatologie des Pères latins du IVe siècle. Voir Tixeront, *Hist. des dogmes*, t. II, p. 333-350. Cette obscurité est due pour une large part à l'emprise, longtemps incontestée et toujours considérable, du vieux cadre que Tertullien avait importé du judaïsme et qui, dès lors, se présentait avec le prestige tout-puissant de la tradition. Il faut ajouter aussi que nulle doctrine n'est moins systématisée : ce qui rend difficile la tâche d'en classer les éléments. Cette synthèse a été faite, pour saint Ambroise, par J. Niederhuber, *Die Eschatologie des heiligen Ambrosius*, Paderborn, 1907, et la question du jugement tient une place importante dans cette monographie. Les autres Pères du IVe siècle n'offriraient pas moins de matériaux à l'ouvrier diligent qui se donnerait la peine de les ramasser. En attendant, on peut trouver, aux articles respectifs de ce dictionnaire, les principales indications. Il nous suffira de relever ici les traits généraux qui distinguent leur théologie du jugement.

a) Principe du jugement. — N'étant pas contesté, le principe de la justice divine ne semble pas non plus avoir beaucoup retenu l'attention.

Cependant la thèse classique des sanctions est affirmée par l'*Ambrosiaster* en quelques formules pleines et vigoureuses : *Si judicium Dei in hoc mundo evasisti..., in futurum non evades... Aut certe si justum alicui videtur ut hujusmodi immunis a pœna sit, dicat. Quod si justum est ut non evadat, credat Deum judicaturum... et Deum conditorem mundi providenter et curiose operis sui merita requirere fateatur.* Or, comme cette rétribution ne se réalise pas dans la vie présente, elle est reportée à la vie future et il importe, en attendant, de ne pas se méprendre sur la longanimité de Dieu : *Intelligat ideo a se dissimulari quia non in hac vita judicium Dei promissum est futurum, ut in ventura vita pœnitea illum judicem Deum non credidisse... Revelabitur enim, id est agnoscetur quod modo futurum negatur. In Rom.*, II, 3-6, *P. L.*, t. XVII, col. 67-68. Cf. *Col.*, III, 6, col. 459. (Saint Ambroise et l'*Ambrosiaster* seront toujours cités d'après Migne, édition de 1866).

b) Jugement général. —Écriture et tradition s'accordaient à faire de ce jugement un acte unique et solennel. Non que la justice divine ne s'exerce plus d'une fois sur la terre, mais elle a son jour à la fin des temps. S. Ambroise, *In Ps. CXVIII*, serm. VII, 15-17, *P. L*, t. XV, col. 1353-1354.

De ce chef, tous nos auteurs identifient régulièrement ce jugement avec la parousie du Seigneur, que l'exégèse et la pastorale mettaient à tout instant sur leur chemin. Voir S. Hilaire, *In Matth.*, XXV-XXXVIII, *P. L.*, t. IX, col. 1052-1064; *De Trinit.*, III, 16, t. X, col. 85; S. Ambroise, *De fide*, l. II, c. XII, n. 100-106, c. V, n. 67 et VI, n. 68-69, t. XVI, col. 605-606, et 690; Ambrosiaster, *In II Cor.*, V, 10, *P. L.*, t. XVII, col. 311. Cf. *In I Thess.*, IV, 14-17 et V, 1-3, col. 475-476. C'est alors que Dieu rendra à chacun selon ses œuvres, *In II Thess.*, I, 6-9, col. 480, en tenant compte des plus cachées, *In I Cor.*, IV, 5, col. 214 et *In I Tim.*, V, 25, col. 507. Mais ce jugement est confié au Fils, dont la volonté se confond avec celle du Père. S. Ambroise, *Epist.*, LXXVII, 10-14, *P. L.*, t. XVI, col. 1321-1322.

Une tradition unanimement accréditée distingue, à cet égard, les hommes en trois catégories : les justes qui n'ont pas à être jugés, les impies qui le sont déjà, les chrétiens pécheurs dont la vie fut faite de bien et de mal et qui, de ce chef, sont seuls soumis au jugement. Voir S. Hilaire, *In Ps. I*, 15-18, *P. L.*, t. IX, col. 258-260, suivi par Zénon de Vérone, *Tract.*, II, 21, *P. L.*, t. XI, col. 458-462; S. Ambroise, *In Ps. I*, 51 et 56, *P.L.*, t. XIV, col. 993-996; Ambrosiaster, *In I Cor.*, XV,51-53, *P. L.*, t. XVII, col. 286. Cette particularité a depuis longtemps retenu l'attention des historiens. Voir D. Coustant, préface aux œuvres de saint Hilaire, VII, 220-229, *P. L.*, t. IX, col. 106-110, et ici même l'art. Hilaire, t. VI, col. 2457-2458.

Évidemment le jugement est pris là au sens johan-

nique, c'est-à-dire comme synonyme de condamnation, et ne signifie pas qu'une partie des hommes soit dispensée de comparaître devant Dieu. La preuve c'est qu'on voit Hilaire maintenir ailleurs de la façon la plus formelle l'universalité du jugement. *In Ps. LV*, 7, *P. L.*, t. IX, col. 360 et *De Trin.*, III, 16, t. X, col. 85. Seulement le jugement proprement dit ne lui paraît se justifier que *ex ambiguis rebus*, *In Ps. I*, 17, col. 259, et, par conséquent, il n'y a lieu de procéder qu'envers ceux qui sont *inter impios piosque medii, ex utroque admixti, neutri tamen proprie, qui in idipsum constiterint ex utroque*. La théorie de l'*ambiguitas* reparaît en termes tout semblables chez Zénon de Vérone, *Tract.*, II, 21, 2, *P. L.*, t. XI, col. 460-461 et la même pensée est au fond de la doctrine de saint Ambroise. Voir Niederhuber, *op. cit.*, p. 224-231, 32-37 et Ballerini, *Dissert.*, II. 9, *P. L.*, t. XI, col. 140-142.

Suivant une expression familière aux Écritures, ce jugement divin doit s'accomplir par le feu. Feu qui éprouve et purifie, et qu'il ne faut donc pas entièrement confondre avec le feu qui consumera les damnés. Voir FEU DU JUGEMENT, t. V, col. 2239 sq.

Saint Hilaire le premier fait intervenir le feu du jugement, par exemple *In Ps. LVII*, 4-5, col. 371 et *In Matth.*, II, 14, *ibid.*, col. 926, et de telle façon qu'il veut soumettre tout le monde à son action, même les saints et la vierge Marie. *In Ps. CXVIII*, lit. 3, 12, col. 523. Voir HILAIRE, t. VI, col. 2458-2459, après Coustant, *Præf.*, VIII, 230-241, col. 111-115, qui ramasse de nombreux textes des écrivains contemporains ou antérieurs. En ce qui concerne la doctrine du jugement, le « feu » ne saurait être qu'une métaphore pour désigner la rigueur et l'efficacité de la justice divine : métaphore analogue à celle du van que saint Hilaire emploie précisément tout à côté. *In Matth.*, II, 4, col. 926. Saint Ambroise abonde plus que tout autre sur le feu du jugement : *In Ps. CXVIII*, serm. III, 14-16 et XX, 12-15, *P. L.*, t. XV, col. 1292-1293 et 1584-1585; *In Ps. XXXVI*, 26, *P. L.*, t. XIV, col. 1026-1027; cf. Niederhuber, *op. cit.*, p. 28-32, 239-242. Mais il retient aussi l'image du van, *In Luc.*, II, 82, *P. L.*, t. XV, col. 1664-1665, et celle de la balance. *Epist.*, II, 14-16, *P. L.*, t. XVI, col. 921. A noter cette curieuse variante chez Grégoire d'Elvire (?), *Tractatus Origenis*, VI, édition Batiffol, Paris, 1900, p. 62 : *Novissimis diebus venturus et ventilaturus cornibus crucis suæ velut taurus omne genus humanum.*

En dehors de ces métaphores, saint Ambroise est le seul qui soit un peu explicite sur les modalités du jugement. C'est un des points sur lesquels il trahit le plus nettement l'influence d'Origène.

Quand on le voit prêter aux magistrats de la terre cette parole : *Ego non judico, sed facta tua de te judicant... : ex te forma judicii in te procedit*, *Epist.*, LXXVII, 11, *P. L.*, t. XVI, col. 1322, on peut présumer la manière dont il conçoit la procédure du jugement divin. Celui-ci se fait essentiellement par l'intermédiaire de la conscience. Témoin dès ici-bas et juge implacable de nos actes, *Epist.*, II, 9-10, col. 919, elle se révélera à nous-mêmes et à tous au dernier jour. *Epist.*, LXXIII, 3, col. 1305-1306; *De Nabuthe*, X, 45, *P. L.*, t. XIV, col. 780. C'est ainsi qu'il faut entendre les livres où s'inscrivent nos œuvres : il n'est pas besoin d'autre enquête. *Quod istud est judicium sedentium judicum et qui libri aperti nisi conscientiæ nostræ velut libri peccatorum nostrorum seriem continentes? Quamquam hoc ipsum vile sit æstimare, quasi humani simile judicii. Aliud est Christi judicium, ubi conscientia ipsa se prodit quæ latere non potest occultorum arbitrum. In Ps. I*, 51-52, *P. L.*, t. XIV, col. 993-994. Cf. *In Ps. XXXVII*, 51, col. 1084 et *In Ps. XL*, 7, col. 1122. Les trônes du divin juge et des apôtres ses assesseurs ne sont, en conséquence, que des métaphores, *In Luc.*, X, 49, t. XV, col. 1903-1909, et la sentence ne signifie pas autre chose que la ratification éternelle des mérites respectifs de chacun. *Ibid.*, II, 60, col. 1652 et II, 82, col. 1664-1665. Voir Niederhuber, *op. cit.*, p. 241-245.

c) Jugement particulier : Attestations indirectes. — Cette prépondérance incontestable accordée par les Pères du IVe siècle au jugement final ne les empêche pas d'admettre des sanctions provisoires en attendant. On a pu se demander s'ils pensent au ciel et à l'enfer définitifs ou à quelque état intermédiaire. Il suffit de constater ici qu'ils sont d'accord pour dire que le sort des âmes est réglé au moment de la mort, et leur doctrine n'est pas douteuse sur ce point.

Pour saint Hilaire, les justes vont, comme le pauvre Lazare, se reposer au sein d'Abraham, *In Ps. LI*, 22-23, *P. L.*, t. IX, col. 322-323, et les pécheurs tombent en enfer : *Neque enim suspenso adhuc judicii tempore quiescere peccatores sine pœna erat dignum. In Ps. LVII*, 5, col. 371; cf. *In Ps. CXXII*, 11, col. 673. Mais il marque bien que ce sont là des sanctions provisoires, dans l'attente du jugement qui les fixera pour l'éternité : *Nihil illic dilationis aut moræ est. Judicii enim dies vel beatitudinis retributio est æterna vel pœnæ. Tempus vero mortis habet* INTERIM *unumquemque suis legibus, dum ad judicium unumquemque aut Abraham reservat aut pœna. In Ps., II*, 48, col. 290. Zénon de Vérone n'est pas moins formel sur le sort immédiat des âmes : *Pro qualitate factorum quasdam locis pœnalibus relegari, quasdam placidis sedibus refoveri. Tract.*, I, 16, 2, *P. L.*, t. XI, col. 372. Voir en tête la dissertation des Ballerini, qui constatent le même langage chez nombre d'anciens auteurs et s'efforcent de montrer, surtout d'après *Tract.*, I, 3, 4, II, 1, 14, et II, 13, 4, qu'il s'agit pour les justes de l'entrée immédiate au ciel comme de la damnation instantanée des pécheurs. *Dissert.*, II, 10, *ibid.*, col. 142-144. Saint Pacien connaît, lui aussi, dès avant la résurrection, des *animarum tempestiva supplicia. Parænesis ad pænit.*, 11, *P. L.*, t. XIII, col. 1088. Voir également Philastrius, *Hær.*, 124, *P. L.*, t. XII, col. 1249.

A la suite du IVe livre d'Esdras, saint Ambroise admet des *animarum promptuaria*, qui lui paraissent correspondre à l'Hadès des Grecs et à l'enfer des Latins. Les âmes y vivent dans l'attente de la rémunération : *Dum exspectatur plenitudo temporis, exspectant animæ remunerationem debitam.* Mais elles en perçoivent déjà le bénéfice anticipé. *Alias manet pœna, alias gloria; et tamen nec illæ interim sine injuria, nec istæ sine fructu sunt. De bono mortis*, X, 45-47. *P. L.*, t. XIV, col. 588-589. Tantôt le mauvais riche semble seulement privé de ses jouissances, *In Luc.*, VIII, 18, *P. L.*, t. XV, col. 1861; tantôt il est déjà soumis au feu de l'enfer. *In Ps. CXVIII*, serm. III, 17, *ibid.*, col. 1293. De toutes façons son châtiment a commencé. Quand donc il arrive à saint Ambroise de dire, *De Cain et Abel*, II, 2, 9, *P. L.*, t. XIV, col. 363, que l'âme après la mort est encore incertaine de son sort : *Solvitur corpore anima et post finem vitæ hujus adhuc tamen futuri judicii ambigua suspenditur*, cette incertitude ne peut pas être complète ni générale. Tout au plus peut-elle convenir, jusqu'à un certain point, à ces *neutri* qui doivent être, d'après l'évêque de Milan, les seuls sujets du jugement proprement dit. Voir Niederhuber, *op. cit.*, p. 40-41 et AMBROISE, t. I, col. 950-951.

Les *Tractatus Origenis*, I, p. 7, commentent aussi la parabole du mauvais riche; mais le châtiment définitif du démon et de ses adeptes y semble remis au dernier jour. XIX, p. 202.

d) Jugement particulier : Attestations directes. — Il va de soi que cette séparation des âmes et que cette répartition de sanctions, même provisoires, supposent un acte divin. Mais nos auteurs se semblent pas avoir eu souci de dégager explicitement ce principe, moins encore de lui appliquer le terme de jugement.

Sans doute saint Hilaire dit bien que les âmes sont

jugées avant le jugement dernier; mais il n'a en vue que la distinction qui s'établit entre elles par leur attitude morale ici-bas : *Non ambigitur* (homo) *exspectare judicium, justo tamen* JAM IN TERRIS... *judicato.* Pareillement le pécheur est dit *jam judicatus ad pœnam. In Ps. LVII*, 7, *P. L.*, t. IX, col. 373. Saint Ambroise parle une fois de « jugement après la mort »; mais cette expression est par elle-même trop imprécise pour permettre de conclure sûrement à la notion de jugement particulier. D'autant qu'elle vient dans un contexte qui oppose seulement les perspectives de la vie future en général à celles de la vie présente : *Si judicium post mortem, etiam vita post mortem. De bono mortis*, IV, 14, *P. L.*, t. XIV, col. 374. Quant à entendre du jugement particulier, avec le Dr Niederhuber, *op. cit.*, p. 28-32, la doctrine générale de saint Ambroise sur le feu du jugement, non seulement c'est une pure pétition de principe, mais tout montre que ce feu accompagne la parousie du Christ et préside au jugement final de l'humanité. Voir Tixeront, *Hist. des dogmes*, t. II, p. 345.

Pour avoir une expression formelle du jugement particulier, il faut arriver à saint Jérôme, *In Joel*, II, 1, *P. L.*, t. XXV, col. 965 : *Diem autem Domini diem intellige judicii, sive diem exitus uniuscujusque de corpore. Quod enim in die judicii futurum est omnibus, hoc in singulis die mortis impletur.* Voir également *In Amos*, III (IX, 5), *ibid.*, col. 1141-1142; *In Isaiam*, VI (XIII, 6-9), t. XXIV, col. 215-216. Où l'on voit que toujours le jugement dernier reste le *dies judicii* par antonomase. Voir de même *In Matth.*, IV (XXV, 9), *P. L.*, t. XXVI, col. 192-193 et *ibid.*, XXIV, 36, col. 188-189; *In Eccle.*, *P. L.*, t. XXIII, col. 1094. Mais le jour de la mort donne lieu, pour chaque individu, à une procédure du même ordre et de valeur équivalente. Cependant le grand exégète « ne croit pas que les tourments de l'enfer commencent avant le jugement général... En attendant, elles (les âmes) souffrent comme un brigand enchaîné dans un cachot et qui entrevoit son supplice. » Tixeront, t. II, p. 342.

Le jugement général conserve donc sa primauté traditionnelle; mais il ne s'oppose plus à la perception nette du jugement particulier. Grâce au ferme génie de saint Jérôme, ce dernier est désormais passé au plan des idées claires, où saint Augustin achèvera de le fixer.

2. *Doctrine de saint Augustin.* — Pour n'être pas au cœur de l'augustinisme, l'eschatologie n'en doit pas moins à l'évêque d'Hippone de bienfaisantes précisions. Sa pensée occupe une position moyenne entre les lourdes conceptions du millénarisme populaire et les hardiesses spéculatives de l'origénisme. Voir Labauche, *op. cit.*, p. 389, et AUGUSTIN, t. I, col. 2443-2453. Cette sage modération lui vaut d'être le meilleur interprète de la tradition catholique. En particulier, la théologie du jugement allait prendre avec lui son caractère à peu près définitif.

a) Jugement général. — Donnée à plusieurs reprises comme une vérité de foi, *Epist.*, CCXXXII, 4, *P. L.*, t. XXXIII, col. 1028; *In Ps. LXXIII*, 25, t. XXVI, col. 944-945; *De cat. rudibus*, XXIV, 45, t. XI, col. 341-342; *Serm.*, CX, t. XXXVIII, col. 640-641, la réalité du jugement divin est par lui expressément justifiée au livre XX de la *Cité de Dieu*. En effet, bien que l'exercice de la justice divine soit permanent dans le monde, elle ne nous apparaît pas toujours : c'est pourquoi Dieu doit avoir et aura son jour, où il affirmera aux yeux de tous la sagesse de sa Providence en fixant équitablement le sort de chacun selon ses mérites. *De civ. Dei*, XX, I-III, t. XLI, col. 659-661. De cette foi catholique Augustin rapporte et commente abondamment les attestations scripturaires, d'abord d'après le Nouveau, puis d'après l'Ancien Testament, *ibid.*, IV-V et XXI-XXVII, col. 662-665 et 690-703. Mais ailleurs il la montre aussi rationnellement appelée par le dogme de la justice divine. *Serm.*, XXVII, 5, 6, t. XXXVIII, col. 180-181.

Le jugement divin est confié au Christ. C'est ce qui ressort déjà de plusieurs textes prophétiques, bien qu'ils ne soient pas tous formels à cet égard, et surtout des déclarations de l'Évangile. *De civ. Dei*, XX, XXX, col. 704-708. Voir aussi *In Joa.*, XIX, 15-16, t. XXXV, col. 1552-1553 et XXI, 12-14, col. 1570-1572. Aussi l'évêque d'Hippone s'applique-t-il, dans l'intervalle, à préciser les signes précurseurs de la parousie, en se référant pour plus de détails, *De Civ. Dei*, XX, V, 4, col. 664, à sa lettre à Hésychius, *Epist.*, CXCIX, t. XXXIII, col. 904-925. D'où il appert que, si le retour du Christ dans la gloire s'entend à certains égards de son règne dans et par l'Église, il faut y ajouter le fait de son apparition triomphale à la fin des temps. *Epist.*, CXCIX, 41-45, col. 920-922. L'allégorisme d'Origène est combiné avec le réalisme traditionnel. Ce triomphe sera pour le Christ la revanche de la condamnation qu'il a dû subir ici-bas. *In Ps.* XLVIII, serm. I, 5, t. XXXVI, col. 546-547. Cf. *In Joa.*, *LXXVI*, 4, t. XXXV, col. 1831-1832 et LXIII, 2; LXIV, 1, *ibid.*, col. 1804-1806. Mais il n'y aura pas de règne millénaire : le jugement coïncide exactement avec la parousie qui n'a pas d'autre but. *De octo Dulcitii quæst.*, III, 1-2, t. XL, col. 159.

A ce jugement sont soumis tous les peuples, *De civ. Dei*, XX, XXI, 3, *P. L.*, t. XLI, col. 692-693, et ainsi tous les hommes, les justes aussi bien que les pécheurs. *Epist.*, CXCIII, 11, t. XXXIII, col. 873. Voir aussi *Enchir.*, 55, t. XL, col. 258; *De Symbolo*, IV, 12, *ibid.*, col. 634. l'évêque d'Hippone s'élève *ex professo* contre ceux qui veulent soustraire au tribunal divin les catégories extrêmes, soit de fidèles, soit de pécheurs. *De agone christ.*, XXVII, 29, *ibid.*, col. 305. S'il est dit dans saint Jean que les justes ne sont pas jugés, c'est que le terme de jugement est pris ici pour synonyme de condamnation : *Judicium pro pœna posuit. In Joa.*, tract. XIX, 18, t. XXXV, col. 1554. Cf. tract. XLIII, 9, col. 1709. *Quomodo ergo per judicium separabuntur a malis... nisi quia hoc loco* (Joa., V, 22-24) *judicium pro damnatione posuit? In tale quippe judicium non venient qui audiunt verbum ejus et credunt ei qui misit illum. De civ. Dei*, XX, V, 5, t. XLI, col. 664-665. Cf. *Serm.*, CCLXXVII, 2, t. XXXVIII, col. 1258.

La seule règle qui doive présider à ce jugement, ce sont nos œuvres. Saint Augustin est amené par les controverses sur la prédestination et la grâce à préciser à maintes reprises qu'il s'agit, non des œuvres éventuelles, mais des œuvres effectives de chacun. *Scimus quod omnes astabimus ante tribunal Christi, ut ferat quod omnes secundum ea quæ per corpus gessit, non unusquisque secundum ea quæ, si diutius viveret, gesturus fuit, sive bonum sive malum.* Ainsi est libellé le 7e article de foi catholique qu'il oppose aux pélagiens, et la même pensée revient aux propositions 8-9 qui suivent. *Epist.*, CCXVII, 5, 16, t. XXXIII, col. 984-985; cf. *De anima*, I, 12-15, t. XLIV, col. 482-483; *De prædest. sanct.*, XII-XIV, 24-29, *ibid.*, col. 977-981; *De dono persever.*, IX-X, t. XLV, col. 1004-1007. Ces œuvres créent dès ici-bas entre les hommes une distinction profonde, et c'est là ce que l'évêque d'Hippone appelle *judicium discretionis;* mais à la fin doit venir le *judicium damnationis*, qui réalisera leur séparation visible et complète. *In Joa.*, tract. LIII, 6-7, t. XXXV, col. 1771-1772 et tract. XXII, 5, col. 1576-1577. Cf. *In Ps. XXV*, enarr. II, 5-6, t. XXXVI, col. 190-192 et *De cons. Evang.*, II, 71, t. XXXIV, col. 1113.

Sur les modalités de ce jugement saint Augustin se tient assez rapproché de la lettre des Écritures. Le feu qui accompagne l'avènement du divin juge est, en général, interprété par lui comme une métaphore pour désigner l'exercice de la justice à l'égard des pécheurs

De civ. Dei, XX, XXI, 2, t. XLI, col. 692 : justice d'ailleurs déjà inaugurée par la fureur qui les anime envers le Christ et les ronge à l'égal d'un feu dévorant. *In Ps. XCVI*, 6, t. XXXVII, col. 1240-1241. D'autres fois cependant le feu purificateur tient une place mal définie au moment même du jugement, à tout le moins pour quelques âmes. *De civ. Dei*, XX, XXV, t. XLI, col. 700 : *apparere in illo judicio quasdam quorumdam purgatorias pœnas futuras.* Pour exprimer la séparation des âmes qui s'ensuivra, Augustin semble tenir à la distribution réelle en deux groupes opposés, à la droite et à la gauche du juge, ainsi qu'au prononcé littéral de la sentence. Voir *In Ps. LXXXV*, 21, t. XXXVII, col. 1096-1097; *Serm.*, XLVII, 3-4, t. XXXVIII, col. 296-297. Avec le Christ siégeront les apôtres et les saints, *In Ps.* XLIX, 8-11, t. XXXVI, col. 570-572 et *In Ps. XC*, serm. I, 9-10, t. XXXVII, col. 1156-1158. Ce qui doit s'entendre sans nul doute, comme pour les habitants de Ninive, du contraste qui éclatera entre leur sainteté et la conduite des pécheurs. *De civ. Dei*, XX, V, 1-3, t. XLI, col. 662-663.

Le livre qui sera ouvert ne peut pas davantage être pris à la lettre et ne signifie pas autre chose que la conscience de chacun. *Non ergo unus liber erit omnium, sed singuli singulorum... Quædam igitur vis est intelligenda divina, qua fiet ut cuique opera sua, vel bona vel mala, cuncta in memoriam revocentur et mentis intuitu mira celeritate cernantur, ut accuset vel excuset scientia conscientiam atque ita simul et omnes et singuli judicentur.* Cependant, comme il n'y a pas de jugement sans code, les saintes Écritures y seront réellement ouvertes, *ut in illis ostenderetur quæ Deus fieri sua mandata jussisset. Ibid.*, XIV, col. 680. Ainsi le jugement pourra-t-il sans doute être court; mais nous n'avons aucun moyen d'en savoir la durée : *Per quot dies hoc judicium tendatur incertum est. Ibid.*, I, 2, col. 659.

b) Jugement particulier. — Que deviennent les âmes en attendant le jugement final? La question devait d'autant plus se poser pour Augustin qu'il n'admet pas la proximité de la parousie.

M. Turmel a écrit que, « selon saint Augustin, l'âme privée de son corps n'a qu'une sensibilité obtuse ». D'où il suivrait logiquement que « son système ne laissait *guère de place* pour des épreuves à subir entre la mort et la résurrection ». *Revue d'hist. et de litt. relig.*, t. V, 1900, p. 227, cf. p. 99. En réalité, l'évêque d'Hippone s'est expressément occupé de cet état intermédiaire, et pour dire que les âmes y reçoivent déjà, sous forme de supplice ou de bonheur, la sanction de leurs actes : *Hoc medio tempore inter depositionem et receptionem corporis, secundum ea quæ gesserunt per corporis tempus, sive cruciantur animæ sive requiescunt. De Prædest sanct.*, XII, 24, t. XLIV, col. 977-978. Même position dans *Ench.*, 109, t. XL, col. 283. Autres références à l'art. AUGUSTIN, t. I, col. 2445, auxquelles on ajoutera *In Ps. XXXIII*, serm. II, 24-25, t. XXXVI, col. 321-322. Sans doute, « à la résurrection, supplices et récompenses des âmes recevront, d'après Augustin, un complément bien plus substantiel que la théologie ne l'enseignera plus tard ». E. Portalié, *ibid.*, col. 2447. Mais, pour incomplètes qu'elles soient encore, ces premières sanctions n'en sont pas moins réelles et il est évident qu'elles ne se comprennent pas sans un jugement de Dieu. Voir spécialement *In Joa.*, XLIX, 10, t. XXXV, col. 1751-1752; *In Ps. VI*, 6, t. XXXVI, col. 93; *De cura pro mortuis*, XII, 15, t. XL, col. 603.

Un esprit aussi rigoureux que celui d'Augustin pouvait difficilement se contenter de sous-entendre cette conclusion. Aussi n'a-t-il pas manqué d'appliquer à la rétribution divine qui suit la mort le nom de jugement.

L'évêque d'Hippone distingue les jugements divins en premiers, moyens et dernier. Celui-ci est le jugement proprement dit, parce qu'il sera la suprême réalisation de l'ordre : *Iste quippe dies judicii* PROPRIE *jam vocatur, eo quod nullus ibi erit imperitæ querelæ locus cur injustus ille sit felix et cur ille justus infelix. Omnium namque tunc nonnisi bonorum vera et plena felicitas, et omnium nonnisi malorum digna et summa infelicitas apparebit.* Mais, en attendant, l'ordre moral reçoit des réalisations partielles. C'est, d'un côté, par la conduite générale de la Providence dans le monde : ainsi la punition des premiers parents après leur péché ou celle des anges déchus est-elle un premier jugement. A ce jugement collectif il faut ajouter le jugement individuel. *Judicat etiam non solum universaliter de genere dæmonum atque hominum..., sed etiam de singulorum operibus propriis.* C'est ainsi qu'est jugé chaque démon, mais aussi chaque homme. *Et homines plerumque aperte, semper occulte, luunt pro suis factis divinitus pœnas, sive in hac vita, sive post mortem. De div. Dei*, XX, I, 2, t. XLI, col. 659.

Dans la suite, Augustin précise toujours qu'il entend parler du *judicium novissimum*, v. gr. XXVI, 1, col. 701 et XXI, XIII, col. 728, ou encore *ultimum et maximum judicium*, XX, VI, 2, col. 666 : ce qui suppose l'existence d'un autre antérieur et moins solennel. Il est vrai qu'ici pour Augustin ce « jugement moyen » semble se passer dans cette vie et se réaliser dans l'autre. Ce qui est sûr, en tout cas, sous cette terminologie encore flottante, c'est que les châtiments d'outre-tombe se réfèrent à cette économie de justice qui a son terme au jugement dernier.

Aussi voit-on qu'ailleurs Augustin est formel sur le jugement des âmes après la mort. *Cum via finita fuerit,* JUDEX *restat, et minister, et carcer. At si servaveris adversario tuo bonam voluntatem et cum eo consenseris pro judice invenies patrem. Serm.*, CIX, 4, t. XXXVIII, col. 638. Cf. *Serm.*, XLVI, 1-2, col. 271. Ce passage pris dans un sermon indique, à n'en pas douter, les convictions pratiques d'Augustin et de son auditoire. Il permet de donner leur plein sens à d'autres textes, qui, par eux-mêmes, ne seraient peut-être pas suffisamment déterminés, tels que *Enarr. in Ps. XLIII*, 7, t. XXXVI, col. 481-482, où la pensée du jugement est mise en rapport avec les trouble de l'âme à l'heure de la mort : *Cum venerit aliquis articulus mortis turbatur..., erigit auditum in illam vocem Dei internam... An forte ideo quia difficile purgata vita invenitur cum ille judicat qui novit ad purum et liquidum judicare?* D'autres fois le jugement est rapproché des sanctions qui suivent la mort, comme dans *De prædest. sanct.*, XII, 24-XIV, 26, t. XLIV, col. 977-980.

Enfin un texte nous livre les vues théoriques et réfléchies de l'évêque d'Hippone, en réponse précisément à une question qui semble lui avoir été posée. *Illud quod rectissime et salubriter credit (Victor)* JUDICARI *animas cum de corporibus exierint, antequam veniant ad illud judicium quo eas oportet jam redditis corporibus judicari..., hoc itane tandem ipse nesciebas?* Et l'auteur de rappeler la parabole du mauvais riche. *De anima*, II, IV, 8, t. XLIV, col. 498-499. D'où il suit que le prêtre Pierre à qui ce livre est dédié était encore hésitant ou perplexe sur le jugement immédiat des âmes, mais que saint Augustin en affirme nettement l'existence indépendamment du jugement dernier. Aucun texte ne saurait mieux montrer l'état de l'opinion commune au début du Ve siècle et le progrès que la doctrine d'Augustin devait lui faire accomplir.

Cependant il faut tenir compte que ce premier jugement est toujours en connexion étroite avec le jugement final, de telle sorte qu'un chevauchement se produit de l'un à l'autre qui ne permet pas toujours de les distinguer nettement. Ainsi en est-il dans le célèbre passage des *Confessions* où Augustin parle de sa mère défunte. Tout en louant ses vertus, il se souvient de ses

péchés et lui applique la parole liturgique : *Ne intres cum ea in judicium.* Pour elle aussi il ne peut s'empêcher de solliciter la miséricorde divine, encore qu'il se plaise à espérer qu'elle s'est déjà exercée à son endroit. *Et credo jam feceris quod te rogo; sed voluntaria oris mei approba, Domine.* Au cas cependant où il y aurait encore des comptes à rendre, elle pourra faire valoir moins son innocence que les mérites du Rédempteur : *Neque respondebit illa nihil se debere..., sed respondebit dimissa debita sua ab eo cui nemo reddet quod pro nobis non debens reddidit.* Ainsi le jugement de Monique oscille du futur au passé et du passé au futur. *Confess.*, IX, XIII, 34-36, t. XXXII, col. 778-779.

Il faut ajouter que, dans le même passage, Augustin fait intervenir d'une façon assez curieuse le démon, *hostis computans delicta nostra et quærens quid objiciat.* C'est lui que l'évêque d'Hippone a souci d'écarter de la chère défunte : *Non se interponat nec vi nec insidiis leo et draco.* Ni cette survivance d'imagerie populaire, ni ce léger flottement des perspectives eschatologiques, tous faits qu'il serait facile de retrouver à des époques plus récentes, ne peuvent nous empêcher de reconnaître que l'explicitation du jugement particulier, déjà préparée par la tradition antérieure, a fait avec saint Augustin un sérieux pas en avant et qui allait être décisif.

3. *Après saint Augustin.* — En matière d'eschatologie comme ailleurs, l'autorité de saint Augustin a été prépondérante sur toute la pensée occidentale, qui a vécu sur son héritage sans l'accroître notablement ni trop le diminuer.

a) Jugement général. — Il n'y a plus d'intérêt à relever les témoignages patristiques sur le jugement dernier, qui sont aussi abondants que monotones. Comme on peut s'y attendre en des écrits le plus souvent homilétiques et toujours destinés à des auditoires populaires, la tendance commune est de reproduire, plus ou moins accentuée, la lettre de l'enseignement biblique, en insistant moins sur la théorie du jugement que sur ses conséquences dans l'ordre moral. Voir, par exemple, saint Césaire d'Arles, *Serm.*, CCLI, *inter opera S. August.*, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2210 et *inter opera S. Ambr.*, *Serm.*, XXIV, 1, *P. L.*, t. XVII, col. 673; saint Léon, *Serm.*, IX, 2, *P. L.*, t. LIV, col. 161-162; saint Grégoire le Grand, *Moral.*, XVII, XXXIII, 54, *P. L.*, t. LXXVI, col. 37-38 et XXXIII, XX, 37, col. 697-698; *In Evang.*, l. I, hom. I, *ibid.*, col. 1077-1081.

Le même Père, revenant en arrière sur un point que saint Augustin semblait avoir réglé, distingue les hommes en quatre catégories par rapport au jugement. *Alii namque judicantur et pereunt, alii non judicantur et pereunt. Alii judicantur et regnant, alii non judicantur et regnant.* Ce qu'il explique en disant : *Resurgunt ergo etiam omnes infideles, sed ad tormentum, non ad judicium. Nunc enim eorum causa tunc discutitur... Ex electorum vero parte,... alii non judicantur et regnant qui etiam præcepta legis perfectione virtutum transcendunt.* D'où il suit que les grands pécheurs et les saints sont soustraits au jugement proprement dit. *Moral.*, XXVI, XXVII, 49-51, *ibid.*, col. 378-380. Cf. XXVI, III, 3, *ibid.*, col. 350. « On reconnaît là du moins en partie un vieux thème déjà développé au IVe siècle », Tixeront, *Hist. des dogmes*, t. III, p. 433, et qui de là est passé dans Isidore de Séville, *Sent.*, I, XXVII, 10-11, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 596-597; Julien de Tolède, *Prognosticon*, III, 33, *P. L.*, t. XCVI, col. 513-514 et Bède, *Hom.*, II, 17, *P. L.*, t. XCIV, col. 224-226.

b) Jugement particulier : Attestations indirectes.—En attendant le jugement général, il n'est pas douteux que les âmes reçoivent dès la mort la rétribution de leur conduite. Il est curieux cependant de constater en Occident quelques échos des hésitations grecques, qui n'y rencontrent d'ailleurs que réprobation.

C'est ainsi que Cassien consacre une de ses célèbres conférences à réfuter la théorie du sommeil des âmes, *Coll.*, I, 14, *P. L.*, t. XLIX, col. 500-504, principalement d'après la parabole du mauvais riche : *Nam quia nec otiosæ sint post separationem hujus corporis animæ neque nihil sentiant, etiam Evangelii parabola... ostendit.* Les origines orientales de l'auteur expliquent sans doute cette réminiscence, plutôt que les besoins réels de ses auditeurs. En tout cas, ce texte ne fut pas perdu de vue au Moyen Age. Voir Julien de Tolède, *Prognosticon*, II, 33, *P. L.*, t. XCVI, col. 394-495. Cassiodore se pose la question de savoir ce que font nos âmes après cette vie, *De anima*, 12, *P. L.*, t. LXX, col. 1301. Sa réponse n'est d'ailleurs pas exempte d'un certain archaïsme : *Usque ad tempus judicii aut de præteritorum actuum gravitate mœremus aut de operis nostri probitate lætamur. Tunc autem recipiemus plenissimum fructum quando voce Domini aut repudiati fuerimus aut ad regnum perennitatis admissi.* Voir également S. Césaire d'Arles, *Serm.*, CCCI, 5, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2323; S. Maxime de Turin, *Tract. IV cont. pagan.*, *P. L.*, t. LVII, col. 792 et S. Pierre Chrysologue, *Serm.*, LXVI, *P. L.*, t. LII, col. 389.

Plus nettement, Gennade attribue aux défunts la béatitude du ciel ou les souffrances de l'enfer, en attendant la résurrection. Il distingue à cet égard la situation des justes sous l'ancienne Loi, tous astreints au séjour commun de l'enfer, et sous la Loi nouvelle où les mérites du Rédempteur leur ouvrent les cieux. *De eccl. dogm.*, 78-79, *P. L.*, t. LVIII, col. 998. Cette distinction de ce qu'on pourrait appeler les deux régimes eschatologiques revient souvent chez saint Grégoire le Grand. Voir *Moral.*, IV, XXIX, 56, *P. L.*, t. LXXV, col. 666, et XIII, XLIII-XLIV, 48-49, *ibid.*, col. 1038.

Sur ce chemin, il arrive plus d'une fois à notre docteur de rencontrer la formule même des futures définitions ecclésiastiques. *Hoc jam cœlestis muneris habemus ut, cum a carnis nostræ inhabitatione subtrahimur,* MOX *ad cœlestia præmia deducamur. Ibid.*, 48, col. 1038. Voir également *In Evang.*, l. I, hom., XIX, 4, t. LXXVI, col. 1156. Toute cette doctrine est clairement reprise et résumée dans les *Dialogues : Perfectorum justorum animæ,* MOX *ut hujus carnis claustra exeunt, in cœlestibus sedibus recipiuntur.* La résurrection leur apportera seulement un accroissement de béatitude en leur rendant leurs corps. De même les pécheurs sont dès maintenant en enfer : *Si esse sanctorum animas in cœlo credidisti, oportet ut per omnia esse credas et iniquorum animas in inferno. Dial.*, IV, 25 et 27-28, *P. L.*, t. LXXVII, col. 357 et 365. Comme pour animer ce thème abstrait, l'auteur reprend un peu plus loin la vieille image du pont des âmes. *Ibid.*, 36, col. 384-385. Il est d'ailleurs à noter que cette double précision se présente chaque fois comme réponse à une question dubitative de son interlocuteur Pierre. Est-ce une fiction littéraire imputable au genre du dialogue ou s'agissait-il de réelles incertitudes en certains milieux? Toujours est-il que la solution de saint Grégoire ne laisse rien à reprendre au point de vue tant de la clarté que de la fermeté.

Or saint Grégoire a fait loi pour les compilateurs du haut Moyen Age. C'est de lui que s'inspire saint Isidore de Séville pour le sort des élus, *Sent.*, I, XIV, 16, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 568. Saint Julien de Tolède cite ses propres paroles sur la béatitude des saints et le châtiment des pécheurs, *Prognosticon*, II, 8 et 13, *P. L.*, t. XCVI, col. 478-480. Aussi lorsque, vers la fin du VIIIe siècle, un certain Arséniote, personnage du reste parfaitement inconnu, se mit à contester la rétribution des âmes *ante novissimum examinis diem*, l'anonyme à qui nous devons la connaissance de cette controverse put-il avec raison lui opposer l'autorité des Pères, parmi lesquels il se contente de citer Gennade et saint Grégoire le Grand. Ce petit traité est

reproduit d'après Maï dans *P. L.*, t. XCVI, col. 1379-1386.

c) Jugement particulier : Attestations directes. — Est-il besoin de dire que ce discernement des mérites ne va pas sans un véritable jugement? Par habitude néanmoins, ce nom est généralement réservé au jugement final. *In die retributionis*, dit saint Léon de la parousie. *Serm.*, IX, 2, *P. L.*, t. LIV, col. 161; cf. *Serm.*, XLV, 3, col. 290. Et si cette divine intervention tarde, encore est-elle anticipée dès ici-bas par la conscience de chacun. *Serm.*, XXXV, 3-4, col. 252. *Judicium omne in diem servavit unum*, écrit expressément saint Pierre Chrysologue. *Serm.*, XLII, *P. L.*, t. LII, col. 319. Cf. *Serm.*, XIV, col. 322-323; *Serm.*, XLVII, col. 332-333. Et Cassiodore : *Illud judicium singulari numero dicitur ubi boni malique dividuntur. In Ps. XVIII*, 10, *P. L.*, t. LXX, col. 141. Règle qu'il observe fidèlement dans la suite. Voir *Ps. XXVI*, 6 et 28, col. 259-266; *Ps. XL*, col. 296; *Ps. XLIX*, col. 349-350. De même pour saint Césaire d'Arles, le « tribunal du Christ » est toujours celui du dernier jugement. Voir CÉSAIRE, t. II, col. 2182-2183. Saint Grégoire n'en a pas d'autre en vue quand il écrit : *Qualis hinc quisque egreditur talis in judicio præsentatur. Dial.*, IV, 39, *P. L.*, t. LXXVII, col. 396. Cf. *Mor.*, XV, XXX-XXXIII, 36-39, *P. L.*, t. LXXV, col. 1099-1102.

Cependant ce jugement reçoit çà et là des qualificatifs qui en laissent deviner un autre. *Magnum suum judicium*, dit saint Léon. *Serm.*, X, 2, *P. L.*, t. LIV, col. 165. Et saint Grégoire : *Districtio extremi examinis. Mor.*, IV, XXXVI, 71, *P. L.*, t. LXXV, col. 677. Cf. *ibid.*, XVIII, VIII, 15, *P. L.*, t. LXXVI, col. 45-46. Ou encore : *In extremo examine. Ibid.*, VIII, LIV, 90, *P.L.*, t. LXXV, col. 857. Cf. XIV, LIX, 79, col. 1081-1082; XXI, XXII, 36, *P. L.*, t. LXXVI, col. 211-212. De fait, dans les perspectives du jugement général, on voit poindre assez nettement le jugement particulier.

Non seulement la rhétorique des prédicateurs occidentaux a fait bon accueil à l'imagination origéniste des démons scrutateurs. Voir *Revue des sciences religieuses*, 1924, p. 54-63. On la retrouve par allusions chez saint Césaire d'Arles, *Serm.*, XII, 4, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1764; plus développée chez saint Grégoire le Grand, soit au jugement général, où le démon fait figure d'accusateur, *In I Reg.*, V, III, 11, *P. L.*, t. LXXIX, col. 343, soit au moment de la mort où il apparaît tantôt comme exécuteur et bourreau, *In Evang.*, l. II, hom. XXXIX, 4-5, *P. L.*, t. LXXVI, col. 1296-1297, tantôt également comme contrôleur des âmes, *ibid.*, 8-9, col. 1299. De là elle est passée dans Isidore de Séville, *Sent.*, III, LXII, 10-11, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 736-738. Bède a recueilli dans son Histoire ecclésiastique l'anecdote du chevalier à qui les anges montrent, sur son lit de mort, la mince liste de ses bonnes œuvres, tandis que les démons lui présentent l'énorme rouleau de ses péchés. *H. E.*, V, 13, *P. L.*, t. XCV, col. 253. Il ne faut évidemment voir là qu'une façon populaire d'exprimer le jugement divin. La preuve en est que le même Bède raconte à côté l'histoire du moine relâché qui se voit conduit au bord de l'enfer et répond à ses frères qui l'exhortent à la pénitence : *Non est mihi modo tempus vitam mutandi, cum ipse viderim* JUDICIUM MEUM *jam esse completum. Ibid.*, V, 14, col. 254. Dans l'homélie même où il montre le démon réclamant et recevant l'âme coupable, saint Grégoire présente Dieu sous la figure d'un juge : *Alioquin adversarius judici et judex tradet exactori. In Evang.*, l. II, hom. XXXIX, 5, *P. L.*, t. LXXVI, col. 1297. Mais on rencontre aussi la mention incidente du jugement particulier en dehors de cet appareil imaginatif.

Sans doute faut-il entendre dans ce sens cette parole de saint Pierre Chrysologue à propos de l'économe infidèle : *Redde rationem villicationis tuæ... Quare? Quia venit finis vitæ, tempus mortis; jam te apparitio superna constringit, jam judicium vocat. Serm.*, CXXV, *P. L.*, t. LII, col. 544. Il n'est pas possible de se méprendre sur la pensée de saint Grégoire. *Dies judicii porta regni*, prononce-t-il. *Moral.*, VI, VII, 9, *P. L.*, t. LXXV, col. 734. Or l'on a vu que, pour lui, l'entrée dans le royaume a lieu pour les justes immédiatement après leur mort. Ces deux prémisses ne devaient-elles pas normalement se rapprocher pour faire jaillir le jugement particulier comme conclusion?

Ainsi en est-il dans un long passage où il expose les terreurs de l'âme juste à l'approche de la mort. *Conversus quisque sibi caute sollicitus tacite secum considerare non cessat æternus* JUDEX *quam districtus adveniat.* Sans doute la pensée du jugement divin ne quitte jamais l'âme croyante; mais elle devient angoissante quand arrive l'heure de rendre ses comptes. *Cum de his omnibus semper judicia districta pertimescant, tunc tamen hæc vehementer metuunt cum, ad solvendum humanæ conditionis debitum venientes, districto* JUDICI *appropinquare se cernunt. Et fit tanto tremor acrior quanto et retributio æterna vicinior... Urgente solutione carnis, quanto magis districtum* JUDICIUM JAMJAMQUE QUASI TANGITUR, *tanto vehementius formidatur.* L'angoisse du Sauveur au jardin des Oliviers exprime celle de notre propre agonie, *cum per solutionem carnis æterno propinquamus* JUDICIO. *Moral.*, XXIV, XI, 32, *P. L.*, t. LXXVI, col. 305; cf. *ibid.*, VII, XXIX, 38, *P. L.*, t. LXXV, col. 788 : *Labores in vacuum perdidit qui secum* ANTE JUDICEM *nihil tulit... Ad examen quippe* JUDICII *portantes manipulos veniunt qui in semetipsis recta opera...ostendunt.* Voir également VII, XXVII, 33, *ibid.*, col. 783-784; VIII, XV-XVI, 30-32, col. 819-820; VIII, XXXIV, 57, col. 836-837; XVI, XL, 50, col. 1145; XXI, V, 10, *P. L.*, t. LXXVI, col. 195; XXXI, XXVI, 51-52; *ibid.*, col. 601-602.

Tous ces textes peuvent n'être pas également décisifs; mais leur ensemble, éclairé par quelques passages formels, constitue une série qui impose d'admettre que, pour saint Grégoire, le sort de l'homme est réglé au moment de sa mort par un acte du divin juge. Il ne restait qu'à appliquer à cet acte le mot de jugement particulier; mais ce mot la théologie du VI^e^ siècle ne le fournissait encore pas. En réalisant ce dernier progrès, le Moyen Age ne fera que mener à son terme l'œuvre d'analyse dont l'antiquité avait toujours conservé les éléments et progressivement réalisé l'élaboration.

VI. SYNTHÈSE THÉOLOGIQUE : LE JUGEMENT PARTICULIER. — Pas plus au Moyen Age que chez les Pères, l'eschatologie ne devait passer au premier plan de la spéculation théologique. Cependant elle ne pouvait pas ne pas recueillir le bienfait du mouvement général qui portait alors les esprits à systématiser les données de la foi. Un des résultats de la scolastique fut d'accorder une place distincte et, par conséquent, une plus grande attention aux fins dernières de l'individu.

Le fait est frappant chez Hugues de Saint-Victor, chez qui l'on a pu dire que « nous trouvons le premier traité complet d'eschatologie », J. Turmel, *Hist. de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente*, Paris, 4^e^ édition, 1904, p.356. En effet, lorsqu'il aborde la question des fins dernières, dans le *De sacramentis*, l. II, p. XVI, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 579-596, puis *De fine sæculi*, p. XVII, col. 597-609. Sans doute, à propos de la destinée personnelle, s'attache-t-il davantage aux sanctions qu'au jugement qui les décerne. Mais il enseigne très clairement que la mort termine le temps de notre épreuve et fait succéder au jour de l'homme le jour de Dieu, part. XVI, 2, col. 580-581. Incidemment Dieu y est même appelé notre juge, *ibid.*, col. 584. Mieux encore que ces détails, le plan même de l'auteur marque le renversement des perspectives eschatologiques jusqu'alors reçues. Voir HUGUES DE SAINT-VICTOR, t. VII, col. 283.

Ce progrès n'est d'ailleurs pas conservé par Pierre Lombard, qui, conformément à la pensée des Pères dont il recueille les « sentences », rend au jugement général la première place, *Sent.*, IV dist. XLIII : *De resurrectionis et judicii conditione* et ne traite qu'en passant *de diversis animarum receptaculis post mortem.* Dist. XLV, c. I. Disposition archaïque que les divers commentateurs du *Livre des Sentences* se sont vainement efforcés de rendre rationnelle. Souvent elle pèse encore un peu sur le plan des *Sommes;* mais la logique y reprend davantage ses droits. Richard de Saint-Victor a même écrit un petit traité *De judiciaria potestate*, *P. L.*, t. CXCVI, col. 1177-1186, où s'affirme la préoccupation très nette de faire la synthèse entre l'eschatologie collective et l'eschatologie individuelle. De telle sorte que, à l'ordre près, la doctrine du jugement particulier a reçu des maîtres la physionomie qu'elle devait garder jusqu'à nos jours.

1° *Existence du jugement particulier.* — Il y a lieu de distinguer ici, avec saint Thomas, la question de fond et la question de nomenclature.

1. *Principe dogmatique : La rétribution immédiate des âmes.* — Elle ressort du rapprochement de deux vérités également fondamentales dans l'ordre chrétien. C'est, d'une part, que la possession de Dieu est la fin de l'être spirituel et, de l'autre, que la vie présente seule constitue le temps d'épreuve qui nous permet de la mériter. D'où il suit qu'avec la mort sonne l'heure de la récompense ou du châtiment, selon que l'âme va à Dieu ou est écartée de lui par l'obstacle du péché. Telle est la logique inéluctable du christianisme, aussitôt que ne s'y mêlent pas des éléments adventices. Le poids lourd des catégories judaïques avait seul pu empêcher de la percevoir avec la netteté voulue. Même les Pères qui l'avaient le plus clairement sentie ne lui avaient pas toujours donné toute sa force. Depuis la scolastique, elle est devenue comme un axiome, à ce point qu'il nous est difficile de comprendre la conception contraire. On ne voit pas, en effet, pourquoi les âmes, parvenues au terme de l'épreuve terrestre, devraient encore en attendre la sanction et ce qu'elles pourraient bien faire en l'attendant.

Et huic veritati, continue le docteur angélique, *auctoritates Scripturæ canonicæ manifeste attestantur et documenta sanctorum Patrum.* Il n'éprouve d'ailleurs pas le besoin de rapporter ces « autorités » scripturaires et, pour les témoignages patristiques, il se contente de renvoyer aux *Dialogues* de saint Grégoire et au texte de Gennade cités plus haut, col. 1802. Le Moyen Age était facilement satisfait en matière de documentation. Si la curiosité historique est aujourd'hui plus exigeante, on ne peut s'empêcher de reconnaître que saint Thomas a très exactement dégagé, en ces traits succints, le sens de la tradition catholique.

Aussi tous les théologiens doivent-ils s'associer à sa conclusion : *Unde contrarium pro hæresi est habendum. In IV Sent.*, dist. XLV, q. I, a. 1, sol. 2, *Opera*, édition Vivès, Paris, 1874, t. XI, p. 358, et *Sum. theol.*, Supplem., q. LXIX, a. 2.

2. *Conclusion théologique.* — A ce discernement des âmes faut-il sous-entendre un acte divin qui mérite le nom de jugement? La logique imposait évidemment cette induction.

a) Preuve rationnelle. — Saint Thomas distingue une double raison du jugement particulier : l'une d'ordre théologique, l'autre d'ordre plutôt anthropologique.

D'une part, le jugement particulier répond au dogme de la Providence, en réalisant à l'égard de chacun cette loi de justice qui doit présider au gouvernement divin. *Respondet operi gubernationis, quæ sine judicio esse non potest : per quod quidem judicium unusquisque singulariter pro suis operibus judicatur, non solum secundum quod ei competit, sed etiam secundum quod competit gubernationi universi. In IV Sent.*, dist. XLVII, q. I, a. 1, sol. 2, p. 415, et *Sum. theol.*, Suppl. q. LXXXVIII, a. 1. Il est aussi exigé par la nature de l'homme, qui est un être individuel avant d'être un être social. *Quilibet homo et est singularis quædam persona et est pars totius humani generis. Unde et duplex ei judicium debetur : unum singulare, quod de eo fiet post mortem, quando recipiet juxta ea quæ in corpore gessit, quamvis non totaliter quia non quoad corpus sed quoad animam tantum. Aliud judicium debet esse de eo secundum quod est pars totius generis humani. Ibid.*, ad 1^um^.

Ces raisons ont paru décisives et encore aujourd'hui la théologie catholique n'en donne pas d'autres pour établir la philosophie rationnelle du jugement particulier. Elles suffisent à montrer comment ce premier acte divin, parce que tout individuel et privé, ne fait pas double emploi avec le jugement général.

b) Preuves positives. — C'est plus tard seulement que la Renaissance et la Réforme commencèrent à faire sentir les difficultés de la preuve positive. Bellarmin dut convenir qu'il est difficile de fonder sur l'Écriture l'existence du jugement particulier et que, parmi les textes invoqués à cette fin, plusieurs, tels que Joa., V, 22 et Hebr., IX, 27, s'entendent aussi bien du jugement général. Cependant il retient comme « preuve efficace » Eccli., XI, 28-29, que l'exégèse moderne a dû abandonner.

Plus sûrs sont les passages où s'affirme l'application immédiate des sanctions; car, raisonne très justement l'auteur, « il n'est pas croyable que peine ou récompense soient infligées sans qu'il y ait eu jugement ». *Controv. de Eccl. patienti*, II, 4, *Opera*, édit. Vivès, Paris, 1871, t. III, p. 106. Cf. J. de la Servière, *La théologie de Bellarmin*, Paris, 1908, p. 288-289. Sur la même base Suarez est encore plus affirmatif : *Præmium enim et pœna non dantur sine justa ac juridica retributione. De myst. vitæ Christi*, disp. LII, sect. II, n. 6, *Opera*, édit. Vivès, Paris, 1860, t. XIX, p. 1004-1005. Voir de même L. Billot, *Quæstiones de novissimis*, 5^e^ édition, Rome, 1921, p. 44-45.

Bellarmin a également entrepris d'établir la preuve patristique. Elle se ramène, chez lui, aux textes suivants : saint Cyprien, *De mortalitate*, 14; saint Jean Chrysostome, *In Matth.*, hom. XXXVI, 3; saint Augustin, *De anima*, II, 4. Ces mêmes textes reviennent dans Suarez, *loc. cit.*, qui ajoute Jean Damascène, *De his qui in fide dormierunt*, 25; Tertullien, *De anima*, 58, et saint Augustin, *De civit. Dei*, XX, I. Ces deux théologiens insistent sur les exemples de visions ou d'apparitions rapportés par les auteurs anciens. Suarez en appelle très justement à la distinction toujours admise, même dans l'Ancien Testament, des âmes des défunts suivant leurs mérites et il conclut : *Et ita in sanctis Patribus nulla est in hoc diversitas, etiamsi olim circa beatitudinem essentialem nonnulla fuisse videatur.*

Si l'histoire moderne des dogmes fait apparaître dans la tradition patristique un peu plus de « diversité », elle en révèle aussi la continuité fondamentale, qui permet toujours de regarder l'existence du jugement particulier, ainsi que le firent les grands théologiens du XVI^e^ siècle, comme une *veritas catholica*. Le fait qu'il n'est pas explicitement mentionné par l'Écriture rentre dans la loi bien connue du développement dogmatique et ne saurait faire difficulté que pour les protestants.

2° *Nature du jugement particulier.* — Il nous est impossible d'exprimer les réalités de l'ordre spirituel autrement qu'en images prises dans l'ordre de notre expérience. C'est dire que nos formules les plus autorisées gardent toujours quelque chose d'inadéquat. Le problème d'interprétation offert à la sagacité

du théologien est, chaque fois, de ne pas faire peser sur l'idée les imperfections de l'image, tout en retenant les traits fondamentaux qui en constituent la raison d'être. Cette règle générale est très justement rappelée par les meilleurs auteurs quand ils traitent du jugement particulier.

En effet, il ne ressemble pas à la procédure laborieuse et souvent artificielle des tribunaux humains. Tout se ramène ici à un acte de l'ordre spirituel, tel qu'il peut se passer entre Dieu et l'âme. « Le jugement particulier, écrit le P. Pesch, consiste en ceci que, lorsqu'est fini par la mort le temps du mérite et du démérite, la rétribution éternelle suit aussitôt. Car il ne faut pas concevoir ce jugement d'une manière trop humaine, comme s'il y avait instruction sur une affaire incertaine jusque-là et sentence conforme aux conclusions qui en découlent. Le Christ... a par lui-même une connaissance parfaite de la cause, qui le dispense de toute investigation. » *Prælect. dogmat.*, t. IX, Fribourg-en-Brisgau, 3e édit., 1911, p. 281. Tout le jugement se ramène donc au prononcé de la sentence. Et celle-ci, à son tour, n'a rien d'une décision arbitraire, ni d'une déduction compliquée : c'est l'acte simple et décisif par lequel la valeur morale de notre vie s'inscrit au regard de l'ordre éternel.

Aussi est-ce la conscience humaine, en somme, sous l'action de Dieu qui l'éclaire, qui prononce son propre jugement en prenant d'elle-même la place qui lui revient.

Cette conception qu'on peut dire automatique du jugement se trouve déjà exprimée dans saint Bernard : *Ut quorumdam peccata sic et quorumdam studia bona manifesta sunt præcedentia ad judicium, ut illi quidem non exspectantes sententiam proprio statim pondere criminum in tartara deficiantur, isti vero e regione paratas sibi sedes tota libertate spiritus sine ulla cunctatione conscendant. In Psalm. Qui habitat*, serm. VIII, 12, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 216. Elle revient dans saint Thomas : *Sicut in corporibus est gravitas vel levitas, qua feruntur ad suum locum qui est finis motus ipsorum, ita etiam est in animabus meritum vel demeritum, quibus perveniunt animæ ad præmium vel ad pœnam quæ sunt fines actionum ipsarum. Unde sicut corpus per gravitatem vel levitatem statim fertur in locum suum nisi prohibeatur, ita animæ, soluto vinculo carnis per quod in statu viæ detinebantur, statim præmium consequuntur vel pœnam, nisi aliquid impediat. In IV Sent.*, dist. XLV, q. 1, a. 1, sol. 2, p. 358, et *Sum. theol.*, Suppl., q. LXIX, a. 2.

Ainsi entendu, le jugement particulier n'est que l'affirmation de cette loi de Providence en vertu de laquelle, après l'épreuve de la vie, le sort éternel de chacun est fixé suivant la position qu'il s'est librement donnée dans l'ordre spirituel.

3° *Circonstances du jugement particulier.* — « Sur le lieu, le temps et le mode de ce jugement il n'existe aucune certitude de foi. » J. Katschthaler, *Theol. dogm.*, t. IV : *Eschatologia*, Ratisbonne, 1888, p. 47. Tout ce qu'on en peut dire ne relève donc que de conjectures plus ou moins probables, auxquelles se superpose, dans les exposés destinés à l'édification, l'ample vêtement de l'imagination chrétienne.

1. *Temps.* — Cette question tenait une certaine place chez les anciens théologiens. La raison en est qu'ils se trouvaient en présence de témoignages traditionnels mais divergents, entre lesquels ils se croyaient obligés de prendre parti. Voir Suarez, *loc. cit.*, n. 10-11, p. 1006-1007.

Dans les anecdotes que rapporte saint Grégoire, *Dial.*, IV, 38, de même chez Bède et Jean Climaque, il est question de moribonds qui se voient traduits devant le tribunal divin et reçoivent, dès avant leur mort, communication de leur sentence. Au contraire, d'autres fois, cette sentence se fait attendre et, pendant un intervalle de temps qui peut durer plusieurs jours, l'âme est encore incertaine de son sort. Contre quoi Suarez fait observer avec raison que le temps de l'épreuve dure normalement autant que la vie, mais ne se prolonge pas davantage. Les premiers faits ne peuvent donc signifier qu'une suggestion du démon, permise dans certains cas par Dieu, en vue d'effrayer le pécheur par la perspective d'une sentence qui n'est pourtant pas encore portée. Quant à la seconde catégorie de visions, il faut entendre qu'elles expriment le jugement d'une manière accommodée à notre imagination, mais non tel qu'il se passe en réalité.

Il reste donc que le seul moment plausible pour le jugement soit l'instant même de la mort, qui met l'âme en présence de Dieu. Comme celui-ci est un juge qui procède sans recherches ni témoins, rien ne s'oppose à ce que le verdict soit instantané. Désireuse pourtant de ne point trancher cette question, l'Église s'est contentée de définir que les sanctions commencent *mox post mortem*.

2. *Lieu.* — On a parfois supposé que les âmes sont transportées au ciel pour y subir leur jugement. Hypothèse inadmissible, estime avec raison le P. Pesch, *loc. cit.* « Car très certainement les âmes des damnés ne peuvent pas entrer dans le ciel et il n'y a aucune raison d'admettre qu'elles y sont introduites pour en être expulsées aussitôt. »

Saint Bonaventure semble enseigner que le jugement se produit dans le lieu même comme dans l'instant de la mort. *In IV Sent.*, dist. XX, part. I, q. 5, édition de Quaracchi, t. IV, p. 525. Dès lors que le jugement est un acte purement spirituel dénué de tout appareil judiciaire, c'est la seule conception qui paraisse défendable. Aussi cette doctrine est-elle généralement celle des théologiens modernes. Voir Katschthaler, *op. cit.*, p. 48. Bellarmin nous avertit cependant qu'il n'y a pas de certitude en cette matière : *Est etiam observandum non posse certo definiri an animæ deferantur ad judicem, an ibi judicentur ubi corpus relinquunt. Loc. cit.*, p. 107.

3. *Modalités.* — Il n'y a pas lieu de s'arrêter à ces descriptions plus ou moins pathétiques de la scène du jugement, où l'on voit le juge sur son trône, où l'on entend ses questions pressantes et les réponses embarrassées de l'âme coupable, où la Vierge, les bons anges et les saints remplissent le rôle de défenseurs, cependant que le démon implacable occupe le siège du ministère public. Nos prédicateurs affectionnent ce genre de tableaux et l'on a pu voir çà et là que plusieurs Pères les avaient déjà précédés dans cette voie. Ce procédé n'a rien que de normal, à condition de rester dans les limites voulues du bon goût, pour rendre sensible à des auditoires populaires la vérité abstraite du jugement. Mais ces sortes de développements ne peuvent et ne veulent avoir qu'une valeur de symbole.

En réalité, les âmes comparaîtront devant le divin juge *non localiter sed intellectualiter*, et cela non pour y être l'objet de débats contradictoires, mais pour y recevoir leur sanction : *neque fit judicium discussionis sed retributionis tantum.* Chr. Pesch., *op. cit.*, p. 281. Aucun besoin d'enquête, puisque le juge est parfaitement éclairé; ni de plaidoyer, puisqu'il est souverainement juste. Lui-même donne à l'âme la conscience nette de ses mérites ou de ses démérites. Ce qui peut se faire, soit par la communication d'une lumière divine spéciale, à l'instar de ce qui est admis depuis Origène pour le jugement dernier, soit par une sorte de clairvoyance native qui donnerait à l'âme, aussitôt qu'elle est débarrassée du corps, la connaissance exacte de son état. Katschthaler, *op. cit.*, p. 49. On a vu, col. 1807, que saint Thomas semble plutôt

favorable à cette dernière conception. Toujours est-il qu'il n'y a pas à imaginer d'autre mise en scène que ce drame psychologique où nos pensées, comme a dit saint Paul, Rom., II, 16, s'accuseront ou se défendront l'une l'autre. Aussi quelques théologiens ont-ils pensé que le mot propre serait ici celui d'*auto-jugement (Selbstgericht)*. Voir Oswald, *Eschatologie*, Paderborn, 1868, p. 24.

De même, la sentence est tout intérieure : *profertur non quidem sono vocis sed mentaliter, ita ut singulorum mentibus imprimatur.* Tanquerey, *Synopsis*, 14e édition, t. III, p. 706. La lumière divine qui investira l'âme lui fera comprendre qu'elle reçoit la juste rémunération de ses actes, bons ou mauvais. Voir Billot, *op. cit.*, p. 47-48.

4° *Auteur du jugement particulier.* — Du moment que le Christ déclare avoir reçu du Père le pouvoir d'accomplir *omne judicium*, Joa., V, 22, on devait se demander si et de quelle façon ce principe s'étend au jugement particulier. Les difficultés viennent, comme le remarque Suarez, de ce qu'il n'y a pas ici de texte scripturaire formel comme pour le jugement général. *Op. cit.*, n. 13, p. 1007. A quoi il faut ajouter, avec Bellarmin, *op. cit.*, p. 107, que le jugement particulier avait évidemment déjà lieu avant l'incarnation.

En conséquence, ce dernier se déclare incapable de trancher la question : *Non posse certo definiri... an judicentur (animæ) immediate a Christo in forma humana sententiam proferente, an solum divina virtute quæ ubique præsens est, an vero per angelos sententia manifestetur.* Suarez croit pouvoir être plus affirmatif. *Quamvis enim non sit tam certum particulare hoc judicium exerceri per Christi humanitatem sicut universale..., tamen probabilior et magis pia sententia est etiam hoc judicium pertinere ad potestatem judiciariam Christi et per humanitatem exerceri.* Les théologiens postérieurs accueillent également cette opinion comme « probable ». Katschthaler, *op. cit.*, p. 48. Au dire de M. Tanquerey, *op. cit.*, ce serait la *sententia communis*.

On peut d'ailleurs l'entendre sans anthropomorphisme. Il n'est pas nécessaire de supposer que les âmes sont amenées devant le trône du Christ : ce qui aurait l'inconvénient, signalé tout à l'heure, d'introduire, ne fût-ce que momentanément, les damnés dans le ciel. Moins encore faut-il dire que le Christ descend du ciel vers elles pour les juger : *alioqui oporteret semper esse quasi in continuo motu, immo sæpe necessarium illi esset pluribus locis simul assistere.* Tout peut se faire au moyen d'un simple acte mental. *Quocirca dicendum est... animam judicandam... in instanti mortis intellectualiter elevari ad audiendam sententiam judicis... Et verisimile est in eo instanti cognoscere sese judicari, et salvari vel damnari, imperio et efficacia non solum Dei sed etiam hominis Christi.* Suarez, *op. cit.*, n. 14-15, p. 1008.

Dès lors, il n'y a plus lieu de prendre en considération l'opinion, chère à certains mystiques, d'après laquelle tous les défunts auraient, dès avant le jugement général, la vision du Sauveur crucifié. On la trouve notamment chez Innocent III, *De contemptu mundi*, II, 43, *P. L.*, t. CCXVII, col. 736, qui invoque le texte prophétique : *Videbunt in quem transfixerunt*, Zach., XII, 10. Bellarmin l'écarte d'un mot : *Non solum non est certum, sed nec admodum probabile. Op. cit.*, p. 107. Suarez ne lui trouve de fondements que pour le jugement général. Cependant il propose d'admettre, avec Tostat, une sorte d'illumination psychologique, qui donnerait aux âmes, d'une manière réelle sinon sensible, la perception du Christ. *Advenire Christum in morte uniuscujusque non secundum præsentiam localem sed secundum efficaciam, per quam fit ut unusquisque suum statum agnoscat, et imperium et sententiam judicis audiat, et ex vi illius statim tendat in locum suis meritis debitum. Op. cit.*, n. 16, p. 1008.

5° *Rôle des anges.* — Souvent les anges ont été associés au jugement, et leur concours a été compris de diverses façons.

1. *Comme auteurs du jugement.* — « Quelques théologiens prétendent que Jésus-Christ accomplit ce jugement par l'intermédiaire des anges. On croit, dit Véga, que l'archange saint Michel procède au jugement particulier : *creditur Michaël animarum e corporibus discedentium particulare judicium exercere.* Mais cette opinion trouve peu de partisans parmi les autres théologiens, qui pensent, au contraire, que Jésus-Christ est le seul juge des âmes. » Saint Alphonse de Liguori, *Dissertation sur les fins dernières*, II, III, 1, dans *Œuvres dogmatiques*, trad. Jacques, Tournay, 1874, t. VIII, p. 225.

2. *Comme auxiliaires du jugement.* — Du moins les anges joueraient-ils au jugement particulier un rôle auxiliaire, soit pour y conduire les âmes, soit pour leur communiquer la sentence, soit pour présider à son exécution?

On lit au rituel des funérailles : *Subvenite, sancti Dei, occurrite angeli Domini, suscipientes animam ejus, offerentes eam in conspectu Altissimi.* Saint Michel est considéré comme l'ange psychopompe par excellence : *Constitui te principem super animas suscipiendas.* Saint Bonaventure estime encore que quelques anges et quelques démons assistent au jugement proprement dit : *Credendum enim est quod in egressu animæ a corpore assistunt et spiritus bonus et spiritus malus, unus vel plures, et tunc secundum veritatem dicit sententiam. In IV Sent.*, dist. XX, p. 1, q. 5, p. 625.

Dans la conception toute psychologique du jugement particulier adoptée aujourd'hui par la théologie, il n'y a plus de place pour un rôle effectif des anges ou des démons. On peut donc croire que ce sont là de simples figures pour enfoncer plus sûrement dans nos imaginations la réalité du jugement.

Cependant quelques théologiens ont conçu une sorte de présence objective, en vertu de laquelle l'ange gardien et le démon assisteraient à notre jugement, et, comme ils ont connaissance de nos actes, cette présence objective serait par elle-même une sorte de témoignage objectif. Katschthaler, *op. cit.*, p. 49-50. On agira sagement en n'attachant pas une autre importance à ces tentatives d'un concordisme sans doute plus verbal que réel et en s'en tenant à ce que la raison peut se représenter des rapports entre l'âme et Dieu. Toutes les images n'ajoutent rien à ce fond spirituel et risqueraient facilement de le diminuer.

En tout cas, s'il faut absolument recourir à des images — et il n'est pas de matière où notre nature éprouve un plus vif besoin de se représenter l'invisible — encore importe-t-il de ne les choisir pas trop indignes de la réalité. A cet égard, Newman a donné l'exemple, dans son célèbre *Songe de Gérontius*, traduit par Marie-Agnès Pératé, dans Newman, *Méditations et prières*, Paris, 1906, p. 305-338, d'un poème eschatologique où la finesse du psychologue et la doctrine du théologien s'unissent à toutes les ressources de l'art le plus consommé. Si notre littérature ascétique obéissait plus souvent à ce genre d'inspiration, l'édification n'y perdrait sans doute rien et le goût religieux y gagnerait certainement beaucoup.

6° *Exécution du jugement particulier.* — Historiquement la foi en des sanctions immédiatement consécutives à la mort a précédé la notion distincte de jugement particulier et fut, comme on l'a vu, la manière la plus ancienne et la plus constante dont s'est affirmée dans la tradition l'existence de celui-ci. Il n'en est pas moins vrai qu'en soi c'est la sentence du

jugement qui est le principe des actes qui en marquent ensuite l'exécution. La synthèse théologique doit ici rétablir l'ordre réel de ces éléments.

1. *Principe.* — Sur ce terrain il ne saurait y avoir de doutes ni de difficultés.

Pourquoi l'âme, en effet, serait-elle jugée si ce n'est pour recevoir la sanction de ses œuvres? Et pourquoi cette sanction ne s'appliquerait-elle pas aussitôt? La vieille idée du sommeil des âmes s'explique et s'excuse comme la conception rudimentaire de cerveaux trop frustes pour s'ouvrir à la notion de l'être spirituel. Aussi bien ne fut-elle jamais que l'erreur isolée de certains milieux populaires. En vain quelques protestants modernes ont-ils entrepris de l'étayer sur une exégèse tendancieuse. Prise dans son ensemble, la tradition biblique est favorable à la spiritualité et à l'immortalité de l'être humain. Voir Ame, t. I, col. 969-971 et 1021-1024. D'où il suit que la mort laisse à l'âme l'intégrité de ses fonctions spirituelles. Voir *Sum. theol.*, Iª, q. LXXVII, a. 8. Ce qui la rend susceptible d'activité, par conséquent de peine ou de bonheur.

Du moment que des sanctions sont possibles même en l'absence du corps, il est clair que l'application en est souverainement convenable; car, dans toutes les actions de l'homme, bonnes ou mauvaises, c'est toujours l'âme qui eut le rôle principal. C'est pourquoi tout philosophe chrétien doit dire avec saint Thomas, *Contra gentes*, l. IV, c. XCI : *Nulla igitur ratio est quare in punitione vel præmiatione animarum exspectetur resumptio corporum. Quin magis conveniens videtur ut animæ, in quibus per prius fuit culpa et meritum, prius etiam puniantur vel præmientur.* Aussi l'ajournement des sanctions, idée dont le docteur angélique a bien reconnu l'existence dans le passé comme *opinio quorumdam*, est-il par lui résolument rejeté comme une erreur. *Sum. theol.*, IIIª, q. LIX, a. 5, ad 1^um^. Pour qu'il en fût autrement, il faudrait un acte positif de Dieu, dont rien ne prouve l'existence et contre lequel protestent toutes les lois de sa sagesse.

2. *Application.* — Ce point une fois acquis, on a pu se demander parfois si ces premières sanctions ont pour résultat d'introduire l'âme dans l'état définitif de béatitude ou de châtiment que lui réserve l'eschatologie chrétienne, c'est-à-dire si le jugement particulier aboutit — indépendamment du purgatoire qui n'est qu'un lieu de passage — au ciel ou à l'enfer proprement dits.

Si cette question a pu se poser autrefois, c'est que la tradition patristique offre, à cet égard, d'incontestables divergences, surtout en ce qui concerne la jouissance de la vision béatifique. Au Moyen Age encore toute incertitude n'était pas éliminée sur ce point. Voir Benoit XII, t. II, col. 658-666, et Jean XXII, t. VIII, col. 639. Mais les décrets du concile de Lyon, précisés par la définition de Benoît XII, ont dogmatiquement tranché la controverse.

A la lumière de ces enseignements de l'Église, on peut se rendre compte, en effet, que l'échéance immédiate des sanctions définitives est seule conforme à la foi catholique et que l'idée archaïque d'un état provisoire ne fut qu'une survivance attardée du judaïsme, sans attaches profondes avec l'ensemble de la tradition et d'ailleurs incompatible avec l'économie chrétienne du surnaturel. La preuve détaillée en est faite, pour les élus, à l'art. Benoit XII, t. II, p. 673-695, et, pour les damnés, à l'art. Enfer, t. V, col. 92-94. Du point de vue théologique, c'est le seul moyen de rendre pleine justice à l'œuvre rédemptrice du Christ, dont l'un des principaux effets fut d'ouvrir le ciel aux justes retenus jusque-là dans les limbes, voir *Sum. theol.*, IIIª, q. XLIX, a. 5, et du point de vue rationnel il paraît difficile de réaliser autrement qu'en paroles cette situation indécise d'âmes élevées à l'état surnaturel, et qui ne serait ni la pleine possession de Dieu ni l'absolue damnation.

Sans être essentielle à la doctrine du jugement particulier, puisque des sanctions même provisoires en supposent nécessairement l'existence, cette suprême précision du dogme eschatologique achève de lui donner toute son importance et son relief. Au terme de cette lente élaboration, il se présente à nous comme l'acte définitif de la justice divine qui arrête les destinées éternelles de chaque individu suivant ses mérites dans le temps.

VII. Synthèse théologique : Le jugement général. — A la différence de la précédente, la doctrine du jugement général était déjà formellement constituée dans la théologie patristique. Il ne restait guère qu'à en réunir les éléments épars, de manière à obtenir un ensemble systématique, et à résoudre quelques problèmes secondaires que devait forcément faire surgir le rapprochement avec le jugement particulier. C'est à cette œuvre de synthèse que les grands théologiens depuis le Moyen Age ont appliqué leur effort.

1° *Existence du jugement général.* — Dès les plus anciens symboles, le jugement général figure dans la foi explicite de l'Église. La théologie a pour première tâche de montrer comment, en effet, il se rattache au fond le plus essentiel du dépôt.

1. *Révélation du jugement général.* — Il n'est peut-être pas de vérité qui s'affirme d'une manière plus ferme et plus certaine dans l'ensemble de l'Écriture, où la tradition chrétienne devait à son tour la recueillir. Aussi tous les croyants qui se placent sur le plan de la révélation positive ont-ils eu l'impression que la preuve était surabondante au point de paraître superflue.

Telle était déjà la conviction de saint Augustin. *Nullus igitur vel negat vel dubitat per Jesum Christum tale quale in istis sacris litteris prænuntiatur futurum esse novissimum judicium, nisi qui eisdem litteris nescio qua incredibili animositate seu cæcitate non credit, quæ jam veritatem suam orbi demonstravere terrarum. De civ. Dei*, XX, XXX, 5, *P. L.*, t. XLI, col. 708. Suarez fait écho à l'évêque d'Hippone. *Hæc assertio est unus ex articulis fidei... Quem ex Scripturæ testimoniis et ex sanctis Patribus probare fere est supervacaneum, quia nihil est in Scriptura, præsertim in Novo Testamento, et in Patribus frequentius... Breviter, ubicumque in Scriptura fit mentio in singulari et quasi per antonomasiam de die judicii..., sermo manifestus est de universali judicio. Op. cit.*, disp. LIII, sect. I, n. 2, p. 1010. En dehors de la gnose, il faut arriver au rationalisme moderne pour trouver trace d'une opposition à cette vérité. Opposition d'ailleurs trop visiblement inspirée par des préjugés *a priori* contre le surnaturel pour contrebalancer efficacement une tradition de vingt siècles, qui n'a connu ni hésitation ni voix discordantes.

Aujourd'hui néanmoins les exigences de la méthode historique obligent à prendre en plus sérieuse considération les contingences qui président à la genèse de ce dogme. Il est certain que l'idée du jugement dernier n'est pas primitive en Israël, où on ne la voit se dégager qu'au terme d'une assez longue évolution. Au début, le jugement ne signifiait qu'une intervention historique de Dieu pour briser les ennemis de son peuple et n'apparaissait guère, en conséquence, que dans les perspectives immédiates du lieu et du moment. Même lorsque le jugement prend des couleurs d'apocalypse et s'accompagne de phénomènes voyants qui signifient la fin du monde, il ne perd pas encore son caractère temporel et son objectif principalement national.

Une grande idée vivait cependant sous cette enveloppe judaïque : celle du triomphe de Dieu sur le mal et les méchants pour sa gloire et le bonheur de ses élus. Affirmée déjà chez les grands prophètes, elle finit par devenir de plus en plus dominante — sans toutefois jamais exclure entièrement les rêves matériels qui flattaient l'appétit populaire — et le jugement apparaît alors comme l'exercice des suprêmes rétributions divines à l'égard de l'humanité. De messianique, national et collectif, il est devenu individuel, moral et universel. Cette conception atteint son apogée avec Daniel, dont l'autorité en a implanté progressivement le règne dans le judaïsme postérieur. Mais il a fallu la révélation du Christ et l'enseignement des apôtres pour la fixer définitivement sur ces bases. Quoi qu'il en soit du judaïsme, le christianisme n'a retenu le jugement que pour sa signification spirituelle, comme manifestation éminente de la Providence divine sur ses créatures raisonnables et sur l'ensemble du genre humain.

Le fait que ce grand idéal est longtemps resté dans une sorte de gangue ne saurait surprendre, quand on sait que la communication et la conservation de la vérité divine a été soumise à la loi du développement. Ainsi donc la foi au jugement, pas plus que la foi messianique dont elle est une partie, ne perd rien de sa valeur religieuse pour avoir eu des débuts modestes et être restée longtemps encombrée d'éléments inférieurs. On ne juge pas de l'être vivant par les formes confuses de l'embryon, mais, au contraire, de celles-ci par l'être parfait dont elles portent le germe et qui étend déjà sur elle le prestige de sa dignité. Sans renier ses origines judaïques qui l'enracinent en pleine réalité humaine, l'Église ne se laisse pas ramener à leur mesure. C'est en elle qu'il faut chercher le sens exact et, par conséquent, la portée profonde de ce passé dont elle a recueilli l'héritage. Le jugement messianique n'appartient à la révélation divine que sous la forme où il a été consacré par elle à la lumière qu'elle a reçue du Christ.

Quel que soit donc l'intérêt qui s'attache, d'un point de vue spéculatif, à suivre les formes préparatoires de son enseignement, il serait contre toute méthode de faire peser sur celui-ci le poids des inévitables infirmités de celles-là. On ne peut raisonnablement demander à l'Église compte du judaïsme, mais seulement de l'interprétation qu'elle en a donnée.

2. *Objections du symbolisme rationaliste.* — Cependant la doctrine même dont elle accepte la responsabilité ne serait-elle pas entachée d'une bonne part de relativisme?

D'un côté, dit-on, l'origine en serait mal garantie. Car elle plonge ses racines dans le judaïsme et l'on ne saurait disconvenir que le Christ, s'il a modifié les formes de l'espérance messianique, en a conservé le fond. Volontiers l'ancien rationalisme le soupçonnait de s'être accommodé aux conceptions religieuses de son temps. Aujourd'hui la critique pose plutôt en postulat qu'il en a subi l'empreinte. De toutes façons, il y aurait lieu de rechercher, sous la lettre de ses paroles, la vérité plus haute qu'elles recèlent. Élevé sur ces bases, comment l'enseignement de l'Église pourrait-il avoir une valeur plus absolue? D'autant que ces grandes assises de l'humanité, auxquelles présiderait le Christ dans sa gloire, ne sont pas exemptes d'anthropomorphisme. Aussi bien les meilleurs théologiens s'estiment-ils en droit d'en spiritualiser tels ou tels traits. N'y a-t-il pas de quoi jeter un doute sur la solidité du reste? A quoi s'ajoute le caractère transcendant de ce dogme pour inviter à n'y voir que le symbole d'un acte spirituel.

Telle est la tendance qui s'affirmait, à la fin du XVIIIe siècle, dans l'école rationaliste de Wegscheider et qui se répand de plus en plus aujourd'hui chez les protestants soucieux de ne point perdre tout contact avec un christianisme positif. Voir L. Émery, *L'espérance chrétienne de l'au-delà*, p. 36-44.

La réponse à une question de ce genre, comme à toutes celles qui touchent les problèmes essentiels, ne dépend pas des seuls arguments critiques : elle est subordonnée à toutes les raisons qui fondent pour le croyant la foi en l'Église et en l'autorité de son enseignement. Dans la mesure où elle relève de la théologie, elle se résoud par les principes généraux exposés à l'art. Église, t. IV, col. 2175-2192 et à l'art. Dogme, *ibid.*, col. 1579-1606. Il suffit de rappeler ici que le croyant est toujours dans la disposition d'incliner ses préférences ou ses difficultés personnelles devant l'enseignement certain de l'Église, parce qu'il la sait dépositaire infaillible de la vérité, et qu'il tient pour le vrai sens des dogmes celui qui résulte de ses déclarations authentiques, sans se reconnaître le droit de les volatiliser à sa guise sous prétexte d'une intelligence plus haute. Voir Constitution *Dei filius*, c. IV, Denzinger-Bannwart, n. 1800.

Dans l'espèce, autant l'Église est ferme sur l'existence du jugement général et de la parousie, autant elle est discrète sur les modalités de leur réalisation et son magistère jusqu'ici n'est nulle part autrement engagé que par l'approbation tacite qu'elle accorde à l'enseignement de ses théologiens. Or ceux-ci ont à cœur tout à la fois de sauvegarder la substance des données traditionnelles et d'obtenir une notion rationnellement acceptable du jugement dernier. La liberté même qu'ils revendiquent à cet égard aide à distinguer les points certains, où doit régner l'unité, des parties moins sûres qui autorisent de légitimes divergences. En suivant cette voie avec la prudence voulue, il n'est pas impossible de tenir un juste milieu entre le littéralisme strict qui sacrifierait l'idée aux images et le symbolisme radical qui évacuerait tout de celle-là pour n'être pas esclave de celles-ci. Voir Oswald, *op. cit.*, p. 341-342.

Sans doute rien ne peut enlever au dogme du jugement dernier son caractère mystérieux, et tout système qui le ramènerait sur un plan purement rationnel trahirait par le fait même son intention de le détruire. Mais cet hommage rendu à la révélation divine, outre la garantie qu'il trouve dans la foi même qui l'inspire, est, d'un point de vue tout humain, un acte de suprême sagesse. N'est-ce pas en se maintenant dans le courant traditionnel que l'on a le plus de chance de rencontrer ce qu'il contient de profonde vérité? Il peut sembler plus séduisant de se livrer aux initiatives du libre examen; mais les satisfactions de l'individualisme ont une douloureuse contrepartie dans la fragilité de ses constructions. Car il n'est pas de système humain qu'un autre système ne contredise ou ne remplace, sans autre profit que de contenter momentanément son auteur, tandis que l'Église, comme le maître dont elle garde la doctrine, a les paroles de la vie éternelle et se montre capable d'être l'éducatrice efficace de l'humanité.

Voilà pourquoi la raison s'unit à la foi pour faire accepter, au sens où elle s'affirme dans la tradition catholique, la réalité du jugement général quitte à utiliser ensuite toutes les ressources de la meilleure théologie pour en saisir moins inadéquatement la notion.

2° *Raison d'être du jugement général.* — Sous le bénéfice de cet acte initial de foi, on peut d'ailleurs apercevoir des raisons qui suggèrent à tout le moins la convenance du jugement dernier. Insuffisantes à soutenir toutes seules le poids du dogme, elles peuvent, en tout cas, en montrer l'harmonie dans l'édifice de la révélation.

1. *Affirmation de la Providence.* — Pour saint Tho-

mas, le jugement général est appelé par le dogme fondamental de la Providence, de manière à réaliser dans le monde l'ordre moral que Dieu y avait primitivement voulu, mais que les anomalies du péché ont, depuis, tant contribué à obscurcir.

Si, en effet, le jugement particulier a pour but de redresser les situations individuelles, n'en faut-il pas un autre pour rétablir comme il convient ce qu'on peut bien appeler la situation d'ensemble? *Unde necesse est ut sit aliud judicium universale correspondens ex adverso primæ rerum productioni in esse, ut videlicet, sicut tunc omnia processerunt immediate a Deo, ita nunc ultima completio mundo detur, unoquoque accipiente finaliter quod ei debetur secundum seipsum. Unde et in illo judicio apparebit manifeste divina justitia quantum ad omnia quæ nunc ex hoc occultantur quod interdum de uno disponitur ad utilitatem aliorum aliter quam manifesta opera exigere videantur. Unde etiam et tunc erit universalis separatio bonorum a malis, quia ulterius non erit locus ut mali per bonos vel boni per malos proficiant. In IV Sent.*, dist. XLVII, q. I, a. 1, sol. 1, p. 415, et *Sum. theol.*, Suppl., q. LXXXVIII, a. 1. La valeur de cet argument est proportionnée à celle du principe de finalité qui en est la base. Or qui voudrait douter que le règne intégral de la justice ne soit postulé par la notion chrétienne de Dieu?

Il est d'ailleurs certain que cette justice idéale ne peut trouver son épanouissement complet avant la fin des temps. Jusque-là toutes sortes de raisons subsistent qui en entravent le cours et laissent en suspens le plus clair de nos responsabilités individuelles. Saint Thomas le fait observer très justement : *Licet per mortem vita hominis temporalis terminetur secundum se, remanet tamen ex futuris secundum quid dependens.* Et le docteur angélique d'analyser avec une minutieuse précision ces diverses formes de « dépendance », où s'affirme en ce monde la répercussion indéfiniment complexe des actes humains. C'est la réputation, qui est si rarement conforme aux mérites de chacun; la famille, qui ne répond pas toujours à la valeur morale du père; la suite de nos œuvres qui se prolonge sans fin, de telle sorte que le monde souffre encore de l'hérésie d'Arius ou bénéficie de la foi des apôtres; le corps, qui tantôt reçoit une sépulture honorable, tantôt gît dans l'abandon; ce sont les objets divers de notre activité, dont les uns passent vite et les autres durent plus longtemps, alors qu'ils constituent devant Dieu une réalité perpétuelle qui attend son verdict. *Et ideo de his omnibus perfectum et manifestum judicium haberi non potest, quamdiu hujus temporis cursus durat : et propter hoc oportet esse finale judicium in novissimo die, in quo perfecte id quod ad unumquemque hominem pertinet quocumque modo perfecte et manifeste judicetur. Sum. theol.*, III[a], q. LIX, a. 5. Texte longuement commenté dans Suarez, *op. cit.*, n. 4, p. 1010-1012.

2. *Applications diverses.* — De cette raison fondamentale découlent des applications secondaires, faciles à comprendre et à diversifier, qui tiennent plus ou moins de place dans la théologie courante du sujet. Elles se ramènent à la glorification de Dieu, du Christ et des saints. Voir Bellarmin, *op. cit.*, c. 6, p. 161; Katschthaler, *op. cit.*, p. 533-536; Oswald, *op. cit.*, p. 344-345.

a) Par rapport à Dieu. — Assurément Dieu se suffit; il convient cependant qu'il recueille, en fin de compte, la gloire extérieure qui lui revient du chef de ses œuvres et, en particulier, que la sagesse de son gouvernement providentiel éclate à tous les yeux.

Or qui ne sait que cette dernière semble mise en défaut par les désordres apparents de ce monde, où les impies trouvent matière à blasphème et les justes eux-mêmes l'occasion d'un scandale trop fréquent? Voilà pourquoi il convient que la justice de Dieu finisse par éclater au grand jour, de manière à forcer l'adhésion de tous. Quiconque croit en Dieu ne peut pas ne pas admettre qu'il aura le dernier mot sur l'ignorance ou la malice humaine et que l'heure viendra où, bon gré mal gré, toutes les créatures raisonnables devront lui rendre hommage.

b) Par rapport au Christ. — Fils et envoyé de Dieu, le Christ participe aux injures qui atteignent le nom de son Père. Lui-même ne cesse, depuis les jours de son pèlerinage terrestre, d'être un signe de contradiction. Ne faut-il pas que ses bienfaits de Rédempteur et de Sauveur soient publiquement reconnus, que les avanies dont il est l'objet reçoivent une éclatante compensation? S'il n'a pas recherché sa propre gloire ici-bas, il en a remis à Dieu le soin, Joa., VIII, 50, 54 et XVII, 4-5, et cette confiance ne saurait être déçue. Voilà pourquoi avec saint Paul tous les croyants attendent son règne comme une dette, sinon comme une revanche, I Cor., XV, 25-26, et en placent l'inauguration au jour du jugement. Rom., XIV, 9-11.

c) Par rapport aux hommes. — A un degré moindre, mais pourtant réel, la Providence de Dieu est intéressée à la glorification de ses serviteurs et à l'humiliation de ses ennemis. Bien que le témoignage de la conscience doive suffire à chacun pour sa récompense ou son châtiment, n'est-il pas équitable que soient révélés les secrets des cœurs, I Cor., IV, 5, pour faire apparaître au monde le mérite des justes obscurs ou méconnus et démasquer dans l'ignominie l'injustice triomphante des méchants? Il ne s'agit pas ici d'un vain amour-propre ou de mesquines représailles, mais de rendre à chacun ce qui lui est dû.

Telles sont les principales considérations par lesquelles théologiens et prédicateurs s'appliquent à montrer la raison d'être du jugement général, même après le jugement particulier. Elles sont prises au cœur même du système chrétien : ce qui leur donne une force probante aux regards du croyant. Même s'il n'en réalisent pas toute la portée, les autres ne doivent-ils pas admettre tout au moins qu'elles expriment le noble idéal d'un monde organisé pour le triomphe définitif du bien?

3° *Auteur du jugement général.* — D'après les données fermes de la tradition chrétienne, le jugement dernier sera l'œuvre personnelle du Christ, avec une certaine participation des anges et des saints qui reste à déterminer.

1. *Rôle principal du Christ.* — Acte divin dans l'Ancien Testament, le jugement est devenu, dans le Nouveau, l'acte messianique par excellence. De ce fait partout énoncé, le quatrième Évangile donne ainsi la raison : « Le Père lui a donné le pouvoir d'accomplir le jugement, parce que c'est le Fils de l'homme. » Joa., V, 27. Où tous les théologiens ont vu que le suprême pouvoir judiciaire doit être considéré comme un attribut du Christ en tant qu'homme. *In hoc universali judicio futurum esse judicem Christum dominum, non solum per divinitatem, sed etiam proxime per humanitatem suam : conclusio est de fide.* Suarez, *op. cit.*, n. 5, p. 1012. Ce qui s'entend d'un pouvoir délégué; car la *primæva auctoritas judicandi* appartient toujours et ne saurait appartenir qu'à Dieu. Voir saint Thomas, *Sum. theol.*, III[a], q. LIX, a. 2. Cf. Suarez, disp. LII, sect. I, n. 4, p. 998 : *Dicendum est hanc potestatem... non esse primariam, sed secundariam et quasi ex commissione Dei datam.*

Le docteur angélique distingue divers titres qui justifient ce privilège du Christ : *Judiciaria potestas homini Christo competit et propter divinam personam, et propter capitis dignitatem, et propter plenitudinem gratiæ habitualis.* C'est-à-dire que le Verbe incarné est juge d'abord par nature, à raison de l'excellence spirituelle, spécialement de l'incomparable sagesse, que lui confère l'union hypostatique, et aussi par fonction, en vertu de son rôle comme Rédempteur et chef du genre humain. Mais ceci n'empêche qu'il le soit également devenu par mérite personnel. *Et tamen etiam ex merito eam (potestatem) obtinuit, ut scilicet secundum Dei justitiam judex esset, qui pro Dei justitia pugnavit et vicit, et injuste judicatus est. Sum. theol.*, q. LIX, a. 1-3. Cf. Suppl., q. XC, a. 1. Doctrine commentée par Suarez, *op. cit.*, disp. LII, sect. I, p. 997-1002, qui précise la nature de ce pouvoir en ces termes : *Hæc Christi potestas est inferior divina, et hoc sensu dici potest ministerialis; tamen est suprema inter omnes quæ creaturis communicatæ sunt, et hoc modo vocari potest potestas judiciaria singularis excellentiæ. Ibid.*, 9, p. 1001.

Suarez se demande également à quel moment ce pouvoir a commencé et il conclut que c'est *ab initio incarnationis*, encore que l'usage en dût être reculé jusqu'aux jours de sa gloire. *Ibid.*, 11, p. 1001-1002. Voir également J. Bautz, *Weltgericht und Weltende*, Mayence, 1886, p. 191-199.

A ce même principe se rattache la parousie du Christ, c'est-à-dire son retour glorieux dans ce monde où il est d'abord venu souffrant et humilié. Car, en théorie, on pourrait concevoir que le Christ exerce son pouvoir judiciaire sans quitter le ciel. Mais la revanche ne serait pas complète si elle ne se produisait dans les mêmes conditions. Ainsi la raison réclame comme une suprême convenance ce second avènement que l'Écriture annonce partout comme un fait. Suarez, disp. LIII, sect. II, p. 1013-1018.

2. *Rôle auxiliaire des anges et des saints.* — A plusieurs reprises, dans l'Ancien et le Nouveau Testament, on trouve mention de créatures associées au jugement divin. Les théologiens ont distingué à ce propos, après saint Thomas, diverses manières de juger.

Il en est de purement métaphoriques, comme celle qui résulte de la comparaison objective des actes : c'est ainsi que les Ninivites et la reine de Saba jugeront les Juifs au jour du jugement. Matth., XII, 41. D'autres fois il peut y avoir jugement interprétatif, dans le cas de quelqu'un qui s'associe par consentement à une sentence qu'il n'a pas été admis à porter : c'est ainsi que l'on entend d'ordinaire le jugement des saints sur le monde, énoncé dans Sap., III, 8 et I Cor., VI, 2. Enfin il est parfois question d'une véritable participation au jugement, comme dans Matth., XIX, 28 et Luc., XXII, 30. A ce propos tous les théologiens ont pensé aux assesseurs qui siègent à côté du juge et ont une certaine part à son verdict. Mais encore ce rôle peut-il être diversement compris.

Saint Thomas rapporte une opinion qui accorde seulement aux saints une place d'honneur au jugement : *judicabunt scilicet per honorabilem assessionem, qui superiores cæteris apparebunt in judicio, obviantes Christo in aera.* C'est le sentiment adopté par saint Bonaventure. *In IV Sent.*, dist. XLVII, a. 1, q. I, édition de Quaracchi, t. IV, p. 971. Le docteur angélique demande un peu plus, savoir une collaboration au jugement lui-même : *hoc modo perfecti viri judicabunt, quia alios ducent in cognitionem divinæ sententiæ, ut sciant quid juste pro meritis eis debeatur, ut sic ipsa revelatio justitiæ dicatur judicium. In IV Sent.*, dist. XLVII, q. I, a. 2, sol. 1, p. 419, et *Sum. theol.*, Supplem., q. LXXXIX, art. 1. En quoi il est généralement suivi par la théologie postérieure. Voir S. Alphonse de Liguori, Dissert., VI, V, 4, p. 361; Katschthaler, *op. cit.*, p. 543 et Bautz, *op. cit.*, p. 209-215.

Ce privilège est réservé formellement par le Christ à ses apôtres; mais, comme il est motivé par leur renoncement, beaucoup de théologiens l'étendent volontiers à tous ceux qui les ont suivis dans les voies de la pauvreté parfaite. Voir saint Thomas, *loc. cit.*, sol. 2, p. 419, et Suppl., q. LXXXIX, a. 2. D'autres cependant, comme Oswald, *op. cit.*, p. 348-349, mettent davantage l'accent sur la fonction proprement apostolique et se représentent volontiers qu'à la suite des Douze les apôtres modernes conduiront au tribunal divin les peuples qu'ils ont convertis et se prononceront avec le Christ sur la manière dont ceux-ci ont utilisé le don de la foi.

On pourrait être tenté de croire, d'après Matth., XXV, 31, que les anges auront part au jugement comme les saints. Mais saint Thomas fait observer que, le juge étant le Christ dans son humanité, ses assesseurs doivent être de même nature. Tout au plus peut-on dire que les anges jugeront au sens impropre, *scilicet per sententiæ approbationem*, ou encore qu'ils joueront le rôle de témoins. *Angeli cum Christo venient, non ut judices, sed ut sint testes humanorum actuum. In IV Sent., loc. cit.*, sol. 3, p. 420, et *Sum. theol.*, Supplem., q. LXXXIX, a. 3. Rien ne s'oppose, bien entendu, à ce qu'ils soient préposés à la séparation des bons et des méchants, qui leur est expressément attribuée par l'Évangile. Matth., XIII, 39-41 et XXIV, 31.

4° *Circonstances du jugement général.* — Au lieu d'être laissée dans l'Écriture à l'état de vérité abstraite, la doctrine du jugement s'y présente d'ordinaire sous forme de tableaux aux vives couleurs. La tentation devait venir de ramasser ces différents traits, de manière à reconstituer la scène entière.

Et ce ne sont pas seulement les artistes ou les prédicateurs qui y ont cédé. On peut retrouver jusque dans certains manuels de théologie qui furent longtemps classiques tout l'appareil populaire du jugement : rassemblement de l'humanité dans la vallée de Josaphat; apparition du Christ sur un char de nuées, précédé de la croix et escorté d'anges innombrables revêtus pour la circonstance de corps brillants; trônes élevés et visibles de loin pour le juge et sans doute aussi pour les assesseurs; séparation des bons et des méchants en deux groupes opposés; discussion des consciences et manifestation publique des résultats de l'enquête; proclamation à haute et intelligible voix de la sentence dont l'Évangile rapporte la teneur. Voir la *Theologia dogmatica et moralis* connue sous le nom de théologie de Clermont, Paris, 7e édit., 1895, t. II, p. 272-277.

Il n'est pourtant pas un seul de ces énoncés qui dépasse la valeur d'une pieuse opinion et, sur la plupart de ces points, la meilleure théologie catholique a fait depuis longtemps plus ou moins grande la part du symbole. Cette méthode, déjà suggérée par la seule critique rationnelle, s'impose de plus en plus à mesure que les exégètes réalisent mieux les habitudes littéraires des narrateurs bibliques. Dans ces conditions, le respect même de la tradition catholique oblige à ne sacrifier aucun de ses éléments constitutifs et le devoir du théologien est moins de prétendre trancher toutes les questions que d'accepter loyalement la divergence des réponses, avec la part de légitime liberté qui s'ensuit dans les limites autorisées par l'Église. Plus que jamais s'impose la remarque de saint Thomas : *Qualiter illud judicium sit futurum et quo modo homines ad judicium convenient, non potest multum per certitudinem sciri. In IV Sent.*, dist. XLVIII, q. I, a. 4, sol. 4, p. 444, et *Sum. theol.*, Supplem., q. LXXXVIII, a. 4.

1. *Signes précurseurs du jugement.* — Il est dans le style biblique que le jugement dernier soit annoncé par de grandes catastrophes, cosmiques et sociales, et leur explosion sera telle, à un moment donné, que les plus aveugles se rendront compte que l'avènement du Seigneur est proche. Matth., XXIV, 33. Pour le détail et la valeur de ces signes, voir PAROUSIE. Mais on sait que la signification n'en est rien moins que précise et l'histoire est déjà longue des interprétations démenties

par les événements. C'est pourquoi la théologie ne peut que se rallier, avec saint Thomas, à la sage réserve de saint Augustin : *Non potest determinari quantum tempus sit futurum, nec de mense, nec de anno, nec de centum nec de mille annis. In IV Sent.*, dist. XLVII, q. I, a. 1, sol. 3, ad 2um, p. 416-417, et *Sum. theol.*, Supplem., q. LXXXVIII, a. 3, ad 2um. Voir S. Augustin, *Epist.*, CXCVII, 2-3, *P. L.*, t. XXXIII, col. 899-900, et CXCIX, 6-11, col. 910-918.

Aucun signe ne saurait faire que le grand jour ne soit inconnu, Marc., XIII, 32, et que le Fils de l'homme ne doive revenir à l'improviste, *ibid.*, 35, comme un voleur. Matth., XXIV, 43 et I Thess., V, 2.

2. *Heure et jour du jugement.* — Un mot de l'Évangile a paru propre à indiquer l'heure du jugement. Matth., XXV, 6, ne dit-il pas que l'époux arrivera « au milieu de la nuit »? Saint Augustin cependant avait expliqué, *Epist.*, CXL, c. 34, n. 78, *P. L.*, t. XXXIII, col. 573, que ces paroles signifient seulement que son avènement sera imprévu et Pierre Lombard avait transmis cette explication au Moyen Age, *Sent.*, IV, dist. XLIII, c. III, sans que cette petite précision semble avoir autrement préoccupé les théologiens.

D'aucuns ont imaginé que le jugement général aurait lieu au mois de mars, parce que c'est le mois de la création, et un dimanche, parce que c'est le jour où le Christ est ressuscité. « Autant de conjectures, écrit saint Alphonse de Liguori, qui ne reposent sur aucun fondement solide. » *Dissert.*, VI, II, 1, p. 340.

3. *Lieu du jugement.* — Sur la foi de Joël, III, 12, on a souvent voulu situer le jugement dans la vallée de Josaphat, tandis que d'autres, d'après Act., I, 11, estiment qu'il aura lieu dans les airs en face du mont des Oliviers. P. Lombard, *Sent.*, IV, dist. XLVIII, c. IV. Cette dernière manière de voir sourit à saint Thomas : *Probabiliter potest colligi ex Scripturis quod circa locum montis Oliveti descendet, sicut et inde ascendit. In IV Sent.*, dist. XLVIII, q. I, a. 4, p. 444, et *Sum. theol.*, Supplem., q. LXXXVIII, a. 4. Suarez se montre plus résolu, malgré les oppositions dont il a connaissance, en faveur du vallon de Josaphat et de la région dont il est le centre : *Mihi non videtur a communi et recepta sententia recedendum, quamquam non certa sit, sed probabilis et pia.* Disp. LIII, sect. III, n. 2, p. 1019. Cf. Katschthaler, p. 383 et Bautz, p. 204-205. Comme pour tout concilier, saint Alphonse de Liguori se contente de désigner la ville de Jérusalem. *Dissert.*, VI, II, 2, p. 341.

Pourtant Suarez connaît une opinion aux termes de laquelle la « vallée de Josaphat » serait un terme allégorique pour désigner la « vallée du jugement ». *Ibid.*, n. 1. Cette interprétation a gagné du terrain chez les exégètes et théologiens récents. De ce qui paraissait à Suarez la *communis et recepta sententia*, Cornely prononce tout uniment : *Adverti debet eam sententiam, si eam accuratius inspexeris, non habere fundamentum in s. litteris. Com. in Matth.*, XXV, 33-34, t. II, p. 384-385. « Josaphat = Jahvé juge..., se vérifiant partout où Jahvé jugera, n'a aucune signification géographique précise. Ce n'est que plus tard qu'on a appliqué le nom de vallée de Josaphat au ravin du Cédron, qui sépare le mont des Oliviers de Jérusalem, et où, dès la plus haute antiquité, il y a eu beaucoup de sépultures. Cette localisation ne s'impose donc nullement à notre croyance, et on n'a pas à expliquer comment toute l'humanité peut se rassembler dans les limites étroites de ce ravin du Cédron. » Et. Hugueny, *Critique et catholique*, t. II, 2e partie, Paris, 1914, p. 370-371. Voir également Oswald, *op. cit.*, p. 355-357; F. Vigouroux, art. *Josaphat*, dans le *Dict. de la Bible*, t. III, col. 1651-1655. D'où l'on peut conclure avec le cardinal Billot, *op. cit.*, p. 184 : *Non est cur in materiali valle Josaphat... congregandos existimemus omnes homines judicandos.*

4. *Personne du juge.* — Dès là que le jugement dernier a pour une de ses principales fins de faire éclater la revanche du Christ, celui-ci doit y figurer dans sa nature humaine, mais revêtue désormais de tous les attributs de la gloire. Ainsi l'enseigne P. Lombard d'après les Pères, *Sent.*, IV, dist. XLVIII, I, 2, et sa doctrine, commentée par saint Thomas, *In IV Sent.*, dist. XLVIII, q. I, a. 1-2, p. 437-439, est devenue celle de tous les croyants.

Par où beaucoup de théologiens entendent une apparition visible du Christ sur les nuées du ciel au milieu d'un cortège d'anges. Voir Suarez, disp. LVII, sect. III, p. 1085-1086, qui admet pourtant que le trône puisse être pris au sens métaphorique, *ibid.*, 4. Mais les exégètes, frappés de retrouver ici le matériel convenu des théophanies bibliques, ont aujourd'hui tendance à ne voir dans ces traits imagés que des expressions reçues pour désigner la manifestation de la gloire et de la puissance. *Sedebit tamquam judex super thronum gloriosum, sese exhibebit gloriosum judicem omnium et utetur judiciaria potestate.* Cornely, *op. cit.*, p. 383. Voir également Batiffol, *L'enseignement de Jésus*, p. 269-274, et F. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. II, p. 510-511.

Il est vrai que le même P. Cornely n'est pas hostile à l'idée d'un phénomène sensible : *Non spernenda est opinatio apud Mald. Christum super nubem aliquam lucidam et illustrem esse sessurum.* Cependant il se garde de l'imposer et fait bon accueil un peu plus loin, p. 385, à la théorie d'Origène, qui compare l'avènement du Christ à un éclair et lui attribue une sorte d'omniprésence, évidemment spirituelle, qui lui permet de s'offrir en même temps aux regards de tous. Voir Origène, *In Matth.*, Com. series, 70, *P. G.*, t. XIII, col. 1712, cité plus haut, col. 1777.

5. *Comparution du genre humain.* — A l'apparition glorieuse du juge correspond, selon le schème biblique, le rassemblement effectif de l'humanité tout entière, complété par le triage des bons et des méchants. Joël et, en général, les écrivains de l'Ancien Testament suggèrent une confrontation des peuples en tant que collectivités pour faire éclater l'injustice des nations à l'égard d'Israël. Il est admis que, dans l'Évangile, l'expression *omnes gentes*, Matth., XXV, 32, n'a plus ce sens national, mais signifie l'universalité des hommes classés d'après leurs mérites. Cornely, *op. cit.*, p. 383-384.

D'ordinaire, les méchants sont laissés sur la terre en signe de mépris, tandis que les bons sont enlevés *obviam Christo in aera.* I Thess., IV, 17. La question surgit alors de savoir comment ceux-là pourront être placés à gauche et ceux-ci à droite. Sur quoi Suarez, après avoir proposé une séparation littérale, ne fait pas difficulté de reconnaître que mieux vaut ne voir là qu'un symbole : *secundo vero et melius dicitur more Scripturæ dexteram et sinistram significare felicitatis et infelicitatis, honoris vel abjectionis locum.* Disp. LIII, sect. III, n. 4, p. 1020. Voir également Oswald, *op. cit.*, p. 353-354.

Cela étant, quelle importance faut-il encore attacher à la réunion physique du genre humain? Autant elle était facile à concevoir dans le cadre restreint du monde hébraïque, autant elle devient difficile pour plusieurs avec l'immense développement que nous connaissons à l'humanité. Non que rien soit impossible à la puissance de Dieu; mais cette forme de son intervention est-elle absolument garantie? On se souvient que, parmi les questions insolubles, saint Thomas, voir ci-dessus, col. 1818, place précisément celle de savoir, *quo modo homines ad judicium convenient.* Aussi, jusque dans des expositions destinées à la chaire, peut-on lire des esquisses du jugement où, sans disparaître tout à fait, le cadre matériel de la

scène s'efface, comme autrefois chez Origène, devant sa signification religieuse.

« Si le plan divin, qui est l'ordre lui-même, a été obscurci dans le temps, il faudra que Dieu ait son heure pour le faire resplendir... Cette apparition du plan divin sortant tout à coup des ténèbres pour se dévoiler à tout regard intelligent, ce sera le jugement lui-même; et quand cette lumière aura lui, tout sera jugé... Le jugement dernier, vu de haut et dans la grande lumière de la raison et de la foi, c'est cela même; c'est le plan de la divine Sagesse se révélant tout à coup devant l'assemblée universelle de tous les êtres créés. Quelle que puisse être la forme extérieure que Dieu voudra donner à cette révélation suprême, quel que soit le drame plus ou moins saisissant par lequel se produira, devant l'humanité assemblée, la majesté de ces grandes assises, si, laissant un moment de côté l'encadrement solennel de ce drame suprême, vous cherchez ce qui est au fond, voilà ce que vous trouverez infailliblement : la révélation éclatante, l'explosion fulgurante de tout l'ordre et de toutes les harmonies du plan divin, se dévoilant dans une clarté triomphante devant les intelligences évoquées pour le regarder et pour trouver, dans ce regard même, leur absolution ou leur condamnation, leur triomphe ou leur défaite, leur humiliation ou leur glorification. » R. P. Félix, S. J., *Le châtiment.* Quatrième retraite de Notre-Dame de Paris, 2e édition, Paris, 1898, p. 187-188.

Il faut, en tout cas, retenir comme essentielle au jugement dernier l'idée d'un acte spécial par lequel Dieu, sous une forme qui nous reste inconnue, fera rayonner d'une manière décisive sur toutes les consciences humaines la gloire de son nom et, ajoutons, pour que soit complète la notion de l'ordre chrétien, la gloire de son Fils.

6. *Procédure du jugement.* — On a depuis longtemps fait remarquer toutes les difficultés qu'il y aurait à imaginer, pour les innombrables milliards de créatures humaines, une série d'interrogations et de discussions telles qu'elles se passent devant nos tribunaux. Déjà Origène et saint Augustin avaient exposé que le jugement divin ne comportait pas autre chose qu'une illumination vengeresse de la conscience. P. Lombard a recueilli l'essentiel de cette doctrine. *Sent.*, IV, dist. XLVII, c. I. D'où elle est passée dans saint Thomas, qui l'a formellement recueillie et méthodiquement généralisée. *Quid circa hanc quæstionem sit verum pro certo definiri non potest; tamen probabilius æstimatur quod* TOTUM ILLUD JUDICIUM *et quoad discussionem, et quoad accusationem malorum et commendationem bonorum, et quoad sententiam de utrisque,* MENTALITER *perficietur. In IV Sent.*, dist. XLVII, q. I, a. 1, sol. 2, p. 416, *et Sum. theol.*, Supplem., q. LXXXVIII, a. 2. Pour le développement d'une conception du même genre, voir Richard de Saint-Victor, *De judiciaria potestate, P. L.*, t. CXCVI, col. 1181-1186. Il est vrai qu'ailleurs saint Thomas semble se tenir plus près de la lettre des Écritures. *Opusc.*, LXIX, *Opera omnia*, édition Vivès, t. XXVIII, p. 638-642.

Cette position si nette du docteur angélique n'a pas empêché une notable régression de la théologie postérieure. Le jugement ayant pour caractéristique de faire comparaître les hommes en corps et en âme devant le Christ siégeant dans sa forme humaine, la logique a paru exiger que la procédure comportât un élément sensible. D'autre part, ne fallait-il pas sauvegarder à la lettre la description du jugement donnée par le Christ lui-même au ch. XXV de saint Matthieu? Les scrupules nouveaux de cette théologie et de cette exégèse ont trouvé leur pleine expression dans l'œuvre de Suarez.

Tout en reconnaissant qu'il n'y a rien de certain en ces matières, il croit devoir redresser discrètement la doctrine reçue : *Conjecturis utendo, verisimile est quod omnes theologi docent hujusmodi causæ manifestationem non esse* TOTAM *vocibus sensibilibus exprimendam.* Pour apprécier toute la saveur de cette formule, il faut se rappeler que saint Thomas disait : *totum illud judicium... mentaliter perficitur.* Quant à lui, Suarez estime, non sans embarras, qu'il y aura quelque chose pour les sens, au moins dans les paroles du juge : *Non est improbabile aliqua peccata hominum esse voce sensibili redarguenda et similiter aliqua bona opera laudanda.* Ceci s'appliquerait aux groupes, sinon aux individus : *Verisimilius esse, si quid agendum est voce sensibili, id non esse futurum respectu singularum personarum, sed in communi.* De même, la sentence individuelle serait toute mentale, parce qu'une autre manière de faire prendrait trop de temps; mais le jugement se terminerait par les deux sentences générales que rapporte l'Évangile, et celles-ci seraient prononcées à haute voix. *Verisimile est, postquam de singulis in specie judicatum fuerit..., proferendas esse illas duas generales sententias, quarum una reprobis, altera electis communis est... At vero sententiæ illæ generales, ut credi potest, voce sensibili proferentur.* Disp. LVIII, sect. IX et X, p. 1097-1102.

L'autorité de Suarez a imposé cette conception à un assez grand nombre de théologiens modernes. Voir Bautz, *op. cit.*, p. 239-241 et, au moins pour la dernière sentence, Katschthaler, p. 558-559 et Pesch, p. 372-373. Ce qui oblige à se demander en quelle langue cette sentence publique sera portée. Une langue, répond Sylvius, qui sera comprise de chacun en particulier comme si c'était sa langue maternelle. » Dans S. Alphonse de Liguori, *Dissert.*, VI, VII, 4, p. 375. Mais il en est d'autres aussi, comme Tanquerey, p. 768 et Billot, p. 47 et 183, qui délaissent ce concordisme un peu chétif pour revenir à la doctrine pure et simple de saint Thomas. Elle offre d'incontestables avantages au point de vue logique sans avoir moins d'appuis dans la tradition.

Suivant la manière de se représenter la procédure du jugement varie la notion de sa durée. Pour Suarez et son école, il comporte un certain temps : *fiet in mora aliqua.* Disp. LVII, sect. IX, n. 5, p. 1100. Mais, si tout se passe dans l'esprit, le jugement peut et doit être instantané. Telle est la position admise par saint Thomas, *In IV Sent.*, disp. XLVII, q. I, a. 1, sol. 2, ad 1um, et *Sum. theol.*, Supplem., q. LXXXVIII, a. 2, ad 1um, et aussi par saint Bonaventure, *In IV Sent.*, dist. XLIII, a. III, q. 3, p. 902.

Au total, au moins depuis Origène, deux tendances théologiques sont en présence, dont l'une s'attache à conserver le plus possible de la dramaturgie des Écritures, tandis que l'autre subordonne plus ou moins complètement ces aspects sensibles du jugement à son élément spirituel. En ne s'opposant pas à leur pacifique concurrence dans les écoles d'autrefois et d'aujourd'hui, l'Église indique suffisamment son intention de ne pas solidariser le dogme avec ses explications plus ou moins probables et de laisser aux théologiens sous réserve des certitudes qu'impose la foi, le bénéfice de l'adage : *In dubiis libertas.* Tous gagneront à imiter l'attitude du vieux thomiste V. L. Gotti, *Theologia scholastico-dogmatica*, Bologne, 1735, t. XVI, p. 330, qui, après avoir exposé ses convictions personnelles, ajoute avec une sage réserve : *Quid autem futurum sit omnes videbimus, atque utinam feliciter!*

5° *Objet du jugement général.* — Parce qu'il est le règlement définitif des comptes humains, le jugement général doit avoir pour matière toutes les actions des hommes, grandes ou petites, bonnes ou mauvaises, secrètes ou cachées.

1. *Principe.* — C'est ce que Jésus-Christ indique

équivalemment, en disant qu'il nous sera demandé compte même d'une parole oiseuse, Matth., XII, 36, mais aussi que le moindre verre d'eau donné en son nom ne restera pas sans récompense. *Ibid.*, X, 42. Voilà pourquoi lorsque, à la grande scène du jugement, il n'est plus question que des œuvres de charité, Matth., XXV, 35-45, tous les théologiens entendent ces paroles comme signifiant, non pas une restriction absolue que rien ne justifierait, mais une simple indication. *Ea quæ de operibus misericordiæ ibi dicuntur tantum esse velut indicium quoddam judicii de omnibus operibus faciendi.* Suarez, disp. LVII, sect. IX, n. 5, p. 1100.

Saint Paul, qui insiste sur le fait que chacun devra porter au jugement tous les actes de sa vie terrestre, II Cor., V, 10, précise en particulier que le jour du Seigneur éclairera les plus profondes ténèbres et manifestera les secrets des cœurs. I Cor., IV, 5. Étant donné, en effet, que tout, dans la conception chrétienne de la vie, soit le mal, Matth., V, 28, soit le bien, *ibid.*, VI, 1-5, dépend principalement des intentions, comment le jugement serait-il exact et complet s'il n'atteignait celles-ci? Aussi, comme le jugement général a pour principal but d'afficher au grand jour en les justifiant les sanctions du jugement particulier, la révélation publique des consciences en fait-elle partie essentielle. Matth., X, 26. C'est ainsi que la tradition a compris ces « livres » dont il est question dans Apoc., XX, 12, après Daniel, VII, 10. *Qui novit omnia nota faciet universis*, dit saint Bernard, *De conversione ad clericos*, IX, 19, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 844. Doctrine résumée dans ce vers expressif :

Cunctaque cunctorum cunctis arcana patebunt.

Il ne saurait être question d'expliquer ce fait par une sorte de loi naturelle : il demande une lumière divine spéciale. Elle agit tout d'abord de manière à faire apparaître irrésistiblement à la mémoire de chacun le souvenir de ses actes. Tous y ont laissé quelque trace, soit directe, soit indirecte par la répercussion de leurs effets : on conçoit que, sous le coup d'une excitation puissante, ces indices fugitifs puissent reprendre corps. La même action divine étendra notre regard au contenu des autres consciences, de manière à enlever tous les voiles et arracher tous les masques, ce qui peut se faire, soit par la révélation des consciences elles-mêmes réalisée par la toute-puissance de la cause première, soit par la perception nette de l'état de gloire ou d'humiliation dans lequel se traduira la somme de leurs mérites. Il n'est d'ailleurs pas nécessaire de supposer que cette vision soit absolument instantanée. Pour les damnés, qui n'auront pas le privilège de la vision béatifique, saint Thomas admet qu'ils embrasseront toute l'étendue de leurs mérites ainsi que ceux des autres, *non tamen in instanti sed in tempore brevissimo, divina virtute ad hoc adjuvante.* Sur toute cette question, voir *In IV Sent.*, dist. XLIII, q. I, a. 5, p. 288-291, et *Sum. theol.*, Supplem., q. LXXXVII, a. 1-3.

2. *Application au cas des péchés déjà remis.* — On s'est demandé si les péchés effacés par la pénitence reparaîtraient au dernier jugement. Pierre Lombard voulait épargner aux justes cette humiliation. *Si quæritur utrum peccata quæ fecerunt electi tunc prodeant in notitiam omnium, sicut mala damnandorum omnibus erunt nota, non legimus hoc expressum in Scriptura. Unde non irrationaliter putari potest peccata hic per pœnitentiam tecta et deleta illic etiam tegi aliis, alia vero cunctis propalari. Sent.*, IV, dist. XLIII, c. V. Saint Thomas défend le sentiment contraire comme la *probabilior et communior opinio*, d'abord au nom de la loi commune du jugement dernier, puis au nom même de la gloire des saints qui serait diminuée dans l'hypothèse du Maître des Sentences. *Ex hoc sequeretur quod nec etiam pœnitentia de peccatis illis perfecte cognoscatur : in quo multum detraheretur sanctorum gloriæ et laudi divinæ quæ tam misericorditer sanctos liberavit.* Il ajoute d'ailleurs que cette publication ne sera pas un sujet de honte pour les saints, pas plus que le rappel public qui se fait dans l'Église des péchés de Marie-Madeleine n'est pour elle une source de tristesse ou un affront. *In IV Sent.*, dist. XLIII, q. I, a. 5, sol. 2, p. 291, et *Sum. theol.*, Supplem., q. LXXXVII, a. 2. De même saint Bonaventure. *In IV Sent.*, dist. LVII, a. III, q. 1-2, p. 899-901.

Approuvée par Suarez, disp. LVII, sect. VII, n. 6, p. 1094, cette doctrine est devenue celle de toute la théologie catholique. Voir Katschthaler, *op. cit.*, p. 556-557, et Bautz, *op. cit.*, p. 224-226. Parfois même l'opinion contraire est notée comme l'une des erreurs de Pierre Lombard. Voir Hurter, *Theol. dogm.*, 10e édition, Inspruck, 1900, p. 650.

6° *Sujets du jugement général.* — Toutes les données de la raison et de la foi s'accordent à réclamer que le jugement dernier soit absolument universel. Cette notion ne s'est-elle pas incorporée à son nom même? Sur ce principe fondamental ne règne et ne peut régner aucun doute. Mais il y a discussion sur quelques cas spéciaux.

1. *Application aux hommes.* — D'après Joa., III, 18, une tradition s'était formée qui excluait du jugement, soit les vrais fidèles du Christ parce qu'ils sont sauvés du fait de leur foi, soit les infidèles parce que leur infidélité même les condamne déjà. Spécialement adoptée par saint Grégoire le Grand, voir plus haut col. 1801, cette doctrine avait été transmise au Moyen Age sous son autorité par Pierre Lombard, *Sent.*, IV, dist. XLVII, c. III, et formait, dès la fin du XIIe siècle, un thème classique de discussions. Voir Richard de Saint-Victor, *De judiciaria potestate*, *P. L.*, t. CXCVI, col. 1177-1181. Un des premiers, saint Thomas a mis toutes choses au point. Il rappelle tout d'abord le principe que le jugement est strictement universel comme la Rédemption. Quant aux bons, ils seront jugés en ce sens qu'ils recevront la récompense de leurs œuvres, mais sans que leurs mérites soient mis en discussion : *Discussio meritorum non fit nisi ubi est quædam meritorum commixtio bonorum cum malis.* De même en est-il pour les méchants : *Judicium quod est pœnarum retributio pro peccatis omnibus malis competit; judicium autem quod est discussio meritorum solis fidelibus, quia in infidelibus non est fidei fundamentum. In IV Sent.*, dist. XLVII, q. I, art. 3, p. 421-424, et *Sum. theol.*, Supplem., q. LXXXIX, art. 5-7. Même position dans saint Bonaventure, *In IV Sent.*, dist. XLVII, art. I, q. 3, p. 974 et dans un anonyme qui dépend de lui. *Quidam non judicabuntur et damnabuntur, ut quorum mala merita omnino impermixta sunt bonis...; quidam vero non judicabuntur...et salvabuntur, ut quorum merita bona impermixta sunt malis. Compendium theol., ver.*, VII, 19, imprimé parmi les œuvres d'Albert de Grand, t. XXXIV, Paris, 1895, p. 249.

C'est ainsi que les scolastiques s'efforçaient de concilier les exigences de la foi et les données patristiques par une distinction verbale entre le *judicium discussionis* et le *judicium condamnationis vel remunerationis.* Mais n'est-il pas difficile d'imaginer une vie tellement mauvaise qu'il ne s'y mêle pas le moindre bien ou tellement bonne qu'il ne s'y mêle pas le moindre mal? Aussi cette distinction a-t-elle paru fragile à Suarez.

Tout en rendant hommage à l'effort fait par les théologiens ses prédécesseurs pour sauver en la modérant la théorie de saint Grégoire, *hanc sententiam exponunt et moderantur scholastici*, il refuse de les suivre dans cette voie. Leur solution lui semble *magis spectare ad metaphoricum modum loquendi quam ad rei veritatem et proprietatem.* Car, en réalité, il ne saurait y avoir de différence entre fidèles et infidèles, dont toutes les actions seront pareillement pesées et publiées. Si l'infidélité coupable est un principe évident de damnation, de même en est-il pour une foi stérile que n'ont pas accompagnée les œuvres. Il ne s'agit d'ailleurs pas uniquement de partager les hommes en fidèles et infidèles, mais d'apprécier dans le détail la responsabilité de chacun : ce qui exige une discussion pour les uns aussi bien que pour les autres. Pourquoi, du reste, la foi comporterait-elle un privilège plutôt, par exemple, que la charité? Tout ce qu'on peut dire des grands coupables, ce n'est pas qu'ils ne sont pas soumis au jugement, mais qu'ils y sont d'avance condamnés. *Non est ergo sensus hos non esse judicandos in judicio divino, sed solum habere in se certam damnationis causam.* Disp. LVII, sect. V, p. 1087-1089.

Application est faite un peu plus loin des mêmes principes au jugement des saints. Seules les âmes exemptes de tout péché actuel, comme celle de la vierge Marie, n'ont à attendre que la louange divine. Pour toutes les autres, il y a lieu à une discussion comparative de leurs mérites ou démérites respectifs. Même les assesseurs du Christ seront d'abord jugés par lui avant de juger les autres. Mais il est bien évident que la discussion sera moindre pour ceux qui n'eurent à se reprocher que des péchés véniels ou de légères imperfections. Disp. LVII, sect. VII, p. 1092-1095.

Cette doctrine de Suarez est entrée communément dans la théologie récente sous la forme d'une distinction entre le « jugement de discussion » et le « jugement d'évidence », celui-ci n'étant applicable qu'à certains cas exceptionnels tandis que celui-là demeure la loi commune. Voir Katschthaler, *op. cit.*, p. 550-551, et Bautz, *op. cit.*, p. 215-226. D'autres ont fait observer cependant qu'il ne saurait y avoir pour personne de discussion proprement dite, du moment que le sort de chaque âme est réglée par le jugement particulier, mais qu'il y a lieu pour toutes à la manifestation publique de leur place relative dans l'échelle du bien ou du mal. Voir Oswald, *op. cit.*, p. 350.

Le cas des enfants morts en bas âge a paru mériter un examen spécial. Du moment qu'ils n'ont pas pu acquérir de mérites personnels, saint Thomas les fait comparaître devant le tribunal divin, *non ut judicentur sed ut videant gloriam judicis. In IV sent.*, dist. XLVII, q. I, a. 3, sol. 1, ad 3um, p. 423, et *Sum. theol.*, Supplem., q. LXXXIX, a. 5, ad 3um. Mais saint Bonaventure croit devoir les soumettre au jugement. *In IV Sent.*, dist. XLVII, a. I, q. III, p. 974. Conformément à son système, Suarez soustrait au *judicium discussionis* ceux qui ont reçu le baptême, disp. LVII, sect. VII, n. 3, p. 1092; mais les autres devront être jugés. Ainsi l'exige la loi générale, et c'est ce qu'indique positivement l'Apocalypse, XX, 12, quand elle place devant le trône de Dieu tous les morts sans exception, « les petits comme les grands ». *Ibid.*, sect. VI, p. 1089-1091. Voir dans ce sens Katschthaler, p. 546-551, et Bautz, p. 226-229.

2. *Application aux anges.* — Faut-il enfin mettre les anges parmi les sujets du jugement? La question a été diversement résolue.

D'après l'ancienne doctrine de l'école, leur cas ne saurait comporter de discussion. Quant à la rétribution, saint Thomas estime qu'elle est déjà réalisée pour eux et que le dernier jugement leur vaudra seulement un supplément accidentel de joie ou de peine, d'après ce qu'ils auront fait de bien ou de mal pour les hommes. *Unde directe loquendo*, conclut-il, *judicium neque ex parte judicantium neque ex parte judicandorum erit angelorum sed hominum; sed indirecte quodammodo respiciet angelos, in quantum actibus hominum fuerunt commixti. In IV Sent.*, dist. XLVII, q. I, a. 3, sol. 4, p. 424, et *Sum. theol.*, Supplem., q. LXXXIX, a. 3. Au contraire, saint Bonaventure, sur la foi principalement de II Petr., II, 4, tient que le jugement dernier comprendra les anges aussi bien que les hommes. *In IV Sent.*, dist. XLVII, a. I, q. 4, p. 974-975.

Cette opinion est retenue par Suarez comme « plus probable », disp. LVII, sect. VIII, p. 1095-1097, et généralement suivie avec la même note par la théologie moderne. Voir Katschthaler, p. 546-548; Oswald, p. 350-351; Bautz, p. 229-231; Tanquerey, p. 768. Quelques auteurs cependant, tels que Chr. Pesch, p. 372, rapportent côte à côte les deux conceptions sans exprimer leurs préférences. Il est certain que la seconde, outre ses attaches traditionnelles, correspond davantage au courant de la pensée religieuse actuelle, qui aime considérer le dernier jugement comme la suprême manifestation de la justice de Dieu et l'inauguration solennelle, pour toutes les créatures raisonnables, conformément à leurs mérites, de l'ère de l'éternité.

Conclusion générale. — A la prendre dans son ensemble, cette doctrine catholique du jugement, telle que la présente l'Église, rentre bien dans l'économie de la divine révélation, qui a pour but de nous fixer sur « l'unique nécessaire » plutôt que de satisfaire aux exigences d'une vaine curiosité. Bien inconsciente de ses moyens et de ses limites serait la théologie qui prétendrait en exclure toutes les ombres ou répondre d'une manière adéquate à toutes les questions qu'elle peut soulever. « Respectons les mystères que Dieu n'a pas voulu nous révéler et n'essayons pas de suppléer à son silence par les constructions enfantines de notre imagination. » Ét. Hugueny, *op. cit.*, p. 372. Dans ces mystères eux-mêmes, l'enseignement divin, quand il est reçu avec une confiante fidélité, fait jaillir assez de lumières pour que l'âme religieuse y trouve de quoi guider sa marche à travers les ténèbres de la vie présente et s'exciter à un effort moral toujours plus intense, en vue de solliciter efficacement la miséricorde de Dieu avant que se révèle cette justice qui, pour chacun de nous et pour l'ensemble de l'humanité, ne saurait manquer d'avoir son jour.

Juste judex ultionis,
Donum fac remissionis
Ante diem rationis.

I. Croyances des religions non-chrétiennes. — 1° Outre les histoires générales ou spéciales des religions, on peut consulter les monographies suivantes : L. Marillier, *La survivance de l'âme et l'idée de justice chez les peuples non civilisés*, Paris, 1894, dans la *Bibliothèque de l'École pratique des hautes études : Section des sciences religieuses*; N. Söderblom, *La vie future d'après le Mazdéisme à la lumière des croyances parallèles dans les autres religions*, Paris, 1901, dans les *Annales du Musée Guimet : Bibliothèque d'études*, t. IX; H. Hübschmann, *Die parsische Lehre von Jenseits und jungstem Gericht*, dans *Jahrbücher für protestantische Theologie*, t. V, 1879, p. 203-246; A. V. Williams Jackson, *Weighing of the soul in the balance after death an Indian as well as Iranian idea*, dans les *Actes du Xe Congrès international des Orientalistes*, tenu à Genève, 1894, 2e partie, p. 65-75; Edm. Spiess, *Entwickelungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode auf Grund vergleichender Religionsforschung*, Iéna, 1877.

2° En particulier pour l'antiquité classique, L. Ruhl, *De mortuorum judicio*, dans A. Dieterich et R. Wünsch, *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, Giessen, 1905, t. II, p. 33-105; G. Iwanowitch, *Opiniones Homeri et tragicorum græcorum de inferis*, dans *Berliner Studien für klassische Philologie und Archäologie*, t. XVI, 1894, p. 5-103; H. Meuss, *Die Vorstellungen von Dasein nach dem Tode bei den attiken Rednern*, dans *Neue Jahrbücher für classische Philologie und Pädagogik*, t. CXXXIX, 1889, p. 801-815; E. Rohde, *Psyche; Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Tubingue, 1re édit., 1893-1895; 5e édit., 1910; A. Dieterich, *Nekyia*, 2e édit., Leipzig, 1913.

Bons résumés par H. Weil, dans le *Journal des Savants*,

1890, p. 633 sq., et 1895, p. 552-564; F. Durrbach, art. *Inferi*, dans Daremberg-Saglio, *Dictionnaire des antiquités*, t. III, Paris, 1900, p. 493-515.

II. Histoire de la révélation chrétienne. — 1° *Période scripturaire.* — 1. *Études d'ensemble.* — L. Atzberger, *Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im Alten und Neuen Testament*, Fribourg-en-B., 1890; A. Wahl, *Unsterblichkeits-und Vergeltungslehre des alttestamentlichen Hebraismus*, Iéna, 1871; A. F. Stewart Salmond, *The christian doctrine of immortality*, Édimbourg, 2e édition, 1896; R. H. Charles, *A critical history of the doctrine of a future life*, Londres, 1899.

2. *Monographies : Ancien Testament.* — J. Touzard, *Le développement de la doctrine de l'immortalité*, dans *Revue biblique*, 1898, p. 207-242; critiqué par A. Durand, S. J., *Les rétributions de la vie future dans les Psaumes*, dans *Études*, t. LXXXI, 1899, p. 328-349, et *Les rétributions de la vie future dans l'Ancien Testament*, *ibid.*, t. LXXXIII, 1900, p. 22-49; A. Kohut, *Was hat die talmudische Eschatologie aus dem Parsismus aufgenommen*, dans *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. XXI, 1867, p. 552-592; E. Stave, *Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judentum*, Haarlem et Leipzig, 1898; E. Böklen, *Die Verwandtschaft der judisch-christlichen und der persischen Eschatologie*, Gœttingue, 1902; P. Dhorme, *Le séjour des morts chez les Babyloniens et les Hébreux*, dans *Revue biblique*, 1907, p. 57-78; P. Volz, *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Aquiba*, Tubingue, 1903; F. Weber, *Jüdische Theologie*, Leipzig, 2e édition, 1897.

3. *Monographies : Nouveau Testament.* — P. Batiffol, *L'enseignement de Jésus*, Paris, 2e édit., 1905; R. Kabisch, *Die Eschatologie des Paulus*, Gœttingue, 1893; E. Teichmann, *Die paulinische Vorstellungen von Auferstehung und Gericht und ihre Beziehung zur jüdischen Apocalyptik*, Leipzig, 1896; R. Kennedy, *St Paul's conception of the last things*, Londres, 1904; F. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. II, Paris, 1912.

2° *Période patristique.* — Sacrifiée dans les histoires générales du dogme, la doctrine du jugement tient sa petite place dans les rares monographies du dogme eschatologique ou sotériologique : L. Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit*, Fribourg-en-B., 1896; J. Turmel, *L'eschatologie à la fin du IVe siècle*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. V, 1900, p. 97-128, 200-233, 289-322; J. Niederhuber, *Die Eschatologie des heiligen Ambrosius*, Paderborn, 1907; J.-B. Aufhauser, *Die Heilslehre des hl. Gregor von Nyssa*, Munich, 1910; E. Weigl, *Die Heilslehre des hl. Cyrill von Alexandrien*, Mayence, 1905; Osk. Braun, *Moses bar Kepha und sein Buch von der Seele*, Fribourg-en-Brisgau, 1901.

Quelques indications dans Thomas Burnet, *De statu mortuorum et resurgentium tractatus*, Colonia Cheruscorum, 1729, 2e édit. 1733; critiqué par Lud. Ant. Muratori, *De paradiso regnique cœlestis gloria*, Vérone, 1738.

Contributions partielles par Martin Jugie, *La doctrine des fins dernières dans l'Église greco-russe*, dans *Échos d'Orient*, t. XVII, 1914-1916, p. 5-22, 209-228, 402-421; J. Rivière, *Rôle du démon au jugement particulier chez les Pères*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. IV, 1924, p. 43-64; A. Bouillet, *Le jugement dernier dans l'art des douze premiers siècles*, Paris, 1894. Excellent résumé dans Labauche, *Leçons de théologie dogmatique*, t. II : *L'homme*, Paris, 4e édit., 1921.

III. Exposé de la révélation chrétienne. — 1° *Chez les protestants.* — 1. *École orthodoxe.* — Tit. Kliefoth, *Christliche Eschatologie*, Leipzig, 1886; Chr. Ernst Luthardt, *Die Lehre von den letzten Dingen*, 2e édit., Leipzig, 1870; H. W. Rinck, *Vom Zustand nach dem Tode*, 3e édit., Bâle, 1878; Fr. Splittgerber, *Tod, Fortleben und Auferstehung*, 2e édit., Halle, 1889. Résumé dans A. Greiffrat, *Exposé de théologie systématique*, Paris, 1890, t. IV, p. 515-624. — 2. *École libérale.* — Louis Emery, *L'espérance chrétienne*, Lausanne, 1913; articles *Eschatologie* et *Gericht Gottes*, dans H. Gunkel et O. Scheel, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. II, Tubingue, 1910, col. 598-623 et 1318-1321.

2° *Chez les catholiques.* — 1. Théologiens scolastiques : Saint Thomas, *In IV Sent.*, dist. XLIII-XLIX; *Summa theologica*, Supplem., q. LXXX et LXXXVII-XC; *Opusc.*, XLIX : *De præambulis ad judicium et de ipso judicio*, dans *Opera omnia*, Paris, t. XXVIII, p. 624-653; Saint Bonaventure, *In IV Sent.*, dist. XLIII-XLIX, édition de Quaracchi, 1889, t. IV, p. 880-997; Suarez, *De mysteriis vitæ Christi*, disp. LII-LVIII, dans *Opera omnia*, t. XIX, Paris, 1860, p. 997-1102; Gotti, *Theologia scholastico-dogmatica*, Bologne, 1735, t. XVI, p. 305-354.

2. Parmi les innombrables manuels modernes, on consultera avec fruit : L. Billot, *Quæstiones de novissimis*, Rome, 5e édit., 1921; J. Katschthaler, *Eschatologia*, Ratisbonne, 1888; Palmieri, *De novissimis*, Rome, 1908; C. Mazzella, *De Deo creante*, Rome, 4e édit., 1896. — Monographies, par J. Drexelius, *Tribunal Christi*, dans *Opera spiritualia*, Douai, 1636, t. II, p. 451-546, traduit en français sous ce titre : *Le tribunal de Jésus-Christ ou le jugement d'un chacun à l'instant de son trespas.* Rouen, 1650; saint Alphonse de Liguori, *Dissertations dogmatiques et morales sur les fins dernières*, I et VI, dans *Œuvres dogmatiques*, traduction J. Jacques, Tournai, 1874, t. VIII, p. 217-230 et 334-391; J.-H. Oswald, *Eschatologie*, Paderborn, 1868; Bautz, *Weltgericht und Weltende*, Mayence, 1886.

J. Rivière.

JUGEMENT TÉMÉRAIRE. — I. Nature. II. Malice. III. Gravité. IV. Causes et remèdes.

I. Nature. — Le jugement téméraire consiste à penser mal du prochain sans raison suffisante. Il contient une appréciation défavorable et il est gratuit ou presque sans fondement. Ce sont là ses deux caractères essentiels. On le qualifie de téméraire pour signifier qu'il est toujours entaché d'imprudence. Peu importe qu'en pensant mal d'autrui on ait deviné juste : du moment qu'on a jugé sur de légers indices ou des preuves peu concluantes, on a commis le péché de jugement téméraire. — Avant tout c'est un jugement, ou l'acte de notre esprit qui affirme sans hésiter, avec certitude. Il diffère en cela du soupçon et du simple doute. Il convient de se faire de chacun une idée nette. Douter, c'est demeurer en suspens vis-à-vis d'une action du prochain, hésiter à se déclarer en faveur de son innocence. Soupçonner, c'est se sentir incliné à croire vrai le mal qu'on pense d'autrui, sans toutefois le tenir pour certain. Juger, c'est prononcer une sentence ferme, indubitable, c'est condamner le prochain parce qu'on l'estime certainement coupable. Le doute est un état suspensif de l'esprit qui n'incline ni dans un sens ni dans l'autre; il est figuré par une balance en équilibre. Le soupçon est la tendance à croire que probablement le mal existe : une balance dont le fléau incline légèrement d'un côté le représente. Le jugement est un acte définitif de notre intelligence : c'est le poids qui emporte le plateau de la balance.

II. Malice. — Juger témérairement c'est assez souvent juger sans autorité et toujours sans la science nécessaire, deux défauts qui empêchent qu'un jugement soit juste, et que l'Évangile a sévèrement réprouvés par cette parole : « *Ne jugez pas* ». Matth., VII, 1. A cette défense l'apôtre saint Paul fait écho comme il suit : *Qui êtes-vous pour oser juger le serviteur d'autrui? qu'il se tienne debout ou qu'il tombe, cela regarde son maître.* Rom., XIV, 4. *Ne jugez pas avant le temps*, dit-il encore ailleurs, *mais suspendez votre jugement jusqu'à ce que vienne le Seigneur, pour éclairer les ténèbres et manifester les secrètes pensées des cœurs.* I Cor., IV, 5. Le jugement téméraire est d'abord offensant pour Dieu dont il usurpe un droit essentiel, inaliénable, celui de juger les intentions. Le cœur humain est un sanctuaire réservé où il n'appartient qu'à Dieu de pénétrer en maître. Seul, le souverain Juge a la science qu'il faut pour en fouiller tous les replis; seul aussi, il a de soi l'autorité nécessaire pour instruire la cause de sa créature.

Injurieux pour Dieu, le jugement téméraire l'est, en outre, pour l'homme qui en est l'objet. Il ravit notre estime et lui fait encourir notre mépris personnel. Or le prochain a droit à notre estime comme nous avons droit à la sienne : l'estime est un bien appréciable dont il est juste de le dépouiller, tant qu'il ne s'en est pas rendu positivement indigne. Au surplus, le jugement téméraire consommé dans le cœur où il prend naissance, tend à s'extérioriser, à propager sa

malice au dehors. C'est en notre esprit une brèche à la réputation d'autrui, c'est l'ébauche d'une médisance ou d'une calomnie silencieusement élaborée. Que manque-t-il à l'acte pour qu'il se transforme en une injuste détraction? Une parole, un signe, parfois même un silence calculé?

La charité en même temps que la justice, subit une atteinte; car le défaut d'estime ou mépris s'accompagne presque toujours d'aversion et de haine. Rien, par conséquent, dont la charité se défende autant que du jugement téméraire. *Elle ne pense point le mal*, nous dit saint Paul. I Cor., XIII, 5. C'est le goût et le besoin de la charité de ne pas regarder en autrui, ce qu'on voudrait n'y voir jamais, de supposer aux autres les qualités et le mérite qui honorent, de parler et même de penser d'eux en ce sens. S'ils ne sont pas bons, vertueux ou saints, ils peuvent retourner leur vie, et nous précéder dans le royaume des cieux. Ainsi raisonne la charité; et s'abstenant de toute appréciation défavorable, elle est d'accord assez souvent avec la vérité et le bon sens.

Cependant le jugement téméraire, considéré dans sa malice spécifique, est un péché contre la justice. C'est la violation d'un droit du prochain, celui de n'être point méprisé ou jugé mauvais sans raison. Ce prochain pourrait-il demeurer indifférent à l'idée que nous le mésestimons ou le condamnons dans notre for intérieur? Saint Thomas observe, il est vrai, que le jugement téméraire n'est directement une injustice, que s'il s'extériorise dans un acte, puisque le juste et l'injuste ont pour objet propre des opérations externes. Le jugement simplement intérieur n'est qualifié d'injustice que par comparaison avec le jugement extérieurement signifié. *Sum. theol.*, IIa, IIæ, q. LX, a. 3, ad 3um.

Les auteurs notent, en outre, que tous les jugements défavorables sont des péchés de même espèce morale; car c'est un même refus injuste de l'estime qu'on retrouve en chacun. D'où il n'est pas nécessaire de déclarer en confession en quelle matière on a jugé témérairement.

III. Gravité. — Le jugement téméraire est un péché grave de sa nature, *ex genere suo*. Les paroles sévères et pleines de menaces de l'Évangile le font assez entendre. « Ne jugez pas et vous ne serez pas jugés; ne condamnez pas et vous ne serez pas condamnés. » Luc., VI, 37. « Car vous serez jugés selon que vous aurez jugé. » Matth., VII, 2. Au reste, il y a dans le fait de juger quelqu'un défavorablement sur de légers indices, un déni de justice à son endroit, un mépris formel de sa personne. On objecte sans doute contre la gravité de la faute, que par le jugement téméraire le prochain n'est pas diffamé, sinon près d'un seul, qu'en le jugeant on garde par devers soi le mal qu'on en pense. Il importe peu, du moment que ce péché est un cas non précisément de détraction, mais de mésestime.

Le jugement téméraire, à n'en pas douter, est grave lorsqu'il réunit toutes les conditions suivantes. Celle-ci d'abord, d'être un jugement véritable, autrement dit, un assentiment ferme de l'esprit et non un soupçon, un doute ou même une simple pensée désavantageuse. Il faut, en second lieu, que la matière en soit grave ou de nature à porter une atteinte considérable à l'estime due au prochain; il faut de même qu'il vise une personne déterminée et connue. Le péché ne serait que véniel si la matière était légère, ou que la personne dont on pense mal, fût indéterminée entre plusieurs ou une inconnue rencontrée par hasard. Le jugement doit enfin être notablement téméraire. Il est tel assurément lorsque celui qui juge s'aperçoit, au moins confusément, et de la gravité du mal qu'il pense et de la futilité des raisons qui déterminent son appréciation. S'il arrivait donc qu'on eût de sérieuses raisons de juger, ou que la disproportion entre le ferme assentiment de l'esprit et ses motifs ne fût pas tellement grande, on ne commettrait pas de faute ou le péché ne serait tout au plus que léger.

Quant au soupçon et au doute téméraires, ils ne sont de leur nature que péchés véniels; car ils ne font l'un et l'autre que diminuer ou rendre moins certain le droit du prochain à notre estime. Cependant ils pourraient devenir fautes graves, s'ils procédaient de la haine ou qu'on les entretînt par malice. Il y aurait encore péché mortel à s'y arrêter de propos délibéré, si le soupçon et le doute avaient pour objet quelque crime énorme dont on suspecterait une personne très respectable, de haute piété.

Excusables assurément ou même sans aucune faute, sont les pensées désavantageuses qui hantent parfois l'imagination, fatiguent l'esprit et dont se tourmentent beaucoup de bonnes âmes, quoique leur volonté n'y ait point consenti ou n'y ait consenti que d'une manière imparfaite. On doit présumer que les jugements, soupçons ou doutes téméraires dans les personnes d'une conscience timorée et qui en ont une vive aversion, ne sont point volontaires ou qu'ils ne le sont pas suffisamment pour être mortels.

Être attentif à se préserver de tout jugement ou soupçon téméraire, ce n'est point pour autant perdre le souci de soi-même et de ses intérêts. Il est permis, par exemple, il est sage même de fermer sa porte, de placer sa bourse hors de la portée de toutes les mains, de ne point s'ouvrir indifféremment à tout le monde. Ce sont là des mesures de vulgaire prudence; la nécessité où nous sommes de mettre notre personne et nos biens en sûreté les dicte, et non une mésestime quelconque du prochain. Si la conscience nous défend de juger mauvais celui-ci sans preuves certaines, nous ne sommes pas obligés cependant de le regarder positivement comme un homme probe. La réserve dans les appréciations dont nous faisons preuve, est chose négative, et il nous faut une garantie positive pour nous protéger efficacement nous et nos intérêts. Donc il est permis de se précautionner vis-à-vis d'inconnus, d'étrangers; de même les supérieurs, les maîtres et les parents, feront bien de ne pas accorder une confiance aveugle à leurs enfants et inférieurs, mais de veiller sur leur conduite, afin d'empêcher le mal et de procurer le bien. Cependant dans les mesures que leur commandera la prudence, ils devront en général, tenir secrets ou ne pas communiquer à d'autres sans nécessité, les motifs qui les font agir.

IV. Causes et Remèdes. — Parmi les causes des jugements téméraires, il faut citer en premier lieu la *malignité* naturelle du cœur humain. Pourquoi chez beaucoup la disposition à appréhender en quelque sorte le prochain de vive force, à le traîner devant le tribunal de leur propre esprit? Pourquoi une inclination très forte à le condamner avant de l'avoir entendu, sur d'injustes préventions? Pourquoi tant de rigueur et de sévérité pour autrui? Parce qu'on porte dans le cœur un fond de malice cachée, inconsciente peut-être. On n'aime pas. Que dis-je? Au lieu d'un sentiment de bienveillance, on n'éprouve que de l'éloignement et de l'aversion. Sous l'empire de cette funeste disposition la raison fléchit; elle incline vers un jugement défavorable, inique; la sentence qui en procède n'absout jamais, elle condamne toujours. Ou s'il n'existe aucun motif d'antipathie ou de rancune, on juge mal étant soi-même mauvais. Quelle pente de l'esprit humain à juger les autres d'après soi! C'est un fait d'expérience et qui éclaire pleinement cette vérité : plus une personne est bonne, vertueuse et moins elle se sent portée à juger témérairement; au contraire, plus un homme est vicieux, et plus il juge les autres avec une perverse

rigueur. L'amour-propre, un secret orgueil l'empêche de croire les autres meilleurs que lui-même; il pense se relever à mesure qu'il s'imagine découvrir en eux plus de faiblesses. La malignité du cœur avec toutes les petites passions qui lui font ordinairement cortège, sont le verre noirci qui change la couleur des objets, le crêpe funèbre qui, enveloppant en quelque sorte l'esprit et la conscience, leur présente les personnes et les choses sous le jour le plus sombre. Qu'il est aisé de se tromper, de verser dans l'injustice, lorsqu'on suit de tels guides!

Une autre cause des jugements téméraires est la *précipitation* d'un esprit léger, vaniteux. On ne prend pas la peine de réfléchir; on s'attribue volontiers de la perspicacité et du jugement; on se croit sagace et, fort de ce brevet d'habileté qu'on se décerne à soi-même, on estime pouvoir lire sans effort et sans erreur dans la conduite et les intentions d'autrui. A la simple vue, au premier aspect d'une personne on prétend la juger et décider de ses qualités morales. L'extérieur, la physionomie, les manières, l'attitude, le langage, quelques travers d'esprit ou de caractère, c'en est assez pour prononcer une sentence sans appel. Les personnes qui jugent de manière aussi précipitée appartiennent à la catégorie de gens dont parle saint Thomas : ayant une grande puissance d'imagination, ils manquent totalement de jugement et de bon sens. *Quod videtur provenire ex dispositione imaginativæ virtutis, quæ de facili potest formare diversa phantasmata; et tamen hujus modi quandoque non sunt boni judicii; quod est propter defectum intellectus, qui maxime contingit ex mala dispositione communis sensus non bene judicantis. Sum. theol.*, II^a, II^{ae}, q. LI, a. 3.

Enfin une *longue expérience* est une source parfois de jugements ou de soupçons téméraires. Saint Thomas nous l'explique. Les vieillards sont soupçonneux au plus haut point et parce qu'ils ont beaucoup observé les défauts des autres et parce qu'ils en ont maintes fois pâti : *Senes sunt maxime suspiciosi quia multoties experti sunt aliorum defectus.* Chez eux pourtant le soupçon tient moins du vice et paraît davantage excusable; c'est plutôt de la défiance, une crainte qu'on les trompe, un besoin de certitude qu'a créé l'expérience. *Tertio modo suspicio provenit ex longa experientia... tertia vero causa diminuit rationem suspicionis, in quantum experientia ad certitudinem proficit, quæ est contra rationem suspicionis. Ibid.*, II^a, II^{ae}, q. LX, a. 3.

Un remède d'abord qui contribue à guérir de l'habitude de juger témérairement consiste à se montrer sobre de jugements sur le prochain. C'est vulgaire sagesse autant que justice et charité chrétiennes. La valeur morale des actions dépend en grande partie des motifs qui inspirent celles-ci. Or ces motifs d'ordinaire secrets et pour des raisons de discrétion et de haute prudence devant parfois rester à jamais tels, qui peut se flatter de les pénétrer à fond, avec une absolue certitude? Nous sommes à nous-mêmes une énigme souvent insoluble et nous voudrions percer les autres à jour? Nous vivons dans un perpétuel contact avec notre conscience, nous sommes les témoins intimes des sentiments qui remuent au fond de notre cœur, et cependant que de mouvements cachés nous échappent? Combien de motifs secrets, obscurs restent ensevelis dans le mystère? Comment prétendre dès lors juger en connaissance de cause la conduite de nos semblables? A côté d'actions manifestement répréhensibles, sans excuse, combien d'autres ne présentent pas ce caractère de malice, que l'ignorance ou l'intention excusent, justifient? Combien aussi n'ont du mal que l'apparence? Combien enfin n'existent même pas, ont été inventées de toutes pièces, puis colportées, faussement accréditées? Juger est chose délicate et dangereuse. Celui-là est prudent et sage, juste autant que charitable qui s'abstient; plus encore qui sait envisager les actions d'autrui du meilleur côté, les interpréter de la manière la plus favorable, fermer les yeux sur les défauts du prochain et ne les ouvrir que sur ses qualités. Quand rien ne fait un devoir du contraire, c'est s'épargner à soi-même bien des inquiétudes et des fautes.

Le pieux auteur de l'*Imitation* suggère une recette non moins salutaire : *Ne croyez pas à toute parole, mais pesez longuement toute chose... L'homme parfait ne croit pas facilement à tout homme qui parle, car il sait combien la nature humaine est portée au mal et peu discrète en paroles. Imit.*, l. I, c. IV. La leçon revient à cette autre formule : Soyez lents à croire, et plus lents à juger. Au fond de certains bruits répandus, qui s'accréditent et vont grossissant à proportion qu'ils s'éloignent de leur point de départ, que trouve-t-on la plupart du temps? Rien que l'impardonnable jeu d'un esprit léger, ou la malveillance d'une méchante langue. Les cercles formés sur l'eau et qui vont aussi s'élargissant toujours, finissent par se briser et mourir contre quelque rocher ferme et droit; nous pouvons chacun, par notre lenteur à croire et à juger, c'est-à-dire par la dureté de nos oreilles et la solide droiture de notre conscience, être le rocher où viennent expirer les discours malveillants et les appréciations défavorables.

« Comment, s'écriait Jésus, vous voyez une paille dans l'œil de votre frère, et vous ne voyez pas une poutre dans le vôtre! Commencez par retrancher la poutre de vos défauts, et vous verrez ensuite à arracher les pailles de votre prochain. » Un troisième remède contre l'habitude du jugement téméraire consiste, en effet, à rentrer en soi-même, à examiner et à purifier sa conscience. Les petites passions qui s'agitent dans le cœur de l'homme sont la poussière qui obscurcit l'œil de son esprit et change la face des objets. A ceux qui jugent volontiers, à tout propos, on pourrait dire, imitant le langage du divin Maître : Supprimez de votre âme les motifs secrets, inavoués qui inspirent vos appréciations, que vous colorez de beaux prétextes et par lesquels vous cherchez à vous aveugler, nettoyez vos fenêtres, et vous serez admis à dire ce que vous voyez dans vos frères : vous ne croirez plus à leurs défauts du moment que vous ne les aurez plus vous-mêmes.

Saint Thomas, *Summa theologica*, II^a,II^{ae}, q. LX, a. 3-4; Saint Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, l. III, n. 962-965; Gousset, *Théologie morale*, Paris, 1845, t. I, n. 1066-1068; Cl. Marc, *Institutiones morales alphonsianæ*, Rome, 1885, t. I, n. 1191-1194; Gury-Ballerini, *Compendium theologiæ moralis*, Rome, 1887, t. I, n. 465-467; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, Fribourg-en-Brisgau, 1890, t. I, n. 1185-1186; Noldin, *Summa theologiæ moralis*, t. II, *De præceptis*, n. 658-661; Sebastiani, *Summarium theologiæ moralis*, Turin, 1918, n. 343. D'une manière générale, les sermonnaires et les moralistes.

A. THOUVENIN.

JUGES (Livre des). — Sous cette rubrique nous n'étudierons pas seulement le livre de l'Ancien Testament qui porte ce nom, mais encore la portion de l'histoire d'Israël comprise entre l'installation en Chanaan et l'établissement de la royauté. Cette « période des Juges » est d'une très grande importance pour la vie religieuse d'Israël. On trouvera donc ici une des tranches de l'Histoire de la religion juive.

I. Sources de l'histoire des Juges. — II. Le milieu (col. 1835). — III. Histoire des Juges (col. 1838). — IV. La religion à l'époque des Juges (col. 1851).

I. LES SOURCES DE L'HISTOIRE DES JUGES. — 1° Quelques documents profanes, inscriptions et bas-reliefs de Ramsès III, inscription de Téglath-Phalasar I^{er}, récit de voyage sur les côtes de Syrie de l'Égyptien Wenamon, sont à utiliser pour la connaissance du milieu israélite de la période des Juges, mais ils ne mentionnent point Israël. Celui-ci l'est seulement sur la stèle de Minephtah, le pharaon de l'exode d'après l'une des deux hypothèses relatives à cet événement. On est donc réduit aux documents sacrés; ils sont contenus dans le livre des Juges et dans I Sam., I-VIII.

Aux renseignements fournis sur ces écrits par le *Dictionnaire de la Bible*, t. III, col. 1846-1859 et t. V, col. 1129-1145, il suffira d'ajouter quelques remarques.

2° On peut considérer comme acquis que Jud. et I Sam., I-VIII, ont été composés à l'aide de documents anciens plus ou moins intégralement reproduits par le rédacteur inspiré. Ce caractère de compilation littéraire était imposé par le sujet : les faits rapportés pour la période des Juges s'espacent sur un siècle au moins et peut-être sur trois; le rédacteur de nos livres n'avait pu être témoin de tous et, comme les différences de style ne permettent pas de penser qu'à lui seul il aurait toujours rédigé son récit d'après des souvenirs oraux, il a dû utiliser des récits composés antérieurement à lui et plus voisins des événements qu'il ne pouvait l'être lui-même.

Mais autant ce fait paraît certain, autant n'arrive-t-on qu'à de simples probabilités lorsqu'il s'agit de déterminer les étapes du travail rédactionnel, d'une part, et, d'autre part, le caractère et l'origine des documents anciens mis en œuvre. Sur ces deux points, les travaux critiques n'ont pas dépassé l'étape des tâtonnements et des approximations. Cette incertitude dérive en grande partie de ce que l'on ne possède pour cette période, réserve faite pour le cantique de Débora qui est contemporain de la bataille qu'il chante, aucun document daté.

3° En ce qui concerne le travail rédactionnel qui a mis en œuvre ces documents antérieurs, quelques constatations semblent montrer qu'il ne fut pas exécuté en une seule fois, mais bien à deux reprises différentes. En premier lieu, en effet, les formules chronologiques dues à la rédaction (en voir le tableau dans L. Desnoyers, *La période des Juges*, Paris, 1922, p. 382) ne sont pas les mêmes d'un bout à l'autre du récit, mais se répartissent en deux groupes : dans Jud., III, 8-VIII, 28, les dates se trouvent de préférence employées avec les expressions « Benè-Israël », « le pays fut en repos », et le terme « Juge » n'est usité ni pour Aod, ni pour Débora, ni pour Gédéon. A partir de Jud., X, 2, jusqu'à I Sam., VIII, 1, le terme « Juge » revient avec une régularité parfaite et toujours avec « Israël » pour complément. — En second lieu, on relève des traces d'additions qui semblent témoigner que le livre des Juges n'atteignit pas du premier coup sa forme définitive : les deux appendices, Jud., XVII-XXI, ne sont pas liés avec le corps du livre; Jud., XV se terminant par la formule ordinaire des conclusions, le c. XVI, qui se réfère aussi à Samson et se termine par une nouvelle formule de conclusion, paraît une addition; IX, qui raconte l'histoire d'Abiméléch, vient de même après la conclusion de l'histoire de Gédéon; X, 6-XII, 6, qui raconte l'histoire de Jephté a été intercalé dans la liste des Petits Juges, dont Jephté faisait primitivement partie. — En troisième lieu, enfin, bien que cette constatation soit plus délicate et plus incertaine, on pourrait sans doute retrouver dans l'introduction générale au Livre des Juges, II, 14-19, une retouche rédactionnelle due à l'auteur du discours de Samuel dans I Sam., XII et de l'introduction particulière à Jephté et Samson dans Jud., X, 1-16.

De ces constatations, les unes toutes matérielles, les autres plus hypothétiques, on pourrait tirer la conclusion que notre Livre des Juges, auquel, peut-être, des fragments conservés dans I Sam., I-VIII, étaient primitivement liés, n'atteignit à peu près sa forme actuelle qu'en deux étapes. Il y aurait eu d'abord un Livre israélite des Libérateurs du nord, qu'un rédacteur judéen aurait repris et complété à l'aide de documents du sud.

Ce rédacteur pourrait avoir écrit dès le IX^e siècle finissant, puisque les documents utilisés par lui semblent être antérieurs à cette date. Mais si son ouvrage constitue réellement une fusion d'un écrit israélite avec des documents judéens, peut-être vaudrait-il mieux penser qu'il écrivit sous le règne d'Ézéchias, car cette époque fut marquée par une certaine activité littéraire (cf. Proverbes, XXV, 1; récits en prose d'Isaïe, XXXVI-XXXIX), activité que favorisaient sans doute la venue des prêtres et prophètes du Nord échappés à la mort et à la déportation, et sûrement l'application des Judéens à recueillir, avec le nom d'Israël, les traditions, souvenirs et écrits des Israélites en grande partie désorientés et dispersés. Le Livre des Juges composé par ce rédacteur aurait été identique à peu de choses près au Livre que nous possédons.

4° En ce qui concerne les documents anciens que mit en œuvre la rédaction, la plupart des critiques modernes se sont appliqués à relever ce qu'ils estimaient être traces de double récit, puis, leurs résultats leur ayant paru suffisamment solides, à établir l'existence d'une double série de récits relatifs aux mêmes faits et aux mêmes personnages, enfin, à rattacher ces deux histoires parallèles aux documents J et E du Pentateuque.

A vrai dire, la dualité de documents ne paraît évidente que pour l'histoire de Gédéon-Yeroubbaal et probable que pour le deuxième appendice de Jud., XX, XXI. Dans les autres cas, il semble qu'on a analysé les textes avec la préoccupation antécédente d'expliquer toujours par un doublet les heurts de la rédaction actuelle. D'autre part, en rattachant les récits anciens aux histoires hypothétiques J et E, les partisans de cette conjecture se sont arrêtés à mi-chemin de leurs recherches critiques. J et E, en effet, quand ils auraient été définitivement constitués, au IX^e ou au VIII^e siècle avant Jésus-Christ, n'auraient été, en fait, que des compilations; aussi, pour être complet, le travail critique devrait-il rechercher, dans la mesure du possible, les périodes et les milieux où auraient été rédigés les documents recueillis plus tard dans les compilations J et E. Ce n'est pas ici le lieu d'instituer cette enquête. Disons seulement qu'on pourrait répartir ces récits entre les milieux lévitiques, prophétiques et laïques, et qu'il y a tout lieu de penser que la plupart des récits anciens auraient été rédigés d'assez bonne heure, au plus tard sans doute dans le premier demi-siècle qui suivit le schisme des dix tribus (vers 933) : à dater d'Achab, roi d'Israël, et de Josaphat, roi de Juda, la littérature historique accuse une nuance prophétique sensible; or cette nuance est, pour bien dire, absente des récits des Juges; elle n'apparaît guère que dans I Sam., I-III. La composition de quelques-uns des récits sous Salomon et David, ou même au cours de la période des Juges, demeure probable.

5) La valeur historique des récits ne dérive pas seulement de leur ancienneté; elle découle aussi du fait que plusieurs d'entre eux reproduisent simplement des souvenirs locaux qui se rattachaient à un tombeau, à un autel, à une fête religieuse ou à une dénomination topographique.

Quant à la chronologie de la période des Juges, elle ne saurait être fixée tant que l'on ne connaîtra pas avec certitude la date de l'exode. L'institution des Juges cesse avec l'apparition d'une royauté durable en Israël, vers 1040 avant Jésus-Christ. Si l'on place l'exode sous le pharaon Minephtah, vers 1225, la

période des Juges n'aurait guère duré plus d'un siècle; si on place l'exode à l'époque de la correspondance d'El-Amarna, elle aurait duré environ trois siècles. Sur cette question encore pendante, disons seulement que les données chronologiques du Livre des Juges appuient l'hypothèse de la durée la plus longue.

II. Le milieu. — 1° *Le milieu ethnique.* — Les Hébreux de la période des Juges se trouvaient mêlés à une population indigène, que les massacres de la conquête avaient décimée mais non pas exterminée. A l'est du Jourdain, leurs possessions formaient des enclaves dans les territoires des Moabites et des Benê-Ammôn ou bien ils occupaient des territoires amorrhéens et geshourites. A l'ouest du Jourdain, les indigènes se répartissaient en de nombreux clans : Amorrhéens, Cananéens, Hittites, Perizzites, Hiwwites, Girgashites, Qedémites, Rephaïm, Jébuséens. De ces indigènes, les uns, réduits à l'état de serfs ou d'esclaves, vivaient dans la maison de leur maître israélite pour lequel ils travaillaient; d'autres, considérés comme *gêr* ou étrangers domiciliés, résidaient à ses côtés et profitaient de sa protection; d'autres enfin possédaient des quartiers dans les agglomérations peuplées d'Hébreux, des champs au milieu des terres israélites et même, en plus d'un endroit, des villes et des villages soit autonomes, soit tributaires, où ils continuaient à vivre comme leurs pères y vivaient avant la conquête. Ces diverses possessions restèrent pour une grande part entre leurs mains pendant toute la période des Juges et même jusqu'au temps de David et de Salomon. Toutefois, grâce aux deux grandes victoires remportées par Josué, les Cananéens avaient perdu presque toute cohésion. Jamais ils n'avaient formé une nation unique; maintenant émiettés et fort inégalement distribués sur le territoire dont les conquérants s'étaient emparés, ils étaient moins que jamais capables de se réunir tous pour refouler ou écraser leurs adversaires. Mais ils étaient encore riches, puissants, bien armés dans les villes et partout se montraient disposés à défendre ce qui leur restait de biens et de liberté.

La densité et la puissance de cette population cananéenne variaient beaucoup avec les diverses régions.

Deux d'entre elles étaient encore solidement occupées par les anciens habitants : la plaine de Jézraël ou d'Esdrelon et les hauteurs avoisinantes au nord et au sud, puis la région montagneuse, de Gézer à Jérusalem. Les places fortes non soumises formaient en ces deux points une double barrière qui coupait en trois les possessions hébraïques et qui retardera notablement l'union des tribus en un corps de nation.

Au sud de Juda, les tribus de Caleb, Qenaz, Qaïn et Yerahmeël, qui semblent avoir été d'origine édomite, occupaient une bonne partie des Négèbs, y compris la ville d'Hébron. Mais elles étaient unies à Juda et se fondront définitivement avec lui au temps de David.

Au cours du XII^e^ siècle avant Jésus-Christ, enfin, les Philistins s'établirent dans la plaine côtière, du Carmel au sud de Gaza, avec leurs congénères les Zakkalas, les Crétois et les Péthis. Ils ne tardèrent pas à pénétrer dans la région montagneuse et, dans les villes des confins, se mêlèrent à la population hébraïque.

Les Hébreux ne vécurent pas à l'écart de ces païens. Des mariages les unirent à eux, malgré la prohibition de la Loi, et ils nouèrent des rapports amicaux avec eux pour s'initier à la civilisation du pays. Les conflits et les guerres qui les séparèrent et les opposèrent parfois les uns aux autres purent retarder cette fusion; mais ils ne l'arrêtèrent point.

Cette longue survivance des Cananéens et la date tardive de leur asservissement définitif montrent à quel point la Terre promise, enfin passée dans les mains des Hébreux, restait, malgré les hécatombes de la conquête, une terre profondément cananéenne. Les deux peuples vécurent plusieurs siècles côte à côte, partageant les mêmes occupations, pliant sous les mêmes fléaux, se grisant des mêmes espoirs matériels et ne répugnant pas à mêler leur sang. Les conséquences de cette fusion intime et prolongée furent peut-être avantageuses pour le développement matériel d'Israël; elles furent désastreuses pour sa religion. Selon l'image de l'Écriture, Is., v, 1, 2; Jerem., II, 21; Ps., LXXIX, 9-17, cette belle vigne d'Israël aux longs rameaux feuillus, au cep généreux, aux racines avides puisant leur suc en tous sens, cette vigne luxuriante que Jahvé venait de planter avec amour dans son propre domaine, ne pouvait tirer de cette terre imparfaitement préparée par ceux qui en avaient reçu la mission qu'une sève chargée de beaucoup d'impuretés. Il n'est pas surprenant que nous devions la voir parfois languir, « donner du verjus au lieu de raisin », se faner et s'étioler tellement qu'on la croirait près de périr. L'étonnant, c'est qu'Israël, qu'elle symbolise, ait pu survivre malgré tous ces contacts pernicieux, surmonter la contagion qui le pénétrait de partout, s'assimiler largement tous les éléments qui ne contrariaient pas sa nature, et, même en partie souillé des résidus impurs qui s'attachaient à lui, finir par rester vivace, fécond et riche en fruits de choix.

2° *Le milieu social.* — Établies à demeure dans le pays de Canaan, qui était principalement un pays de culture, mêlées partout par le simple voisinage et en maints endroits par des mariages à une population adonnée depuis longtemps au travail de la terre, les tribus hébraïques devaient fatalement délaisser la grande vie pastorale pour s'appliquer à l'agriculture. C'est pendant la période des Juges d'Israël que s'opéra cette transformation grave et profonde. Il y fallut un temps notable, peut-être le temps de plusieurs générations, car les Hébreux, arrivés dans le pays en migrateurs et en conquérants, n'avaient, pour la plupart ni le goût ni la pratique de ce genre de travaux. Sans doute, dans le Négèb au temps des patriarches, dans la terre de Gessen pendant le séjour en Égypte et à l'oasis de Cadès pendant le séjour au désert, des Hébreux s'étaient adonnés à l'agriculture. Mais ceux qui arrivèrent en Canaan représentaient la génération née dans la presqu'île du Sinaï où ils avaient dû vivre, pour une part notable, de la vie des nomades. De plus Canaan avait ses productions particulières. Aussi n'est-il guère douteux que les nouveaux possesseurs de la Terre promise durent apprendre, sur les procédés agricoles, beaucoup de choses auprès des Cananéens. D'autre part, ceux-ci avaient réussi à se réserver presque tout le commerce intérieur; c'était à ce point que « Cananéen » deviendra synonyme de « marchand »; ils avaient conservé les meilleures villes des plaines, où passaient les grandes routes, et en faisaient tout autant d'entrepôts défendus par de solides murailles; s'ils perdirent celles de la plaine du littoral, notamment ce grand marché qu'était Gaza, à l'extrême sud de Canaan, ce furent les Philistins et non pas les Hébreux qui les leur enlevèrent. Le commerce international par caravanes était une entreprise dont s'occupaient surtout des étrangers d'origine nomade, Arabes, Ismaélites, Madianites. Enfin le commerce maritime et la grande pêche étaient accaparés par les Phéniciens, les Égyptiens, les Égéens et les Philistins.

Les Hébreux s'adonnaient donc à peu près tous à la vie agricole; ce n'est guère que dans l'extrême sud judéen, et en quelques régions de la Transjordane que quelques-uns d'entre eux menaient encore la vie

pastorale. Ce changement social entraîna des conséquences importantes. La vie sédentaire diminua la signification des tribus obligées de se disloquer pour vivre dans les villes et les villages; leur population se mêla un peu plus qu'au désert; leurs cheikhs, au lieu d'être des potentats monarchiques, formèrent des aristocraties municipales; leurs intérêts occasionnels les rapprochèrent par groupes géographiques et économiques : tribus galiléennes, tribus de la Montagne d'Éphraïm, tribus du pays de Juda, tribus de la Transjordane. Ce n'est qu'à l'heure de dangers considérables, au temps de Débora, pour libérer la plaine de Jézraël de l'hégémonie cananéenne, au temps de Saül et de David, pour chasser les Philistins, que les tribus s'unirent toutes ou presque toutes. Mais ces unions ne furent qu'éphémères. Les tribus gardant jalousement leur particularisme, les conflits qui les opposaient n'étaient point rares : écrasement de Benjamin à propos de l'outrage fait au Lévite d'Éphraïm, Jud., XIX-XXI; intervention d'Éphraïm pour interdire à Ruben d'élever un autel, Jos., XXII, 9-34; destruction de Sichem par Abiméléch, Jud., IX, 46; massacre d'Éphraïmites par les Galaadites de Jephté, Jud., XII; luttes de Juda et d'Israël sous David et enfin leur sécession définitive après la mort de Salomon. L'union accomplie par Moïse en créant la confédération du Sinaï sous la protection de Jahvé, le Dieu unique, ne put se maintenir quand le peuple d'Israël fut devenu sédentaire.

3° *Le milieu religieux.* — Le grand événement religieux de la période des Juges fut l'entrée en contact de la religion de Jahvé avec la religion cananéenne. Il devait en naître plus d'un danger de contagion pour le jahvéisme. Ce dernier réussit à y échapper et à rester essentiellement conforme à ce que Moïse l'avait fait sous l'inspiration de Dieu. Mais, autant que nous en puissions juger, ceux qui le professaient dans sa pureté primitive ne furent plus qu'une élite, tout au plus furent-ils une minorité. La masse des Hébreux commença dès lors à céder à l'attrait de la religion indigène, à en imiter des pratiques, à s'en assimiler des croyances. C'est à cette époque que s'ébaucha ce jahvéisme de mauvais aloi qui faillit compromettre à plusieurs reprises la destinée religieuse d'Israël et contre lequel les prophètes s'élevèrent plus tard avec une énergie indignée.

La religion cananéenne, telle que l'avaient faite plusieurs siècles de sédentarisme et de vie agricole, était une religion de la Nature féconde. Le Baal était le maître du sol; Astarté et Ashêrâ semblent avoir été les déesses de la reproduction des plantes, des troupeaux, des hommes. Comme les Cananéens devaient avoir sans cesse recours à ces protecteurs célestes, ils avaient multiplié partout leurs sanctuaires. Ceux-ci sont les « hauts lieux » de la Bible. Un haut lieu complet comportait un terrain sacré, un autel de roche, des pierres dressées, un ou plusieurs pieux, sacrés *(ashêrâs)*, de l'eau vive ou celle d'une citerne, d'un bassin ou de jarres, des fosses à offrandes, des tables d'offrandes, souvent une caverne, un arbre sacré et quelques édifices plus ou moins amples pour les besoins du culte, en particulier pour le repas du sacrifice. Outre les rites communs à toutes les religions sémitiques, les Cananéens offraient des sacrifices humains, soit sacrifices de nouveau-nés, soit sacrifices de fondation, et pratiquaient aussi la prostitution sacrée à laquelle se vouaient des hiérodules hommes et femmes. Ils ne semblent pas avoir placé, pour l'ordinaire, d'idoles dans leurs hauts lieux; mais ils possédaient en abondance des plaquettes d'argile avec une image de la déesse nue. Ni leurs idées, ni leurs cérémonies religieuses ne nous sont bien connues. On entrevoit du moins qu'ils considéraient le mystère de la génération, de la fécondité et de la fertilité, comme relevant de la puissance et de la bonté de leurs dieux. Rien ne leur coûtait en fait d'offrandes et de sacrifice pour obtenir d'eux cette bénédiction, qui assurait la perpétuité des familles et l'aisance de l'agriculteur. Aussi, quand les Hébreux envahisseurs s'installèrent à leur tour en Canaan et qu'ils durent s'adapter à la vie agricole, que les ressources du pays leur imposaient, on prévoit assez de quelles séductions perfides ils se trouvèrent aussitôt assaillis. Ce n'était pas seulement l'exemple des Cananéens qui les appelait à participer à tous ces rites nouveaux pour eux mais trop appropriés aux pires aspirations de la nature humaine pour ne pas leur avoir dès l'abord souri; ce devaient être plus encore peut-être les mille voix tentatrices qui montaient de cette terre ardente et généreuse, où ces échappés du désert, le pays de la soif et de la faim, allaient trouver toutes sortes de biens qui leur amolliraient le cœur, troubleraient leurs sens et les amèneraient presque fatalement à faire de la religion révélée par Dieu à Moïse, jugée désormais trop austère, une religion facile où s'étaleraient les rites grossiers, où se glisseraient même parfois les turpitudes de Canaan.

III. Histoire des Juges. — Il n'y a pas lieu d'entrer ici dans le détail de l'histoire des Juges; on le trouvera dans la Bible, les commentaires et les histoires. Il suffira de signaler les situations générales et l'importance religieuse ou politique des faits qui nous sont connus.

1° *Caractère général de l'activité des Juges.* — Le manque d'entente, que la jalousie et l'intérêt particulier entretenaient d'une manière trop habituelle entre les tribus, n'était pas seulement un obstacle à leur développement politique; en confinant chacune d'elles dans la recherche égoïste de ses propres avantages, il dispersait aussi les forces de la nation et rendait celle-ci moins capable d'échapper aux périls presque incessants que lui faisaient courir les étrangers qui l'entouraient et ceux qui vivaient au milieu d'elle. C'était cependant pour Israël une question de vie ou de mort que d'arriver à conquérir définitivement Canaan sur les indigènes nombreux et, en maints endroits, puissants qui s'y trouvaient encore, comme de défendre son territoire contre les tentatives de pillage ou de conquête venues du dehors. Cette double tâche était pressante.

Dans un tableau synthétique qui résume sans doute des faits assez nombreux, la Bible nous montre ces ennemis se ruant tour à tour sur les tribus pour leur arracher une partie de leurs conquêtes ou ravager la terre qu'elles exploitaient : Amorrhéens, Araméens, Moabites, Phéniciens, Cananéens, nomades d'alentour, Benê-Ammôn et enfin Philistins, se soulèvent ou accourent à la curée. Jud., I, 34; X, 8-12. Les Israélites, après avoir d'abord plié sans courage, se défendent de leur mieux et souvent très bien; ils s'imposent même d'oublier parfois leurs dissentiments pour s'unir par régions, afin d'écraser les révoltés ou de repousser les envahisseurs. Mais si, dans l'ensemble, ils furent victorieux, ils ne remportèrent point, durant la période des Juges, une de ces victoires considérables qui mettent fin pour toujours à une situation incertaine. Au lendemain d'un succès obtenu grâce à l'aide de Dieu et à l'union de leurs forces, ils retournaient à leur isolement ombrageux avec l'espoir de jouir tranquillement de la sécurité reconquise; puis un ennemi nouveau surgissait à un autre point, et il leur fallait recommencer à souffrir et à se battre. Cette alternative incessante de paix éphémère et de luttes trop fréquentes jetait les esprits dans une inquiétude presque habituelle. On était las d'avoir si souvent à quitter la charrue pour empoigner le

glaive; on ne goûtait presque jamais la douceur si enviée de festoyer sans souci à l'ombre des arbres du verger; on ne savait pas d'avance quel malheur imprévu allait survenir, mais on éprouvait comme une certitude angoissante qu'il en viendrait sûrement un.

Il y eut donc des heures très noires pour les Hébreux pendant ces deux ou trois longs siècles, où ils durent peiner et combattre encore pour s'assurer la possession définitive et la paisible jouissance de cette terre que leurs armes leur avaient ouverte. Que d'efforts, de souffrances et de misères, quand ils avaient cru qu'il leur suffirait de se présenter aux frontières pour que Jahvé leur livrât Canaan soumis d'avance et pour jamais à ses maîtres prédestinés! La déception était parfois douloureuse, et la masse du peuple ne se l'expliquait pas. Mais les âmes pieuses, restées fidèles à la religion révélée par Jahvé à Moïse, en indiquaient la raison : Israël abandonnait son Dieu ou joignait à son culte, dans un rapprochement monstrueux, les cultes des Baals, d'Astarté et d'Ashêrâ. Tous les malheurs qui s'abattaient périodiquement sur les tribus découlaient de cette infidélité religieuse; revenir à Jahvé sans partage était donc la condition unique mais la condition nécessaire de la paix et de la prospérité. Les Baals répandaient tant de largesses, Astarté et Ashêrâ attiraient par tant de charmes que, tout d'abord, on n'en croyait guère ces prôneurs importuns. Mais, à la longue, la situation allant s'aggravant et les tentatives faites pour y remédier restant immanquablement stériles, on écoutait d'une oreille moins distraite les objurgations des jahvéistes et l'écho de plus en plus distinct qu'elles éveillaient dans les âmes. On se rappelait les délivrances passées, qui n'avaient été dues qu'à l'assistance d'en haut : l'idée de l'antique alliance entre Jahvé et son peuple reprenait de sa force; on réclamait du Dieu de la nation l'aide qu'il lui devait dans les dangers et, pour l'obtenir, on maudissait les faux dieux et l'on revenait à Jahvé comme au seul Dieu qui comptât. La victoire sur les ennemis suivait cette conversion dont elle était la récompense.

A la tête de ces soulèvements religieux et nationaux dont le souvenir nous est parvenu dans le Livre des Juges se trouvait toujours un inspiré, jahvéiste fidèle que révoltait l'égarement de ses frères et patriote exalté qui souffrait de l'abaissement de son pays. Homme ou femme, chef de clan obéi ou banni méprisé, particulier sans renom ou héros adoré du vulgaire, il était suscité par Jahvé d'une façon soudaine et donnait tout d'un coup comme un point d'appui matériel aux aspirations jusque-là vagues et timides de la foule qui tardait à se décider. Tantôt, il se révélait par une action d'éclat, tel le meurtre audacieux d'un ennemi; tantôt, il s'imposait comme un chef qui redonnait du cœur aux plus lâches; tantôt enfin, il relevait l'espoir languissant par on ne sait quel rayonnement du divin qui l'animait. Presque tous ressemblèrent à des chefs militaires qui entraînaient subitement à leur suite les combattants d'une ou de plusieurs tribus; quelques-uns toutefois se bornèrent à des prouesses individuelles. Leur œuvre accomplie, ils quittaient, en général, cette sorte de dictature qu'ils avaient exercée par inspiration divine et du consentement de tous. Mais ils gardaient, par suite de leur mission et en raison de leur succès, un prestige considérable. A une époque sans doute avancée de cette période, plusieurs acquirent même une autorité très voisine du pouvoir royal héréditaire (Gédéon, Samuel, peut-être Jephté).

Ceux d'entre eux dont les Livres saints nous ont gardé le souvenir nous sont connus d'une manière très inégale; des uns nous savons les exploits; des autres nous ne connaissons guère que le nom. Tous portent dans l'histoire le nom de *sôfêt*, qui rappelle celui des « suffètes » de Carthage et que l'on traduit par « Juge ». Cette traduction usuelle pourrait, si l'on n'y prenait garde, donner une idée peu exacte de leur véritable caractère. Qu'ils aient pu rendre la justice, comme l'indique le sens que nous donnons à ce terme de « Juge », cela ne paraît pas douteux; le rôle d'arbitre est souvent joué en Orient par celui que des qualités éminentes : sainteté, bravoure, finesse, connaissance des usages traditionnels, désignent au choix des plaideurs. Mais cette magistrature, quand les Juges l'exercèrent, n'était en réalité qu'une conséquence secondaire de leurs hauts faits. Leur nom de *sôfêt* indique avant tout qu'ils furent de ces hommes qui prennent en main et qui font triompher la cause de la justice, et, dans leur cas, cette cause était d'assurer l'écrasement des oppresseurs d'Israël et la libération de ce peuple. L'idée essentielle du titre de « Juge », qui semble leur avoir été spécialement approprié par l'un des rédacteurs sacrés, apparaît avec plus de netteté pour nous dans l'appellation de « sauveur », qui se trouve dans les textes anciens. Ainsi les « Juges » furent des « Libérateurs » ou, mieux encore peut-être, des « Dictateurs ».

On les voit apparaître tantôt dans une tribu, tantôt dans une autre, un peu au gré des besoins. Si leur action pouvait intéresser par contre-coup l'ensemble du peuple, elle avait surtout pour résultat principal d'en tirer une portion plus ou moins notable du danger localisé qui la pressait. Aussi n'y eut-il jamais de gouvernement des Juges sur tout Israël; ils ne se succédèrent pas comme des rois dont chacun aurait choisi une résidence nouvelle; s'ils se ressemblent et s'ils ont tardivement reçu le même titre, c'est parce que le malheur des temps nécessitait trop souvent l'apparition d'un sauveur. Bien que devenues sédentaires, les tribus vécurent alors beaucoup de leur vie individuelle; elles ne formaient ni un royaume même embryonnaire, ni une féodalité confédérative. La grande unité que Moïse avait rêvée et réalisée en partie avait à peu près disparu; elle ne subsistait guère que dans la religion et dans les souvenirs du passé; mais peu à peu elle tendit alors à renaître plus étroite que jamais sous l'influence de dangers plus considérables et d'aspirations de plus en plus nettes vers la royauté. Le mérite des Juges n'est pas de l'avoir établie; leur temps ne le permettait pas encore; mais du moins, si quelques-uns l'ébauchèrent dans un territoire restreint et pour une courte durée, tous travaillèrent à la préparer de loin en empêchant la disparition de leur tribu et en y ravivant, par la restauration de l'indépendance locale, le sentiment de l'appartenance à une même nation et à un même Dieu.

2° *Les différents Juges.* — 1. *Othniel*, fils de Qenaz Jud., III, 7-11, est le seul Juge de Juda qui nous soit connu. Il battit un certain Coushân-Rishâtaïm, roi araméen de l'Aram des deux fleuves (Euphrate et Chaboras).

2. *Aod*, fils de Gêrâ, Jud., III, 12-30, délivra les plaines de Jéricho et les premières pentes orientales de la montagne d'Éphraïm qu'opprimaient les Moabites qui s'y étaient établis et en exigeaient des redevances périodiques. Il poignarda leur roi Eglon, souleva ses compatriotes et, ayant occupé les gués du Jourdain, massacra de nombreux ennemis. Benjamin ne fut pas seul à profiter de ce massacre : Israël tout entier, devait en tirer parti. La possession des gués, que gardaient Galgala et Jéricho, assurait aux Hébreux la haute main sur l'un des plus importants passages qui mettaient en communication les pays de l'est et ceux de l'ouest du Jourdain. Les plaines de Jéricho nettoyées, ils n'avaient qu'à faire bonne garde aux gués pour empêcher une invasion nouvelle venue de

l'est; et si, du côté de l'ouest, un ennemi devenait trop pressant, ils pouvaient passer le fleuve et chercher un refuge momentané dans les montagnes du Galaad. I Sam., XIII, 7; II Sam., XVII, 21 sq. Autant que nous sachions, cette position importante resta fort longtemps au pouvoir d'Israël sans que les Moabites, rendus prudents par cette leçon sévère, fissent de nouveaux efforts pour s'en emparer.

3. *Débora*, Jud., IV, V, accomplit un exploit beaucoup plus extraordinaire dans la plaine de Jezraël. Cette plaine très fertile et très commerçante était encore pour une bonne part aux mains des Cananéens, qui possédaient tout alentour de nombreuses places fortifiées, Acre, Dôr, Harosheth, Qitron, Nahalol, Beth-Shean, Yibleam, Taanakh, Megiddo. A la suite, sans doute, des empiétements des Hébreux de cette région, les anciens habitants se coalisèrent pour écraser leurs ennemis. Leur chef effectif était Sisara (son nom paraît être hittite), prince de Harosheth; il possédait de nombreux chars, terreur des Hébreux, qui en étaient dépourvus. Cette fois, le salut vint par une femme. Assez vraisemblablement originaire de la tribu d'Issachar, Jud., V, 15 *a*, et mariée à un certain Lappidoth, Débora exerçait parmi les Hébreux une sorte de magistrature extraordinaire, qui touchait à la fois à la prophétie et à la justice. On conserva longtemps le culte, puis le souvenir, d'un « Palmier de Débora » qui se trouvait à mi-chemin entre Béthel et Râmâ et près duquel elle avait coutume de rendre ses sentences inspirées. De toutes les contrées d'Israël on venait la consulter; aussi connaissait-elle par le détail la lourde oppression qui s'appesantissait sur les tribus voisines de la grande plaine. Sa foi ardente ne lui permettait pas de partager le désespoir ni d'approuver l'inaction de ses compatriotes. Elle crut que l'heure était venue d'y mettre un terme. Pour l'aider dans cette tâche, elle convoqua auprès d'elle un certain Baraq, fils d'Abinoam, natif de Cadès de Nephtali, et lui intima, de par Jahvé, l'ordre de rassembler les combattants des deux tribus galiléennes de Nephtali et de Zabulon au mont Thabor pour écraser les Cananéens que Jahvé allait lui livrer. Ce Baraq avait été personnellement malmené par les Cananéens qui l'avaient arrêté quelque temps; il avait souffert; il ne possédait pas la foi de Débora : il ne se décida à accepter cette mission que si la prophétesse s'engageait à se tenir à ses côtés pour lui faire connaître le jour où l'ange de Jahvé donnerait la victoire; car, en ces temps anciens, on ne livrait pas de combat sans avoir pris l'avis de la Divinité « par les sorts, les prophètes ou les songes ». Cette hésitation de Baraq, cette condition mise à son acceptation froissèrent la piété de Débora; elle prédit à ce libérateur trop timoré qu'une femme et non pas lui aurait l'honneur de donner la mort au chef des ennemis. La coalition israélite réunissait toutes les tribus voisines de la plaine, Nephtali, Zabulon, Issachar, Makhir, clan important de Manassé, puis Éphraïm et Benjamin, qui obéissaient à Débora. Celle-ci avait appelé Ruben et Galaad, Dan et Aser; mais ces derniers se désintéressèrent de la cause de leurs frères et ne vinrent pas au combat. Quant à Juda, Siméon et Lévi, ils ne parurent pas non plus : Lévi était trop dispersé, Juda et Siméon trop éloignés pour que l'on eût songé à demander leur appui. La rencontre eut lieu entre le Thabor et les places de Megiddo et Taanakh. Un orage soudain déchaîné par Jahvé mit le désordre puis la panique dans les rangs cananéens, qui se débandèrent. Sisara fut tué par une femme qénite, Jaël, près de qui il s'était réfugié et qui lui enfonça à coups de maillet un pieu de tente dans la tête. Ces faits héroïques et sanglants ont été chantés par Débora en un magnifique poème, qui est l'un des plus beaux monuments de la littérature lyrique des Hébreux. Les derniers vers comme les premiers de cette ode guerrière sont à la gloire de Jahvé. C'est que Jahvé est bien le véritable triomphateur de cette mémorable journée. Il a inspiré à une femme l'idée de la coalition, vaincu les hésitations d'un chef qui doutait du succès, ranimé le dévouement de chacun à la cause de tous. On l'a vu accourir du Sinaï où il réside et traverser à la hâte les montagnes de Seïr et d'Édom pour apporter aux siens le secours de son bras puissant. Il déchaîne l'orage qui effraie les chevaux; il verse la pluie qui détrempe la plaine où les chars s'enlisent et fait déborder les rivières qui les entraînent; ses étoiles mêmes semblent combattre à ses côtés. Comme il a prévu et combiné l'attaque, il en donne le signal, et quelques heures suffisent à ses fidèles mal armés pour briser la force d'un ennemi redoutable. La victoire est si bien à lui tout seul que c'est une femme encore, une femme qui n'est même pas israélite, qui donne le dernier coup à l'ennemi en mettant à mort Sisara.

Aussi le cantique de Débora, composé parmi ces événements, est-il encore tout vibrant de l'enthousiasme religieux qui, au lendemain de la journée du Thabor, agitait ce petit peuple étonné lui-même de sa victoire. Israël sentait que son Dieu était plus puissant que les autres dieux, et toujours aussi puissant qu'aux jours de Moïse, dont il ne cessait de commémorer et de célébrer les hauts faits. A la fierté d'avoir un tel Dieu s'ajoutait une reconnaissance joyeuse pour le dernier témoignage de sa bienfaisance inlassable. On l'exaltait, on le remerciait, mais mieux encore on l'aimait. On l'aimait — le mot est du poète hébreu, Jud., V, 31, — et c'est presque une surprise pour nous de constater que, dès l'aube d'une histoire où la crainte de Dieu tiendra une si grande place, un sentiment affectueux amollissait parfois ces âmes farouches et les attachait à Jahvé par des liens plus doux que ceux de la terreur.

Et l'on s'aimait mieux aussi les uns les autres. Le sentiment de l'unité nationale ne s'était pas évanoui quand les tribus s'étaient disloquées pour coloniser les territoires conquis. Rien n'en prouve mieux la survivance que l'action de Débora : comme prophétesse, elle réglait les différends nés au sein de plusieurs tribus; comme Juge, elle réussit à soulever tout le nord du pays. Le cantique, qui n'a pas assez d'éloges pour ceux qui s'étaient dévoués à la cause commune, pas assez de sarcasmes pour ceux qui s'en étaient désintéressés, suppose aussi ce sentiment ancré au fond des cœurs. Le danger et la victoire ne le manifestèrent pas seulement au grand jour, ils surent le rendre beaucoup plus vif. Les tribus victorieuses comprenaient que, après l'aide de Jahvé, c'était le fait de s'être coalisées qui leur avait assuré le succès. Opprimées tant qu'elles avaient vécu à l'écart les unes des autres, elles avaient écrasé les Cananéens dès qu'elles s'étaient unies. Elles purent bien, passé le jour de la victoire, retourner à leur isolement jaloux; elles n'en conservaient pas moins le souvenir brillant de ce qu'elles avaient pu accomplir, serrées ensemble autour de Jahvé invincible, et si elles ne le désiraient pas encore, elles entrevoyaient du moins le temps où, réunies de nouveau sous le commandement d'un seul chef, elles pourraient marcher à de nouveaux triomphes.

Quel fut le lendemain de cette victoire éclatante? On ne le sait pas au juste. Toutefois, comme elle devait laisser une trace profonde dans le souvenir des Israélites, on peut bien supposer qu'elle avait mis pour toujours un terme à la suprématie des Cananéens dans cette région. Il dut y avoir encore quelques

soulèvements partiels; les petits Juges, dont nous ne savons pas quels ennemis ils combattirent, pourraient avoir eu affaire avec des indigènes dans des conflits locaux. Mais les Cananéens ne se soulevèrent plus en masse. Débora, qui venait de renouveler les exploits de Josué vainqueur des deux ligues cananéennes, était donc plus heureuse que celui-ci; elle avait porté un coup si rude à ses adversaires qu'ils ne s'en relevèrent jamais. Décimés, privés de chars, il leur fallut céder sous la poussée de l'infiltration hébraïque, et, s'ils gardèrent les places fortifiées, la plaine et les côteaux d'alentour s'ouvrirent plus largement aux tenaces envahisseurs. Dans la population mêlée qui se disputait les avantages de cette région, les Cananéens, restés citadins et marchands, se trouvèrent partout serrés de près par les campagnards et les agriculteurs israélites.

4. *Gédéon*, fils de Joas, Jud., VI-IX, eut aussi à lutter pour la libération de la plaine de Jezraël. Les pillards nomades de la Transjordane, Madianites, Qedémites, Amalécites, venaient y razzier les moissons des Hébreux. Ceux-ci n'osaient leur tenir tête. On dirait qu'en devenant hommes des champs, ils avaient perdu leurs qualités d'hommes de guerre; le cours régulier de la vie agricole semblait avoir étouffé leur ancienne fougue conquérante, abattu leur courage en présence du danger, et effacé à demi le souvenir des exploits de leurs premiers Juges. Ils n'avaient pas mieux gardé la ferveur religieuse que ces héros avaient jadis inspirée à leurs pères. Au fur et à mesure qu'ils s'adonnaient d'une manière plus étendue et avec plus de goût aux travaux de la campagne, ils résistaient de moins en moins fermement à l'attrait des cultes cananéens. Les Baals, les Astartés et les Ashêrâs, dont la terre de Canaan avait été pendant de longs siècles le domaine indiscuté, reprenaient sournoisement à Jahvé par l'intérêt et par la volupté ce que celui-ci leur avait ravi par sa force terriflante. Non seulement ils enveloppaient les Hébreux dans une sorte d'atmosphère païenne, puisque toute la vie agricole était imprégnée de pratiques nées de la croyance au souverain empire de ces divinités sur les productions du sol, mais ils réussissaient à se gagner des dévots parmi les fidèles de leur austère rival : ici, quelque individu se glissant furtivement de l'autel de Jahvé, qu'il craint comme le Dieu de son peuple, à l'autel du Baal, qui sait si bien multiplier la semence et le troupeau; là, des groupes plus considérables, des villages entiers même qui fréquentaient ouvertement le sanctuaire public du Baal de l'endroit et n'entendaient pas qu'un Israélite trop fervent vînt troubler leur culte et outrager leur dieu. A Ophra, un autel du Baal, érigé sur une éminence qui avait des airs de forteresse, faisait l'orgueil et recevait les pieuses visites des habitants; les parents de Joas, le père de Gédéon, et Joas lui-même comptaient parmi les tenants de l'idolâtrie. Jud., VI, 25-27.

Telles étaient les dispositions religieuses et la situation matérielle des Hébreux de la plaine de Jezraël et de ses alentours. Sans apparaître comme des plus graves, leur état ne laissait pas d'être très pénible, d'autant plus que leur aveuglement ne leur permettait pas de voir d'où viendrait le salut. L'abattement gagnait même ceux qui étaient restés fidèles; les meilleurs, comme ce Gédéon qui devait mettre une borne à cette détresse, en témoignaient déjà un commencement d'humeur contre Jahvé. Jud., VI, 13. On avait bien perdu l'enthousiasme national et religieux qui avait soulevé les esprits et les cœurs au temps de Débora! Jahvé n'abandonnait pourtant pas les siens; il leur suscita un sauveur en la personne de Gédéon, fils de Joas. La foi courageuse de Gédéon le signala à ses compatriotes. Il fut favorisé d'une apparition de l'Ange de Jahvé, détruisit l'autel du Baal d'Ophra et édifia un autel à Jahvé; ce dernier exploit religieux lui fit donner le surnom de Yeroubbaal (« Que Baal se défende! »). Il ne fallait, du reste, rien de moins qu'un ordre formel de Jahvé pour décider le jeune homme à attaquer les Madianites. Il aurait dû le faire pour accomplir la vendetta légale, puisque ces pillards lui avaient tué deux de ses frères. Il n'avait pas osé. Mais sa docilité à l'ordre divin l'entraîna à agir. Ses hauts faits sont racontés longuement. Soit que l'on distingue deux victoires dans ces récits soit que l'on n'en veuille reconnaître qu'une (sur cette question, voir L. Desnoyers, *La Période des Juges*, p. 392-396), le succès de Gédéon fut des plus brillants et son importance politique des plus considérables : il eut pour résultat un premier essai de monarchie. Car les Israélites, désireux de reconnaître le service rendu par Gédéon à la cause commune et plus encore peut-être de s'en assurer le bénéfice pour l'avenir, proposèrent à leur chef d'un jour de le rester désormais : il serait leur maître sa vie durant et son fils, puis son petit-fils, le seraient après lui. Sans le mot, c'était la royauté héréditaire que les Israélites de la montagne d'Éphraïm et de la plaine de Jezraël voulaient établir. La nécessité d'un lien étroit et durable entre les tribus s'imposait à leur esprit; c'était une nouvelle étape vers l'organisation des groupes distincts en un corps de nation plus étroitement uni. Mais c'était aussi une nouvelle étape dans l'abandon des institutions traditionnelles. Elles avaient et elles auraient toujours en Israël leurs partisans obstinés, aux yeux de qui l'indépendance du nomade et l'indépendance de la tribu gardaient le prestige tenace d'un idéal social que rien ne devait faire abandonner. L'ancien ordre de choses ne remontait-il point jusqu'aux glorieux ancêtres de l'époque patriarcale? Les cheikhs des diverses tribus avaient-ils tellement démérité dans les guerres ou failli dans l'exercice de la justice qu'on dût réduire leur autorité et les subordonner au pouvoir souverain d'un seul maître? Celui-ci ne s'ingénierait-il pas à effacer les traditions que chaque tribu gardait comme un héritage précieux? Pourquoi, enfin, détruire une organisation où Jahvé était le véritable chef unique et qu'il avait sanctionnée en quelque manière par d'innombrables bienfaits?

Entre les tenants irréductibles du passé et les partisans d'une transformation suggérée par les circonstances présentes, Gédéon, à qui l'on offrait le pouvoir, se montra comme toujours assez hésitant. Il se décida pour un compromis. Non, il n'accepterait point de se substituer à Jahvé; Jahvé seul devait être le chef. Mais il demanderait du moins à ses hommes de lui donner une part de leur butin; sur un manteau étendu à terre chacun d'eux consentit à jeter un anneau d'or. Des dix-sept cents sicles d'or qu'il recueillit ainsi, il se fit confectionner un éphod; cet éphod, il le plaça dans un sanctuaire qu'il ouvrit à Ophra, et Ophra, avec cet oracle qui permettait de consulter Jahvé avant de trancher un différend ou d'entreprendre une guerre, avec le harem de Gédéon princièrement peuplé, avec ses soixante-dix fils, Ophra paraissait bien une façon de capitale et Gédéon, presque un roi.

C'est ainsi qu'assez insidieusement, par la volonté d'une partie des habitants et grâce à l'indécision d'un chef heureux, se tentait en Israël un premier essai de royauté. Car si l'on ne veut pas chicaner sur un mot, n'est-ce pas vraiment la royauté qui prend naissance? Qu'on regarde ceux qui avaient détenu le pouvoir avant Gédéon. Ils l'avaient reçu directement de Jahvé, pour un but déterminé, d'une manière transitoire, avec un caractère tout personnel. Moïse

promulgue le jahvéisme, arrache les tribus à la servitude égyptienne et les conduit à travers le désert jusqu'aux portes de Canaan; Josué leur ouvre la Terre promise; les Juges les libèrent d'une oppression momentanée. Puis chacun d'eux, son œuvre accomplie, disparaît; s'il continue à tenir un rôle qui le place au-dessus des autres, c'est uniquement par suite d'une prorogation de son prestige occasionnel; avec lui, en tout cas, son pouvoir s'évanouit. Ici, au contraire, le peuple offre directement l'autorité suprême; si l'élu ne l'accepte pas, il l'exerce; il la fait sanctionner par une manière d'impôt, il la garde sa vie durant, on peut même dire qu'il l'exploite, et elle est si bien à lui qu'il la lègue à ses enfants parmi ses autres biens et que ses enfants la détiennent après lui sans nouvelle intervention ni divine ni humaine, mais par le simple jeu de l'hérédité. A dire vrai, sans en avoir pris le titre, Gédéon se comportait en roi.

S'il ne gouvernait pas à la façon d'un roi, il vivait en chef ou en prince dont l'autorité n'était pas contestée. Celle-ci pourrait même avoir été plus considérable que nous ne serions d'abord enclins à l'admettre. Nous venons, en effet, de voir Gédéon à la tête de contingents levés dans toute la Montagne d'Éphraïm, dans une partie de la plaine de Jezraël et dans les collines de Galilée, ce qui suppose sans doute beaucoup de générosité chez ceux qui répondirent à son appel, mais pour le moins autant de prestige chez celui qui l'avait lancé. En outre, dans l'épilogue qui va suivre, nous constaterons que même la grande ville de Sichem, le véritable centre d'Éphraïm, l'une des métropoles antiques où l'élément cananéen s'était maintenu puissant, reconnaissait très nettement son pouvoir, et lui n'était pourtant qu'un membre d'Abiézer, le plus petit clan de Manassé. Enfin l'histoire d'Abiméléch va nous apprendre que l'autorité de Gédéon était si bien reconnue qu'on ne la discutait point, même sous cette forme bizarre d'un pouvoir transmis collectivement à tous ses fils, et que l'un d'eux n'aura qu'un mot à dire pour la faire transformer en autorité royale. Nous pouvons regretter que les textes à notre disposition ne soient pas plus complets sur l'origine, l'étendue, la force et la durée de cette principauté; ils nous aident pourtant à entrevoir la place importante qu'il convient de faire à Gédéon dans le développement de la centralisation des tribus.

Gédéon vécut le reste de ses jours à Ophra. Le sanctuaire qu'il avait si courageusement édifié et que l'on fréquenta longtemps encore après lui témoignait de sa piété droite et ferme; l'autorité qu'il exerçait, de la considération de ses concitoyens pour ne pas dire de la docilité de ses sujets; les nombreuses femmes de son harem, de sa prospérité; ses fils nombreux, de la bénédiction d'en haut. Il mourut plein de jours après une vieillesse heureuse et fut déposé dans le tombeau de Joas, son père. Ses victoires restèrent fameuses en Israël; Isaïe et un psalmiste chanteront « la journée de Madian », Is., IX, 3; X, 26; Ps., LXXXIII (Vulg. LXXXII), 10, où Gédéon, en refoulant les nomades venus pour le pillage, leur avait enlevé toute idée de revenir pour la conquête. Il laissa la mémoire d'un homme pieux avec réflexion, hésitant par nature mais docile presque malgré lui aux inspirations de sa foi, et doué, quand il savait enfin venue l'heure d'agir, d'un courage tenace jusqu'au plein succès. L'un des derniers rédacteurs de son histoire se scandalisa de l'éphod qu'il avait fait fabriquer; peut-être pourrait-on supposer que cet objet religieux resta effectivement en usage dans le sanctuaire d'Ophra jusqu'à une époque où ce genre de consultation, supplanté par la consultation des prophètes, ne répondait plus aux croyances ni aux pratiques. Mais, par contre, on ne saurait assez louer le coup d'éclat accompli par Gédéon quand il renversa l'autel du Baal, où tout son village sacrifiait, pour le remplacer par un autel de Jahvé. Ce fut le geste non pas seulement d'un convaincu, mais d'un apôtre : à cette période primitive, Gédéon apparaît comme un champion du monothéisme.

A sa mort, les liens de cette royauté naissante étaient encore si lâches et l'organisation du pouvoir, si rudimentaire, qu'on se borna tout d'abord à laisser l'autorité indivise entre les mains des fils de Gédéon, qui résidaient à Ophra. Or Gédéon avait eu à Sichem une épouse de second rang, apparentée à un clan assez influent de la ville, et qui lui avait donné un fils nommé Abiméléch. Celui-ci fit exécuter les autres fils de Gédéon, sauf le plus jeune Jotham, et devint roi de la principauté de Sichem; il régna trois ans. L'élément cananéen de l'antique métropole se lassa vite de ce roi hébreu et se révolta contre lui. Abiméléch détruisit Sichem de fond en comble, mais périt peu après devant Tébec.

En dehors de l'intervention de Jahvé vengeur, deux raisons principales expliquent cet échec. D'abord le fait que, à la mort de Gédéon, aucun de ses fils n'ait été désigné personnellement pour lui succéder, puis l'ingérence d'un parti cananéen encore puissant dans les affaires politiques d'Israël. Ce second fait surtout est significatif; il montre à quel point la conquête imparfaite du pays de Canaan entravait le développement normal de la nation hébraïque. Dans cette Montagne d'Éphraïm, où pourtant elle s'était le plus solidement établie, ses ennemis héréditaires subsistaient; ils se mêlaient à elle dans une proportion qui parfois leur donnait la prépondérance ou bien les incitait à tenter de la reconquérir; des Israélites épousaient leurs querelles et s'enrôlaient dans leurs rangs; même dans la religion, Israélites et Cananéens marchaient côte à côte et sympathisaient : le danger de l'absorption d'Israël par Canaan n'était pas entièrement conjuré.

Nous ne pouvons évaluer au juste l'influence que devait exercer sur l'ensemble du pays occupé la présence en maints endroits, et notamment dans les grands centres urbains, de ces foyers de « cananaïsme »; on entrevoit du moins qu'elle faisait obstacle à l'influence en général plus saine des milieux de la campagne, où l'élément cananéen s'opposait avec moins de succès ou même s'assimilait à l'élément israélite. Aussi est-il juste de reconnaître que l'action d'Abiméléch, si brutale qu'elle eût été, entraînait un résultat heureux pour la destinée d'Israël. Abiméléch avait confondu dans une extermination aveugle et des Hébreux et des Cananéens; mais Sichem détruite, c'était une autre page de l'histoire de cette capitale qui commencerait avec sa prochaine reconstruction. Dans la nouvelle Sichem, les souvenirs qui remontaient à Josué et à l'ère héroïque et pieuse de la conquête renouaient facilement leur trame un instant brisée; la tradition cananéenne du clan fameux des Benè-Hamôr y était rompue pour toujours. C'est ainsi que l'œuvre de l'occupation par Israël de la Terre promise, qu'accomplissaient laborieusement des mains plus pures, était parfois rapidement avancée par des mains sanglantes.

5. *Jephté*, Jud., X, 6-XII, 7, essaya lui aussi d'établir un principat monarchique dans le pays de Galaad, à l'est du Jourdain. Banni et chef de bande, Jephté fut sollicité par les cheikhs du Galaad, que menaçaient les Benè-Ammôn, de prendre la direction de leurs troupes. Il n'accepta qu'à la condition de devenir « prince ». Il remporta une victoire complète, mais elle lui coûta sa fille unique, qu'il sacrifia en holocauste à Jahvé, en exécution d'un vœu imprudent.

Après avoir écrasé les Éphraïmites, qui voulaient maintenir leur prééminence compromise par son initiative, il rentre dans l'ombre; sans doute son essai de monarchie ne lui survécut pas. Jephté présente l'un des types les plus énergiques de cette rude période des Juges. Il n'a rien des hésitations et des détours de Gédéon, rien non plus de la lourdeur joyeuse de Samson. C'est le banni entreprenant et hautain qui refait sa vie à force de bravoure et ne rentre dans la société qui l'a rejeté que pour s'en faire le maître. Il en devient le maître, mais il ne la traite pas en despote; il la sert au contraire avec loyauté et dévouement, et, s'il a mis son concours à un prix élevé, il ne marchande ni sa personne ni ce qu'il aime pour mener à bien l'œuvre de restauration que l'on attend de lui. Sa droiture éclate jusque dans sa religion. Sans doute il y apporte une fougue âpre et aveugle qui trahit l'ancien pillard; il croyait bien faire en promettant à Dieu un sacrifice humain. Mais s'il s'écartait ainsi des plus pures traditions du jahvéisme, il a donné du moins la mesure de sa fidélité à sa parole en ne reculant pas devant l'accomplissement d'un vœu qui lui déchirait le cœur.

6. *Les Petits Juges*, Jud., III, 31; X, 1-5; XII, 8-15, sont ainsi nommés parce que leur mention est extrêmement brève dans la Bible. Ce sont Shamgar, Thôla, Yâîr, Ibçan, Elôn et Abdôn. Si peu développés que soient les textes qui mentionnent les Petits Juges, ils témoignent assez haut de l'attachement professé par l'ancien Israël envers les représentants de sa vieille noblesse. Trois d'entre eux, Yâîr, Ibçân et Abdôn, étaient des chefs de famille ou de clan autour desquels se pressaient de nombreux descendants, et les tombeaux de tous faisaient l'objet d'un véritable culte, qui se perpétuait de génération en génération. Déjà dans le cantique de Débora on a entendu le poète parler des nobles avec une admiration significative; tandis que le peuple s'était généreusement levé pour le combat, c'étaient eux qui avaient assumé un commandement difficile, soutenu les courages, entraîné à la victoire. Ici et là, se reconnaît le type de l'ancien cheikh d'Israël, qui gagne les cœurs des membres de sa tribu par les services qu'il leur rend autant qu'il frappe leurs esprits par son affabilité hautaine, l'ampleur de sa vie et la profondeur des pensées où il paraît toujours plongé. Il n'est pas seulement le grand propriétaire fortuné qui possède en abondance des champs et des troupeaux, le père de famille dont le harem renferme de nombreuses épouses qui lui ont donné beaucoup de fils, le guerrier intrépide qui protège les pauvres gens de son clan, le juge instruit et fin qui tient la balance d'une main ferme; c'est aussi l'homme qui sait qu'il mérite son bonheur, le fidèle qui semble vivre plus près de Jahvé que des hommes et le juste qui remplit son devoir pour être béni de son Dieu.

7. *Samson*, Jud., XIII-XVI, ne fournit à l'histoire générale qu'une anecdote et à l'histoire religieuse qu'un exemple. Pourtant, si ses exploits solitaires n'ont pas eu sur les événements une répercussion appréciable, il n'est pas tout à fait sans signification pour l'historien. Par quelques traits de son caractère et quelques incidents de sa vie, il nous aide à mieux connaître son temps. Son isolement en révèle l'atonie générale; son jahvéisme rigoureux, la persistance de la foi dans les milieux populaires; sa sensualité, l'étrange liberté des mœurs; son mariage et ses fréquentations chez les Philistins, la facilité et l'étendue des rapports d'Israël avec les populations au milieu desquelles il vivait. Il n'est même pas jusqu'à ses aventures amoureuses qui ne nous révèlent dans un jour un peu cru tout un côté de la vie d'alors. A regarder ces scènes d'un pittoresque ingénu, on comprend mieux les plaintes des âmes austères comme les prohibitions de la Loi au sujet des contacts trop faciles avec les femmes infidèles, et l'on devine mieux à quelles défaillances morales et religieuses s'exposaient ceux qui subissaient si volontiers le charme des païennes. Samson peut bien n'avoir joué dans l'histoire qu'un rôle de second rang, n'avoir exercé sur ses compatriotes qu'une action indirecte et lointaine, il personnifie un aspect important de la vie morale d'une époque.

On sait que l'interprétation mythique de la personne, des exploits et des aventures de Samson a suscité toute une littérature aussi intéressante par la multiplicité des détails relatés que médiocre par la solidité des résultats acquis. Pour certains, tout est légendaire et mythique dans ces récits; pour d'autres, qui sont frappés par l'exactitude des tableaux qui y représentent la vie de cette population mixte des confins hébreux, si beaucoup de traits ont la vraisemblance du réel, plusieurs ne doivent leur existence qu'au folk-lore mythologique. Et comme la différence des temps ne permet plus guère de mettre en avant l'Hercule grec, qui serait plutôt un descendant de Samson, et que le Melqart tyrien ne ressemble à Samson que dans la mythologie grecque qui l'a rapproché d'Hercule, c'est au héros babylonien Gilgamès que l'on demande aujourd'hui de servir de prototype à Samson. Il existe, en effet, entre eux divers points de ressemblances, dont on pourra se faire une idée par l'étude assez nuancée de C. F. Burney, *The Book of Judges*, Londres, 1920, p. 391 sq. Mais ces rapprochements, qu'on les croie nombreux ou presque rares, suggèrent les réflexions suivantes.

D'abord, il n'est pas étonnant qu'entre deux héros antiques, il puisse se rencontrer des points de contact, car même celui qui est légendaire, n'est imaginé et dépeint qu'à l'aide de traits copiés, tout au moins, sur la réalité. — D'autre part, la simplicité si vivante des récits relatifs à Samson s'explique en somme bien mieux par des faits réels que par une épuration de données mythologiques, épuration qu'on devrait supposer infiniment heureuse puisqu'il ne faut rien de moins qu'une sagacité d'une pénétration pénible pour en retrouver les traces. — En outre, la description du milieu où vécut et opéra Samson offre une telle netteté et un tel cachet d'exactitude, qu'elle ne s'explique que par la mise en œuvre de souvenirs précis, soit traditionnels, soit confiés de très bonne heure à l'écriture. A l'époque de la royauté, où les Philistins étaient partout refoulés hors du territoire d'Israël, on n'aurait pas imaginé qu'ils en avaient été les maîtres; la mémoire de ces tristes temps survivait donc encore et, avec elle, la mémoire des quelques actions d'éclat qui en avaient à peine interrompu et n'en avaient pas dissipé la craintive inaction. — Enfin, si l'on ne peut évidemment pas prouver que toutes les anecdotes et tous les détails de cette histoire appartiennent à la réalité, on en peut signaler quelques-uns tout au moins qui s'expliquent très naturellement par les circonstances et qu'il n'y a pas de raison de rattacher à la mythologie : le nom de « Samson », qui dérive en effet de *šemeš* « Soleil », s'explique au mieux par l'influence cananéenne du sanctuaire de Beth-sémés, au voisinage duquel vivaient les parents de Samson; les longs cheveux de celui-ci, qui rappelleraient les rayons du soleil, rappellent bien mieux le vœu de la chevelure, pratique guerrière attestée par le cantique de Débora et pratique ascétique attestée par l'histoire de Samuel; l'épisode du lion déchiré, celui des renards capturés, ont leur équivalent dans des faits réels qui sont signalés en d'autres circonstances et n'ont rien de mythique; les faiblesses de cœur de Samson, il n'est pas besoin de recourir à Hercule ou à Gilgamès pour les expliquer; enfin, sa force n'est pas tellement liée à sa longue

chevelure qu'il faille méconnaître l'élément moral très accentué des récits.

Les exploits de Samson furent trop isolés pour avoir eu un résultat matériel appréciable dans l'histoire. Le héros ne réussit pas à soulever ses compatriotes contre les Philistins et ceux-ci, qui restaient redoutés dans le pays de Juda, ne tarderont pas à pénétrer dans la Montagne d'Éphraïm. Mais en attendant que le peuple hébreu se sentît encouragé à reprendre avec ses forces réunies l'œuvre individuelle de Samson, il ne manquait sans doute pas de souligner tout au moins la signification religieuse des prouesses de ce Juge. Samson imposait aux ennemis d'Israël une certaine terreur de Jahvé, de qui il tenait sa force invincible; il était aussi pour ses coreligionnaires un exemple vivant du soin que Jahvé apporte à soutenir les siens tant qu'ils sont fidèles à leur devoir, comme de l'abaissement où il les laisse tomber dès qu'ils deviennent oublieux de leurs promesses. De plus, Samson n'est pas sans piété. Dans le portrait qu'esquisse de lui la Bible, il donne l'impression d'un homme qu'épanouit sans cesse la confiance en la force qui lui vient d'en haut. Il y puise cette sûreté de soi, provocante et gaie, qui le mène aux entreprises les plus risquées, avec la certitude d'en sortir à son honneur. La fidélité du succès arrive, toutefois, son cœur aidant, à le griser; il joue trop avec le danger, dont il s'est toujours tiré, pour ne pas finir par y trouver sa perte. Mais jusque dans sa chute, il éveille la pitié; sa dernière faiblesse, longtemps retardée, n'échappe qu'à sa lassitude et coûte à sa foi, et il est presque touchant dans l'humilité de sa prière pour obtenir de nouveau, en vue d'un exploit suprême, la vigueur que Dieu lui avait retirée.

8. *Héli*, le vieux prêtre du sanctuaire de l'arche, est rangé parmi les Juges par I Sam., XV, 18. Mais aucun exploit ne lui est attribué par la Bible.

9. *Samuel*, Éphraïmite ou Lévite du pays de Çouph (sur les origines de son père, Elqana, voir L. Desnoyers, *La période des Juges*, p. 210, n. 2), fut le dernier des Juges et institua le régime monarchique en Israël. Dès son enfance, il fut favorisé des communications divines, et, comme les prêtres de Silo, Héli et ses deux fils, se discréditaient auprès du peuple, celui-là par sa faiblesse, ceux-ci par leurs désordres, Samuel fut bientôt considéré comme le vrai représentant de Jahvé auprès d'Israël. Avec sa double qualité de prophète et de Lévite, Samuel apparaît, dans cette période lointaine, comme un précurseur de Jérémie; en lui, comme en ce dernier, les deux principales forces religieuses qui s'opposèrent si souvent au cours de l'histoire d'Israël s'unissent déjà harmonieusement. Il est un de ces personnages de transition que Dieu ménage à son peuple aux heures de crise et qui, en s'appropriant des idées et des aptitudes ordinairement divisées entre plusieurs partis, se trouvent ainsi préparés à utiliser les dernières ressources d'un ordre de choses qui va finir et à préparer les débuts laborieux d'un ordre nouveau qui est en train de naître.

Après la prise de l'arche par les Philistins, I Sam., IV, et son installation à Qiryath-yearim, ville peuplée de Cananéens et d'Hébreux, I Sam., VII, 1-3, commence une période obscure. La seule figure qui s'y détache, et encore avec un relief à peine marqué, est celle de Samuel. Il y apparaît un peu à la manière des anciens Juges, guerriers d'abord puis personnages vénérés et influents. Une fois, il se mit à la tête d'Israélites rassemblés à Miçpâ pour une cérémonie expiatoire et donna la chasse à un parti de Philistins qu'il mena l'épée dans les reins jusqu'à Bethkâr; en cette circonstance, comme en plusieurs autres, un orage soudain jeta la panique dans les rangs ennemis et Samuel dressa une pierre, « la Pierre du secours », pour commémorer l'aide opportune que lui avait fournie Jahvé en faisant rouler son tonnerre. I Sam., VII, 5-12. Ce fut là, semble-t-il, l'unique succès militaire de sa judicature; elle se poursuivit désormais dans le calme. L'arche résidait à Qiryath-yearim sous les yeux, sinon au pouvoir des Philistins; le sanctuaire de Silo était vide et peut-être même détruit. Samuel résidait dans la ville de Râmâ. Étant naziréen, c'est-à-dire voué à Jahvé par le vœu de sa mère, il y vivait en homme de Dieu et dépensait une activité inlassable au service de la religion et du peuple. Il y avait bâti un autel, sans doute bientôt fréquenté à la ronde, et, de là, rayonnait dans le voisinage pour trancher les différends au nom de Jahvé et pour maintenir les Israélites dans la fidélité à leur Dieu; à de longues années de distance, il renouvelait le ministère de Débora, la prophétesse. Cette judicature ambulante le conduisait, une fois l'an, dans les trois sanctuaires de Béthel, Galgala et Miçpâ, c'est-à-dire dans le territoire de Benjamin et la portion méridionale de la Montagne d'Éphraïm. Mais il devait être connu beaucoup plus loin; au temps de David, on le voit aller sacrifier à Bethléem, I Sam., XVI, 1-5, et une tradition antique savait que, vers la fin de sa vie, ses fils Joël et Abias jouissaient de quelque autorité jusque dans la ville sainte de Bersabée, au sud de Juda. I Sam., VIII, 1-2. A l'exercice de cette judicature, il joignait celui de sa profession de voyant; on avait recours à lui moyennant un petit présent, du pain, une pièce de monnaie par exemple, pour retrouver les objets perdus. I Sam., IX, 7-8. Tout cela faisait qu'il était entouré par tous d'une respectueuse considération. On venait lui demander conseil; on s'honorait de l'avoir pour président des festins sacrés; les *nâbis*, ces jahvéistes remuants, lui témoignaient de la déférence et l'envisageaient comme l'un des leurs, comme un apôtre de la cause sainte qu'ils défendaient avec tant de vigueur. Samuel nous apparaît comme l'homme le plus en vue à cette date et sur qui semblait reposer la destinée d'Israël.

Et pourtant il arriva un moment où le peuple ne regarda plus Samuel comme l'homme de la situation et réclama un roi. Samuel fut indigné de cette demande. La royauté était considérée comme une institution païenne, Deut., XVII, 14; I Sam., VIII, 20; la désirer, c'était se défier de Jahvé, qui, jusqu'alors avait lui-même sauvé son peuple, et s'exposer à regretter plus tard la tyrannie du maître qu'on réclamait follement. Mais le peuple ne voulut pas se rendre à ces raisons. Sur l'ordre de Dieu, Samuel céda et promit de chercher le roi qui, avec l'aide d'en haut, unirait les tribus et libérerait le territoire.

3° *Aspect général de la période des Juges.* — La période des Juges fut pour Israël une époque très rude, presque toute remplie de conflits journaliers et souvent entrecoupée de véritables batailles.

Les conflits habituels n'éclataient pas seulement entre Israélites et Cananéens qui vivaient à peu près partout porte à porte et ne s'entendaient pas toujours. Ils s'élevaient aussi entre tribus, entre clans, entre villages israélites et entraînaient parfois des déplacements individuels, des migrations de groupes importants et même des rencontres sanglantes. Ce n'est pas à dire que jamais ne sonnait une heure de répit. Au voisinage d'une bourgade ou d'une région en pleine effervescence, des villages ou des cantons entiers pouvaient vivre dans une sécurité paisible, oubliant presque, à voir de loin les troubles qui les épargnaient, les misères qui, bientôt peut-être, les atteindraient eux-mêmes.

Les grandes guerres avec l'étranger n'étaient pas non plus continues. Les Araméens, les Moabites, les Cananéens, les nomades pillards, les Benè-Ammôn, tous ces ennemis qui avaient mis tour à tour à l'épreuve la vigueur du jeune peuple que Moïse avait

jeté sur Canaan, s'étaient vu infliger des leçons sévères; tout au moins après une grave défaite, ils restaient sur la réserve et pansaient leurs blessures. Quelques années de détente se succédaient; les tribus respiraient plus à l'aise et poursuivaient dans la tranquillité l'œuvre de leur établissement.

Mais, dans l'ensemble, les textes donnent l'impression qu'il y eut alors moins de bonheur que d'inquiétude, moins de jouissances que de désirs, moins d'idylles que de combats.

Un souffle d'anarchie passait, d'autre part, sur les tribus d'Israël. Il ne cessait que lorsqu'un danger commun imposait à celles-ci un peu d'abnégation. Elles sacrifiaient alors leur animosité, leur jalousie, leur égoïsme, à la cause nationale. Puis bientôt elles laissaient tomber d'elles-mêmes ou renversaient d'une main brutale les organisations centralisatrices qu'elles avaient créées dans un élan de fraternité, et leurs Juges se suivaient sans parvenir à maintenir l'union ni à fonder une monarchie durable.

Les Philistins allaient précipiter l'avènement de cette centralisation que les tribus s'étaient évertuées à retarder. On dirait que Dieu a toujours eu besoin de violenter son peuple pour l'amener dans la voie où il voulait le voir se tenir et marcher. La nécessité de secouer, sous peine de déchéance irrémédiable, le joug pesant de la domination philistine oblige Israël à grouper étroitement toutes ses forces. Samuel, qui, malgré sa bonne volonté et malgré ses désirs, reste l'homme d'un autre âge, est à son tour obligé de céder la place à de jeunes héros plus décidés, plus entreprenants, plus valeureux que lui. Saül, avec sa brusque énergie, David, avec sa séduction entraînante, sauront tirer du peuple que Jahvé leur confie plus de ressources qu'il n'en avait encore voulu dépenser et réussiront à lui imposer plus de discipline qu'il n'en avait jamais voulu subir.

Il est juste toutefois de reconnaître, que, si doués qu'ils aient été, Saül et David arrivaient à l'heure propice à leur œuvre. Ils grouperont sous leur autorité toutes les tribus hébraïques; mais celles-ci, au temps des Juges, avaient déjà tenté plusieurs essais d'union partielle et s'étaient ainsi préparées à leur centralisation générale. Dans des régions diverses, pour des durées variables, Débora, Gédéon, Jephté, Samuel n'avaient pas adressé un vain appel au sentiment de l'union nationale. A faire ses preuves et de façon brillante, ce sentiment s'était affirmé davantage; il s'exaspérait sourdement à se trouver en face de périls qu'il ne pouvait conjurer : succès et échecs contribuaient à le développer. Mais Saül et David surtout auront le mérite de lui donner toute son ampleur.

Au lendemain de la conquête, quand commence la longue période de l'établissement en Canaan, on n'aperçoit guère que des tribus éparses absorbées dans leur installation; la période des Juges montre des groupes de tribus, dont l'existence occasionnelle n'est qu'éphémère; avec les premiers rois toutes les tribus unies formeront un seul État comme elles servaient un seul Dieu.

IV. La religion. — 1° *Le fléchissement de la religion populaire.* — Les Cananéens n'avaient pas disparu du pays conquis par les Hébreux; le jahvéisme ne parviendra pas non plus à étouffer la religion païenne. Imparfaite dans le domaine religieux, la victoire d'Israël sera ternie par de nombreuses et regrettables compromissions. Le peuple élu, son Dieu, sa religion et ses aspirations nationales garderont, au sein d'un groupe fidèle d'âmes incorruptibles, leurs caractères essentiels fixés par la révélation; mais la religion de la masse subira des transformations, les unes superficielles, les autres plus profondes, qui étaient de nature à contrarier l'œuvre de Moïse et à compromettre la destinée d'Israël.

1. *Les causes du fléchissement religieux.* — Elles se laissent aisément entrevoir. L'attrait de la civilisation cananéenne, qui est supérieure à celle des Hébreux, la séduction d'une terre qui émerveille ceux-ci par sa fertilité, une vague superstition à l'égard des dieux agricoles honorés dans le pays, une pointe de défiance à l'égard des aptitudes de Jahvé pour tout ce qui concerne les choses de la terre, l'espoir qu'en servant Jahvé à la manière d'un Baal on l'obligera à être aussi généreux que ce dieu vaincu, enfin le charme pervers des pratiques licencieuses du culte de la Nature et de la Fécondité, toutes ces causes semblent se concerter pour livrer de toutes parts un assaut tenace à la conscience religieuse d'Israël. Il se passa pour la religion populaire ce qui se passait pour les mœurs : les contacts entre Israélites et Cananéens étaient trop multipliés et souvent trop étroits, pour qu'il ne s'établît point à la longue, dans cette population mêlée, une sorte de religion hybride qui restait bien un certain jahvéisme, mais qui s'était en même temps chargée d'idées et de pratiques empruntées au milieu païen et ne peut être envisagée que comme une déformation de la religion révélée par Dieu à Moïse. On peut donc dire qu'en réalité il existait deux religions de Jahvé. L'une, dont on constatera sans peine l'existence dans quelques milieux choisis ou, au pis aller, chez quelques individus isolés, demeurait conforme à la véritable tradition; c'était le jahvéisme authentique. L'autre, pratiquée par la masse du peuple, bien que dans une mesure que nous ne pouvons évaluer, n'était plus qu'un jahvéisme abâtardi.

Le rapprochement de la religion de Jahvé et de la religion des dieux cananéens s'opéra dans les formes extérieures et dans les idées.

2. *Fléchissement dans les formes extérieures du culte.* — Nombre d'objets et de lieux sacrés cananéens qui n'avaient pas été détruits à la conquête furent appropriés au culte de Jahvé. Des sanctuaires, des hauts lieux, des autels, des dolmens et des cromlechs, des arbres et des sources, des stèles et des pierres levées, auxquels une coutume immémoriale imprimait un caractère religieux, continuèrent à bénéficier de ce prestige à peu près ineffaçable dans un temps et parmi des populations où la croyance religieuse, quelle qu'elle fût, imprégnait profondément les esprits. Ils forçaient presque la vénération, une vénération à demi superstitieuse et craintive d'abord, plus familière et plus confiante ensuite, indéracinable à la longue et plus chère que la vie.

Plusieurs, beaucoup peut-être, des hauts lieux cananéens qui n'avaient pas été ruinés, furent occupés par les Hébreux et restèrent à peu près tels qu'ils étaient; ceux que l'on éleva en l'honneur de Jahvé leur ressemblèrent sans doute beaucoup. Là aussi se voyaient l'autel, la pierre dressée, l'*aṣérâh*, l'arbre sacré; les plus importants avaient leur salle pour les festins sacrés.

Les Israélites peu difficiles installés dans les sanctuaires cananéens et même certains Israélites à demi fidèles qui ne fréquentaient que des sanctuaires authentiques de Jahvé mais croyaient plus avantageux de recourir au rituel en usage dans le pays, commencèrent, une fois établis à l'aise en Canaan, à introduire dans le culte du Dieu d'Israël certaines pratiques du culte des Baals et des Ashêrâs. C'était presque une fatalité dès lors qu'on ne s'en tenait plus, avec une rigueur sans faiblesse, au rituel ancien. Dans ces cultes antiques où les offrandes faites à la Divinité étaient de beaucoup plus multipliées qu'elles ne le sont de nos jours, dans ce pays de Canaan, où il n'y avait, ni dans le sol, ni en circulation, une quantité appréciable de

métaux, mais où toute la richesse consistait en fruits de la terre et en bétail que l'on tenait directement de la libéralité divine, le principal acte religieux était d'apporter au sanctuaire, pour les offrir au dieu et les partager avec lui et avec ses prêtres, des bêtes du troupeau, des fruits du verger et des produits des champs. La quantité de l'offrande devait être fixée par les rituels; mais l'on peut bien penser que les pèlerins s'appliquaient pour la plupart à la dépasser afin de piquer la générosité de leur dieu et d'obtenir de lui des bénédictions plus abondantes; quand l'émulation, l'ostentation ou la ferveur y aidaient, on voit tout de suite à quelle profusion pouvaient arriver les offrandes. Aussi le caractère agricole des rites du jahvéisme s'affirma-t-il plus encore que dans les anciennes prescriptions mosaïques; l'abus du culte extérieur, si souvent attaqué par les prophètes, commença dès lors à s'afficher dans les sanctuaires. Le calendrier des fêtes suivit avec une rigueur plus méticuleuse la série régulière des récoltes ainsi que le mouvement de la lune, cet astre bienfaisant qui facilitait la garde nocturne du berger et déversait sur la terre l'humidité fécondante sans laquelle la végétation aurait dépéri. Les assemblées revêtirent un aspect champêtre plus marqué. La pâque, repas commémoratif de nomades migrateurs ou fugitifs qui immolent un nouveau-né de leur troupeau, se surchargea des rites d'une fête des premiers fruits de la terre et coïncida avec l'ouverture de la moisson des orges; sept semaines plus tard, on fêtait la moisson des blés, et, à l'automne finissant, lorsqu'on avait cueilli les fruits des arbres et vendangé la vigne, une joie bruyante accompagnait la dernière fête, le *ḥâg* par excellence, qui mettait fin à l'année agricole en épanouissant les âmes et en débridant les sens à cause des travaux arrêtés et des bienfaits reçus. On se plaisait aussi à enjoliver les sanctuaires et à compliquer les offrandes. L'autel traditionnel de mottes de terre ou de pierres brutes fut parfois remplacé par l'autel construit en pierres d'appareil ou formé d'un bloc sur lequel « on avait promené le fer » pour le tailler. Aux modestes victimes tirées du troupeau de petit bétail, moutons et chèvres, on pouvait ajouter plus couramment maintenant les taureaux, les génisses et les veaux gras. Les holocaustes allèrent en se multipliant; les festins sacrés, où l'on se dédommageait une bonne fois de ses longues privations et où l'on n'épargnait ni le *ṣêkar*, ni le vin lourd de Canaan, ressemblèrent à des ripailles.

3. *Fléchissement dans les idées religieuses.* — Par suite de l'acceptation de certaines idées et de l'introduction de certaines pratiques caractéristiques du paganisme cananéen, une contamination plus profonde du jahvéisme se produisit, qui s'attaquait à des principes plus essentiels de la religion révélée par l'intermédiaire de Moïse.

C'est la notion même de Jahvé qui eut à pâtir tout d'abord du nouvel état de choses. La ressemblance des cultes rendus à Jahvé et aux Baals, amenait beaucoup d'Hébreux à ne plus distinguer nettement les caractères de ces dieux. Pour leurs yeux obscurcis, Jahvé perdait cette grandeur distante et redoutable dont, au Sinaï, il avait voilé son être divin. Il restait toujours, cela va de soi, le Dieu exclusif de la nation, dont il assurerait, on en était certain, la gloire et la prospérité; mais il se mêlait aussi davantage, pensait-on, à la vulgarité des petits intérêts de ses fidèles, tendait une oreille patiente à leurs plaintes, à leurs récriminations, à leurs désirs de richesse et de joies matérielles. La préoccupation morale de lui obéir a fait place à la préoccupation intéressée de le corrompre. On se l'imagine alors exigeant en matière d'offrandes, gourmand, si l'on ose dire, de victimes grasses à point, rendu souriant et mis en bonne humeur par les mets succulents qu'on entasse devant lui, et enfin surtout, car c'est cela que l'on attend, restituant bien vite et au centuple les présents qu'on lui a faits.

De là à honorer Jahvé par les pratiques les plus caractéristiques et les moins imitables de la religion cananéenne, il n'y avait qu'un pas, et ce pas fut franchi. Il ne le fut pas alors toutefois, même dans les milieux les plus atteints par la contagion, avec une décision qui eût fait tomber le jahvéisme au rang d'une religion cananéenne à peine démarquée. Cependant on ne peut guère douter que la prostitution sacrée ne se soit glissée ici et là, dans le culte rendu à Jahvé par des Israélites ignorants ou pervers, ainsi qu'en pourraient témoigner les prohibitions anciennes relatives à ce point. Mais il est probable que, maintes fois, ce désordre constituait un hommage proprement idolâtre aux Baals et aux Ashêrâs ou que, s'étant dépouillé de sa signification religieuse, il n'était plus que de la débauche.

C'est avec une semblable réserve qu'il convient de signaler la fabrication des *idoles, images* ou *représentations* symboliques de Jahvé, dont la prohibition, qui remontait à Moïse, doit être considérée comme l'un des points les plus remarquables du jahvéisme primitif. Les textes en parlent peu pour la période des Juges; ils ne mentionnent expressément que l'idole de Mikhâ l'Éphraïmite. L'*éphod* de Gédéon ne semble nullement avoir été une statue de Jahvé comme trop de critiques prétendent l'établir par les déductions les moins satisfaisantes; nous savons que l'éphod était un instrument pour tirer les sorts sacrés; ce que l'on ajoute à cela n'est que conjecture. Quant à l'expression si fréquente « en présence de Jahvé », elle implique que l'on croyait Jahvé plus particulièrement présent dans un sanctuaire, avec les sorts ou dans l'arche, comme il est naturel puisqu'il s'agit de lieu ou d'objets où il manifestait sa volonté et sa puissance; elle ne prouve point par elle-même que l'on se tînt alors devant une idole.

Des *sacrifices humains* furent offerts occasionnellement, peut-être assez tôt, en l'honneur de Jahvé, à l'imitation du baalisme et malgré la défense traditionnelle dans le jahvéisme. Il ne s'agit pas ici, on le comprend, de l'immolation des prisonniers de guerre, que réclamait la rigueur impitoyable du *hêrém*; pareilles exécutions, toutes rituelles qu'elles fussent, ressortissaient aux lois de la guerre telle qu'elle se faisait en un temps où la religion pénétrait les actes collectifs du clan et de la tribu. Mais le sacrifice humain proprement dit, pour des motifs d'ordre religieux, se pratiqua sûrement alors en hommage à Jahvé. Sur ce point encore, toutefois, nous n'avons qu'un exemple à fournir et nous prendrons garde de le généraliser. Mais cet exemple est typique et, d'ailleurs, des moins contestables. C'est celui de Jephté, qui immole de sa main sa fille unique à la suite d'un vœu. Jud., XI, 34-40. A coup sûr, le fait que l'on institua une fête annuelle pour célébrer périodiquement la mémoire de cette immolation montre à l'évidence jusqu'à quel point elle avait frappé les esprits, et, par conséquent, combien ce sacrifice était exceptionnel. Il n'en reste pas moins que des jahvéistes fervents, comme l'était ce Jephté, pouvaient se décider à servir leur Dieu de la manière dont leurs voisins païens honoraient les leurs, et que cette dévotion, qui s'égarait loin de la religion authentique, provoquait parfois dans les esprits un mélange équivoque d'horreur et d'admiration.

Mentionnons enfin l'usage des *teraphim*, qui devaient servir d'oracles domestiques, et l'introduction ou plutôt la diffusion, à cette époque des Juges, des pratiques de la sorcellerie et de la nécromancie si chères à toute l'antiquité. Les Philistins, qui s'adonnaient à la divination, contribuèrent peut-être aussi à en répan-

dre l'usage dans le pays qu'ils occupaient et surtout dans les régions où, comme chez les Danites, ils se mêlaient pacifiquement aux Hébreux. Saül, probablement à l'instigation de Samuel, portera un peu plus tard un décret d'expulsion contre les sorciers et les évocateurs de morts; mais on sait qu'il ne sera guère obéi, tant le peuple avait de goût pour ces pratiques, et que lui-même ira secrètement demander à une nécromancienne de lui lever, sur le sort qui l'attendait, un coin du voile que Jahvé s'obstinait à tenir baissé. I Sam., XXVIII, 7-25.

Si ces divers détails représentent assez exactement les divers traits des déformations subies par le jahvéisme dans la masse du peuple hébreu au cours de la période des Juges, il importe cependant de ne pas envisager ce tableau d'ensemble comme l'image de la vie religieuse de tout le pays hébreu à un même moment. Dans la réalité, les traits de ce tableau devaient apparaître plus épars. La « canaanisation » des idées et des rites ne s'opérait point partout d'une manière ni d'une allure uniformes. Ici, la sensualité pouvait dominer, tandis que là dominait la préoccupation de la terre et du troupeau. Dans les sanctuaires fréquentés de plusieurs lieues à la ronde, le culte s'était sans doute enrichi en raison de l'affluence des pèlerins; il pouvait rester plus voisin de son type hébreu dans certains sanctuaires isolés et dans les cantons où les jahvéistes, plus nombreux que les Cananéens, tenaient ceux-ci à l'écart. De plus, cette transformation, quand elle s'opérait, ne marchait point partout d'un pas égal. Tantôt rapide et tantôt lente, tantôt passagère et vite conjurée, tantôt profonde et bientôt définitive, elle mit, à vrai dire, plusieurs siècles pour contaminer tout le pays d'Israël. Mais il semble du moins que cette œuvre néfaste était plus qu'esquissée quand s'acheva la période des Juges, après le milieu du XI^e^ siècle avant Jésus-Christ.

2° *Les forces de résistance du jahvéisme.* — En dépit d'une adaptation partielle qui se constate aisément, Israël réussit à ne pas se fondre en un Canaan simplement renouvelé, ainsi qu'avaient fait les divers éléments de population qui s'étaient établis dans le pays au cours des siècles antérieurs à son arrivée; il demeura lui-même, il garda son individualité, il constitua en Canaan un peuple nouveau. Cette stabilité frappe l'historien. On ne peut se défendre de sentir que Dieu veilla sur Israël pour assurer sa survivance et l'accomplissement de sa destinée; il l'aida en des moments difficiles à rester un peuple indépendant et à éviter, dans sa religion, les défaillances irrémédiables. Les forces qui furent mises en œuvre pour obtenir ce résultat pourraient se ramener à trois : le sentiment de l'unité nationale; l'action des lévites et l'influence des saints de ces anciens temps.

1. *Le sentiment national.* — Il fut la plus générale des forces de résistance que le jahvéisme authentique opposait à l'action néfaste de la religion cananéenne. Les tribus hébraïques avaient conscience qu'il existait plus de liens entre elles qu'il n'y en avait entre elles et les autres peuples, qu'elles possédaient en propre un fonds commun d'idées et d'aspirations identiques, que l'aide réciproque au temps de la conquête ou à l'heure d'un nouveau danger avait été et restait pour chacune un devoir, que leur véritable destinée enfin ne se réaliserait que par leur union complète et durable. Or ce sentiment national, qui pénétrait ainsi le plus intime de la vie d'Israël, dérivait avant tout d'une idée religieuse : c'est que l'on était « le peuple de Jahvé ».

Considérable dans le domaine politique, très active dans le domaine moral, l'influence de ce sentiment fut particulièrement bienfaisante dans le domaine religieux. L'idée que la religion de Jahvé était le bien propre et réservé d'Israël nous paraît une idée étroite; nous avons même peine à la comprendre, parce que le christianisme nous a familiarisés avec la conception haute et noble de la religion universelle. Mais qui ne voit qu'en partageant avec toute l'antiquité cette idée de la religion nationale, l'Israël ancien était mieux en mesure de conserver son monothéisme? Car, si ses croyances l'enfermaient encore comme dans des barrières qui empêchaient les autres peuples de se mêler à lui, il y trouvait aussi une protection, puisqu'elles le défendaient contre la tentation de se rapprocher d'eux. Aussi la période des Juges, celle des débuts de la royauté et même, on peut dire, l'histoire entière d'Israël nous montrent-elles que toutes les fois que le sentiment national s'exaspérait sous la pression d'un danger qui menaçait un groupe ou la totalité des tribus hébraïques, c'était bien pour sauver l'honneur d'Israël, mais c'était au nom de l'unité religieuse qu'on se levait pour lui faire face : à chaque sursaut national correspondait un renouveau religieux.

On en a vu maints exemples à l'occasion des faits rappelés plus haut. La guerre ne se faisait qu'au nom et avec l'aide de Jahvé; aussi la victoire, qui répondait à la foi des tribus, était vraiment un triomphe pour Jahvé, une renaissance pour la religion d'Israël, une défaite pour les religions païennes.

2. *Les lévites.* — Représentants officiels du jahvéisme mosaïque, détenteurs des *tôrâs* ou instructions divines, gardiens des prières et des rites traditionnels, consulteurs attitrés et, en droit, exclusifs de l'éphod-oracle, ils travaillèrent sans trop de défaillances à conserver le jahvéisme dans son intégrité et dans son unité. S'ils y réussirent pour une part importante, ils le durent d'abord au fait que la masse du peuple tenait avant tout à rester fidèle à Jahvé, le dieu de la nation : puisqu'on voulait le servir, on recourait à ceux qui, mieux que d'autres, en pouvaient indiquer les moyens. Ils le durent aussi à cette circonstance providentielle que, seuls parmi les Hébreux, ils ne possédaient point de grands territoires en Canaan. Aussi, ceux d'entre eux qui n'avaient pu se procurer quelqu'un de ces bénéfices enviés que l'on se transmettait de père en fils comme étaient, par exemple, le sanctuaire renommé de Silo dans la Montagne d'Éphraïm ou celui de Dan vers les sources du Jourdain, n'hésitaient pas à devenir des lévites errants; ils cheminaient de ville en ville, de bourgade en bourgade, cherchant où se placer, où exploiter à leur profit et au profit de la cité ou du particulier qui les engagerait, l'expérience religieuse héréditaire dans leur caste. Comme on les appréciait, on les accueillait bien; si les offres de salaire, d'entretien et de considération leur plaisaient, ils s'installaient à titre de *gêr* ou d'étranger domicilié dans la tribu qui devenait ainsi leur patrie pour un temps; si on leur offrait ou s'ils espéraient mieux ailleurs, ils reprenaient leur route et s'en allaient chercher fortune plus loin. Cf. Jud., XVII et XVIII; XIX. Ces ambulants du jahvéisme traditionnel, de la même manière que le feront pour leurs idées les confrères errants du Moyen Age, portaient et propageaient ainsi à travers tout le pays peuplé d'Israélites les croyances, les rites, les prières, les pratiques, les décisions d'un jahvéisme de bon aloi, et ils contribuaient, dans la mesure où ils lui étaient eux-mêmes fidèles, à le mieux faire connaître parmi leurs frères et à le conserver indemne des infiltrations de la religion cananéenne.

3. *L'action de personnalités religieuses.* — D'autres jahvéistes qui n'appartenaient pas à la tribu de Lévi, secondaient les Lévites de leur foi entraînante et du prestige de leurs hauts faits. Une Débora, un Gédéon, un Samuel, n'étaient pas seulement des héros et des artisans de victoire; ils furent des personnalités religieuses puissantes, dont la foi, la parole, l'action, la

sainteté ont contrebalancé l'influence néfaste du paganisme cananéen et entretenu ou ravivé l'influence bienfaisante de la religion nationale.

A côté de ces jahvéistes que leur rôle a signalés à l'histoire, il en existait d'autres qu'elle ne mentionne qu'en peu de mots ou qu'elle a complètement oubliés. Dispersés dans la masse, étrangers à ses fautes, obscurément fidèles aux pratiques et aux mœurs antiques, ils étaient, au sein du peuple, comme le levain du jahvéisme authentique. Les textes n'en parlent guère. Mais ici ou là pourtant, on rencontre de ces menus faits significatifs qui suffisent à mettre en lumière les dispositions intimes de ces nobles âmes. Les parents de Samson et ceux de Samuel, le vieux prêtre Héli et sa belle-fille, femme de Phinées, sont des exemples de piété profonde et de tenace attachement à Jahvé.

On peut bien penser que de semblables fidèles ne manquaient pas alors en Israël, et l'on voit assez que, modeste et silencieuse, leur action ne fut pas d'une médiocre efficacité pour la conservation, le long des siècles et dans des milieux fort souvent réfractaires, de l'esprit jahvéiste et des mœurs traditionnelles.

C'était parmi ces familles que la ferveur de la religion suscitait des vocations où le jahvéisme antique réapparaissait sous des formes encore plus accusées. Durant la période des Juges, les *nâbis* populaires ne nous sont pas longuement signalés par les textes dont nous disposons. Ce n'est qu'à partir de la royauté naissante qu'ils commenceront leur rôle, dont la vigueur intrépide décuplait la bienfaisance. Au défaut des *nâbis* il y a lieu de signaler les *naziréens*, c'est-à-dire les « consacrés ». Samson et aussi Samuel sans doute en sont les représentants pour la présente période. L'homme « dévoué » l'était quelquefois par ses parents dès avant sa naissance. Il devait, en général, porter toute sa chevelure et peut-être s'abstenir des boissons fermentées. Il y avait là plus qu'une abstinence de pénitent, plus qu'une fantaisie d'ascète. En réalité, dans la soumission volontaire à cette double pratique, s'exprimait l'intention, mais une intention sans doute alors des plus confuses, de maintenir, dans le service de Jahvé, des formes extérieures consacrées par certaines traditions dont l'origine serait à chercher dans les âges les plus reculés. La tête rasée peut-être et, plus sûrement, l'usage des boissons fermentées marquaient, en effet, l'acceptation des mœurs propres aux populations sédentaires; y renoncer, c'était revenir dans quelque mesure aux mœurs les plus anciennes, à celles du temps où les patriarches, pères de la nation, et les ancêtres contemporains de la révélation mosaïque menaient encore en grande partie la vie nomade ou conservaient au moins, dans le culte du Dieu qu'ils servaient, des pratiques rituelles toutes pénétrées de la simplicité et de l'austérité du désert.

Ces quelques détails que nous fournissent des textes trop parcimonieux prouvent suffisamment que la vraie religion n'était pas, du temps des Juges, timidement cachée dans quelques sanctuaires bien fermés, et, mieux encore, qu'elle n'avait pas disparu, comme on le laisse parfois trop entendre. En réalité, la vie jahvéiste, tantôt s'épanouissant et tantôt se faisant obscure, pénétrait, s'insinuait, se montrait ou se devinait partout; et partout elle avait encore assez de vigueur et d'austères attraits pour contrebalancer l'influence exercée par la vie païenne, qui s'étalait odieusement sur cette terre sensuelle de Canaan.

3° *La vie religieuse.* — Grâce à l'influence des principes et à l'action des hommes dont il vient d'être parlé, l'unité du jahvéisme s'était maintenue en Canaan au temps des Juges, unité bien remarquable, si on la met en parallèle avec le morcellement religieux qui avait partagé le Canaan païen entre ses multiples divinités locales : un seul et même Dieu, un culte uniforme, des prescriptions morales et rituelles d'une teneur et d'une obligation identiques pour tous les Hébreux fidèles à leur devoir, voilà ce que ce pays, si exigu qu'il fût, n'avait pas encore vu au cours de sa longue histoire.

Il y manquait pourtant encore quelque chose. Ç'eût été de voir le culte centralisé à un sanctuaire unique et tous les Hébreux s'y rendre pour apporter leurs hommages et leurs offrandes à Jahvé. Bien que ce ne soit pas là un idéal dont notre époque ou nos idées nous fassent beaucoup apprécier la hauteur ou l'importance, c'en était un pour ces âges reculés dont les vues religieuses diffèrent en plus d'un point si profondément des nôtres. Cette unité cultuelle devait, en somme, tout à la fois exprimer et sauvegarder l'unité du Dieu servi, l'unité des croyances et des rites, l'unité du peuple même dans l'ordre national. Mais, pendant la période des Juges, s'il se fit quelques essais dans ce sens, comme, par exemple, la tentative éphraïmite en faveur du sanctuaire de Silo (Jos., XXII, 9-34), la réalité demeurait encore extrêmement lointaine de l'idéal presque atteint du temps de Moïse.

L'unité cultuelle, en effet, se trouvait gênée par la multiplicité des lieux saints qu'on fréquente, par l'obscurité où semble plongée l'arche, par l'étendue du territoire hébreu qui complique les pèlerinages au centre, par la survivance de pratiques religieuses particulières à des familles ou à des cités, enfin, par l'érection de nouveaux autels que les plus saints personnages élèvent en l'honneur de Jahvé. Cette situation religieuse ne correspond point à ce qu'elle aurait été si les lois du Pentateuque actuel avaient été observées. On en a tiré la conclusion que ces lois n'étaient pas formulées, comme si la pratique dans une nation n'était en fait que le décalque de la loi dans la réalité. Disons plutôt que la loi mosaïque n'avait alors ni toute l'ampleur ni toute l'autorité qu'elle acquerra plus tard, qu'elle représentait un idéal sacerdotal que les populations peu instruites et pas toujours bien disposées ne se souciaient guère de suivre, que les détails proprement religieux que l'on peut extraire de récits de bataille ne sauraient représenter à eux seuls toute une situation religieuse et enfin que nombre de ces récits eurent pour auteurs des personnages qui, n'appartenant point aux milieux sacerdotaux, n'attachaient pas toujours une importance de premier plan aux questions proprement sacerdotales.

Le sacerdoce lui-même ne présentait point l'aspect que lui donnent les ordonnances mosaïques. Pour l'oblation du sacrifice, en particulier, on en était resté à peu près aux mœurs patriarcales où le cheikh, rassemblant en lui tous les pouvoirs qui se dissocieront plus tard, se considérait comme le sacrificateur dans sa famille. Aux lévites pourtant appartiennent en propre des fonctions sacerdotales qu'on ne leur discute point : ils sont seuls à interroger l'éphod-oracle et seuls ils touchent et portent l'arche. C'étaient là deux fonctions spécialement créées par le jahvéisme mosaïque, de ces innovations religieuses que l'ère patriarcale n'avait point connues et dont les chefs de famille ne s'arrogeaient pas l'exercice. Ce n'est qu'à la longue, grâce au prestige du temple de Jérusalem, à l'appui de la royauté et à la faveur des bouleversements politiques que les prêtres arriveront effectivement à posséder le rang et les fonctions que leur attribuent les codes mosaïques.

4° *Les idées religieuses.* — Les idées religieuses des milieux jahvéistes à l'époque des Juges ne semblent pas avoir dépassé le niveau où elles se trouvaient du temps de Moïse. Il ne paraît alors ni révélation, ni grande idée directrice nouvelle, ni même une forte personnalité religieuse : Samuel ne jouera le rôle qui le met hors de pair à cette époque que dans l'institution de la

royauté. « La parole de Jahvé était rare en ce temps-là. » I Sam., III, 1. Le jahvéisme vit en vertu du principe divin qui l'anime, entraîné par l'impulsion que Moïse lui avait donnée, soutenu par l'attachement de ceux qui lui restent fidèles. Mais, autant que nous puissions voir, il ne se développe pas; il résiste aux forces adverses qui l'assaillent; il subsiste avec ses traits essentiels; vu les circonstances, c'est beaucoup.

Mais si les croyances qu'il imposait n'étaient guère plus développées qu'à ses origines, cependant quelques-unes d'entre elles prirent alors spontanément un peu plus d'importance ou tout au moins de relief.

C'est surtout, semble-t-il, la notion de Jahvé qui, durant cette période, acquiert plus de précision. Il n'est guère contestable que de simples jahvéistes, étrangers au milieu lévitique où la foi pouvait être plus éclairée, entrevoient alors d'une façon plus explicite la conception du monothéisme. Non pas que leurs idées eussent été clarifiées par une métaphysique qui n'aurait pas trouvé de place dans leur esprit; mais même encore enveloppées dans les manières de voir et de parler courantes à cette époque, elles témoignent de la hauteur des convictions religieuses de ces privilégiés de la foi. Jephté, par exemple, qui parle du dieu Camosh, bienfaiteur de son peuple, comme il parle de Jahvé, bienfaiteur d'Israël, n'a pourtant pas l'intention d'égaler ces dieux. Jud., XI, 24-28 et spécialement ℣. 21, 24, 27. Quelque pouvoir qu'il attribue au dieu de Moab dans les affaires des Moabites, il prétend bien que Jahvé, qui n'en fait pas moins pour les siens, saura contraindre le dieu des païens à respecter ses droits. Pour Jephté, Jahvé est le Dieu d'Israël; c'était l'idée antique sanctionnée par le pacte du Sinaï; mais Jahvé étend son pouvoir au delà des frontières du pays qu'il s'est choisi, et il réussira à trancher un différend que ni les hommes, ni Camosh ne peuvent débrouiller; il montre par là qu'il n'est pas de niveau avec son rival, bienfaisant assurément, mais infirme et d'une espèce médiocre qui n'est pas la sienne. Il y a dans cette croyance d'un jahvéiste qui était un fervent aveugle mais qui, en même temps n'était qu'un soudard, les éléments grossiers et mal dégagés de la foi en la transcendance du Dieu des Hébreux.

La croyance de Gédéon est moins rudimentaire. Pour lui, Jahvé apparaît bien comme le Dieu. A ses yeux, le va renverser l'autel et brûler l'*aṣêrâ*, n'a évidemment rien d'un dieu; il le méprise, il l'insulte de gaieté de cœur. Car s'il hésite un instant à accomplir son coup d'audace, ce n'est pas qu'il redoute la vengeance de ce dieu en qui il ne croit pas; c'est qu'il craint les représailles des baalistes, parmi lesquels il comptait des parents. De même, l'attitude de son père qui tient tête à la foule en fureur et exigeant la mort du sacrilège, n'est au fond qu'un défi injurieux au Baal : un dieu qui ne sait pas se défendre lui-même, qui ne prend pas sa propre cause en main, n'est qu'un dieu imaginaire. Jud., VI, 25-32.

Pour les vrais jahvéistes et même en partie pour la masse, Jahvé était donc le seul Dieu qui comptât vraiment. Par suite, ce que les adorateurs des faux dieux attribuaient de droits et de puissance à leurs vaines divinités, le jahvéiste pensait bien que son Dieu les possédait aussi. Sur les biens de la terre et de l'étable, Jahvé exerce autant de pouvoir que le Baal le plus généreux. Pour les sacrifices humains, pour les sacrifices d'enfants en particulier, où les baalistes devaient se vanter de surpasser les fidèles de Jahvé par leur générosité odieuse et cruelle, l'Israélite savait répondre que son Dieu n'était pas moins exigeant que les leurs. Jephté les en pouvait convaincre en les imitant. Mais les Hébreux ripostaient avec plus de noblesse en opposant la bonté de Jahvé à la soif de sang du Baal. Car Jahvé, lui aussi, réclamait des siens l'oblation du premier-né de l'homme comme l'offrande du premier-né de la bête du troupeau. Mais, montrant par là son horreur pour l'effusion religieuse du sang humain, il les rendait, aussitôt offerts, en retour d'une victime de rachat qui ne les valait point.

Jahvé témoignait encore son attachement à son peuple par les théophanies. Celles que rapporte le Livre des Juges sont accordées par l'intermédiaire du « Messager (ou Ange) de Jahvé » ou « de Dieu ». Ce personnage se montre à la Maison d'Israël, Jud., II, 1-5; à Gédéon, Jud., VI; aux parents de Samson, Jud., XIII. Il est aussi mentionné dans le cantique de Débora, Jud., V, 23, mais peut-être, en raison de la surcharge qu'il apporte au vers, faudrait-il lire simplement « a dit Jahvé » en supprimant « l'Ange de »; par contre, il conviendrait de le restituer, d'après le grec *Alexandrinus*, dans Jud., IV, 8 (Baraq et Débora). Dans les deux théophanies dont sont favorisés Gédéon et les parents de Samson, le messager de Jahvé a une forme humaine; il converse; mais il refuse de manger le repas qui lui est offert comme à un hôte. C'est seulement lorsqu'il disparaît de façon mystérieuse que ses interlocuteurs comprennent enfin qu'ils n'ont pas eu affaire à un homme mais à un être divin, dont la vue les expose à la mort. Dans ces divers cas, il s'agit clairement d'une manifestation divine. Mais la nature du messager et sa relation avec Jahvé demeurent assez obscures. Non seulement ici, mais dans les autres passages où il apparaît (il ne se trouve mentionné que pour la période ancienne de l'histoire d'Israël), tantôt il semble être Jahvé lui-même se manifestant, tantôt il paraît être distinct de Jahvé. Aussi n'est-il pas invraisemblable qu'il faille distinguer dans les croyances qui se réfèrent à lui deux idées, d'abord distinctes, qui se fusionnèrent par la suite. Aux périodes très anciennes on pensait que Jahvé entrait en relation avec les hommes, soit en se manifestant personnellement à eux sous forme sensible, soit en leur envoyant, tout comme fait un roi pour ses sujets, quelque messager à ses ordres qui le représentait. Mais un temps vint où, le respect de la divinité se faisant plus scrupuleux, on répugna à dire que Jahvé, l'être inaccessible et immatériel, prenait une forme humaine. Sous l'inspiration de cette réserve, on aurait retouché les récits, soit oraux soit écrits, en faisant intervenir, même là où primitivement Jahvé paraissait lui-même, un messager qui prenait sa place, parlait, commandait et restait mystérieux comme lui. Cette manière de voir pourrait se justifier par plusieurs passages où Jahvé et son ange apparaissent tour à tour (voir, par exemple, Jud., VI, 14, 16, 23, Gédéon; XIII, 22, Manoé) et par d'autres où l'addition de « Ange de » à Jahvé, soit dans l'hébreu soit dans le grec, indique suffisamment la retouche intentionnelle. Sur cette question, voir Gunkel, *Genesis*, 4e édit., p. 187; Lagrange, *L'Ange de Iahvé*, dans *Revue biblique*, 1903, p. 212 sq.

Enfin, en ce qui concerne la grande idée religieuse qui a inspiré la rédaction du Livre des Juges en particulier, à savoir que l'oppression était un châtiment de l'impiété, le retour à Jahvé un résultat de l'oppression, et la victoire la conséquence du retour à Jahvé, cette idée historico-religieuse n'était pas aussi absente de l'esprit des Hébreux de cette période qu'on le prétend parfois. Sans doute elle ne tient pour bien dire aucune place dans les récits anciens utilisés par la rédaction; ils se bornent plutôt à raconter les événements, avec des préoccupations religieuses sans doute, mais non avec l'intention de souligner le caractère de châtiments que les rédacteurs attachent, dans leurs introductions, aux diverses oppressions. Il n'y a guère que Jud., V, 8 : « il (on?) choisit d'autres dieux; alors la guerre était aux portes », qui pourrait, dans un texte ancien, servir à appuyer la thèse générale du Livre des Juges. Mais ce sens, que ne suivent ni la Vulgate ni le syriaque, n'est pas établi d'une façon sûre, car le texte est clairement en mauvais état. Toutefois, si cette thèse n'est pas présentée par les anciens récits, il n'y a pas lieu de douter qu'elle était à la portée des esprits religieux de ce temps; elle domine toute l'histoire de l'antiquité, pour qui un fléau, de quelque nature qu'il fût, était un châtiment de la divinité, et pour qui il n'y avait qu'un moyen d'apaiser le courroux de celle-ci, à savoir : la mieux servir. Du reste l'idée de la rétribution du mal est suffisamment mise en lumière par un texte ancien, Jud., IX, 16-20, 56, 57, à propos d'Abiméléch et des Sichémites, et c'est là un point de vue moral et religieux à peine différent de la thèse des rédacteurs plus récents du Livre des Juges.

I. Textes et Versions. — 1° *Texte hébreu.* — Sauf pour le Cantique de Débora, Jud., V, le texte hébreu du Livre des Juges est relativement meilleur que celui des Livres de Samuel, et, pour les parties historiques, que ceux de Josué et des Rois. On trouvera dans Burney, *The Book of Judges*, 2e édit., p. CXXIII, CXXIV, une liste des altérations et additions, qui peuvent être considérées comme étrangères au texte primitif et dues à des négligences de scribes ou à l'insertion de gloses.

2° *Texte grec.* — L'édition la plus complète et la plus récente est contenue dans Brooke et Mac Lean, *The Old Testament in Greek according to te Text of Codex Vaticanus*, t. I, *The Octateuch;* part. IV, *Joshua, Judges and Ruth*, Cambridge, 1917. Cette édition a été précédée par *The Book of Judges in Greek according to the Text of codex Alexandrinus*, Cambridge, 1897, par les deux mêmes auteurs. Cette double édition indique à elle seule la question que soulève le texte grec des Juges. Ce texte est, en fait, représenté par deux groupes de traductions, qui, d'après l'avis des deux éditeurs précités, ne représentent probablement ni l'une ni l'autre le vrai texte des Septante; celui-ci ne pourrait être établi que par une critique textuelle qui saurait utiliser les diverses traductions, les restes des Hexaples et le texte hébreu. Les deux groupes de traductions grecques se répartissent ainsi : 1° *Alexandrinus A, Coislianus, Basilico-Vaticanus, Sarravianus*, pour les onciaux; le texte de Lagarde, dans *Librorum Veteris Testamenti canonicorum pars prior*, Gœttingue, 1883, que l'on croit représenter la revision de Lucien, celui de la Polyglotte d'Alcala, des mss *54, 59, 75, 82* de Holmes et Parsons, de l'édition vénitienne Aldine et des mss *120, 121* de Holmes, pour les cursifs; — 2° *Vaticanus B*, codex du British Museum *Add. 20 002*, pour les onciaux; treize mss de Holmes et Parsons et le texte imprimé dans la *Catena Nicephori*, Leipzig, 1773. Cette classification est due à Lagarde *(Septuaginta Studien*, part. I, 1891) et à Moore. Quant à la valeur de ces deux groupes, les conclusions générales sont résumées ainsi par Burney, *loc. cit.*, p. CXXVII : *A* et *B* représentent des traductions distinctes de deux originaux hébreux différents, qui présentaient des variations de détail importantes; celui qu'a suivi *B* est plus voisin de notre texte hébreu; celui qu'a suivi *A* présente maintes lectures meilleures; mais il y a tout lieu de croire que la traduction la plus récente, qu'elle soit *A* ou *B*, a utilisé la plus ancienne; celle de *A* a été remaniée et contient plusieurs doublets. D'après les citations des Pères, Moore a essayé de dater les deux groupes principaux de versions; pour lui, *A* serait la première en date. Mais ce jugement aurait besoin d'être revu.

3° *Vulgate, Peshiṭâ, Targum.* — Ces trois versions sont très voisines de notre texte hébreu.

4° *Autres versions.* — Au groupe grec *A* se rattachent l'arménien, la *Vetus Latina*, la syro-hexaplaire et l'éthiopienne; au groupe *B*, les quelques fragments connus des versions sahidique et bohaïrique.

II. Commentateurs. — 1° *Pères.* — Origène, *In Judices, P. G.*, t. XII, col. 345-350; *In Judices homiliæ, ibid.*, col. 951-930 et dans P. Batiffol, *Tractatus Origenis* (?), Paris, 1900; *Adnotat. in Jud., P. G.*, t. XVIII, col. 37-40; S. Éphrem, *In librum Jud.*, dans *Opera*, Rome, 1737, t. I, p. 308-330; S. Augustin, *Locutiones in Heptat.*, l. VII, *Quæst. in Heptat.*, l. VII, *P. L.*, t. XXXIV, col. 541-548 et 791-824; Théodoret, *In Jud., P. G.*, t. LXXX, col. 485-518; Procope de Gaza, *In Jud., ibid.*, t. LXXXVII *a*, col. 1041-1080; S. Isidore de Séville, *Quæst. in Jud., P. L.*, t. LXXXIII, col. 379-392. — 2° *Moyen Age.* — Bède, *P. L.*, t. XCIII, col. 423-430; S. Patère *Expositio*, l. VI, t. LXXIX, col. 785-730; Raban Maur, t. CVII, col. 1109-1200; Walafrid Strabon, *Glossa*, t. CXIII, col. 521-540; Rupert, *De Trinitate et operibus ejus, In libr. Jud.*, t. CLXVII, col. 1023-1060; Hugues de S. Victor, *Adnot. elucidatoriæ in libr. Jud.*, t. CLXXV, col. 87-95; Hugues de Saint-Cher, *Postilla*, Cologne, 1621, t. I, p. 195-214; Nicolas de Lyre, *Postilla*, Venise, 1588, t. II; Denys le Chartreux, *Opera*, Cologne, 1533, t. II. — 3° *Modernes.* — 1. *Catholiques.* — Tostat, *Opera*, Cologne, 1613, t. V *c;* Arias Montanus, *De varia republica seu comment. in libr. Jud.*, Anvers, 1592; Marcellinus Evangelista, *In libr. Jud.*, Venise, 1598; Serarius, *Judices et Ruth explanati*, Mayence, 1603; Bonfrère, *Josue, Judices, Ruth commentario illustrati*, Paris, 1631 (reproduit dans le *Cursus Script. Sacræ* de Migne, t. VIII, col. 525-1114; Magalian, *In Judices*, Lyon, 1626, Villaroël, *Judices commentariis... illustrati*, Madrid, 1635; Vega, *Comment... in Judices*, 3 in-fol., Lyon, 1671; Fellibien; *Pentateuchus historicus*, Paris, 1704; Helbig *In lib. Josue, Judicum, Ruth*, Cologne, 1717; Calmet, *Commentaire*, 2e édit., Paris, 1724, t. II; Clair, *Les Juges et Ruth*, Paris, 1878; F. von Hummelauer, *Comment. in lib. Jud. et Ruth*, Paris, 1889; Neteler, *Das Buch der Richter*, 1900; Lagrange, *Le livre des Juges*, Paris, 1903; Zpaletal, *Das Buch der Richter*, 1923. — 2. *Protestants.* Parmi les modernes, citons : Rosenmüller, Leipzig, 1835; Studer, *Das Buch der Richter*, 1835; 2e édit., 1842; Berteau, Leipzig, 1845; Cassel, *Das Buch der Richter*, Bielefeld, 1865; 2e édit., 1887; Bachmann, *Das Buch der Richter*, c. *I-IV*, 1868; Keil, *Comment. über das A. T.*, t. III *a, Josua, Richter und Ruth*, Leipzig, 1863, 2e édit., 1874; Black, *The Book of Judges*, Cambridge, 1892; Oettli, *Deuteron., Josua und Richter*, Munich, 1893; Budde, *Richter und Samuel*, Giessen, 1890; Moore, *Judges*, Edimbourg, 1895; Budde, *Das Buch der Richter*, Fribourg-en-Brisgau, 1837; Nowack, *Richterbuch*, 1900; Lias, *The Book of Judges*, Cambridge, 1902; Cooke, *The Book of Judges*, 1913; Burney, *The Book of Judges*, 2e édit., Londres, 1920.

III. Travaux. — Böhl, *Kanaander und Hebräer*, Leipzig, 1911; Breosted, *Ancient Records of Egypt*, t. IV, Chicago, 1907; L. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu*, t. I, *La période des Juges*, Paris, 1922; Dhorme, *Les livres de Samuel*, Paris, 1910; Driver, *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel*, 2e édit., Oxford, 1913; E. König, article *Judges (Book of the)* dans *Dictionary of the Bible*, t. II, p. 809-820; Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, 2e édit., Paris, 1905; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, t. II, Paris, 1897; Moore, *The Book of Judges*, traduction anglaise (1898) et texte critique polychrome, Leipzig, 1900; W. Max Muller, *Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern*, Leipzig, 1893; H. P. Smith, *The Book of Samuel*, Edimbourg, 1899; W. R. Smith, *The religion of the Semites*, 2e éd., Londres, 1894; Stade, *Geschichte des Volkes Israel*, t. I, Berlin, 1887; Vincent, *Canaan d'après l'exploration récente*, Paris, 1907; Guthe, *Geschichte des Volkes Israel*, Tubingue, 1914; Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*, Gotha, 1909.

L. Desnoyers.

JUGES (Obligations des). — 1. Qualités nécessaires. — 2. Obligations des juges. — 3. Obligations analogues.

I. Les qualités indispensables au juge. — Un juge est un homme public légitimement investi du pouvoir de rendre la justice. Il a pour fonction de déclarer et d'appliquer le droit dans les cas particuliers sous forme d'arrêt ou de sentence et d'une manière authentique. Selon qu'il tient son autorité de l'Église ou de l'État, il est juge ecclésiastique ou juge séculier. Il prend pour règle des sentences qu'il rend, les lois en vigueur soit canoniques soit civiles; mais il est une loi antérieure à toute procédure, à toute légalité, à tout code, c'est la loi morale, révélée ou naturelle, dont les préceptes s'imposent universellement, et à laquelle un juge est tenu de se conformer dans les devoirs de sa charge. Le présent article a précisément en vue les obligations morales du juge; autrement dit, il représente un chapitre du traité des états particuliers.

1° Une qualité d'abord dont un juge ne peut abso-

lument se passer est la *connaissance suffisante* des lois, surtout des lois dont il est fait une application ordinaire dans les causes déférées à son tribunal. Le juge à qui manque la science juridique nécessaire, risque de nuire aux intérêts des justiciables qui ont recours à sa décision. Il ne peut sans péché grave accepter des fonctions qu'il a conscience de ne pouvoir remplir sans un préjudice considérable pour le prochain. Et s'il n'est fermement décidé à s'instruire de ce qu'il doit savoir, et, en attendant, à s'entourer de conseils et à réclamer l'aide de gens doctes, ou même, s'il n'y a point d'espoir qu'il soit jamais apte, à se démettre de sa charge, il est indigne d'absolution. Sans aucun doute, il est tenu de réparer les dommages qui résultent de jugements rendus par lui avec une ignorance *crasse;* il est obligé encore, à moins d'un trop grave inconvénient, d'avertir la partie lésée d'une erreur même involontaire qu'il aurait commise, afin qu'elle puisse se pourvoir en appel ou sauvegarder autrement ses intérêts.

2° Indispensable autant que la science théorique du droit est la *prudence* qui en fait une application judicieuse. Il est donc nécessaire qu'un juge ait assez de sens pratique pour instruire une cause, établir entre les parties adverses la question pendante, déterminer le fait juridique.

3° Il faut, en outre, qu'un juge ait été légitimement établi dans sa charge par l'autorité publique et qu'il s'en tienne dans l'administration de la justice aux personnes et aux choses de son ressort : la *juridiction* ou *compétence* lui est nécessaire. Comme l'en avertit le droit canonique, le premier devoir du juge, avant qu'il cite quelqu'un à son tribunal et qu'il siège pour le juger, est de s'assurer s'il est compétent. *Code*, can. 1609, § 1. A moins que la juridiction ne soit suppléée en quelque manière, le juge incompétent ne rend que des jugements nuls de plein droit, et il pèche gravement contre le juge dont il usurpe le pouvoir, contre les parties entre lesquelles il se prononce ou tout au moins contre celle qu'il condamne, surtout s'il a recours contre elle à la force. Dans les cas d'intrusion il n'est pas rare que la juridiction qui fait défaut au juge, soit suppléée dans l'intérêt du bien public. Cependant le juge intrus ne laisse pas de pécher par usurpation et en chose notable, à moins qu'il ne soit fermement décidé à se démettre au plus tôt. Jusque-là, afin que le bien général n'ait pas à souffrir, il peut, il doit même administrer la justice. — Le cas le plus manifeste d'incompétence est le cas de juges séculiers s'arrogeant le droit de prononcer dans une cause ecclésiastique ou citant à leur tribunal un clerc exempt, en matière civile et criminelle. Non seulement ils rendent des sentences nulles de plein droit, mais ils pèchent contre la justice et la religion; ils peuvent même en des cas déterminés encourir la peine de l'excommunication. Le *Code* de droit canonique maintient rigoureusement l'obligation pour un clerc de ne comparaître que devant le juge ecclésiastique, et il édicte des peines très graves contre les laïques qui contraindraient des clercs de haut rang à comparaître devant le juge séculier, de même contre le simple clerc qui, sans l'autorisation de son évêque, accepterait d'être jugé par lui. *Code*, can. 120, 2341. Il est fait une exception pourtant en faveur de régions où, du consentement de l'Église, il en a été décidé autrement. *Ibid.*, can. 120, § 1. Il s'agit de pays auxquels des concordats ont été octroyés et où les juges sont dûment autorisés à juger les causes des clercs. Là, où il n'existe aucun accord de ce genre entre l'Église et l'État, il faut au juge séculier dans chacun des cas une permission du Saint-Siège ou de l'Ordinaire, selon qu'il fait comparaître à son tribunal un évêque ou un simple clerc. Le juge laïque qui néglige de se munir de l'autorisation requise, sera frappé par son évêque, mande expressément le Code, de peines en rapport avec la gravité de sa faute. *Ibid.*, can. 2341. Sa faute est donc estimée grave. Mais ne peut-on supposer que l'ignorance, la coutume suivie, le droit public qui lui enjoint de juger toute espèce de cause, l'excusent assez souvent, au moins de la faute mortelle? Des auteurs avant la promulgation du Code l'ont pensé.

4° L'*intégrité* est la qualité morale du juge qui l'honore le plus. La justice légale ou le bien public non moins que la justice commutative ou le droit des particuliers lui en font une obligation. Elle consiste à observer l'équité en tout et avec tous, à ne se laisser corrompre ni fléchir par rien, ni par la passion, ni par la faveur, ni par la parenté ou l'amitié, ni par les prières, non plus que par les présents. N'est-ce pas ce que Moïse prescrivait aux vieillards établis juges d'Israël : *Quod justum est judicate; sive civis sit ille sive peregrinus. Nulla erit distantia personarum; ita parvum audietis ut magnum; nec accipietis cujusquam personam, quia Dei judicium est.* Deut., I, 16, 17. Le juge ne peut accepter un présent de quelque importance; la loi divine et la loi humaine, tant civile que canonique, le lui défendent expressément. *Code*, can. 1624. Il lui est interdit plus encore de recevoir une somme d'argent qu'on lui remettrait, pour qu'il octroie un tour de faveur à une affaire ou pour qu'il avantage une des parties de préférence à l'autre, lorsque toutes les deux ont pour elles une opinion également probable. Un juge est obligé de rendre tout ce qu'il a extorqué par la violence, les menaces ou d'injustes vexations. Il est tenu de même de restituer les dons reçus, lorsqu'une sentence l'y condamne; mais il peut conserver des présents offerts à l'occasion d'une affaire heureusement terminée, s'il ne les a point exigés ni directement ni indirectement. Le juge à qui on a versé une somme d'argent à l'effet d'en obtenir une juste sentence n'a aucun droit de la garder : une décision équitable est rigoureusement due et ne peut être l'objet d'un pacte. Le prix d'un jugement injuste avant qu'il soit rendu, doit être restitué; mais la sentence une fois prononcée, il appartient au juge comme le salaire de son iniquité, en vertu du contrat *do ut facias*.

II. Les obligations du juge. — 1° *Le juge doit instruire consciencieusement la cause portée à son tribunal.* — Un juge a le devoir d'apporter à l'examen et à la conduite d'un procès toute l'attention et toute la diligence que réclame une affaire importante. Il y est tenu en vertu de l'engagement ou quasi-contrat, qui le lie vis-à-vis de l'autorité publique et des particuliers. C'est de l'autorité publique qu'il tient sa charge et les citoyens attendent sa juste décision. Il pécherait donc contre la justice légale et il compromettrait les intérêts des justiciables, ou s'il agissait avec trop de hâte, ou s'il se montrait négligent dans l'instruction de la cause, ou encore s'il retardait notablement et sans raison légitime la conclusion d'une affaire, au risque que le bon droit ne succombe. Et dans le cas où il y aurait eu de sa part une faute théologique et grave, il répondrait du dommage causé; il devrait par conséquent, indemniser celle des parties qui aurait souffert ou de sa précipitation ou de son incurie ou de ses lenteurs. Notons encore qu'un juge a le devoir de se montrer réservé et circonspect dans les enquêtes et poursuites qu'il ordonne, afin que soit sauvegardé autant que possible, ou du moins que ne soit pas sacrifié injustement le bon renom des personnes. Ceci fait également partie du soin et de la conscience à apporter dans l'instruction d'un procès.

2° *Le juge doit juger conformément aux lois, pourvu du moins qu'elles soient justes.* — Il administre la justice non d'une façon arbitraire mais selon les lois de la société au nom de laquelle il exerce son mandat. C'est précisément pour instruire légalement un procès et porter une sentence juridique, qu'il est constitué en charge. De sa part, une infraction aux lois est une faute contre la justice légale et assez souvent contre la justice commutative. Que dans une cause civile, par exemple, il refuse d'accorder à l'une des parties ce que la loi lui attribue, ou qu'en matière criminelle, il excède dans la répression par des peines exorbitantes, non seulement il offense le droit public mais il lèse l'intérêt des particuliers.

Le juge dans l'exercice de sa fonction ne peut donc sortir de la légalité, même si la loi qu'il est tenu d'appliquer lui semble un peu dure, insuffisamment équitable. Cependant sa conscience lui interdit de juger conformément à une loi certainement injuste. Une disposition législative de ce genre n'a plus, au regard de la morale, le caractère d'une loi. Non seulement elle n'oblige pas, mais, le cas échéant, on a le devoir de lui résister. Deux hypothèses sont à envisager selon que la loi civile reconnue injuste est en conflit ou avec une loi simplement ecclésiastique, ou avec le droit soit naturel soit divin. S'agit-il d'une loi dont le souverain pontife dispense, telle que serait la loi des immunités, le juge n'a qu'à solliciter du pape l'autorisation de porter une sentence en la matière. Il l'obtiendra aisément, d'autant que la société religieuse a tout intérêt à ce que des juges honnêtes et chrétiens gardent leurs fonctions, n'aient pas à se démettre de leur charge pour des motifs de conscience. Toutefois ce juge devra user de la faculté obtenue de manière à ne provoquer dans le public ni étonnement ni scandale. Mais si la loi civile est injuste parce que contraire au droit ou naturel ou divin, le juge ne pourra rendre une sentence qui obligerait quelqu'un à la suivre, ou punirait celui qui la transgresse. Toute sentence conforme à une loi de ce genre est un acte de *soi* mauvais et le juge devrait renoncer à sa charge plutôt que de le commettre. Ainsi, en théorie, un juge ne peut aucunement prononcer le divorce entre époux légitimement mariés, c'est-à-dire qu'il lui est défendu de rien faire pour rompre le lien du mariage et permettre aux conjoints de convoler à d'autres noces. Pour les applications pratiques, voir Divorce, t. IV, col. 1476. Il ne peut davantage, par un jugement, obliger un homme et une femme unis par le mariage civil, à mener la vie commune. Tous les auteurs sont aussi d'accord pour lui interdire de frapper d'une peine très grave le transgresseur d'une loi injuste. Plutôt que de consentir à l'injustice qu'il y aurait à le condamner à la peine de mort ou à une longue réclusion, il devrait se démettre de sa charge. Si la peine est légère, les moralistes, en général, hésitent à se prononcer, n'osant incriminer le juge qui l'inflige par crainte du gros inconvénient d'une démission. Il semble pourtant que, même dans ce cas, la sentence demeure un acte mauvais. L'acte ne changerait de nature et ne serait licite, comme ont expliqué d'aucuns, que par le consentement au moins présumé, de celui qui se soumet à la peine. C'est ainsi qu'on absoudra le juge qui condamne à l'amende un prêtre qui a procédé à la bénédiction nuptiale avant que le mariage civil ait été célébré.

Il en est qui ont contesté la doctrine communément reçue, à savoir : qu'un juge ne peut en aucun cas prononcer une sentence conformément à une loi injuste. Ils prétextaient que la fonction du juge se borne à déclarer le droit, à définir la loi, à en révéler la teneur. Or expliquer une loi, soit juste soit injuste, est chose de soi indifférente. Il est douteux qu'un juge accepte ce rôle diminué qui est plutôt le rôle du jurisconsulte. Autre, en effet, est la portée d'une sentence judiciaire : elle crée un droit nouveau qu'on a souvent qualifié de loi particulière; elle engendre une obligation nouvelle de conscience, l'obligation soit de subir une peine, soit d'accepter un droit défini, soit de tenir pour juridique la solution de doutes.

3° *D'une manière générale, un juge doit s'en tenir aux preuves juridiques et juger une cause* secundum allegata et probata. — Il pourrait arriver qu'il sût pertinemment, de science privée, en son for intime, les conclusions judiciaires absolument fausses. Mais dans le juge en fonction le particulier s'efface, il n'y a plus que le magistrat dont le devoir est de s'éclairer et d'agir d'après des témoignages et une science d'ordre public. C'est le sentiment communément admis par les auteurs si la sentence portée est en matière civile. On suppose évidemment que le juge ne peut en aucune manière faire tomber les preuves légales et juridiques qui motivent son jugement. Il est entendu de même que, au for de la conscience, la partie gagnante ne peut se prévaloir de la sentence obtenue. De l'aveu de tous, en matière de crime ou de délit, le juge est obligé d'absoudre l'accusé qu'il sait être coupable mais dont la culpabilité n'a pu être juridiquement établie. Le condamnant, il pécherait à la fois contre la justice légale et la justice commutative. S'agit-il, au contraire, d'un prévenu que le juge en son âme et conscience sait être innocent, mais qui a malheureusement contre lui toutes les preuves légales et juridiques, la question est controversée entre moralistes. Il est intéressant d'entendre les opinions divergentes de maîtres de la théologie morale et les principes de solution auxquels ils se sont arrêtés.

Assurément, dans ce cas angoissant pour la conscience, un juge ne doit rien épargner pour soustraire un innocent aux risques de l'accusation; il aura donc recours à tous les expédients de la procédure, il épuisera tous les moyens dilatoires, ou même il fera évoquer l'affaire à un autre tribunal. La charité envers un malheureux prévenu et son bon droit surtout, en font au juge un rigoureux devoir. Cependant si le juge ne peut par aucun moyen sauver l'innocent que la justice tient pour convaincu, saint Thomas estime qu'il est en droit de le condamner, *secundum allegata et probata*, et il n'excepte pas le cas de cause capitale. Le juge est un homme public; il ne lui appartient de juger qu'en cette qualité seulement : la science qui éclaire sa religion ne peut être non plus que du même ordre. Les renseignements privés dont il dispose, s'ils contredisent formellement les témoignages légalement reçus et les preuves juridiques, ne peuvent servir qu'à le rendre plus attentif et plus sévère dans l'examen et la discussion des charges qui pèsent sur l'inculpé. Et si l'innocent succombe, s'il est condamné à la peine de mort, ce n'est point le juge mais les faux témoins qui le tuent. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^{a}-II^{æ}, q. LXIV, a. 6, ad 3^{um}; q. LXVII, a. 2.

Si cette opinion n'avait été mise en avant par l'Ange de l'École, peu d'auteurs auraient osé la soutenir. Reconnaissons pourtant qu'elle heurte le sentiment plutôt que la logique et le bon sens. Saint Bonaventure nie absolument qu'un juge soit jamais en droit de condamner un innocent; il considère l'acte comme intrinsèquement mauvais dans tous les cas. D'autres, de Lugo, Lessius, saint Alphonse distinguent selon le genre de peine encourue. Il serait permis au juge de condamner un innocent *secundum allegata et probata*, toutes les fois que la peine infligée s'arrête aux biens extérieurs, comme amende, suppression de charge, etc., parce que la société conserve sur cette sorte de biens un haut domaine et peut en déposséder quelqu'un, dans l'intérêt de tous, pour le maintien par exemple, de l'ordre régulier de la justice. Il en

serait autrement s'il s'agissait de peines qui atteignent la personne même, telles que la peine de mort, la mutilation ou l'emprisonnement. Comme la société ne peut rien entreprendre contre la vie ou la liberté d'un innocent, il ne lui est pas permis d'autoriser un juge à le faire. En pratique, au tribunal de la pénitence on n'a pas le droit d'inquiéter un juge qui adopte l'opinion de saint Thomas.

4° *Quelle sentence un juge est-il tenu de prononcer dans les causes douteuses?* — La cause est douteuse ou parce qu'on ne peut établir avec certitude le crime, le délit, le fait qui justifie la poursuite, ou parce que la loi est interprétée diversement par les juristes : dans un cas, c'est le doute de fait, dans l'autre, le doute de droit. La cause encore est civile ou en matière criminelle. S'il s'agit d'une affaire criminelle, le juge doit prononcer en faveur de l'accusé. Il s'exposerait, en le condamnant sans être certain de son crime, à punir un innocent. S'agit-il d'une affaire civile, il est tenu de juger en faveur de celui qui possède, selon un adage du droit : *In dubio melior est conditio possidentis.* Il est équitable de ne point sacrifier le droit du possédant tant que le droit de la partie adverse n'est pas dûment établi. Telle est l'opinion de saint Alphonse de Liguori, considérée comme plus commune. Si aucune des parties n'est en possession de la chose contestée, le juge doit se déclarer pour la partie dont le droit est le mieux appuyé, paraît le plus probable, comme il résulte de la proposition suivante condamnée par Innocent XI : *Probabiliter existimo, judicem posse judicare juxta opinionem etiam minus probabilem.* Denzinger-Bannwart, n. 1152. Dans le cas où les raisons sont également probables de part et d'autre, ou même dans le doute sur leur équivalence, le juge pourra, disent les uns, partager entre les parties adverses le bien en contestation, ou les amener à s'arranger entre elles, répliquent les autres, ou même, s'il n'y parvient pas, donner gain de cause à la partie de son choix, comme ont pensé d'aucuns. Jamais cependant, même en ce cas, il ne lui sera permis d'accepter les dons qu'une des parties lui offrirait, afin d'être favorisée de préférence à l'autre. Cette pratique est réprouvée dans la proposition suivante condamnée par Alexandre VII : *Quando litigantes habent pro se opiniones æque probabiles, potest judex pecuniam accipere pro ferenda sententia in favorem unius præ alio. Ibid.*, n. 1126.

5° *A quoi est obligé le juge qui a prononcé une sentence injuste?* — Un juge qui, par une faute théologique et grave, qu'elle soit l'effet d'une volonté inique, de son ignorance ou de son incurie, porte une sentence contraire à la justice, est tenu de la révoquer s'il le peut, dût-il en éprouver lui-même un gros préjudice, et s'il ne le peut pas, il doit indemniser de tout le tort qu'il leur a fait ceux dont il a lésé les intérêts. Il en serait autrement si l'injustice commise par le juge n'était de sa part aucunement volontaire, ou ne l'était pas suffisamment pour constituer un péché mortel. Il devrait encore révoquer le jugement rendu, mais dans le cas seulement où il le peut sans grand inconvénient pour lui. Notons pourtant qu'il est obligé de ne rien omettre de ce qu'il peut faire commodément, pour empêcher les conséquences d'une erreur ou d'un oubli qui, bien que légers, involontaires, demeurent son fait; et s'il se rendait en cela coupable de négligence grave, il devrait réparer tout le dommage causé par la sentence injuste qu'il a rendue. Le juge qui inflige une peine exorbitante, pèche contre la justice commutative, et il doit réparer le tort qu'il fait. La peine est censée exorbitante lorsque, sans cesser d'être légale, elle ne tient pas compte des circonstances atténuantes non plus que de la jurisprudence des tribunaux. Si le juge, arbitrairement et contre tout droit, exonère un condamné de l'amende dont est frappé un délit, il n'est pas obligé de restituer ni au fisc ni à un particulier quelconque; car avant la sentence du tribunal, nul n'a un droit strict de percevoir l'amende.

III. Obligations analogues a celles du juge. — 1° *Les jurés.* — Les obligations des jurés sont analogues à celles des juges. Il convient d'en dire un mot. Par jurés, on entend des citoyens assermentés que le droit moderne a établis *juges du fait.* Ils sont chargés dans les affaires portées devant la Cour d'assises, de se prononcer, suivant leur conscience et après avoir suivi les débats judiciaires, sur la culpabilité ou la non-culpabilité d'un prévenu, l'application de la peine édictée par la loi étant réservée aux magistrats proprement dits. De leur verdict, soit qu'il condamne, soit qu'il absolve, les jurés n'ont à rendre compte devant aucune juridiction humaine. Ceci n'est pas sans danger pour la morale publique, si les membres dont se compose le jury ne sont pas des hommes d'une parfaite intégrité.

Bien que dépourvus de science juridique, appelés à se prononcer en des causes difficiles, embrouillées, les citoyens désignés pour la fonction de jurés, peuvent en toute sûreté de conscience, accepter de la remplir. Il est nécessaire, mais il suffit, qu'ils aient la ferme volonté de ne jamais condamner un accusé s'il n'est certainement coupable. Pourvu qu'ils soient sans passion et qu'ils suivent attentivement les débats, ils ne seront pas amenés à condamner un innocent. Il leur arrivera peut-être d'absoudre un coupable, mais c'est là un accident qui tient moins aux jurés eux-mêmes qu'au vice de l'institution du jury.

La persuasion intime, d'après laquelle un juré doit émettre un vote ou pour ou contre l'accusé, résulte non seulement des débats judiciaires mais encore des renseignements privés dont il dispose. Il ne saurait donc tenir pour coupable un inculpé juridiquement convaincu mais que de science privée il sait innocent. Si quelque juré moins intelligent, arrêté par les difficultés d'une cause obscure, ne peut se faire une conviction, il a le devoir de voter en faveur de l'accusé ou du moins de déposer un bulletin blanc. Dans le cas où, d'après les dépositions légalement reçues et les preuves juridiques, l'accusé serait tenu pour innocent, bien que, de science privée, un juré le sût pertinemment coupable, à quoi ce juré devrait-il se résoudre? Pourrait-il l'absoudre, sous prétexte qu'il n'est pas permis de faire abstraction des débats judiciaires? Devrait-il au contraire, le condamner pour ce motif que la loi même l'oblige à se prononcer selon la persuasion intime de sa conscience? On a répondu tour à tour dans les deux sens. Nous estimons cependant que ce juré n'hésitera guère à voter un verdict d'acquittement; car l'intime persuasion de la conscience dont parle la loi, s'entend plutôt et d'abord de la conviction qu'engendrent les preuves légales et juridiques.

2° *Avocats.* — Nous rattachons ce sujet à celui des juges parce qu'on a omis de parler jusqu'alors *ex professo* des obligations des avocats, et parce qu'il n'est point totalement étranger à la matière qu'on y traite. L'avocat a pour profession de plaider en justice la cause d'un client, au civil ou au criminel. Au talent de la parole, il est nécessaire qu'il joigne une science juridique compétente. Les conseils qu'il est appelé à donner, les intérêts parfois considérables dont il prend la défense lui en font un devoir. Il y aurait de sa part une témérité grave à se charger d'une affaire qu'il se sentirait incapable de plaider; il perdrait inévitablement sa cause et il devrait réparer tout le dommage imputable à son ignorance.

Les obligations d'un avocat dont nous formulons brièvement les principes, se rapportent au genre de causes qu'il lui est permis de soutenir, au devoir de la fidélité envers son client et aux honoraires qu'il peut légitimement exiger.

1. *Un avocat ne peut se charger indifféremment de toutes sortes d'affaires mais seulement d'affaires justes.* — *a) En matière civile,* il doit refuser de plaider une cause qu'il sait pertinemment être injuste, autrement dit, une cause qui tend à violer le droit de propriété, ou les règles de la justice et de l'équité. Dans l'espèce, il n'a pas le droit de conseiller aux parties un arrangement à l'amiable : la conciliation ne pourrait être que préjudiciable à la partie adverse. Si l'affaire est douteuse, c'est-à-dire si elle offre, à défaut d'une certitude, une vraisemblance ou une simple probabilité de justice, l'avocat pourra s'en charger; il le pourrait encore dans le cas où les prétentions de son client lui sembleraient moins probables que les prétentions de l'adversaire. Car ce qui paraît moins probable à l'avocat peut être plus probable aux yeux des juges; et il arrive assez souvent après les débats judiciaires qu'une cause, qui avait semblé d'abord douteuse, moins probable, se révèle certaine ou plus probable. C'est le sentiment de saint Alphonse de Liguori, *Theol. moralis,* l. IV, n. 222. Cependant il n'est pas impossible que le contraire se produise. Si, au cours du procès, la cause qu'il défend lui apparaît évidemment injuste, l'avocat devra en prévenir son client et l'abandonner. S'il n'abandonnait pas l'affaire et s'il en cachait la nature dans la crainte que le client ne renonçât à poursuivre son procès, l'avocat contracterait l'obligation de réparer tout le dommage qu'auraient éprouvé l'une et l'autre partie; ou si le client dûment averti et l'avocat, son mandataire, persistaient à plaider, tous deux seraient tenus solidairement d'indemniser la partie adverse, au moins de ses frais et dépens, au cas où elle viendrait à gagner le procès.

b) Au criminel, un avocat ne peut accepter d'aider de ses conseils et de sa parole, la *partie civile,* que si la cause est certainement juste. Mais il lui est permis dans tous les cas de défendre l'accusé, soit qu'il l'estime innocent, soit qu'il le sache coupable. Plaidant en sa faveur, il ne fait point pour autant l'apologie du crime; il se montre simplement humain envers un malheureux prévenu, qu'il s'évertue à arracher aux mains de la justice, et dont il s'efforce tout au moins d'atténuer la faute. L'avocat pourra donc déployer toute son habileté pour ruiner les témoignages et les preuves à charge, empêcher que la démonstration du crime soit établie : l'acquittement d'un inculpé n'est une injustice envers personne, et l'ordre public n'exige la condamnation du coupable, que s'il est juridiquement convaincu.

Mais, soit au civil, soit au criminel, l'avocat doit s'interdire tout moyen de défense qui serait contraire à la justice, à l'ordre, à la morale. Il ne lui est pas permis de soutenir par le mensonge, par des documents supposés, par un appel à de faux témoins la cause la plus juste, la cause de l'innocent. Le recours à des pratiques frauduleuses serait une faute énorme contre la justice commutative, contre la justice légale ou tout au moins contre la vérité. Au reste, l'avocat assez imprudent pour se les permettre, s'exposerait à toutes les rigueurs du droit, lui et son client, si la fraude était découverte.

2. *Un avocat est tenu envers son client à la fidélité.* La fidélité l'oblige à soigner les affaires de ses clients en bon père de famille, ne négligeant aucun des moyens ordinaires propres à les faire réussir, évitant aussi de compromettre les intérêts de sa partie par des lenteurs coupables. La fidélité l'oblige, en outre, à peser mûrement le pour et le contre de la cause, à bien instruire le client de ce qu'elle vaut, lui découvrant s'il l'estime juste ou injuste, certaine ou douteuse, à le tenir au courant de tout fait nouveau qui, survenant, changerait la face de son affaire. Il est bien des gens qui, dans le doute, ne veulent pas courir les chances d'un procès; à plus forte raison s'abstiendront-ils, si l'avocat leur affirme que leur cause ne vaut rien. Il peut arriver que, faute de s'ouvrir à son client de ce qu'il pense de son procès, l'induisant plutôt en erreur, un avocat se rende coupable d'injustice envers lui.

Il y aurait infidélité positive de sa part à abandonner la cause dont il s'est chargé pour entreprendre de plaider la cause adverse, mais surtout à communiquer à l'adversaire les secrets de son client ou autres renseignements utiles. L'avocat doit abandonner la cause de son client, s'il découvre qu'elle est injuste; cependant il ne pourrait, sans se montrer malhonnête, peu délicat, se charger ensuite de la cause adverse : la justice, en tout cas, lui interdit d'user des secrets du premier client pour servir les intérêts du second.

3. *L'avocat a droit à des honoraires.* Les règlements de l'ordre et la coutume d'ordinaire les fixent. Cependant il n'est pas défendu à un avocat de tenir compte de la condition sociale de ses clients, exigeant davantage d'hommes opulents et riches. La circonstance de science et d'habileté d'un avocat en renom justifie de même des honoraires plus forts. En aucun cas, un avocat ne voudra déshonorer sa profession par un amour trop prononcé de l'argent; il pourra toujours dans la fixation de ses honoraires, s'en rapporter au jugement de gens prudents et désintéressés.

Les moralistes ne manquent pas de rappeler qu'il est du devoir d'un avocat de défendre gratuitement la cause des pauvres. Ils distinguent entre les cas de nécessité extrême, grave ou commune : ce n'est qu'une application du précepte de la charité. En France, le tribunal accorde aux nécessiteux l'*assistance judiciaire* et il désigne d'office l'avocat qui devra à son tour plaider leur cause. La charité et l'honneur l'obligent à s'acquitter de sa mission avec conscience.

S. Thomas, *Summa theologica,* II^a-II^æ, q. LXIV, a. 6, ad 3^um; q. LXVII; q. LXXI; S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis,* l. IV, 192-215, 219-232; Th. Gousset, *Théologie morale,* t. I, Paris, 1845, n. 1054-1058, 1060-1062; Cl. Marc, *Institutiones morales alphonsianæ,* t. II, Rome, 1885, n. 2297-2302, 2316-2332; Gury-Ballerini, *Compendium theologiæ moralis,* t. II, Rome, 1887, n. 1-6, 9-14; Lehmkuhl, *Theologia moralis,* t. I, Fribourg-en-Brisgau, 1890, n. 801-810, 822-823; Noldin, *Summa theologiæ moralis,* t. II, *De præceptis,* Inspruck, 1911, n. 719-728, 735-738; Sebastiani, *Summarium theologiæ moralis,* 2e édit., Turin, 1918, n. 373-375.

A. Thouvenin.

JUIFS (Controverses avec les). — Ce n'est ici qu'une esquisse incomplète : une esquisse parce qu'un sujet aussi vaste ne saurait être approfondi en quelques pages, une esquisse incomplète parce que bien des textes, surtout orientaux, n'ont pas été publiés encore. Il ne sera pas question de la littérature relative au judéo-christianisme et à l'affaire de la Pâque, ni de la polémique des Juifs contre les chrétiens, mais uniquement de la polémique des chrétiens contre les Juifs.

La division adoptée est celle de l'histoire même du judaïsme postchrétien :

I. *Des origines au triomphe de l'Église (313).* — Le christianisme et le judaïsme se séparent et le judaïsme prend part, dans une certaine mesure, aux persécutions contre les chrétiens.

II. *De 313 à 1100.* — L'État, devenu chrétien, commence à légiférer contre les Juifs; en général, l'application des lois est plutôt bénigne (col. 1876).

III. *De 1100 à 1500.* — La législation antijuive s'aggrave; les Juifs sont traités avec plus de rigueur

et finalement expulsés de presque tous les pays de l'Europe occidentale (col. 1887).

IV. *De 1500 à 1789.* — Les Juifs vivent dans l'affaissement, mais peu à peu leur sort s'adoucit; la fermentation des principes que fera prévaloir la Révolution française prépare pour eux des temps propices (col. 1889).

V. *De 1789 à nos jours.* — C'est l'époque de l'émancipation civile, puis des luttes de l'antisémitisme (col. 1909).

TRAVAUX D'ENSEMBLE. — Il n'existe pas de travail d'ensemble satisfaisant. Pour la bibliographie, voir C. J. Imbonati, *Bibliotheca latino-hebraica sive de scriptoribus latinis qui contra Judæos vel de re hebraica utcumque scripsere*, Rome, 1694 (fourmille d'inexactitudes); J. C. Wolf, *Bibliotheca hebræa*, Hambourg, 1715, t. II, p. 96-144; J. A. Fabricius, *Delectus argumentorum et syllabus scriptorum qui veritatem religionis christianæ adversus atheos, epicureos, deistas seu naturalistas, idololatras, Judæos et mahummedanos lucubrationibus suis asseruerunt*, Hambourg, 1725 (soigné); A. C. Mc Giffert, *Dialogue between a christian and a jew*, Marbourg, 1889, p. 12-17 (défectueux); J. Juster, *Examen critique des sources relatives à la condition juridique des Juifs dans l'empire romain*, Paris, 1911, p. 27-54, et *Les Juifs dans l'empire romain, leur condition juridique, économique et sociale*, Paris, 1914, t. I, p. 60-119 (nombreux renseignements, ne dépasse pas la période des Pères).

Pour l'étude des idées, voir, avec les trois ouvrages (superficiels) de K. Werner, *Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie*, 2e édit., Ratisbonne, 1889, t. I, p. 2-84; *Der heil. Thomas von Aquino*, Ratisbonne, 1858, t. I, p. 623-663; *Geschichte der neuzeitlichen christlich-kirchlichen Apologetik*, 2e édit., Ratisbonne, 1889; J. Martin, *L'apologétique traditionnelle*, Paris, 1905, 3 vol. (intéressant, un peu systématique); O. Zöckler, *Geschichte der Apologie des Christentums*, Gütersloh, 1907 (incomplet).

Pour la connaissance du milieu et des conditions historiques où s'est déroulée la controverse, voir l'historien juif H. Grätz, *Geschichte der Juden*, Leipzig, 1860-1875, 11 vol., trad. franç. abrégée L. Wogue et M. Bloch, Paris, 1882-1897, 5 vol.; F. Vernet, *Juifs et chrétiens*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, Paris, 1915, t. II, col. 1651-1764.

I. DES ORIGINES AU TRIOMPHE DE L'ÉGLISE (313). — 1° *Les écrits.* — 1. *Écrits conservés.* — Toute la polémique antijuive est en germe dans le Nouveau Testament, surtout dans saint Paul; la lettre aux Galates peut être considérée comme le premier monument de cette littérature. Cf. E. F. Scott, *The apologetic of the New Testament*, New-York, 1907; E. Monnier, *Les débuts de l'apologétique chrétienne. L'apologétique des apôtres avant saint Jean*, Brignais, 1912, p. 3-43.

En dehors du Nouveau Testament nous sont parvenus, en totalité ou en partie : Αἱ διαθῆκαι τῶν ιβ' πατριαρχῶν, *Les testaments des douze patriarches*, *P. G.*, t. II, col. 1037-1150, et, mieux, édit. R. H. Charles, Oxford, 1908; trad. franç. dans Migne, *Dictionnaire des apocryphes*, Paris, 1856, t. I, col. 853-936. Apocryphe d'origine juive, avec d'importantes interpolations chrétiennes, peut-être de la fin du 1er siècle, tendant à faire reconnaître le Christ par les Juifs. — Pseudo-Barnabé, Ἐπιστολή, *P. G.*, t. II, col. 727-782 (texte grec incomplet des c. I-IV et d'une moitié du c. V découverts par Tischendorf en 1859), et édit. complète et trad. Hemmer-Oger-Laurent, dans *Les Pères apostoliques*, Paris, 1907, t. I, p. 30-101; écrite entre 117 et 137. Voir t. II, col. 416-422. — S. Justin, Πρὸς Τρύφωνα Ἰουδαῖον διάλογος, *P. G.*, t. VI, col. 471-800, et édit. et trad. G. Archambault, Paris, 1909, 2 vol.; écrit vers 155. — Tertullien, *Adversus Judæos*, *P. L.*, t. II, col. 597-642; écrit, entre 200 et 206, à propos d'une discussion récente, sans doute à Carthage, entre un chrétien et un prosélyte juif, sur la question de savoir si les gentils étaient exclus des promesses divines. On a supposé, sans preuves valables, que les huit premiers chapitres seuls seraient authentiques et que la suite ne serait qu'une lourde compilation faite surtout avec des fragments de l'*Adversus Marcionem*. — Clément d'Alexandrie, Στρωματεῖς, l. VII, c. XV, cf. XVIII, *P. G.*, t. IX, col. 524, 553-558, annonce qu'il va répondre aux Grecs et aux Juifs objectant contre le christianisme les discussions des hérétiques; écrits entre 202 et 211. — S. Hippolyte († après 235), Ἀποδεικτικὴ πρὸς Ἰουδαίους, *P. G.*, t. X, col. 787-794, un fragment seulement dont l'authenticité n'est pas incontestable. — Origène, en composant ses Ἑξαπλᾶ Βιβλία, *P. G.*, t. XV-XVI (des fragments), achevés vers 245, voulut fournir le moyen de connaître le texte hébreu et de le citer, dans la controverse avec les Juifs, et enlever à ceux-ci un motif de dérision dont ils se prévalaient parce qu'ils se croyaient autorisés à arguer leurs contradicteurs d'ignorance. Cf. son Ἐπιστολὴ πρὸς Ἀφρίκανον, n. 5, *P. G.*, t. XI, col. 60-61. Dans le Κατὰ Κέλσου, vers 244-249, il réfute ce que Celse, par un maladroit procédé de rhétorique, met sur les lèvres d'un Juif contre le Christ et contre les Juifs convertis au christianisme. Cf. præf., c. VI; l. I, c. XXVIII; l. II, c. I, *P. G.*, t. XI, col. 650, 713, 792. — S. Cyprien, *Testimonia ad Quirinum*, *P. L.*, t. IV, col. 679-780, avant 250, en trois livres, dont les deux premiers groupent méthodiquement des passages de l'Écriture, pour établir la déchéance des Juifs, la vocation des gentils et la vérité du christianisme. A la suite des œuvres de saint Cyprien, on inséra souvent les trois petits traités contre les Juifs, qui suivent; ils ne sont pas de lui. — *De montibus Sina et Sion*, *P. L.*, t. IV, col. 909-918; ces deux montagnes représentent la première l'Ancien et l'autre le Nouveau Testament. L'œuvre est peut-être de la première moitié du IIIe siècle et vraisemblablement de provenance africaine. — *Adversus Judæos*, *P. L.*, t. IV, col. 919-926; un discours, qui a été rattaché au milieu de Novatien. — *Ad Vigilium episcopum de judaica incredulitate*, *P. L.*, t. III, col. 119-132, lettre d'envoi de la traduction du *Dialogue* d'Ariston de Pella que nous retrouverons dans un instant; l'auteur est un Celse, par ailleurs inconnu, qui vécut peut-être au IIIe siècle. Voir t. I, col. 1868; t. III, col. 2465. — Lactance, *Divinarum institutionum*, l. IV, c. II, *P. L.*, t. VI, col. 452, vers 311, avertit que ce l. IV, qui traite de la vérité du christianisme, est contre les Juifs. Cf., du même, *Epitome divinarum institutionum*, c. XLII-LI, *P. L.*, t. VI, col. 1048-1058. — Commodien, peut-être Juif d'origine, semble devoir être maintenu au IIIe siècle ou, au plus tard, au IVe, en dépit des tentatives faites pour le rajeunir. Cf. A. d'Alès, *Commodien*, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1911, t. II, p. 480-520. Le titre de son écrit : *Carmen apologeticum adversus Judæos et gentes*, a été imaginé par son premier éditeur, le futur cardinal Pitra, *Spicilegium Solesmense*, Paris, 1852, t. I, p. XXI, et n'en indique pas très exactement le contenu; mais dans cette œuvre, et plus encore dans ses *Instructiones*, *P. L.*, t. V, col. 189-262, Commodien expose les raisons qui existent, pour les païens et les Juifs, d'embrasser le christianisme. Voir t. III, col. 412-419.

2. *Écrits perdus.* — Ariston de Pella, Ἰάσωνος καὶ Παπίσκου ἀντιλογία περὶ Χριστοῦ, entre 135 et 165. Cet écrit, dont Origène, Κατὰ Κέλσου, l. IV, c. LII, col. 1113, donne le titre et qui fut célèbre dans l'antiquité chrétienne, n'a pas été conservé, non plus que sa traduction latine par un Celse mentionné plus haut. A. Harnack, *Die Altercatio Simonis judæi et Theophili christiani*, Leipzig, 1883, a supposé que le *Dialogue* d'Ariston servit de base à l'*Altercatio* et fut utilisé par plusieurs controversistes ultérieurs. Cette hypothèse eut de l'écho. Voir t. I, col. 1869. P. Corssen, *Die Altercatio Simonis judæi et Theophili christiani auf ihre Quellen geprüft*, Berlin, 1890, a démontré qu'elle n'était pas fondée en ce qui regarde l'*Altercatio Simonis et Theophili*, et Harnack lui-même a accepté ces conclusions. Cf. T. Zahn, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altchristlichen Litteratur*, Erlangen, 1891, t. IV, p. 308-329. Il n'est pas davantage prouvé qu'Ariston ait servi de source aux dialogues entre un Juif et un chrétien publiés par A. C. Mc Giffert et F. C. Conybeare, dont nous parlerons plus loin, quoi qu'en aient pensé les éditeurs. — S. Méliton de Sardes, vers 150, Ἐκλογαί, en six livres, extraits de Moïse et des prophètes concernant le Christ. Eusèbe, *H. E.*, l. IV, c. XXVI, *P. G.*, t. XX, col. 396-397, en cite la préface, une lettre à un chrétien nommé Onésime, qui renferme le catalogue des livres de l'Ancien Testament. — S. Apollinaire d'Hiérapolis, avant 180, Πρὸς Ἰουδαίους, en deux livres. Cf. Eusèbe, l. IV, c. XXVII, col. 397. — L'apologiste Miltiade, avant 190, Πρὸς Ἰουδαίους. Cf. Eusèbe, l. V, c. XVII, col. 476. — S. Sérapion d'Antioche, une lettre à un Domninos qui, failli dans la persécution de Septime-Sévère (202), était passé au judaïsme. Cf. Eusèbe, l. VI, c. XII, col. 544-545. — Ammonius d'Alexandrie, dont Origène fut l'auditeur, Περὶ τῆς Μωϋσέως καὶ Ἰησοῦ συμφωνίας. Cf. Eusèbe, l. VI, c. XIX, col. 568.

3. *Écrits problématiques.* — Nous ne savons si Lactance a réalisé son dessein, *Divin. institut.*, l. VII, c. I, *P. L.*, t. VI, col. 739, de combattre les Juifs dans un traité spécial. — J. Rendel Harris, *Testimonies*, Cambridge, 1916, t. I, constatant des rencontres, dans l'emploi de l'argument scripturaire, entre Justin, Tertullien, et les autres écrivains qui ont combattu le judaïsme, a cru pouvoir conclure que cet accord s'expliquerait par l'existence d'un recueil de témoignages de l'Ancien Testament auquel ils auraient tous puisé. Ce recueil ne serait autre que les *Logia* compilés, d'après Papias, dans Eusèbe, l. III, c. XXXIX, col. 300, par saint Matthieu en langue hébraïque, source non seulement des écrivains ecclésiastiques, mais encore de ceux du Nouveau Testament. De ces antiques *Logia* de saint Matthieu nous aurions une refonte grecque dans un manuscrit du XVIe siècle (au monastère d'Iveron, au mont Athos), qui contient un écrit d'un moine Matthieu contre les Juifs; ce nom voilerait la personnalité de l'apôtre. Jusqu'à meilleur informé, malgré l'érudition et l'ingéniosité dépensées à les rendre acceptables, ces hypothèses paraissent inconsistantes. Tout au plus pourrait-on admettre comme possible l'existence d'un recueil de témoignages antérieurs à ceux de Cyprien et de Méliton de Sardes; mais cela même est purement conjectural. Cf. A. d'Alès, *Testimonia et Logia*, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1917, t. VIII, p. 303-326. Sur d'autres hypothèses concernant l'existence de ce recueil voir art. IRÉNÉE, t. VII, col. 2516.

4. *Écrits où les Juifs sont combattus indirectement.* — En plus des écrits qui s'attaquent directement aux Juifs, il en est bon nombre qui ne s'adressent pas à eux, mais qui les combattent en passant, ou, de façon indirecte, par le fait qu'ils réfutent quelques-unes de leurs doctrines essentielles. C'est le cas de tous les ouvrages d'apologétique chrétienne. L'auteur de la *Lettre à Diognète* expose que les chrétiens n'observent pas le culte des Juifs parce qu'il est puéril et indigne du vrai Dieu. Voir t. IV, col. 1366-1369. La preuve, par les prophéties, de la divinité du Christ et du christianisme occupe une grande place non seulement dans le *Dialogue avec Tryphon* de saint Justin mais encore dans sa première *Apologie*. Cf. J. Martin, *L'apologétique traditionnelle*, Paris, 1905, t. I, p. 14-21. De même dans saint Irénée. Voir t. VII, col. 2464-2466. L'auteur du *Contra hæreses* met en relief, dans tout le livre IV, l'unité et la continuité d'Israël et de l'Église. Cf. A. Dufourcq, *Saint Irénée (La pensée chrétienne)*, Paris, 1905, p. 3-5, 173-211. L'*Adversus Marcionem* de Tertullien développe, sous une forme un peu différente, l'argument des prophéties messianiques présenté dans son *Adversus Judæos*. Cf. A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 9. Le livre IV du Περὶ ἀρχῶν d'Origène recommence la démonstration d'Irénée sur les rapports des deux Testaments; à signaler surtout les c. I-V, *P. G.*, t. XI, col. 344-352, sur la divinité du christianisme prouvée par l'accomplissement des prophéties dans la personne et dans l'œuvre du Christ.

2° *Le caractère des écrits.* — Les écrits contre les Juifs ont pour auteurs des Juifs convertis (le pseudo-Barnabé), des païens convertis (saint Justin), des chrétiens d'origine, des laïques (probablement saint Justin), des prêtres, des évêques. Presque tous les genres y sont représentés : traités didactiques, dialogues, recueils de textes, écrit juif interpolé, lettres, discours, préface d'une traduction, poésie, critique textuelle et exégèse de la Bible, écrits qui s'adressent directement et exclusivement aux Juifs et écrits où ils n'apparaissent qu'accessoirement et par contre-coup. Les *Dialogues* d'Ariston de Pella et de saint Justin sont-ils sortis d'une controverse réelle entre chrétiens et Juifs, ou faut-il voir dans leur forme dialoguée un simple procédé littéraire? On ne sait. Le judaïsme ignora d'abord systématiquement le christianisme. Mais cela ne pouvait durer; Juifs et chrétiens se rencontrèrent. C'est à la suite d'une discussion entre un chrétien et un prosélyte juif que Tertullien écrivit l'*Adversus Judæos*. Origène, Κατὰ Κέλσου, l. I, c. XLV, cf. XLIX, LV, LVI, *P. G.*, t. XI, col. 744, 753, 761, 764, parle de discussions qu'il eut avec des rabbins, en présence d'une foule qui devait être juge de la lutte, et, s'il entreprit les *Hexaples*, ce fut afin de munir les chrétiens d'armes de bon aloi dans la controverse avec eux. En ce qui regarde saint Justin, Eusèbe, *H. E.*, l. IV, c. XVIII, *P. G.*, t. XX, col. 376, dit que son *Dialogue* naquit d'une discussion qu'il eut, à Éphèse, « avec le plus célèbre des Juifs de ce temps ». S'agirait-il du fameux rabbi Tarphon, de Lydda? C'est possible, ce n'est pas sûr. En tout cas, le *Dialogue* ne fut composé que vers 152, vingt ans environ après la date où la discussion est censée avoir lieu.

3° *Le contenu des écrits.* — 1. *Partie positive de la controverse.* — *a) L'argument prophétique.* — L'argument tiré des prophéties et de leur accomplissement est l'essentiel de la polémique antijuive. L'Écriture annonce que la Loi serait abrogée, que les Juifs seraient rejetés comme peuple de Dieu et que les gentils prendraient leur place. Jésus de Nazareth est le Fils de Dieu incarné, le Messie attendu; il a réalisé les prophéties messianiques, elles s'appliquent à lui dans leurs moindres détails. Ces deux idées forment la division des deux premiers livres des *Testimonia* de saint Cyprien (le 3e concerne la pratique de la vie chrétienne). Elles se retrouvent, quoique dans un ordre un peu différent et assez flottant du reste, dans le *Dialogue avec le juif Tryphon* : caducité de la Loi, divinité du Christ, vocation des gentils. Elles reviennent partout.

b) Le fait de l'Église. — Les prophéties ne se séparent pas de l'Église. La perfection de l'Église, l'excellence de sa doctrine, sa propagation merveilleuse en dépit de tous les obstacles et contrairement à toutes les prévisions humaines, garantissent l'origine divine du christianisme. Les prophéties c'est l'Église qui « en même temps, les réalise, les explique et les justifie ». J. Martin, *L'apologétique traditionnelle*, t. I, p. 35; cf. de beaux textes, p. 13-14, 17-18, 22-24, 33-34

(saint Justin); p. 77-78 (Clément d'Alexandrie); p. 92-93, 97-99, 101-114 (Origène).

c) Nécessité des dispositions morales. — Au surplus, les prophéties sont difficiles, souvent obscures. Dieu les rend intelligibles à ceux qui sont bien disposés. Pour les entendre, pour discerner leur accomplissement, il faut une âme préparée, humble, détachée d'elle-même. « Seul l'homme vraiment sage dans le Christ est en état d'exposer la suite des discours prophétiques obscurs et embarrassés », dit Origène, Κατὰ Κελσοῦ, l. VII, c. XI, *P. G.*, t. XI, col. 1436. Et pareillement, pour l'Évangile, il fait observer, l. I, c. XLII, col. 737, que « la lecture de cette histoire demande une âme sincère, une recherche attentive, et, s'il est permis de parler de la sorte, l'aptitude à pénétrer dans l'esprit des écrivains ». Cf. J. Martin, t. I, p. 14-35 (saint Justin); 82-85 (Tertullien); 90 (saint Cyprien); 92-114 (Origène).

2. *Partie négative.* — On réfute les arguments des Juifs. — *a) L'abandon de la Loi.* — On repousse le grief tiré de cet abandon. On insiste sur le fait que les Juifs, fidèles pour la première fois au Dieu de leurs pères et attachés à la loi cérémonielle, sont réduits à l'impuissance de la pratiquer puisque l'accès du temple leur est interdit. Et l'on indique le double rôle des observances de l'Ancien Testament, pédagogiques et figuratives : pédagogiques, elles avaient pour but d'empêcher les Juifs de tomber dans l'oubli de Dieu et dans l'idolâtrie; figuratives, elles représentaient et esquissaient d'avance les réalités supérieures de la foi chrétienne. Cf. K. Werner, *Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie*, 2e édit., Ratisbonne, 1889, t. I, p. 50-58, 67-72.

b) La Trinité divine. — On écarte le reproche de détruire l'unité divine de nature en affirmant la trinité des personnes et, tout particulièrement, la divinité du Christ. Point important, le seul auquel aient trait les rares vestiges de polémique que l'on retrouve dans les écrits des rabbins. Cf. M. J. Lagrange, *Le messianisme chez les Juifs*, Paris, 1909, p. 295-300.

c) La vie et la mort du Christ. — On se libère aisément de l'objection tirée du supplice ignominieux infligé au Christ, de sa vie pauvre et humble, qui n'échappe pas à la calomnie et à l'outrage grossier. Ces attaques des rabbins, simplement odieuses, ont été connues de Justin, de Tertullien, d'Origène, du martyr Pionius. Cf. H. L. Strack, *Jesus, die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben*, Leipzig, 1910, p. 8-10, 14. Celse les met dans la bouche du Juif qu'il fait parler contre le christianisme; elles sont relevées comme elles le méritent par Origène.

4° *La valeur des écrits.* — Tout n'est pas d'égale valeur dans ces écrits, mais les bons matériaux n'y manquent pas. Le recueil de saint Cyprien est utile. Le *Dialogue avec Tryphon*, même l'*Adversus Judæos* de Tertullien, qui n'est pas son meilleur ouvrage, et le traité d'Origène *Contre Celse* ont donné à l'apologie du christianisme une partie de sa forme définitive. Le problème des rapports entre l'Ancien Testament et le Nouveau est exactement résolu. L'argument des prophéties tient compte à bon droit de l'ensemble biblique : c'est l'Ancien Testament tout entier, ce n'est pas tel ou tel document isolé plus ou moins discutable, qui rend témoignage au Nouveau Testament tout entier. En outre, les anciens controversistes ont bien compris que la force probante de l'argument prophétique demande, pour être acceptée, de bonnes dispositions d'âme et que le fait de l'Église garantit la divinité de son origine. Très juste l'idée qu'ils développent, et qui sera constamment reprise, que plusieurs des observances capitales de la Loi mosaïque sont devenues d'une exécution matériellement impossible après la destruction du temple. Notons encore que saint Justin est au courant de l'exégèse juive; Origène connaît l'hébreu, il s'est entretenu avec des rabbins et ses *Hexaples* furent une œuvre scientifique de portée considérable.

Malheureusement les autres controversistes ne surent pas l'hébreu; c'était une infériorité de ne pouvoir recourir au texte original. Puis, le texte des Septante qu'ils employèrent avait des interpolations, et leur exégèse fut parfois fautive; à côté d'interprétations parfaitement fondées, ils en offrent de douteuses, d'erronées, de puériles. La subtilité excessive et l'allégorisme intempérant gâtent par endroits les écrits de Justin, de Tertullien et d'Origène; combien plus les autres! Le pseudo-Barnabé, par exemple, et l'auteur du *De montibus Sina et Sion* excèdent par trop. Sans doute les rabbins affectionnaient la même méthode allégorique, qui consistait à déduire des moindres détails d'un texte des conclusions dogmatiques. Mais, en matière d'allégorie, le difficile n'est pas de trouver; c'est de faire accepter par les autres ce qu'on trouve. Dans l'ardeur de la lutte et dans cette fièvre d'allégorie, quelques-uns sacrifient à tort l'Ancien Testament : à lire le pseudo-Barnabé et la *Lettre à Diognète* on croirait que les observances judaïques furent vaines et que le culte que les Juifs rendirent à Dieu est presque assimilable à l'idolâtrie. Enfin, le ton de ces écrits est assez dur et, par intervalles, virulent, spécialement dans le pseudo-Barnabé, Tertullien, l'*Adversus Judæos* du pseudo-Cyprien, Commodien. L'invective est une arme mauvaise pour gagner les adversaires, et, quand le pseudo-Cyprien termine son *Adversus Judæos*, *P. L.*, t. IV, col. 924-925, en invitant les Juifs à se convertir, on se rend compte qu'il s'y est mal pris. Saint Justin qui, sur toute la ligne, l'emporte, en dépit de l'absence de composition et d'une certaine gaucherie littéraire, sur les écrivains antijuifs de cette période, est, lui d'un tempérament irénique. S'il relève avec vigueur les excès des Juifs, il a pour eux et leur témoigne une charité évangélique : « Nous ne vous haïssons pas, dit-il, ni ceux qui ont reçu de vous la mauvaise opinion qu'ils ont de nous, mais nous prions afin que tous vous obteniez miséricorde. » *Dial.*, c. CVIII, cf. XVIII, XCVI.

TRAVAUX. — A. Harnack, *Die Altercatio Simonis Judæi et Theophili christiani nebst Untersuchungen über die antijüdische Polemik in der alten Kirche (Texte und Untersuchungen*, t. I, fasc. 3), Leipzig, 1883; *Judentum und Judenchristentum in Justin's Dialog mit Trypho*, Leipzig, 1913; E. Le Blant, *La controverse des chrétiens et des Juifs aux premiers siècles de l'Église*, dans les *Mémoires de la société nationale des antiquaires de France*, VIe série, Paris, 1898, t. VII, p. 229-250 (cite aussi les écrivains postérieurs à la paix de l'Église); P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, Paris, 1902-1906, t. I, p. 293-301 (Tertullien); t. II, p. 277-284 (Cyprien); t. III, p. 468-476 (Commodien); J. Martin, *L'apologétique traditionnelle*, Paris, 1905, t. I, p. 1-114, 199-202, 227-237; A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 5-22; J. Rivière, *Saint Justin et les apologistes du second siècle*, Paris, 1907, p. 250-274; G. Ziegler, *Der Kampf zwischen Judenthum und Christenthum in der ersten drei Jahrhunderten*, Berlin, 1907; M. J. Lagrange, *Saint Justin (Les saints)*, Paris, 1914, p. 24-66.

II. DE 313 A 1100. — 1° *Les écrivains orientaux.* — 1. *IVe siècle.* — Eusèbe de Césarée combattit le judaïsme dans le grand ouvrage de controverse dont la Προπαρασκευὴ εὐαγγελική, *P. G.*, t. XXI, et l'Εὐαγγελικὴ ἀπόδειξις, t. XXII, col. 13-794, sont comme les deux parties, surtout dans l'Ἀπόδειξις, commencées probablement avant 313 mais terminées longtemps après, ainsi que dans la Θεοφάνεια, une des dernières œuvres d'Eusèbe, qui est une sorte

d'abrégé de l'Ἀπόδειξις, t. XXIV, col. 609-690 (fragmentaire, une version syriaque intégrale a été publiée par S. Lee, *Eusebius on the Theophania*, Cambridge, 1843) et dans les Προφητικαὶ ἐκλογαί, t. XXII, col. 1021-1262. — Eusèbe d'Émèse († 359), *Contre les Juifs;* nous en avons quelques lignes dans Élie de bar Sinaya, métropolitain de Nisibe, *Chronique*, trad. L. J. Delaporte, Paris, 1910, p. 311. — S. Éphrem († 373), *Contre les Juifs*, un sermon pour le dimanche des Rameaux, texte syriaque et trad. lat. dans ses *Opera omnia*, édit. Év. Assémani, Rome, 1743, t. III, p. 209-224. — S. Grégoire de Nysse, Λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας, *P. G.*, t. XLV, col. 9-106, trad. franç. L. Méridier, Paris, 1908; avant 385, exposé à l'usage de ceux qui ont à instruire les catéchumènes pour répondre aux difficultés des païens, des Juifs et des hérétiques. Les Ἐκλογαὶ μαρτυριῶν πρὸς Ἰουδαίους publiés sous son nom, t. XLVI, col. 193-234, sont gravement altérées sinon apocryphes. — S. Jean Chrysostome, Λόγοι κατὰ Ἰουδαίων, *P. G.*, t. XLVIII, col. 843-942, neuf sermons prononcés de 387 à 389; cf. Usener, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Bonn, 1889, p. 227-240. Le Πρός τε Ἰουδαίους καὶ Ἕλληνας ἀπόδειξις ὅτι ἐστὶ θεὸς ὁ Χριστός, t. XLVIII, col. 813-838, n'est pas sûrement authentique. Le Πρὸς Ἰουδαίους καὶ Ἕλληνας καὶ αἱρετικούς, t. XLVIII, col. 1075-1080, est sûrement inauthentique. — Nous classons parmi les écrits orientaux, à cause de l'origine syrienne de l'auteur, le *Liber fidei de S. Trinitate et incarnatione Domini*, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1541-1546, du juif converti Isaac, retourné ultérieurement au judaïsme. Il pourrait bien aussi être l'auteur des *Quæstiones Veteris et Novi Testamenti*, faussement attribuées à saint Augustin, dont la XLIVe, *P. L.*, t. XXV, col. 2240-2243 (absente de certains manuscrits) est contre les Juifs. Voir ci-dessus col. 1-6.— Une légende, créée en Orient vers la fin du IVe siècle et importée en Occident vers la fin du Ve, veut que l'impératrice Hélène, encore païenne mais attirée par le judaïsme, émue de savoir Constantin chrétien, l'ait exhorté à se faire juif; Constantin aurait décidé que, pour faire connaître la vraie religion, un débat aurait lieu, à Rome, entre chrétiens et Juifs, et les chrétiens, dont le pape Sylvestre était le porte-parole, auraient remporté une éclatante victoire. Cette discussion forme la deuxième partie, plus récente, de la légende. Voir une vieille traduction du grec dans Boninus Mombritius, *Sanctuarium seu vitæ sanctorum*, réédit. de Paris, 1910, t. II, p. 508-531; une rédaction grecque très ancienne des Actes de Silvestre dans F. Combefis, *Illustrium Christi martyrum lecti triumphi*, Paris, 1660, p. 254 sq. (un fragment *P. L.*, t. VIII, col. 814); une rédaction syriaque dans J. P. N. Land, *Anecdota syriaca*, 1868, t. III, p. 46-76; une trad. allemande, faite sur l'édit. syriaque et sur un ms. du British Museum, par V. Ryssel, *Die Sylvesterlegende*, dans *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen*, Brunswick, 1895, t. XCV, p. 1-54.

2. *Ve siècle.* — D'Antiochus, évêque de Ptolémaïs, vers 400, le pape Gélase, *Tract.*, III, c. XXVI, dans A. Thiel, *Epistolæ rom. pontificum*, Braunsberg, 1868, t. I, p. 552, cite un sermon contre les Juifs. — Philippe de Side, syncelle de Chrysostome, rapportait, dans sa Χριστιανικὴ ἱστορία, écrite vers 426, une dispute, dont il avait été le témoin en Perse, entre chrétiens, païens et Juifs. Un fragment dans un ms. de Vienne (Autriche); cf. Mc Giffert, *Dialogue between a christian and a jew*, Marbourg, 1889, p. 16. — S. Cyrille d'Alexandrie († 444) combat plus ou moins directement le judaïsme dans Πρὸς τὰ τοῦ ἐν ἀθέοις Ἰουλιάνου, *P. G.*, t. LXXVI, col. 503-1064; *Sur la défaillance de la synagogue*, t. LXXVI, col. 1421-1422 (un fragment); Περὶ τῆς ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ προσκυνήσεως, t. LXVIII, col. 133-1125; surtout dans un certain nombre des Γλαφυρά, t. LXIX, col. 9-679, notamment col. 154-176, 533-538, 563-578, 589-606. Voir t. III, col. 2483-2496. Le *Liber adversus Judæos* publié dans l'édition latine de ses œuvres, Paris, 1604, t. I, p. 733-734, n'est pas de lui. — S. Isidore de Péluse († vers 450), Ἐπιστολαί, *P. G.*, t. LXXVIII, combat fréquemment les Juifs ou de façon directe ou en montrant la différence et l'harmonie des deux Testaments. Voir ci-dessus, col. 89-90, 92, 93. — Théodoret de Cyr († 457), Κατὰ Ἰουδαίων; un fragment dans A. M. Bandini, *Catalogus codicum mss bibliothecæ Mediceæ-Laurentianæ*, Florence 1764, t. I, p. 110-112. Sur un écrit apocryphe, cf. Imbonati, *Bibliotheca latino-hebraica*, p. 271-272. — Basile de Séleucie († après 458), Ἀπόδειξις κατὰ Ἰουδαίων περὶ τῆς τοῦ Σωτῆρος παρουσίας, le XXXVIIIe de ses sermons, *P. G.*, t. LXXXV, col. 399-426.

3. *VIe siècle.* — E. Bratke, *Das sogenannte Religionsgespräch am Hofe der Sassaniden*, Leipzig, 1899 (*Texte und Untersuchungen*, nouv. série, IV, 3), a publié une controverse, qui est censée avoir lieu à la cour des Sassanides, entre païens, Juifs et chrétiens. L'auteur s'y révèle ignorant des choses persanes; il a dû écrire en Asie Mineure, au VIe siècle ou peut-être au Ve.

4. *VIIe siècle.* — Jean Beth-Raban (vers 610), de l'école de Nisibe, *Questions contre les Juifs*. Cf. J. S. Assémani, *Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana*, Rome, 1728, t. III *a*, p. 72. — Léonce de Néapolis (vers 620), Ὑπὲρ τῆς χριστιανῶν ἀπολογίας κατὰ Ἰουδαίων καὶ περιείκονων, *P. G.*, t. XCIII, col. 1597-1612, deux fragments d'un sermon, le second dans une traduction latine. — Étienne, évêque de Bostra, Κατὰ Ἰουδαίων, un fragment dans saint Jean Damascène, Πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἁγίας εἰκόνας, l. III, c. XLII, *P. G.*, t. XCIV, col. 1376. Cf. J. M. Mercati, *Stephani Bostrani nova de sacris imaginibus fragmenta e libro deperdito* Κατὰ Ἰουδαίων, dans la *Theologische Quartalschrift*, Tubingue, 1895, t. LXXVII, p. 663-668. — Sous le nom de saint Grégoire, archevêque de Taphar, en Arabie († 552), nous avons une Διάλεξις μετὰ Ἰουδαίου Ἑρβανοῦνομα, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 621-784, qui est censée reproduire une controverse avec des Juifs, à la cour du roi des Homérites, vers 540. La réalité de la discussion et l'authenticité de l'ouvrage sont fort suspectes et la personnalité même de Grégoire est énigmatique; l'œuvre pourrait être du VIe siècle. — Διδασκαλία Ἰακώβου νεοβαπτίστου, écrite vers 640, se donne pour l'œuvre d'un juif Jacob converti de force et arrivé ensuite à l'adhésion rationnelle et volontaire au christianisme; c'est une instruction plutôt qu'un dialogue, car les auditeurs, des Juifs également convertis de force, n'interviennent que pour demander quelques explications. L'auteur vivait probablement en Égypte ou en Syrie, non à Carthage où la scène est supposée se passer. Édit. du texte grec par N. Bonwetsch, *Doctrina Jacobi nuper baptizati*, Berlin, 1910, et par F. Nau, *La didascalie de Jacob*, *Patrol. Orient.*, Paris, 1912, t. VIII, p. 745-780 (les deux premières conférences); édit. de la version éthiopienne (plutôt un remaniement qu'une traduction) et trad. franç. par S. Grébaut, *Sargis d'Aberga*, *P. O.*, t. III, p. 555-643, t. XIII, p. 1-105; édit. de la version slave, dans la *Tscheltji Minei*, 1911. Il existe aussi une trad. arabe. — Τρόπαια κατὰ Ἰουδαίων ἐν Δαμάσκῳ, discussion fictive entre un moine et des Juifs, en présence de païens, de samaritains, d'hérétiques, écrite en 680, dans une ville soumise aux Arabes; on y trouve l'écho de la querelle des images. Édit. et trad. franç. par G. Bardy, *Les trophées de Damas*, *P. O.*, Paris, 1920, t. XV, p. 189-292. — Parmi les *spuria* de saint Athanase figurent, *P. G.*, t. XXVIII, les

Πρὸς Ἀντίοχον ἄρχοντα περὶ πλείστων καὶ ἀναγκαίων ζητημάτων, généralement cités sous le titre de *Quæstiones ad Antiochum ducem*, qui est celui de la traduction latine. La question CXXXVII, col. 683-700, tranche sur les autres par le style et par une exceptionnelle longueur; en outre, elle paraît souvent isolée, et même anonyme, dans les manuscrits, tandis que les *Quæstiones* sont attribuées, indûment du reste, à saint Athanase. C'est un véritable traité contre les Juifs, qu'il est impossible de dater et que nous mettons à cette place à cause de ses rapports avec l'écrit suivant. — Ἀντιβολὴ Παπίσκου καὶ Φίλωνος Ἰουδαίων πρὸς μοναχόν τινα, de la fin du VII[e] ou du VIII[e] siècle, édit. par A. C. Mc Giffert, *Dialogue between a christian and a jew*, Marbourg, 1889, p. 49-94, d'après un ms. incomplet. Il existe une recension ultérieure, qui s'inspire de la première rédaction et du pseudo-Anastase le Sinaïte, et qui présente un long passage, p. 66-73, que nous retrouvons dans la *Question à Antiochus*, col. 688-696. Le difficile est de savoir quel est celui des deux écrits qui dépend de l'autre. Dans l'incertitude, nous nous bornons à les juxtaposer. — Théodore d'Amasée (692); cf. Fabricius, *Delectus argumentorum*, p. 121.

5. *VIII[e] siècle.* — Ἀθανασίου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας λόγος πρὸς Ζακχαῖον νομοδιδάσκαλον τῶν Ἰουδαίων, non pas, semble-t-il, du IV[e] siècle, comme on l'a dit, mais seulement du VIII[e]; cf. T. Zahn, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altchristlichen Literatur*, Erlangen, 1891, t. IV, p. 322. Édit. par F.C. Conybeare, *The Dialogues of Athanasius and Zacchæus and of Timothy and Aquila*, dans les *Anecdota Oxoniensa*, classical series, part. VIII, Oxford, 1898. Une ancienne version arménienne, qui comble des lacunes de l'original, a paru dans l'édition des *Paralipomena armeniana* d'Athanase publiés par les mékhitaristes de Vienne. — Διάγογος χριστιανοῦ καὶ Ἰουδαίου ὧν τὰ ὀνόματα τοῦ μὲν χριστιανοῦ Τιμόθεος τοῦ δὲ Ἰουδαίου Ἀκύλα, édit. Conybeare, *op. cit.*; fragment, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 251-255. — Διάλεξις κατὰ Ἰουδαίων, un fragment dans Bandini, *Catalogus codicum mss bibliothecæ Mediceæ-Laurentianæ*, t. I, p. 165. — Jérôme de Jérusalem, Διάλογος περὶ τῆς ἁγίας Τριάδος, ἐρώτησις Ἰουδαίου πρὸς τὸν χριστιανόν, *P. G.*, t. XL, col. 847-859 (des fragments), semble avoir vécu non au IV[e] siècle, comme on le disait, mais au VIII[e]. Voir ci-dessus, col. 983. — Abraham Bard-Shandad, syrien nestorien, a laissé une *Dispute contre les Juifs*. Voir t. I, col. 116. — Théodore Abucara (Abou Qorra), évêque melchite de Harrân, né probablement vers le milieu du VIII[e] siècle, écrivit en grec, en syriaque, en arabe Πρὸς Ἰουδαίον, *P. G.*, t. XCVII, col. 1529-1534; G. Graf, *Die arabischen Schriften des Theodor Abû Qurra Bischofs von Harrân*, Paderborn 1910, a publié une version allemande de dix traités plus étendus que les courts opuscules de *P. G.*, sur les mêmes questions : autorité de la Loi de Moïse et de l'Évangile, etc.

6. *IX[e] siècle.* — Abraham Auni, syrien nestorien, du milieu du IX[e] siècle, *Contre les Juifs*. Cf. J. S. Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. III *a*, p. 509. — Pseudo-Anastase le Sinaïte, Διάλεξις κατὰ Ἰουδαίων, *P. G.* t. LXXXIX, col. 1203-1282; n'est pas du Sinaïte, mais seulement du IX[e] siècle. Voir t. I, col. 1167.

7. *X[e] siècle.* — Abou Ali Isa ben Zeraah, syrien (vers 997), écrit contre les Juifs. Cf. K. Werner, *Der heil. Thomas von Aquino*, Ratisbonne, 1858, t. I, p. 638, note 2. — Sabarjésus, fils de Paul, syrien nestorien (vers la fin du X[e] siècle), *Dispute avec un Juif sur le Christ*; cf. Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. III *a*, p. 541.

8. *XI[e] siècle.* — Un anonyme, probablement Jésujab, évêque de Nisibe en 1063, *Traité contre les mahométans, les Juifs, les jacobites et les melchites* (le c. II traite du Christ contre les Juifs); cf. Assémani, p. 303.

2° *Les écrivains occidentaux.* — 1. *IV[e] siècle.* — S. Ambroise († 397), *Epist.*, LXXII-LXXVIII, *P. L.*, t. XVI, col. 1243-1269, traite de la Loi ancienne et de la Loi nouvelle, de la raison d'être et de l'abrogation de la Loi ancienne, se préoccupe des chrétiens mais aussi des Juifs, cf. col. 1258, 1267, 1268 : *deseramus umbram, solem secuti : ritus judaicos deseramus.* Le *De excidio urbis Hierosolymitanæ*, t. XV, col. 1961-2206 et l'*Historiæ de excidio Hierosolymitanæ urbis anacephaleosis*, col. 2205-2218, résumés libres de Josèphe avec modifications dans le sens chrétien, ont été attribués à tort à saint Ambroise.

2. *V[e] siècle.* — Prudence († 408), *Apotheosis*, v. 321-423, 504-552, *P. L.*, t. LIX, col. 950-958, 965-967, défend la divinité du Christ contre les Juifs. — Sévère, évêque de Minorque, *De Judæis*, *P. L.*, t. XX, col. 731-746, raconte, dans une lettre de 418, la conversion des Juifs de Minorque. — Évagre, gallo-romain, *Altercatio Theophili christiani et Simonis judæi*, *P. L.*, t. XX, col. 1165-1182. L'opinion de Dom G. Morin, *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1900, t. I, p. 267-270, que l'auteur serait, non pas Évagre, mais Grégoire d'Elvire a été abandonnée par lui, *Revue bénédictine*, Maredsous, 1902, t. XVII, p. 225-245. — Les *Consultationum Zacchæi christiani et Apollonii philosophi libri tres*, *P. L.*, t. XX, col. 1071-1166, sont tout un « corpus » de théologie, dont l'auteur répond indirectement aux objections juives en traitant de la Trinité, de l'incarnation, etc., et combat directement les Juifs, l. III, c. IV-X, col. 1112-1126. On a supposé sans fondement que l'auteur pourrait être Évagre. — *De altercatione Ecclesiæ et synagogæ dialogus*, *P. L.*, t. XLII, col. 1130-1140, à peu près du même temps que l'écrit d'Évagre, faussement attribué parfois à saint Augustin, texte défectueux, cf. dom G. Morin, *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. I, p. 270-272. — S. Jérôme († 420) combat souvent les Juifs dans ses écrits divers. Surtout il traduisit la Bible sur le texte original *ad confutandos Judæos etiam per ipsa exemplaria quæ ipsi verissima confitentur, ut, si quando adversum eos christianis disputatio est, non habeant subterfugiendi diverticula sed suomet potissimum mucrone feriantur*, dit-il, *Apol. adversus libros Rufini*, l. III, c. XXV, cf. l. II, c. XXIV-XXXV, *P. L.*, t. XXIII, col. 476, 447-456. — S. Augustin († 430), *Tractatus adversus Judæos*, *P. L.*, t. XLII, col. 51-64; *Epist.*, CXLIX, à saint Paulin de Nole; CXCVI, à l'évêque Agellicus, *P. L.*, t. XXXIII, col. 630-645, 891-899. Dans son *Indiculus* des œuvres d'Augustin, t. XLVI, col. 6, Possidius de Calame classe parmi ses écrits contre les Juifs, dans le *De diversis quæstionibus*, la q. LVI, *De annis quadraginta sex ædificati templi*, t. XL, col. 39, laquelle ne concerne les Juifs que de loin et d'une façon indirecte. On a publié parfois faussement sous le nom de saint Augustin, avec le *De altercatione Ecclesiæ et synagogæ dialogus*, le *Contra Judæos, paganos et arianos, sermo de symbolo*, dont les c. XI-XVIII, t. XLII, col. 1123-1128, sont contre les Juifs et furent transcrits séparément au Moyen Age. Cf. M. Sepet, *Les prophètes du Christ. Étude sur les origines du théâtre au Moyen Age*, dans la *Bibliothèque de l'École des chartes*, Paris, 1867, t. XXVIII, p. 3-8. A tort encore, on lui a attribué l'*Adversus quinque hæreses seu contra quinque hostium genera*, dont le c. IV, col. 1104-1106, est contre les Juifs, et les *Quæstiones Veteris et Novi Testamenti* qui, nous l'avons vu, sont peut-être du juif converti puis relaps Isaac. — S. Léon († 461), *Serm.*, XXIX (le IX[e] *in Nativitate Domini*), *P. L.*, t. LIV, col. 226-229, intitulé *Contra Judæos et hæreticos* dans un ms.; cf. col. 226, note. — S. Maxime de Turin († 470), *Tractatus contra Judæos*, *P. L.*, t. LVII, col. 793-806.

3. *VI[e] siècle.* — S. Grégoire de Tours († 595), *Historia Francorum*, l. VI, c. V, *P. L.*, t. LXXI, col. 573-575, raconte une controverse qu'il soutint contre un juif en présence du roi Chilpéric.

4. *VII[e] siècle.* — S. Isidore de Séville, avant 633, *De fide catholica ex Veteri et Novo Testamento contra Judæos*, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 448-538. Voir ci-dessus, col. 104-105. — S. Ildephonse de Tolède († 667), *De virginitate perpetua S. Mariæ adversus tres infideles*, *P. L.*, t. XCVI, col. 53-102 : le c. I contre Jovinien, le c. II contre Helvidius, les c. III-XII, col. 64-102, contre les Juifs. Voir t. VII, col. 742. — S. Julien de Tolède († 690), *De comprobatione ætatis sextæ*, *P. L.*, t. XCVI, col. 537-586. Julien, juif converti, se propose d'établir que le Christ est venu et qu'on est au 6[e] âge du monde, à l'encontre des Juifs disant qu'on est au 5[e] âge et non au 6[e] où le Christ doit venir. Cet écrit a été publié parfois sous le nom de Julien Pomère.

5. *IX[e] siècle.* — Agobard, évêque de Lyon († 840), *De insolentia Judæorum*, *P. L.*, t. CIV, col. 69-76; *De judaicis superstitionibus*, col. 77-100; *De baptismo judaicorum mancipiorum*, col. 99-106; *De cavendo convictu et societate judaica*, col. 107-114. Voir t. I, col. 613-615. — Amolon, évêque de Lyon († 852), *Epistola seu liber contra Judæos*, *P. L.*, t. CXVI, col. 141-184, faussement attribué à Raban Maur, cf. *P. L.*, t. CIV, col. 82-83, note; t. CVII, col. 34-35. Voir t. I, col. 1126. — Raban Maur († 856), *Tractatus de variis quæstionibus Veteris et Novi Testamenti adversus Judæos*, n'existe pas, comme il a été dit, t. I, col. 1536, dans *P. L.*, t. CVII, col. 401-594, mais bien dans Martène et Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, Paris, 1717, t. V, col. 403-594. — Paul Alvare de Cordoue († 861), de descendance juive, *Epist.*, XIV-XX, *P. L.*, t. CXXI, col. 478-514, surtout la lettre XVIII, contre Bodon, diacre du palais de Louis le Débonnaire, qui s'était fait juif, avait pris le nom d'Éléazar et s'était fixé à Saragosse (839); les lettres XV et XVII sont des fragments de Bodon. Voir t. I, col. 927.

6. *XI[e] siècle.* — Le clerc Henri écrivit, à la demande de l'empereur Henri III, une réponse à la lettre de Vecelinus, chapelain du duc Conrad, passé au judaïsme (1005). Elle est dans Albert, moine de Saint-Symphorien de Metz, *De diversitate temporum*, l. II, c. XXIV, *P. L.*, t. CXL, col. 485-490. — Fulbert de Chartres († 1029), *Tractatus contra Judæos*, *P. L.*, t. CXLI, col. 305-318. Fulbert n'a pas écrit trois traités anti-juifs, comme il a été dit, t. VI, col. 965; mais le *Tractatus* qu'il a écrit a été parfois séparé en trois parties, où l'on a vu trois sermons. Cf. *P. L.*, t. CXLI, col. 178. — S. Pierre Damien († 1072), *Antilogus contra Judæos*, *P. L.*, t. CXLV, col. 41-58; *Dialogus inter Judæum requirentem et christianum e contrario respondentem*, col. 57-68.

3° *Écrits perdus.* — Diodore de Tarse († avant 394) écrivit *Contre les Juifs*. Cf. Suidas, *Lexic.*, *P. G.*, t. CXVII, col. 1249. — Gennade, *De scriptoribus ecclesiasticis*, c. LXXVIII, *P. L.*, t. LVIII, col. 1103, signale un Voconius (Buconius d'après un manuscrit), évêque de Castellani (Mauritanie), qui écrivit *adversus Ecclesiæ inimicos Judæos et arianos et alios hæreticos*. On s'est demandé s'il ne faudrait pas identifier cet écrit avec le pseudo-augustinien *Adversus quinque hæreses seu contra quinque hostium genera*. — Possidius, dans l'*Indiculus* des œuvres de saint Augustin, *P. L.*, t. XLVI, col. 6, mentionne comme écrits contre les Juifs, avec la lettre CXCVI à Asellicus et la q. LVI du *De diversis quæstionibus*, une *Quæstio de Judæis* et, en outre, *tractatus duo*. La *Quæstio de Judæis* serait-elle due à une inadvertance de Possidius, qui aurait lu *Quæstio de Judæis* le titre de la q. XLVI, t. XL, col. 29-31, intitulée *De ideis*? Peut-être. Quant aux « deux traités », l'un des deux est perdu, à moins que Possidius n'ait désigné de la sorte la lettre à Paulin de Nole. Cette lettre, réponse à un questionnaire du saint, *Epist.*, CXXI, t. XXXIII, col. 462-470, ne serait-elle pas plutôt la *Quæstio de Judæis* dont parle Possidius? — Nous avons un écrit faussement attribué à saint Anastase le Sinaïte; nous ne possédons pas le traité *Contre les Juifs* dont il mentionne le l. II, dans l'*In Hexaemeron*, l. VI, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 933. — Est aussi perdu le récit d'une controverse entre le juif Julius et maître Pierre de Pise, à Pavie, vers 755; *et scriptam esse eamdem controversiam in eadem civitate audivi*, dit Alcuin, qui assista par hasard au débat. *Epist.*, C, *P. L.*, t. C, col. 314.

4° *Écrits où les Juifs sont combattus indirectement.* — Il n'y a qu'à jeter un coup d'œil sur les tables des matières des volumes des deux Patrologies grecque et latine pour se rendre compte, quelque incomplètes qu'elles soient trop souvent, de la grande place que les Juifs y occupent. En dehors des écrits qui ont pour but direct de les combattre, ils sont nommés, critiqués, réfutés un peu partout, dans les ouvrages de défense catholique, les sermons, les commentaires de l'Écriture sainte, les textes qui visent leurs rapports avec les chrétiens. C'est ainsi que, au IV[e] siècle, saint Gaudence de Brescia, qui nous apprend, *Serm.*, XXI, *P. L.*, t. XX, col. 999, que son prédécesseur, saint Philastre, prêcha contre les païens, les Juifs et les hérétiques, attaque fréquemment les Juifs dans ses sermons. Cf. notamment *Serm.*, I-VII, X, sur la Pâque; VIII-IX, sur les noces de Cana; XI, sur le paralytique, col. 843-927. Au V[e] siècle, saint Jérôme et saint Augustin reviennent constamment à la charge; voir par exemple, d'Augustin, le *Contra Faustum manichæum*, surtout l. XII, *P. L.*, t. XLII, col. 253-280. Au VI[e] siècle, Cassiodore bataille contre eux dans son *Expositio in psalterium*, en particulier sur le ps. LXIII, *P. L.*, t. LXX, col. 438-443; saint Grégoire le Grand a plus de cinquante lettres pour régler différents points relatifs à leur situation juridique, cf. V. Tiollier, *Saint Grégoire le Grand et les Juifs*, Brignais, 1913, p. V, et s'explique sur eux et contre eux dans ses *Morales* et dans ses *Homélies*. Et cela dure jusqu'au XI[e] siècle, où Brunon de Wurtzbourg, pour ne nommer que lui, s'en prend à maintes reprises aux Juifs dans son *Expositio psalmorum*. *P. L.*, t. CXLII, col. 49-530.

5° *Le caractère des écrits.* — De ces écrivains trois ont été des juifs convertis : Isaac, qui retourna au judaïsme, Julien de Tolède et Paul Alvare. L'auteur de la *Didascalie de Jacob* se donne pour un juif converti; vraisemblablement cette affirmation et la forme, que revêt cet écrit, d'un exposé de la vérité du christianisme à des Juifs convertis de force ne répondent pas à une réalité historique. Il faut voir probablement de pures fictions littéraires dans les controverses qui auraient eu lieu devant Constantin et devant les rois des Homérites et de Perse, ainsi que dans la plupart des dialogues entre Juifs et chrétiens. Deux, au moins, de ces discussions furent véritables, celle que Grégoire de Tours eut avec Priscus en présence du roi Chilpéric, celle de Pierre de Pise à Pavie, avec le juif Julius; de même, sans doute, celle à laquelle Philippe de Side dit avoir assisté. Il y eut certainement d'autres controverses orales. Sans nous arrêter aux renseignements fournis, par les pseudo-Jean et Polybe, dans la *Vie* légendaire de saint Épiphane, c. VI, XXVI, XLVII, *P. G.*, t. XLI, col. 29, 56, 84, rappelons que saint Jérôme traduisit l'Ancien Testament sur l'hébreu en vue des controverses avec les Juifs, et notons que saint Isidore de Péluse écrivit à divers chrétiens qui avaient eu des discussions avec les Juifs, l. I, epist., CXLI, CDI; II, XCIX; III, XIX, XCIV; IV,

XVII, *P. G.*, t. LXXVIII, col. 275-278, 405-408, 541-544, 745-746, 798-800, 1063-1066. Cf. saint Jean Chrysostome, *Contre les Juifs*, serm. VII, n. 3, *P. G.*, t. XLVIII, col. 920; Théodoret, *Epist.*, CXII, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1316; la *Vie* de saint Nil le jeune, par un de ses disciples, c. VII, n. 50-51, dans les *Acta sanctorum* des Bollandistes, 2e édit., Paris, 1867, septemb., t. VII, p. 290-291; S. Pierre Damien, *Antilogus contra Judæos*, præf., *P. L.*, t. CXLV, col. 41, etc.

Que ce soit sous forme de traité dogmatique ou de dialogue, la polémique antijuive se meut dans le même cadre d'idées. Mais, après le triomphe du christianisme et de plus en plus à mesure que se formule la législation, civile et ecclésiastique, contre les Juifs, elle offre un aspect juridique en même temps que théologique. Pour la première fois, le *De altercatione Ecclesiæ et synagogæ* énumère les déchéances légales qui frappent les Juifs et les droits qui leur sont restés. Plus d'un de nos écrivains l'imitent. Et l'un des derniers venus, Amolon, s'appuie sur les institutions impériales et sur les décrets des conciles qui concernent les Juifs. *Contra Judæos*, *P. L.*, t. CXVI, col. 172, 174-177, 181-183.

A côté des lois des empereurs et des conciles, Amolon cite les actes et les écrits des saints Augustin, Jérôme, Hilaire, Ambroise, Grégoire, d'Agobard son prédécesseur, col. 143, 145, 171, 176, 180-181. Agobard, lui, s'était réclamé « des exemples et des décrets des Pères », à savoir les saints Hilaire, Ambroise, Cyprien, Athanase, saint Avit de Vienne et le concile d'Épaone, saint Césaire d'Arles et le concile d'Agde (508), et quatre autres conciles; puis il avait cité les saints Irénée et Jérôme, les *Clémentines* qu'il savait, du reste, apocryphes et, sans le nommer, saint Augustin, *De judaicis superstitionibus*, c. II-X, XVI, *P. L.*, t. CIV, col. 79-88, 92-93. Eusèbe, s'il n'avait utilisé que la Bible dans la *Démonstration évangélique*, qui s'adressait plus spécialement aux Juifs, avait entassé les témoignages païens dans la *Préparation évangélique* destinée particulièrement aux païens. Dans la si curieuse controverse entre chrétiens, païens, et Juifs, à la cour des Sassanides, les documents païens, y compris le pseudo-Hystaspe et les oracles sibyllins, sont d'un grand usage. F. C. Conybeare a signalé des emprunts aux évangiles apocryphes dans les deux *Dialogues* qu'il a publiés et étudié leurs rapports entre eux et avec la littérature antérieure; tout n'est pas également sûr dans ces rapprochements et, en particulier, tant qu'on n'aura pas découvert le *Dialogue* d'Ariston de Pella, les tentatives que Conybeare et d'autres ont multipliées pour lui rattacher et ces *Dialogues* et d'autres écrits ne sauraient aboutir. Évagre, dans l'*Altercatio*, côtoie constamment les *Tractatus Origenis*, où l'on voit aujourd'hui l'œuvre de Grégoire d'Elvire. Cf. P. Batiffol, *Revue biblique*, Paris, 1899, t. VIII, p. 337-345; G. Morin, *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1900, t. I, p. 267-268. H. Vogelstein et P. Rieger, *Geschichte der Juden in Rom*, Berlin, 1896, t. I, p. 163-164, ont plus affirmé que démontré la dépendance de l'*Altercatio* vis-à-vis de saint Jérôme, et du *Contra Judæos* de Maxime de Turin vis-à-vis de l'*Altercatio*. Il n'est pas prouvé non plus que le *Dialogue avec le juif Herban* dépende de la lettre de Sévère de Minorque, comme l'a supposé J. Juster, *Examen critique*, Paris, 1911, p. 49, note. Nous sommes mieux renseignés non sur les sources des *Trophées de Damas*, qui restent inconnues, mais sur leur influence; c'est d'eux que s'inspirent le *Dialogue des Juifs Papiscus et Philon avec un moine* dans ses deux rédactions, le pseudo-Anastase le Sinaïte, le pseudo-Athanase des *Questions à Antiochus*. Cf. G. Bardy, *P. O.*, t. XV, p. 184-188.

La controverse antijuive s'est développée, d'abord, surtout en Asie et en Afrique. Jusqu'au IXe siècle, elle est très vivante en Orient; au temps des premiers progrès de l'islamisme elle commence une période singulièrement active. A partir du IXe siècle, l'ardeur théologique de l'Orient se ralentit; désormais l'Occident fournira les principaux apologistes du christianisme contre les Juifs.

6° *Le contenu des écrits.* — L'apologétique antijuive est à peu près la même au fond que par le passé : argument tiré des prophéties, réponse aux objections juives.

1. *Partie positive de la controverse.* — *a) L'argument prophétique.* — On répète ce qui a été dit de bon et de moins bon; on y ajoute aussi parfois. Par exemple, on ne se lasse pas de revenir sur la date de l'époque messianique, sur les semaines de Daniel, etc. On traite avec ampleur tel ou tel point de l'argument prophétique : Basile de Séleucie calcule avant tout les années qui séparent Daniel du Christ; Julien de Tolède s'attache à prouver que le 6e âge, celui du Messie, est précisément celui où est né Jésus, et Fulbert de Chartres a tout un traité sur la prophétie de Jacob. Tel écrit, par ailleurs assez faible, les *Trophées de Damas*, a une page excellente, et en partie neuve, sur les prophéties faites par le Christ et réalisées. IV, 5-6, *P. O.*, t. XV, p. 269-273. Eusèbe était déjà entré dans cette voie : sa *Théophanie* contient un très bon développement sur l'annonce de la conquête du monde par les apôtres, pêcheurs ignorants transformés en pêcheurs d'hommes, V, *P. G.*, t. XXIV, col. 623-624, et un autre, VI, col. 633-656, sur la destruction du temple et les maux de la nation juive. Saint Jean Chrysostome avait mis en lumière les mêmes arguments dans ses discours *Contre les Juifs*, IV, 4-6; V, 1-6; VI, 3; *P. G.*, t. XLVIII, col. 876-881, 883-893, 905-908, et aussi, que ce soit ou non Chrysostome, l'auteur de la *Démonstration contre les Juifs et les gentils que le Christ est Dieu*, 6-7, 11-16, *P. G.*, t. XLVIII, col. 820-823, 829-835.

b) Le fait de l'Église. — Plus complètement que leurs prédécesseurs, nos controversistes exposent, comme un élément capital de la démonstration chrétienne, le fait de l'Église, de son existence, de sa diffusion, de son action dans le monde. Eusèbe, au passage indiqué et dans la *Démonstration évangélique*, surtout le l. III; saint Jean Chrysostome, aux passages indiqués; saint Augustin, *Contra Faustum manichæum*, l. XII, c. XLIV, *P. L.*, t. XLII, col. 278; le pseudo-Athanase le Sinaïte, *Dispute contre les Juifs*, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 1219-1226; saint Idelphonse, *De virginitate perpetua S. Mariæ*, c. VII, *P. L.*, t. XCVI, col. 83-84, etc., insistent là-dessus.

c) Nécessité des dispositions morales. — Ils n'insistent pas moins sur les bonnes dispositions requises pour saisir la force probante des prophéties. Çà et là ils taxent les Juifs de mauvaise foi; c'est le cas de Paul Alvare, *Ep.*, XVIII, 4, et d'Isidore de Séville. Mais ce langage est exceptionnel, et Alvare et Isidore le démentent vite. Cf. J. Martin, *L'apologétique traditionnelle*, Paris, 1905, t. II, p. 7-10, 15-19. Ce qu'on leur reproche ce n'est pas la mauvaise foi qui nie la lumière, c'est l'impossibilité de comprendre qu'ils ont créée en eux, c'est l'endurcissement volontaire du cœur qui s'est rendu incapable d'être touché. *Cæci*, *obstinati*, ces épithètes servent constamment à les caractériser.

2. *Partie négative.* — On réfute les arguments des Juifs. — *a) L'abandon de la Loi.* — A cet argument on répond comme précédemment. La dispersion des Juifs, prophétisée, accomplie, a paru de bonne heure une preuve décisive de la divinité du christianisme contre les Juifs. Cf. Le Nourry, *Dissert. in Apolog. Tertulliani*, *P. L.*, t. I, col. 783-786. A mesure que le

temps marche, la preuve se renforce : il est de plus en plus manifeste que les Juifs ne sont pas un peuple comme les autres, qu'il y a dans leur histoire de l'extraordinaire. De plus en plus les écrivains ecclésiastiques montrent, dans la dispersion des Juifs à travers le monde, la réalisation des prophéties. En général ils en parlent brièvement, même ceux qui reviennent volontiers sur cette considération, tels Jérôme, Augustin, Isidore de Péluse, etc. Parfois ils appuient, en particulier Eusèbe, *Démonstration évangélique*, l. VIII, et saint Jean Chrysostome, *Contre les Juifs*, V, 1-6, 11; VI, 2-4, *P. G.*, t. XLVIII, col. 883-893, 900-901, 905-910.

b) La trinité divine. — On s'explique longuement sur l'unité de la substance divine et la trinité des personnes. Avec l'islamisme un fait nouveau se produit. Pratiquement les Juifs ont, dans les Arabes musulmans, des alliés naturels qui enseignent, avec eux, un monothéisme rigide exclusif autant de la trinité des personnes que de la trinité de nature. Avec eux encore, et avec les iconoclastes, ils condamnent le culte des images. La polémique antijuive se rencontre donc fréquemment avec la polémique anti-iconoclaste et la polémique antimusulmane. Mrs M. D. Gibson, *Studia sinaitica*, t. VII, *An arabic version of the Acts of the Apostles with a treatise on the triune nature of God*, Cambridge, 1918, a publié un traité sur la Trinité, qui peut remonter au VIIIe siècle et qui réfute l'islamisme par les arguments scripturaires en usage dans les écrits antijuifs de saint Justin et des anciens controversistes. Théodore Abucara dispute séparément contre les Juifs et contre les Sarrasins; ultérieurement ils seront combattus plus d'une fois dans le même traité.

c) La vie et la mort du Christ et l'offensive juive. — Pour éluder la force des textes de l'Écriture relatifs aux souffrances du Messie, les Juifs ont imaginé, peut-être dès le temps d'Adrien, l'existence de deux Messies : l'un, de la race de David, né au moment de la destruction du temple et devant rester invisible, jusqu'à ce qu'il vienne, à la fin, rassembler les Juifs; l'autre, de la tribu d'Éphraïm, qui sera tué dans la guerre contre Gog et Magog. Amolon, *Contra Judæos*, c. XII-XXIV, *P. L.*, t. CXVI, col. 148-157, renverse aisément cette théorie inconsistante. En même temps, les Juifs ont continué de dénaturer la vie du Christ. Le Talmud lui prodigue les outrages. Cf. H. von Laible, *Jesus Christus im Thalmud*, Berlin, 1891; A. Meyer, *Jesus im Talmud*, dans E. Hennecke, *Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen*, Tubingue, 1904, p. 47-71. Et les pires inventions d'une haine délirante se donnent rendez-vous dans les *Toledot Jesu*. I. Loeb, *La controverse religieuse entre les chrétiens et les Juifs au Moyen Age en France et en Espagne*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, Paris, 1888, t. XVII, p. 317, cf. 327, dit qu' « Agobard les connaissait certainement », quoique dans une rédaction différente de celles qui nous sont parvenues; il en conclut que les *Toledot Jesu* sont antérieures au IXe siècle. En réalité, Agobard, *De judaicis superstitionibus*, c. IX, *P. L.*, t. CIV, col. 86, se réfère uniquement à la tradition orale : *qui quotidie, cum eis loquentes, mysteria erroris ipsorum audimus*. De même Amolon, c. X, XXXIX-XL, col. 146-147, 167-169, se réfère non à un écrit mais à des discours : *dicunt*. Les *Toledot Jesu* sont une rédaction de récits traditionnels, dont la date précise est ignorée mais qui peut remonter au IXe ou au Xe siècle. Quoi qu'il en soit, ce qu'Amolon c. XL, col. 169, appelle *immanitas odii in Christum et rabies blasphemandi*, ainsi que les entreprises des Juifs contre les chrétiens, indigne nos controversistes. A propos du *Perfecto odio oderam illos* du ps. CXXXVIII, 22, saint Jérôme écrit : *Si expedit odisse homines et gentem aliquam detestari, miro odio aversor circumcisionem, usque hodie enim persequuntur Dominum nostrum Jesum Christum in synagogis Satanæ*. Un Agobard, un Amolon, qui reprennent, celui-ci, c. XLI, col. 170, le verset du psalmiste, celui-là, c. X, col. 88, et le verset et le commentaire de saint Jérôme, sont comme bouleversés par les blasphèmes des Juifs. Et, passant de la défensive à l'offensive, ils dénoncent leurs abus de tout genre et réclament l'exécution des lois portées contre eux.

7° *La valeur des écrits.* — L'apologétique antijuive est en progrès, sans être irréprochable.

L'interprétation de l'Écriture est, plus d'une fois, défectueuse; en particulier, on voit la Trinité dans l'Ancien Testament plus qu'elle n'y est affirmée. Ni le texte qu'on cite n'est toujours excellent ni le sens toujours exact. La connaissance de l'hébreu est rare.

Toutefois l'ignorance des choses juives n'est pas universelle. Un Amolon et un Agobard sont au courant des traditions rabbiniques, et, avant eux, un Épiphane, un Jérôme, un Augustin. Saint Jérôme a su l'hébreu; ses travaux ont grandement profité aux études bibliques. Saint Isidore de Séville a écrit « une œuvre curieuse et savante », au jugement d'I. Loeb, *op. cit.*, p. 321. Eusèbe, saint Augustin, saint Jean Chrysostome ont de fortes pages. Comme saint Irénée, mais d'une manière encore plus nette, Augustin résout le problème capital du rapport qui unit les deux Testaments. L'argument tiré des prophéties faites par le Christ, de la condition présente des Juifs, de l'exaltation parallèle de l'Église, semble bien ce qu'il y a de meilleur dans cette polémique, et un écrivain juif, B. Lazare, *L'antisémitisme*, Paris, 1894, p. 16, estime que Jean Chrysostome « a pu dire justement », observant que les cérémonies juives n'avaient de valeur que dans le temple de Jérusalem : « Il est admirable et incroyable que tous les lieux de la terre où il n'est pas permis de sacrifier soient accordés aux Juifs, et qu'il ne leur est même pas permis de se rendre à Jérusalem où il est seulement permis de sacrifier. » IV, n. 6, *P. G.*, t. XLVIII, col. 880-881. Tel mot jeté en passant dans un écrit médiocre, les *Trophées de Damas*, IV, 5, *P. O.*, t. XV, p. 271-272, ouvre une perspective merveilleuse : « Il a dit, à propos de celle qui l'a oint de myrrhe : « Partout où « sera prêché cet Évangile, sera prêché aussi ce qu'elle « a fait en mémoire d'elle. » Voici qu'elle est prêchée aujourd'hui comme tous le savent. »

Le ton de ces écrits est généralement vif. Les épithètes dures sont multipliées. Celle de « Juifs perfides », la plus usuelle, tend à revêtir un sens nouveau : primitivement la « perfidie juive » a été synonyme d' « incrédulité juive », « incrédulité qui s'obstine, qui s'aveugle volontairement »; elle passe d'une signification intellectuelle à une signification morale, et désigne l'astuce et la trahison. On applique aux Juifs, avec les expressions sévères de l'Ancien Testament, les qualifications agressives des païens. En voir une liste dans J. Juster, *Examen critique des sources relatives à la condition juridique des Juifs dans l'empire romain*, Paris, 1911, p. 31-34. Même chez les écrivains qui frappent le plus énergiquement contre les Juifs, on trouve des protestations de dévouement surnaturel envers eux et d'amour sincère. Cf., non seulement saint Augustin, *Adversus Judæos*, c. X, *P. L.*, t. XLII, col. 63-64, et saint Léon, *Serm.*, XXV, 2-3; LII, 5; LXX, 2, *P. L.*, t. LIV, col. 251, 316, 351, 381, mais encore Agobard, *De insolentia Judæorum*, c. IV, *P. L.*, t. CIV, col. 74; Amolon, c. LIX-LX, col. 184.

TRAVAUX. — P. Corssen, *Die altercatio Simonis judæi et Theophili christiani auf ihre Quellen geprüft*, Berlin, 1890; S. Krauss, *The Jews in the works of the Church Fathers*, dans *The jewish quarterly review*, Londres, 1893-1894, t. V,

p. 122-157, t. VI, p. 82-99, 225-261; A. Klentz, *Der Kirchenväter Ansichten und Lehren über die Juden*, Münster, 1894; C. Siegfried, *Ueber Ursprung und Entwickelung des Gegensatzes zwischen Christentum und Judentum*, Iéna, 1895; C. Douais, *Saint Augustin et le judaïsme*, dans *L'Université catholique*, Lyon, 1894, t. XVII, p. 5-25; Dom G. Morin, *Deux écrits de polémique antijuive de la seconde moitié du IV^e siècle d'après le cod. Casin. 247*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1900, t. I, p. 266-273 (il s'agit de l'*Altercatio Simonis et Theophili* et de l'*Altercatio Ecclesiæ et synagogæ*); J. Martin, *L'apologétique traditionnelle*, Paris, 1905, t. I, p. 180-188, 202-216, 237-249; t. II, p. 3-19; T. Reinach, *Agobard et les Juifs*, dans la *Revue des études juives*, Paris, 1905, t. L, p. LXXXI-CXI; P. Bérard, *Saint Augustin et les Juifs*, Besançon, 1913; V. Tiollier, *Saint Grégoire le Grand et les Juifs*, Brignais, 1913.

III. De 1100 a 1500. — 1° *Les écrivains orientaux.* — 1. *XII^e siècle.* — Michel Glycas (vers 1118), Περὶ τοῦ πῶς δεῖ πρὸς Ἰουδαίους ἀπαντᾶν, *P. G.*, t. CLVIII, col. 845-898; c'est la XIV^e de ses lettres. — Euthymius Zigabenus (vers 1118), Πανοπλία δογματική, tit. VIII, Κατὰ Ἑβραίων, *P. G.*, t. CXXX, col. 257-306 : extraits des Pères. — Mari ibn Soleiman (vers 1135), *Le livre de la tour*, c. VII, en arabe. Cf. J. S. Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. III *a*, p. 585-586. — Denys Bar Salibi, métropolitain d'Amida († 1171), *Contre les Juifs et les hérétiques*, traité d'un archaïsme accentué. Cf. J. R. Harris, *Testimonies*, Cambridge, 1906, t. I.

2. *XIII^e siècle.* — Nicolas d'Otrante (vers 1205), *Dialogue avec un Juif*, inédit, à la Bibl. nat. de Paris, *cod. græc., 1255.* — Thaddée de Péluse, *Contre les Juifs*, inédit, à la Bibl. nat. de Paris, *cod. græc., 887, 1285; suppl. græc., 120.* Cf. Mc Giffert, *Dialogue*, p. 18-19. — Un anonyme, qui avait suivi les leçons de Raymond Martin, l'auteur du *Pugio fidei*, a laissé plusieurs opuscules en grec, dont le dernier, rédigé en 1292, est une Ὁμιλία ἐπὶ τῇ σημασίᾳ τοῦ ὀνόματος τοῦ τετραγραμματοῦ tendant à découvrir la Trinité dans le tétragramme divin. Cf. Quétif-Échard, *Scriptores ordinis Prædicatorum*, Paris, 1721, t. I, p. 397-398.

3. *XIV^e siècle.* — Pseudo-Andronic I^er Comnène, empereur de Constantinople, *Dialogus contra Judæos christiani et judæi, P. G.*, t. CXXXIII, col. 797-924, la traduction latine seulement. L'écrit est de 1310, et donc n'est pas d'Andronic I^er mort en 1184; cf. F. Nau, *P. O.*, t. VIII, p. 738. Voir ici t. III, col. 597. — Matthieu Hieromonachus (vers 1330), *Contre les Juifs*, inédit, à la Bibl. nat. de Paris, *cod. græc., 778, 1284, 1273.* — Jean Cantacuzène, empereur de Constantinople, abdiqua en 1354, devint le moine Christodule et écrivit, sous ce nom, *Contre les Juifs*, inédit, à la Bibl. nat. de Paris, *cod. græc., 1243, 1275; suppl. græc.*, 120. Voir t. II, col. 1675. — Théophane, archevêque de Nicée (1370), *Contre les Juifs*, en trois livres, inédit, à la Bibl. nat. de Paris, *cod. græc., 778, 1293.* Imbonati, *Bibliotheca latino-hebraica*, p. 276-278, et Fabricius, *Delectus argumentorum*, p. 125-128, donnent une analyse de cet ouvrage d'après Possevin, qui eut en mains un ms. — Jean Saïta, de Cydonia (Crète), deux *Dialogues contre les Juifs*, inédits, à la bibliothèque de Vienne (Autriche), cod. *195.* Cf. Imbonati, p. 418. — Amr ibn Matta de Tirhan et Salba ibn Yohanna de Mossoul, qui vivaient dans la première moitié du XIV^e siècle, firent, chacun de son côté, une recension abrégée du *Livre de la tour* de Mari ibn Soleiman, avec cette différence que Saliba donne des additions qui manquent à Amr. Cf. R. Duval, *La littérature syriaque*, Paris, 1899, p. 211. J. S. Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. III *a*, p. 588, note qu'Amr combat les Juifs, part. IV, c. I.

4. *XV^e siècle.* — Gennade Scholarius, patriarche de Constantinople, qui abdiqua en 1458 et se fit moine, écrivit une *Réfutation de l'erreur juive et exhortation à la vérité chrétienne par mode de dialogue* (entre un chrétien et un juif), ms., à la Bibl. nat. de Paris, *cod. græc., 778, 1293, 1294.* Sur les traités grecs mss de la Bibl. nat., cf. H. Omont, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1886-1888, t. I, p. 144, 167, 275, 277, 284, 286, 290; t. III, p. 218.

5. *Date inconnue.* — Le ms. anépigraphe du monastère d'Iveron, au mont Athos, qui contient un traité du moine Matthieu contre les Juifs, est du XIV^e siècle, mais l'œuvre est plus ancienne, et J. R. Harris, *Testimonies*, Cambridge, 1906, t. I, s'en est servi pour étayer l'hypothèse mentionnée plus haut. — Un *Traité de la très sainte Trinité contre les Juifs*, en grec, à la Vaticane, cod. *719.* Cf. Imbonati, p. 6. — Trois écrits contre les Juifs, en grec, à la bibliothèque de Vienne (Autriche), cod. *5, 244, 277.* Cf. Imbonati, n. 957, 958, 960, p. 307-308.

2° *Les écrivains occidentaux d'origine chrétienne.* — 1. *XII^e siècle.* — Il se peut que tel ou tel de ces écrits soit de la fin du XI^e siècle. La question se pose, en particulier, pour celui de Gilbert Crispin, que nous mettons en tête de la série : il est dédié à saint Anselme, évêque de Cantorbéry, et donc a été composé entre 1093 et 1109. I. Lévi, *Controverse entre un juif et un chrétien au XI^e siècle*, dans la *Revue des études juives*, Paris, 1882, t. V, p. 240, le place au XI^e siècle, peut-être avant 1096, car il ne renferme pas d'allusion à la croisade. Cette raison est d'une valeur légère. Dans l'incertitude, nous l'avons réservé pour le XII^e siècle, à cause de ses points de contact avec des écrits du XII^e siècle.

Gilbert Crispin, abbé de Westminster, *Disputatio judæi cum christiano de fide christiana, P. L.*, t. CLIX, col. 1005-1030. C'est une discussion avec un juif qui avait été instruit à Mayence dans les lettres; il semble que la controverse ait eu lieu en Angleterre. — Odon, évêque de Cambrai († 1113), *Disputatio contra judæum Leonem nomine de adventu Christi Filii Dei, P. L.*, t. CLX, col. 1103-1112. La discussion avait eu lieu à Senlis. — Pseudo-Guillaume de Champeaux, *Dialogus inter christianum et judæum de fide catholica, P. L.*, t. CLXIII, col. 1045-1072; ne peut être de Guillaume, car il est dédié à Anselme, évêque de Lincoln, qui devint évêque en 1123, et Guillaume mourut en 1122. C'est un démarquage de Gilbert Crispin, mais le ton est plus vif. — Gilbert (différent de Gilbert Crispin), *Disputatio Ecclesiæ et Synagogæ*, dans Martène et Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, Paris, 1717, t. V, col. 1497-1506. — Guibert de Nogent († 1124), *Tractatus de incarnatione contra Judæos, P. L.*, t. CLVI, col. 489-528; *De vita sua*, l. II, c. V; l. III, c. XVI, col. 903-904, 949-951. — Hildebert de Lavardin († 1134), *Sermo ct contra Judæos de incarnatione, P. L.*, t. CLXXI, col. 811-814. — Rupert de Deutz († 1135), *Annulus sive dialogus inter christianum et judæum, P. L.*, t. CLXX, col. 559-610. — Abélard († 1142), *Dialogus inter philosophum, judæum et christianum, P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1609-1682. Voir t. I, col. 40-41. — Pierre le Vénérable († 1156), *Tractatus adversus Judæorum inveteratam duritiem, P. L.*, t. CLXXXIX, col. 507-650. — *Tractatus contra Judæos*, peut-être de 1148, préface dans Lebeuf, *Mémoires concernant l'histoire ecclésiastique et civile d'Auxerre*, Paris, 1743, t. II, p. 40. — *Tractatus adversus Judæum*, de 1160, *P. L.*, t. CCXIII, col. 749-808. — Richard de Saint-Victor († 1173), *De Emmanuele libri II, P. L.*, t. CXCVI, col. 601-666. Le l. I est contre un traité de maître André, dont un passage est reproduit, col. 601-604, et dont il y a un ms. à la bibliothèque de l'Arsenal, à Paris, cod. *550*, avec ce titre : *Objectiones Andreæ secundum quod Judæi solent nobis opponere de nostro Emmanuele;* Richard lui reproche de sembler favoriser la thèse juive. Le l. II

est contre un disciple de maître André. Cf. P. Féret, *La faculté de théologie de Paris. Moyen Age*, Paris, 1894, t. I, p. 119. — Barthélemy, évêque d'Exeter († 1184), *Dialogus contra Judæos.* Cf. Imbonati, p. 325. — Inghetto *(Ignetus)* Contardo, marchand génois, *Flagellum Hebræorum*, controverse avec les Juifs de Majorque en 1186, publiée par F. Carboni, Venise, 1672. — Joachim de Flore († 1202), *Contra Judæos*, dans le ms. *A 121* de la bibliothèque de Dresde, fol. 223-235. Cf. P. Fournier, *Études sur Joachim de Flore et ses doctrines*, Paris, 1909, p. 3-4, note. — L'auteur du *Liber de vera philosophia*, de la fin du XII^e siècle, à la bibliothèque de Grenoble, l. VIII, fol. 81-87 : *Quomodo sit disputandum cum paganis, Judæis, manichæis, arrianis, sabellianis.* Cf. P. Fournier, p. 60. — Pierre de Blois († 1200), *Contra perfidiam Judæorum, P. L.*, t. CCVII, col. 825-870. — Gautier de Châtillon († 1200) et Baudouin de Valenciennes, *Tractatus sive dialogus magistri Gualteri Tornacensis et Balduini Valentianensis contra Judæos, P. L.*, t. CCIX, col. 423-458. Ils sont tous les deux auteurs : *Ego Gualterus... et Balduinus libellum scripsimus.* — Alain de Lille († vers 1203), *De fide catholica contra hæreticos sui temporis*, l. III, *Contra Judæos, P. L.*, t. CCX, col. 305-430. Voir t. I, col. 657.

2. *XIII^e siècle.* — Ébrard de Béthune (vers 1212?), *Antihæresis*, c. XXVII, *Disputatio contra Judæos*, c. XXVIII, *Quæstiones ad decipiendum* (prendre en défaut) *tam hæreticos quam Judæos*, dans *Bibliotheca Patrum*, 4^e édit., Paris, 1624, t. IV *a*, col. 1179-1192. Voir ici t. IV, col. 1995-1998. — Pierre, archidiacre de Londres (vers 1230), *De adventu Messiæ contra Judæos libri III*, en forme de dialogue entre Pierre et Simon, inédit. Cf. Fabricius, *Delectus argumentorum*, p. 268-269. — *Excerpta talmudica*, contenant les pièces du procès contre le Talmud (1240-1248) et l'exposé des principales erreurs du Talmud, Bibl. nat. de Paris, *ms. lat., 16 558*, le tout rédigé entre 1248 et 1255. Des fragments dans Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum*, Paris, 1755, t. I, p. 146-156; la table des matières dans I. Loeb, *La controverse de 1240 sur le Talmud*, dans la *Revue des études juives*, Paris, 1880, t. I, p. 259-260. N. Valois, *Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris*, Paris, 1880, p. 135, note, conjecture avec vraisemblance que l'auteur pourrait être le dominicain Thibaut de Saxe. — Robert Grossetête, évêque de Lincoln († 1253), traducteur du *Testament des douze patriarches*, a écrit un *De cessatione legalium*, dont un fragment parut à Londres, 1658, avec sa *Vie.* — S. Thomas d'Aquin († 1274), *De regimine Judæorum ad ducissam Brabantiæ*, dans *Opera omnia*, Parme, 1865, t. XVI, p. 292-294. — Raymond Martin, dominicain espagnol, aurait écrit un *Capistrum*, qui serait peut-être un *Capistrum Judæorum*, et que, du reste, personne n'affirme avoir vu. Il écrivit, en 1278, le *Pugio fidei adversus Mauros et Judæos*, édité à Paris, 1651, par Bosquet, évêque de Lodève, et le président J. P. de Maussac, avec des annotations précieuses de J. de Voisin. Sa grande connaissance des livres juifs a fait croire que c'était un juif converti, mais à tort. A tort également, à ce qu'il semble, on a prétendu qu'un dominicain Pierre de Barcelone aurait écrit un autre *Pugio fidei;* l'erreur a des chances de provenir de ce qu'un exemplaire du *Pugio fidei*, qui ne portait que l'initiale du nom de l'auteur : *a fratre R.*, aura été lu *a fratre P.*, dont on aura fait Pierre, et, parce que Raymond, né à Subiratz (Catalogne), entra dans l'ordre à Barcelone, on aura créé de toutes pièces le dominicain Pierre de Barcelone. Cf. Quétif-Echard, *Scriptores ordinis Prædicatorum*, t. I, p. 397. — *Vita sancti Theodardi archiepiscopi Narbonensis*, c. I-II, dans *Acta sanctorum*, 3^e édit., Paris, 1861, mai, t. I, p. 145-149; discussion légendaire, à l'occasion de la peine du soufflet qui aurait été infligée trois fois l'an à un juif de Narbonne, entre les Juifs et Théodard antérieurement à son épiscopat (885). L'auteur a dû écrire avant le XIV^e siècle.

3. *XIV^e siècle.* — Ricoldo de Monte Croce, dominicain († 1309), *Contra errores Judæorum*, ms., au couvent de Santa Maria Novella à Florence à la fin du XVIII^e siècle. Cf. P. Mandonnet, *Revue biblique*, Paris, 1893, t. II, p. 601-602. — Victor Porcheto de Salvatici *(Salvaticus)*, de Gênes, chartreux († 1315), *Victoria adversus impios Hebræos*, Paris, 1520. — Bx Raymond Lulle († 1315), *Le livre du gentil et des trois sages*, dans *Obras*, Palma, 1887, en espagnol : trad. en latin, en français, en arabe et en hébreu. Un chrétien, un juif et un sarrasin y discutent, devant un païen, sur leurs croyances. Cf. M. André. *Le B. Raymond Lulle*, Paris, 1900, p. 76-85. — Nicolas de Lyre, franciscain, passa pour juif, comme Raymond Martin, à cause de sa connaissance de l'hébreu et de la littérature juive; combat souvent les Juifs dans ses *Postillæ perpetuæ in Vetus et Novum Testamentum*, par exemple sur Gen., XLIX, 10, édit. de Nuremberg, 1497, t. I, fol. LXXXI *b;* a écrit, vers 1305, un traité contre les Juifs, parfois dédoublé, publié sous des titres divers, d'ordinaire mis en appendice aux *Postillæ.* A la fin du t. IV de l'édition de Nuremberg, fol. CCCXLVI-CCCLI, il est annoncé sous ce titre : *Libellus in quo sunt pulcherrimæ questiones judaicam perfidiam in catholica fide improbantes*, et nous avons deux titres au haut des pages, d'abord : *Contra perfidiam Judæorum*, puis : *Probatio incarnationis Christi.* — Lauterius de Batineis, appelé aussi parfois Lauterius ou Laurentius de Valdinis ou de Ubaldinis, dominicain florentin, *Capistrum Judæorum*, en 1320; le prologue dans Quétif-Echard, t. I, p. 589. — Pierre de Penna, *Thalamoth* ou *Pharetra Judæorum*, vers 1330. Cf. Quétif-Echard, t. I, p. 569. — Jacques Civerosus de Daroca (Aragon), *Triumphus perfidiæ Judæorum de adventu Messiæ*, ms., à la Vaticane, *cod. lat., 1002.* Cf. Imbonati, p. 78. — Jean de Baconthorpe *(de Bachone)*, carme anglais († 1346), *De Judæorum perfidia* et *De adventu Messiæ.* Cf. Jean Trithème *(de Trittenhem)*, *De scriptoribus ecclesiasticis*, Paris, 1512, fol. 133 *a.* — Bernard Oliver, évêque de Tortose († 1348), *Contra cæcitatem Judæorum*, cité par Alphonse de Spina, *Fortalitium fidei*, l. III, c. I; l. IV, c. II. — Richard Fitz-Ralph, archevêque d'Armagh († 1360), *De inventionibus Judæorum*, Paris, 1511.

4. *XV^e siècle.* — S. Vincent Ferrier, qui s'occupa beaucoup de la conversion des Juifs, notamment à l'occasion du colloque de Tortose et de San Mateo (1413-1414), écrivit un *Tractatus adversus Judæos*, ms., à la Vaticane, dont le P. Fages, *Histoire de S. Vincent Ferrier*, 2^e édit., Louvain, 1901, t. I, p. V, a annoncé la publication. — Thibaut de Saxe, dominicain, prononça un sermon au concile de Constance (1416) et écrivit *Talmud sive objectiones contra Judæos*, dans J. C. Wolf, *Bibliotheca hebræa*, Hambourg, 1735, t. IV, p. 556. — Guy de Roussillon du Bouchage, évêque d'Avignon († 1428), *De erroribus Judæorum*, ms., à la Vaticane, *cod. lat.*, 988. Cf. Imbonati, p. 63. — Paul de Venise, augustin († vers 1429), *Contra Judæos.* Cf. Trithème, *op. cit.*, fol. 149 *b.* — Alphonse Tostat, évêque d'Avila († 1455), à la suite du dernier volume de ses commentaires sur saint Matthieu, a des *Opuscula varia*, Venise, 1615, chacun avec une pagination spéciale. Le III^e, *De sanctissima Trinitate*, a pour but d'établir que *ex auctoritatibus Veteris Testamenti personarum pluralitas, licet sit persuasibilis, necessario tamen non est convincibilis*, p. 2, et qu'on ne peut argumenter à l'aide de ces textes *contra Judæos perfidos quamdiu manent in suo errore*, p. 13; cf. *Com-*

ment. in Exodum, Venise, 1615, t. II, p. 280-281, ce qu'il dit sur Ex., XXXIV, 6. Le IVe opuscule, *In locum Isaiæ c. VII : Ecce virgo concipiet, etc., commentarium*, se propose d'étudier avec soin ce verset *in qua catholicis adversus perfidiam Judæorum immortalis jam lis facta est.* — L'humaniste Gianozzo Manetti († 1459), *Adversus Judæos et gentes*, en dix livres, ms., à la bibliothèque d'Urbin, cod. *58*. Cf. Imbonati, p. 51. — S. Antonin de Florence († 1459), *Trialogus de duobus discipulis euntibus in Emmaus*, Florence, 1480; commentaire, sous forme de dialogue, des prophéties messianiques. — Étienne Bodecker, évêque de Brandebourg († 1459). Cf. Fabricius, *Delectus argumentorum*, p. 574. — Jean Lopez, dominicain (1464), *Contra superstitiones Judæorum*. Cf. Quétif-Echard, t. I, p. 826. — Nicolas de Cues (*Cusanus*, † 1464), *Dialogus de pace seu concordantia fidei*, dans *Opera*, Bâle, 1565, p. 862-879; il presse païens, Juifs et musulmans d'adhérer au christianisme. — Lanzo Quirini, littérateur vénitien († 1466), un traité inédit contre les Juifs. Cf. G. Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, Naples, 1780, t. VI *a*, p. 233-234. — Denys le Chartreux († 1471), *Dialogion de fide catholica*, l. VII, *De probatione fidei christianæ ex lege et prophetis et de Judæorum erroribus*, dans *Opera omnia*, Montreuil-sur-Mer, 1899, t. XVIII, p. 471-509. — Pierre Georges Schwarz *(Niger)*, dominicain, *De conditionibus veri Messiæ*, Esslingen, 1475; complété et traduit en allemand sous le titre *Der Stern des Messias*, Esslingen, 1477. — Paul Morosini *(Maurocœnus)*, patricien de Venise, *De æterna temporalique Christi generatione in judaicæ impugnationem perfidiæ christianæque religionis gloriam divinis enunciationibus comprobata*, Padoue, 1473. — Marsile Ficin commença en 1474 et finit avant 1478 le *De religione christiana et fidei pietate*, Paris, 1510, dont les c. XXVI-XXXVII, fol. 24-60, sauf le c. XXXVI qui est contre les musulmans, sont contre les Juifs; traduit du latin en italien par Ficin, et en français par le G. Le Fère de la Boderie, Paris, 1578. Voir t. V, col. 2287-2289. — Jacques Perez d'Ayora (Valence), augustin, évêque de Christopolis (Thrace, † vers 1490), *Contra Judæos de Christo reparatore generis humani*, Lyon, 1512. — Pierre Bruto *(de Brutis)*, vénitien, évêque de Cattaro († 1493), *Victoria adversus Judæos*, Vienne, 1489. — Antoine d'Avila et un prieur du couvent de Sainte-Croix de Ségovie, *Censura et confutatio libri Talmut*, après 1483. Cf. I. Loeb, *Revue des études juives*, Paris, 1889, t. XVIII, p. 231-237. — Jean Pic de la Mirandole († 1494) avait commencé un traité contre les sept ennemis de l'Église, les Juifs en tête, dont le plan est esquissé par son neveu Jean-François, *Joannis Pici vita*, en tête des *Opera omnia*, Bâle, 1557. Nous avons un échantillon de ce qu'aurait été sa polémique dans ce qu'il écrit contre les Juifs, *Heptaplus*, c. IV, p. 51-55. — Jérôme Savonarole († 1498), *Triumphus crucis sive de veritate fidei*, l. IV, c. V, Leyde, 1633, p. 341-362 : il observe, p. 362, que ce qu'il a exposé sur la divinité du christianisme, l. II, p. 65-177, est également valable contre les Juifs. En outre, Savonarole combat les Juifs, *Dialogus spiritus et animæ interlocutorum*, en sept livres, l. III, Gênes, 1536; trad. italienne, Venise, 1547, et *Dialogus rationis et sensus interlocutorum*, inachevé, l. III, Venise, 1537. — Anonyme, *Pharetra fidei catholicæ sive disputatio Judæi et christiani*, Leipzig, 1494. — Imbonati, p. 133, attribue au cardinal dominicain Jean de Torquemada († 1468) un *Liber contra Israelitas nostri temporis;* or le titre véritable est *Tractatus contra Madianitas et Ismaelitas adversarios et detractores illorum qui de populo israelitico originem traxerunt* (fini en 1450), et c'est un traité contre les statuts de certaines églises, contre les « Ismaélites de notre temps », qui éloignaient les Juifs convertis des chapitres de ces églises. Cf. Quétif-Echard, t. I, p. 842.

5. *Date inconnue.* — *Altercatio synagogæ et Ecclesiæ*, Cologne, 1537, dialogue entre Gamaliel et Paul, auquel l'éditeur donne une antiquité sûrement exagérée en l'attribuant au temps de Charlemagne. Cf. I. Lévi, *Revue des études juives*, Paris, 1882, t. V, p. 245. — *Dialogus Ecclesiæ et Synagogæ*, incunable sans indication de lieu ni de date, publié par Gonzalve Garzia de Sainte-Marie, jurisconsulte et chartreux, vers 1500. — *Contra Judæos*, dans *Maxima bibliotheca veterum Patrum*, Lyon, 1677, t. XXVII, p. 619-623.

3° *Écrivains chrétiens d'origine juive.* — 1. *XIIe siècle.* — Samuel de Fez *(Marochianus)*, *De adventu Messiæ quem Judæi temere exspectant*, *P. L.*, t. CXLIX, col. 337-368; se donne pour une traduction, par le dominicain Alphonse Bonhomme, d'une lettre arabe, composée vers 1072 et tenue cachée par les Juifs. La lettre pourrait bien être apocryphe et le nom de Bonhomme et la traduction choses fictives. D'après I. Loeb, *Revue de l'histoire des religions*, Paris, 1888, t. XVII, p. 331, l'auteur serait le juif espagnol converti Paul de Valladolid; il aurait écrit ce petit ouvrage, en 1339, en y mettant beaucoup du sien et en se servant de celui de Samuel ibn Abbas, juif passé à l'islamisme en 1163, contre ses anciens coreligionnaires. La question mériterait un sérieux examen. Si l'œuvre n'est pas du XIe siècle, elle paraît du XIIe plutôt que du XIIIe ou du XIVe. — Pierre Alphonse, auparavant rabbi Moïse Sephardi, baptisé en 1106, le jour de la fête de saint Pierre dont il prit le nom avec celui du roi Alphonse VI de Castille, son parrain, *Dialogus Petri cognomento Alphonsi ex Judæo christiani et Moysis Judæi*, *P. L.*, t. CLVII, col. 535-572. Voir t. I, col. 904-905. — Hermann, auparavant Judas, de Cologne, converti après 1127, *De sua conversione opusculum*, *P. L.*, t. CLXX, col. 805-836; trad. franç. A. de Gourlet (collection *Science et religion*), Paris, 1902. Voir ici t. III, col. 2258.

2. *XIIIe siècle.* — Guillaume de Bourges, converti par saint Guillaume, évêque de Bourges (1200-1209), diacre, *Libri II bellorum Domini contra Judæos et hæreticos*, vers 1230; le prologue, la *clavis libelli* et le c. I dans J. Hommey, *Supplementum Patrum*, Paris, 1685, p. 412-418. Ms. à la Bibl. nat. de Paris, *Cod. lat., 18 211.* — Paul Christiani, élève d'un rabbin de Tarascon, devenu chrétien et dominicain, soutint, en 1263, à Barcelone, en compagnie de Raymond Martin, une controverse contre le rabbin Moïse ben Nahman, dont nous avons le procès-verbal latin par Christiani, ainsi qu'une relation hébraïque de Moïse ben Nahman. Cf. I. Loeb, *Revue des études juives*, Paris, 1887, t. XV, p. 1-18.

3. *XIVe siècle.* — Alphonse, dit de Valladolid du lieu de son séjour, ou de Burgos de son pays d'origine, d'abord Rabbi Abner, converti après 1295, écrivit, dès avant sa conversion, en hébreu, pour le christianisme, un livre des *Batailles de Dieu*, qu'il traduisit ensuite en espagnol, et, après sa conversion, *El mostrador de justicia*, où il se propose de convertir les Juifs en leur démontrant la vérité du christianisme par la Bible, le Talmud et le Midrasch. Ces ouvrages sont restés manuscrits. Sur lui et sur d'autres écrits qui sont peut-être de lui, cf. I. Loeb, *Revue de l'histoire des religions*, Paris, 1888, t. XVIII, p. 141-143, et *Revue des études juives*, Paris, 1889, t. XVIII, p. 52-63. — Jean de Valladolid, né vers 1335, se convertit à une date inconnue et composa, contre les Juifs, la *Concordia legum*, souvent citée par Alphonse de Spina dans son *Fortalitium fidei*, et sans doute destinée à prouver la conformité de l'Ancien et du Nouveau Testament. Cf. I. Loeb, *Revue de l'histoire des religions*, t. XVIII, p. 144. — François Dioscarne, auparavant Astruc Raimuch de Fraga, médecin, écrit, après sa conversion, vers 1391, une lettre en hébreu pour le christianisme. Cf. H. Grätz, *Histoire des Juifs*, trad. M. Bloch, Paris, 1893, t. IV, p. 316-317.

4. *XVe siècle.* — 4. Jérôme de Sainte-Foi, auparavant Josué Lorca, écrivit, en 1412, l'*Hebræomastix* ou *Contra Judæorum perfidiam et Thalmut tractatus duo*, dans M. de la Bigne, *Bibliotheca Patrum*, 4e édit., Paris, 1624, t. IV *a*, col. 741-774. Il soutint avec des rabbins une grande controverse à Tortose, en présence de Benoît XIII (Pierre de Luna) dont il était le médecin, en 1413-1414. Voir le procès-verbal en latin de cette conférence dans la *Revue des études juives*, Paris, 1922, t. LXXIV, p. 22-32. — Paul de Burgos ou de Sainte-Marie, auparavant Salomon Lévi ou Hallévi, baptisé en 1390 ou 1391, évêque de Burgos († 1435), *Scrutinium Scripturarum*, Strasbourg, 1469, en deux parties : l'une (dialogue entre Saul et Paul) de polémique contre les erreurs juives, l'autre (dialogue entre le maître et le disciple) d'exposition de la foi chrétienne. Il écrivit encore des *Additiones* aux *Postillæ* de Nicolas de Lyre, publiées parfois avec les *Postillæ*, par exemple dans l'édition de Nuremberg, 1497; il y combat Nicolas de Lyre, qu'il juge trop favorable aux commentateurs juifs et au sens littéral de l'Écriture au détriment du sens spirituel. Cf. son *Additio* aux deux prologues de Nicolas, t. I, fol. XVI *b*-XIX *a*, et sa réponse à la lettre d'un franciscain qui avait défendu Nicolas, fol. XIX-XX. Le franciscain Matthias Doering († 1469) défendit vivement Nicolas de Lyre dans des *Replicæ*, ou *Correctorium corruptorii*, comme il les appelle, t. I, fol. XXI *a*, qui suivent les *Annotationes* dans les éditions de Nuremberg et autres. Nous avons encore de Paul de Sainte-Marie une courte lettre, édit. Geiger, Vienne, 1857, à Josué ben Josef ibn Vives (le même peut-être que Josué Lorca), son ancien élève, qui avait attaqué la foi chrétienne; il lui recommande d'étudier le christianisme. Cf. *Revue des études juives*, t. LXXIV, p. 33-34. — Jean d'Espagne, connu également sous le nom de Jean l'ancien de Tolède, converti par saint Vincent Ferrier, combattit le judaïsme et écrivit sur sa conversion. Cf. H. Grätz, *Histoire des Juifs*, trad. M. Bloch, t. IV, p. 347. — Paul de Bonnefoy, juif baptisé à Dijon, en 1421, écrivit en hébreu un petit livre traduit par le protestant Paul Fagius (Buchlin), *Liber fidei seu veritatis*, Iéna, 1542, et déjà traduit en grande partie, mais avec des modifications qui avaient pour but de voiler l'emprunt, par Sébastien Münster, dans les 4 pièces, non indiquées par le titre, en tête de l'*Evangelium secundum Matthæum in lingua hebraica, opus antiquum sed jam recens evulgatum*, Bâle, 1537. Cf. M. Steinschneider, dans la *Revue des études juives*, Paris, 1882, t. IV, p. 78-87; t. V, p. 57-67. — Pierre de la Caballeria, de Saragosse, écrivit, en 1450, *Zelus Christi contra Judæos, saracenos et infideles*, Venise, 1592. — Alphonse de Spina, franciscain, écrivit, de 1458 à 1461, le *Fortalitium fidei contra Judæos, Saracenos aliosque christianæ fidei inimicos*, dont la 1re édition parut à Strasbourg, sans date, vers 1471, et qui a été souvent réimprimé. Le l. III est directement contre les Juifs. — Neumia, fils d'Haccana, et Haccana, fils de Neumia, deux lettres *pro religione christiana*, traduites de l'hébreu. Cf. L. Hain, *Repertorium bibliographicum*, Stuttgart, 1831, t. III, n. 11695. — Albert de Padoue, dit Noël *(Novellus)*, augustin, écrivit, vers 1492, un *Tractatus de adventu Messiæ* resté inédit. Cf. H. Hurter, *Nomenclator litter.*, 3e édit., 1899, t. IV, col. 848. — Paul de Heredia, juif aragonais converti, du XVe siècle, *De mysteris fidei*, utilise contre les juifs le Talmud et la cabbale. Cf. Hurter, t. IV, col. 848. — Jean-Baptiste Gratia Dei (évidemment son nom de converti), médecin romain, *Liber de confutatione hebraicæ sectæ*, Strasbourg, 1500.

4° *Écrits où les Juifs sont combattus indirectement.* — En dehors des écrits de polémique directe contre les Juifs, on les trouve mentionnés et plus ou moins réfutés et combattus, personnes et doctrines, dans une multitude d'œuvres du Moyen Age, théologie, commentaires de l'Écriture, sermons, histoire, littérature proprement dite : satiriques, conteurs, poètes, dramaturges, etc. Citons, parmi les théologiens, Guillaume d'Auvergne, *De fide* et *De legibus*, dans *Opera*, Orléans et Paris, 1674, t. I, p. 1-102; voir ici t. VI, col. 1970. Parmi les commentateurs de la Bible, Hugues de Saint-Cher; cf. l'*Index copiosissimus*, qui forme le t. VIII de ses commentaires, Lyon, 1645, au mot *Judæi* (7 colonnes). Parmi les prédicateurs, saint Bernardin de Sienne; cf. K. Hefele, *Der h. Bernhardin von Siena*, Fribourg-en-Brisgau, 1912, p. 48-54. Le théâtre religieux du Moyen Age eut son point de départ dans le sermon pseudo-augustinien *Contra Judæos, paganos et arianos*, dont la partie contre les Juifs forma la 6e leçon, très longue, de l'office de Noël et se transforma d'abord en mystère liturgique, puis en mystère semi-liturgique dans l'église et hors de l'église, en attendant de se retrouver, partie intégrante, dans le cycle dramatique du XVe siècle. Cf. M. Sepet, *Les prophètes du Christ. Étude sur les origines du théâtre au Moyen Age*, Paris, 1878. Le *De altercatione Ecclesiæ et Synagogæ dialogus* influa également sur l'évolution du théâtre. L'exhortation religieuse affectionna la forme du débat, et l'on eut des débats de l'Église et de la Synagogue, du juif et du chrétien. Cf. *De la desputoison de la Synagogue et de sainte Église*, dans A. Jubinal, *Mystères du XVe siècle*, Paris, 1836, t. I, p. 404-408. Enfin l'art, comme la littérature, mena, à sa façon, la lutte contre le judaïsme. Cf. P. Hildenfinger, *La figure de la Synagogue dans l'art du Moyen Age*, dans la *Revue des études juives*, Paris, 1904, t. XLVII, p. 187-196.

5° *Le caractère des écrits.* — La controverse antijuive se développe de moins en moins en Orient et de plus en plus en Occident, surtout en France et en Espagne. De plus en plus aussi il y a, pour y prendre part, avec des chrétiens de naissance, des Juifs convertis, qui documentent leurs nouveaux frères et entrent eux-mêmes en lice. Pour la première fois, grâce à ces convertis, la langue hébraïque est employée çà et là dans la controverse. Une autre nouveauté est due à l'un d'eux, le juif Judas de Cologne devenu le chrétien Hermann : nous avons de lui une véritable petite autobiographie bien attachante.

Quelques-uns des écrits ont leur origine dans des discussions orales. Elles se sont multipliées. Les unes retentissantes : celle de Paris (1240), à la cour de saint Louis, entre le juif baptisé Nicolas Donin et rabbi Yehiel de Paris; celle de Barcelone (1263), en présence du roi Jayme, entre le dominicain Paul Christiani, juif baptisé, et Moïse ben Nahman; celle de Tortose (1413-1414), devant Benoît XIII (Pierre de Luna), entre le médecin, juif converti, Jérôme de Sainte-Foi et vingt-deux rabbins. D'autres controverses, moins solennelles, avaient lieu devant des auditoires plus restreints, tantôt d'un commun accord entre chrétiens et Juifs, tantôt imposées par les chrétiens, spécialement en Espagne où les Juifs baptisés, voulant à toute force convertir leurs anciens coreligionnaires, se prévalaient d'ordres royaux qui obligeaient les Juifs à discuter avec eux. Les controverses avaient, dans certains cas, une allure plus familière, plus intime : celles, par exemple, d'où sortit la *Disputatio* de Gilbert Crispin et, du côté des juifs, cette œuvre curieuse, attribuée à Joseph le zélateur ou

l'official, dont les matériaux sont du XII^e^ et du XIII^e^ siècle, qui renferme des sortes de petits procès-verbaux d'entretiens entre rabbins et Juifs baptisés ou chrétiens d'origine, parmi lesquels figurent l'archevêque de Sens et divers évêques, l'abbé de Cluny, des dominicains, le confesseur de la reine et le pape lui-même, probablement Grégoire X. Cf. Z. Kahn, *Étude sur le livre de Joseph le zélateur*, dans la *Revue des études juives*, Paris, 1880-1881, t. I, p. 222-246, t. III, p. 1-38. La controverse publique n'était pas sans périls pour la cause du christianisme. Il risquait d'être mal défendu. L'agresseur pouvait être habile. Certaines matières ne sont guère susceptibles d'une discussion publique profitable. L'objection est aisée à saisir, elle reste; la réponse, même excellente, est au-dessus du gros des auditeurs, et s'oublie vite. Les polémistes, un Pierre de Blois, par exemple, *Contra perfidiam Judæorum*, c. I, *P. L.*, t. CCVII, col. 825-826, et l'auteur du *Tractatus adversus Judæum*, c. I, *P. L.*, t. CCXIII, col. 749, signalèrent les dangers et l'inanité de ces discussions publiques. Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, II^a^-II^æ^, q. X, a. 7, traça les règles à suivre. Grégoire IX, par la bulle *Sufficere debuerat*, du 5 mars 1233, dans Raynaldi, *Ann. eccl.*, an. 1233, n. 49, manda aux évêques d'Allemagne de ne pas permettre ces controverses orales en public. Elles n'eurent lieu dans la suite qu'exceptionnellement. Les controverses privées, au contraire, se poursuivirent. Une des plus notables se déroula chez Pic de la Mirandole, au rapport de Ficin, *Epistolæ*, Nuremberg, 1497, fol. CLXXXII-CLXXXIII.

La controverse écrite, elle, ne décline pas. Elle est active, pressante, souvent belliqueuse, ainsi que l'attestent ces titres : *Bouclier, Rempart, Forteresse de la foi*, ou *Poignard de la foi, Muselière des Juifs, Fouet des Juifs, Victoire sur les Juifs, Triomphe*, etc. Concurremment avec les Juifs il lui arrive de viser les autres ennemis du christianisme, par-dessus tous les Sarrasins. Pierre Alphonse, *Dial.*, tit. V, *P. L.*, t. CLVII, col. 597-606, explique pourquoi, cessant d'être juif, il devient non pas sarrasin mais chrétien.

Selon la coutume du Moyen Age, nos écrivains ne désignent guère leurs sources autres que l'Écriture et les Pères. On n'a pas de peine à reconnaître que le pseudo-Guillaume de Champeaux est une contrefaçon, mais dans un esprit très agressif, du pacifique Gilbert Crispin. Il n'est pas sans exemple que l'auteur dise où il a puisé. Victor Porcheto se déclare tributaire de Raymond Martin; Alphonse de Spina, dans le *Fortalitium fidei*, avoue les larges emprunts qu'il fait à ses prédécesseurs. A plus forte raison ceux qui cherchent leurs arguments dans la littérature hébraïque renseignent-ils sur leurs sources.

6° *Le contenu des écrits.* — 1. *Partie positive de la controverse.* — *a) L'argument prophétique.* — Il est repris sous toutes les formes. Certains textes fixent de plus en plus l'attention : la prophétie de Jacob, le Serviteur et l'Emmanuel d'Isaïe, les semaines de Daniel, etc. Il a fallu des volumes pour retracer les polémiques juives sur le c. LIII d'Isaïe et sur les semaines de Daniel. Cf. A. Neubauer, *The fifty-third chapter of Isaiah according to the Jewish interpreters*, Oxford, 1876; Fraidl, *Die Exegese der siebzig Wochen Daniels in der alten und mittleren Zeit*, Graz, 1883. Les discussions des polémistes chrétiens sur ces passages et quelques autres fourniraient matière à de copieuses monographies.

b) Le fait de l'Église. — Ici le progrès s'accentue. Le traité *De vera religione*, quelque peu ébauché dans les temps antérieurs, s'esquisse davantage. Dans tel de nos écrivains nous avons des éléments de vraie valeur. Pierre Alphonse établit, en bons termes, la divinité du christianisme par le caractère de son fondateur, par « la splendeur et la gloire de la foi de la sainte Église », *Dial.*, tit. IX, col. 627-638; Pierre le Vénérable l'établit par le miracle de la conversion du monde et par la différence entre la diffusion du christianisme et celle de l'islamisme, c. IV, *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 587-602. Abélard la démontre, mais non sans écarts, par l'excellence de la morale chrétienne. Voir t. I, col. 40-41. Avec Marsile Ficin c'est déjà le traité presque entier, quoique non poussé dans tous ses détails, et c'est presque le titre du *De vera religione*. Voir t. V, col. 2287-2289. Le *Triumphus crucis sive de veritate fidei* de Savonarole est un petit traité de la religion, qui prélude aux méthodes modernes.

c) Nécessité des dispositions morales. — Parmi les chrétiens d'origine, Rupert de Deutz est celui qui en expose le mieux l'importance capitale; pour conduire le juif à la vraie foi, il ne compte que sur le changement intérieur, dont le juif s'obstine à ne pas se rendre capable. Parmi les Juifs baptisés, Hermann de Cologne est surtout à consulter : depuis les *Confessions* de saint Augustin, aucun écrit, autant que son *De sua conversione*, n'exprime de façon pénétrante le mystère et les angoisses d'une conversion, ainsi que la nécessité d'un changement intérieur pour que l'intelligence s'ouvre à la pleine lumière. Cf. Nicolas de Lyre, *Probatio incarnationis Christi*, à la fin des *Postillæ*, Nuremberg, 1497, t. IV, col. CCCLI *b*; Jérôme de Sainte-Foi, *Contra Judæorum perfidiam*, l. II, *Bibl. Pat.*, Paris, 1624, t. IV *a*, col. 772-774; Marsile Ficin, *De religione christiana*, c. XXXVII, Paris, 1510, fol. 60 *a*, sur les causes de la rareté de la conversion des Juifs.

2. *Partie négative.* — *a) L'abandon de la Loi.* — Ici tout avait été dit. Pierre Alphonse, *Dial.*, tit. XII, *P. L.*, t. CLVII, col. 656-672, résume bien le tout, en montrant que la Loi chrétienne accomplit et perfectionne la Loi mosaïque. Cf. C. U. Hahn, *Geschichte der Ketzer im Mittelalter*, Stuttgart, 1850, t. III, p. 64-68.

b) La Trinité divine. — Comme par le passé, nos controversistes concilient l'unité de nature et la trinité des personnes. Mieux que par le passé, quelques-uns précisent que la Trinité ne fut révélée, dans l'Ancien Testament, que *occulte et sub velamine, quoadusque venit Christus qui de tribus una personis fidelium illam mentibus pro eorum revelavit capacitate*, comme s'exprime Pierre Alphonse, *Dial.*, tit. VI, col. 611. Cf. Alain de Lille, *De fide catholica*, l. III, c. II, *P. L.*, t. CCX, col. 402; l'auteur du *Contra Judæos*, dans *Max. bibl. Pat.*, Lyon, 1677, t. XXVII, p. 619, etc.; surtout Alphonse Tostat.

c) La vie et la mort du Christ et l'offensive juive. — La conception virginale du Christ est défendue avec une insistance qui révèle l'insistance de l'attaque juive. Pierre Alphonse s'y arrête longuement. *Dial.*, tit. VII, col. 613-617. De même Guibert de Nogent *P. L.*, t. CLVI, col. 489-506; Gilbert Crispin, *P. L.*, t. CLIX, col. 1019-1020; le pseudo-Guillaume de Champeaux, *P. L.*, t. CLXIII, col. 1054-1055; Odon de Cambrai, *P. L.*, t. CLX, col. 1110-1112. Ce dernier, dans son bref traité, ne parle guère que de la conception virginale et de la nécessité de la satisfaction de l'Homme-Dieu pour le salut de l'homme, col. 1103-1110.

A l'offensive juive les chrétiens répondent par une contre-offensive dirigée sur les livres juifs. Pierre Alphonse, *Dial.*, tit. I, col. 541-567, signale quelques-unes des fables du Talmud. Pierre le Vénérable, c. V, *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 602-650, dresse contre le Talmud un vigoureux réquisitoire, qu'il termine de la sorte : *Ex quo prophetia in Israel non apparuit, nihil aliud texuistis, nulla alia doctrina libros judaicos implestis nisi blasphema, sacrilega, ridiculosa et falsa.*

Le Talmud n'est pas seulement ridicule, il est dangereux : on y trouve des insultes contre le Christ, la religion chrétienne et les chrétiens, et aussi des malpropretés, des immoralités sans nombre, des maximes qui autorisent et sanctifient toutes les iniquités contre les chrétiens. Telle fut l'accusation du juif baptisé Nicolas Donin au cours de la controverse de 1240. Elle revint dans la plupart des polémiques postérieures. Jérôme de Sainte-Foi intitula : *De judaicis erroribus ex Talmuth* le II^e^ livre de son grand traité contre les Juifs. Certains détails de cette attaque peuvent être discutables; il n'est pas exact, comme le répétait récemment E. Fleg, *Anthologie juive. Du Moyen Age à nos jours*, Paris, 1923, p. 403, que les Juifs convertis « faussèrent sciemment l'interprétation » du Talmud, et la campagne contre ce livre n'était que trop motivée. Cf. F. Vernet, *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, Paris, 1915, t. II, col. 1687-1691.

On ne voit pas seulement, dans les livres juifs, des ennemis; on y découvre des auxiliaires, et cela sans se contredire, car nos controversistes combattent ces livres pour ce qu'ils ont de mauvais à leur point de vue et les allèguent pour ce qu'ils ont de favorable au christianisme. Paul Christiani est celui, peut-être, qui inaugura cette tactique. Après lui plusieurs écrivains, Alphonse de Valladolid, Jérôme de Sainte-Foi, Alphonse de Spina, etc., cherchèrent dans les Talmud et le Midrasch des preuves de la vérité du christianisme. Raymond Martin, entre tous, connut la littérature hébraïque et l'utilisa avec une probité scientifique indiscutable. Cf. I. Loeb, dans *Revue de l'histoire des religions*, Paris, 1888, t. XVIII, p. 136-137; I. Lévi, *Le ravissement du Messie-enfant dans le Pugio fidei*, dans la *Revue des études juives*, Paris, 1922, t. LXXV, p. 113-118. Raymond Lulle signale, de son côté, l'existence de la cabbale et la croit destinée à rendre les plus grands services à la cause catholique. Ce sentiment est partagé par Marsile Ficin et par Pic de la Mirandole. Voir t. II, col. 1271.

7° *La valeur des écrits.* — La venue du Messie, la force de l'argument prophétique, l'abrogation de la Loi ancienne s'imposent à la foi du chrétien. Toutes les preuves mises en avant n'eurent pas la même valeur. Il y eut encore, dans cette apologétique, de l'incomplet et du médiocre. Le pseudo-Andronic Comnène, entre autres, use et abuse du sens spirituel pour montrer que l'Ancien Testament est la figure du Nouveau, et l'on se demande si beaucoup de vrais Juifs auraient ratifié l'éloge qu'il se fait décerner par son interlocuteur, c. XXIX, *P. G.*, t. CXXXIII, col. 840 : *Belle et consentanee Dei vatis oracula sublimi sensu aperuisti, vereque antiquas futurorum umbras et figuras docuisti.* On continue, sauf exceptions, de prétendre que la Trinité est clairement affirmée dans l'Ancien Testament et l'on donne à des textes une portée qu'ils n'ont point. Par une tactique maladroite, c'est précisément par le dogme de la Trinité, c'est-à-dire par le plus difficile, que le pseudo-Comnène, c. I, col. 800, et Guillaume de Bourges, prol. et c. I, dans J. Hommey, *Supplementum Patrum*, Paris, 1685, p. 412, 417-418, commencent leur exposé apologétique; d'autres, tel Gautier de Châtillon, *P. L.*, t. CIX, col. 426, mieux inspirés, commencent par le plus facile et réservent la Trinité pour la fin. Cf. Alphonse Tostat, *De sanctissima Trinitate*, p. 13. Puis, nombre de nos controversistes ne savent pas l'hébreu et ne citent pas dans le texte hébreu l'Écriture; c'est assez pour compromettre leurs démonstrations.

Mais, par bonheur, la connaissance de l'hébreu s'est répandue. Cf. S. Berger, *Quam notitiam linguæ hebraicæ habuerint christiani medii ævi temporibus in Gallia*, Paris, 1894. Les langues orientales sont étudiées dans certaines universités. Dominicains et franciscains se mettent à l'école des Juifs pour déchiffrer les écrits talmudiques et rabbiniques. Des Juifs baptisés apportent à l'Église leur savoir et leur prosélytisme. Guillaume de Bourges, prol., p. 412, indique bien leur état d'esprit : *Instigantibus, sicut credo, quibusdam fidelibus qui me in notitia linguæ hebraicæ credunt aliquantulum profecisse, compulsus sum de fide nostra catholica, secundum quam (sic) hebraica veritas testatur, disputationis librum componere contra perfidiam Judæorum.* On recourt au texte hébreu de la Bible. Gilbert Crispin déclare qu'il n'y a qu'à s'en tenir aux Septante. *P. L.*, t. CLIX, col. 1027-1028. En revanche, Pierre le Vénérable renvoie au texte hébreu, *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 527, 617, et aussi Gautier de Châtillon, l. I, c. II, *P. L.*, t. CCIX, col. 427, et, mieux encore, Guillaume de Bourges (cf. sa *clavis libelli*, p. 416) et les autres Juifs convertis, et surtout Nicolas de Lyre, constamment, cf. *Postillæ*, prol. II, Nuremberg, 1497, t. I, fol. II *b*, et Raymond Martin, qui explique nettement, *Pugio fidei adversus Mauros et Judæos*, præm., Paris, 1651, p. 7-8, les raisons pour lesquelles il ne suit pas les Septante ni saint Jérôme mais l'original hébreu.

Le délicat était de s'entendre, à partir du moment où l'on était d'accord sur le texte, sur le sens à lui donner. Faire admettre aux Juifs, non pas tant que le sens spirituel s'impose parfois, mais que, dans tel ou tel cas, le sens spirituel qui s'impose est celui qui conclut en faveur du christianisme était une tentative vouée à l'échec. Plus d'un controversiste ne le comprit pas. Cf. Gilbert Crispin, *P. L.*, t. CLIX, col. 1024-1026; le pseudo-Guillaume de Champeaux, *P. L.*, t. CLXIII, col. 1047-1050, etc. D'autres acceptèrent de ne tenir compte que du sens littéral. Cf. Pierre le Vénérable, *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 617; Gautier de Châtillon, l. I, c. IX, *P. L.*, t. CCIX, col. 432; l'anonyme, c. I, *P. L.*, t. CCXIII, col. 749-750, etc., surtout Nicolas de Lyre, prol. II, t. I, fol. II *b*, sur le sens littéral fondement du sens mystique et spirituel : *propter quod, sicut ædificium declinans a fundamento disponitur ad ruinam, sic expositio mystica discrepans a sensu litterali reputanda est indecens et inepta, vel saltem minus decens cæteris paribus et minus apta*, et la suite.

Tout compte fait, dans l'ensemble la polémique antijuive est en progrès. A des points de vue divers, un Pierre Alphonse, un Pierre le Vénérable, un Jérôme de Sainte-Foi, un Raymond Martin, un Savonarole, pour ne nommer que ceux-là, ont écrit des œuvres remarquables en elles-mêmes et capables d'impressionner des Juifs sérieux et de bonne foi. A en juger par son traité *Contre la loi des Sarrasins*, le traité de Ricoldo de Monte Croce est celui dont il faut le plus regretter la perte; ce fut sans doute, avec le *Pugio fidei* de Raymond Martin, le plus savant de cette période.

La virulence du ton de ces écrits s'explique par les mœurs du temps et par les motifs de plainte qu'on avait contre les Juifs. Un Pierre le Vénérable, tempérament irénique s'il en fut, a été mis comme hors de lui-même par les abominations qu'il a découvertes dans le Talmud. Mais la courtoisie et la bienveillance ne sont pas inconnues à nos polémistes. Elles apparaissent dans les deux écrits, par ailleurs si dissemblables, de Gilbert Crispin et de Raymond Lulle. Nicolas de Cues fut pacifique et concessionniste à outrance puisque, pour réunir toutes les religions sous la bannière de l'Église, il était disposé à sacrifier les cérémonies du culte chrétien. La plupart, y compris les plus véhéments, laissent entendre, à un moment ou à l'autre, qu'ils aiment les Juifs et que la polémique, si rude soit-elle, s'inspire d'un véritable intérêt pour les âmes. Cf. Pierre le Vénérable, prol., *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 509.

TRAVAUX. — C. U. Hahn, *Geschichte der Ketzer im Mittelalter*, Stuttgart, 1850, t. III, p. 54-68; M. Steinschneider, *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden*, Leipzig, 1877; I. Loeb, *La controverse de 1240 sur le Talmud*, dans la *Revue des études juives*, Paris, t. I, p. 247-261; t. II, p. 248-270; t. III, p. 39-57; t. XVIII, p. 231-237; *La controverse de 1263 à Barcelone entre Paulus Christiani et Moïse ben Nahman*, *ibid.*, 1887, t. XV, p. 1-18; *Polémistes chrétiens et juifs en France et en Espagne*, *ibid.*, 1889, t. XVIII, p. 43-70; *La controverse religieuse entre les chrétiens et les Juifs au Moyen Age en France et en Espagne*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, Paris, 1888, t. XVII, p. 311-337, t. XVIII, p. 133-156; I. Lévi, *Controverse entre un juif et un chrétien au XI^e siècle* (traite de Gilbert Crispin et de controversistes postérieurs), dans la *Revue des études juives*, Paris, 1882, t. V, p. 238-249; J. Denifle, *Quellen zur Disputation Pablos Christiani mit Mose Nachmani zu Barcelona 1263*, dans l'*Historisches Jahrbuch*, Münster, 1887, t. VIII, p. 225-244; A. Neubauer, *Jewish Controversy and the Pugio fidei*, dans l'*Expositor*, Londres, 1888, p. 81-105, 179-197; J. Guttmann, *Das Verhältniss des Thomas von Aquino zum Judenthum und zur jüdischen Litteratur*, Gœttingue, 1891; *Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judenthum*, Breslau, 1902; H. Gayraud, *L'antisémitisme de saint Thomas d'Aquin*, 3^e édit., Paris, 1896; S. Deploige, *S. Thomas et la question juive*, 2^e édit., Paris, 1902; B. Monod, *Le moine Guibert et son temps*, Paris, 1905, p. 197-216; J. Martin, *L'apologétique traditionnelle*, Paris, 1905, t. II, p. 19-38; O. Zöckler, *Geschichte der Apologie des Christentums*, Gütersloh, 1907, p. 205-218, 247-251; A. Posnanski, *Le colloque de Tortose et de San Mateo (7 février 1413-13 novembre 1414)*, dans la *Revue des études juives*, Paris, 1922-1923, t. LXXIV, p. 17-39, 160-168; t. LXXV, p. 74-88, 187-204; t. LXXVI, p. 37-46.

IV. DE 1500 A 1789. — 1° *Les écrits.* — Ils pullulent, grâce à la diffusion de l'imprimerie. Cataloguer toute cette littérature serait très long et d'un mince profit. Voir une liste soignée, qui va jusqu'en 1723, dans Fabricius, *Delectus argumentorum*, p. 576-663. Indiquons les principaux courants qu'elle suit et les écrits importants ou caractéristiques.

1. *En Orient.* — Mélèce Pégas, patriarche d'Alexandrie, Ὑπὲρ τῆς Χριστιανῶν εὐσεβείας πρὸς Ἰουδαίους ἀπολογία, Lemberg, 1593, texte grec et traduction ruthène. — Cyrille Lukaris écrivit, avant d'être patriarche à Constantinople (1620), Σύντομος πραγματεία κατὰ Ἰουδαίων, Constantinople, 1627.

2. *En Occident. Les écrits des catholiques de naissance.* — *a) XVI^e siècle.* — Fino Fini († 1519), *Flagellum in Judæos*, publié par son fils Daniel, Venise, 1538. — Charles de Bouelles *(Bovilli)*, chanoine de Noyon, *Dialogi duo de S. Trinitate inter christianum et Judæum*, Paris, 1513. — Marc Marullo, érudit dalmate, *De fide Christi contra Judæos*, Bâle, 1513. — Michel Thomas Taxaquet, évêque de Lérida, *Brevis christianæ ac catholicæ fidei defensio et Judæorum, mahumedanorum ac hæreticorum oppugnatio*, Rome, 1515.—Cyprien Benet *(Beneti)*, dominicain, *Aculeus contra Judæos*, Rome, 1515.—Antoine Marinario, carme, *Consonantiæ Jesu Christi et prophetarum*, Paris, 1541; réimpression sous ce titre : *Concordia Veteris et Novi Testamenti*, Paris, 1586. — Jean-Louis Vivès, *De veritate fidei christianæ libri quinque contra ethnicos, Judæos, Agarenos sive mahumetanos et perverse christianos*, Bâle, 1543. — Gilbert Génébrard, cluniste, *Contra R. Josephum Albonem, R. Davidem Kimchium et alium quemdam judæum anonymum nonnullos fidei christianæ articulos oppugnantes*, Paris, 1566. — Pierre Charron, théologal de Condom, disciple de Montaigne et auteur de *La sagesse*, a publié *Les trois vérités contre tous athées, idolâtres, Juifs, mahométans, hérétiques et schismatiques*, en trois livres, Paris, 1594; nouv. édit. (sans nom d'auteur), 1595.

b) XVII^e siècle. — Dominique Garzias, *Propugnaculum christianæ religionis contra Judæos*, Saragosse, 1606. — Jean Thraske, *Treatise of liberty against judaisme*, Londres, 1610. — Zacharie Boverius, capucin, *Demonstrationes symbolorum veræ et falsæ religionis adversus atheistas, Judæos, hæreticos*, Lyon, 1617. — Vincent de Costa Matos, *Breve discurso contra a perfidia heretica do judaismo*, Lisbonne, 1622. — Timothée de Ciabra, carme portugais, *La honda de Davido o cinco sermones del Santissimo Sacramento contra los Judios*, Rome, 1631. — Ignace Landriani, olivétain, *Virginis partus ejusque filii Emmanuel divinitatis et humanitatis scripturalis dissertatio atque demonstratio adversus Hebræos et hæreticos*, Milan, 1641. — Melchior Palontrotti, *Disputa del cristiano con l'ebreo*, Rome, 1647, et autres ouvrages. Cf. Imbonati, p. 161. — Jean-Marie Vincenti, vénitien, clerc régulier, *Il Messia venuto* (cent sermons), Venise, 1659. — François Carboni, l'éditeur du *Flagellum Hebræorum* d'Inghetto Contardo, écrivit *Le piaghe dell' ebraismo novamente scoperte col lume delle più preziose dottrine d'antichi scrittori cattolici, ebrei e gentili*, Venise, 1674 (mis à l'index par un décret du 26 septembre 1680).—Charles Joseph Imbonati, *Adventus Messiæ a Judæorum blasphemiis ac hæreticorum calumniis vindicatus*, Rome, 1694 (à la suite de la *Bibliotheca latino-hebraica*, pagination spéciale).

c) XVIII^e siècle. — Vincent Louis Gotti, dominicain et cardinal, *Veritas religionis christianæ et librorum quibus innititur contra atheos, polytheos, idololatras, mahomedanos et Judæos demonstrata*, 1735-1740, 12 vol. — François-Ilharat de la Chambre, docteur de Sorbonne, publia, sous le voile de l'anonyme, *Traité de la véritable religion contre les athées, les déistes, les païens, les Juifs, les mahométans et toutes les fausses religions*, Paris, 1737, 5 vol. Voir surtout le t. III, p. 231-481. — Statler, *Démonstration évangélique ou certitude de la religion révélée par Jésus-Christ démontrée contre tous les philosophes antichrétiens anciens et modernes, contre les Juifs et les mahométans*, trad. de la *Demonstratio evangelica*, Augsbourg, 1770, dans Migne, *Démonstrations évangéliques*, Paris, 1843, t. X, col. 485-1018. — Jean Bernard de Rossi, *Della vana aspettazione degli Ebrei del loro re Messia*, Parme, 1773. — Pierre Thomas Laberthonie, dominicain, *Défense de la religion chrétienne contre les incrédules, les Juifs*, etc., Paris, 1779, 5 vol. — Beurier, eudiste, *Conférences ou discours contre les ennemis de notre sainte religion, à savoir les athées, les déistes, les tolérants, les Juifs...*, Paris, 1779.

3. *Les écrits des Juifs convertis. — a) XVI^e siècle.* — Victor de Carben, rabbin à Cologne, converti en 1472, rendit compte de sa conversion dans un livre qui parut en allemand sans indication de lieu et de date et qui reparut, augmenté, en latin sous ce titre : *Opus aureum ac novum... in quo omnes Judæorum errores manifestantur... declarantur etiam mores... ac tandem ex Veteri tantum Testamento convincuntur*, Cologne, 1509; Paris, 1511; Strasbourg, 1519 (traduction allemande); Cunitz, 1550, sous le titre : *Judenbüchlein*. Le *Propugnaculum fidei christianæ*, Cologne, 1514, est-il le même ouvrage sous un autre titre ou un ouvrage différent? — Alphonse de Zamora, converti en 1501, chargé de la correction du texte hébreu de la polyglotte de Ximenez, a publié une *Epist. ad infideles Hebræos Urbis Romæ* dans son *Introductio artis grammaticæ hebraicæ*, Alcala, 1526. — Paul Weidner, *Loca præcipua fidei christianæ collecta et explicata*, Vienne, 1559. — Ernest Ferdinand Hessus, *Flagellum judaicum*, Fritzlar (Hesse), 1589.

b) XVII^e siècle. — Jules César Misuracchi, *Ragionamenti della venuta del Messia contro la durezza e ostinazione ebraica*, Orvieto, 1629. — Jean Baptiste Jonas, auparavant R. Judas Jonas, converti en 1625, traduit en hébreu les Évangiles, Rome, 1668, ainsi que le *Petit catéchisme* de Bellarmin qu'il com-

plète par des annotations tirées des rabbins, Rome, 1658, et compose un *Dialogue*, resté manuscrit, contre les Juifs. Cf. J. Bartolocci, *Bibliotheca magna rabbinica*, Rome, 1683, t. III, p. 48-52. — Christian Held, *Victoria christiana contra Judæos*, Kiel, 1681.

c) XVIII^e siècle. — Christian Lebrecht Felss, *Wegweiser der Juden*, Francfort, 1703. — Jean Xerez, *Address to the Jews*, Londres, 1711. — Voir dans Fabricius, *Delectus argumentorum*, p. 630-633, une liste de Juifs convertis, avec le titre de leurs écrits pour la foi chrétienne.

4. *Les écrits des protestants. — a) XVI^e siècle.* — Jean Calvin, *Responsa ad viginti tres objectiones judæi cujusdam* (la 358^e de ses lettres). Cf. Fabricius, p. 583. — Sébastien Münster, *Colloquium cum judæo pertinaciter suis de Messia opinionibus addicto*, en hébreu et en latin, Bâle, 1539. Nous avons parlé plus haut de sa traduction en hébreu de l'Évangile de saint Matthieu et de l'usage qu'il fit du *Livre de la foi* du juif converti Paul de Bonnefoy. — M. Kromer, *Unterredung vom Glauben zwischen ihm und einem judischen Rabbi Jacob von Brucks*, Cunitz, 1550, à la suite du *Judenbüchlein* de Victor de Carben. — Théodore Bibliander (Buchmann), *De Judæorum et christianorum defectione a Christo, Ecclesia et fide catholica*, Bâle, 1553. — Philippe du Plessis-Mornay, *De la vérité de la religion chrétienne contre les athées, épicuriens, païens, Juifs, mahumédistes et autres infidèles*, Anvers, 1579. Les chap. VI, XXVII-XXXI, qui se rapportent spécialement aux Juifs, ont paru séparément, dans une traduction allemande, sous le titre de *Juden-Bekehrung*, 1602. L'ouvrage fut traduit en latin (par l'auteur, Anvers, 1581), en italien, en anglais. De du Plessis-Mornay encore : *Avertissement aux Juifs sur la venue du Messie*, Saumur, 1607, important.

b) XVII^e siècle. — Jean Buxtorf, père, *Ad quæstiones et objecta judæi cujusdam ἀντερωτήσεις et responsa christiani*, à la suite de la *Synagoga judaica*, Bâle, 1641 (1^re édit., 1604), p. 467-498. — Hugo Grotius (Groot) écrivit en prison (1620), en vers flamands, modifia et mit en latin le *De veritate religionis christianæ*, Paris, 1627; cf. l'édition de Halle, 1734-1739, t. III, c. II, p. 12-74, sur les diverses éditions; c. III, p. 75-112, sur les traductions dans toutes les langues; c. IV, p. 113-132, sur les commentateurs. Le l. V tout entier est contre le judaïsme, édit. de Halle, t. I, p. 291-370, cf. *Annotationes*, t. II, p. 439-542; en français dans Migne, *Démonstrations évangéliques*, Paris, 1843, t. II, col. 1087-1102. — Jean Christophe Wagenseil, *Tela ignea Satanæ hoc est arcani et horribiles Judæorum adversus Christum Deum et christianam religionem ἀνέκδοτοι*, Altdorf, 1681; c'est un recueil d'écrits juifs avec leur réfutation (à l'index, décret du 2 juillet 1686). — Philippe van Limborch, *De veritate religionis christianæ amica collatio cum erudito judæo*, Gouda, 1687 (à l'index, décret du 18 décembre 1749). — Auguste Pfeiffer, *Theologiæ sive potius ματαιολογίας judaicæ atque mohammedicæ seu turco-persicæ principia sublata et fructus pestilentes*, Leipzig, 1687. — Jean André Eisenmenger, *Entdeckles Judenthum*, Francfort, 1700.

c) XVIII^e siècle. — Jean Jacques Schudt, *Judæus christicida gravissime peccans et vapulans, sive demonstratio cædem et rejectionem Jesu Nazareni veram esse causam Judæorum exilii omnisque illorum miseriæ originem*, Francfort, 1704. — Charles Lesley, évêque anglican († 1722), *Méthode courte et aisée contre les Juifs*, dans Migne, *Démonstrations évangéliques*, Paris, 1843, t. IV, col. 959-992. — Stanhope, *Défense de la religion chrétienne contre les Juifs et contre les faux sages tant païens que chrétiens, ibid.*, t. VI, col. 485-602.

5. *Les écrits sur l'utilisation des livres juifs.* — Les livres juifs bénéficièrent d'abord du mouvement de la Renaissance. Léon X pensionna des Juifs convertis qui s'occupèrent de les traduire; il s'intéressa à la publication du Talmud. Mais il y eut des protestations, et un vif débat, que la Réforme allemande exploita vite, s'engagea sur le point de savoir s'ils étaient un obstacle à la conversion des Juifs et, en conséquence, devaient être détruits, ou s'ils étaient capables de rendre des services à l'apologétique chrétienne.

a) Pour les livres juifs. — Jean Reuchlin qui avait déjà, dans son *De verbo mirifico*, Bâle, 1494, prôné les livres hébreux, et qui avait écrit le petit traité *Pourquoi les Juifs sont depuis si longtemps dans la détresse*, 1505, défendit les livres juifs dans plusieurs écrits, dont le plus retentissant fut *Der Augenspiegel*, 1511. — Pierre Colonna, dit Galatinus du nom de son pays, Galatina, en Apulie, juif converti, franciscain, *Opus de arcanis catholicæ veritatis hoc est in omnia difficilia loca V. Testamenti in Talmud aliisque hebraicis libris contra obstinatam Judæorum perfidiam absolutissimus commentarius*, Ortona, 1518, plusieurs éditions. — Paul Rici, juif converti, médecin de l'empereur Maximilien I^er, prit parti pour Reuchlin, écrivit plusieurs ouvrages contre les Juifs, *Philosophica, prophetica ac thalmudistica pro christiana veritate tuenda cum juniori Hebræorum synagoga disputatio*, etc. — Le cardinal Gilles de Viterbe. Voir t. VI, col. 1369. — A ce mouvement se rattachera plus tard, quand l'ardeur de la lutte sera tombée, le cistercien Jules Bartolocci de Celleno, *Bibliotheca magna rabbinica*, 4 in-fol., Rome, 1675-1693, dont le but, comme il le déclare dans sa préface, est d'utiliser les livres juifs : *quorum lectione contra ipsosmet christianæ religionis hostes pugnare et propriis armis eosdem confodere ediscemus.* Sur un écrit (manuscrit) contre les Juifs, cf. Imbonati, disciple de Bartolocci, *Bibliotheca latino-hebraica*, p. 148.

b) Contre les livres juifs. — Jean (d'abord Joseph) Pfefferkorn, juif converti, qui devait mal finir, écrivit, entre autres, *Der Judenspiegel*, 1507, invitant les Juifs à se convertir et, pour cela, à renoncer à la lecture du Talmud; puis, *Der Judenfeind*, 1509, attaqué par Reuchlin; *Der Handspiegel*, 1511, contre Reuchlin, etc. — L'inquisiteur dominicain Jacques Hochstratten, *Destructio cabbalæ seu cabbalisticæ perfidiæ*, Cologne, 1519. — Arnold Luydius de Tongres, *Articuli sive propositiones de judaico favore nimis suspectæ ex libello teutonico Joannis Reuchlin*, Cologne, 1512, etc.

Dans la querelle de Reuchlin il fut question surtout du Talmud, beaucoup moins de la cabbale. Quand l'Église condamna les livres juifs, il ne s'agit d'abord que du Talmud. La cabbale était moins suspecte, elle paraissait plus apte à confirmer les dogmes chrétiens. Sur les livres pour et contre la cabbale voir t. II, col. 1271-1273, 1290.

6. *Écrits où les Juifs sont combattus indirectement.* — Pascal, *Pensées*, 1^re édit. posthume, Paris, 1669. — 2. Daniel Huet, évêque d'Avranches, *Demonstratio evangelica*, Paris, 1679, ouvrage entrepris à la suite de discussions avec celui des Juifs d'Amsterdam qui *tum inter illos peritissimus ac totius judaicæ disciplinæ consultissimus habebatur*, præf., p. 2; trad. dans Migne, *Démonstrations évangéliques*, Paris, 1843, t. V, col. 7-936. — Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, Paris, 1681, surtout, dans la II^e partie, « La suite de la religion », les c. XX-XXIV, XXIX-XXXI, *Œuvres*, édit. Lachat, Paris, 1864, t. XXIV, p. 467-512, 553-570. P. Montmédy a publié *Triumphus religionis de atheismo, gentilismo, judaismo et hæresi, sive de religionis successu et antiquitate ex libro J.B. Bossuet, Discours*

sur l'histoire universelle, Ratisbonne, 1715. A citer encore, avec plusieurs sermons de Bossuet, sa *IIe instruction sur la version du Nouveau Testament imprimée à Trévoux. Dissertation préliminaire sur la doctrine et la critique de Grotius*, et *Défense de la tradition et des saints Pères*, Ire partie, l. III, c. XXI-XXX, t. III, p. 478-510; t. IV, p. 111-125, à l'occasion de Richard Simon louant Grotius pour ses commentaires sur la Bible, en particulier sur les prophéties messianiques : Bossuet reproche à Grotius d'en arriver à « anéantir la preuve de la religion par les prophéties » qu'il avait établie dans son *De veritate religionis christianæ*. — Le protestant Jacques Abbadie, *Traité de la vérité de la religion chrétienne*, Rotterdam, 1684, 2 vol.; *Traité de la divinité de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, Rotterdam, 1689. Voir t. I, col. 7-8. — Baltus, jésuite, *La religion chrétienne prouvée par l'accomplissement des prophéties*, Paris, 1728; *Défense des prophéties de la religion chrétienne*, Paris, 1737, 3 vol., contre Grotius et Richard Simon. — L'abbé Houtteville, *La vérité de la religion chrétienne prouvée par les faits*, Paris, 1722. Cet ouvrage fut critiqué, notamment par l'orientaliste Étienne Fourmont, *Lettre de Rabbi Ismaël ben Abraham juif converti à l'abbé Houtteville*, Paris, 1722; Houtteville donna une édition corrigée, Paris, 1741, 3 vol., qui fut suivie d'une édition posthume, 1749, 4 vol. — Bergier, *Traité historique et dogmatique de la vraie religion*, Paris, 1787, 12 vol., surtout IIe partie, c. VII-IX, t. VII, p. 107-587.

On pourrait citer encore la plupart des théologiens de cette période, surtout ceux qui ont le traité *De vera religione*, mais aussi nombre d'autres, par exemple, Petau, *Dogm. theol.* Suarez, *In IIIam*, disp. I, *Contra Judæos, Messiam jam venisse*, édit. Vivès, Paris, 1860, t. XVII, p. 5-25; *De incarnatione Verbi*, l. XVI, *in quo adversus samosatenos recentiores sive socinianos necnon Judæos Christi incarnati Verbi ac Dei hominisque dogma defenditur*, édit. Fournials, Paris, 1867, t. VII, c. VI-X, p. 310-331 (contre les Juifs); beaucoup de commentateurs de l'Écriture, d'historiens, etc., sans parler des canonistes qui s'occupent de la situation légale des Juifs, et de tous ceux qui, de Luther à Voltaire, en passant par Simon Majoli, Pierre de Lancre, François de Torrejoncillo, l'auteur du *Livre de l'Alboraïque* (Bibl. nat. de Paris, fonds espagnol, ms. *356*, etc.), désertent la controverse doctrinale pour se placer sur le terrain social ou préluder aux attaques de l'antisémitisme du XIXe siècle.

2° *Le caractère des écrits.* — La littérature antijuive ressemble, d'abord, à celle du passé. Le titre même des écrits est souvent calqué sur les ouvrages antérieurs. Ils ont pour auteurs des catholiques de naissance, des Juifs baptisés et presque tous, sinon tous, devenus catholiques, des protestants. En Orient, les controversistes se raréfient; il y en a moins en Espagne, autant sinon plus en France, davantage en Italie et en Allemagne. L'imprimerie les stimule et favorise la diffusion de leurs œuvres, en même temps qu'elle jette dans la circulation les œuvres anciennes.

La connaissance de la langue et des livres des Juifs s'est développée. La controverse antijuive l'utilise et parfois l'étale volontiers. Elle se pare de textes hébreux et, afin de les reproduire d'après les règles, elle imprime le latin dans lequel ils sont introduits de droite à gauche en remontant de la fin du volume au commencement; ainsi font, entre autres, Bartolocci et Imbonati. Quelques-uns des Juifs convertis ont la bonne pensée d'écrire en hébreu pour aborder plus facilement les Juifs et les amener au christianisme; ou bien ils traduisent en hébreu le Nouveau Testament, de préférence les Évangiles, ou des livres catholiques. P. N. Lebrecht publie, en hébreu et en allemand, *Eckstein des wahren christlichen Glaubens*, Dresde, 1719. Jean André donne, en hébreu, une *Lettre parénétique à la synagogue des Juifs*, Paris, 1552. Jean-Baptiste Jonas traduit, avec le *Petit catéchisme* de Bellarmin, les évangiles, qui sont publiés à Rome, 1668, et le reste du Nouveau Testament qui n'est pas publié; il revise la traduction hébraïque des trois premiers livres de la *Summa contra Gentes* de saint Thomas. Dominique de Jérusalem, converti vers 1600, professeur d'hébreu au collège romain des néophytes, traduit en hébreu l'Évangile. Un protestant, au nom d'allure juive, Élie Schadæus, écrit, en hébreu et en allemand, une *Admonitio ad Judæos in mysterio S. Pauli de conversione Judæorum ad Rom.*, XI, Strasbourg, 1592, et, dit Fabricius, *Delectus argumentorum*, p. 582, *germanice litteris hebraicis vulgavit* Luc, Jean, les Actes des apôtres, les lettres aux Romains et aux Hébreux et quelques prophéties, d'après la traduction de Luther. Le pasteur M. Christian Mollerus publie tout le Nouveau Testament en lettres hébraïques pour les Juifs, Francfort, 1700. Le protestant J. G. Meuschen publie *Novum Testamentum ex Talmude et antiquitatibus Hebræorum illustratum*, Leipzig, 1736, où il donne divers travaux de lui-même et de trois savants protestants, dont le plus important est celui de B. Scheid, *Prælerita præteritorum. Loca talmudica* (se rapportant au Nouveau Testament), p. 1-232.

Une forme, non pas nouvelle mais plus commune, de la controverse antijuive est celle du sermon. A Rome, les Juifs furent obligés (1577) d'assister à des prédications chrétiennes, et Grégoire XIII fonda, pour avoir des prédicateurs compétents, une école dont les élèves, au nombre de 30 environ, recrutés pour les deux tiers parmi les Juifs convertis, apprendraient, en plus des sciences théologiques, l'hébreu, l'arabe et le chaldéen. Chaque samedi, au sortir de la synagogue, le tiers au moins de la population du ghetto, à partir de 12 ans, devait ouïr une prédication, calme et impartiale, sur le texte biblique dont le rabbin avait donné lecture. Partout où il y avait des Juifs, les évêques, autant que possible, adopteraient la même mesure. La prescription fut peu exécutée en dehors de Rome. A Rome, l'ordonnance de Grégoire XIII est restée en vigueur, non sans intermittences, jusqu'à Pie IX, qui l'annula en 1848. Parmi ces prédicateurs, Imbonati, *Bibliotheca latino-hebraica*, p. 62-63, signale les dominicains Grégoire Buoncompagni († 1688) et son successeur Grégoire Compagni, le reviseur de la *Bibliotheca latino-hebraica;* il mentionne des sermons manuscrits aux Juifs de l'un et de l'autre. Un des plus curieux recueils de sermons fut celui de J.-M. Vincenti, *Il Messia venuto*, Venise, 1659 (à l'index, décret du 18 juin 1680). Cf. Imbonati, p. 112-119.

A mesure que nous avançons dans les temps modernes, les écrits dirigés exclusivement contre les Juifs sont de moins en moins nombreux. Les Juifs sont combattus plutôt dans des ouvrages qui ont pour but général l'apologie du christianisme, et cela souvent non pas tant afin de convertir les ennemis de la foi chrétienne que pour affermir dans cette foi ceux qui l'ont reçue au baptême. C'est que les Juifs ne sont plus les ennemis principaux du christianisme. Le déisme est venu, et le rationalisme chaque jour plus osé, et l'athéisme, à son tour, et le protestantisme aussi, qui souvent entre dans la lutte contre les Juifs mais qui ne tarde pas non plus, sous une certaine forme, à favoriser le rationalisme. L'apologétique catholique tourne principalement de ces côtés son effort; les Juifs ne sont pas oubliés, ils absorbent moins la pensée chrétienne. De la polémique contre les païens et les Juifs d'abord, puis contre les Juifs presque exclusivement et les hérétiques, plus tard contre les Juifs et les musulmans, on a dû passer à la preuve de la vérité de la religion chrétienne « contre les athées, épicuriens,

païens, Juifs, mahométistes et autres infidèles », comme le porte le titre du livre de du Plessis-Mornay. Le traité *De vera religione*, inauguré par Marsile Ficin et Savonarole, se constitue progressivement de toutes pièces. Grotius en trace les maîtresses lignes : préambules sur l'existence et la providence de Dieu et sur l'immortalité de l'âme, divinité du Christ et du christianisme, authenticité et véracité du Nouveau Testament, réfutation du paganisme, du judaïsme, de l'islamisme. Par ailleurs, le traité *De Ecclesia* se dégage de celui *De fide*. La forme classique des deux traités *De vera religione* et *De Ecclesia Christi* est à peu près arrêtée, au milieu du XVIIIe siècle, dans les *Religionis naturalis revelatæ et catholicæ principia*, Paris, 1754, 2 vol., du sorbonniste Luce Joseph Hooke.

Dans bien des cas il est aisé de retrouver les principales sources de nos auteurs. Fino Fini dépend de Pierre Bruto. Galatinus a beaucoup emprunté, sans le dire, à Raymond Martin soit immédiatement soit à travers Victor Porcheto. Pascal s'est préparé à son apologie du christianisme peut-être par l'étude des *Trois vérités* de Pierre Charron, sûrement par celle de Grotius, surtout du *Pugio fidei* de Raymond Martin, qui a été pour lui non un inspirateur doctrinal mais comme un manuel d'exégèse juive. Cf. L. Brunschvicg, *Pensées* de Pascal, Paris, 1904, t. I, p. XC-XCIII.

3° *Le contenu des écrits.* — 1. *Partie positive de la controverse.* — *a) L'argument prophétique.* — Tantôt on expose tout l'ensemble et le détail des prophéties; Huet, dans sa grande *Demonstratio evangelica*, præf., n. 1, p. 2, déclare choisir *unicum de multis argumentum ex prophetiarum eventu conflatum*, et le pousse à fond, en insistant sur la force probante de l'argument global, *spectanda tota series est*, prop. IX, c. CLXXI, n. 2, p. 631. Tantôt on s'en tient à l une ou à l'autre des prophéties plus célèbres. Voir, dans Fabricius, *Delectus argumentorum*, des listes de travaux sur les prophéties de Jacob, p. 585-588; Isaïe, c. LIII, p. 584-585; de Daniel, p. 591-592; d'Aggée, p. 596-597; de Jérémie, p. 598-599; sur les figures de l'Ancien Testament, p. 610-613. Grotius, dans ses *Annotationes in totam Scripturam sacram*, Amsterdam, 1679, et Richard Simon, dans son *Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament*, Rotterdam, 1693, minimisèrent la portée de l'argument prophétique. Bossuet, qui alla jusqu'à leur reprocher d' « anéantir la preuve de la religion par les prophéties », *Défense de la tradition et des saints Pères*, Ire part., l. III, c. XXII, *Œuvres*, Paris, 1862, t. IV, p. 113, s'il eut le tort de ne pas donner assez à une légitime exégèse et d'accorder beaucoup trop au sens figuratif non établi, était fondé à se plaindre de l'abandon presque total du sens figuratif, et de la dépréciation de l'argument prophétique si en honneur dans le Nouveau Testament et les Pères. Pascal n'est pas sans lacunes; tout en comprenant l'importance d'une solide exégèse, il fut limité par la science de son temps et la brièveté de sa vie, et la partie historique de son argumentation est faible. Mais, avec cela, « il a entrevu, il a vu, il a proclamé la vraie solution, et les brèves notes qui la contiennent sont peut-être ce qu'il a pensé et écrit de plus beau », dit le P. Lagrange, *Pascal et les prophéties messianiques*, dans la *Revue biblique*, 1906, p. 550. Reprenant le point de vue des apôtres et du Christ, Pascal montre excellemment que toutes les prophéties se rapportent à l'avènement d'un ordre spirituel nouveau, celui de la charité ou de la sainteté; or il est incontestable que cette prédiction a été réalisée par le christianisme et par le seul christianisme.

b) Le fait de l'Église. — La formation des traités *De vera religione* et *De Ecclesia Christi* est l'aboutissement d'une longue série d'efforts pour établir que les prophéties sont réalisées et justifiées par l'Église. En dehors des théologiens qui élaborent ces traités, l'idée est un peu partout dans nos controversistes. Un Vivès, dès avant Grotius, a là-dessus d'excellentes choses. Dans Pascal il y a, sur la divinité du christianisme prouvée par la transcendance du caractère du Christ et par l'établissement prodigieux de la foi nouvelle, non pas une étude complète mais de vives clartés. Cf. H. Petitot, *Pascal, sa vie religieuse et son apologie du christianisme*, Paris, 1911, p. 329-341. Bossuet est admirable dans ce qu'il dit des miracles du Christ et des apôtres, de la manière dont le christianisme conquit le monde, du spectacle de la perfection morale qu'il lui donna et de ce « miracle toujours subsistant qui confirme la vérité de tous les autres : c'est la suite de la religion toujours victorieuse des erreurs qui ont tâché de la détruire ». *Discours sur l'histoire universelle*, IIe part., c. XXXI, *Œuvres*, Paris, 1864, t. XXIV, p. 566.

c) Nécessité des dispositions morales. — Elle est reconnue de Huet, qui se vante pourtant de fournir un argument tel qu' « il ne laisse pas la ressource d'y échapper ni d'y résister », une démonstration si parfaite que *constet hoc genere demonstrationis quod non minus certum sit quam demonstratio quævis geometrica*, præf., n. 2, p. 2-3. Lui-même ne persiste pas toujours dans cette attitude impossible. Il indique, parmi les causes de l'incrédulité, « les mauvaises dispositions » de ceux qui étudient le christianisme, et il dit : « Quoique la vérité de la religion soit démontrée jusqu'à l'évidence, mes preuves ne pourront pas inspirer la foi sans le secours de la grâce », et il termine sa préface en suppliant le Seigneur tout-puissant de bénir le livre et d'agir sur l'esprit des lecteurs « de manière à leur ôter tout endurcissement, de préparer leur cœur comme une bonne terre et d'y déposer le germe de la foi », præf., n. 1, 4-5. Cf. la préface des éditions ultérieures, *Démonstrations évangéliques*, t. V, col. 11-12. — Vivès, *De veritate fidei christianæ*, l. III, c. III, *Quomodo disputandum*. Lyon, 1551, p. 249, demande, dans la recherche laborieuse de la vérité par le moyen des Écritures, au juif qui veut aboutir, d'éloigner *animorum tenebræ, ira, odium, invidia, arrogantia, pertinacia, quæ etiam rebus dilucidissimis atque in ipso meridie tetram caliginem densasque tenebras offunderent; hæc in primis necesse est jubeamus conquiescere, imo abesse quam longissime, dum de sanctis oraculis disserimus*. Pascal insiste sur la nécessité, pour trouver Dieu, de dispositions religieuses que les Juifs charnels n'eurent pas, et sans lesquelles on aborderait vainement l'exégèse des prophéties. Houtteville, qui s'est inspiré de Pascal et qui le cite, développe la même idée, *La religion chrétienne prouvée par les faits*, Paris, 1749, t. IV, p. 40-64; cf. sa belle prière, p. 331-334, et encore p. 434-438.

2. *Partie négative.* — *a) L'abandon de la Loi.* — Galatinus, *De arcanis catholicæ veritatis*, l. V, c. I, Bâle, 1550, p. 301-303, indique bien les objections des Juifs de son temps contre la venue du Messie, et, en conséquence, contre l'abandon de la Loi. Il y en a sept principales, dont il dit : *Hæc sunt potissima Judæorum recentiorum adversus nos objecta*. Ce sont les suivantes, que Galatinus réfute, c. II-VIII, p. 303-317 : le Messie doit venir à la fin des jours, or beaucoup de jours se sont écoulés depuis le Christ; la montagne du Seigneur n'a pas été encore élevée au-dessus des montagnes et des collines; toutes les nations n'ont pas afflué vers Jésus de Nazareth; elles n'ont pas dit encore : « Venez, montons vers la maison du Dieu de Jacob »; les armes de guerre n'ont pas été encore transformées en instruments d'agriculture; la paix sans fin n'est pas encore arrivée; les animaux carnivores n'ont pas encore renoncé à l'usage des chairs et, déposant leur férocité, habité tranquillement avec les

animaux paisibles. *Cf.* c. IX-XIII, p. 317-330, la discussion de cinq autres arguments. Imbonati, *Adventus Messiæ*, § V, Rome, 1694, p. 91-111, expose sous une forme un peu différente les objections juives. Tous nos controversistes répondent que l'ancienne Loi est abrogée, que le Messie est bien venu, que c'est Jésus de Nazareth, que les prophéties sont réalisées en lui, car elles annoncent non pas un royaume terrestre, glorieux et prospère, au profit des Juifs, mais un royaume du Messie tout spirituel, elles se réfèrent à une Église universelle.

b) La Trinité divine. — Elle est défendue non seulement contre les Juifs, mais aussi contre les musulmans et les athées. Contre les Juifs on reprend et amplifie des arguments tirés du Talmud et de la cabbale. Un des plus appuyés est celui qu'on tire des noms de Dieu dans l'Ancien Testament, en particulier du tétragramme. Cf. Galatinus, l. II, c. X-XI, p. 74-84, et, pour les autres noms, c. IX, XII-XVIII, p. 70-74, 84-97; Jean Étienne Rittangel, peut-être juif, puis luthérien, *Veritas religionis christianæ in articulis de SS. Trinitate et Christo ex Scriptura, rabbinis et cabbala*, Franeker, 1699.

c) La vie et la mort du Christ et l'offensive juive.— La contre-offensive contre les livres juifs se poursuit. L'affaire de Reuchlin finit par une condamnation de l'*Augenspiegel* comme « dangereux, suspect, plein de partialité pour les Juifs » (1520). Jules III ordonne de rechercher et de brûler le Talmud (1554). Un nombre incalculable d'exemplaires sont livrés aux flammes sous Paul IV, surtout à Crémone, où un juif converti, Sixte de Sienne, vient poursuivre leur destruction. Cf. sa *Bibliotheca sancta*, Paris, 1610, p. 120, 310. L'*Index librorum prohibitorum* de Pie IV (1564) prohibe le Talmud, ses gloses, annotations, interprétations et expositions, en spécifiant que ces livres seraient tolérés s'ils paraissaient sans le nom du Talmud et sans injures pour le christianisme. De là des éditions expurgées, Bartolocci, Pfeiffer, Eisenmenger, Wagenseil, Schudt, nommés plus haut; d'autres encore tels que le protestant J. Wülfer, *Theriaca judaica*, Nuremberg, 1681, stigmatisent les livres juifs pour leur hostilité à tout ce qui est chrétien, doctrines et personnes. Les *libri cabbalistici*, à leur tour, sont condamnés par Pie V (1566) et Clément VIII (1593), comme les *thalmudici*. Cf. Sixte de Sienne, p. 63-64.

En désaccord sur le cas à faire des livres juifs, les polémistes chrétiens s'entendent pour reconnaître qu'on peut en tirer parti dans l'apologétique antijuive. Bien peu les négligent. Un Pascal se rend compte de leur utilité; non préparé à les aborder directement, il les étudie à travers le *Pugio fidei* de Raymond Martin. Les Juifs convertis et les hébraïsants de jour en jour plus nombreux puisent sans intermédiaire aux sources juives. Les prédicateurs même allèguent la cabbale et le Talmud. Le VII[e] des 100 sermons de J. M. Vincenti, *Il Messia venuto*, Venise, 1659, prouve le mystère de la Trinité par les explications de l'Écriture dues à des rabbins, le VIII[e] par la cabbale; le LIII[e] est intitulé : *Che'l Messia è venuto per la famosa cabala delli antichi savi ebrei*, etc.

4° *La valeur des écrits.* — Les preuves du dogme de la Trinité que Vincenti dégage de la cabbale et des écrits des rabbins, celles que Galatinus tire du tétragramme biblique et des autres noms divins ne sont pas vraiment démonstratives. Trop souvent encore l'exégèse est superficielle et peu critique. Un savant même de la valeur de Huet, dont la longue prop. IX, *Jesus Nazarenus est Messias*, p. 330-639, qui contient l'harmonie de l'Ancien et du Nouveau Testament, est, en somme, remarquable et vraiment impressionnante, y mêle des détails défectueux, et dans l'ensemble de son livre il y a des prétentions injustifiées, des bizarreries, de l'embrouillamini, des faiblesses choquantes.

La difficulté principale était toujours celle du sens de l'Écriture. Si, dans tous les cas, le sens littéral seul avait dû être admis, il y aurait eu plus de chances d'arriver à une entente. Mais, quand on passait au sens spirituel, la manière de voir juive était malaisément entamable par la polémique chrétienne. Soit l'objection juive que Galatinus réfute, l. V, c. XI, p. 423-425, et qu'Imbonati expose de la sorte, *Adventus Messiæ*, p. 91-92 : *Messiam fuisse a Deo promissum ad salvandum liberandumque Israelem de captivitate..., unde, secundum hoc, erat expediens quod, tempore sui adventus, Judæi positi essent in captivitate, de qua ipse Messias trahere debebat eosdem; sed iste quem dicis Messiam fecit contrarium quia, quando venit, Judæi erant in Judæa et Jerusalem in bona tranquillitate, et, paulo post ejus adventum, fuerunt ab eorum inimicis expugnati, victi et destructi, a patria expulsi, et per diversas mundi partes dispersi ac positi in captivitate...; ergo ille non erat verus Messias in lege promissus.* Soit encore l'objection, en elle-même parfaitement puérile, mais très exploitée par les Juifs, *in qua maxima tripudiant*, dit Imbonati, p. 107, qui se réclame des textes d'Ézéchiel sur Gog et Magog; *cf.* Galatinus, l. V, c. XII, p. 425-428; Imbonati, p. 107-111. Parmi les interprétations juives, il y a celle du fameux rabbin Abarbanel, qui voit, dans Gog et Magog, tout simplement Édom et Ismaël, Édom c'est-à-dire les chrétiens, venant combattre Ismaël, c'est-à-dire les Turcs, et ajoute que, d'après le prophète, Édom et Ismaël étant exterminés, Israël cessera d'être soumis, ainsi que Juda, aux nations et servira le Messie que Dieu suscitera alors. Comment rejoindre des gens qui acceptaient de pareilles explications, et y tenaient?

Toutefois, du moment que la tradition juive admettait que l'Écriture en général et les prophéties en particulier sont susceptibles d'un sens spirituel, il y avait quelque espoir, malgré tout, d'avoir prise sur eux en insistant sur le sens spirituel. Dans un passage remarquable de son *Histoire critique du texte du Nouveau Testament*, c. XXII, Rotterdam, 1689, p. 261-262, Richard Simon qui n'est pas suspect d'une complaisance exagérée pour l'allégorisme, dit : « Je me suis toujours servi de cette méthode, lorsque je me suis rencontré avec des Juifs qui attaquaient les écrits des évangélistes et des apôtres... Ils ne m'ont jamais fait d'autre réponse, se voyant pressés par les principes mêmes de leurs docteurs, sinon que les interprétations mystiques et allégoriques de leurs anciens maîtres donnaient un grand avantage à la religion chrétienne... On doit prendre cette voie dans les disputes qu'on a avec les Juifs sur la religion. » En fait, des arguments pour nous sans valeur frappèrent et retournèrent des Juifs. On cite toute une série de Juifs convertis par l'étude de la cabbale. Cf. P. L. B. Drach, *De l'harmonie entre l'Église et la Synagogue*, Paris, 1844, t. II, p. XXXII-XXXV. Voir, dans Bartolocci, t. IV, p. 528-549, comment le rabbin Salomon Meir ben Moïse Navarra, cabbaliste renommé, baptisé (25 juin 1644) sous le nom de Prosper Rugerii, convertit le riche joaillier David Tintore, appelé « le duc des Juifs », en lui montrant les mystères de la foi chrétienne enfermés dans le premier mot de la Genèse et dans le rational du grand prêtre. Pour convaincre les Juifs attentifs et de bonne foi, il n'y avait pas uniquement des arguments de ce genre, fragiles en eux-mêmes mais capables de mettre une âme en branle et de la livrer à l'action de Dieu, qui élève ensuite cette âme à des clartés meilleures et la dispose comme il convient à recevoir la vérité divine. Quand Galatinus, l. IV, c. XX, p. 259-265, et Imbonati, § IV, p. 86-91, reprenant la thèse de Raymond Martin, prouvent, par l'autorité des rabbins,

qui assignent au monde une durée de 6 000 ans, que le Messie a dû venir, l'argument porte. Ce qui porte davantage encore c'est l'argument tiré de l'accomplissement de la prophétie relative à la ruine du temple et de l'état de dispersion du peuple juif réduit à la perpétuelle impuissance d'observer sa Loi, et cela « en une si longue et profonde nuit et sans aucune étoile », comme le leur dit du Plessis-Mornay, et alors que jamais ils n'ont été plus zélés pour elle. Cf. *Avertissement aux Juifs sur la venue du Messie*, Saumur, 1607, p. 1, 227-228. Les progrès des études bibliques et de la connaissance de l'hébreu par les controversistes chrétiens rendaient plus digne d'attention leur polémique. Enfin, pour agir sur l'esprit des Juifs, plusieurs eurent le prestige du talent, tel du Plessis-Mornay, et même du génie quand ces écrivains furent Bossuet et Pascal, qui sans doute ne s'adressèrent pas directement aux Juifs dans leurs livres mais dont la voix était assez puissante pour arriver jusqu'à eux.

Le ton de la controverse varia selon les controversistes. Il fut d'une violence extrême avec Luther, Voltaire et les précurseurs de l'antisémitisme de nos jours. Les Juifs convertis furent assez souvent durs pour leurs anciens coreligionnaires; Galatinus, l. I, c. III, p. 9, appelle les Juifs de son temps *omnium gentis suæ immundissima fæx*. Les témoignages de bienveillance ne sont pas absents des écrits des polémistes. Du Plessis-Mornay, *Avertissement*, p. 2, 228, voit en eux des frères dignes de compassion. Vincenti, en appendice aux 100 sermons intitulés : *Il Messia venuto*, publia un traité : *Utrum expediat principibus christianis Hebræos in suis ditionibus retinere an vero eos expellere*, et, dit Imbonati, *Bibliotheca latino-hebraica*, p. 113, *primam partem tanquam christianæ pietati et caritati magis congruam solidis argumentis propugnat*. Dans la littérature suscitée, au XVII[e] et au XVIII[e] siècles, par l'examen de la question du temps de la conversion des Juifs, bien des pages marquent un mouvement de sympathie vers Israël. Cf. J. Lémann, *L'entrée des Israélites dans la société française*, 6[e] édit., Paris, 1886, p. 262-284. Un des écrits les plus caractéristiques, qui semble avoir échappé à l'attention des historiens. est celui de frère Archange, *Discours adressé aux Juifs et utile aux chrétiens pour les confirmer dans leur foi*, Lyon, 1788.

TRAVAUX. — Sur la querelle de Reuchlin : L. Geiger, *Johannes Reuchlin, sein Leben und seine Werke*, Leipzig, 1871; L. Janssen, *L'Allemagne et la Réforme*, trad. E. Paris, Paris, 1889, t. II, p. 37-66; A. Humbert, *Les origines de la théologie moderne*, Paris, 1911, p. 165-178. — Sur Luther et les Juifs : H. Grisar, *Luther*, Fribourg-en-Brisgau, 1912, t. III, p. 340-346. — Sur Münster : M. Steinschneider, *Le Livre de la foi et Sébastien Münster*, dans la *Revue des études juives*, Paris, 1882, t. V, p. 57-67. — Sur Pascal : F. Strowski, *Pascal et son temps*, Paris, 1908, t. III, p. 239-268 (les sources de Pascal : très probablement Charron, sûrement Grotius et Raymond Martin); M.-J. Lagrange, *Pascal et les prophéties messianiques*, dans la *Revue biblique*, 1906, p. 533-560; H. Petitot, *Pascal, sa vie religieuse, et son apologie du christianisme*, Paris, 1911, p. 264-305; R. Jolivet, *Pascal et l'argument prophétique*, dans la *Revue apologétique*, 15 juillet et 1[er] août 1923, p. 486-522. Sur Pascal, Huet, Bossuet, cf. J. Martin, *L'apologétique traditionnelle*, Paris, 1905, t. III.

V. DE 1789 A NOS JOURS. — 1° *Les écrits.* — 1. *Écrits des chrétiens d'origine.* — A. Keith, anglican, *Évidence de la vérité de la religion chrétienne tirée de l'accomplissement littéral des prophéties constaté principalement dans l'histoire des Juifs et les découvertes des voyageurs modernes*, dans Migne, *Démonstrations évangéliques*, Paris, 1843, t. XV, col. 385-474. — *Des obstacles qui s'opposent à la conversion des Israélites et des moyens de les surmonter*, douze lettres échangées entre le juif Lombroso, de Milan, et le prêtre Consoni, à Orsinuovi, en 1844, dans *Démonstrations évangéliques*, 1849, t. XVIII, col. 451-552. — M. Soullier, *La désolation du peuple juif*, Paris, 1891. — J. Cellier, *Pour et contre les juifs*, Saint-Amand, 1896.

2. *Écrits des Juifs convertis.* — P. L.-B. Drach, *De l'harmonie entre l'Église et la Synagogue ou perpétuité et catholicité de la religion chrétienne*, Paris, 1844, 2 vol. Le fond se trouvait déjà dans *I[re]*, *II[e]*, *III[e] lettre d'un rabbin converti aux Israélites ses frères*, la I[re], Paris, 1825; la II[e], Paris, 1828; la III[e], Rome, 1833; trad. allemande par L. Baumblatt, de Frankenthal, juif converti par ces lettres. — M.-A. Ratisbonne, récit de sa conversion (1842), reproduit en grande partie dans J. Cellier, *Pour et contre les Juifs*, p. 66-87. — J.-M. Bauer, qui depuis..., *Le judaïsme comme preuve du christianisme*, Paris, 1866. — Les frères Augustin et Joseph Lémann, *La question du Messie et le concile du Vatican*, Paris, 1869; *La dissolution de la Synagogue en face de la vitalité de l'Église*, Rome, 1870, réponse à *L'Univers israélite* qui avait combattu la précédente brochure; *La cause des restes d'Israël introduite au concile œcuménique du Vatican*, Lyon, 1912 (on y trouve reproduite *La dissolution de la Synagogue*, p. 54-69). D'Augustin Lémann seul, *Histoire complète de l'idée messianique chez le peuple d'Israël. Ses développements, son altération, son rajeunissement*, Lyon, 1909 (uniquement d'après la Bible). — Paul Lœwengard, *La splendeur catholique. Du judaïsme à l'Église*, Paris, 1910; *Les magnificences de l'Église*, Paris, 1913. L'auteur, par une lettre du 23 juin 1914, au *Gil Blas*, annonça son retour au judaïsme; il est mort dans une maison d'aliénés, mais, quelque temps avant de perdre la raison, il était revenu au christianisme sous l'influence d'un juif converti comme lui. — Paul Samuel, *Le livre de ma conversion*, Bruxelles, 1921. — Albert Lopez, *La lumière d'Israël. Histoire d'une âme juive*, Paris, 1923.

3. *Écrits inspirés d'un antisémitisme religieux.* — L'antisémitisme n'est pas spécifiquement chrétien; il a été souvent étranger aux préoccupations chrétiennes, fréquemment antichrétien. Nous n'avons pas à parler ici des écrits dus à un antisémitisme purement économique, ou social, ou national, ou ethnique; il suffira de signaler les écrits principaux inspirés par un antisémitisme religieux qui s'en prend au judaïsme, à son culte, à ses traditions, à sa morale, à ses livres, surtout au Talmud. — Louis Chiarini, né en Toscane, professeur de langues orientales à Varsovie († 1832), *Théorie du judaïsme appliquée à la réforme des Israélites de tous les pays d'Europe et servant en même temps d'introduction à la version du Talmud de Babylone*, Paris, 1830, 2 vol. — L. Rupert, *L'Église et la Synagogue*, Paris, 1859. — Gougenot des Mousseaux, *Le juif, le judaïsme et la judaïsation des peuples chrétiens*, Paris, 1869. — A. Rohling, *Der Talmudjude*, 6[e] édit., 1878, trad. française augmentée, Paris, 1889. — E.-A. Chabauty, *Les Juifs nos maîtres*, Paris, 1882. — Édouard Drumont, *La France juive*, Paris, 1885, 2 vol., œuvre d'un antisémitisme à la fois religieux, économique, national et ethnique, qui a fait éclore une abondante littérature antijuive. — L. Bloy, *Le salut par les Juifs*, Paris, 1892. — S. Dom Besse, O. S. B., *Les religions laïques*, Paris, 1913, p. 101-115.

4. *Écrits où les Juifs sont combattus indirectement.* — Ils le sont dans le traité *De vera religione*, qui désormais fait partie de tous les cours de théologie, dans une multitude d'écrits d'apologétique aux formes les plus diverses et de travaux consacrés à l'Écriture : critique textuelle, exégèse, histoire, etc. Citons seulement : L.-E. de la Hogue, *Tractatus de religione*, Dublin, 1808; Paris, 1815. — B. F.-L. Liebermann, *Demonstratio christiana et catholica*, en tête de ses

Institutiones theologicæ, Mayence, 1819; nouv. édit., Tournai, 1850. — G. Frémont, *Jésus-Christ attendu et prophétisé*, Paris, 1888-1889, 2 vol. (sermons); *Les principes*, Paris, 1912, t. XI. — Abbé de Broglie, *Questions bibliques*, publiées par C. Piat, Paris, 1897, p. 244-380 (les prophéties). — J. Touzard, *Comment utiliser l'argument prophétique*, Paris, 1911 (extrait de la *Revue du clergé français*, Paris, 1908, t. LVI, p. 513-548); *L'argument prophétique*, dans la *Revue pratique d'apologétique*, Paris, 1907-1909, t. V, p. 757-772; t. VI, p. 906-933; t. VII, p. 81-116, 731-750. — M.-J. Lagrange, *Le messianisme chez les Juifs*, Paris, 1909.

2° *Le caractère des écrits.* — Les traités écrits directement et exclusivement à l'adresse des Juifs deviennent rares. Les Juifs sont englobés dans l'ensemble de la démonstration chrétienne et catholique. Il va sans dire que les Juifs convertis visent d'abord leurs anciens coreligionnaires quand ils publient le récit de leur conversion ou des livres de discussion religieuse.

3° *Le contenu des écrits.* — 1. *Partie positive de la controverse.* — *a) L'argument prophétique.* — Trop souvent il s'est réduit à l'étude d'un petit nombre de textes, coupés du contexte et détachés du cadre dans lequel ils prennent leur signification véritable. Une cause en est le manque d'espace dans ces traités *De vera religione* où il faut faire court pour ne pas allonger outre mesure une démonstration complexe. Ainsi étriqué, l'argument perd de sa force probante. Trop souvent encore on l'étaye sur une exégèse défectueuse. L'abbé de Broglie, le P. Lagrange, J. Touzard, etc., ont montré que l'argument devait être mis au point; il est, grâce à eux, en voie de bénéficier du progrès des études bibliques.

b) Le fait de l'Église. — L'argument prophétique profite aussi des travaux qui ont placé en belle lumière le fait de l'Église, « témoignage irréfragable de sa divine mission », comme s'exprime le concile du Vatican, de l'Église dont la vie merveilleuse découvre le sens des annonces prophétiques de l'Ancien Testament et de tout le passé juif. Il n'est pas besoin d'être grand docteur pour le comprendre. Ce pauvre Lœwengard fut conquis par la vision de la « magnificence de l'Église éternelle », cf. *La splendeur catholique*, c. XVIII, p. 159-199, et il a trouvé des accents émouvants pour appeler les âmes « vers Celle qui détient le trésor des magnificences : la sainte Église catholique, apostolique et romaine ». *Les magnificences de l'Église*, p. IV.

c) Nécessité des dispositions morales. — Ici encore se marque un progrès notable. Dans l'ordre théorique, l'enseignement des anciens controversistes sur la nécessité de ces dispositions, pour atteindre les vérités qui entraînent des obligations morales, a été corroboré, renouvelé, élargi par L. Ollé-Laprune, *La certitude morale*, Paris, 1880, et par toute une série de travaux qui lui ont fait cortège. Dans l'ordre pratique, on s'est mis résolument en face des difficultés qu'il y a, pour un juif, à quitter la religion de ses pères. Cf. la correspondance entre Lombroso et Consoni, *Démonstrations évangéliques*, t. XVIII, surtout p. 451-460; Drach, *De l'harmonie*, t. I, p. 66; [J.-B. Pitra], *Vie du R. P. Libermann*, Paris, 1855, p. 42-43; les frères Lémann, *La cause*, p. 78; *Annales de la mission de Notre-Dame de Sion en Terre sainte*, Paris, 1912, n. 127, p. 6, etc. De tout temps on avait prié pour obtenir aux Juifs la grâce qui triomphe des obstacles. On a organisé des œuvres de prière, en y ajoutant des œuvres d'expiation et d'éducation chrétienne. Deux juifs convertis, les frères Ratisbonne, ont obtenu du Saint-Siège la mission de travailler à convertir les Juifs par ces moyens. Notre-Dame de Sion fondée par eux (1857) à Jérusalem, à l'*Ecce homo*, est le foyer de ces œuvres. Elle rayonne dans le monde entier, par une archiconfrérie de prières pour la conversion des Juifs qui comptait, en mai 1911, 107 232 membres, cf. *Annales*, Paris, 1911, n. 126, p. 9, et 800 000 en 1923; cf. A. Lopez, *La lumière d'Israël*, p. 244.

2. *Partie négative.* — *a) L'abandon de la Loi.* — L'argument tiré de la dispersion juive, de la ruine du temple et de l'impossibilité pour les Juifs d'accomplir la Loi, insistait sur les calamités de tout genre qui ont accablé cette nation. Il a dû être partiellement rajeuni. Jamais Israël n a été aussi dispersé qu'à notre époque. Mais il n'est plus dans la situation humiliée de jadis. Depuis 1789, il est réhabilité, enrichi, influent. Telle manière de présenter l'argument qui consistait à dire qu'Israël ne subsiste que pour être, aux yeux de l'univers, une preuve vivante de la malédiction divine, Israël devant toujours vivre dans l'opprobre et l'ignominie, est donc à réformer. On s'y est essayé. Cf. entre autres, les frères Lémann, *La dissolution de la Synagogue en face de la vitalité de l'Église*, dans *La cause*, p. 54-69. Quelle que soit la position sociale de beaucoup de Juifs, la masse est encore méprisée et malheureuse, et la poussée récente d'antisémitisme, a-t-on dit, montre ce qu'il y a d'instable dans la fortune de ceux qui prospèrent. Cf. M. Soullier, *La désolation du peuple juif*, Paris, 1891, p. 374-381. Surtout il demeure vrai que la Synagogue et le peuple juif, en tant que constituant un peuple *sui juris*, s'en sont allés de tout ce qui les caractérisait, sont déchus comparativement à ce qu'ils furent avant le Christ, ainsi que l'ont annoncé les prophètes.

b) La Trinité divine. — On a redit, et fort bien, que le dogme de la trinité des personnes ne contredit pas celui de l'unité de la nature. Le progrès a consisté principalement à montrer que l'Ancien Testament ne contient pas la claire révélation du mystère de la Trinité mais prépare à la révélation que le Christ devait en faire. Cf. J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, Paris, 1910, p. 88-125, 441-446.

c) La vie et la mort du Christ et l'offensive juive. — Dans la littérature suscitée par l'antisémitisme, il y a eu, de part et d'autre, des violences de langage qui ont égalé sinon dépassé tout ce que les temps antérieurs avaient connu. La littérature apologétique s'est apaisée considérablement; ni l'offensive juive ni la contre-offensive chrétienne n'ont eu la fougue d'autrefois. L'utilisation des livres juifs s'est poursuivie. Le livre de Drach tend à prouver que dans la tradition de la Synagogue, dans le Talmud et la cabbale, on trouve, d'une façon nette et précise, la Trinité, la miraculeuse maternité de la Vierge immaculée et les divers signes auxquels on devait reconnaître le Messie indiqués de telle sorte qu'ils paraissent vérifiés exactement en Notre-Seigneur Jésus-Christ. Cf. aussi A. Lémann, *Histoire complète de l'idée messianique*, p. 281-300.

4° *La valeur des écrits.* — Il y a des faiblesses. Cette utilisation des livres juifs, en particulier, n'est pas assez critique. Drach fait la cabbale plus ancienne et plus chrétienne qu'elle n'est en réalité, et prête à l'antique synagogue des connaissances qu'elle n'eut pas au point qu'il dit. Ames exquises d'apôtres et de saints, esprits éminemment rabbiniques, trop dépendants de Drach, trop confiants en une interprétation allégorique de l'Écriture, les frères Lémann sont des mystiques et des poètes, non des savants. Où l'apologétique juive est en progrès c'est moins dans les livres qui s'adressent directement aux Juifs que dans les ouvrages d'apologétique générale, dont elle fait partie intégrante.

Quelle peut être son efficacité? Distinguons. Il est évident que l'israélite qui n'a pas gardé sa foi, qui a versé dans le pur rationalisme, ne saurait être touché

par l'argument prophétique basé sur l'inspiration divine des Écritures. L'apologétique valable pour lui sera celle qui est valable pour les autres rationalistes. Mais, parce que le fait juif entre comme un élément dans cette apologétique, d'une part il est à craindre que le préjugé juif ne s'interpose entre cet israélite et la lumière chrétienne, d'autre part il y a des chances pour que le caractère exceptionnel de l'histoire du peuple juif, si manifestement différente de celle du reste des peuples, sollicite spécialement son attention et que l'accès au christianisme en soit rendu plus facile.

S'agit-il de l'israélite qui est un homme de foi et de bonne foi? L'apologétique antijuive, appuyée sur les prophéties de l'Ancien Testament et sur la réalisation dans le Testament Nouveau des antiques promesses, corroborée par le grand fait de l'Église, ne peut pas ne pas l'impressionner, pourvu qu'il l'étudie avec diligence. Comment ne serait-il pas frappé des textes qui annoncent le Messie, ses douleurs, sa mort, sa gloire, rien qu'à les juxtaposer sans visée scientifique, tels qu'ils s'offrent, par exemple, dans Lopez, *La lumière d'Israël*, p. 143-152, ou plus complètement dans A. Lémann, *Histoire complète de l'idée messianique*, p. 15-75? Quand il passera de l'Ancien au Nouveau Testament, s'il le lit avec une âme droite, pourra-t-il contempler sans émotion la figure du Christ? Et combien de détails qui, à eux seuls, lui donneront à réfléchir et peut-être le retourneront! Dans ses *Conférences ou discours contre... les athées, les déistes, les tolérants, les Juifs...*, réimprimés à Paris, 1801, p. 162-163, Beurier, après avoir prouvé la divinité du Christ par les prophéties qui le concernent, l'établissait par la réalisation de celles que le Christ a faites. Il s'arrêtait, à juste titre, aux paroles relatives à la pécheresse qui avait oint sa tête avec un parfum précieux : *Sinite eam. Amen dico vobis : ubicumque prædicatum fuerit Evangelium istud in universo mundo, et quod fecit hæc narrabitur in memoriam ejus*, Marc., XIV, 6, 9. Sur quoi il demandait : « Si Jésus-Christ n'avait pas été prophète, aurait-il pu prévoir qu'une action d'une simple femme, une action qui se passait en un repas de famille, au fond d'une bourgade, dût être un jour annoncée, publiée, préconisée dans toutes les parties de l'univers? Voilà cependant ce qui s'exécute toutes les années depuis dix-sept siècles, et dont il peut y avoir autant de témoins qu'il y a de chrétiens dans le monde. » L'argument est magnifique, et l'on comprend qu'un Lopez, *La lumière d'Israël*, p. 55, 65, 83, 100, 102, en ait été saisi et y ait rencontré le point de départ de sa conversion. Mais, alors même que les autres considérations ne l'atteindraient pas, il en est une qui ne saurait laisser indifférent l'israélite qui a la foi, et c'est que le judaïsme ne contient que des ruines : le temple détruit, les sacrifices abolis, le grand prêtre, le grand sanhédrin disparus ainsi que les lévites, la Loi de Moïse inexécutable. Cf. de fortes pages de Beurier, p. 195-203. Et, la grâce aidant, il pourra conclure que l'Église catholique seule possède l'héritage du peuple élu de Dieu : « le temple, le sacerdoce, l'autel, le sacrifice perpétuel...; dans ses multiples offices on retrouve le chant des psaumes, la lecture de la Loi et des prophètes. Aussi l'israélite qui vient à elle complète et couronne simplement sa religion, il n'en change pas, il y revient », Lopez, *La lumière d'Israël*, p. 217-218; cf. Lœwengard, *La splendeur catholique*, p. 241-245; *Les magnificences de l'Église*, p. 211-214.

« Ainsi n'est pas fondé, a dit Drach, *De l'harmonie*, t. I, p. 64, le reproche que les philosophes juifs adressent à nos frères convertis, d'avoir déserté la religion de nos pères. Bien loin d'adjurer la religion de ses pères, l'israélite qui se fait catholique est un enfant égaré, un fils prodigue, que la réflexion et le repentir ramènent dans la maison paternelle. » Par là s'affaiblit et, toujours la grâce aidant, se surmonte la difficulté la plus insurmontable qu'il y a pour un israélite, à devenir catholique : « un homme d'honneur ne doit jamais changer de religion. » Sans compter qu'il n'y a nul déshonneur, mais au contraire tout honneur à délaisser l'erreur pour la vérité, « l'israélite devenu catholique ne change pas de religion mais achève sa religion, la complète, la couronne ». Lémann, *La cause*, p. 78. *Sic perficientes coronantesque religionem mosaicam, non mutantes*, dit de son côté le *Postulatum* présenté, sur l'initiative des frères Lémann, au concile du Vatican pour qu'il adressât un appel à la nation juive, p. 92.

Elles sont à lire les pages où les deux Lémann ont retracé l'histoire de ce *Postulatum pro Hebræis*, pour les Israélites restés très chers à Dieu à cause de leurs pères, *carissimi propter patres*, dit saint Paul, Rom., XI, 28, pour le peuple qui nous a donné Jésus et Marie, p. 81, 92, 107-108, 120, etc. Cinq cent dix signatures épiscopales furent recueillies, et tous les Pères du concile auraient signé si les deux frères, obéissant à un sentiment délicat de déférence, n'avaient voulu céder la gloire du plus grand nombre de signatures au *Postulatum pro infallibilitate*. Aisément on composerait, à l'aide de la littérature ecclésiastique, un beau florilège de textes qui rappellent que nous devons au peuple juif et Marie et Jésus. Cette pensée est l'inspiratrice de tous les ouvrages de controverse antijuive. A l'évoquer, les polémistes les plus impétueux, tel un Pierre le Vénérable, *Tractatus adversus Judæorum inveteratam duritiem*, præf., *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 509, s'attendrissent. Pas un qui ne voulût souscrire à ce que saint Ildephonse exprime avec l'insistance monotone, mais ici affectueuse et touchante, qui lui est habituelle, *De virginitate perpetua S. Mariæ adversus tres infideles*, c. III, IV, VII, *P. L.*, t. XCI, col. 67, 69, 76. Le Christ, dit-il au juif, est *ex traduce tua, ex stirpe tua, ex propagine generis tui*; eh bien! poursuit-il, *ipso* (le Christ) *ducente sequar eum* (le juif), *ipso præeunte curram post illum..., et, in quantum ipse permiserit, asseverem tibi..., convincam, probem...* Marie est juive : *sit rogo, jam sit, rogo, judæ, gratissimum tibi tantæ Virginis decus in tua cognatione repertum...; unde jam veni mecum ad hanc Virginem.*

TRAVAUX. — Sur l'antisémitisme religieux voir B. Lazare, *L'antisémitisme. Son histoire et ses causes*, Paris, 1894, p. 222-245; A. Leroy-Beaulieu, *Israël chez les nations*, Paris, 1893, p. 5-49; *Les doctrines de haine. L'antisémitisme, l'antiprotestantisme, l'anticléricalisme*, Paris, 1902.

F. VERNET.

JUIVE (Religion). — Pour éviter des redites, l'histoire de la religion juive, pour autant qu'elle doit préoccuper le théologien, sera traitée aux divers articles suivants. — I. La religion des Patriarches; voir art. PATRIARCHES. — II. La religion mosaïque; voir art. MOÏSE. — III. La religion juive après l'installation dans la Terre promise; voir art. JOSUÉ, ci-dessus col. 1564, et JUGES, col. 1851. — IV. La religion juive à l'époque des Rois; voir art. ROIS (*Livres des*), et art. PROPHÈTES. — V. La religion juive après le retour de l'exil; voir art. JUDAÏSME, col. 1581.

Pour ce qui est du judaïsme postérieurement à l'ère chrétienne, il intéresse moins la théologie que l'histoire des religions; les idées générales qui le dominent seront étudiées à l'art. TALMUD.

JULES Ier (Saint), pape du 6 février 337 au 12 avril 352. — Les dates de son pontificat sont fournies par le *Catalogue libérien*, lequel est contemporain et mérite donc créance. La première édition du *Liber pontificalis* sait que Jules était romain d'origine, et signale de lui un *constitutum* interdisant aux clercs de

porter leurs causes devant la justice seculière. La seconde édition ajoute quelques détails relatifs aux constructions entreprises par le pontife, et signale les tribulations et l'exil que Jules aurait soufferts pour la cause de la foi sous l'empereur hérétique Constantin (Constance). Cette donnée est certainement fausse; le rédacteur a transporté ici, non sans modifications, l'histoire du successeur de Jules, le pape Libère. Dans la réalité la majeure partie du pontificat de Jules s'est écoulée sous le règne de Constant (337-350), favorable aux catholiques; cette politique ne fut pas modifiée par l'usurpateur Magnence qui resta maître de l'Italie jusqu'en 352.

Ces maigres données du *Liber pontificalis* ne donneraient qu'une idée très incomplète du pontificat de saint Jules. Ce pape fut très intimement mêlé en effet à la seconde phase des querelles entre catholiques et semi-ariens. Durant la première phase, qui se termine à la mort de Constantin, la papauté, avec saint Sylvestre avait été maintenue à l'écart, sans doute par la toute-puissante volonté de l'empereur. On a parlé, à propos de saint Jules, de la rentrée en scène de la papauté. L'expression ne manque pas d'exactitude. Les événements qui se déroulent sous le pontificat de Jules ont d'ailleurs fourni l'occasion de préciser les formules du *droit d'appel* au pape dans les causes importantes. Ils méritent donc de retenir l'attention du théologien,

Après la mort de Constantin, saint Athanase était rentré dans sa ville épiscopale; il y trouva installé un compétiteur arien, un certain Pistus, que les eusébiens essaient d'abord de faire reconnaître par le pape Jules. Mais bientôt ces derniers se ravisent, et, sans plus parler de Pistus, ils insistent à Rome pour que soit reconnue la validité de la sentence qu'ils ont portée contre Athanase au concile de Tyr, en 335. Ainsi le pape était pour la première fois saisi de la question. Jules ne consentit pas à reconnaître Pistus. Plus au courant de la situation que les eusébiens ne le croyaient, il prévint Athanase des intrigues tramées contre lui. Celui-ci, rassemblant un concile de ses évêques, adresse au pape une synodale qui montre qu'il a pour lui l'unanimité de l'Égypte. De leur côté les eusébiens écrivent à Jules, « lui proposant de le prendre pour juge, s'il le voulait », dans le procès qu'ils avaient depuis plusieurs années avec Athanase. Le pape évoque les deux parties devant son tribunal. Jaffé, n. 182, 183. Mais les eusébiens trouvèrent plus expéditif de recourir à la violence. En mars 339, un intrus, Grégoire, est installé sur le siège d'Alexandrie. Après avoir signalé à tout l'univers catholique l'odieux attentat dont il vient d'être victime, Athanase se rend à Rome. Pour ne rien précipiter le pape somme une nouvelle fois les adversaires de l'évêque d'Alexandrie de comparaître au synode romain qui appointera leur différend avec Athanase. Jaffé, n. 184. Les orientaux durent répondre d'Antioche où ils tinrent une assemblée en 339 ou 340, par une lettre dont Sozomène nous a conservé le sens sinon les expressions exactes. *H. E.*, III, VIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 1054. Tout en affirmant leur respect à l'endroit du siège romain, les orientaux contestaient que l'Église de Rome eût quelque droit de leur donner des ordres. L'importance d'une Église, disaient-ils, ne se mesure pas à la grandeur de la cité où elle est établie. Pourquoi l'Occident se mêlait-il de discuter les décisions de l'Orient? Jadis dans les affaires de Novatien et de Paul de Samosate, l'Orient avait accepté, sans les discuter, les sentences occidentales. Qu'on en agisse de même aujourd'hui; les évêques d'Orient ne demeureraient en communion avec Rome, que si l'on y reconnaissait la légitimité des sentences qu'ils avaient eux-mêmes portées.

C'était dur. Le pape Jules Ier ne pouvait laisser passer sans protestation une théorie aussi contraire aux droits traditionnels de son Église. A l'automne de 340 (ou au printemps de 341) il rassemblait à Rome un synode des évêques suburbicaires (c'est-à-dire des évêques d'Italie), qui compta une cinquantaine de membres. Athanase n'était pas seul à demander justice; d'autres victimes des eusébiens, à commencer par Marcel d'Ancyre, vinrent y porter leurs plaintes. Tous furent reconnus innocents et rétablis dans leur dignité. Le pape se chargea lui-même de transmettre aux orientaux les décisions du concile romain. Jaffé, n. 186. Cette lettre qui est conservée dans la traduction grecque de saint Athanase, est tout aussi remarquable par l'extrême modération de la forme que par la fermeté des principes qu'elle expose. Sans doute elle s'applique surtout à discuter les griefs de fait qui avaient été soulevés contre Athanase et ses amis; mais elle ne néglige pas la question de droit. Il est inadmissible, dit-elle, que les évêques orientaux entendent considérer comme irréformables les sentences de leurs assemblées, alors qu'ils ont mis en échec les décisions prises par le grand concile de Nicée dans la question arienne. En tout état de cause d'ailleurs, il aurait fallu procéder avec justice et en observant la règle ecclésiastique, « *Il fallait nous écrire à nous tous*, et qu'ainsi justice fût rendue par tous. Car c'était d'évêques qu'il s'agissait et d'Églises, qui n'étaient pas les premières venues, puisque des apôtres les ont jadis gouvernées. Pourquoi surtout ne nous avez-vous pas écrit au sujet de l'Église d'Alexandrie? Ignorez-vous que la coutume est de nous écrire d'abord à nous, de telle sorte que la justice soit rendue d'ici, καὶ οὕτως ἔνθεν ὁρίζεσθαι τὰ δίκαια. » Pour être moins explicite sur les droits du siège romain que la lettre attribuée au pape Jules Ier par le compilateur des fausses décrétales, cf. *P. L.*, t. VIII, col. 371, ce texte très authentique ne laisse pas d'indiquer avec précision le pouvoir suprême de l'Église romaine. Dans la circonstance, et écrivant au nom du synode convoqué par lui, le pape associe les évêques suburbicaires à son droit (il fallait nous écrire à nous tous); mais cela n'ôte rien aux droits personnels de l'évêque de Rome.

La sentence rendue par le pape Jules ne termina malheureusement pas la querelle. Le concile d'Antioche, *in encæniis*, 341, maintint avec opiniâtreté les positions des orientaux. Mais le pape Jules aurait sa revanche en 343, au concile de Sardique, où il s'était fait représenter par deux prêtres. On sait comment cette assemblée, destinée à refaire l'union entre l'Occident et l'Orient, ne réussit pas dans ses efforts; du moins posa-t-elle avec netteté le principe que, dans les causes importantes, il est toujours loisible d'en appeler au siège romain de la sentence d'un concile particulier. Voir SARDIQUE *(concile de)*. Les années suivantes ménagèrent à Jules d'autres satisfactions. L'intrus Grégoire étant mort en 345, Athanase put rentrer dans sa ville épiscopale; avant de retourner en Orient, il passa par Rome où Jules lui remit une lettre destinée à l'Église d'Alexandrie, brillant témoignage de la haute estime en laquelle le pape tenait le vénérable évêque. Jaffé, n. 188. Dans le même temps, l'Occident travaillait à éliminer les quelques traces d'arianisme qui s'étaient infiltrées chez lui. En 345, un concile réuni à Milan condamnait une première fois Photin, évêque de Sirmium; deux ans plus tard, dans la même ville, et avec le concours des légats romains, un nouveau synode reprenait cette condamnation et recevait des deux évêques danubiens, Ursace de Singidunum et Valens de Mursa une demande de réconciliation avec l'Église. Le concile expédia à Rome ces deux prélats, qui firent, entre

les mains du pape Jules, une pleine soumission. *P. L.*, t. VIII, col. 311.

Le pontificat de saint Jules marque donc parmi ceux du IVe siècle. L'importance de ses interventions en matière dogmatique explique peut-être, comment, au début du Ve siècle, les apollinaristes eurent l'idée d'abriter sous ce nom vénéré un certain nombre de productions douteuses, sinon franchement hétérodoxes. Gennade avait déjà remarqué qu'une lettre du pape Jules, adressée à un certain Denys, et relative à l'incarnation, si elle avait pu avoir sa raison d'être alors qu'on pouvait craindre l'hérésie des deux personnes dans le Christ, s'était montrée pernicieuse par la suite : *fomentum enim est Eutychianæ et Timothianæ impietatis. De vir. ill.*, n. 2. D'autres occidentaux, comme Facundus d'Hermiane, avaient aussi soupçonné la supercherie. Elle fut définitivement démasquée par Léonce de Byzance. *Adv. fraudes Apoll.*, procem., *P. G.*, t. LXXXVI *b*, col. 1948. Les chercheurs modernes ont fini par retrouver tout un dossier de pièces, qui sont de fabrique apollinariste, étant d'Apollinaire lui-même ou de ses disciples, et qui ont été mises en circulation sous le nom de Jules, évêque de Rome. Elles sont connues soit en grec, soit en syriaque, quelques-unes en arabe (ces dernières attribuées d'ailleurs à saint Hippolyte). M.-H. Lietzmann est arrivé aux conclusions suivantes que l'on peut considérer comme démontrées. Sont d'Apollinaire, lui-même : un traité περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ἑνότητος τοῦ σώματος πρὸς τὴν θεότητα (*P. L.*, t. VIII, col. 873); un traité conservé au complet en syriaque et dont le texte grec πρὸς τοὺς κατὰ τῆς θείας τοῦ λόγου σαρκώσεως ἀγωνιζομένους (*ibid.*, col. 876), n'est qu'un extrait; enfin la lettre *ad Dionysium (ibid.*, col. 929). La lettre *ad Prosdocium* (*ibid.*, col. 954) est de Timothée évêque de Béryte, chef du parti qui était disposé à faire la paix avec l'Église. Enfin l'origine apollinariste de l'encyclique adressée à tous les évêques de l'Église (*Incip.* πάντα σοι, *ibid.*, col. 876) est également hors de conteste sans que l'on en puisse préciser l'auteur.

Le nom du pape Jules figure avec aussi peu de raison, en tête de deux décrétales de la collection pseudo-isidorienne, Jaffé, n. 195, 196, et d'un certain nombre de canons qui sont passés des recueils du haut moyen âge dans les *décrets* d'Yves de Chartres et de Gratien. Jaffé, n. 197-206.

Jaffé, *Regesta pont. rom.*, t. I, p. 30-32; L. Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. I, p. 9 (catalogue libérien), p. 82-83 (1re édit. du *Liber*), p. 205-206 (2e édit. du *Liber*); le texte des deux seules lettres conservées est reproduit dans *P. L.*, t. VIII, col. 879 (lettre aux Antiochiens) et col. 908 (lettre à l'Église d'Alexandrie), le texte latin n'est qu'une traduction du grec conservé par saint Athanase, *Apolog. contra arianos*, n. 20-37 et n. 52-53. On trouvera également dans *P. L.*, quelques lettres adressées au pape Jules II.

Tous les travaux relatifs à l'arianisme font une place plus ou moins considérable à Jules Ier. Parmi les plus récents voir P. Batiffol, *La paix constantinienne et le catholicisme*, Paris, 1914, p. 403-465. Sur la question de Photin, d'Ursace et de Valens, voir J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes*, Paris, 1918, p. 228 sq., et table alphabétique.

La question des faux apollinaristes, déjà touchée par Muratori (cf. *P. L.*, t. VIII, col. 938) a été définitivement élucidée par H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, Tubingue, 1904; des faux mis sous le nom du pape Jules on trouvera l'édition critique, en grec dans ce volume, en syriaque et en grec dans J. Flemming et H. Lietzmann, *Apollinaristische Schriften syrisch mit dem griechischen Text*, publiés dans les *Abhandlungen* de l'Académie de Gœttingue, *Philol.-hist. Klasse*, Neue Folge, t. VII, fasc. 4. Une première orientation dans O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. III, p. 583-585.

E. AMANN.

JULES II, pape du 1er novembre 1503 au 21 février 1513. — Après le décès de Pie III, l'opinion publique à Rome donnait la tiare à Julien de la Rovère. Celui-ci, né près de Savone en 1441, n'était pas destiné d'abord à l'état ecclésiastique. L'accession au trône pontifical de son oncle François de la Rovère, devenu pape en 1471 sous le nom de Sixte IV, avait déterminé sa vocation. Julien dès octobre 1471 était pourvu de l'évêché de Carpentras; en décembre de la même année il était cardinal-prêtre du titre de Saint-Pierre-ès-liens. Tombé, sous Alexandre VI, dans la plus complète défaveur, il s'était réfugié à la cour de France, d'où il n'avait cessé d'intriguer contre Alexandre, avec qui il se réconcilia pourtant en 1498. Rentré en Italie il ne s'y sentait guère en sûreté et se tint caché jusqu'à la fin du règne. Il reparaît à l'occasion du conclave qui nomma l'éphémère Pie III. Celui-ci mort, le cardinal de la Rovère avait toutes chances de lui succéder, et comme il désirait ardemment la tiare, il employa, pour se l'assurer, des moyens peu honorables, mais qui, à l'époque de la Renaissance, ne scandalisèrent pas les contemporains. Le 29 octobre 1503, il acquit les voix des cardinaux espagnols, en acceptant les termes d'une capitulation qui leur était favorable. A Georges d'Amboise il garantit les légations de France, de Bretagne, de Savoie et d'Avignon. L. H. Labande, *Avignon au XVe siècle. Légation de Charles de Bourbon et du cardinal Julien de la Rovère*, Paris, 1921, p. 640. Quant aux autres membres du Sacré Collège, il les soudoya soit par des promesses, soit par la corruption. L. Pastor, *Histoire des papes depuis la fin du Moyen Age*, trad. française, Paris, 1911, t. VI, p. 192-193.

Dans ces conditions l'élection ne devait présenter aucune difficulté. De fait, le conclave, ouvert le 31 octobre 1503, prenait fin le lendemain matin, 1er novembre. Julien de la Rovère en sortit pape, sous le nom de Jules II.

Afin de donner satisfaction à ses électeurs, le nouveau pontife s'empressa de valider la capitulation qu'il avait souscrite. Il s'engagea à continuer la guerre contre les Turcs, à convoquer un concile général dans les deux ans, à ne déclarer la guerre qu'après avoir obtenu le consentement des deux tiers des cardinaux, à prendre l'avis des membres du Sacré Collège pour les créations cardinalices et dans toutes les affaires d'importance majeure. Le lieu du prochain concile ne pourrait être désigné sans le consentement des deux tiers des cardinaux. Cette même condition était exigée dans le cas où le pape reculerait la date d'ouverture de la haute assemblée. Mais, dans la suite, lorsqu'il se sentit ou se crut maître de la situation, Jules II tint peu de compte de ces engagements solennels. Un caractère, aussi autoritaire que le sien, ne s'accommodait pas de telles entraves, attentatoires au pouvoir suprême du pontife romain. Raynaldi, *Annales ecclesiastici*, an. 1503, n. 3-9.

Quoi qu'on pense de la façon dont Jules II ceignit la tiare, il est incontestable que son règne demeure un des plus brillants de l'époque de la Renaissance. La restauration du pouvoir temporel de la papauté, qui assurait à celle-ci l'indépendance, a immortalisé sa mémoire. Nous n'avons pas ici à raconter à la suite de quelles péripéties Jules II accomplit cette grande œuvre. Nous nous contenterons d'étudier le rôle religieux qu'il joua, rôle certes bien mince en regard de celui qu'il remplit dans le domaine de la politique.

Jules II s'était juré de libérer l'Italie des étrangers, des « barbares » qui l'occupaient. Après s'être servi de la France contre Venise et avoir réussi à recouvrer, grâce à son concours, les terres qui lui avaient été ravies, le pape se retourna contre elle et, dès 1510, annonça bruyamment le dessein de la combattre.

Louis XII releva le défit. Par une maladresse, qui lui devait être fatale, il porta le conflit sur le plus mauvais terrain, le terrain religieux. Tout d'abord, il remit en honneur certains articles de la *Pragmatique Sanction* de Bourges, puis, il ne cacha pas son intention de réunir un concile qui déposerait le pape. A la vérité, le roi n'agitait ce projet que pour faire pression sur Jules II et l'effrayer. Ses actes et ses hésitations prouvent qu'il n'avait nullement la ferme intention de révolutionner l'Église, comme l'a assuré Pastor. *Op. cit.*, t. VI, p. 307. En tout cas, agir comme il le fit, c'était méconnaître totalement le caractère intransigeant de son adversaire.

Une assemblée du clergé de France, réunie à Tours (14-28 septembre 1510), déclara que la guerre contre le pape était légitime et réclama la réunion d'un concile qui, seul, avait qualité pour rejeter l'autorité pontificale. P. Imbart de la Tour, *Les origines de la Réforme*, Paris, 1909, t. II, p. 131-137. La convocation du concile fut lancée le 16 mai 1511. Les cardinaux Carvajal, Briçonnet, Philippe de Luxembourg, François de Borgia, Adrien de Corneto, de Prie, Carlo del Caretto, San Severino, Hippolyte d'Este signifièrent au pape une citation à comparaître à Pise, le 1er septembre suivant. Raynaldi, *Annales ecclesiastici*, an. 1511, n. 5-6. Ils étaient soutenus dans leur révolte par Maximilien, roi des Romains, et Louis XII. Jules II leur porta le coup fatal. Le 18 juillet 1511, après avoir convoqué lui-même un concile au Latran, pour le 19 avril 1512, il destitua de leurs dignités Carvajal, Briçonnet, François de Borgia et de Prie, avant leur arrivée à Pise. Raynaldi, *Annales ecclesiastici*, an. 1511, n. 8-15, 33, 35, 36.

Cependant le concile s'ouvrit à Pise le 1er novembre 1511, sous la présidence de Carvajal. Il comprenait quatre cardinaux, deux archevêques, quatorze évêques, cinq abbés, presque tous français. Le 12, il dut se disperser après avoir tenu trois séances. Le séjour de Pise n'étant plus sûr, les Pères se réfugièrent à Milan. Là, ils annulèrent les censures pontificales et finalement, le 21 avril, déclarèrent Jules II suspens. La défection de l'empereur Maximilien, la coalition de l'Europe contre la France, l'annonce de l'arrivée des Suisses les obligèrent à fuir et à émigrer à Lyon. Mais, réduits à quelques membres, ils se hâtèrent de clôturer un concile qui n'avait pas même pu s'attirer la sympathie du clergé et des sujets du royaume. La parole resta à Jules II. Par ses soins, les assises solennelles de l'Église s'étaient ouvertes au Latran, le 3 mai 1512. L'Espagne et l'Angleterre y étaient représentées. Le 4 novembre suivant, un envoyé de l'empereur Maximilien signifia l'adhésion de son souverain. Louis XII restait donc seul. Persisterait-il dans son attitude schismatique? La mort de Jules II, survenue dans la nuit du 20 au 21 février, mit fin au conflit. Le 26 octobre 1513, les ambassadeurs de France prenaient part au concile. En l'occurence, leur démarche marquait la défaite, à tout jamais, des doctrines conciliaires que Louis XII, dans un but politique, avait essayé de faire revivre.

Quoique Jules II ait été avant tout un politicien et un homme de guerre, il ne négligea pourtant pas les choses d'Église. Certes, il n'eut pas les loisirs de réformer les abus dont la chrétienté souffrait. Il prit, pourtant, certaines décisions fort utiles. Le 14 janvier 1505, la constitution *De fratrum nostrorum* déclara nulle toute élection pontificale précédée de pratiques simoniaques, frappa de censures ceux qui s'en rendraient coupables, de la perte de leurs biens et de leurs emplois ou dignités tous ceux qui y concourraient. Tous contrats, promesses ou obligations contractés à l'occasion de l'élection étaient de nulle efficacité. La bulle, qui publiait ces prescriptions, ne fut adressée aux princes chrétiens qu'en octobre 1510. Le concile du Latran la promulgua de nouveau. Raynaldi, *Annales ecclesiastici*, an. 1506, n. 1.

Jules II incita les inquisiteurs à remplir leurs fonctions avec zèle. S'il permit aux hérétiques de Bohême d'assister aux cérémonies du culte catholique, il condamna au bûcher certains religieux qui abusaient de la crédulité populaire. L'anthropomorphisme de Piero de Lucca fut condamné le 7 septembre 1511. Pastor, *op. cit.*, p. 412.

On trouvera une bibliographie complète sur le règne de Jules II dans l'ouvrage de Pastor, t. VI, p. 171-567; t. V, p. IX-XXXIX. Toutefois, il y a profit à consulter l'édition allemande qui, à l'encontre de la française, a subi des retouches. Les jugements de Pastor doivent être contrôlés et revisés à l'aide de l'excellent ouvrage d'Imbart de la Tour, *Les origines de la Réforme*, Paris, 1909, t. II, p. 127-181. Imbart de la Tour a, en particulier, renouvelé l'histoire du concile de Pise, les documents qu'il a consultés ayant été négligés par son devancier. L'article consacré au concile par M. Sandret dans la *Revue des questions historiques*, en 1886, assez complet, a perdu de sa valeur. Le livre de M. A. Renaudet, *Le concile gallican de Pise-Milan (1510-1512). Documents florentins*, Paris, 1922, contient une foule de documents d'un haut intérêt. — On peut encore consulter Klaczko, *Rome et la Renaissance. Essais et esquisses. Jules II*, Paris, 1898 et Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1917, t. VIII *a*, p. 241-388.

G. Mollat.

JULES III, pape du 7 février 1550 au 23 mars 1555. — Après la mort de Paul III (10 novembre 1543), les cardinaux, réunis en conclave, signèrent un compromis. Ils jurèrent tous d'exécuter un certain nombre de conditions, s'ils obtenaient la tiare. Ils s'obligèrent, entre autres choses, à réformer l'Église et à terminer le concile général qui en fait était suspendu depuis le printemps de 1547. L'entente ne s'établit pas facilement entre eux. A la suite d'intrigues qui durèrent plus de deux mois, le cardinal Giovanni Ciocchi, dit del Monte, fut élu le 7 février 1550 et couronné pape le 22 février suivant sous le nom de Jules III.

Le nouveau pontife était né à Rome, le 19 septembre 1487. Jules II lui avait donné la charge de camérier. Il devint, dans la suite, archevêque de Manfredonia (18 mars 1513), préfet de Rome, cardinal-prêtre du titre de Saint-Vital (15 janvier 1537), puis de celui de Sainte-Praxède (11 octobre 1542), évêque de Palestrina (5 octobre 1543). En tant que légat du Saint-Siège (1545), il avait été l'un des présidents du concile de Trente.

C'était un habile homme; mais on lui connaissait un tempérament indolent, ce qui n'excluait pas chez lui les accès d'emportements d'une étrange violence. Ami de ses aises, il se construisit, sur la via Flaminia, à proximité du Tibre, une magnifique villa que l'on admire encore.

Jules III fut fidèle à la parole donnée au début du conclave. Les cardinaux Pole, Morone et Cervini furent mis à la tête d'une congrégation de réforme, qui conclut dès le 23 avril à la reprise du concile et les évêques de la chrétienté furent convoqués, le 13 novembre 1550, à se réunir à nouveau en concile à Trente le 1er mai suivant. Le concile travailla très activement au cours de l'année 1551, où se tinrent les deux importantes sessions XIII et XIV, relatives aux sacrements d'eucharistie et de pénitence. Il ne tint pas qu'à Jules III que les travaux continuassent. Mais la situation politique devenait de plus en plus confuse. Au printemps de 1552, les Pères, effrayés par l'approche des troupes protestantes que commandait Maurice de Saxe, se dispersèrent pour longtemps. Voir sur tout ceci l'art. Trente *(Concile de)*.

L'attention de Jules III se porta surtout sur les questions politiques. Après l'échec de sa diplomatie dans l'affaire de Parme, le pape consacra les dernières années de sa vie à se faire l'apôtre de la paix près de Charles-Quint et du roi de France. C'est sous le pontificat de Jules III qu'eut lieu la réconciliation éphémère de l'Angleterre avec le Saint-Siège, sous les auspices du cardinal Pole, envoyé spécialement comme légat auprès de la reine Marie (décembre 1553). Très favorable à la Compagnie de Jésus, récemment fondée par saint Ignace, Jules III confirma et élargit, par la bulle *Exposcit debitum* du 21 juillet 1550, les privilèges qui lui avaient déjà été reconnus par Paul III (Constitution *Regimini*, du 27 septembre 1540). Le 30 avril 1552 il signa la bulle d'érection du Collège Germanique. Il fondait les plus grands espoirs sur l'activité de la jeune Compagnie, tant en Europe, que dans les missions étrangères. Ce fut sous les auspices de ce pape que saint François-Xavier commença la conquête du Japon. Jules III mourut le 23 mars 1555, sans avoir pu réaliser ses généreux desseins.

Sources. — *Journal de Jean-François Firmano, maître des cérémonies... sous Clément VII, Paul III, Jules III*, dans *Notices et extraits des manuscrits*, t. II; les correspondances des nonces publiées dans les *Nuntiaturberichte aus Deutschland*; A. Drüffel, *Monumenta Tridentina, Beiträge zur Geschichte des Konzils von Trient*, Munich, 1884-1899; S. Merkle, *Concilii Tridentini diaria*, t. II; voir, en particulier, p. 146, l'ouvrage de Panvinio, *De Julii III vita ante pontificatum*, qui y a été réimprimé; S. Pallavicini, *Istoria del concilio di Trento*, Rome, 1656-1664.

Travaux. — Tous les travaux relatifs au concile de Trente, à l'histoire de la Réforme, au schisme anglican font naturellement une place plus ou moins grande à Jules III. Comme travaux plus spéciaux on citera seulement L. Pastor, *Geschichte der Päpste*, 1913, t. VI, p. 1-250; G. Constant, *Une rivalité franco-allemande en conclave. L'élection de Jules III*, dans *Revue hebdomadaire*, 18 février 1922, p. 333-343; G. de Leva, *L'elezione di papa Giulio III*, dans *Rivista storica italiana*, t. I, p. 21-37; L. Romier, *Les origines politiques des guerres de religion*, t. I : *Henri II et l'Italie (1547-1555)*, Paris, 1913, p. 216-528.

G. Mollat.

JULES AFRICAIN, écrivain chrétien de la première moitié du IIIe siècle. — On est très mal renseigné sur les circonstances de sa vie; quelques maigres allusions dans ses écrits, d'ailleurs mal conservés, et plus mal édités, quelques données des anciens auteurs, c'est bien peu pour écrire la biographie d'un personnage qui pourtant est l'un des plus curieux de la période archaïque du christianisme. Eusèbe, qui l'a consciencieusement utilisé, lui consacre une brève notice, *H. E.*, VI, XXXI, *P. G.*, t. XX, col. 589, où saint Jérôme a puisé le plus clair de ses renseignements. *De vir. ill.*, 63, *P. L.*, t. XXIII, col. 573; Georges le Syncelle, qui a transcrit des fragments importants de l'œuvre capitale de Jules, n'ajoute pas grand'chose aux données des deux auteurs précédents; cf. édit. Dindorf, du *Corpus* de Bonn, p. 669, l. 20; Photius analyse brièvement quelques ouvrages de l'Africain, mais n'est pas plus explicite que les précédents, *Biblioth.*, cod. XXXIV, *P. G.*, t. CIII, col. 65; Suidas, au mot Ἀφρικανός donne un renseignement qui a mis la critique sur une fausse piste pour mille ans. On peut tenir pour inutilisables les apports fournis par les écrivains syriaques postérieurs, Denys Bar-Salibi et Ebedjesu. Quant aux premières études consacrées à Jules Africain par les humanistes, spécialement par Scaliger et Henri Valois, elles ont surtout créé la confusion autour du personnage.

De son nom complet il s'appelait Sextus Julius Africanus, et il n'y a plus lieu de s'arrêter à la distinction imaginée par Scaliger d'un auteur chrétien, Julius Africanus, et d'un païen Sextus Africanus. Le cognomen *Africanus* a longtemps donné le change, et a contribué à faire chercher en Afrique la patrie de notre écrivain. C'est vraisemblablement Suidas qui a créé la légende, en accolant au nom de Sextus, l'épithète de « philosophe libyen ». Une découverte toute récente donne une solution définitive. Dans un papyrus d'Oxyrhynque s'est conservé un fragment jusqu'alors inconnu d'une œuvre de l'Africain, les *Cestes*. L'auteur y déclare que le renseignement fourni par lui, il l'a trouvé dans les archives de sa patrie, la colonie d'Ælia Capitolina. Grenfell et Hunt, *The Oxyrhynchus Papyri*, t. III, n. 412. Ainsi Jules est né à Jérusalem, et sans aucun doute d'une famille militaire de la colonie, dont il est impossible de dire si elle était chrétienne ou païenne. Selon toute vraisemblance, il a dû suivre d'abord la carrière des armes. Les connaissances militaires dont témoignent les *Cestes* ne sont pas d'un profane ni même d'un simple soldat. On ne se trompera guère en faisant de Jules un officier; plusieurs des renseignements topographiques qu'il donne çà et là font supposer, non sans raison, qu'il a pris part, dans l'armée de Septime-Sévère, à l'expédition de 195 qui mena les troupes impériales en Osbroène et en Adiabène. C'est peut-être au cours de cette campagne qu'il a noué des relations avec la dynastie des rois d'Édesse, relations qui durent encore en 215. Un mot de la *Chronique* d'Eusèbe, ad an. 2237, *Corpus* de Berlin, *Eusebius*, t. V, p. 224, t. VII *a*, p. 214, nous montre l'Africain vers les années 220 installé à Emmaüs-Nicopolis, où il s'est peut-être retiré après son congé. C'est de là qu'il est envoyé à Rome en 224 pour régler les affaires de cette colonie. Cette négociation le met en rapport avec l'empereur Alexandre-Sévère, à qui l'Africain dédiera les *Cestes*, et pour qui il organisera à Rome, auprès du Panthéon une bibliothèque. Voir *Oxyrh. Papyr.*, *loc. cit.* Il faut donc supposer un séjour assez prolongé à Rome. Ce ne fut pas le seul voyage qui égaya la retraite de l'ancien officier. Antérieurement il était allé à Alexandrie, attiré par la renommée de l'école catéchétique, aux destinées de laquelle présidait alors, en l'absence momentanée d'Origène, le disciple de celui-ci Héraklas. Avec Origène, Jules eut d'ailleurs aussi des relations personnelles. Il est impossible de fixer, même approximativement la date de sa mort, tant sont divergentes les données relatives à son ἀκμή qui figurent dans les divers chroniqueurs byzantins.

Les *reliquiæ* de son œuvre que Migne a jugées dignes de figurer dans la *Patrologie grecque*, tiennent tout au plus une cinquantaine de colonnes (t. X, col. 51-94). Elles ne donneraient qu'une idée tout à fait insuffisante de la production d'un auteur qui fut extraordinairement fécond. D'ailleurs aucune édition d'ensemble ne permet, à l'heure présente, de porter un jugement informé sur l'Africain. On ne doit donc pas s'étonner des appréciations assez divergentes que l'on rencontre sur lui dans les diverses histoires littéraires. Dans son œuvre il faut distinguer deux parts, l'une strictement profane, l'autre nettement chrétienne.

Si l'on n'était absolument certain de la date de composition des *Cestes*, qui sont dédiés à l'empereur Alexandre-Sévère, on serait tenté de les attribuer à une époque où l'Africain n'était pas encore chrétien. Mais cette supposition est impossible. Chronologiquement les *Cestes* viennent après la *Chronographie*, œuvre chrétienne; ils sont donc d'un chrétien, mais dont les convictions, pour robustes qu'elles soient, admettent le voisinage des plus déconcertantes superstitions. Le titre, qu'il faudrait traduire littéralement, *piqûres, broderies*, correspondrait assez bien à celui de *Stromates* employé par Clément d'Alexandrie et Origène. On le traduira au mieux par *Mélanges*, et il est bien vrai que dans les *Cestes* l'on trouve un peu de tout. Les excerpteurs byzantins en ont tiré des préceptes relatifs à l'art militaire, à l'agriculture, à la phy-

siologie, à la médecine vétérinaire; le fragment restitué par le papyrus d'Oxyrhynque se rapporte à une question de critique textuelle sur la *Nekuia* de l'Odyssée. Tout cela ne nous donne qu'une idée très approximative du farrago que devaient présenter les 24 livres de cet ouvrage. Suidas le caractérise de la façon suivante : « εἰσὶ δὲ οἱονεὶ φυσικά, ἔχοντα ἐκ λόγων τε καὶ ἐπαοιδῶν καὶ γραπτῶν τινῶν χαρακτήρων ἰάσεις τε καὶ ἄλλοίων ἐνεργειῶν : c'est, comme qui dirait, un traité de médecine, où l'on trouve recettes pour guérir à l'aide de certains mots, de certaines incantations, de formules et de grimoires ». Il n'y a pas que cela dans les *Cestes*, mais il faut bien reconnaître que cela y joue un rôle considérable. Et pourtant c'est l'œuvre d'un chrétien, à preuve, cette recette pour empêcher le vin de tourner : « Inscrire sur la jarre ou le tonneau ces mots divins : « Goûtez et voyez combien le Seigneur est « bon. » (Ps. XXXIII, 9). Le même moyen réussit également pour le miel. » Texte dans les *Geoponica*, l. VII, c. XIV, édit. Niclas, t. II, p. 494. Cela jette un jour curieux sur la mentalité de notre auteur et de son époque, et cela explique assez bien les relations que l'Africain entretenait avec la cour syncrétiste d'Alexandre-Sévère et le milieu superstitieux des rois d'Édesse.

L'œuvre chrétienne de Jules Africain est surtout représentée par le grand travail historique qui, selon toute vraisemblance, portait le nom de *Chronographie*, χρονογραφίαι, en cinq livres. Bien que l'on ne puisse le reconstituer dans le détail, cet ouvrage a laissé dans la littérature historique postérieure suffisamment de traces pour que l'on s'en fasse une notion exacte. Il a inspiré à Eusèbe l'idée et peut-être le plan de sa *Chronique*, mais surtout il a été abondamment exploité par les chroniqueurs byzantins. Il est possible de relever chez eux, et tout spécialement chez Georges le Syncelle, nombre de passages, directement attribués à l'Africain ou qui en dérivent. L'inspiration de l'œuvre était foncièrement chrétienne. Reprenant une idée qui revient maintes fois chez les apologistes du IIe siècle, Justin, Athénagore, Tatien, notre auteur entreprenait de prouver que la vraie religion, la religion judéo-chrétienne, était antérieure chronologiquement aux fables des Grecs et aux doctrines de leurs philosophes. Le meilleur moyen de le démontrer était de constituer une série de tableaux, où s'inscriraient d'une part les événements rapportés par la Bible, de l'autre les faits synchroniques de l'histoire générale. L'autorité de la sainte Écriture étant mise au-dessus de tout soupçon, c'est à la Bible que l'on emprunterait les grandes lignes de l'histoire de l'humanité, à elle que l'on s'efforcerait de ramener, de gré ou de force, les renseignements fournis par les écrivains profanes. On voit à quelle haute fortune était appelée cette conception, qui a dominé, jusqu'au siècle dernier l'étude de l'histoire ancienne. Une autre idée, d'ordre théologique, dominait également la composition de l'ouvrage. Partant de cette pensée qu'il trouvait exprimée II Petr., III, 8, à savoir que « pour le Seigneur un jour est comme mille ans, et mille ans sont comme un jour », l'Africain s'efforçait de déterminer la durée totale de l'histoire du monde. De même qu'une semaine de six jours ouvriers avait mesuré la création de la terre, de même une semaine de six jours (de mille ans) mesurerait la période de l'activité de l'homme ici-bas. Les six jours millénaires écoulés, commenceraient les grands phénomènes eschatologiques; au repos divin du septième jour correspondrait le *millenium*, où sur la terre régneraient les justes ressuscités. Cette échéance était proche. S'appuyant sur les chiffres fournis par les Septante (très différents, on le sait, de ceux de l'hébreu massorétique et de la Vulgate) l'Africain calculait que la naissance du Christ avait eu lieu en l'an 5500 de la création; la 3e année d'Héliogabale, se plaçait en l'an 5723, on voit qu'il ne restait plus à l'humanité que deux siècles et demi à vivre son existence historique. — Nous n'avons pas à dire ici comment l'Africain a trouvé les moyens d'exécuter le plan gigantesque qu'il avait entrepris; nous n'insisterons pas davantage sur l'exégèse fournie par lui de divers passages bibliques. Signalons toutefois, la chose n'étant pas sans importance pour l'histoire de l'angélologie, qu'à propos du récit génésiaque relatif aux unions entre les fils de Dieu et les filles des hommes, Gen., VI, 1-2, l'auteur rapporte une double interprétation du texte biblique. L'une est conforme aux idées popularisées par le *Livre d'Hénoch* : les fils de Dieu sont les anges du ciel, dont les unions incestueuses avec les filles des hommes donnent naissance à toutes sortes de dépravations, y compris les arts magiques (auxquels visiblement l'Africain a toujours porté grand intérêt). Mais à cette explication, la plus courante à l'époque, une autre est opposée, sans que l'auteur prenne parti; c'est celle qui est devenue classique, les fils de Dieu étant la race de Seth, les filles des hommes la race de Caïn. Texte dans *P. G.*, t. X, col. 65.

Ce n'est pas le seul endroit de son œuvre où l'Africain fasse preuve d'esprit critique. Il s'est conservé quelques fragments de deux lettres écrites par lui sur des questions d'exégèse, et qui témoignent d'une singulière pénétration. L'une de ces lettres est adressée à Origène, et discute la canonicité de l'histoire de Suzanne. Dan., XIII, 1-64. Dans une conférence à laquelle assistait Jules Africain, sans doute lors d'un passage d'Origène en Palestine, le docteur d'Alexandrie avait allégué, comme ayant autorité d'Écriture, un texte emprunté à ce passage. Jules s'inscrit en faux contre cette manière de faire. L'épisode de Suzanne n'étant point canonique, dit-il, il n'y a rien à en tirer; suit une critique très fine de l'histoire, critique qui tend à montrer que cette narration n'a pas pu exister dans le texte hébreu original de Daniel. Sur ce point l'Africain n'a pas été suivi par la tradition catholique, mais l'autre lettre, adressée à un certain Aristide et dont Eusèbe a transcrit de copieux fragments, *H. E.*, I, VII, *P. G.*, t. XX, col. 89-100, a puissamment contribué à former la doctrine, encore en vigueur aujourd'hui, sur l'accord des deux généalogies du Christ qu'on lit Matth., I, 1-17 et Luc., III, 23-38. Dans une première partie de sa lettre, qu'Eusèbe indique seulement, et qui a été retrouvée par A. Maï, l'Africain indique les explications différentes de la sienne, qu'il rejette comme forcées ou erronées. Avec une véritable émotion il s'élève contre ceux qui, par une mesquinerie indigne, s'efforcent de plier l'Écriture à leurs médiocres conceptions théologiques. « N'allons pas faire mentir les évangélistes, dit-il, pour prouver une thèse préconçue. » Ces opinions écartées, il propose la sienne qu'il développe avec beaucoup de chaleur. On en connaît l'idée générale. Les deux généalogies aboutissent toutes deux à Joseph; mais celle de Matthieu se réfère à la descendance naturelle de Joseph, qui est le vrai fils de Jacob. Celle de Luc au contraire aboutit à Héli, père adoptif de Joseph. Quant aux autres rencontres entre les deux généalogies, elles s'expliquent, elles aussi, par le jeu de la double parenté, naturelle et légale. Ajoutons que l'Africain qui défend avec beaucoup de chaleur sa propre explication ne laisse pas de la présenter comme reposant non sur une tradition, mais sur une hypothèse qu'il fait : « Qu'il en soit ainsi ou autrement, conclut-il, je ne crois pas qu'il soit possible de trouver une explication plus claire, et tout homme sensé est de cet avis. Qu'elle nous suffise donc, quoiqu'elle ne soit pas appuyée de preuves. Nous n'avons rien à dire de meilleur ni de plus vrai. Du reste l'Évangile est entièrement dans la vérité. » — Les critiques modernes

ont beaucoup pardonné à l'Africain en considération de ces deux lettres.

Les fragments des *Cestes* sont encore dispersés. Voir un inventaire, d'ailleurs incomplet, dans Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, t. I, p. 508-511. On trouvera dans les *Veterum mathematicorum opera*, in-fol., Paris, 1693, p. 275 sq., un certain nombre de fragments relatifs à la tactique, voir les notes de Boivin, p. 337 et surtout la note de la p. 357, 1re colonne, au bas, où Boivin s'efforce de déterminer ce qui appartient à l'Africain dans les textes édités; dans ce même volume, p. XIV, un fragment, fourni par Michel Psellus, relatif à des procédés aphrodisiaques. Les textes relatifs à l'agriculture dans les *Geoponica constantiniana*, voir édit. de J. N. Niclas, *Geoponicorum sive de re rustica libri XX*, 4 vol. in-12, Leipzig, 1781. Les textes relatifs à l'art vétérinaire dans les *Hippiatrica*, édit. de S. Grynæus, *Veterinariæ medicinæ libri II*, Bâle, 1537. Le fragment d'Oxyrhynque dans Grenfell et Hunt, *The Oxyrhynchus Papyri*, Londres, 1903, t. III, p. 36 sq., cf. la note de U. von Wilamowitz-Möllendorf dans les *Göttingische gelehrte Anzeigen*, 1904, p. 659, n. 2. — Les fragments de la chronographie ont été rassemblés d'abord par Gallandi, *Bibl. vet. Pat.*, 1766, t. II, p. 353-376, d'où ils sont passés dans *P. G.*, t. X, col. 63-94. — La lettre à Origène figure dans toutes les éditions d'Origène, cf. *P. G.*, t. XI, col. 41-48; celle à Aristide dans les éditions d'Eusèbe; complétée par A. Maï dans *Scriptorum veterum nova collectio*, t. I, p. 17 sq., et dans *Nova bibliotheca Patrum*, t. IV, p. 231 sq., elle figure sous cette forme dans *P. G.*, t. X, col. 51-64; voir aussi F. Spitta, *Der Brief des J. A. an Aristides kritisch untersucht und hergestellt*, Halle, 1877; W. Reichardt *Die Briefe des S. J. A. an Aristides und Origenes*, dans *Texte und Untersuchungen*, 1909, t. XXXIV, fasc. 3.

Les travaux anciens relatifs à la chronographie, comme source de toutes les chroniques postérieures, sont annulés par le travail de H. Gelzer, *Sextus Julius Africanus und die byzantinische Chronographie*, 2 vol. in-8°, Leipzig, 1880 et 1885; le t. I, *Die Chronographie des Julius Africanus*, étudie spécialement l'œuvre de l'Africain, son caractère général, son organisation, ses sources, sa valeur; le t. II, *Die Nachfolger des Julius Africanus* est consacré aux très nombreux imitateurs de l'Africain depuis Hyppolyte jusqu'à Barhebræus; Gelzer projetait de rassembler et d'éditer les fragments épars de Julius. Cet ouvrage n'a jamais paru. Sur la contribution que peut fournir l'Africain à l'histoire de la physiologie et de la médecine, voir Harnack, *Medizinisches aus der ältesten Kirchengeschichte*, dans *Texte und Untersuchungen*, 1892, t. VIII, fasc. 4. Voir enfin l'art. de ce dernier dans la *Protestantische Realencyclopädie*, au mot *Julius Afrikanus*, t. IX, p. 627.

E. AMANN.

JULIEN Esprit, de son nom de religieux, Philippe de la Sainte-Trinité, théologien et missionnaire. — Il naquit en 1603 à Malancène, au diocèse de Vaison (Vaucluse). Il entra en 1620 aux carmes déchaussés à Lyon et fit ses études à Paris. Puis il passa trois ans à Rome au séminaire des missions de son ordre, et il partit en 1629 pour l'Orient en qualité de missionnaire apostolique. Après avoir traversé la Perse, il séjourna dans l'Inde, s'arrêtant à Goa où il fut prieur d'un couvent durant neuf années. Il parcourut encore l'Arabie, la Syrie, la Mésopotamie, la Chaldée, l'Arménie et une partie de la Médie. Vers 1640 il visita de nouveau le proche Orient. Dans son *Itinerarium orientale*, le P. Philippe nous retrace tout ce qu'il a vu et appris au cours de ses longs voyages apostoliques. Les accidents de la route, la configuration des pays qu'il traverse, leur faune et leur flore, la suite des princes qui les gouvernent, leurs populations soit chrétiennes, soit infidèles, les missions des religieux en Orient et les faits signalés de leur histoire, tout est relaté en dix livres qui forment la matière d'un volume in-octavo, Lyon, 1649. Le mont Carmel évidemment obtient une part de choix dans le récit du savant religieux. L'*Itinerarium* fut traduit en français, en allemand et en italien, et il garde aujourd'hui encore son intérêt. Après un séjour assez court dans le Liban, Julien Esprit prit le chemin de Rome, où il remit aux SS. Congrégations de la Propagande et des Rites le procès authentique du martyre de ses compagnons Denys de la Nativité et Rédemptus de la Croix. Puis il rentra en France, dans la province de Lyon. Déjà il avait été porté aux premières charges de son ordre, il fut promu au généralat en 1665, et de nouveau en 1668. Pendant un double triennat il demeura en fonction, et il visita en personne presque toutes les provinces des carmes déchaussés en Europe. Il se préparait à passer en Sicile, lorsque le vaisseau sur lequel il s'était embarqué fut poussé par la tempête sur les côtes de la Calabre, puis, vingt-quatre jours durant péniblement ballotté, vint échouer à Naples. C'est là que mourut le pieux carme, après une vie de durs travaux, en odeur de sainteté, le 28 février 1671.

Malgré ses voyages continuels, les labeurs de l'apostolat et le souci des affaires de l'ordre, le P. Philippe a composé de solides ouvrages de philosophie, de théologie et de mystique, qui accusent un homme versé en tout genre d'études. Nous citerons : 1° *Summa philosophiæ*, d'après les principes d'Aristote et la doctrine de saint Thomas, interprétée dans le sens de l'école thomiste, Lyon, 1648, in-fol., Cologne, 1654-1665. Julien Esprit l'écrivit pendant son séjour à Goa, empruntant à saint Thomas la méthode de la Somme théologique. En 1675, la congrégation générale de l'Oratoire la recommandait chaudement aux sujets de l'ordre; 2° *Itinerarium orientale*, Lyon, 1649, in-8°; 3° *Summa theologiæ thomisticæ*, Lyon, 1653, 5 vol. in-fol. Ouvrage rare. Il embrasse dans ses traités toutes les parties de la Somme théologique. Les disciples de saint Thomas en font un grand cas : il excelle par ses qualités de pénétration et de clarté. Cependant il a besoin par endroits d'être complété par la Somme de philosophie; 4° *Summa theologiæ mysticæ*, Lyon, 1656, in-fol., Fribourg, 1874, 3 vol., ouvrage d'une grande valeur. Toutes les questions qui se rapportent à la mystique, y sont traitées avec la rigueur de la scolastique et beaucoup d'érudition, d'après la doctrine des saints Pères et surtout de saint Thomas; 5° *Historiæ carmelitarum compendium*, Lyon, 1656, in-8°; 6° *Generalis chronologia ab initio mundi usque ad sua tempora*, Lyon, 1663, in-8°; 7° *Decor Carmeli religiosi*, Lyon, 1665, in-fol., dictionnaire biographique où l'auteur passe en revue les illustrations de l'ordre du Carmel, en matière de sainteté, soit religieux, soit moniales; 8° *Maria sicut aurora consurgens*, ou traité de l'immaculée conception de la bienheureuse vierge Marie, avec appendice sur le péché originel, Lyon, 1667, in-8°.

Martial de Saint Jean-Baptiste, *Bibliotheca scriptorum carmelitarum*, 1730; *Bibliotheca ordinis carmelitarum*, Orléans, 1752, t. II, p. 651; *Dictionnaire de la Provence; Dictionnaire du Vaucluse; Hœfer, Nouvelle biographie générale;* Hurter, *Nomenclator litterarius*, 3e édit., t. IV, col. 37-39.

A. THOUVENIN.

JULIEN D'ÉCLANE, un des chefs du mouvement pélagien au début du Ve siècle. I. Esquisse biographique. II. Écrits. III. Genre de polémique.

I. ESQUISSE BIOGRAPHIQUE. — Julien d'Éclane est ainsi appelé non d'après son lieu de naissance, qui nous est inconnu, mais du nom du diocèse qu'il eut à gouverner. Éclanum était une modeste ville de l'Apulie, située au sud-est de Bénévent, qui disparut avec son évêché lors de la conquête lombarde et dont l'emplacement est occupé aujourd'hui par la petite localité de Mirabella. Le futur évêque d'Éclane naquit dans les dernières années du IVe siècle, de parents distingués par leurs qualités personnelles non moins que par la noblesse de leurs origines et par leurs relations sociales. Sa mère Juliana appartenait à la vieille famille des Julii. Son père Mémorius fut évêque dans l'Italie méridionale, sans qu'aucun document certain nous permette de déterminer le siège qu'il occupa; il était lié

d'amitié avec Paulin de Nole et avec Augustin d'Hippone, qui lui écrivait et lui envoyait volontiers ses livres.

Julien montra de bonne heure les plus brillantes dispositions pour toutes sortes de savoir. Il étudia, sous la direction de son père, les grands auteurs latins, prosateurs, poètes, orateurs, historiens, philosophes, qu'il se rendit familiers au point d'en faire plus tard un fréquent usage. Il apprit aussi le grec et il s'initia avec succès à la plupart des autres connaissances de l'époque. Son goût et son habileté pour la dialectique, comme son humeur disputeuse, étaient dès lors spécialement remarquables. Il se destina d'abord au monde et se maria, jeune encore, vers 403. Son union avec Titia, une descendante des Paul-Émile, fille d'Émile de Bénévent, fut honorée d'un épithalame par l'aimable évêque de Nole. Mais sa femme paraît n'avoir guère survécu à leur mariage. Du moins n'en est-il plus fait mention dans la suite, et Julien est encore qualifié *adolescens* en 408, alors qu'il remplissait auprès de son père les fonctions de diacre. Augustin, qui avait entendu vanter ses mérites, désirait beaucoup le voir et l'entretenir, et il pria Mémorius de le lui envoyer. Julien fit, en effet, un séjour de quelque temps à Carthage; mais bientôt il fut, peut-être en remplacement de son père, élevé à l'épiscopat. Le pape Innocent le consacra évêque d'Éclane. Il jouissait dès lors d'un tel renom de science qu'avant sa défection on le rangeait, dit Gennade, parmi les docteurs de l'Église. Parvenu à cette haute situation, il ne répondit pas aux espérances de ses amis et de ses protecteurs : en dépit de ses relations et traditions de famille, il ne tarda pas à manifester des sympathies pour les doctrines que Pélage et Célestius répandaient de tous côtés. Il semble bien avoir été à Rome en contact personnel avec Pélage durant les années de ses premières études. Il se tut lorsque Innocent Ier, le 27 janvier 417, approuva les condamnations portées par les Africains contre les doctrines pélagiennes. Mais l'année suivante, après la confirmation solennelle de ce jugement par l'*Epistola tractoria* de Zosime, il entra graduellement en scène. Dans deux lettres successives adressées au pape, il essaya d'abord, soutenu par dix-sept autres évêques d'Italie et de Sicile, d'obtenir des concessions et de s'assurer ainsi une position mitoyenne. Il répudiait, dans les termes équivoques dont Pélage lui-même se servait, les principaux articles du pélagianisme; en même temps, il regrettait et désapprouvait la condamnation des personnes, comme prononcée sans que celles-ci eussent été entendues, et il rejetait en outre plusieurs propositions attribuées, à tort ou à raison, à saint Augustin. Zosime n'admit ni tergiversations ni atermoiements; il exigea la souscription pure et simple à sa *Tractoria*, et, sur le refus qui lui fut opposé, il porta contre l'évêque d'Éclane et tous ceux qui le suivaient une sentence d'excommunication et de déposition, à laquelle l'empereur Honorius ajouta la peine de l'exil. Marius Mercator, *Commonitorium*, III, 1, *P. L.*, t. XLVIII, col. 94 sq. Les proscrits s'entêtèrent et déclarèrent en appeler de la décision du Siège apostolique au futur concile.

A partir de ce moment, nous voyons Julien mener une vie errante et le plus souvent misérable. Vainement essaya-t-il de trouver pour lui et ceux qu'il traînait à sa suite, un refuge et un appui chez l'évêque de Thessalonique, Rufus, auprès de qui il avait plaidé sa cause par une longue lettre habilement rédigée. Des tentatives analogues n'eurent pas plus de succès auprès d'Atticus de Constantinople; il en fut de même à Alexandrie, à Jérusalem, à Antioche. Seul, l'évêque de Mopsueste, Théodore, fit bon accueil au révolté, qui put aller s'installer là avec ses compagnons d'obstination et d'infortune. M. Mercator, *Excerpta Theodori Mopsuesteni*, præfat., *ibid.*, col. 1042. Encore plusieurs de ceux-ci l'abandonnèrent-ils bientôt, pour revenir à la foi romaine et rentrer dans leurs Églises. Quelque dix ans plus tard, en 428 ou 429, nous retrouvons Julien à Constantinople, espérant tirer parti des changements politiques et s'agitant beaucoup pour s'insinuer dans les bonnes grâces de l'empereur Théodose et de Nestorius, le nouveau patriarche; mais ici encore ses efforts échouèrent, et il fut obligé, par ordre supérieur, de sortir de la ville impériale. Sa situation empira après le concile d'Éphèse (431), où le pélagianisme fut une fois de plus condamné. Sous le pontificat de Xyste III, et vraisemblablement vers 439, si nous en croyons la *Chronique* de Prosper d'Aquitaine, voir *P. L.*, t. LI, col. 598, il tenta, mais en pure perte de rentrer dans la communion de l'Église. Il séjourna ensuite quelques mois dans l'île de Lérins auprès de Faustus, qu'il gagna plus ou moins à certaines de ses idées. Rentré en Italie après la mort du pape Xyste, il en fut derechef banni par saint Léon. Enfin, il fut réduit, pour vivre, à se faire maître d'école dans un petit bourg de Sicile. On n'est pas d'accord sur la date de sa mort : Gennade la place sous Valentinien III, c'est-à-dire avant 455; suivant d'autres, il aurait vécu assez vieux pour être encore contemporain de saint Fulgence et mentionné comme tel par celui-ci.

II. Écrits. — Exilé, errant, accablé de privations et de misère, Julien n'en continua pas moins à défendre les doctrines pélagiennes avec la dernière opiniâtreté. A la différence de ses deux devanciers, Pélage et Célestius, il ne chercha point à voiler sa pensée, par de vaines subtilités, par des réticences ou des équivoques; à ce point de vue, on doit lui reconnaître le mérite de la franchise.

Cette attitude est nettement accusée dans tous ses écrits postérieurs aux deux lettres à Zosime, où il visait encore à quelques ménagements. Nous la constatons dans l'éloquent plaidoyer envoyé à Rufus de Thessalonique dès l'hiver de 418-419, plaidoyer par lequel au « manichéisme » de ses adversaires, Julien prétend opposer cinq vérités catholiques, à savoir : que tout homme est créé par Dieu, que c'est Dieu qui a institué le mariage, que la loi nous achemine au salut, que nous sommes tous doués de volonté libre, que le baptême renouvelle et amplifie nos forces. Même doctrine et même netteté dans une lettre communiquée sous le manteau vers la fin de 419, à tous les affidés de Rome et de l'Italie et qui ne vint que plus tard à la connaissance du pape Boniface. Ces deux lettres nous sont connues par la réfutation qu'en fit saint Augustin. Voir plus loin. Même sincérité encore dans une autre lettre au puissant comte Valère, gouverneur de Ravenne, qu'on eût voulu détacher du parti « africain » et faire passer du côté des novateurs. Enfin et surtout les idées arrêtées du sectaire et son acharnement à les défendre parurent au grand jour dans sa longue polémique avec l'évêque d'Hippone.

Augustin, en effet, apprenant qu'il était accusé auprès du comte Valère de diffamer le mariage, repoussa cette accusation, en 419, par le premier livre de son ouvrage *De nuptiis et concupiscentia*. Julien y répliqua incontinent dans les quatre livres *Ad Turbantium*, c'est-à-dire dédiés à son collègue Turbantius, proscrit comme lui.

C'est dans l'ouvrage en question qu'entraîné par la logique de l'erreur, le champion de la secte pélagienne pose avec une incroyable netteté le principe même du rationalisme, en subordonnant toute croyance et toute autorité à la raison : *Cum igitur liquido clareat hanc sanam et veram esse sententiam quam primo loco ratio, deinde Scripturarum munivit auctoritas et quam sanctorum virorum semper celebravit eruditio, qui tamen veritati auctoritatem non suo tribuere consensu, sed testimonium et gloriam de ejus suscepere consortio, nullum prudentium conturbet conspiratio perditorum.* Ce principe ainsi formulé, il devait y revenir souvent dans la suite et l'accentuer, en montrant que, si l'Écriture et la tradition entrent en ligne de compte, c'est uniquement dans la mesure où elles sont conformes à la raison : *Catholica fides neque furgare adversum se legem Dei credit, neque ullam auctoritatem in exitium rationis admittit; — quod ratio arguit non potest auctoritas vindicare; — sanctas quidem Apostoli paginas esse confitemur non ob aliud nisi quia rationi, pietati, fidei congruentes eruduint nos.* Augustin ne connut d'abord le traité *Ad Turbantium* que par un abrégé assez fragmentaire, et il s'empressa de le réfuter dans son second livre *De nuptiis et concupiscentia;* mais quand il eut en mains le texte complet de l'œuvre rationaliste, il la combattit dans ses six livres *Contra Julianum*, en 421. Entre temps, en 420, aux deux lettres du sectaire aux adeptes de Rome et à l'évêque de Thessalonique il avait opposé les quatre livres *Contra duas epistolas Pelagianorum, ad Bonifacium.* Julien était retiré à Mopsueste quand il reçut communication du second traité *De nuptiis.* Il répliqua en huit livres, dédiés encore à un compagnon d'exil, Florus. Augustin, inlassable, entreprit la démolition de cette réplique et lui consacra les loisirs de ses dernières années. Lorsque la mort le surprit, en 430, il n'avait pas fini sa réfutation. Ce qu'il en avait rédigé, soit une critique approfondie de six livres sur huit, a été publié sous le titre de *Contra secundam Juliani responsionem libri VI* et, plus communément, *Opus imperfectum.*

Le même esprit polémique devait aussi animer le traité *De bono conscientiæ*, cité par Bède au début de son commentaire sur le Cantique. *P. L.*, t. XCI, col. 1072. Mais Julien a composé d'autres travaux d'inspiration plus irénique. Il s'était exercé spécialement à l'exégèse. Bède a connu de lui un *Commentaire sur le Cantique*, dont il cite quelques fragments, *loc. cit.*, col. 1065. Les critiques modernes veulent restituer à l'évêque d'Éclane d'autres travaux scripturaires : le *Commentarius in prophetas minores tres Osee, Joel et Amos*, imprimé parmi les œuvres de Rufin, *P. L.*, t. XXI, col. 959 (voir G. Morin, *Un ouvrage restitué à Julien d'Éclane*, dans *Revue bénédictine*, t. XXX, 1913, p. 1); l'*Expositio interlinearis libri Job*, qui figure, sous le nom d'un certain Philippe, parmi les œuvres de saint Jérôme, *P. L.*, t. XXIII, col. 1407 (voir A. Vaccari, *Un commento a Giobbe di Giuliano di Eclano*, Rome, 1915; position contestée par J. Stiglmayr, dans *Zeitschrift für kath. Theologie*, t. XLIII, 1919, p. 263); un *Commentaire sur les Psaumes*, publié par G. Ascoli, en 1888, dans l'*Archivio glottologico italiano*, t. V, et que A. Vaccari revendique également pour Julien, *Civiltà cattolica*, 1916, t. I, p. 578. Mais ces dernières attributions ne sont pas toutes également solides.

III. Genre de polémique. — La doctrine de Julien sera étudiée dans le détail à l'art. Pélagianisme, où l'on montrera quelles précisions elle apporte aux enseignements toujours un peu vagues, souvent contradictoires de Pélage et de Célestius. On veut simplement caractériser ici la manière dont Julien défendait la doctrine de ses maîtres. — Julien est avant tout un polémiste. Pendant près de douze ans il a tenu presque continuellement l'évêque d'Hippone sur la brèche. Il l'a poursuivi, harcelé, en disputeur aussi ardent, aussi tenace que retors. Il savait découvrir les points faibles dans l'argumentation de son adversaire et les souligner, les exagérer aussi avec malignité. Il attaquait d'ailleurs pêle-mêle, soit par tactique, soit par passion ou inattention, dans les écrits d'Augustin ce qui était défendu comme dogme et ce qui était proposé comme explication, comme développement plus ou moins vraisemblable du dogme. Les mêmes considérations, les mêmes griefs d'ordre pratique ou théorique revenaient sans cesse sous sa plume; les termes seuls variaient, devenaient de jour en jour plus durs, plus hautains. Pour ce qui concernait Pélage et Célestius, par exemple, il ne se lassait pas de redire, contre toute vérité, qu'ils avaient été condamnés non seulement absents, mais sans avoir jamais été cités ni interrogés. Il n'était ni moins audacieux ni moins injuste sur le terrain doctrinal. De même qu'Augustin, scrutant le principe fondamental de Pélage, en avait fait sortir tout ce qu'il contenait et avait poussé, d'aveux en aveux, l'hérésiarque jusque dans ses derniers retranchements, de même Julien, pressant la doctrine augustinienne, prétendait en faire sortir à son tour des monstres d'hérésie, le manichéisme d'abord, le prédestinationisme ensuite, sans compter le traducianisme. Augustin, selon lui, manichéen dans sa jeunesse, partait encore, en affirmant la corruption native de l'homme, d'une idée manichéenne, à savoir que la chair doit son origine au principe mauvais. Il niait donc que chacun de nous fût la création de Dieu, et il devait en conséquence condamner le mariage. Dans sa théorie du péché originel et de ses rapports avec la concupiscence, il était traducien, car il supposait clairement que les âmes, comme les corps, se propagent par la génération. Et de plus, en soutenant que l'homme a de la grâce un besoin absolu pour opérer son salut, il en arrivait, selon Julien, à cette conséquence effroyable, que Dieu sauve ou damne les hommes, quoi qu'ils fassent et selon son bon plaisir.

Toutes ces affirmations, toutes ces accusations étaient énoncées par l'accusateur en la forme la plus catégorique et la plus blessante, agrémentées d'insolentes ou insipides railleries, d'expressions et d'appellations méprisantes, produites enfin sur un ton de suffisance et de supériorité qui, à l'égard d'un homme tel qu'Augustin, dépasse vraiment toute mesure exécrable. Julien prodigue à son éminent contradicteur des qualificatifs qu'il faut citer en latin, de peur de les déflorer ou d'être soupçonné d'exagération : *Eruditissime bipedum, homo omnium impudentissime, Aristoteles Pœnorum, subtilissime dispulator, philosophaster Pœnorum, conjugalis operis criminator, libidinum expiator, impugnator innocentiæ et divinæ æquitatis infamator.* Il reproche au vieil évêque d'ignorer les règles les plus élémentaires du raisonnement, de ne point avancer une proposition qu'il ne retire ou ne contredise ensuite; il lui conseille de retourner à l'école, pour y apprendre l'*A B C* de la dialectique. Il est un endroit où l'absurde inurbanité est portée à son comble; c'est celui où l'étrange argumentateur met en cause les parents et spécialement la sainte mère d'Augustin, en des termes qui perdraient eux aussi à être traduits : *Quod vero adjungis morbum esse negotium nuptiarum, leniter audiri potest, si hoc solum de parentibus tuis dicas. Conscius enim forte esse potes matris tuæ morbi alicujus occulti, quam in libris Confessionis, ut ipso verbo utar, meribibulam vocatam esse signasti.* Ce qui achève de montrer la répugnante inconvenance de semblables propos et de tout ce ton, c'est la manière entièrement opposée de celui à qui ils s'adressent. Augustin n'avait cure des grossièretés, dévorait les injures, mais défendait objectivement sa doctrine, répondant en détail aux difficultés, opposant à l'aveugle et discourtoise passion un calme et une sérénité inaltérables; il combattait l'adversaire avec une probité dont il y a peu d'exemples, reproduisant toujours son texte d'un bout à l'autre. Si les deux principales œuvres de polémique de l'évêque pélagien n'ont pas péri complètement c'est uniquement aux amples citations de l'évêque d'Hippone qu'on le doit.

Les œuvres de Julien n'ont encore été que très sommairement rassemblées. Voir *P. L.*, t. XXI, col. 1167 et 1172 et les

références qui y sont données. — Les deux plus anciens historiens de Julien sont : Gennade, *De viris ill.*, n. 45, et Marius Mercator, *Commentarius super nomine Cœlestii* et *Liber subnotationum in verba Juliani*, *P. L.*, t. XLVIII, col. 63-108 et 109-112; voir aussi la traduction faite par le même auteur des lettres de Nestorius au pape Célestin relatives aux pélagiens exilés, *ibid.*, col. 173-182. — Parmi les auteurs modernes voir surtout : Tillemont, *Mémoires*, t. XII et XIII (se reporter aux tables alphabétiques sous le mot Julien); Garnier, *Dissertationes ad historiam pelagianorum pertinentes*, publiées à la suite de son édition de M. Mercator, et reproduites dans *P. L.*, t. XLVIII; cf. surtout dissert. III, c. VI, *de Juliano Eclanensi episcopo*, col. 286-298, où Garnier a rassemblé avec beaucoup de diligence tous les témoignages et dissert. VII, c. IV, *quæ scripserit Julianus*, col. 622-626; Noris, *Historia pelagiana*, dans *Œuvres complètes*, t. I, Vérone, 1723. — Travaux récents : Ernst, *Pelagianische Schriften* dans *Der Katholik*, 1884, 1885; A. Bruckner, *Julian von Eclanum, sein Leben und seine Lehre* ,dans *Texte und Untersuchungen*, t. XV, fasc. 3, Leipzig, 1897; du même, *Die vier Bücher Julians von Æclanum an Turbantius*, dans les *Neue Studien zur Geschichte der Theol. und Kirche* de Bonwetsch et Seeberg, t. VIII, Berlin, 1910. Outre les diverses patrologies ou histoires littéraires, voir Schanz, *Gesch. der römischen Litteratur*, t. IV *b*, Munich, 1920, § 1203.

J. FORGET.

JULIEN D'HALICARNASSE. — I. Les sources. II. La controverse sur l'incorruptibilité du corps du Christ avant la résurrection. III. Les doctrines. IV. La diffusion du julianisme en Orient.

I. LES SOURCES. — Julien, évêque monophysite d'Halicarnasse en Carie dans le premier quart du VI[e] siècle, est connu pour ses opinions particulières sur l'incorruptibilité du corps du Christ avant la résurrection et la controverse qu'il soutint à ce sujet contre Sévère, patriarche monophysite d'Antioche. Les sources grecques actuellement connues ne fournissent que peu de données sur la vie, les écrits et la doctrine de ce personnage, les théologiens et les chronographes byzantins n'ayant consacré que des notices très succinctes à la querelle sur l'incorruptibilité. On a proposé d'attribuer à Julien la composition d'un commentaire grec sur le livre de Job, non encore édité et contenu dans les mss *Paris. 454; Berol. Phill. 1406; Vatic. 1518* et, partiellement, dans le *Paris. 269*; mais nous avons essayé de montrer que cette attribution, sans appui solide dans la tradition manuscrite des chaînes grecques sur Job et la tradition des mss de la Bible arménienne auxquelles on avait recouru pour l'établir, devient impossible à admettre si l'on tient compte de la doctrine théologique qui se fait jour dans le commentaire. Selon nous, cette œuvre exégétique aurait pour auteur un arien, du nom de Julien, qui écrivait à une date qui ne dépassait pas notablement l'an 400. Cf. *Un commentaire grec arien sur Job*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1924, t. XX, p. 38-65. Dès le VI[e] siècle, un certain Sergius aurait élaboré une version arménienne des œuvres de Julien, cf. P. Sukias Somal, *Quadro della storia letteraria di Armenia*, Venise, 1829, p. 40; mais, à notre connaissance, les dépôts occidentaux de mss arméniens n'en conservent aucun vestige.

Les renseignements que les sources grecques et arméniennes nous refusent, la littérature syriaque de traduction les fournit avec abondance. Celle-ci a conservé, en premier lieu, la correspondance échangée entre Julien et Sévère à l'occasion de leur querelle : elle comprend trois lettres de Julien et trois réponses de Sévère. Quatre d'entre elles, reprises par la compilation du pseudo-Zacharie le Rhéteur et la *Chronique* de Michel le Syrien, ont été publiées avec ces ouvrages. Voir E. W. Brooks, *Historia ecclesiastica Zachariæ Rhetori vulgo adscripta*, dans *Corpus scriptorum christianorum orientalium, Scriptores syri*, Paris, 1919-1921, ser. III, t. V, part. 2, p. 102 sq.; J.-B. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199)*, Paris, 1922, t. II, fasc. 2, p. 299, traduct. p. 224. Elles existent toutes six, en une recension meilleure, celle de Paul de Callinice, dans le *Vatic. syr. 140*, fol. 2 *d*-20 *c*, le *Vatic. syr. 255*, fol. 162 *a*, 2 *a*-37 *a* et l'*Addit. 17 200* du British Museum, fol. 4 *a*-38 *a*. — En second lieu, les sources syriaques ont conservé, dans la version de Paul de Callinice, les ouvrages publiés par Sévère en réponse aux écrits de Julien. Ce sont : 1. la *Critique* du *Tome* de Julien; elle se trouve en entier dans le *Vatic. syr. 140*, fol. 20 *c*-60 *c*, presque complètement dans le *Vatic. syr. 255*, fol. 37 *a*-152 *b* et, pour une faible partie, dans l'*Addit. 17 200*, fol. 38 *a*-40 *b*; 2. la *Réfutation des Propositions de Julien*, dans le *Vatic. syr. 140*, fol. 60 *e*-66 *c*, l'*Addit. 14 529*, fol. 26 *a*-40 *b* et, fragmentairement, dans le *Vatic. syr. 255*, fol. 154, 156-159, 155, 160 *a*; 3. le *Contra Additiones* et l'*Adversus Apologiam Juliani*, dont on peut reconstituer le texte intégral à l'aide de deux mss lacuneux, le *Vatic. syr. 140*, fol. 68 *d*-108 *a*, et l'*Addit. 12 158*, fol. 2 *a*-128 *a*; 4. l'*Apologie du Philalèthe*, dans la dernière partie du *Vatic. syr. 140*, fol. 108 *b*-145 *c*. — Enfin il faut mettre au nombre des sources syriaques relatives au julianisme des écrits polémiques de diverse nature; ils se sont inspirés des écrits antijulianistes de Sévère et même, ils ont utilisé des ouvrages du patriarche qui ne nous sont plus connus que par de rares citations; leur date extrême de composition ne dépasse vraisemblablement pas la moitié du VII[e] siècle. Ce sont : 1. deux florilèges, dont le plus important nous parvient par quatre manuscrits du British Museum, l'*Addit. 12 155*, fol. 62 *c*-81 *c*, l'*Addit. 14 532*, fol. 36 *a*-94 *d*, l'*Addit. 14 533*, fol. 52 *a*-72 *d*, et l'*Addit. 14 538*, fol. 101 *b*-119 *a*, tandis que l'autre, notablement plus court, occupe les fol. 10 *a*-26 *a* de l'*Addit. 14 529*; 2. la *Plérophorie* de Jean d'Antioche *contre les julianistes*, dans l'*Addit. 14 629*, fol. 5 *c*-24 *d*; 3. les *Chapitres contre les julianistes*, dans l'*Addit. 12 155*, fol. 113 *a*-125 *d*; 4. les *Questions contre les julianistes* et les *Questions des orthodoxes*, dans l'*Addit. 12 155*, fol. 180 *c*-183 *a*, les *Répliques de Julien le Phantasiaste aux orthodoxes*, dans l'*Addit. 12 155*, fol. 183 *a*-185 *d* et le *Vatic. syr. 135*, fol. 80 *c*-87 *b*; 5. une pièce intitulée *Contre les julianistes*, dans l'*Addit. 12 155*, fol. 185 *d*-186 *d*.

Ces écrits opposés à Julien par Sévère et, plus tard, par les polémistes qui s'inspirèrent des travaux de ce dernier, n'ont pas pour seul mérite de nous renseigner indirectement sur la doctrine de l'évêque d'Halicarnasse; ils en ont un autre, beaucoup plus appréciable aux yeux de l'historien : celui de citer littéralement un nombre important de passages des ouvrages de Julien qu'ils réfutent. Le dépouillement de cette vaste littérature antijulianiste permet ainsi de recueillir 149 fragments des écrits de l'évêque d'Halicarnasse aujourd'hui perdus; tous, ou peu s'en faut, présentent un intérêt doctrinal. De ce nombre, 44 appartiennent au *Tome* de Julien, 7 au *Tome* accru des *Additions*, 18 à l'*Apologie*, 55 à l'*Adversus blasphemias Severi*, 2 à la *Disputatio adversus Achillem et Victorem nestorianos*; 23 enfin appartiennent à l'un ou l'autre de ces ouvrages, mais sont cités dans les sources sans référence précise à tel ou tel d'entre eux. Ces 149 fragments, joints à 5 passages dogmatiques extraits des lettres de Julien, sont édités en annexe dans l'ouvrage où nous avons étudié les œuvres et les doctrines de l'évêque d'Halicarnasse; pour trahir le moins possible la pensée et les formules originales de leur auteur, nous en avons présenté une version grecque élaborée, tant pour le style que pour le vocabulaire, en tenant compte des procédés de traduction familiers à Paul de Callinice et aux traducteurs de son école.

II. LA CONTROVERSE SUR L'INCORRUPTIBILITÉ DU CORPS DU CHRIST AVANT LA RÉSURRECTION. — L'étude

du julianisme nous reporte aux temps de la résistance que le parti influent des monophysites opposa en Orient aux décisions doctrinales du concile de Chalcédoine. Rallié à ce parti, Julien fut mêlé aux troubles fomentés à Constantinople vers 510 par le moine Sévère, le futur titulaire du siège d'Antioche, contre le patriarche Macédonius, un chalcédonien. Ce renseignement, qui nous est fourni par Théodore le Lecteur, constitue à peu près tout ce que nous savons de l'activité de l'évêque d'Halicarnasse avant sa querelle avec Sévère. Cf. M.-A. Kugener, *Vie de Sévère par Jean, supérieur du monastère de Beith-Aphthonia*, texte syriaque publié, traduit et annoté, suivi d'un recueil de fragments historiques syriaques, grecs, latins et arabes relatifs à Sévère, dans *Patrologia orientalis*, Paris, 1904, t. II, p. 363.

Les débuts du règne de Justin I[er] (518) marquèrent une réaction en faveur du parti des diophysites. Devant les mesures prises par l'empereur pour assurer le respect de la définition de 451, nombre de monophysites orientaux, évêques et moines, abandonnèrent leurs sièges et leurs couvents pour se réfugier en des contrées où les édits impériaux avaient chance d'être moins efficaces. Parmi ces fugitifs figuraient Sévère, patriarche d'Antioche depuis six ans, et Julien, évêque d'Halicarnasse; ils se retrouvèrent en Égypte, aux environs d'Alexandrie, sous la protection du patriarche Timothée IV, monophysite lui aussi.

Réfugiés en Égypte, les exilés n'abandonnèrent pas la défense de la cause pour laquelle ils se voyaient bannis, et c'est précisément au cours d'une controverse avec les diophysites que l'évêque d'Halicarnasse fut amené à soutenir que le corps du Christ avait été ἄφθαρτον aussi bien avant qu'après la résurrection. La question de la perpétuelle ἀφθαρσία du corps du Sauveur avait déjà été soulevée à Constantinople vers 510. En nous informant du fait, Sévère nous apprend qu'il s'était lui-même rangé au parti qui attribuait la corruption au Christ avant la résurrection et qu'il avait publié à cette occasion un florilège patristique qui avait mis fin à la controverse. Le débat qui se rouvrait en Égypte n'était pas destiné à se calmer aussi aisément : il devait donner lieu à la composition d'ouvrages de polémique importants et nombreux et aboutir finalement à diviser les monophysites en deux factions ennemies, les julianistes et les sévériens.

Pour abattre l'opposition que rencontraient ses idées, Julien rassembla et commenta dans un premier ouvrage, le *Tome*, un ensemble de textes patristiques qu'il jugeait favorables à son opinion et, dans l'intention de concilier à la cause qu'il défendait l'appui d'une autorité unanimement respectée chez les monophysites, il envoya cet ouvrage à Sévère avec une lettre d'accompagnement. Comme nous l'avons dit, le patriarche avait soutenu, dix ans plus tôt, le parti de la corruptibilité; l'ouvrage de Julien ne le fit pas changer de sentiment : lecture faite, il donna raison aux adversaires de l'évêque. Toutefois il ne manifesta pas immédiatement son désaccord à l'auteur du *Tome* et c'est seulement cinq mois après la réception de l'ouvrage, temps qu'il avait consacré à en composer une *Critique*, qu'il adressa à Julien une première réponse dilatoire. Celui-ci répondit aussitôt à cette première lettre en réclamant d'urgence l'envoi de la *Critique*. Mais, sur ces entrefaites, le patriarche apprit que son correspondant avait donné au *Tome* un commencement de publicité, en Égypte et ailleurs : il s'en plaignit à l'évêque dans une deuxième lettre. De son côté, Julien parvint à se procurer la *Critique* que Sévère avait différé de lui envoyer et, dans une troisième lettre, il accusa le patriarche d'avoir publié une réfutation du *Tome* sans la communiquer au principal intéressé. C'était la rupture entre les deux amis! Sévère adressa à Julien une troisième et dernière lettre; elle réfutait les accusations de l'évêque et, abordant la question de doctrine, elle entamait, en résumant la *Critique*, la discussion des opinions de Julien. Pour faire échec à la propagande que menait l'évêque d'Halicarnasse en faveur de ses idées, le patriarche prit soin de répandre sa *Critique* et sa *Troisième lettre à Julien*; de plus, à l'intention sans doute de ceux qui n'auraient pas le loisir de lire ces deux pièces d'étendue considérable, il composa une *Réfutation des Propositions de Julien*, sorte de tract qui répondait sommairement aux huit *Propositions* dans lesquelles Julien, à la fin du *Tome*, avait condensé les principaux articles de sa doctrine.

L'évêque d'Halicarnasse continua la lutte par la publication de nouveaux écrits. Il ajouta d'abord au *Tome* un ensemble de notes, les *Additions*, destinées à préciser certaines de ses affirmations et à écarter les interprétations erronées auxquelles ses formules avaient donné lieu; ainsi enrichi des *Additions*, le *Tome* connut une sorte de seconde édition. Julien entreprit ensuite la composition d'un grand ouvrage en réponse à la *Critique*, l'*Adversus blasphemias Severi*, divisé en dix tomes, et il écrivit une *Apologie*, que les sources connaissent aussi sous le titre de *Discours contre les manichéens et les eutychiens*. Comme on l'a vu, il ne reste de ces ouvrages qu'un certain nombre de fragments.

Sévère ne laissa pas sans réponse ces nouvelles attaques. Il composa une réfutation de la seconde édition du *Tome* et réfuta l'*Apologie* de Julien dans un ouvrage partagé en deux traités, le *Contra Additiones* et l'*Adversus Apologiam Juliani*. Quant à l'*Adversus blasphemias Severi*, qui ne fut sans doute publié complètement qu'après l'apparition de l'*Apologie*, nous ignorons si Sévère lui consacra une réfutation spéciale; certains indices permettent de penser que le patriarche en critiqua les thèses dans un ouvrage postérieur à ceux que nous venons d'énumérer, le *Contra Felicissimum*, dont nous ne connaissons plus que quelques fragments. Enfin, dans l'*Apologie du Philalèthe*, Sévère rencontra longuement l'accusation, formulée contre lui par Julien et ses partisans, d'avoir lui aussi défendu autrefois la thèse de l'ἀφθαρσία, notamment dans le *Philalèthe*, ouvrage qu'il avait opposé vers 510 à Constantinople à ceux qui soutenaient que le diophysisme chalcédonien pouvait légitimement se réclamer de l'enseignement de saint Cyrille d'Alexandrie.

Ainsi qu'il est mentionné dans une note du *Vatic. syr. 140*, fol. 146, Paul de Callinice traduisit du grec en syriaque à Édesse, en 528, les ouvrages antijulianistes de Sévère dont nous avons parlé, depuis sa correspondance avec l'évêque jusqu'à l'*Apologie du Philalèthe*. C'est dire que la période active de la controverse qui s'était ouverte vers 520 ne se prolongea pas sensiblement au delà de 527, du moins en ce qui regarde les deux protagonistes de la querelle. Sévère mourut en Égypte le 8 février 538; une de ses lettres, que nous ne pouvons dater, parle de la mort de Julien comme d'un événement déjà accompli. Comme, par ailleurs, l'évêque d'Halicarnasse était déjà un vieillard en 520, on peut admettre comme vraisemblable qu'il ne vécut pas longtemps après 527; nous ne pouvons préciser davantage la date de sa mort.

III. LES DOCTRINES. — Sur la foi d'une longue tradition, on a généralement rangé Julien d'Halicarnasse au nombre des monophysites eutychiens ou affirmés, tout au moins, que sa christologie avait subi l'influence de la pensée eutychienne. Julien, pensait-on en effet, n'avait pu attribuer au corps du Sauveur l'ἀφθαρσία ou incorruptibilité dès avant la résurrection qu'en admettant que le Verbe avait transformé essentiellement, dans l'acte même de l'union, les propriétés de la l'humanité qu'il s'était formée dans le sein de la

Vierge. Par ailleurs, comme on constatait que l'évêque d'Halicarnasse affirmait sa foi tout autant à la réalité des souffrances et de la mort du Christ qu'à l'absolue ἀφθαρσία du Sauveur dès l'union, on croyait qu'il avait conçu comme suit la possibilité de la passion : devenu naturellement incapable de souffrir et de mourir, le Christ, cependant, chaque fois qu'il le voulait, ramenait miraculeusement son corps aux conditions d'existence des corps passibles et mortels. Toutefois l'examen des pièces authentiques de la controverse julianiste et, en particulier, l'étude des fragments dogmatiques qui subsistent des ouvrages de Julien, doivent mener, pensons-nous, à des conclusions sensiblement différentes.

Le corps du Christ était-il, dès l'union, ἄφθαρτον, ἀπαθὲς et ἀθάνατον? Telle était la question dont la solution divisait Sévère et Julien. Il était impossible, estimait l'évêque d'Halicarnasse, d'appeler φθαρτός et δεκτικὸς τῆς φθορᾶς celui en qui la φθορά ne s'était pas établie, et il rangeait l'ἀφθαρσία au premier rang des prérogatives du Christ, dès le moment de l'union du Verbe à la chair. Il reconnaissait que le Verbe s'était fait chair de la nature tombée sous la corruption, mais c'était pour affirmer aussitôt après que le Verbe avait pris cette chair dans un état de non-corruption, ἄφθαρτον, et d'une manière qui ne relevait pas de la corruption, ἀφθάρτωτρόπῳ. Il concédait pareillement que le Christ avait paru φθαρτός, tout comme, au témoignage du prophète, il avait été reputé impie; mais que le Sauveur eût été φθαρτός en réalité, en quelque temps ou en quelque manière que ce fût, même au temps de la passion, l'évêque se refusait absolument à l'admettre. Sans cesser d'être radicale, la terminologie de Julien paraissait encore entachée d'hérésie et contradictoire dans les termes, une fois qu'il s'agissait de définir l'état du Christ dans la passion. D'une part, l'évêque confessait ouvertement la réalité de la passion du Christ, et il appelait παθητός et θνητός celui qui l'avait endurée; de l'autre, il déclarait avec insistance que ni la mort ni les souffrances n'avaient agi dans le Christ et il disait le Sauveur ἀπαθὴς ἐν τοῖς πάθεσι et ἀθάνατος ἐν τῷ θανάτῳ. On ne pouvait penser que ces deux dernières formules se bornaient à relever que le Verbe incarné, passible et mortel comme homme, était en même temps impassible et immortel comme Dieu; Julien, en effet, excluait formellement cette interprétation en enseignant que c'est le corps même du Christ qui était ἄφθαρτον, ἀπαθές et ἀθάνατον avant la résurrection, et que le Verbe incarné, ἀπαθής en tant que Dieu, καθ' ἑαυτόν, était également ἀπαθὴς en tant qu'homme, κατὰ σάρκα, au milieu des souffrances.

Sévère apportait à la question posée une réponse toute différente. C'est seulement à partir de la résurrection, soutenait-il, que le corps du Christ avait été ἄφθαρτον, ἀπαθές et ἀθάνατον; avant ce temps, le Verbe incarné, ἄφθαρτος, ἀπαθὴς et ἀθάνατος en tant que Dieu, avait été φθαρτός, παθητός et θνητός en tant qu'homme. L'enseignement du patriarche d'Antioche se séparait donc de celui de l'évêque d'Halicarnasse en deux points importants : d'après le premier, en effet, il fallait attribuer la φθορά au Christ avant la résurrection et on ne pouvait appeler le Sauveur ἀπαθὴς ἐν τοῖς πάθεσι et ἀθάνατος ἐν τῷ θανάτῳ qu'en le considérant comme Dieu.

L'opposition des deux évêques sur la solution à donner à la question de l'incorruptibilité ne peut s'expliquer par une différence dans la qualité de leur monophysisme. En affirmant que le Christ est une seule φύσις, celle du Dieu-Verbe, incarnée, μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη, Julien, pas plus que Sévère, n'enseignait la théorie de la confusion des essences qu'on reproche aux eutychiens d'avoir professée; il entendait s'opposer au nestorianisme et établir que le Christ n'est pas un autre et un autre, deux individus, mais un seul subsistant. Il est vrai que Julien refusait de confesser deux οὐσίαι après l'union, mais c'est parce que, à la différence du patriarche, il faisait de οὐσία, en matière proprement christologique, l'exact équivalent de φύσις. Cf. son anathème VIII (fragm. 72).

La raison de l'opposition que nous avons constatée est à chercher ailleurs, nous voulons dire dans la doctrine du péché de nature telle que la professait et l'exprimait Julien; c'est en effet une divergence de sentiment sur un point étranger à la christologie qui a conduit les deux auteurs à défendre des thèses et des formules aussi radicalement opposées dans la question de l'ἀφθαρσία du corps du Christ avant la résurrection.

D'après Julien, la nature humaine, ἡ ἀνθρωπίνη φύσις, — et il la conçoit comme une réalité qui, présente tout entière en Adam, reste présente à chaque moment du temps dans l'ensemble des hommes qui y participent et la constituent tout à la fois, — a cessé, par la désobéissance d'Adam, d'être telle que Dieu l'avait créée; elle s'est altérée, viciée; elle n'existe plus à l'état sain, ὑγιής; elle se trouve corrompue, φθαρτή, par rapport à son type primitif. Désormais la nature est souillée par la présence d'un péché, ἁμαρτία, elle est traversée par les mouvements de la concupiscence et elle est soumise à l'empire tyrannique des souffrances et de la mort : tels sont les trois aspects de la φθορά qui l'infecte. Corrompue en Adam, la nature humaine se transmet dans cet état de corruption, φθαρτή, à tous les descendants d'Adam, parce qu'ils naissent tous sous l'influence de la concupiscence. Tout homme qui naît du commerce charnel est donc φθαρτός : il est en état de péché, ἐν ἁμαρτίᾳ, il éprouve les mouvements de la concupiscence et il est destiné à souffrir et à mourir indépendamment de sa volonté. Très probablement, Julien ne distinguait pas adéquatement de la concupiscence le péché que l'homme reçoit avec la nature; par ailleurs, il admettait que les souffrances, qui sont le lot inéluctable de l'homme, châtient le péché que ses parents lui ont transmis. On voit dès lors le sens qui s'attachait aux mots φθαρτός, παθητός et θνητός dans la terminologie de l'évêque d'Halicarnasse. Il considérait l'état du φθαρτός comme étant nécessairement un état de péché; de même, l'homme qui souffre et meurt étant régulièrement un φθαρτός, les adjectifs παθητός et θνητός constataient à ses yeux beaucoup moins le simple fait ou la simple capacité de souffrir et de mourir que la façon dont souffre et meurt le φθαρτός, c'est-à-dire indépendamment de sa volonté et comme châtiment du péché de nature qu'il a contracté.

Sévère, au contraire, refuse d'admettre l'existence d'un péché et d'une culpabilité préexistant dans l'individu au premier acte de volonté, péché qui atteindrait l'homme du seul fait de sa participation à la nature et qui se transmettrait de père en fils par le processus naturel de la génération. Il enseigne que, d'Adam mortel et pécheur, nous naissons mortels mais non pas pécheurs, et il affirme n'avoir trouvé personne parmi les Pères grecs qui ait écrit que le corps de l'homme soit, dès la naissance, infecté d'un péché. Mais par ailleurs, considérant que l'homme, nature composée, est sujet, de par sa composition même, à s'altérer et à se corrompre physiquement, par la souffrance d'abord et par la mort ensuite, Sévère affirme que la φθορά est naturelle, κατὰ φύσιν, à l'homme et qu'Adam fut créé, comme naissent tous ses descendants et au même titre qu'eux, naturellement φθαρτός, παθητός et θνητός. En se plaçant à un autre point de vue, c'est-à-dire en considérant seulement l'état dans

lequel, en fait, l'homme fut créé par Dieu, Julien admettait au contraire qu'Adam était ἄφθαρτος avant le péché, et que la φθορά, sans racines dans la nature, ne s'y était introduite que du dehors, παρὰ φύσιν, à la suite du péché.

On voit à quelles oppositions devaient mener ces principes, lorsque se posa la question de savoir si le Verbe incarné avait été φθαρτός, παθητός et θνητός avant la résurrection. Sévère, pour qui ces termes exprimaient simplement l'état de celui qui est naturellement apte à se corrompre, à souffrir et à mourir, trouva obvie et nécessaire de répondre que le Verbe incarné, ἄφθαρτος, ἀπαθής et ἀθάνατος comme Dieu, était devenu, par l'incarnation, φθαρτός παθητός et θνητός. Julien, au contraire, qui concevait la φθορά comme étant essentiellement un état de péché, devait soutenir que jamais, et aussi bien avant qu'après la résurrection, le Christ, tout consubstantiel qu'il fût avec nous, n'avait été φθαρτός, et il vit dans la naissance virginale le moyen grâce auquel Dieu, en se faisant homme d'une nature déchue, avait échappé à la contagion universelle. Quant aux termes παθητός et θνητός, il admit qu'ils étaient applicables au Christ, mais seulement en tant que celui-ci avait, de fait, éprouvé les souffrances et la mort et nullement en ce sens qu'il les aurait subies à la façon du παθητός et θνητός ordinaire, ou φθαρτός, à qui elles s'imposent comme châtiment du péché de nature; en ce dernier sens, en effet, le Christ n'était pas un παθητός et un θνητός. C'est pour mettre en relief cette idée, capitale à ses yeux, que Julien écrivait que le Sauveur, ἀπαθὴς comme Dieu, était, dans les souffrances mêmes, non-παθητός ou ἀπαθὴς comme homme. On ne croira pas pour autant que l'évêque d'Halicarnasse, confondant toutes les notions, enseignât que le Sauveur avait, dès l'union, doté sa chair des propriétés de sa divinité; il distinguait parfaitement, au contraire, l'ἀπάθεια ou impassibilité qui convenait au Christ en tant que Dieu et la prérogative, qu'il appelait aussi ἀπάθεια, en vertu de laquelle le Christ comme homme ne souffrait pas en châtiment du péché de nature à la façon du παθητός ordinaire ou φθαρτός : il croyait seulement avoir trouvé une formule heureuse pour exprimer la situation unique faite au Christ dans les souffrances. De même, par crainte qu'on assimilât complètement les souffrances du Christ à celles que subissent ceux qui, en vertu de leur appartenance à la nature commune, φύσις κοινή, vivent sous le régime du péché de nature, Julien ne voulait pas qu'on les appelât sans plus des souffrances « naturelles », πάθη φυσικά; les désignant par leur trait spécifique, il préférait les appeler souffrances « volontaires », πάθη ἑκούσια, entendant marquer ainsi que, à la différence de ce qui se passe chez les φθαρτοί, les souffrances et la mort ne s'étaient pas imposées au Christ indépendamment de sa volonté. Extérieurement, le Christ souffrant et mourant n'avait pas paru différent d'un homme ordinaire, d'un φθαρτός; la réalité avait cependant été bien différente : le Christ avait souffert d'une manière entièrement volontaire, parce que, n'ayant pas contracté le péché de nature, il n'avait pas dû payer pour lui-même le châtiment de ce péché. Avec ce dernier point, nous touchons à une idée également chère à Julien : c'est parce que le Christ n'avait pas dû subir la mort pour lui-même, expliquait-il, qu'il avait pu offrir sa mort pour la rédemption du monde; c'est parce que Jésus n'avait pas été soumis à la tyrannie du péché qu'il avait pu écraser la puissance du péché. En d'autres termes, Julien rattachait à l'ἀφθαρσία du Christ la puissance que celui-ci avait eue de conférer à sa passion une valeur rédemptrice.

Telle est, esquissée à grands traits, la doctrine de l' « incorruptibilité », — pour être exact et éviter toute équivoque, il faudrait dire « l'incorruption », ou conserver le terme grec ἀφθαρσία — telle elle se dégage des textes authentiques de Julien. Le corps du Christ ἄφθαρτον dès l'union, ἀπαθὲς et ἀθάνατον dans les souffrances de la passion! Remises dans leur contexte, ces formules n'expriment rien de contraire à la foi. Cependant leur allure paradoxale fut fatale à la mémoire de Julien, car elles fournirent prétexte aux adversaires de l'évêque pour attribuer à celui-ci les hérésies les plus radicales. On s'en arma pour faire de l'évêque d'Halicarnasse un eutychien, un négateur de la consubstantialité du Christ avec nous, un homme qui avait osé soutenir, après cinq siècles de christianisme, la vieille théorie docète qui n'accordait au Christ qu'une apparence de corps; on prétendit y trouver la preuve que Julien avait nié la réalité de la passion et de la résurrection et, conséquemment, avait ruiné le fondement de la rédemption. Les écrits antijulianistes de Sévère, au moins les plus tardifs, sont déjà remplis d'invectives de ce genre et bientôt la tradition monophysite comprit à la lettre des accusations qui, dans les ouvrages du patriarche, relevaient surtout du procédé littéraire. Comme, par ailleurs, les diophysites englobaient facilement tous les monophysites sans distinction dans l'accusation d'eutychianisme, l'évêque d'Halicarnasse devint rapidement pour tout le monde le type achevé de l'eutychien.

C'était là une grave méprise. Les historiens modernes y tombèrent également, pour avoir rebâti la christologie de Julien d'après les données des écrivains byzantins; celles-ci, en effet, ne permettent pas de soupçonner le sens que Julien attachait au mot ἄφθαρτος. Persuadés qu'en attribuant au Christ une ἀφθαρσία perpétuelle, Julien avait accordé au Sauveur, dès le premier instant de l'union, un corps divinisé et naturellement incapable, sauf miracle, de s'altérer en éprouvant la souffrance et la mort, ceux qui admettaient que le monophysisme trouve son aboutissant logique dans l'eutychianisme estimèrent que Julien avait été plus conséquent que Sévère avec les principes monophysites qu'ils étaient tous deux d'accord à professer. A. Harnack va plus loin : remettant le julianisme, reconstitué de cette fausse manière, dans le cadre de sa théorie de la soériologie grecque, il voit en Julien le théologien qui, plus hardi que les Pères dans la voie que ceux-ci avaient tracée, a délibérément élaboré la christologie en dépendance de l'idée que la tradition la plus authentique se serait faite de la rédemption : le salut ayant été conçu par les Pères grecs comme la purification par le contact de la divinité de la nature corrompue, il était logique d'admettre que c'est dès son premier contact avec l'humanité corrompue, c'est-à-dire dans l'acte de l'union et non par la résurrection, que le Christ avait rendu cette humanité incorruptible en sa personne et racheté ainsi, principiellement, tout le genre humain. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 4e édit., t. II, p. 410-412. Cette interprétation du julianisme est aussi caduque que le fondement sur lequel elle est bâtie. En effet, pour Julien, le Christ ἄφθαρτος dès l'union, ce n'était pas le Christ cessant d'être notre consubstantiel et transformant en une humanité glorieuse, dès le premier instant de l'union, la chair qu'il avait prise de la Vierge; c'était le Christ parfaitement consubstantiel avec nous, mais préservé de la souillure originelle; le Christ naturellement capable de souffrir et de mourir, mais souffrant et mourant librement, parce qu'il échappait à la tyrannie du péché et de la mort, et rendu capable, par là-même, de conférer aux souffrances de sa passion une valeur rédemptrice. Pour l'historien des doctrines, le grand intérêt du julianisme est ailleurs, nous voulons dire dans la doctrine du péché de nature; en effet, contrairement à la majo-

rité des écrivains ecclésiastiques orientaux de son époque, Julien d'Halicarnasse proposait sur ce point un enseignement bien proche de celui que l'Occident avait vu défendre si brillamment au siècle précédent par saint Augustin.

IV. La diffusion du julianisme en Orient. — Bien informés sur l'enseignement de Julien, nous ne le sommes presque pas sur la doctrine de ceux que les sources lui donnent comme disciples, qu'elles les appellent julianistes, gaianites ou aphthartodocètes. En effet, nous ne sommes pas à même de déterminer en quelle mesure ceux-ci avaient retenu les idées et les formules de Julien. Cette réserve faite, on peut dire que la doctrine de « l'incorruptibilité » connut en Orient un certain succès. Dès 535, le parti julianiste détient un moment, en la personne de Gaianus, le patriarcat d'Alexandrie. Cf. *De sectis*, Actio v, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1231; Liberatus, *Breviarium*, c. XX, *P. L.*, t. LXVIII, col. 1036-1037. Dans la capitale byzantine, le julianisme reçoit dans certains cercles théologiques un accueil assez favorable pour que Léonce de Byzance croie devoir écrire contre « ceux des nôtres qui adhèrent à l'opinion corrompue des partisans de l'incorruptibilité ». Cf. *Contra nestorianos et eutychianos*, l. II, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1270 B. En 565, le vieil empereur Justinien veut imposer la confession de l'ἄφθαρτος à tout l'Orient, mais la résistance s'organise. Le patriarche de Constantinople, Eutychius, se voit exilé dans le Pont pour avoir refusé de souscrire à l'édit impérial; à Antioche, 195 évêques, réunis sous la présidence du patriarche Anastase, dénoncent dans la formule de Justinien une équivoque hasardeuse; les choses en sont là, quand l'empereur vient à mourir. Cf. Eustratius, *Vita S. Eutychii*, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2314-2316; Michel le Syrien, *Chronique*, édit. Chabot, t. II, p. 272-281; Évagrius, *Hist. eccl.*, IV, 39, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2781. Dans les couvents de Syrie et de Mésopotamie, où le terrain est sans doute préparé par les écrits de Philoxène de Mabbôgh, les idées de Julien trouvent des appuis précieux. Cf. les lettres de Sévère : *aux moines d'Orient*, *P. O.*, t. XII, p. 279 sq.; *aux évêques Jean, Philoxène et Thomas*, édit. Brooks, *Select letters of Severus*, t. II, p. 345-350; *à Sergius de Cyrrhus et Marion de Sûra*, *ibid.*, p. 350-359; voir la *Plérophorie* de Jean d'Antioche, dans l'*Addit. 14 629*, fol. 5 *c*-24 *d*; Zacharie le Rhéteur, *Hist. eccl.*, VIII, 5, édit. Brooks, part. 2, p. 81; H. G. Kleyn, *Het leven van Johannes van Tella door Elias*, Leyde, 1882, p. LVII et p. 48. Vers le milieu du VI^e^ siècle, on trouve les julianistes établis à Éphèse et étendant de là leur influence sur divers points de l'Asie. Cf. Michel le Syrien, *Chronique*, t. II, p. 263-267. Vers le même temps, la puissante Église d'Arménie se déclare d'accord avec les julianistes de Syrie et les prend sous sa protection. Cf. Ter Minassiantz, *Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen*, dans *Texte und Untersuchungen*, neue Folge, t. XI, fasc. 4, 1904. L'Église d'Albanie, atteinte par le rayonnement de l'Église d'Arménie, est travaillée aussi par le julianisme. Cf. P. Ferhat, *Des Johannes von Jerusalem Brief an den albanischen katholikos Abas*, dans *Oriens christianus*, neue Serie, 1912, t. II, p. 64 sq. L'Arabie et l'Éthiopie n'échappent pas non plus totalement à l'influence des idées de Julien. Cf. Michel le Syrien, *Chronique*, IX, 31, t. II, p. 264. Aux VII^e^ et VIII^e^ siècles, la présence des julianistes continue d'être attestée en plusieurs régions de l'Orient; toutefois leur situation a baissé et on les voit, à Alexandrie comme à Antioche, ou bien revenir à la communion catholique, ou bien tenter des unions souvent précaires avec les sévériens. Quant à l'Occident, il paraît avoir été peu touché par le julianisme. Cf. l'art. Gaianite *(Controverse)*, t. VI, col. 1011.

Les *sources* ont été indiquées dans le corps de l'article. Dans nos références aux manuscrits syriaques, la lettre en italique qui suit l'indication du folio renvoie aux pages ou aux colonnes du *folio*. Le *Vatic. 140* est formé de folios à six colonnes (*a*, *b*, *c* = recto; *d*, *e*, *f* = verso); le *Vatic. 139* et les *Addit. 12 155*, *12 158*, *14 529*, *14 532*, *14 533*, *14 629*, *17 200* sont constitués de folios à quatre colonnes (*a*, *b* = recto; *c*, *d* = verso); enfin les pages du *Vatic. 255* et de l'*Addit. 14 538* ne sont pas divisées en colonnes (*a* = recto; *b* = verso).

Travaux : J. Lebon, *Le monophysisme sévérien*, Louvain, 1909; J. C. L. Gieseler, *Commentatio qua monophysitarum veterum variæ de Christi persona opiniones... illustrantur*, pars II, Göttingue, 1838; G. Krüger, *Julian von Halikarnass*, dans *Protest. Realencyclopädie*, 3^e^ édit., Leipzig, 1903, t. XIII; M. Jugie, Gaianite *(Controverse)*, ci-dessus, t. VI, col. 1002-1022; R. Draguet, *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ*, Louvain, 1924, on trouvera dans cet ouvrage la bibliographie spéciale du présent art. p. 263-266; J. Maspero, *Histoire des patriarches d'Alexandrie (518-616)*, Paris, 1923.

R. Draguet.

JULIEN DE TOLÈDE (Saint), évêque de Tolède de 680 à 690. I. Vie. II. Écrits.

I. Vie. — Julien de Tolède est, parmi les rares théologiens du VII^e^ siècle, un des meilleurs. Il appartient à cette illustre lignée d'évêques espagnols au premier rang de laquelle brillent Isidore de Séville, Ildefonse de Tolède et Braulio de Saragosse. De sang juif, mais né de parents chrétiens, il trouva à Tolède, pour le former à la science en même temps qu'à la piété, un maître vertueux et instruit, celui qui, sous le nom d'Eugène II, fut le prédécesseur immédiat de saint Ildefonse et qui nous a laissé la preuve de son talent d'écrivain dans les *Dracontii elegiæ*, sans parler d'autres compositions poétiques moins importantes et de quelques lettres. Julien eut comme compagnon d'études le diacre Gudila, auquel il resta toujours uni par les liens d'une étroite amitié. Il avait d'abord songé, suivant son propre témoignage, à embrasser avec son ami l'état monastique. Mais empêché ou détourné de ce dessein, nous ne savons par suite de quelles circonstances, il entra dans la cléricature, reçut l'ordination sacerdotale, et, à la mort de l'archevêque Quiricus, en 679, fut élu à sa place. Sa consécration eut lieu en 680.

Pendant son épiscopat, qui ne dura que dix ans, il déploya une grande et féconde activité. C'est sous sa présidence que se tinrent, en 681, 683, 684, 688, les XII^e^, XIII^e^, XIV^e^ et XV^e^ concile de Tolède. Malheureusement, les deux premiers, convoqués par ordre de l'ambitieux Erwige, qui venait de détrôner Wamba, durent s'occuper principalement de questions politiques. Celui de 681, obligé de s'incliner devant le fait accompli, reconnut l'usurpateur. Dans celui de 683, une décision fut admise qui amnistiait et réhabilitait complètement, outre le duc Paul, commandant de la Gaule narbonnaise, tous les complices de sa révolte contre Wamba, leur souverain légitime.

Les deux autres assemblées présentent un caractère plus ecclésiastique. Les dix-sept évêques qui, avec les députés des métropolitains de Tarragone, Mérida, Narbonne, Braga et Séville, se trouvèrent réunis en novembre 684, répudièrent solennellement le monothélisme; ils admirent comme « définition œcuménique » le décret du III^e^ concile de Constantinople, dont le texte leur avait été transmis par le pape Léon II. Ils avaient d'abord fait difficulté d'admettre l'œcuménicité de ce concile, parce que l'épiscopat espagnol n'y avait assisté ni dans la personne d'un de ses membres, ni par représentants; en déclarant ensuite se rallier unanimement à la condamnation conciliaire, ils prétendaient se fonder sur l'examen et la constatation préalable de sa conformité avec les définitions antérieures. Leur décision fut, sous forme de mémoire ou décret synodique, transmise au souverain pontife.

Mais dans ce document, le pape Benoît II releva, comme répréhensibles et à tout le moins contraires à l'usage, les deux expressions suivantes, appliquées au Verbe incarné : *Voluntas genuit voluntatem, sicut et sapientia sapientiam; — tres substantiæ in Christo Dei Filio.* Ces propositions devinrent l'objet, entre Rome et Tolède, de tractations dont les détails nous sont inconnus et qui aboutirent à une franche et publique déclaration de l'assemblée de 688. Dans ce XV^e^ concile national, auquel assistaient soixante et un évêques, beaucoup d'abbés et dix-sept palatins ou grands du royaume, Julien explique le sens parfaitement orthodoxe que ses collègues et lui attachaient aux deux affirmations incriminées. La première, dit-il, serait fausse, s'il s'agissait de l'homme, en qui la volonté procède de la pensée, *de mente procedit;* on ne saurait donc l'appliquer à Dieu en comparant les opérations divines à celles de l'esprit humain, *secundum comparationem humanæ mentis.* Elle n'est pas non plus applicable en Dieu aux relations des trois personnes, *juxta relativum*, parce qu'alors le terme *voluntas* désignerait par appropriation le Saint-Esprit. Mais de Dieu considéré dans son essence, parce qu'en Dieu être, connaître, vouloir sont une seule et même chose, il est permis de dire : *Voluntas genuit voluntatem*, ou : *Sapientia genuit sapientiam*, comme il est loisible de dire : *Deus genuit Deum*, comme on dit : *Deum de Deo, lumen de lumine.* D'autre part, si l'on peut admettre que chacun de nous est composé de deux substances, qui sont le corps et l'âme, dans le Christ la nature divine en constituera une troisième, on pourra donc indifféremment, suivant les diverses manières d'envisager la substance, attribuer au Christ soit deux, soit trois substances : *quapropter natura divina humanæ sociata naturæ possunt et tres propriæ et duæ propriæ appellari substantiæ.* Cf. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 294-296. Le pape Sergius I^er^, troisième successeur de Benoît II, accueillit favorablement ces explications, et le malentendu fut dissipé. Le même concile de 688, en réponse à une consultation du roi Egica, décida sagement qu'entre deux serments contradictoires en tout ou en partie on devra donner la préférence au serment dont l'objet reste toujours licite, parce que seul conforme au bien général. Julien mourut deux ans après, le 4 mars 690. Il fut de bonne heure honoré dans sa patrie comme un saint, et sa fête fixée au 8 du mois de mars. Sa *Vie* a été écrite par Félix, son second successeur sur le siège de Tolède, qui avait vécu dans son entourage immédiat. Cette œuvre a donc, pour la plupart des détails, l'autorité qui s'attache à la parole d'un témoin oculaire. Elle a été insérée dans les *Acta Sanctorum*, mars, t. I, p. 785 sq., et dans *P. L.*, t. XCVI, col. 445 sq.

II. Écrits. — Saint Julien a légué à la postérité quelques ouvrages qui au mérite d'un fond pieux et solidement doctrinal joignent celui d'une rédaction claire et d'une latinité assez élégante pour cette époque. Plusieurs ont eu, non seulement en Espagne, mais aussi en France et en Allemagne, un grand nombre d'éditions. Tous ceux qui ont survécu ou presque tous ont été réunis dans *P. L.*, t. XCVI, col. 427-816. Voici les principaux : 1° *Prognosticon futuri sæculi; ibid.*, col. 463-525. Œuvre dogmatique et ascétique, rédigée en forme de dialogue. Elle comprend trois parties, qui traitent successivement des causes de la mort dans l'humanité, de l'état des âmes des défunts avant la résurrection, de la résurrection des corps et de la félicité des élus. Elle se termine par cette belle réflexion : « Notre fin peut-elle être autre chose que de parvenir au royaume qui n'a point de fin? » — 2° *De comprobatione* (suivant d'autres : *Demonstratione*) *sextæ ætatis libri tres, ad exagitandam perfidiam et cæcitatem Judæorum; ibid.*, col. 537-586. Ce traité tendait à dissiper un préjugé hostile au christianisme. Les Juifs, toujours nombreux en Espagne, prétendaient, en s'appuyant sur les prophéties de l'Ancien Testament, que le Messie devait venir au sixième âge du monde. Or, d'après leur calcul, on n'était encore qu'au cinquième. A l'encontre de cette thèse, Julien accumule les preuves scripturaires pour établir à la fois la messianité et la divinité de Jésus. Il admet d'ailleurs le principe des six âges, qu'il distingue ainsi : le 1^er^, depuis Adam jusqu'au déluge; le 2^e^, depuis le déluge jusqu'à Abraham; le 3^e^, depuis Abraham jusqu'à David; le 4^e^, depuis David jusqu'à la captivité de Babylone; le 5^e^, depuis la captivité jusqu'à la venue de Jésus; le 6^e^, depuis la venue de Jésus-Christ, jusqu'à la fin du monde, « dont l'heure n'est connue que de Dieu seul ». — 3° *Apologeticum fidei.* C'est la relation officielle ou lettre synodique du XIV^e^ concile de Tolède, adressée à Benoît II, dont il a été question ci-dessus. Le texte même de ce document ne nous est point parvenu; nous n'en connaissons le contenu que par les critiques et les répliques auxquelles certaines parties ont donné lieu. — 4° Un autre *Apologeticum*, mentionné aussi sous le titre d'*Apologia* et de *Liber responsionis*, *ibid.*, col. 525-536, a été rédigé en réponse aux observations venues de Rome et avec la préoccupation de justifier, au point de vue de l'orthodoxie, les expressions précédemment étudiées. Il figure dans les *Actes* du concile de 688, qui l'approuva et le fit sien. On a d'ailleurs le déplaisir d'y rencontrer quelques expressions peu respectueuses, inconvenantes même ou injustes à l'égard du pontife romain. — 5° Ἀντικειμένων, *h. e. contra positorum sive contrariorum in speciem utriusque Testamenti locorum libri duo; ibid.*, col. 587-704. C'est un essai d'explication des antinomies bibliques. Certains critiques en attribuent la paternité à Salvien, d'autres à Richard de Cluny. — 6° *Commentarius in Nahum prophetam; ibid.*, col. 705-758. Nous n'avons sous ce titre qu'un très court fragment où il n'est question que des quatre premiers versets du premier chapitre. Mais tel qu'il est, ce fragment nous révèle un exégète judicieux et érudit, soucieux de s'enquérir sur chaque question des opinions diverses et de les confronter entre elles. Il a été jugé digne de plusieurs rééditions. Il a trouvé place notamment dans le premier volume des *Antiquæ lectiones* d'Henri Canisius, Ingolstadt, 1601, et dans la collection des *Patres Toletani*, t. II, p. 268. — 7° *Historia rebellionis Pauli adversus Wambam Gothorum regem; ibid.*, col. 759-808. Il s'agit du duc Paul, gouverneur de la Gaule narbonnaise, qui, révolté, mais vaincu et captif, fut traité par son vainqueur avec une générosité peu commune. — 8° *S. Ildefonsi encomium*, *ibid.*, 43-44. — Julien s'était aussi exercé dans la poésie sacrée, mais de ses essais poétiques, rien n'est arrivé jusqu'à nous.

La source principale est fournie par la *Vita Juliani* de Félix, citée et caractérisée plus haut, et par les actes des divers conciles de Tolède présidés par Julien, dans Mansi, t. XI et XII. Outre les diverses histoires littéraires générales de Dupin, Fabricius, Cave, Ceillier, on consultera sur Julien les auteurs s'occupant spécialement de l'Espagne : Florez, *España sagrada*, t. VI, p. 537-540; Antonio, *Bibliotheca hispana vetus*, t. I, p. 412-423 (reproduit dans *P. L.*); Gams, *Kirchengeschichte Spaniens*, t. II *b*, 1874, p. 176-178. Travaux spéciaux : R. Hanon, *De Juliano Toletano*, Iéna, 1831; P. Wengen, *Julianus Erzbischof von Toledo*, Saint-Gall, 1831. Voir aussi une excellente notice dans le *Dictionary of christian Biography*, de Smith et Wace.

J. Forget.

JULIEN L'APOSTAT. I. Vie. II. Œuvres (col. 1944). III. Dispositions à l'égard du christianisme (col. 1946). IV. Action religieuse (col. 1954).

I. Vie de Julien. — L'empereur Constance Chlore avait trois fils : Constantin, Hannibalien et Jules Constance. Le premier est devenu l'empereur Constantin

le Grand. Le troisième, Jules Constance, était un personnage considérable avec de très grandes richesses. De sa première femme, il eut un fils Flavius Julius Gallus, qui devint César; de la seconde, Basilina, il eut Flavius Claudius Julianus, qui devint l'empereur Julien. Frères de père seulement, Gallus et Julien étaient les deux seuls neveux, par le sang, de l'empereur Constantin. Julien est né à Constantinople, le 6 novembre 331. Il ne connut pas sa mère, morte l'année suivante, et fut élevé surtout par sa grand'mère, dans la résidence paternelle, jusqu'en 337.

Cette année-là, l'empereur Constantin mourut, laissant trois fils, déjà associés à l'empire : Constant, Constance et Constantin, entre lesquels l'empereur partageait sa succession. Les troupes de Constantinople acceptèrent les trois nouveaux empereurs, mais massacrèrent impitoyablement les autres membres de la famille impériale, en particulier Jules Constance. Elles épargnèrent Gallus, âgé d'environ douze ans, maladif, et dont on espérait la mort. Julien, qui avait à peu près six ans et demi, fut caché sous la table d'un autel par Marc, évêque d'Aréthuse, avec l'aide de quelques prêtres, et sauvé. Constant et Constantin se trouvaient alors retenus en Occident. Constance, présent à Constantinople, présida les obsèques de son père, et fut témoin, sinon complice, du massacre de ses parents. Le soin des deux enfants, ses cousins germains, lui incombait. Il envoya Gallus à Éphèse, en Ionie, où son père, défunt, possédait de grandes richesses, et lui fit donner l'instruction qui convenait à un prince; il confia Julien à l'évêque de Nicomédie, Eusèbe, parent de l'enfant par la mère de celui-ci. Après 339, Eusèbe fut transféré sur le siège de Constantinople, et Julien revint avec lui dans la capitale. En 342, Eusèbe mourut. En 343 ou 344, Constance réunit les deux frères, et les envoya au château royal de Macellum, près de Césarée, en Cappadoce. Les jeunes gens, élevés princièrement, avaient des professeurs pour leur instruction profane et des prêtres pour leur instruction religieuse. Gallus avait environ dix-sept ans; Julien, environ douze ans; le séjour à Macellum dura sept ou huit années.

Constantin II et Constant étaient morts sans laisser d'enfants. Devenu seul empereur en 350, Constance n'en avait pas non plus et ne pouvait en espérer. Le poids de l'Empire devenait de plus en plus lourd. Constance rappela de Macellum ses deux cousins germains. En 351, il éleva Gallus à la dignité de César, et lui confia le gouvernement de l'Orient, avec résidence à Antioche. Il envoya Julien à Nicomédie, où l'enfant avait passé ses premières années. Mais Julien a maintenant vingt ans; il est son maître, il est riche; il est le troisième personnage de l'Empire. Sa résidence officielle est Nicomédie; mais il n'y est pas attaché. Il séjourne à Astakia, proche de Nicomédie, où il possède un joli domaine. Il se fait communiquer les leçons de Libanius, alors professeur à Nicomédie; il voyage à son gré; se rend, par exemple, à Pergame, à Éphèse, et fait connaissance avec les philosophes néo-platoniciens, Ædésius, Chrysanthe, Priscus, Eusèbe, Maxime, et d'autres encore, tous païens, comme Libanius.

Les plaintes et les dénonciations affluaient contre Gallus, auprès de Constance. En 354, l'empereur envoie l'ordre au jeune César de venir le rejoindre à Milan, et il le fait décapiter en route, près de Pola. Les espions et les délateurs se tournent alors contre Julien. Constance lui envoie l'ordre de se rendre à Milan, auprès de lui. Défiant, Julien obéit et garde un silence absolu sur tous les événements. Sept mois durant, il est comme le prisonnier de l'empereur. Mais l'impératrice Eusèbie le prend en amitié, lui concilie l'esprit de Constance, et lui obtient l'autorisation de retourner en Bithynie. A peine Julien y est-il arrivé qu'un nouvel ordre le rappelle. Grâce à une nouvelle intervention de l'impératrice, Julien est autorisé à se rendre à Athènes pour ses études de philosophie, en 355, à l'âge de vingt-quatre ans. Son séjour à Athènes fut court, mais décisif pour ses convictions religieuses; il en revint foncièrement païen.

Cependant, à l'Est, les Perses menaçaient la frontière; en Occident, les Francs se remuaient en Belgique; les hordes germaniques franchissaient le Rhin, pillaient et dévastaient la Gaule. Constance sentait le besoin d'un auxiliaire. L'impératrice intervint de nouveau en faveur de Julien. Le 6 novembre 355, à Milan, Julien est créé César par Constance; il reçoit le gouvernement de la Gaule et de la Grande-Bretagne; il reçoit aussi pour épouse Hélène, sœur de l'empereur. Le 1er décembre, Julien quitte Milan et vient hiverner à Vienne en Gaule. En 356, dans sa première campagne, il délivre Autun, Auxerre, Troyes, Coblence, Cologne; puis il prend ses quartiers d'hiver à Sens. En 357, il remporte une victoire décisive sur les Germains à Argentoratum (Strasbourg). Les campagnes de 358 et 359 achèvent et consolident la libération de la Gaule jusqu'au Rhin. Entre temps, Julien prenait ses quartiers d'hiver à Paris. Quatre années lui avaient suffi pour accomplir son œuvre; il s'était acquis un prestige irrésistible sur l'armée; une administration intelligente et impartiale lui avait mérité l'attachement inébranlable de la population.

Tout à coup, en 360, Constance, alors en Orient, réclame d'urgence l'aide des meilleures troupes des Gaules contre les Perses. Les soldats se mutinent et proclament Julien Auguste, en faisant de lui l'égal de Constance (mars 360, à Paris ou Lutèce). L'année se passa dans l'attente. Julien avertit Constance des événements de Paris et lui demanda de confirmer l'acte de l'armée (360-361). Constance répondit en sommant Julien de reprendre son rang de César. Julien refusa; c'était la guerre, et la fortune des armes déciderait. En 361, l'hiver terminé, Julien, à la tête de ses troupes, traversa la Rhétie, la Pannonie, l'Illyrie, et se dirigea sur Constantinople. Constance revint en arrière pour marcher à sa rencontre. La mort le surprit à Mopsucrènes, en Cappadoce, et Julien se trouva seul empereur. Il entra triomphant à Constantinople, et, libre enfin, pratiqua ouvertement le paganisme.

La guerre contre les Perses pressait. Pour la mieux préparer, Julien vint s'établir à Antioche, cité chrétienne, populeuse, frondeuse, hostile à l'empereur. Il n'y éprouva que des désagréments. Il jura que, à son retour de la guerre, il ne reparaîtrait pas à Antioche, et qu'il irait, mort ou vivant, à Tarse en Cilicie (362). Entrant en campagne en 363, il envahit le territoire des Perses et remporta d'abord quelques succès. Puis son génie parut l'abandonner; il devint hésitant et téméraire, crédule, imprévoyant, et commit des fautes irréparables. Obligé de battre en retraite avec une armée épuisée, payant vaillamment de sa personne dans les combats d'arrière-garde, il eut un jour le côté droit percé d'une javeline. La blessure était mortelle. Julien expira bientôt, dans les derniers jours de juin 363, à trente-deux ans. Son corps fut embaumé, rapporté et déposé dans le tombeau qu'il s'était fait préparer à Tarse. Son armée, vaincue et harassée, s'était aussitôt détachée de lui; elle lui donna pour successeur un officier, chrétien pratiquant, appelé Jovien, et elle revint tout entière au christianisme.

II. Œuvres de Julien. — Julien maniait le *calame* plus volontiers que l'épée, et il a laissé des écrits assez considérables. — 1° *Panégyriques* ou *Éloges*. Un *Éloge* εἰς τὸν αὐτοκράτορα Κωνστάντιον, composé sans doute en 355, à Milan. Le second est intitulé Περὶ τῶν τοῦ αὐτοκράτορος πράξεων ἢ περὶ βασιλείας; c'est le portrait du parfait empereur, tel que Julien se le représente, tel qu'il sera lui-même un jour, et tel qu'il le retrouve, par flatterie, dans Constance. Le troisième, Εὐσεβίας τῆς βασιλίδος ἐγκώμιον, contient l'éloge proprement dit de l'impératrice Eusèbie, bienfaitrice de Julien. Ces deux derniers doivent être de 357. — 2° *Traités de théologie païenne* (en 362). Un traité *Sur le Roi-Soleil*, adressé à son ami Salluste, Εἰς τὸν βασιλέα Ἥλιον, πρὸς Σαλλούστιον. Un traité *Sur la Mère des Dieux*, Εἰς τὴν μητέρα τῶν Θεῶν. — 3° *Écrits polémiques* (en 362). L'un est dirigé contre les philosophes de l'École cynique, Εἰς τοὺς ἀπαιδεύτους κύνας; l'autre contre le philosophe cynique Héraclius, Πρὸς Ἡράκλειον κυνικόν, περὶ τοῦ Πῶς κυνιστέον καὶ Εἰ πρέπει τῷ κυνὶ μύθους πλάττειν. Dans celui-ci, Julien parle du genre littéraire de la fable, et de la manière de s'en servir. Il veut alors donner une leçon de choses à Héraclius, et il compose lui-même une fable. Or, cette fable est une allégorie où Julien nous retrace l'histoire de sa propre vie; en particulier, celle de son éducation, de ses sentiments et de son passage au paganisme. La lecture de cette œuvre est rebutante; mais son étude est capitale pour l'histoire religieuse de Julien. — 4° *Œuvres satiriques* (en 362-363). D'abord un libelle, *le Banquet* ou *les Césars*, Συμπόσιον ἢ Κρόνια ou Καίσαρες; Julien s'y montre très méchant contre l'empereur Constantin, son oncle. Puis, le *Misopogon*, ou *l'Ennemi de la barbe*, satire virulente contre les Antiochiens, qui raillaient la longue barbe de philosophe de l'empereur. — 5° Les *Lettres*, dont beaucoup sont très importantes et dont le nombre dépasse actuellement quatre-vingts. Quelques-unes peuvent être de la jeunesse de Julien; presque toutes sont de son règne comme César ou Auguste. Plusieurs paraissent être des essais, des compositions littéraires, Hertlein, 19, 24, 35, 41, 46, 59; et Cumont, 194, 180, 198, 186, 4, 82; *Consolation pour lui-même sur le départ de Salluste*, ou Παραμυθικὸς εἰς ἑαυτόν; *Lettre à Thémistius*. D'autres sont d'ordre politique ou administratif : *Lettre circulaire au sénat et au peuple athéniens; A un Pontife* païen sur ses devoirs; *Aux Alexandrins; Aux Juifs; Aux villes de l'empire* pour interdire l'enseignement aux professeurs chrétiens. Les autres sont personnelles et adressées à des amis. — 6° *Les Poésies;* petits jeux d'esprit; la pièce sur l'orgue est curieuse. — 7° Des *Fragments* de quelques lignes d'écrits perdus, surtout de lettres. — 8° Les *Écrits perdus;* le *Traité contre les chrétiens* en trois ou sept livres, réfuté par Cyrille d'Alexandrie, qui en a cité de longs fragments dans le *Contra Julianum;* des *Mémoires*, assez courts, au moins deux sur les expéditions contre les Germains; enfin, de nombreuses *Lettres*, qui existaient encore dans les recueils aux IVe et Ve siècles. M. Paul Allard range parmi les œuvres perdues les *Saturnales* ou Κρόνια, qu'il croit différer du *Banquet;* cette opinion est très douteuse. Tous ces écrits sont en grec, langue maternelle et classique de Julien. Mais Julien savait aussi le latin, dont il se servait en Gaule avec les habitants et les soldats, dans des allocutions, des harangues, des jugements, des lettres, et aussi pour les *Constitutions* ou *Lois*, conservées, en partie seulement, dans le *Codex Justinianus* et le *Codex Theodosianus*.

Julien est un écrivain très inégal. Ses *Traités*, *Panégyriques*, *Discours polémiques*, sont des œuvres verbeuses et mal composées. Le style progresse péniblement, surchargé de longues citations, faites le plus souvent de mémoire; la pensée, flandreuse et obscure, se dégage difficilement. Julien n'est lui-même et ne donne sa mesure que lorsqu'il écrit de verve, dans les *Césars*, le *Misopogon*, la *Lettre aux Athéniens*, ou dans les lettres personnelles.

III. Dispositions de Julien a l'égard du christianisme. — Pour comprendre ces dispositions, il est nécessaire de connaître, au moins sommairement, le caractère de Julien, son éducation et son instruction religieuses profanes, son éducation et son instruction religieuses, qui ont été autant d'acheminements à son apostasie.

1° *Caractère de Julien.* — Les événements qui ont entouré l'enfance et la jeunesse de Julien n'ont pu qu'exercer une influence fâcheuse sur son tempérament moral. A sept ans, l'enfant se trouve seul au monde; sa famille, victime d'une tragédie de palais, a disparu dans le sang; il a été sauvé lui-même à grand'peine par la pitié de l'Église, et obligé de quitter la résidence paternelle. Son frère est parti à Éphèse. Il est livré aux soins d'étrangers, chez l'évêque Eusèbe, trop dévoré par l'ambition et les intrigues pour s'occuper de lui. Sevré de toute vie de famille et de toute affection, l'enfant souffrit vivement, semble-t-il, de cette atmosphère d'indifférence; son âme se ferma, et subit comme une atrophie morale. — Cette situation dura jusqu'à douze ans. Alors Julien fut réuni à son frère Gallus, et tous deux furent envoyés à Macellum; c'étaient bien deux frères et deux compagnons, mais toujours sans famille et sans amitiés, réduits à eux-mêmes dans leur solitude, avec leurs maîtres, leurs précepteurs, leurs domestiques, et cela pendant sept ou huit ans. Constance visita une fois ses deux jeunes cousins, en passant, dans un voyage en Orient. Constance était hautain, défiant, soupçonneux, peu accessible; ce n'était pas un parent, c'était l'empereur, qui faisait élever en princes les deux derniers rejetons de la famille impériale. L'empereur commandait; les princes se taisaient et obéissaient.

Un aspect frappant du caractère de Julien est l'insensibilité morale, celle du cœur. Non que Julien fut dénué de toute sensibilité; on trouvera des exemples du contraire dans Ammien Marcellin, XVII, 7; XXII, 9; XXV, 3. Mais, dans ses écrits comme dans sa vie, Julien apparaît comme incapable de véritables mouvements du cœur et d'une affection sentie. Julien parle une fois de sa grand'mère, qui l'avait élevé, dans la *Lettre à Evagrius* (n° 46, Hertlein; et n° 4, Cumont), pour dire qu'elle lui a donné une petite propriété. Il parle une fois de sa mère, dans le *Misopogon*, 9 : « Après que ma mère, qui n'eut que moi pour enfant, fut morte quelques mois après ma naissance, et cela après avoir échappé à bien des malheurs pendant sa jeunesse grâce à la protection de la Vierge sans mère (= la déesse Athéna), je fus confié à mon précepteur quand j'avais déjà sept ans. » Il parle une fois de son père, dans la *Lettre aux Corinthiens* (n° 20, Cumont) : « Mon amitié pour vous vient de mon père; car mon père a habité chez vous..., c'est là que mon père a trouvé le repos. » On ne saisit chez Julien aucun sentiment tendre pour ses parents, aucun regret de ne les avoir pas connus, de n'avoir pas reçu leurs soins et goûté leur amour. Comme parent à aimer, Julien avait son frère. Gallus aimait sincèrement Julien. Julien avait de l'attachement pour lui. Mais cet attachement était plutôt une habitude provenant de leur séjour en commun à Marcellum. Dans sa *Lettre aux Athéniens*, Hertlein, p. 349, Julien parle de son frère, que Constance avait fait exécuter six années auparavant; il en parle avec dignité et éloquence. Seulement, il ne le fait que pour pouvoir accuser Constance, et se justifier d'avoir usurpé la pourpre à Paris; dans ce plaidoyer, on ne rencontre aucune parole de regret ou d'affection pour un frère disparu aussi lamentablement. Julien a été marié. En le nommant César, Constance lui avait donné sa sœur Hélène pour épouse, en 355. Les années de mariage se passèrent toutes en Gaule, et Hélène mourut à Vienne dans l'hiver de 360-361. C'était l'impératrice qui avait obtenu la main d'Hélène pour Julien;

n même temps, elle lui avait fait présent d'une bibliothèque considérable; puis, Julien, promu César, était parti pour la Gaule avec la femme et la bibliothèque. Dans son *Éloge d'Eusèbie*, Hertlein, p. 159, Julien mentionne son mariage en huit mots grecs, sans qu'aucun d'eux soit un mot d'amour ou de satisfaction pour Hélène, sans aucun mot de reconnaissance à ce sujet pour sa bienfaitrice. Par contre, la bibliothèque obtient trois pages, écrites de verve! Après la mort de sa femme, Julien refusa de se remarier, malgré les instances qui lui furent faites. L'impératrice avait toujours protégé Julien et l'avait sauvé de tous les dangers; en particulier, elle avait obtenu pour lui le rang de César et la main de la sœur de l'empereur; elle avait fait entendre à Julien que le titre d'Auguste l'attendait en récompense de son dévouement et de sa loyauté. Elle aimait vivement Julien, trop même au dire des contemporains. L'*Éloge d'Eusèbie*, composé en retour par Julien, n'est qu'un écrit pompeux, verbeux, littéraire et prétentieux, où l'on ne découvre, sous la rhétorique, aucun sentiment de vraie reconnaissance ou d'attachement. Non seulement Julien était un cœur naturellement sec, mais, lorsqu'il eut atteint la grandeur, il devint hautain, railleur, susceptible, haineux. Ces défauts apparaissent à vif dans les écrits suivants : le *Misopogon*, les *Césars*, la *Diatribe contre les cyniques* et celle *Contre le cynique Héraclius*, la *Lettre au Sénat et au peuple d'Athènes* (ou *Lettre aux Athéniens*). Dans cette *Lettre*, Julien se révèle haineux, méchant et calomniateur à l'égard de Constance, son cousin germain; il manifeste le même fiel, dans les *Césars* (ad finem), contre l'empereur Constantin, son oncle.

Un autre trait du caractère de Julien, c'est la dualité qui finit en duplicité. Tout d'abord, on découvre dans la vie et les écrits de Julien comme deux hommes juxtaposés : le Romain et l'Hellène. Le Romain, qui entre dans la carrière politique, se distingue par deux qualités : la science des armes, et la science de l'administration. Julien les possède toutes deux à un très haut degré. Il est essentiellement homme d'initiative et d'activité : apprenant le maniement des armes, rétablissant la discipline, réorganisant les troupes et les conduisant à la victoire pendant des années; réorganisant les provinces, diminuant les impôts, surveillant les fonctionnaires, rendant une justice impartiale pendant des journées entières, nettoyant le palais de ses milliers de parasites, simple et affable avec tous, plein de grandeur et de majesté quand son rang l'exige. A côté du Romain, l'Hellène relève de la civilisation grecque par sa langue, son instruction, son éducation, sa formation littéraire, morale, philosophique, religieuse, artistique, par le goût de l'étude, des livres, des écoles de littérature et de philosophie, par la curiosité tournée vers toutes les choses de l'intelligence. Julien était encore plus foncièrement Hellène que Romain. Ammien Marcellin dit de lui, XXV, 4 : « Il était curieux de toutes les connaissances, et il en était souvent un juge infaillible. » La duplicité devint un système chez lui, quand, obligé d'obéir à l'empereur et de le ménager, il voulait en même temps agir avec indépendance. A l'âge de vingt ans, il est envoyé à Nicomédie, où professait alors Libanius, païen de religion et dans son enseignement. Constance défendit sévèrement à Julien de fréquenter l'école de ce rhéteur, et son maître à Constantinople, Écébole, lui fit jurer de ne pas aller chez Libanius. Julien obéit; seulement il se procura en secret les cahiers de cours de Libanius et ses écrits. Entre vingt et vingt-quatre ans, il est déjà passé en secret au paganisme, et le bruit en a transpiré; en même temps, il assure à son frère Gallus, alors César à Antioche, qu'il n'en est rien, et il fréquente l'église chrétienne à Nicomédie. A Paris, lors du coup d'État, il essaie en apparence d'arrêter le mouvement des troupes en sa faveur; en même temps, il fait circuler parmi elles des libelles contre Constance. Il écrit ensuite à Constance une lettre publique, respectueuse, où il expose les événements à sa manière pour prouver son innocence; en même temps, il envoie à l'empereur une autre lettre, secrète, remplie de reproches et de menaces. A Vienne, avant de marcher contre Constance, il assiste à la fête de l'Épiphanie et prie publiquement Jésus-Christ; or, depuis plusieurs années, il pratiquait en secret le culte païen. Amm. Marc., XXI, 2.

Julien avait la passion de la gloire et de la grandeur; voir Amm. Marc., XVI, 12; XVII, 1; XX, 4; XXI, 8; XXII,9,12; XXIII, 1, 5; XXIV, 3; XXV, 4, etc.Par exemple près de mourir, dans ses adieux à ses amis, il prononce cette parole : « Je remercie avec vénération la Divinité éternelle... de ce que j'aie mérité de sortir de ce monde avec éclat, dans le cours de mes brillants succès, et en plein épanouissement de ma gloire. » Amm. Marc., XXIV, 3. L'ambition de Julien était d'égaler les grands hommes, comme Alexandre et Marc-Aurèle, et même de les surpasser, passion d'ailleurs noble et distinguée dans l'antiquité. Julien est fier de l'origine antique et princière de sa famille. Adolescent, il est le premier partout, le premier de ses condisciples par la vivacité de son intelligence et la rapidité de ses progrès. Simple étudiant à Constantinople, il attire sur lui l'attention publique; à Athènes, il fait sensation, dans cette ville universitaire, auprès des professeurs et de leurs auditeurs. Né près de trône, il demeure à vingt-quatre ans le dernier rejeton de la famille régnante, et on le regarde déjà comme un héritier présomptif. Son imagination se porte spontanément et légitimement sur cette couronne qui viendra d'elle-même se poser un jour sur sa tête. Dans son second *Panégyrique de Constance*, Julien, César, trace déjà le portrait du parfait souverain, tel qu'il s'efforcera de l'être, quand il sera bientôt le collègue ou le successeur de celui dont il fait l'éloge; voir encore Amm. Marc., XXII, 12; XXIII, 5; XXIV, 6, 7; Libanius, *De ulciscenda Juliani morte*, XXIII, XXIV, XXV (avec la note de Fabricius dans sa *Bibliotheca græca*); Socrate,*H.E.*,III, 21, *P. G.*, t.LXVII, col. 432. Ammien Marcellin, XXII, 9, dit de Julien, devenu Auguste et seul empereur : « Très enorgueilli par le succès, Julien se mit à aspirer à plus que l'homme, *prosperis Julianus elatior ultra homines jam spirabat.* »

L'amour désordonné de la gloire, l'ambition pour le pouvoir suprême, l'orgueil de vouloir surpasser les plus grands personnages poussèrent puissamment Julien à restaurer le culte des dieux. Il entreprendrait ainsi une œuvre immense, unique au monde; il deviendrait, et lui seul, l'organisateur et comme le fondateur d'une religion revivifiée; il égalerait ou surpasserait les autres fondateurs de religions, en particulier ce misérable « Galiléen » appelé Jésus, et aussi Moïse, ce Juif sans talent, dont les livres débordent d'erreurs; il aurait le plaisir de détruire l'œuvre religieuse de deux empereurs qu'il déteste, Constantin et Constance, ses proches parents sans doute, mais hommes ignorants et sans philosophie. Julien faisait de ce rêve démesuré la pâture de son imagination, et il en jouissait à l'avance. C'est ce qu'il nous apprend très expressément dans son autobiographie allégorique. *Contre Héraclius*, 16-20, Hertlein, p. 293-306.

A l'amour de la gloire, à l'ambition sans limite se joignait la recherche de la popularité, poussée jusqu'à l'affectation, et même jusqu'à l'excentricité; on peut lire, sur ce sujet, les anecdotes rapportées par Ammien Marcellin, qui l'en blâme, XXI, 10; XXII, 7, 10, 14; XXIII, 1, 2, 3; XXIV, 2, 3, 4; XXV, 4 et *passim;* et aussi par Grégoire de Nazianze, *Orat.*, V, 22, *P. G.*, t. XXXV, col. 689.

2° *Éducation et instruction classiques de Julien.* — De sa septième à sa vingtième année, Julien fut confié aux soins de son précepteur, Mardonius, dont on ignore la religion. Le maître travailla à imprégner et saturer son élève d'hellénisme, jusqu'à la moelle. Julien aimait passionnément la lecture et par suite les livres; il fut, pendant toute sa vie un bibliophile curieux et ardent. Sa mémoire naturelle était prodigieuse; la lecture et l'étude l'avaient encore extraordinairement développée. Les auteurs lus et retenus par lui bourdonnent sans cesse dans son cerveau; ils en sortent ensuite par essaims, dans ses discours, dans ses écrits, sous forme d'allusions, de réminiscences, de citations. Julien sent et pense au moyen des émotions et des idées des auteurs anciens, que sa mémoire rappelle spontanément, et c'est en se servant de leurs phrases et de leurs comparaisons qu'il exprime ses propres idées. Sans doute, Julien fait la part de la fiction chez les écrivains grecs anciens. Mais souvent aussi, il y croit avec une foi si candide qu'elle déconcerte le lecteur. Dans un passage d'Homère, Zeus envoie sa messagère Iris à Hector, et il ordonne à ce héros de s'abstenir de combattre. Julien se fait cette réflexion : Est-il possible que Zeus ait donné un conseil aussi bas et aussi lâche? Et c'est très sérieusement qu'il se pose ce cas de conscience. *IIe Panégyrique de Constance*, Hertlein, p. 86-87. Julien accepte spontanément l'autorité morale des auteurs païens; il fait de leurs livres une école de vertu, « une école supérieure de morale avec des exemples placés sous les yeux ». Mardonius avait habitué son élève à ne considérer les hommes, les événements et la nature qu'à travers le prisme des écrivains anciens; il allait jusqu'à lui dire : « On peut trouver dans Homère beaucoup d'arbres plus beaux que ceux qui sont sous nos yeux. » *Misopogon*, 14, Hertlein, p. 453. C'est à ce point que Mardonius avait donné à son disciple une éducation artificielle, « livresque », et, pour tout dire, faussée; il l'avait confiné dans le pur intellectualisme; il en avait fait un Hellène, mais par imitation seulement et par pédanterie.

Les écrivains païens avaient été pour Julien, sans famille et sans amis, les fidèles compagnons de sa jeunesse abandonnée. Il leur avait voué un culte. Il avait trouvé chez eux un polythéisme brillant, coloré, vivant, présenté dans une belle langue, avec un art consommé, et il avait été fasciné. Comme ils étaient petits, par comparaison, les écrivains judéo-grecs, dont Julien lisait les humbles œuvres dans les Septante et dans le Nouveau Testament! Dès lors, pendant cette éducation païenne qui le pénétrait à fond et le captivait, comment Julien n'aurait-il ressenti une inclination, une amitié secrète, quoique inconsciente, pour le polythéisme? Ammien Marcellin l'insinue, XXII, 5 : « Dès les premières leçons qu'il reçut dans son enfance, Julien fut plutôt enclin vers le culte des dieux... » Julien dit de son côté, en faisant un retour sur sa jeunesse et sur son enfance, qu'il y avait alors en lui une faible étincelle, laquelle, soigneusement conservée par la providence des dieux, suffit à allumer plus tard, dans son âme, le foyer du polythéisme. *Contre le cynique Héraclius*, Hertlein, p. 297-298. Après sa vingtième année, et privé de Mardonius, Julien se livra seul à l'étude de la philosophie et à la société des philosophes, qui le conduisirent au paganisme.

3° *Culture chrétienne de Julien.* — Jusqu'à sa vingtième année, Julien est un chrétien pratiquant. Puis, quand il est étudiant libre en Asie et César en Gaule, il est chrétien en public, et païen en secret. Devenu empereur, il n'est plus que païen, en public et en particulier, jusqu'à sa mort inclusivement.

Issu de parents chrétiens et ayant grandi dans le christianisme, Julien a certainement reçu le baptême, quoiqu'on ne sache ni où ni à quel moment. D'ailleurs, il a participé à l'Eucharistie, et il a été lecteur dans l'église de Césarée, ce qui était un honneur, et non une charge. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, IV, 23, *P. G.*, t. XXXV, col. 552; Socrate, *H. E.*, III, 1, t. LXVII, col. 372 B.

Mais quelle instruction religieuse reçut-il? De sept à douze ans, il a grandi auprès de l'évêque Eusèbe, son parent. Il a connu le christianisme par les leçons élémentaires qu'on a dû lui donner, par les instructions qu'il entendait, les offices auxquels il assistait. Pendant les sept ou huit années passées à Macellum, les deux frères reçurent un enseignement régulièrement donné par des prêtres. A la théorie, ils joignaient la pratique, ils fréquentaient les églises, ils allaient en pèlerinage aux tombeaux des martyrs; ils firent même élever, à leurs frais, une église à saint Mammès, martyr Cappadocien. D'après les indications éparses dans ses œuvres et surtout dans le *Traité contre les chrétiens*, Julien avait lu au moins les livres suivants de l'Ancien Testament : Genèse, Exode, Lévitique, Nombres, Deutéronome, les Rois, les Prophètes; et dans le Nouveau : les Évangiles, les Actes, et les Épîtres de saint Paul.

Malheureusement, l'instruction chrétienne de Julien se poursuivit dans les conditions les plus défavorables. Tout d'abord, le christianisme qui lui fut enseigné était l'arianisme. L'empereur Constance, tuteur et maître de Julien, était un arien militant et il était devenu le chef du parti arien en Orient. Si l'on considère le caractère étroit et despotique de l'empereur, on ne peut douter que l'enseignement donné par son ordre aux deux frères, à Macellum, ne fût arien. Un détail est significatif. Julien était alors en rapports étroits avec un prêtre de Césarée appelé Georges, qui avait une belle bibliothèque et qui lui prêtait des livres; or ce prêtre devint plus tard évêque intrus et arien d'Alexandrie. De plus, les prêtres et les théologiens ariens travaillaient avec ardeur à préserver leurs partisans de l'orthodoxie catholique, dont ils niaient les dogmes. Ils discutaient à perte de vue sur les leurs, se perdaient dans les distinctions et les subtilités d'une dialectique raffinée, ergotaient sur les textes, et se fâchaient; une pareille doctrine donnait peu de nourriture à l'esprit et ne contenait rien pour le cœur. Enfin, dans les provinces orientales de l'empire, l'Église était livrée à l'anarchie. Elle s'était transformée en un champ clos où se combattaient sans interruption les évêques orthodoxes, ariens, semi-ariens; on se disputait, on se haïssait, on se condamnait, et cela, en particulier, dans de nombreux conciles particuliers que Constance avait la manie de convoquer. Les ambitions et les intrigues marchaient de pair avec les querelles et les anathèmes. Le plus bel exemple à citer est justement celui de l'évêque Eusèbe, le parent de Julien. Grand favori de Constance, Eusèbe se fait installer, presque de force, sur le siège de Constantinople. Il a pour lui un parti, composé surtout d'ariens, et contre lui un parti adverse, composé surtout d'orthodoxes; il travaille à s'imposer de force à ces derniers. Chez cet évêque, qui découronnait plus ou moins le Christ de sa divinité, ce n'était que désobéissance aux lois de l'Église, flatterie pour le souverain, tortuosité dans les démarches et despotisme. Dans la chrétienté de la capitale, ce n'étaient que divisions, haines, luttes, condamnations, décrets d'exil contre les dissidents. Et les autres grandes villes offraient un spectacle analogue.

Avec de tels maîtres et dans de telles circonstances, le christianisme enseigné à Julien dut lui paraître obscur, incertain, contradictoire pour le fond, très antipathique dans la forme; il ne put qu'en recueillir et en garder une impression très défavorable et très nuisible. L'impression que lui laissa le spectacle d'une

Église déchirée et divisée se manifesta d'ailleurs chez lui, quand il fut devenu empereur. Amm. Marc., XXII, 5. L'impression que lui laissa son instruction religieuse est tout aussi mauvaise. Ses écrits montrent qu'il ne connaissait qu'un christianisme superficiel, vague, brumeux; peut-être Julien n'a-t-il jamais bien saisi la différence fondamentale qui distinguait l'orthodoxie fondamentale, qu'il ignorait, de l'arianisme, plus ou moins complet, qu'on lui avait enseigné. Devenu païen, il qualifie ou laisse qualifier ses croyances antérieures par les termes suivants : « liens, brouillard, ignorance, fausseté, ténèbre, maladie, fumée, saleté, suie, superstition, fourberie, souillure de l'âme et du corps. » Julien, *Epist.*, Hertlein, 51, 52, Cumont, 111, 114; *Contre Héraclius*, Hertlein, p. 297-299; *Contre les chrétiens*, dans Cyrille d'Alexandrie, V, VII, VIII, X, *P. G.*, t. LXXVI, Libanius, *Orat.*, IV, VII, XII, XIII. De plus, incapable de comprendre la grandeur et la beauté morales, ce renégat sans cœur insulte Jésus-Christ, sa doctrine et ses martyrs; il trouve élégant et spirituel d'appeler Jésus-Christ « le Galiléen, le mort des Juifs », de se moquer du baptême qui efface le mal et renouvelle l'âme, de désigner les martyrs par cette parole de mépris « les morts ». Voici un exemple du degré de bassesse auquel il est descendu. Dans sa satire des *Césars*, il met en scène, avec les empereurs païens, Constantin. Chaque empereur doit s'attacher à un Dieu de l'Olympe; Constantin n'en trouve pas pour lui. Julien continue : « Ne trouvant pas parmi les dieux le modèle de sa vie et apercevant la Mollesse près de lui, Constantin courut vers elle; celle-ci l'accueillit tendrement; elle le revêtit d'habits moelleux aux couleurs variées, et elle le rendit beau. Puis, elle l'emmena vers la Débauche, afin qu'il rencontrât Jésus, qui circulait en criant à tout le monde : Quiconque est un corrupteur, quiconque est un meurtrier, quiconque est un maudit et un infâme, qu'il vienne à moi avec confiance! Car, en le lavant avec l'eau que voici, je le purifierai sur le champ, et, s'il redevient coupable des mêmes fautes, je le purifierai encore, pourvu qu'il se soit frappé la poitrine et donné des coups sur la tête. Alors Constantin se joignit à lui avec le plus grand plaisir, en emmenant ses enfants hors de l'assemblée des dieux. » *Césars*, ad finem, Hertlein, p. 431. D'un seul coup, Julien, empereur, blasphème le Christ, calomnie Constantin, son oncle, et outrage son baptême!

4° *Conversion de Julien au paganisme.* — Lorsque Julien a vingt ans, Constance, qui prévoit en lui un compétiteur, l'envoie de Constantinople à Nicomédie pour étudier. Julien est jeune, riche, seul et libre. Il dispose de son temps, de sa fortune et de sa personne. Il voyage où il lui plaît, avec une magnificence princière. Ami de l'étude et esprit curieux de tout, il va s'adonner à la rhétorique et à la philosophie; il va se trouver en contact avec les rhéteurs, presque tous païens, comme Libanius, et surtout avec les sophistes, tous païens convaincus et zélés. Le christianisme, si maigre et si superficiel de Julien, devra se mesurer, dans les conditions les plus défavorables, avec le paganisme proprement dit, et surtout avec les pratiques secrètes des adorateurs des dieux.

A Nicomédie, Julien paye un homme qui recueille les conférences de Libanius et les lui apporte. En même temps, poussé par sa curiosité naturelle pour l'inconnu, Julien se risque, dans cette ville, avec un homme qui pratiquait secrètement l'art divinatoire; c'est la première démarche païenne de Julien. Il se rend à Pergame, centre célèbre de haut enseignement. Il y entend le vieil Edésius, chef de l'école de cette ville, qui avait eu pour disciples Maxime d'Éphèse, Priscus d'Épire, Chrysanthe de Sardes, Eusèbe de Myndes; les deux derniers étaient seuls présents. Toujours en quête de merveilleux, et la curiosité aiguisée par ce qu'on lui rapporte de Maxime, Julien se rend à Éphèse, où il trouve ce philosophe. « Il s'attacha et se suspendit à ce dernier, dit Eunape, et il s'appropria à fond toute sa science. » *Vie de Maxime*, ante med. Julien dit de lui : « Ensuite, j'arrivai au vestibule de la philosophie pour y être instruit parfaitement sous la direction d'un homme que j'estime l'emporter sur tous ceux de mon temps; c'est lui qui m'apprit à pratiquer la vertu avant tout et à regarder les dieux comme les auteurs de tous les biens. » *Contre Héraclius*, Hertlein, p. 304-305. Commencée à Nicomédie, poursuivie à Pergame, la conversion de Julien au polythéisme se consomma à Éphèse sous les auspices du néo-platonicien Maxime, qui réussit à porter le dernier coup au christianisme de son disciple. Elle eut lieu en 351 ou 352, d'après ce que Julien écrit aux Alexandrins, *Epist.*, Hertlein, 41, Cumont, 111. Julien revint bientôt à Nicomédie, non seulement païen, mais encore versé dans les pratiques les plus secrètes et les plus malsaines du paganisme, pratiquant la théurgie, l'art divinatoire, l'haruspicine, évoquant les dieux, interprétant les songes et les signes extraordinaires, offrant des sacrifices, inspectant les entrailles des victimes, consultant les oracles, en gardant des recueils écrits; enfin, se faisant initier aux mystères de Dionysos, de Déméter, puis de Mithra, le Dieu-Soleil des Perses, qui devint son Dieu personnel et favori.

Les détails précédents sur le caractère et la culture païenne de Julien ne suffisent pas à expliquer son apostasie, qui l'exposait aux pires dangers, même à celui de la mort, si elle avait été connue de Constance. La raison décisive, c'est que, d'un côté, les rhéteurs et les sophistes promettaient à Julien l'empire et le lui assuraient au moyen de leurs oracles et de l'intervention toute-puissante de leurs dieux; c'est que, d'un autre côté, et parallèlement, Julien avait la conviction personnelle que les dieux l'appelaient à régner, à de certaines conditions, toutes en leur faveur.

Quelle surprise et quel honneur pour les rhéteurs et les philosophes de cette époque d'avoir pour disciple, pour ami, un prince tel que Julien, que l'on s'habituait à regarder comme le futur successeur du souverain régnant! Leur joie fut sans limites, quand ils le virent dominé par leur éloquence et leur philosophie, imbu de leurs doctrines, inclinant au polythéisme, et embrassant enfin ce culte des dieux, dont ils étaient les derniers et inébranlables défenseurs. Il y eut un tressaillement de bonheur chez les intellectuels païens, les vrais Hellènes de l'empire, depuis l'Orient jusque dans la Gaule. Amm. Marc., XV, 8. Ils ne se contentèrent pas de paroles et de désirs; ils supplièrent leurs dieux et les consultèrent; ils ne trouvèrent dans les présages et les entrailles des victimes que des signes favorables, qui assuraient l'empire à Julien en récompense de son attachement aux dieux; en même temps qu'ils aiguisaient chez Julien la soif de la souveraineté impériale, ils faisaient de leurs dieux leurs meilleurs auxiliaires pour ménager le trône à Julien et faire de lui, un jour, leur empereur païen; c'était leur intérêt, et ce serait leur gloire. Avec la pompe de sa rhétorique habituelle, Libanius nous fournit les renseignements les plus précis sur ce point : *Orat.*, XII, 27-41, 59-62, 68-70, 79-90, 91-97; XIII, 1-2, 7-22, 27-28, 33-41, 44-49; XIV, 15-16, 27, 35-38, 41-44; XV, 5-7, 23-32, 36, 45-53, 67-68, 71-73, 77, 80-83; XIV, 17, 19, 30-50; XVII; XVIII, 1-47, 72, 75, 95, 103-107, 113-129, 154-161, 166-180, 188-189, 192, 214, 272, 281-282, 285-287, 304-308, et *passim*, édit. R. Fœrster, t. II.

De son côté, Julien avait la conviction, ou la foi, que en échange de sa conversion, les dieux l'appelaient aux plus hautes destinées qu'un prince philosophe pût rêver : la possession de la couronne impériale, la restauration ou la fondation à nouveau de la religion polythéiste, l'apothéose ou déification personnelle.

A Milan, quand il doit être proclamé César, Julien hésite; il prie les dieux de l'éclairer; « pendant la nuit, dit-il, les dieux me menacèrent de la mort la plus honteuse, si je me refusais à cette faveur..., je cédai donc et je leur obéis, et aussitôt on me donna le manteau de pourpre de César... » *Lettre au sénat et au peuple d'Athènes*, 57, Hertlein, p. 355. A Paris, quand ses troupes lui décernent le titre d'Auguste, Julien hésite encore; il eut alors la vision du Génie de l'Empire, qui lui dit sévèrement : « Depuis longtemps, Julien, je me tiens devant le vestibule de ta demeure, et plusieurs fois je m'en suis éloigné, comme étant repoussé par toi; mais si cette fois je ne suis pas accueilli par toi, quand les suffrages de tous s'accordent sur ton nom, je m'en irai découragé et triste; seulement, souviens-toi bien que je ne demeurerai pas plus longtemps avec toi. » Amm. Marc., XX, 5 ad finem. Julien dit lui-même à ce sujet : « J'adorai Zeus. Comme les acclamations des soldats augmentaient et que tout était tumulte dans le palais, nous demandâmes à ce dieu de nous donner un prodige; il nous le manifesta sur-le-champ, et il m'indiquait clairement de céder et de ne pas m'opposer au vœu de l'armée. » *Lettre au Sénat*, etc., Hertlein, p. 366. Quelques mois après, quand Julien marche contre Constance, il le fait par la volonté du ciel, qu'il a connue par un sacrifice à Bellone; en même temps, il emporte avec lui, dans une cassette, des oracles écrits, qui lui prédisent la mort de Constance et son accession triomphante au trône. Amm. Marc., XXI, 1-2, et XXII, 1-2; *Lettre au Sénat*, etc., Hertlein, p. 368.

Mais nous possédons sur toute cette matière un document capital; c'est la profession de foi de Julien dans son autobiographie allégorique, *Contre le cynique Héraclius*, Hertlein, p. 294-304. Ce document est long; mais il est facile de le résumer très exactement : Julien déclare croire à tous les dieux du ciel, des airs et de la terre; il croit en particulier à Zeus, le père des dieux; mais il s'est attaché personnellement et intimement à Hélios (le Soleil, ou Mithra), aux mystères duquel il a été initié, puis à Hermès et à Athêna. Avant même sa naissance, les dieux se sont préoccupés d'arrêter sur la terre l'impiété chrétienne. Pendant son enfance et sa jeunesse, ils l'ont choisi en vue de cette œuvre; ils l'ont sauvé et protégé en l'inclinant déjà vers eux. Jeune homme abandonné et isolé, les dieux l'ont pris, guidé, et conduit à la croyance en eux. Ils lui ont manifesté leur volonté, c'est-à-dire : qu'il serait leur serviteur, qu'il serait leur empereur, qu'il serait le restaurateur et le propagateur de leur culte, et qu'il donnerait la première place, dans les affaires, à eux et à leur religion. Ils lui ont confié la mission d'éclairer le monde, en y faisant connaître leur culte et en l'y répandant. Ils l'ont assuré de leur protection absolue, perpétuelle, et victorieuse, aussi longtemps qu'il remplirait cette tâche. Il est, sur la terre, au milieu des hommes, le serviteur des dieux, leur missionnaire, leur apôtre, leur prophète inspiré, leur grand prêtre, et leur empereur. Quant à sa nature humaine, son corps ne lui a été donné que pour remplir ici-bas la fonction dont les dieux l'ont chargé. Il a reçu d'eux une âme immortelle; de plus, cette âme contient en elle un élément divin, sorti des dieux, uni à cette âme, et destiné à remonter aux cieux avec elle. Alors, en récompense de son dévouement aux dieux, Julien deviendra, lui aussi, dieu, et il jouira de la contemplation des dieux. L'allégorie se termine par ces paroles de Hélios à Julien : « Enfin, sache que ton corps ne t'a été donné qu'en vue de la fonction qui t'est confiée!... Souviens-toi donc que tu possèdes ton âme qui est immortelle, et qui est de la même race que nous; souviens-toi que, en nous servant fidèlement, souviens-toi que tu seras dieu, et que tu contempleras notre Père en même temps que nous. » Pour que le lecteur ne se méprenne pas sur le sens de l'allégorie, Julien ajoute : « Cela est-il une fable, ou bien est-ce une histoire véritable? Je ne sais. » Manière modeste d'insinuer que la fable recouvre une histoire véritable, qui est la sienne.

Empereur par la faveur des dieux et par prédestination, Julien était leur débiteur. Il ne pouvait acquitter sa dette de reconnaissance, tenir les engagements pris par lui au su et vu des rhéteurs et des sophistes et enfin répondre à sa vocation divine, qu'en travaillant à rétablir le culte des dieux et à lui rendre sa magnificence d'autrefois. C'est ce qu'il fit aussitôt. Libanius dit : « Les promesses que Julien avait faites et aux dieux et aux hommes au sujet des dieux, il les accomplit brillamment après être devenu empereur. » *Orat.*, XVIII, 126; cf. XII, 69; XV, 53; XVII, 9; XVIII, 114-116, 281; Amm. Marc., XXII, 5.

IV. L'ACTION RELIGIEUSE DE JULIEN. — Elle fut double. D'un côté, il fallait revivifier et réorganiser le polythéisme, afin de ne pas laisser la place libre au christianisme. De l'autre côté, il fallait enrayer les progrès de ce dernier et l'affaiblir, avant de songer à l'abattre et à le remplacer.

1° *Restauration du polythéisme.* — Tout empereur joignait à son titre d'Auguste celui de *Pontifex maximus* ou souverain pontife de la religion païenne. Cette haute magistrature était purement politique et très importante; elle conférait au souverain la surveillance absolue de toute la religion, personnes et choses, et surtout celle des cultes étrangers. Constantin et Constance, chrétiens, étaient souverains pontifes de la religion païenne de l'Empire, et ils en retenaient soigneusement les prérogatives. Julien, empereur, possédait cette dignité, comme ses prédécesseurs. Mais Julien n'était pas un empereur comme ces derniers. Les dieux l'avaient élu, lui personnellement, pour être leur représentant et leur délégué; il était leur empereur, par droit divin, et, par droit divin aussi, leur souverain pontife. Pendant que l'empereur veillait au gouvernement de l'Empire, le souverain pontife travaillait à rétablir ou à conserver le culte des dieux. De cette position prise par Julien découlent d'importantes conséquences.

1. *Julien, souverain pontife, exerce les fonctions afférentes à cette dignité.* — Julien a pleinement conscience de son rôle. César en Gaule, dans le *Deuxième panégyrique de Constance* où il trace le portrait d'un prince parfait, il s'exprime ainsi : « Il convient, à mon avis, que le chef de l'armée ou le monarque ait toujours soin, en qualité de prêtre et de prophète, d'honorer magnifiquement la divinité, de ne rien négliger à ce sujet, de ne pas croire que cette fonction convient mieux à un autre qu'à lui, et de ne pas la confier à un autre parce qu'il la juge indigne de lui. » Hertlein, p. 87. Empereur, il écrit au grand prêtre de la province d'Asie : « Je montre que je suis le très grand souverain pontife de la religion des dieux, bien indigne sans doute d'une aussi haute fonction, mais qui veut en être digne, et qui demande sans cesse aux dieux de le devenir. » *Lettres*, Cumont, 89 *b*, p. 138-139; Hertlein, p. 383. Libanius dit de son côté : « Julien aime d'être appelé pontife, tout autant qu'empereur, et ce nom lui convient; car, s'il a égalé les monarques par ses actes de souverain, il a égalé tout autant les prêtres par les cérémonies religieuses », *Orat.*, XII, 79-80; cf. encore XVIII, 121 sq.; XXIV, 34-36; XII, 69; XIII, 45; XVIII, 24 et 282, et *passim*.

L'un des soucis du souverain pontife est de se maintenir dans une union étroite avec ses dieux, particulièrement avec Hélios, auquel il offre chaque jour un sacrifice dans son palais, à son apparition le matin et à

sa disparition le soir; il pratique des exercices religieux dans la journée et dans la nuit; il fait d'une partie de son palais et de ses jardins comme une vaste chapelle privée avec des autels. Il jouit continuellement de l'assistance toute particulière des dieux, ainsi que de leurs inspirations; il possède le don des miracles, suivant l'opinion de ses admirateurs et de ses amis. Il garde la continence absolue et la tempérance la plus stoïcienne, afin de ne pas être distrait de la contemplation des dieux et de son commerce mystique avec eux. Voir Libanius, *Orat.*, XII, 80-82; XIII, 47-50; XV, 3, 29-31; XVII, 5-9; XVIII, en entier, et surtout 39-40, 65, 103-115, 127-128, 161, 176-180, 281-283; Julien, *Misopogon*, Hertlein, p. 445-446, 463-469; Amm. Marc., XXV, 4.

Julien avait, comme il convenait, le souci du salut et de la conversion des chrétiens; il travaillait par l'exemple et par la parole à guérir doucement les esprits égarés par l'erreur chrétienne, et à les ramener dans le bon chemin de la vérité polythéiste. Libanius, *Orat.*, XVIII, 121 sq.; Julien, *Epist.*, Hertlein, 51, Cumont, 111, et *passim* dans les Lettres.

L'enseignement religieux tenait à cœur au souverain pontife. Au début de son *Discours sur le Roi-Soleil*, il écrit : « Que l'éloquent Hermès, avec les Muses et Apollon Musagète, qui s'intéresse aussi aux discours, soient auprès de moi pour m'assister, et qu'ils m'accordent de dire toutes les choses que les dieux aiment que l'on dise d'eux et que l'on croie sur eux. » Il termine ainsi : « Que le grand Hélios m'accorde de connaître, sans que rien n'y manque, tout ce qui le concerne, et de l'enseigner ensuite à tout le monde, et, en particulier, à ceux qui sont dignes de l'apprendre. » Julien se montre théologien dogmatique dans ses traités sur le *Roi-Soleil*, la *Mère des Dieux*, et *passim* dans ses *Lettres;* polémiste, dans son ouvrage *Contre les chrétiens;* moraliste religieux dans la plupart de ses écrits et de ses lettres, par exemple dans certaines lettres pastorales et encycliques, comme la très longue lettre au grand-prêtre de la Galatie, déjà citée. Il enseigne aussi de vive voix, il catéchise, il exhorte ses amis et connaissances, les chrétiens en rapport avec lui, afin de guérir ces pauvres malades d'esprit. Cet apostolat de Julien produisit certainement des conversions chez les timides, les hésitants, les ambitieux; dans son entourage, à la cour, chez les fonctionnaires; tout particulièrement dans l'armée; et aussi dans certaines villes qui revinrent au paganisme. Hertlein, p. 464-466.

Le souverain pontife, grand prêtre des dieux, aime à officier personnellement, et il y met sa gloire. Libanius est ravi : « Ce n'est pas assis sur un siège élevé, ou entouré de gardes aux boucliers d'or, que Julien fait rendre aux dieux le culte qui leur est dû. Il opère par lui-même; il fait l'aspersion autour de l'autel; il place de ses mains les morceaux de bois sur le feu; il prend le couteau des sacrifices; il tranche en deux le corps des oiseaux; il sait consulter leurs entrailles, et ses doigts, tout remplis des présages qu'il en tire, en sont la preuve formelle », *Orat.*, XII, 79-83; cf. Amm. Marc., XXII, 12. Dans le *Misopogon*, *loc. cit.*, Julien rapporte les railleries des Antiochiens : « On en a assez, disent-ils, de ces fêtes, et c'est comme pour les glands du chêne, on en est dégoûté. L'empereur a sacrifié une fois dans le temple de Zeus, ensuite dans celui de la déesse Tykhé; puis, il est allé trois fois de suite à celui de Déméter, et on ne sait combien de fois dans l'enceinte sacrée de Daphné... Quand arrive la néoménie des Syriens, voilà l'empereur qui se rend encore au temple de Zeus Philios, etc. » Initié aux mystères de Mithra, Julien y initiait les autres dans la chapelle de son palais. Plein de piété, le souverain pontife compose des prières; une prière termine le *Traité* ou *Discours sur le Roi-Soleil*, et une autre le traité *Sur la Mère des Dieux*.

2. *Julien, souverain pontife, organise le sacerdoce et le culte.* — Un des premiers soins de Julien fut de rappeler et de remettre en fonctions les anciens prêtres des dieux, qui vivaient encore; puis, il institue un nouveau clergé et réorganise le culte. Il veut, non seulement égaler le christianisme, mais encore le surpasser. « Ne laissons pas les autres, écrit-il, être supérieurs à nous dans le bien que nous, nous devons faire; rougissons donc de notre paresse, et mieux encore, marchons avant tous les autres dans la voie de la religion. » *Epist.*, Hertlein, 49, Cumont, 84 *a;* cf. Libanius, *loc. cit.*

Il établit une véritable hiérarchie ecclésiastique. Au sommet, Julien, pontife suprême, prêtre de tous les dieux et déesses et de tous les temples et cultes de l'empire, avec le pouvoir religieux sur tout et sur tous. Puis vient le grand prêtre de la province. Sous lui se trouvent les simples prêtres, qui exercent leur ministère dans les temples, en demeurant attachés aux villes et aux bourgades importantes. Cette hiérarchie était chose toute nouvelle dans le paganisme.

Julien possède la juridiction souveraine et universelle. Il nomme et institue les grands prêtres et les prêtres, les grandes prêtresses et les prêtresses. Il exerce un contrôle rigoureux sur tout son clergé, auquel il impose une discipline sévère; un prêtre en avait frappé un autre; le grand-prêtre de la province fait son rapport à Julien, qui interdit le coupable pour trois mois lunaires, *Epist.*, Hertlein, 62, Cumont, 88.— Le grand-prêtre d'une province est responsable devant Julien de l'administration religieuse de sa province; il a l'intendance du culte; il veille sur les prêtres, ses subordonnés, il les dirige, il les instruitde leurs devoirs, il les exhorte, il les fait progresser dans la vie sacerdotale, dont il leur enseigne la substance. Le recrutement des prêtres doit se faire uniquement d'après leur mérite : « J'ordonne, dit Julien, de choisir les hommes qui sont les meilleurs dans leurs villes, et surtout ceux qui aiment le plus les dieux d'abord, et ensuite le plus les autres hommes... Pourvu qu'un homme ait l'amour des dieux et l'amour des hommes, qu'on le nomme prêtre! » Hertlein, p. 390-392; Cumont, n. 89 *b*, p. 145.

Quel que soit son rang dans la hiérarchie, le prêtre doit posséder les qualités et les vertus de son état, et mener une vie vraiment sacerdotale. Il doit avoir la modération, la bonté, la justice, la charité fraternelle, jusque dans ses pensées; l'humanité sous toutes ses formes, la chasteté dans le mariage ou hors du mariage. Il s'abstiendra de tout ce qui est malséant pour lui : théâtres, jeux, courses, cirques, etc., de toute occupation basse ou vile, du cabaret et de l'*agora*, des festins et des banquets. Le prêtre ne doit rien dire ou entendre d'indécent; il se gardera non seulement des actions, mais encore des conversations honteuses; il ne lira ni Archiloque, ni Hipponax, ni autres auteurs de ce genre; il s'adonnera aux philosophes, et aux bons seulement, comme Platon, Aristote, Chrysippe, Zénon, en excluant les sceptiques et les impies, comme Épicure et Pyrrhon. En dehors de son temps de service, le prêtre se souviendra de lui-même et mènera une vie digne de son rang. Mais, pendant son temps de service au temple, sa vie sera exclusivement sacerdotale : toujours de pieuses pensées pour les dieux dans son esprit, le regard tourné vers leurs temples et leurs statues avec respect et vénération, la crainte en s'approchant de leurs autels, en réfléchissant qu'ils sont présents, quoique invisibles, et qu'ils pénètrent jusqu'à ses pensées cachées. Le prêtre ne fréquentera pas les fonctionnaires et les magistrats; mais il sera honoré par ses concitoyens plus que les fonctionnaires et les magistrats. En échange de cette existence sévère,

Julien promet une récompense à son clergé; le prêtre, dit-il, s'assure beaucoup de joie dans cette vie-ci, et une espérance de bonheur encore plus grande pour l'autre vie; car nous ne sommes pas de ceux qui croient que l'âme périt avant le corps ou avec le corps. » *Fragmentum epistolæ*, Hertlein, p. 371-392 et surtout p. 390-392; *Epist.*, Hertlein, 49, 62 et 63, Cumont, 84 *a*, 88 et 89 *a*.

L'organisation du culte marche de pair avec celle du clergé. Il doit y avoir un culte public, extérieur, visible. « L'homme, dit Julien, est un être vivant, destiné par sa nature même à vivre en communauté avec ses semblables, et ce sont ces habitudes naturelles de vivre en commun les uns avec les autres qui nous donnent aussi l'habitude de la piété envers les dieux et de la bonté envers les hommes. » *Fragm. epist.*, Hertlein, p. 374-376, Cumont, 89 *b*. Le culte matériel est nécessaire pour nous rendre sensible la présence des dieux : « Nos pères ont établi des statues, des autels, le feu perpétuel, et tous autres objets de ce genre, comme des symboles de la présence des dieux, non pas pour que nous regardions ces objets comme étant des dieux, mais pour que nous honorions les dieux par le moyen de ces objets. Car nous, nous existons dans un corps, et par suite, il faut que nos adorations envers les dieux soient aussi corporelles, quoique les dieux soient incorporels... » *Fragm. epist.*, Hertlein, p. 376-378, Cumont, 89 *b*, p. 133.

Le plus grand respect est dû au culte. Le prêtre, en fonction, témoigne par son attitude et ses actes, de sa profonde vénération pour les dieux invisibles, mais présents; il est pénétré du même sentiment pour leurs statues, leurs temples, leurs enceintes sacrées, leurs autels, tandis que lui-même devient comme un objet sacré pendant qu'il offici . Le prêtre est maître dans son temple, où il assure le bon ordre et le respect de la part de tous. Il se conserve pur nuit et jour, et se livre d'ailleurs aux purifications prescrites; il passe dans le temple les journées de son temps de service; il y étudie la philosophie; il s'occupe de tous les détails du culte et des cérémonies, veille sur tout, dispose tout avec ordre. Il offre les sacrifices, fait les prières rituelles, observe avec soin les cérémonies traditionnelles et nationales, sans y ajouter, sans en retrancher. Il prie souvent les dieux, en particulier et en public, et surtout trois fois le jour; et si trois fois sont impossibles, au moins le matin et le soir. « Il faut aussi que le prêtre sache par cœur les hymnes des dieux; ces hymnes sont nombreux et beaux, composés par des anciens et par des modernes; il faut savoir au moins ceux qui se chantent dans les temples... Il faut faire ces exercices de chant. » Hertlein, *Fragm. epist.*, et surtout p. 390-392, Cumont, 88.

Julien ajoute deux éléments nouveaux, plutôt étrangers au paganisme. Le premier est le respect et le soin des morts; mais il n'entre dans aucun détail à ce sujet; par contre, comme le païen se croyait impur s'il rencontrait ou voyait un cadavre, comme cela arrivait souvent dans les villes peuplées de chrétiens, Julien défendit sous des peines sévères de transporter les défunts avant le coucher du soleil ou après son lever. Le second élément concerne les institutions de bienfaisance. « La vertu que le prêtre doit pratiquer avant toutes les autres, c'est la bienfaisance... » Elle portera sur tous les hommes dans le besoin, même sur nos ennemis, même sur les prisonniers coupables ou innocents, et aussi sur les étrangers. Il écrit au grand-prêtre de la Galatie : « Établis de nombreux hospices dans les villes, afin que les étrangers y jouissent des bienfaits de notre humanité, non seulement les étrangers de notre religion, mais encore tout autre homme d'une autre religion ayant besoin de secours... Il est honteux, quand aucun Juif ne mendie, quand ces Galiléens impies nourrissent leurs pauvres et aussi les nôtres, il est honteux que les nôtres paraissent dénués de tout secours de notre part. Enseigne aux adorateurs des dieux à contribuer à ces pieuses institutions, etc. » *Fragm. ep.*, Hertlein, p. 373-375, et *Epist.*, 49, Cumont, 89 *b*, p. 129 sq., 84 *a*, p. 113 sq.

Cette esquisse de l'action de Julien en faveur du polythéisme nous révèle sa pensée. Il avait compris clairement qu'il fallait donner au polythéisme défaillant ce qui lui manquait : une âme, un principe intime de vie, de développement, de conservation. Aidé de la connaissance qu'il avait acquise du christianisme pendant sa jeunesse, il calque absolument sur lui son essai de restauration. Institutions de bienfaisance, prières, chants, sacrifices, processions; hiérarchie, recrutement, formation et organisation du clergé; vie et vertus sacerdotales de ce clergé nouveau; mystères qui remplacent les sacrements; trinité de soleils qui remplace la Trinité chrétienne des personnes; bonheur du ciel avec les dieux : tout est l'image et la reproduction de la religion chrétienne. Telle est l'œuvre païenne de Julien, œuvre qui n'a été tentée qu'une fois, croyons-nous, dans l'histoire.

2° *La lutte contre le christianisme.* — Parallèlement aux mesures prises en faveur du polythéisme, d'autres étaient dirigées contre le christianisme, d'après un plan mûri de longue date.

Tout d'abord, Julien use de bienveillance envers tous les chrétiens et surtout envers les orthodoxes persécutés par Constance. Il prend à leur égard des mesures empreintes d'impartialité, de justice, de libéralisme, comme il convient à un empereur qui se pique de tolérance, et surtout au Romain essentiellement doué du sens de l'ordre et de l'administration. Puis, l'hostilité contre le christianisme se manifeste. L'Hellène, le philosophe orgueilleux de sa philosophie et de sa religion nouvelle, veut guérir le monde du christianisme, qu'il appelle « une maladie contagieuse »; il traitera les malades par la persuasion, non par la violence; il s'agit d'éclairer les esprits, de les impressionner, de les convertir, et non pas de forcer les chrétiens à apostasier sous peine de mort. Aussi les mesures prises par Julien sont-elles surtout d'ordre intellectuel et moral, destinées à faire pression sur les convictions chrétiennes et à les ébranler; en même temps, elles sont souvent indirectes, obliques, insidieuses, avec cette duplicité inhérente au caractère de Julien. Enfin, le succès ne progresse pas au gré de l'empereur; il y a des résistances et des désobéissances; Julien, autocrate et despote, zélateur intransigeant de son paganisme, s'irrite et a souvent recours aux coups de force et d'autorité, à ce que nous appelons « le fait du prince ». Parfois, on voit s'y ajouter le persiflage et le sarcasme, qui plaisent tant à l'écrivain contre ses adversaires chrétiens. Nous allons donner un aperçu de cette action de Julien envers et contre le christianisme et les chrétiens.

1. *Mesures libérales envers le christianisme.* — « Je le jure, par les dieux, écrit Julien, je ne veux pas que les Galiléens soient mis à mort ni frappés, contrairement à la justice, ni qu'ils aient à souffrir aucun mal... » *Epist.*, Hertlein, 7, Cumont, 83. « De nouveau, je conseille à ceux qui sont venus à la vraie religion (le paganisme) de ne pas commettre d'injustices envers les groupes des Galiléens, de ne pas les attaquer, et de ne pas les outrager. Il faut avoir de la pitié, plutôt que de la haine, pour ceux qui se trompent à propos des choses les plus importantes; car la (vraie) religion est réellement le plus grand des biens, et la fausse religion, au contraire, le plus grand des maux. » *Epist.*, Hertlein, 52, Cumont, 114. « Pour moi, certes, j'en use avec tous les Galiléens si doucement et humainement, qu'aucun d'eux ne subit nulle part de

violence, n'est entraîné de force à une cérémonie sacrée, n'est vivement sollicité à quelque autre chose de ce genre contre son gré. » *Epist.*, Hertlein, 43, Cumont, 115.

Un grand nombre d'orthodoxes avaient été exilés sous Constance. Julien permit à tous de rentrer dans leur pays, et il leur fit rendre leurs biens confisqués. « Je pensais, dit-il, que les chefs des Galiléens montreraient pour moi plus de reconnaissance que pour celui qui s'est trouvé régner avant moi. Car il est arrivé, sous le règne de ce dernier, que la plupart d'entre eux avaient été exilés, persécutés, privés de leurs biens par confiscation; bien plus, que l'on avait massacré des foules de ceux que l'on appelle hérétiques (= les orthodoxes) comme à Samosate, à Cyzique, en Paphlagonie, en Bithynie et en Galatie, et que beaucoup d'autres provinces et des bourgades avaient été pillées, ou détruites de fond en comble, tandis que, sous mon règne, c'est tout le contraire. Ceux qui avaient été exilés ont été renvoyés chez eux; ceux qui avaient eu leurs biens confisqués ont obtenu de moi, par une loi, de reprendre tout ce qui leur avait appartenu. Eux cependant en viennent à un tel degré d'insolence et de démence, etc. » *Epist.*, Hertlein, 52, Cumont, 114.

Julien entend donc laisser aux chrétiens la liberté religieuse, celle de la conscience et celle du culte. Il exige en même temps que la paix règne, d'abord entre chrétiens, ensuite entre païens et chrétiens. Par exemple, Julien réunit dans son palais les évêques en discussion les uns avec les autres, en même temps que leur population était pareillement divisée, et il les avertit en bons termes de mettre fin à leurs discordes, et de pratiquer chacun leur religion en sécurité, sans que personne les en empêchât. » Amm. Marc., XXII, 5. On a signalé à Julien des désordres arrivés à Bostra entre païens et chrétiens, et dont on rendait les ecclésiastiques responsables; il écrit : « J'ai donc résolu de faire savoir à toutes les populations par le moyen de cet édit, et de leur imposer clairement de ne pas se mutiner de concert avec les ecclésiastiques, de ne pas jeter des pierres à leur instigation, et de ne pas désobéir aux magistrats; mais, par contre, de se réunir tant qu'ils le voudront et de réciter pour eux-mêmes leurs prières habituelles », et toute tentative de désordre sera châtiée, *Epist.*, ibid.

Ces mesures, si libérales en principe, présentaient en fait des restrictions. L'empereur rappelait les exilés dans leur pays, mais sans leur rendre leurs dignités et leurs fonctions, parfois même sans leur rendre leurs églises. Il écrit aux Alexandrins : « Pour le moment, nous avons accordé le retour dans leur pays, mais non pas dans leurs églises, aux Galiléens exilés par le bienheureux Constance. » *Epist.*, Hertlein, 26, Cumont, 110. On peut donner, de cette restriction, un motif d'ordre administratif. Un évêque orthodoxe aurait trouvé son siège occupé par un évêque arien; de là, conflit et lutte entre les deux partis, catholique et arien. Le même conflit aurait éclaté dans une ville, demi-chrétienne, demi-païenne, entre les chrétiens, fortifiés par la présence de leur évêque, et les païens, soutenus maintenant par l'autorité impériale. Il faut ajouter un motif d'ordre religieux. Si l'évêque orthodoxe était revenu dans son église et sur son siège, les citoyens chrétiens se seraient ralliés autour de lui et auraient été affermis dans leur religion; de là un obstacle à la restauration et à la propagande païennes de Julien. Par contre, sans son évêque, la communauté chrétienne, acéphale et sans direction, demeurait affaiblie et hésitante; de là un état favorable à l'apostasie. Ammien Marcellin fait cette réflexion : « Afin d'assurer l'effet des dispositions prises par lui, Julien convoquait dans son palais les évêques chrétiens en désaccord entre eux, avec leur peuple divisé, et il les avertissait qu'ils devaient mettre fin à leurs discordes, et que chacun devait pratiquer sa religion en sécurité, sans que personne l'en empêchât. Il agissait ainsi avec persévérance, pour ce motif que la liberté, qu'il laissait, augmenterait les dissensions, et qu'il n'aurait pas à craindre ensuite une population qui aurait été animée d'un seul et même sentiment; car il savait par expérience que la plupart des chrétiens sont plus féroces les uns pour les autres que ne l'est aucune bête sauvage pour les hommes. » Amm. Marc., XXII, 5. Telle est l'impression que Julien avait recueillie, pendant sa jeunesse, et gardée des luttes fratricides entre orthodoxes et ariens, sous Constance. Sozomène dit aussi : « Julien travaillait à éloigner de leurs villes les ecclésiastiques et les évêques des Églises. De vrai, il visait sournoisement, par cet éloignement, à interrompre les réunions du peuple, de manière que celui-ci n'eût personne pour tenir l'Église, ni pour enseigner, ni pour conférer les sacrements, et de manière que les pratiques religieuses du peuple tombassent ainsi dans l'oubli, avec le temps. » Sozomène, *H. E.*, V, 15, dans *P. G.*, t. LXVII, col. 1257 B.

Une autre restriction concerne la propagande chrétienne. Était-elle au moins tolérée? Il ne le semble pas. Julien fit chasser de Cyzique l'évêque Éleusius, pour ce motif principal qu'il persuadait aux « Helléniste » de cette ville d'abandonner leur religion (païenne) traditionnelle. Il ordonna sévèrement d'exiler de toute l'Égypte Athanase, « ce scélérat, qui a eu l'audace, moi régnant, de baptiser des Grecques de haut rang; qu'on le chasse! » *Epist.*, Hertlein, 6, Cumont, 112.

L'impartialité, la justice, la tolérance existaient plus dans les paroles et les écrits de Julien que dans ses actes. Son zèle pour les dieux, son orgueil intéressé au succès, son aveuglement, l'égarent facilement loin des principes qu'il professe, et le portent à la pression et à la violence contre les chrétiens.

2. *Polémique contre le christianisme.* — Les chrétiens sont « des malades d'esprit, dit Julien, et il vaut mieux instruire les insensés que de les châtier. Il s'y essaya dans une œuvre de polémique, *Contre les chrétiens*, en trois ou sept livres. Nous n'avons de cette œuvre que de longs fragments cités par saint Cyrille d'Alexandrie dans ses dix livres de réfutation *Contre Julien*, *P. G.*, t. LXXVI. Julien avait établi un parallèle entre le christianisme et le polythéisme, mais en partant de l'Ancien Testament que les chrétiens avaient pris à leur compte. Dogme, morale, législation, il passait tout en revue, pour l'Ancien Testament et pour le Nouveau. Il prétendait que le christianisme, « la secte des Galiléens », suivant son expression, n'était qu'une fourberie purement humaine; que le Dieu de Moïse était bien inférieur à celui de Platon; que, dans les livres « des Galiléens », tout n'est que fables, erreurs grossières, médiocrités de toute espèce, par comparaison avec la beauté, avec la vérité des doctrines philosophiques des Grecs, et de leurs institutions politiques et religieuses. En particulier, qu'est-ce que Jésus, fondateur de la secte? Est-il Dieu, en détruisant l'unité de Dieu, ou bien ne l'est-il pas? Et d'ailleurs, sa prétendue divinité n'est-elle pas une « invention de Jean »? Qu'a-t-il fait de remarquable? Quels services a-t-il rendus au monde? Est-ce d'avoir guéri, comme on le prétend, quelques aveugles et des paralytiques? — Dans les fragments qui nous restent, Julien prend le christianisme et le polythéisme par les petits côtés, par des détails superficiels et insignifiants; le fond n'est pas traité; et peut-être Julien était-il incapable de le faire, en raison de sa médiocrité philosophique et théologique; de plus, il existe, dans ces fragments, trop d'imagination et d'hypothèses gratuites, qui décèlent beaucoup d'ignorance des questions. — Ajoutons ici une remarque d'ordre

linguistique. Les mots *païen* et *paganisme* sont latins et tardifs; ils n'ont pas d'équivalents en grec. Déjà dans les Septante, le mot Ἕλλην et d'autres mots dérivés du même radical désignent tous les non-juifs, avec leurs coutumes et surtout leur polythéisme, par opposition aux juifs et à leur monothéisme. A l'époque où nous sommes, l'antithèse existe maintenant entre les chrétiens et les non-chrétiens. Ce qui est grec se confond avec qui est païen; les païens de l'empire de Julien sont appelés couramment Ἕλληνες, Ἑλληνισταί, Ἑλληνίδες, avec l'adjectif Ἑλληνικος pour les choses, et le substantif ὁ Ἑλληνισμός pour désigner le paganisme. Cet usage existe et chez Julien et chez ses contemporains. C'est à cet *Hellénisme* païen, sectaire, étroit, que correspondent les mesures précédentes de Julien et son traité *Contre les chrétiens*.

3. *Mesures relatives à l'enseignement.* — On ne pouvait penser à ramener au paganisme, par l'enseignement, les personnes avancées en âge et affermies dans la foi. Mais on pouvait agir sur la jeunesse, en la soustrayant à l'influence chrétienne, en la soumettant à une influence païenne, douce et continue, par l'enseignement; on attacherait ainsi au culte des dieux les enfants et les jeunes gens de familles païennes; on inclinerait agréablement vers le paganisme l'esprit des enfants chrétiens; on préparerait enfin des générations nouvelles bien disposées pour la restauration que Julien entreprenait. Que fallait-il faire pour cela? Toute l'instruction se donnait au moyen de la littérature païenne, devenue classique; il fallait donc mettre d'accord les livres et les maîtres, faire donner par des maîtres païens cette formation intellectuelle puisée uniquement dans les auteurs païens, et établir ainsi l'unité païenne dans l'enseignement de toute la jeunesse. Ce calcul était logique, et il était confirmé dans la pensée de Julien par son expérience personnelle; c'étaient la littérature païenne et la philosophie païenne, enseignées par des maîtres païens, qui l'avaient sollicité d'abord et ensuite tourné complètement au paganisme, malgré les précautions prises et les défenses de Constance. Le moyen était donc efficace.

Dans une loi de juin 362, Julien déclare que la nomination des maîtres et des professeurs sera faite, dans chaque cité, par le sénat local; mais que la nomination sera soumise à son approbation. Par là-même Julien se réservait de n'agréer que des maîtres païens pour les écoles publiques.

Dans la même année, un édit interdit l'enseignement à tous les maîtres chrétiens, quels qu'ils fussent, s'ils ne renonçaient pas à leur foi. *Epist.*, Hertlein, 42, Cumont, 61 *c*, p. 70. Nous allons donner une analyse de ce document célèbre et unique dans l'histoire, malheureusement mutilé au début et à la fin.

La droiture doit exister, avant tout, dans l'éducation. Penser d'une façon et enseigner d'une autre est un manque de sincérité et d'honnêteté chez les maîtres, et une tromperie à l'égard de leurs disciples. Il en est ainsi pour tous les professeurs : rhéteurs, grammairiens, sophistes. Les dieux sont toujours honorés et loués chez des auteurs tels qu'Homère, Hésiode, Démosthène, Hérodote, Thucydide, Isocrate, Lysias, et les professeurs chrétiens, qui les expliquent, prennent à tâche de déshonorer ces mêmes dieux comme faux et mauvais : cela n'est-il pas absurde? En conséquence, les professeurs sont mis en demeure de choisir entre ces deux partis : « ou ne pas enseigner ce qu'ils jugent n'être pas bon, ou bien, s'ils veulent enseigner, être convaincus eux-mêmes et enseigner ensuite que tous ces auteurs sont dans la vérité à l'égard des dieux. » Ou bien encore, s'ils persistent dans leurs convictions chrétiennes, « qu'ils aillent dans les églises des Galiléens pour y expliquer Matthieu et Luc... » Quant aux jeunes gens chrétiens, tout atteints qu'ils soient de maladie, il faut leur laisser toute liberté de s'instruire auprès des maîtres païens, en attendant qu'ils puissent connaître leur voie.

L'interdiction d'enseigner, imposée aux maîtres chrétiens, était absolue. Julien ne fit qu'une seule exception, en faveur du sophiste chrétien Prohærésius, professeur à Athènes, son ami personnel, et d'une renommée universelle. Noblement, et simplement, Prohærésius descendit de sa chaire; Jérôme, *Chronicon*, ann. 363, dans *P. L.*, t. XXVII, col. 503, et cf. Eunape, *Vit. soph.*, Prohærésius, ad finem.

Cette interdiction produisait en même temps deux autres conséquences. Faute de maîtres, les écoles chrétiennes existantes devaient se fermer, et il était impossible d'en ouvrir de nouvelles. Les jeunes gens chrétiens, qui ne voulaient pas fréquenter les maîtres païens, se trouvaient privés de toute instruction supérieure, et inhabiles par là-même aux carrières libérales et administratives. Cela ne devait pas déplaire à Julien, du moment que ces jeunes gens résistaient à sa propagande.

Il semble bien qu'une loi complémentaire ait interdit même cette fréquentation aux jeunes gens chrétiens. Socrate, *H. E.*, III, 12, 16, 18, 22, *P. G.*, t. LXVII, col. 412, 417, 426, 436; cf. Théodoret, *H. E.*, III, 4, t. LXXXII, col. 1096; Zonaras, XIII, 12, 21, *P. G.*, t. CXXXIV, col. 1149; Grégoire de Nazianze, *Orat.*, IV, 5, 6, 101, 102, 105; V, 39. « Julien, dit Socrate, évita la cruauté excessive employée sous Dioclétien; mais il ne s'abstint pas de persécuter pour cela; j'appelle persécution la manie de troubler les citoyens paisibles. Julien les troubla de la manière suivante. Il ordonna par une loi que les chrétiens ne pourraient pas recevoir leur part d'instruction, « de peur, disait-il, qu'ils n'aiguisent leurs langues et qu'ils ne soient prêts à se mesurer avec les dialecticiens grecs (= les philosophes et sophistes païens)... » « Nos Écritures inspirées, dit encore Socrate, nous fournissent des dogmes divins; elles insinuent dans l'esprit des auditeurs une grande piété et la droiture de la vie... Mais elles n'apprennent pas du tout l'art du raisonnement, dont on a besoin pour lutter contre les ennemis de la vérité; or, ces ennemis de la vérité sont vigoureusement combattus quand nous nous servons contre eux de leurs propres armes... C'est ce qu'avait très bien vu l'empereur Julien, et c'est pour cela qu'il empêcha par une loi les chrétiens de recevoir l'instruction des Grecs; il savait très bien comment la mythologie des dieux rendait ridicule sa croyance à ses dieux... » Ces affirmations de Socrate trouvent un écho dans une lettre de Julien à l'hiérarque Photin; il lui écrit au sujet de l'évêque Diodore de Tarse : « Celui-ci est venu à Athènes pour le malheur public, et c'est avec les ressources de son éloquence qu'il a armé son odieuse langue contre les dieux célestes... » *Epist.*, Hertlein, 79, Cumont, 90.

Saint Jean Chrysostome, en parlant de la persécution sournoise et tortueuse de Julien, dit de lui : « Voyez sa malignité. Les médecins, les militaires, les sophistes et les rhéteurs, tous tant qu'ils sont, il leur ordonne ou de quitter leur emploi ou de renier leur foi. » Panégyrique des SS. Juventin et Maximin. *P. G.*, t. L, col. 571-578, et pour les médecins, cf. *Epist.*, Hertlein, 25 *b*, 45, 48. Cumont, 75 *b*, 58, 153. Il semble bien que Julien ait cherché à paganiser l'enseignement de la musique, au moins pour le conservatoire d'Alexandrie. *Epist.*, Hertlein, 56, Cumont, 109.

4. *Adjurations, injures, menaces.* — « Par les dieux, écrit Julien, je suis honteux, ô Alexandrins, qu'un seul des Alexandrins déclare être Galiléen. En vérité, les ancêtres des Hébreux étaient asservis autrefois aux Égyptiens; mais maintenant, Alexandrins, vous les maîtres des Égyptiens, puisque votre fondateur a

dominé l'Égypte, vous acceptez, contrairement à vos lois antiques, de vous asservir volontairement à des gens qui font fi des dogmes de vos ancêtres! Et le souvenir ne vous vient pas de cet ancien bonheur, qui était le vôtre, quand il y avait l'union de toute l'Égypte avec les dieux, et que nous jouissions de biens nombreux! Au contraire, ces gens qui vous ont apporté récemment cette nouvelle prédication, de quel bien ont-ils été les auteurs pour la ville, dites-le-moi?... Ce n'est pas avec les discours de Jésus qu'on l'a développée, ni avec l'enseignement de ces maudits Galiléens qu'on lui a donné cette habile administration, grâce à laquelle elle est maintenant heureuse... Si vous en croyez mon exhortation, même brève, retournez-vous vers l'unique vérité; vous ne manquerez pas le bon chemin en en croyant un homme qui a marché dans ce chemin-là jusqu'à vingt ans, et qui marche dans celui-ci avec l'aide des dieux depuis douze ans... » *Epist.*, Hertlein, 51, Cumont, 111. Julien parle dans le même sens aux Bostréniens, aux Antiochiens, au sénat de Béroé, etc.

Il ridiculise et injurie les chrétiens. Par moquerie et mépris, il les appelle « la secte de Galilée, les Galiléens »; il ordonne par une loi de ne les désigner que par ce dernier nom, le seul qu'il emploie lui-même dans ses œuvres et ses lettres. Ces « Galiléens » sont d'ailleurs « des malades, des contagieux, des fous, des insensés; des sauvages, des ignorants, des obscurantistes, des illettrés; des impies, des athées, des hommes sans religion; des gens odieux, des maudits, les objets de la colère des dieux; des avares, des hommes d'argent, des faussaires et des captateurs d'héritages, des vindicatifs; des hypocrites et des trompeurs dans leur prétendue charité envers les malheureux. — Quant à leurs livres sacrés, Julien s'en moque agréablement, et il en souhaite la destruction; « il y avait aussi, dit-il, dans la bibliothèque de l'évêque Georges, beaucoup de volumes contenant la doctrine de ces impies Galiléens, volumes que je voudrais voir détruits complètement ». On peut rapprocher de ces paroles cet autre souhait au sujet de l'évêque Athanase : « Plût aux dieux que la perversité de l'école impie où il enseigne fût limitée à lui seul! » *Epist.*, Hertlein, 9, 51, Cumont, 107, 111.

Blessé dans son orgueil et son despotisme, Julien s'abandonne facilement aux menaces. Les habitants de Nisibe, chrétiens, et les plus exposés aux coups des Perses, lui envoient une ambassade; il déclare avec colère qu'il ne les secourra pas, qu'il ne recevra pas leur ambassade, qu'il n'entrera pas dans leur ville impie, à moins qu'il n'apprenne qu'ils sont revenus à « l'hellénisme » (= le paganisme). Dans d'autres occasions, il déclare que, après sa victoire sur les Perses, il étendra son polythéisme sur les ruines du christianisme, et qu'il détruira jusqu'au nom de celui-ci.

Pour l'évêque Athanase, il doit quitter Alexandrie; « sinon, dit Julien, nous porterons contre lui des peines plus grandes et plus terribles ». *Epist.*, Hertlein, 26, Cumont, 110. Il écrit ensuite au préfet d'Égypte que, si Athanase n'a pas quitté l'Égypte avant le premier décembre, il en rendra responsable la région « qu'il frappera d'une amende de cent livres d'or », *Epist.*, Hertlein, 6, Cumont, 112. Il menace les chrétiens d'Édesse, en cas de troubles, « du glaive, du feu, de l'exil ». *Epist.*, Hertlein, 43, Cumont, 115.

5. *Mesures contre les personnes et les choses.* — Julien réserve les faveurs et les préférences aux païens fidèles, aux apostats, aux hérétiques, aux juifs, à l'exclusion des chrétiens, et surtout quand les mesures prises par lui nuisent en même temps au christianisme. Ses vrais amis, ceux qu'il honore de ses lettres les plus chaleureuses, ce sont les adorateurs des dieux, les rhéteurs et surtout les philosophes; il fait de Libanius son intime; il comble Maxime d'Éphèse de marques d'honneur exceptionnelles. Il loue le zèle des habitants de Cyzique pour la restauration du paganisme, et il leur accorde en conséquence toutes leurs demandes. Il est prêt à aider la ville de Pessinonte, mais à la condition que les habitants se rendent la Mère des dieux propice, et qu'ils deviennent en masse ses adorateurs; sinon ils n'éprouveront de sa part que des reproches et de la malveillance; c'est d'ailleurs la règle que suit Julien avec les villes. Il souffre à la vue de ceux qui se laissent enchaîner par le christianisme; il se réjouit avec ceux que les dieux ont déliés et libérés de cette erreur; il protège tout spécialement l'évêque Pégasius passé au paganisme. — Il invite chez lui l'évêque Aétius, chef des anoméens; il a un faible pour Georges, évêque arien et intrus d'Alexandrie, qu'il a connu prêtre à Césarée; pour l'hérétique Photin; pour les novatiens et les donatistes, auxquels il fait rendre leurs églises et leurs biens; pour les juifs, qui valent mieux que les chrétiens, et pour lesquels il saura bien réédifier leur temple. Toutefois, Julien a gardé mauvais souvenir des ariens, qui avaient été les flatteurs et les soutiens de Constance; il écrit aux habitants d'Édesse : « Quant à ceux de l'église arienne, orgueilleux de leur richesse, ils ont attaqué les valentiniens, et ils ont commis contre Édesse des actes d'audace tels qu'il ne doit pas y en avoir dans une ville bien administrée. En conséquence, puisque leur admirable loi leur ordonne de tout quitter pour entrer dans le royaume des cieux, nous voulons aider leurs saints; nous ordonnons de saisir tous les biens meubles de l'église d'Édesse pour les donner à nos soldats, et ses propriétés pour les attribuer à notre domaine privé; et cela, afin que, devenus pauvres, ils deviennent sages et qu'ils ne soient pas privés du royaume céleste, qu'ils espèrent encore. Nous ordonnons de plus, à vous, habitants d'Édesse, de vous abstenir de toute mutinerie et rivalité, de peur que, si vous agacez notre humanité habituelle en la tournant contre vous-mêmes, vous ne payiez pour le désordre de tous, en étant punis par le glaive, par le feu, et par l'exil. » *Epist.*, Hertlein, 43, Cumont, 115 (où il faut lire : προείρηται ἀφεῖναι πάντα ἵν' εἰς κτλ., et non pas τὰ ὑπάρχοντα προέσθαι).

Les chrétiens ne convenaient guère pour remplir les emplois civils sous un empereur païen; ils déplaisaient au maître, qui avait ordonné de leur préférer toujours les adorateurs des dieux; d'ailleurs, ils ne pouvaient assister, soit avec lui, soit avec ses représentants, aux cérémonies païennes. Julien interdit même de nommer des chrétiens à aucun emploi civil, à aucune fonction publique; il alléguait, très spirituellement dans sa pensée, que la loi des chrétiens leur commandait « de vivre en dehors des choses de ce monde, de ne pas combattre, de ne pas se servir de l'épée, de ne pas juger, de ne rien posséder en propre, de mépriser les choses de ce monde comme n'existant pas, de ne pas rendre le mal pour le mal, de présenter la seconde joue à qui frappait la première, et de céder la tunique à qui prenait le manteau. »

La charge civile de curiale était très redoutée, en raison des dépenses qu'elle entraînait. Sous Constantin et Constance, des lois spéciales en avaient exempté les ecclésiastiques. Julien supprima ce privilège, en pensant qu'il plairait aux populations et qu'il les attirerait à lui; plus il y aurait de curiales, et plus il y aurait de citoyens pour supporter les charges de cette dignité. Dans une loi du 13 mars 362, Julien ordonne : « Que les décurions, qui déclinent les charges à titre de chrétiens, y soient rappelés, etc. » Il écrit aux Byzacéniens : « Je vous ai rendu tous vos curiales..., soit qu'ils se fussent donnés à la secte religieuse des Galiléens, soit qu'ils aient essayé, d'une manière quelconque d'échapper au conseil (ou sénat) local. » *Epist.*, Hertlein, 11, Cumont, 54.

Julien jouissait d'un prestige considérable sur l'armée; elle constituait pour lui un appui inébranlable au dedans et au dehors. Aussi s'appliqua-t-il à la gagner au culte des dieux. Dès l'an 360, au moment de marcher contre Constance à la tête de ses troupes, Julien écrit à Maxime d'Éphèse : « Nous honorons les dieux ouvertement, et la grande masse de mon armée est pieuse envers eux. » Il ordonna que tous les soldats participassent aux sacrifices, aux libations, et autres cérémonies, alléguant que les armes n'apportaient aucun secours, quand le secours des dieux faisait défaut. Quand la sévérité ou la menace ne produisait pas sur les soldats l'effet désiré, on y ajoutait l'or et l'argent, « et l'appât du gain, dit Libanius, obtenait ce que n'avaient pu les paroles ». Pratiquement, les chrétiens étaient exclus de l'armée, et cette dernière était païenne, sauf des exceptions.

L'empereur paganisa la monnaie, en y faisant graver un autel et un bœuf, signes des sacrifices aux dieux. De plus, pour ses propres statues ou images exposées en public, il faisait représenter, auprès de lui, Zeus apparaissant du haut du ciel et lui conférant les attributs de la souveraineté impériale, et aussi Arès et Hermès, qui fixaient leurs yeux sur lui, pour attester qu'il excellerait dans la guerre et dans l'éloquence. Cette représentation répondait à deux préoccupations de Julien. Tout d'abord, elle rappelait le rôle d'Arès et de Hermès auprès de lui, Julien, pendant sa jeunesse, d'après l'allégorie autobiographique de la *Diatribe contre Héraclius*. Puis, les citoyens, qui voulaient honorer l'image de l'empereur, se trouvaient rendre hommage, bon gré mal gré, aux dieux représentés avec lui; et les chrétiens, qui par conscience s'abstenaient de le faire, étaient accusés de manquer à la majesté impériale.

Les chrétiens avaient coutume de transporter leurs défunts à travers la ville et de célébrer les funérailles en plein jour avec une certaine pompe et beaucoup de respect. Mais la rencontre d'un cadavre est une souillure pour le païen, qui se trouve ainsi exclu des cérémonies de son culte. Par une mesure générale, Julien défendit rigoureusement le transport des défunts et leurs funérailles, pendant la journée; on ne le fera que la nuit, après la dixième heure, lorsque le soleil est couché, ou encore avant son lever; les délinquants subiront des peines sévères.

6. *Mesures contre les martyrs.* — Julien défendit d'écrire aucun mémoire, aucune relation, aucun récit relativement aux martyrs; ces derniers devaient périr et disparaître entièrement, anonymes et oubliés. Son langage est d'ailleurs amer quand il parle d'eux. Pour réveiller l'oracle muet de Daphné et rouvrir la fontaine Castalie, il fait enlever le corps du grand martyr d'Antioche, saint Babylas, et tous les autres corps de chrétiens inhumés au même endroit. A propos du temple d'Apollon Didyméen, à Milet, Julien ordonne au gouverneur de la Carie de brûler et de détruire tout ce que l'on avait élevé en l'honneur des martyrs auprès du sanctuaire du dieu païen. Dans le *Misopogon*, Hertlein, p. 462 et 464-466, Julien loue « les villes saintes et pieuses comme lui, qui ont relevé les temples des dieux et qui ont détruit les tombeaux des athées, en conformité avec un de mes derniers ordres »; ces villes « si pieuses » étaient Émèse, Aréthuse, Héliopolis, Gaza. — On ne viendra plus désormais honorer les tombeaux des martyrs.

7. *Mesures et actes de violence et de tyrannie.* — L'empereur excuse avec la plus grande indulgence les païens, qui ont maintenant relevé la tête, et qui attaquent les chrétiens. Dans le *Misopogon*, Hertlein, p. 465, Julien se contente de dire que les villes saintes et pieuses étaient tout de même allées trop loin contre les chrétiens. A Gaza, le peuple païen avait torturé et massacré trois frères chrétiens, Eusèbe, Nestabe et Zénon. Julien prit parti pour le peuple : « Qu'était-ce pour les habitants, dit-il, que d'avoir tué quelques Galiléens en échange de tout le mal que ceux-ci avaient fait à eux et aux dieux! » Sozomène, *H. E.*, v, 9, 11-13, *P. G.*, t. LXVII, col. 1240. On peut comparer l'étrange indulgence de Julien pour les Alexandrins qui ont massacré l'évêque arien Georges. *Epist.*, Hertlein, 10, Cumont, 60.

Sous Constantin et surtout Constance, bien des temples avaient été démolis, ou bien détruits en partie et démeublés. Ceux qui en avaient pris et employé les matériaux furent condamnés à reconstruire les édifices détruits, à réparer ceux qui avaient été endommagés, et cela à leurs frais; les objets qui avaient été emportés des temples détruits ou abandonnés durent y être rapportés. Par exemple, dit Libanius enchanté, « ceux qui s'étaient fait construire des maisons avec les pierres des temples restituaient en argent; d'un autre côté, on pouvait voir les colonnes des temples rapportées aux dieux qui en avaient été dépouillés, les unes sur des navires et les autres sur des chars ». *Oratio* XVIII, 126, édition Fœrster. Un trouble aussi grand ne se fit pas sans beaucoup de brutalités, de menaces, d'amendes, d'emprisonnements, de tortures, et même de condamnations à mort. Cf. Sozomène, *H. E.*, v, 5, 5; *P. G.*, t. XLVII, col. 1228.

Sous les empereurs Constantin et Constance, des biens avaient été attribués aux églises pour leurs besoins et leur entretien. Julien les leur fit enlever, et les attribua aux municipalités. Il en fut ainsi même pour les revenus qui servaient à l'entretien des vierges et des veuves, inscrites par les églises sur leurs listes officielles; parfois, on les obligea même de rendre ce qu'elles avaient légitimement reçu pour vivre auparavant.

On enleva des églises les biens meubles, les dons, les vases sacrés; on emprisonna et tortura les prêtres et chefs religieux qui voulurent s'y opposer.

A Antioche, Julien fit paganiser les fontaines d'Antioche et de Daphné au moyen de sacrifices aux dieux, afin de forcer à un acte d'idolâtrie ceux qui y puiseraient. Pareillement, il fit asperger, avec l'eau lustrale des sacrifices, toutes les denrées du marché. Le temple d'Apollon ayant été détruit accidentellement par un incendie, Julien rendit les chrétiens d'Antioche responsables de ce malheur. Il fit soumettre les accusés à des tortures plus cruelles que de coutume, fit fermer la grande église d'Antioche, et adjugea au fisc les objets qui y étaient conservés.

Il tira une vengeance terrible de cette ville de Césarée de Cappadoce, auprès de laquelle il avait passé sa jeunesse à Macellum, qu'il avait fréquentée alors, et où il avait été sans doute lecteur de l'église avec son frère Gallus. Les habitants, chrétiens en masse, avaient démoli auparavant les temples de Zeus et d'Apollon, et détruit ensuite, depuis le règne même de Julien, le dernier temple qui restât, celui de la déesse Tykhê. Julien fut outré, dit Sozomène; il blâma les païens de ne s'être pas opposés par la force à cette destruction; il ordonna de saisir, fût-ce en employant la torture, tous les biens meubles et immeubles des églises de Césarée et de la province; d'exiger sur le champ pour le fisc trois cents livres d'or; d'enrôler les ecclésiastiques dans la plus basse classe de la police; de rayer Césarée du nombre des villes en lui rendant son ancien nom de Mazaka; enfin, d'inscrire tous les chrétiens au nombre des contribuables. Les démolisseurs du temple furent, les uns exilés, et les autres mis à mort. Julien jura que, si les habitants ne relevaient pas promptement les temples

détruits, il ne cesserait pas de les persécuter et ne laisserait pas les chrétiens garder leurs têtes sur leurs épaules. Par bonheur, la mort rapide de Julien délivra les habitants de cette terreur.

Dans son expédition contre les Perses, l'empereur, ayant besoin d'argent, résolut de s'en procurer aux dépens des chrétiens; il imposa une amende en argent aux chrétiens des pays traversés par lui, qui refusaient de sacrifier aux dieux; l'amende fut calculée suivant la fortune de chacun et exigée avec rigueur.

Les violences étaient plutôt rares et modérées dans les provinces occidentales de l'empire, éloignées de Julien, de Constantinople et d'Antioche, et libérées bientôt par la mort du restaurateur du polythéisme. Elles se sont exercées surtout en Orient, dans les provinces soumises plus directement à l'action personnelle de Julien. Parfois aussi, dans les villes, les gouverneurs et les magistrats, et aussi les habitants, sûrs de l'impunité, faisaient du zèle, et outrepassaient les ordres de l'empereur, déjà sévères; l'autorité imposait ou exigeait des amendes illégales, ou encore employait les châtiments corporels; la populace païenne abattait les signes du christianisme, s'emparait des églises, attaquait la population chrétienne, détruisait les tombeaux des martyrs, se livrait aux diverses impulsions de sa haine, en croyant servir l'empereur.

Tel est le tableau abrégé de la persécution de Julien, que l'on appellera mieux la politique suivie par Julien à l'égard du christianisme, politique qui consiste en une série de mesures législatives et d'actes administratifs. Comme le dit Rufin, Julien « faisait chaque jour des progrès dans l'art de trouver des mesures sournoises et habiles, qui ne présentassent rien de cruel ». Rufin, *H. E.*, I, 31, *P. L.*, t. XXI, col. 502.

Dès lors, et quoique bien des chrétiens aient perdu la vie pour leur foi, le nombre des martyrs proprement dits est fort restreint pour le règne, d'ailleurs très court, de Julien. On peut citer : Eupsychius et Damas, à Césarée; Eusèbe, Nestabe et Zénon, à Gaza; Marc, évêque d'Aréthuse, le sauveur de Julien; Juventin et Maximin, soldats, Artémius, et Théodoret, prêtre, à Antioche; Émilien, soldat, à Durostorum (Silistrie); Macédonius, Théodule et Tatien, à Mère en Phrygie; Cyrille, diacre, à Héliopolis; les deux frères Jean et Paul, à Rome, etc.

Conclusion. — La tentative de Julien pour restaurer le polythéisme avait pour elle les chances suivantes :

Quoique affaibli, le polythéisme vivait et résistait, et l'on pouvait espérer de sauver le malade. Il avait pour lui : le droit de prescription, acquis depuis bien des siècles; la tradition nationale, avec la routine et l'habitude si puissante dans le peuple. Les temples, fermés, demeuraient debout pour la plupart, et aussi les idoles sur leurs stèles; ces monuments rappelaient aux yeux et aux esprits un passé récent que beaucoup avaient vu. Malgré les édits des empereurs chrétiens, plusieurs de ces temples demeuraient ouverts, et l'on y offrait des sacrifices avec la connivence des autorités locales. Le polythéisme avait pour lui le prestige de ce que nous appelons la civilisation : lettres, sciences, arts, législation, constitution et organisation, éducation et instruction, famille et société; l'humanité avait grandi et fleuri avec le culte des dieux, dont sa vie était inséparable. La moitié des habitants de l'empire devaient encore être païens et constituaient un point d'appui important; beaucoup, parmi les chrétiens, étaient des convertis, qui, peut-être revendraient au culte de leur jeunesse. Le polythéisme avait eu contre lui le pouvoir impérial depuis Constantin; mais il l'aurait maintenant pour lui, et les innombrables tentacules de ce pouvoir iraient partout saisir les citoyens. Enfin, le christianisme se trouvait déchiré par des divisions intestines, qui le rendaient vulnérable.

Justement surgissait au moment fatidique l'homme prédestiné au succès de l'entreprise par ses capacités, sa volonté et sa foi païenne. Seul Auguste, Julien mettait sa souveraineté absolue et sa personne au service des dieux. Il avait pour lui le prestige de la victoire, l'habileté, le talent, la jeunesse, la noblesse du sang; il se croyait fermement appelé par le ciel à cette œuvre nouvelle, avec une confiance inébranlable dans le succès. Il était versé dans les doctrines philosophiques, pratiquait les vertus morales, était familier avec tout le polythéisme, jusque dans ses rites les plus secrets. Comme il avait l'expérience personnelle du christianisme, il pouvait le combattre d'autant plus facilement, et en même temps lui emprunter ses éléments de vitalité, qu'il infuserait au polythéisme. — Et cependant, Julien a échoué complètement et immédiatement; son cadavre n'était pas refroidi que son armée, si fidèle et si païenne, passait au christianisme.

La tentative de Julien n'a été qu'une suite d'erreurs. Avant le christianisme, un souverain pouvait introduire dans ses États une religion obligatoire pour tous les citoyens; mais le christianisme avait libéré de cette tyrannie la conscience humaine. Sans doute, Julien se croyait choisi par les dieux et envoyé par eux sur la terre pour accomplir sa mission; mais ses sujets ne le croyaient pas, et il ne pouvait les en convaincre. Le polythéisme ne pouvait donner à l'empire les trois choses les plus augustes du monde : la vérité, la religion, et la vertu; le polythéisme n'avait rien à enseigner comme vérité religieuse et ne prétendait à aucune influence moralisatrice; les esprits païens, cultivés, réfléchis, se détournaient de lui et le dédaignaient. Julien s'est trompé en confondant la philosophie avec la religion. Il s'est trompé en essayant de renouveler, par une allégorie quelconque, une mythologie usée, fabuleuse, bizarre, puérile, qui était une régression sur le sentiment monothéiste des penseurs païens et sur le monothéisme trinitaire des chrétiens. Julien s'est trompé, en s'imaginant que son polythéisme irait au cœur du simple citoyen, de l'artisan, de l'agriculteur, du commerçant, de l'esclave ou du serviteur, en un mot de ces hommes qui vivent, en nombre immense, dans un coin obscur de ce monde. Élevé dans les palais, les livres et les écoles, empereur philosophe, dilettante de littérature, de philosophie, de religion, Julien ignorait complètement l'âme du peuple, ainsi que ses besoins moraux et religieux; y a-t-il, dans toute l'œuvre de Julien, une seule parole pour la classe sociale, que nous appelons « le peuple »? Julien s'est trompé en croyant qu'il pouvait emprunter au christianisme ses éléments vivifiants pour les transporter tels quels dans son polythéisme. Si le christianisme venait de Dieu et que Dieu eût déposé en lui un principe de vie et de mouvement, ce n'était pas un homme, pas même l'empereur, qui pouvait le lui ravir; ce n'était pas non plus l'imitation pure du christianisme, l'adoption de ses formes extérieures et administratives qui pouvait infuser la vie divine dans le néo-paganisme de Julien.

Il ne faut pas s'étonner de l'aveuglement de Julien. Homme d'action et d'intelligence, brillant par bien des côtés, Julien aurait pu être un excellent empereur, s'il était demeuré exclusivement homme politique. Malheureusement, il portait dans son esprit une infirmité de naissance, ou plutôt d'éducation : il était incapable de raison et de raisonnement, quand il fallait approfondir des questions de philosophie, de morale, et de religion, en saisir les causes dernières, et se former une conviction lumineuse et assise. Cette infirmité apparaît dans toute l'œuvre de Julien. Aussi

le monde civilisé d'alors, déjà chrétien pour une moitié, fut rebelle à sa tentative. Le mot de la situation a été dit par Chateaubriand avec son génie ordinaire : « Le monde n'a pas voulu se laisser rabougrir. » — Par contre, l'Église retira plusieurs avantages de cette tentative. Celle-ci était essentiellement une contrefaçon du christianisme; c'était donc un hommage que Julien rendait, quoique malgré lui, à la supériorité de la religion de Jésus-Christ. Les divisions et les disputes, qui la déchiraient sous Constance, s'apaisèrent et tombèrent; l'épreuve refit l'union, et l'on se tourna contre le nouvel ennemi de tous les chrétiens. Enfin, cette tentative était nécessaire pour le bien et l'honneur du christianisme. Depuis les apôtres, dans le monde gréco-romain, la lutte se poursuivait entre Dieu et les dieux; ces derniers demeuraient toujours unis à l'empire, et, dans la personne de Julien, à l'empereur. Il était bon que le polythéisme rassemblât toutes ses forces et toutes ses ressources pour livrer un dernier assaut à son rival, le monothéisme; que le sort religieux du monde gréco-romain se décidât enfin dans un dernier duel. Tout fut mis en jeu et en œuvre par Julien, et tout fut perdu. Après ce dernier soubresaut, le polythéisme, vaincu, finit par expirer.

I. Sources. — 1° *Œuvres de Julien.* — 1. *Éditions anciennes.* — D. Petau, *Juliani imperatoris orationes III panegyricæ*, avec traduction latine et notes, Paris, 1614; du même, *Juliani... orationes et epistolæ*, avec traduction latine et notes, Paris, 1630; E. Spanheim, *Juliani imp. opera*, avec traduction latine et notes (surtout de Petau), Leipzig, 1696; du même, *Les Césars de l'empereur Julien, avec des remarques et des preuves*, Paris, 1683, Amsterdam, 1728; E. Spanheim, Spon et J. M. Heusinger, *Juliani imperatoris Cæsares*, avec notes et traduction, Gotha, 1736. — 2. *Éditions modernes.* — L. H. Heyler, *Juliani imperatoris quæ feruntur epistolæ*, Mayence, 1828; Hertlein, *Juliani opera* édit. Teubner, Leipzig, 1875; Bidez et Cumont, *Juliani opera*, édit. de l'Associat. G. Budé, Paris, 1922-1924; les lettres aussi dans *Epistolographi græci*, Paris, 1873; le traité *Contra christianos* a été publié par Neumann, Leipzig, 1880. — 3. *Traductions.* — Marquis d'Argens, *Deffense du paganisme par l'empereur Julien* (grec et français; dissertations et notes), Berlin, 1764; H. J. Lasius, *Les Césars et le Misopogon* (en allemand), Greifswald, 1770; J. Duncombe, *Les Césars, le Misopogon, Les lettres* (en anglais, avec notes) Londres, 1798; Talbot, *Œuvres complètes de l'empereur Julien*, Paris, 1863.

2° *Auteurs anciens.* — S. Ambroise, *Epist.*, 18 et 40, *P. L.*, t. XVI; *De obitu Valentiniani*, t. XVI, col. 1280; *De obitu Theodosii*, t. XVI, col. 1403; Ammien Marcellin, livres XV-XXV; Astérius d'Amasée, *Homilia III*, *P. G.*, t. LX; S. Augustin, *Confessions*, VIII, *P. L.*, t. XXXII; *Contra litteras Petiliani*, II, 97, 224, et *Contra epistolam Parmeniani*, X, XII, *P. L.*, t. XLIII; *De civitate Dei*, IV, 29; V, 31; XVIII, 52, *P. L.*, t. XLI; Cassiodore, *Historia ecclesiastica tripartita*, *P. L.*, t. LXIX; *Codex Theodosianus*, et *Justinianus*; *Chronicon Paschale* ou *Chronique d'Alexandrie*, *P. G.*, t. XCII; Cyrille d'Alexandrie, Ὑπὲρ τῆς τῶν χριστιανῶν εὐσεβοῦς θρησκείας, πρὸς τὰ τοῦ ἐν ἁθέοις Ἰουλιανοῦ, *Pro christianorum sancto cultu, contra scripta impii Juliani*, *P. G.*, t. LXXVI; S. Éphrem, *Sermo II, Contra Julianum*; Eunape, *Vitæ Soph.* (Édésius, Priscus, Maxime, Libanius, Oribase); Eutrope, *Breviarium historiæ romanæ*, X; Eutychien, Magnus et Jean d'Antioche, dans *Fragmenta histor. græcorum* (Didot), t. IV; Georges Cédrénus, *Historiar. compendium*, *P. G.*, t. CXXI-CXXII; S. Grégoire de Nazianze, *Orationes*, IV, V, *Contra Julianum*, I et II, *P. G.*, t. XXXV; Himerius, *Orationes*, V, VI, VII (et voir Fabricius, *Bibliotheca græca*, t. IX, p. 426); *Historia acephala*, *P. G.*, t. XXVI, et Batiffol, *Mélanges de littérature et d'histoire religieuses*, Paris, 1899; S. Jean Chrysostome, *De S. Babyla, contra Julianum*; *In Juventinum et Maximinum*, *P. G.*, t. L; *In Matthæum*, hom. IV et LXVIII, *P. G.*, t. LVII; *Adversus Judæos*, V, *P. G.*, t. XLVIII; Jean le Moine de Rhodes, *Artemii*, *P. G.*, t. XCVI; S. Jérôme, *Translatio Chronicorum Eusebii*, *P. L.*, t. XXVII, *an. 359-366*; *Epist.*, LXX, *ad Magnum*, *P. L.*, t. XXII; Libanius, *Opera*, édit. Fœrster, *Orationes*, XII, XIII, XIV, XV, XVI, XVII, XVIII, XXIV, XLVIII, et *Epist.* DCXCIV; cf. *Orationes*, XVI, XVIII et XXIV, dans Fabricius, *Bibliotheca græca*, t. VII, p. 145-378, avec notes et traduction; Mamertin, *Gratiarum actio Juliano*, *P. L.*, t. XVIII; Syméon Métaphraste, *Passio Artemii*, *P. G.*, t. CXV; Michel Glycas, *Annales*, IV, *P. G.*, t. CLVIII; Nicéphore Calliste, *Ecclesiastica historia*, X, *P. G.*, t. CXLVI; S. Optat, *De schismate donatistarum*, II, 16 sq., *P. L.*, t. XI; Paul Orose, *Historia adversus paganos*, VII, *P. L.*, t. XXXI; Philostorge, *H. E.*, III, IV, VI VII, *P. G.*, t. LXV; Photius, *Bibliotheca*, *P. G.*, t. CI (*Quæst.*, CI et CIX, *ad Amphilochium*); CIII (col. 246 et 1302); CIV (col. 150-154); Prudence, *Apotheosis*, *P. L.*, t. LIX; Rufin, *H. E.*, X, *P. L.*, t. XXI; Sextus Aurelius Victor, *De Cæsaribus*, 42; *Epitome de vita et moribus imperatorum*, 42-43; Sextus Rufus, *Breviarium*, 28; Socrate, *H. E.*, II, III, *P. G.*, t. LXVII; Sozomène, *H. E.*, V, *P. G.*, t. LXVII; Suidas, *Lexicon*, *s. v.* Ἰουλιανός; Sulpice Sévère, *Vita S. Martini*, IV, 306, *P. L.*, t. XX; Théodoret, *H. E.*, III, *P. G.*, t. LXXXII; Théophanes, *Chronographia*, *P. G.*, t. CVIII; Zonaras, *Annales*, XIII, *P. G.*, t. CXXXIV; Zosime, dans *Corpus Scriptorum, Histor. Byzant.*, et analyse dans la *Clavis Patrologiæ græcæ* de Migne.

II. Travaux. — 1° *Travaux antérieurs au XIX^e siècle.* — Paganino Gaudenzio (ou Gaudentius), *De philosophica cognitione Juliani*, etc., Pise, 1641; La Mothe le Vayer, *De la vertu des païens*, Paris, 1642 (p. 319-369, curieux et bien documenté); S. Johnson (*Philaretus Antiropopolita*), *Some seasonable remarks upon the deplorable fall of the emperor Julian*, Londres, 1681; du même, *Julian the Apostate, being a short account of his life*, Londres, 1682; T. Long, *A vindication of the primitive christians*, etc., et J. Dodwell, *The Triumph of Christianity*, Londres, 1683; J. P. Oheim, *De Juliani imperatoris apostasia*, Leipzig, 1684; Adam Rechenberg, *De Juliani apostasia*, Leipzig, 1684; Gott. Arnold, *Unpartheische Kirchen-und Ketzerhistorien*, Francfort-sur-le-Mein, 1699.

Tillemont, *Histoire des empereurs*, etc., Paris, 1700-1704; *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, Paris, 1901-1712; J. A. Fabricius, *Bibliotheca græca* (tome VII), Hambourg, 1708-1714; *Salutaris lux evangelii*, Hambourg, 1731; Dom Remy Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés* (IV^e siècle), I, XVII, Paris, 1709-1763; P. Gaudentius, *Julianus imperator philosophus* (dans *Vitæ summorum virorum* de Meuschen), Cobourg, 1735; La Bleterie, *Vie de l'empereur Julien*, Paris, 1735 et 1746; *Histoire de l'empereur Jovien et traduction de quelques ouvrages de Julien*, Paris, 1748; Baronius, *Annales ecclesiastici*, Lucques, 1739; G. F. Gude, *De artibus Juliani apostatæ paganam superstitionem instaurandi*, Iéna, 1739; W. Warburton, *Julian or A discourse*, etc., Londres, 1750; Abbé de la Porte, *L'esprit de Julien* (dans *L'esprit des monarques philosophes*), Amsterdam, 1764; E. Gibbon, *Decline and fall of the Roman Empire*, Londres, 1787; Voltaire, *Histoire de l'établissement du christianisme*, et art. *Julien*, dans le *Dictionnaire philosophique*; Montesquieu, *Grandeur et décadence des Romains*; *Esprit des lois*; Card. Gerdil, *Considérations sur Julien l'Apostat*; *Du discernement de la religion*, IV, Rome, 1806-1809.

2° *Travaux récents.* — G. F. Wiggers, *De Juliano apostata religionis christianæ et christianorum persecutore*, Rostock, 1810; *Julian der Abtrünnige*, Leipzig, 1837; S. T. Mücke, *De Juliano imperatore scholis christianorum infesto*, Schleusing, 1811; A. Neander, *Ueber den Kaiser Julian und sein Zeitalter*, Leipzig, 1813; M. Jondot, *Histoire de l'empereur Julien*, Paris, 1817; R. Tourlet, *Œuvres complètes de l'empereur Julien*, traduites pour la première fois, avec notes, Paris, 1821; Le Beau, *Histoire du Bas-Empire*, Paris, 1759 et 1824; Rüdiger, *De statu et conditione paganorum sub imperatoribus christianis post Constantinum magnum*, Varsovie, 1825; C. H. van Herwerden, *De Juliano imperatore religionis christianæ hoste eodemque ultore*, Leyde, 1827, Mayence, 1828; J. H. Newman, *The arians of the fourth century*, Londres, 1833 et 1876; Comte Beugnot, *Histoire de la destruction du paganisme en Occident*, Paris, 1835; H. Schulze, *De philosophia et moribus Juliani apostatæ*, Stralsund, 1899; C. P. Jahne, *Disputatio... de Juliani Augusti in Asia rebus gestis*, etc., 1899; H. H. Milman, *The history of christianity from the birth of Christ to the abolition of the paganism in the Roman Empire*, 1840; W. S. Teuffel, *De Juliano christianismi contemptore et osore*, Tubingue, 1844; A. Desjardins, *L'empereur Julien*, Paris, 1845; D. F. Strauss, *Der Romantiker auf dem Throne der Cäsaren, Julian der Abtrünnige*, 1847 et 1876; Chateaubriand, *Études ou Discours historiques sur la chute de l'em-*

pire romain, etc., Paris, 1848; E. Chastel, *Histoire de la destruction du paganisme dans l'empire d'Orient*, Paris, 1850; F. Bungener, *Julien ou La fin d'un siècle*, Paris, 1854. E. von Lasaulx, *Der Untergang des Heidenismus*, etc., Munich, 1854; J. Wolf, *Kaiser Julian*, 1855; Albert de Broglie, *L'Église et l'empire romain au IV^e siècle; Constance et Julien*, Paris, 1856 et 1904; J. E. Auer, *Kaiser Julian der Abtrünnige im Kampfe mit den Kirchenvätern seiner Zeit*, Vienne, 1855; E. Cauer, *Les Césars*, avec notes, Breslau, 1856; H. Franc, *Nature et caractères de la polémique de l'empereur Julien contre le christianisme*, Paris, 1857; A. Maury, *La magie et l'astrologie dans l'antiquité*, Paris, 1860; E. Lamé, *Julien l'Apostat*, Paris, 1861; W. Mangold, *Julian der Abtrünnige*, Stuttgart, 1862; C. Semisch, *Julian der Abtrünnige, ein Charakterbild*, Breslau, 1862; J. Zeller, *Les empereurs romains, caractères et portraits*, Paris, 1863; J. F. A. Mücke, *Flavius Claudius Julianus*, Gotha, 1867-1869; H. H. Milman, *History of latin christianity*, Londres, 1867; Petit de Julleville, *L'École d'Athènes*, Paris, 1868; E. Zeidler, *Julian*, 1869; A. Kellerbauer, *Kaiser Julian's Regierung*, Kempten, 1876; F. Rode, *Geschichte der Reaction Kaiser Julians gegen die christliche Kirche*, Iéna, 1877; H. A. Naville, *Julien l'Apostat et sa philosophie du polythéisme*, Paris, 1877; Girolamo Torquati, *Studii storico-critici sulla vita et sulle gesta*, etc., Rome, 1878; G. H. Rendall, *The emperor Julian; Paganism and Christianity*, Cambridge, 1879; Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, t. III et IV, Paris, 1880-1882; Hecker, *Zur Geschichte des Kaisers Julianus*, Kreusnach, 1886; W. Schwarz, *De vita et scriptis Juliani imperatoris*, Bonn, 1888; F. Cumont, *Sur l'authenticité de quelques lettres de Julien*, Gand, 1889; Koch, *De Juliano imperatore*, Arnheim, 1890; G. Boissier, *La fin du paganisme*, Paris, 1891; Asmus, *Ein Encyclica Julians*, etc., dans *Zeitschrift für die Kirchengeschichte*, 1895; W. Koch, *De Juliano imperatore*, Arnheim, 1890; Alice Gardner, *Julian philosopher and emperor*, Londres, 1895; Lod. Oberzinner, *Le guerre di Flavio Claudio Giuliano*, Rome, 1896; A. Harent, *Les Écoles d'Antioche*, Paris, 1898; W. Koch, *Kaiser Julian der Abtrünnige*, Leipzig, 1899; W. Wollert, *Kaiser Julians religiöse und philosophische Ueberzeugung*, Gütersloh, 1899; Dmitry de Merejkowsky, *La mort des dieux*, Paris, 1900; Gaetano Negri, *L'imperatore Giuliano l'Apostata*, Milan, 1901; A. Linsenmayer, *Die Bekämpfung des Christentums durch den römischen Staat*, etc., Munich, 1905; G. Mau, *Die Religions philosophie Kaiser Julians in seinen Reden auf den König Helios*, Leipzig, 1906; Car. Gladis, *De Themistii, Libanii, Juliani in Constantium orationibus*, Breslau, 1907; Ch. Appleton, *La date des Digesta de Julien*, Paris, 1911; Joh. Geffcken, *Kaiser Julianus*, Leipzig, 1914; Ch. Clerc, *Un retour à l'hellénisme... Julien l'Apostat*, Lausanne, 1917; Fr. Cumont, *Études syriennes; La marche de l'empereur Julien*, etc., Paris, 1917; Boulenger, *Remarques critiques sur le texte de l'empereur Julien*; et *Essai critique sur la syntaxe de l'empereur Julien*, Lille, 1922.

J. VITEAU.

JUNILIUS AFRICANUS. — I. Le personnage. II. Son œuvre. III. Ses doctrines.

I. LE PERSONNAGE. — Junilius Africanus est un personnage du milieu du VI^e siècle sur lequel on sait fort peu de chose. On le considéra longtemps comme l'évêque d'un diocèse inconnu de l'Afrique chrétienne. Cette opinion, doctement acceptée depuis le Moyen Age, fut partagée par des auteurs réputés parmi lesquels il suffira de mentionner : Sixte de Sienne, Labbe, Bellarmin, Martianay, Du Pin, Richard Simon. De nos jours encore Alzog s'en fit l'écho. Et pourtant, au XVIII^e siècle, Gallandi avait osé mettre en doute l'épiscopat de Junilius : en dépit du concert unanime de tous ses devanciers : *His haud equidem repugnarim*, disait-il, *si vulgaris sententia certioribus documentis inniteretur. Utcumque tamen se res habeat, præsulatus honorem Junilio non invideo. Bibl. Vet. Patrum*, t. XII, p. VI, Venise, 1778. Gallandi avait raison contre tous. Quatre manuscrits seulement des *Instituta Regularia* sur 13 examinés par Kihn, *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten*, Fribourg-en-B., 1880, font de Junilius un évêque, ce sont : les mss *14 645* et *14 584* de l'abbaye bénédictine de Saint-Emmeran, à Ratisbonne, conservés maintenant à la bibliothèque de Munich, IX^e siècle et les mss. *54* et *364* de Florence, X^e et XI^e siècle.

En réalité et quoi qu'on en ait dit, Junilius ne fut ni évêque, ni prêtre, ni diacre, ni moine. Il fut tout simplement un pieux laïque, curieux de tout ce qui concernait les saintes Écritures et la théologie. Africain d'origine, il vécut à Constantinople où il exerça à la cour, de 545-552, les importantes fonctions de *quæstor sacri palatii*. Le diacre de Carthage Fulgentius Ferrandus (mort en 550) ayant à lui écrire libellait ainsi l'adresse de sa lettre : *Domino merito illustri, præstantissimo atque in Christo carissimo filio sanctæ matris Ecclesiæ catholicæ Junilio Ferrandus diaconus in Domino salutem.* Reifferscheid, *Anecdota Casinensia*, p. 7.

II. SON ŒUVRE. — On n'a de Junilius Africanus qu'un seul ouvrage, les *Instituta Regularia divinæ legis*. C'est un véritable traité d'introduction aux saintes Écritures écrit sous une forme dialoguée alors très à la mode. Junilius le composa, sans doute dans la première moitié de l'année 551, sur le désir de Primasius évêque d'Hadrumète, venu à Constantinople vers 550 comme en fait foi la *Chronique* de Victor de Tunnunum en l'année 555, *P. L.*, t. LXVIII, col. 960, avec d'autres prélats africains. *Sed dum te inter alios reverendissimos coepiscopos tuos usque ad Constantinopolim peregrinari provinciæ coegisset utilitas, ex civilitatis affectu in notitiam conloquiumque pervenimus*, lui dit Junilius dans la préface des *Instituta*. Primasius profita de ce voyage pour entrer en relations avec Junilius que ses fonctions à la cour impériale désignaient à l'attention des nouveaux arrivés.

Nous ne savons pas non plus grand'chose sur cet évêque d'Hadrumète à la demande duquel nous devons les *Instituta*. Les quelques extraits de ses œuvres conservés dans Migne, *P. L.*, t. LXVIII, col. 415-935, sont des commentaires sur les épîtres de saint Paul et sur l'Apocalypse. Primasius y recherche avant tout le sens littéral par l'étude du texte et du contexte et il donne une explication très courte des textes sacrés en étroite dépendance avec ses devanciers, en particulier, avec saint Ambroise, saint Jérôme et saint Augustin. Ce fait, joint à sa requête à Junilius, montre dans l'évêque d'Hadrumète un esprit tout particulièrement curieux de tout ce qui avait trait aux saintes Écritures.

Dans les *Instituta*, Junilius se donne comme l'écho de l'enseignement de Paul de Bassorah, métropolitain de Nisibe, syrien d'origine et non persan; si Junilius lui donne ce qualificatif, c'est parce qu'il était donné autrefois à quiconque était syrien. *Ad hæc ego respondi vidisse me quemdam Paulum nomine, Persam genere qui Syrorum schola in Nisibi urbe est edoctus.* Préface des *Instituta*. Ce Paul de Nisibe était en très grande vénération auprès des nestoriens. Des discussions doctrinales l'avaient amené à Constantinople vers 534-535 sous l'empereur Justinien. Junilius, grâce à son emploi à la cour, était entré aussitôt en rapport avec lui. Il avait obtenu de lui communication des règles qu'il donnait à ses élèves pour l'interprétation des saintes Écritures. Il avait été également du petit nombre de ces intimes, curieux d'exégèse, devant lesquels Paul de Nisibe avait fait un exposé subtil de l'épître aux Romains. Voici en quels termes sont caractérisées dans la Préface des *Instituta* ces règles d'exégèse et ce commentaire : *Tunc diu quæsitus, si quid ex ejus dictis haberem, dixi, quod legissem regulas quasdam, quibus ille discipulorum animos divinarum Scripturarum superficie instructos, priusquam expositionis profunda patefaceret, solebat imbuere, ut ipsarum interim causarum, quæ in divina lege versantur, intentionem ordinemque cognoscerent, ne sparsim et turbulente sed regulariter singula docerentur... Sunt alia illius viri præclara monumenta; nam et beati Pauli ad Romanos epistolam audivi subtilius, ut arbitror, exponentem, quam ego ex ejus ore ne memoria laberetur excepi.*

Les *Instituta* se divisent en deux petits livres, *in duos brevissimos libellos*, dit Junilius lui-même dans sa préface. Le premier livre contient 20 chapitres; le second, 30. Ces chapitres sont d'ailleurs d'une longueur fort variable; certains n'ont que quelques lignes, trois à cinq, l. I, c. I et II; l. II, c. I, V, XIV; d'autres comprennent plusieurs pages : l. I, c. IV; l. II, c. II et XXIV.

Livre I^er. — Junilius divise en quatre classes les livres de la Bible : livres historiques, prophétiques, proverbiaux et de simple enseignement; il les répartit en trois groupes selon qu'ils sont de parfaite, de moyenne ou de nulle autorité. Les livres d'autorité parfaite sont ceux qui sont admis par tous; les livres d'autorité moyenne sont ceux qui ne sont admis que par quelques-uns; les livres de nulle autorité sont tous les apocryphes, c. I-VI. Nous connaissons certains auteurs des livres saints par les titres ou les préambules de leurs livres mais il y en a d'autres dont les noms nous sont totalement inconnus; les auteurs ont écrit en prose ou en poésie, sous l'ancienne ou la nouvelle Alliance; leur but a été de nous entretenir de Dieu, du siècle présent et du siècle futur, c. VII-XI. La fin du premier livre est consacrée par Junilius à dire comment l'Écriture parle : de Dieu, c. XII, de l'essence divine, c. XIII, de la Trinité, c. XIV, du Père, c. XV, du Fils, c. XVI, du Saint-Esprit, c. XVII, comment elle met en lumière ce que chacune des trois personnes divines a de commun ou de particulier, c. XVIII et comment elle décrit l'activité divine, c. XIX. Le XX^e et dernier chapitre indique quelle représentation peut avoir de Dieu la créature et comment elle peut s'appliquer à elle-même, en un autre sens évidemment, des qualités qui ne conviennent qu'à Dieu.

Livre II. — Ce livre traite du siècle présent, de son origine, de son gouvernement par Dieu et des éléments divers qui le composent, c. XIV. A l'occasion du siècle futur, Junilius aborde la grande question des prophéties, distingue le type de la prophétie proprement dite et énumère les prophéties diverses qui furent faites sous les Patriarches, depuis Moïse et sous la loi de grâce. Ces prophéties littérales ou typiques concernent, au nombre de 22, l'Ancien Israël; au nombre de 26, le Christ; au nombre de 17, la vocation des Gentils. Celles qui furent faites sous la loi de grâce débutèrent avec l'annonce de la naissance de saint Jean-Baptiste, elles se poursuivirent par l'annonciation, par les prophéties de Notre-Seigneur et par celles des apôtres; elles sont au nombre de 32. Un chapitre assez curieux, le XXIX^e, dit comment peut se démontrer l'inspiration des livres saints; deux autres chapitres traitent de la connaissance religieuse, c. XXVII, et des rapports de la science et de la foi, c. XXX.

III. DOCTRINE DE JUNILIUS SUR LES SAINTES ÉCRITURES. ORIGINE DE SA DOCTRINE. — Comme a pu déjà le révéler cette trop brève analyse et comme le montrerait mieux encore une lecture, même rapide, des *Instituta Regularia*, Junilius reproduit des opinions très particulières. A la façon dont il parle de la Trinité, du Christ, de la création du monde et de son gouvernement, du monde présent et futur, de la grâce, on reconnaît sans peine en lui un auteur tout imprégné de nestorianisme. Certes, il n'y a pas lieu d'en être surpris puisqu'il n'est dans ses *Instituta* que l'écho de Paul de Nisibe. Ce n'est pas toutefois sur ce point qu'il convient de s'appesantir ici, car toutes ces questions quelqu'importantes qu'elles soient, il ne les a abordées qu'en passant et on a des documents autrement complets et originaux pour étudier le nestorianisme; il suffira d'avoir noté pour mémoire ces traces nombreuses de l'hérésie nestorienne que l'on trouve dans son écrit. C'est avant tout par son catalogue des saintes Écritures, par son opinion sur l'autorité différente des livres saints que Junilius mérite de fixer l'attention.

Son catalogue des saintes Écritures se distingue par un nombre inusité de deutéro-canoniques : pour l'A. T., les deux livres des Paralipomènes, Esdras, Job, le Cantique des cantiques, Tobie, Esther, Judith, la Sagesse, les deux livres des Macchabées; pour le N. T., l'épître de saint Jacques, la seconde épître de saint Pierre, la seconde et la troisième de saint Jean, l'épître de saint Jude et l'Apocalypse. Ces livres, que quelques-uns seulement admettent, ne jouissent d'après lui, que d'une autorité moyenne. L. I, c. III-VII.

Par son originalité très caractéristique pour un milieu que l'on croyait africain, ce catalogue exerça longtemps sans succès la sagacité des critiques. Cf. Martianay, *Traité historique du Canon des livres de la sainte Écriture*, Paris, 1703, p. 203-208; Richard Simon, *Critique de la Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques par M. Ellies Du Pin*, t. I, p. 229-232, Paris, 1730, et, de nos jours, Franzelin, *Tractatus de divina traditione et scriptura*, 2^e édit., Rome, 1875, p. 478. Richard Simon ne voyait qu'une solution : ou bien le texte des *Instituta Regularia* avait été corrompu ou bien cet « évêque africain » n'avait pas su ce qu'il disait. Ni le fait que Junilius se donnait pour l'élève de Paul le Persan, ni les doctrines christologiques qui transpiraient à travers son œuvre n'avaient pu éclaircir pour Franzelin un problème de théologie scripturaire si facile à résoudre. Pourtant de ce problème la solution, avant d'avoir été parfaitement mise en lumière en 1880 par Kihn, avait été déjà indiquée, dès 1802, par Münscher, *Handbuch der christlichen Dogmengeschichte*, Marbourg, 1802, t. III, p. 90, et reproduite par Keil en 1859, *Lehrbuch der hist. crit. Einleitung in die Schriften des A. T.*, 2^e édit., 1859, p. 631 et par Ed. Reuss, en 1874, *Die Geschichte der heiligen Schriften des N. T.*, Brunswick, 1874, 5^e édit., 2^e part., p. 53.

Le catalogue des saintes Écritures de Paul le Persan, exposé par Junilius, n'a absolument rien d'original. Il vient en droite ligne du véritable père du nestorianisme, de Théodore de Mopsueste qui exerça, comme on le sait, une influence prépondérante par son exégèse aussi bien que par sa théologie sur l'école d'Édesse et sur celle de Nisibe qui n'en fut que la continuation.

Une comparaison entre le canon de Théodore et le catalogue fourni par Junilius démontre cette parenté d'une façon absolument indiscutable. Tous les livres que Théodore a rejetés, soit dans l'A., soit dans le N. T., sont mis par Junilius au nombre de ceux que quelques-uns seulement admettent. Cf. L. Pirot, *L'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste*, Rome, 1913, p. 153. C'est là le seul motif pour lequel on voit figurer dans cette liste des livres comme les deux livres des Paralipomènes, Esdras, Job, le Cantique des cantiques, l'épître de saint Jacques. Seulement, à Nisibe, on avait quelque peu mitigé l'opinion trop radicale du maître; on n'avait pas relégué au rang des apocryphes, au rang des livres d'*une autorité absolument nulle*, ces livres que Théodore excluait absolument de son canon, auxquels il ne concédait pas même ce degré inférieur d'inspiration qu'il accordait aux Proverbes et à l'Ecclésiaste mais qu'il considérait comme des livres tout à fait profanes. L. Pirot, *op. cit.*, p. 148, n. 3, p. 158, et p. 159-163. Sous l'influence de la tradition qui, chez les Juifs comme chez les chrétiens, était favorable aux Paralipomènes, à

Asdras, à Job et au Cantique des cantiques et parce que certains Pères orientaux comme Athanase, Cyrille de Jérusalem, Grégoire de Nazianze, Amphiloque, Épiphane, etc., tout en ne mettant pas dans leur canon divers livres de l'Ancien Testament (Esther, Tobie, Judith, les deux livres des Macchabées, l'Ecclésiastique, la Sagesse), les citaient néanmoins dans leurs œuvres dogmatiques et s'en servaient pour compléter l'instruction des catéchumènes, on s'était refusé, à Nisibe, à les rejeter absolument du catalogue des saintes Écritures; on avait pris un moyen terme, on les y avait admis mais en ne les considérant que comme des livres jouissant d'une autorité moyenne. On peut même se demander jusqu'à quel point la théorie de Théodore sur une double grâce d'inspiration ne facilita pas à Nisibe cette conciliation des enseignements du maître avec les opinions communément admises et si elle ne fournit pas une base théologique à cette autorité moindre qu'avaient certains livres. Aux écrits auxquels Théodore n'avait accordé qu'une grâce de prudence et de sagesse et qu'il avait pour ce motif conservés dans son canon, on fit le même traitement qu'à ceux qu'il avait déclarés rédigés sous l'influence de l'inspiration prophétique; les Proverbes et l'Ecclésiaste furent admis à figurer parmi les livres d'une autorité parfaite. La grâce de prudence et de sagesse se serait donc trouvée du coup sans aucune utilité. Or il semble bien étonnant que l'on ait laissé tomber complètement cette théorie du maître et comme, à Nisibe, avant de dire par quels moyens se prouvait l'inspiration on ne manquait pas de proclamer que tous les Livres saints, sans aucune exception, avaient été rédigés sous l'influence de l'inspiration divine (l. II, c. xxix), il semble probable que ce fut cette grâce de prudence et de sagesse que l'on accorda aux auteurs qui avaient rédigé des livres de moyenne autorité, on fut donc probablement victime à Nisibe de l'erreur de Théodore sur l'inspiration à deux degrés, d'une inspiration moindre on conclut sans doute à une autorité simplement moyenne.

Les règles à suivre pour interpréter les Livres saints, pour y rechercher le sens littéral et typique, les concepts du type et de la prophétie, les explications des textes prophétiques de l'A. et du N. T. révèlent aussi cette même parenté de pensée entre les affirmations de Théodore et l'enseignement donné à Nisibe. Paul le Persan distinguait lui aussi avec grand soin le type de la prophétie. La prophétie c'était l'événement futur annoncé par les mots pris soit au sens propre soit au sens figuré; le type c'était l'événement annoncé par les faits ou les personnes signifiées par les mots. Pour Théodore, cf. *P. G.*, t. LXVI, col. 232, 320-324 et *Instituta*, l. II, c. XVI, il donnait pour cadre à la prophétie le passé, le présent et le futur. *P. G.*, t. LXVI, col. 128, 212, 476, 597, etc.; *Instituta*, l. I, c. IV. C'était là, on le sait, un concept bien antiochien, qui était, chez les théologiens de cette école, d'usage courant. Cf. pseudo-Chrysostome, *Synopsis Sacræ Scripturæ*, *P. G.*, t. LVI, col. 316, 317; Théodoret, *In Psalm.*, *P. G.*, t. LXXX, col. 861; Adrien, *P. G.*, t. XCVIII, col. 154.

Ces indications suffiront, semble-t-il, à démontrer l'étroite dépendance de Junilius à l'égard de Théodore de Mopsueste par l'intermédiaire de Paul le Persan. Bien que mitigées sous l'influence de la tradition, les singularités de son canon des saintes Écritures ne peuvent s'expliquer autrement de façon satisfaisante.

Les *Instituta regularia* ont été publiés pour la première fois en 1545; ils ont été reproduits dans Migne, *P. L.*, t. LXVIII, col. 15-42. La plus récente édition critique qui en ait été faite est celle de Kihn donnée, en 1880, en appendice à son volume *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten*, p. 465-528. Pour l'établir, Kihn s'est servi de 13 manuscrits, l'un d'eux remonte au VI^e^ siècle le palimpseste de Saint-Gall *908;* les plus récents sont du XI^e^ siècle.

Les quelques ouvrages récents concernant Junilius ou Théodore : Kihn et L. Pirot ont été indiqués au cours de cet article.

L. Pirot.

JURIDICTION. — I. Nature de la juridiction. II. Existence de ce pouvoir dans l'Église (col. 1978). III. Ses divisions (col. 1979). IV. Sujet du pouvoir de juridiction (col. 1987). V. Objet ou matière du pouvoir de juridiction dans l'Église (col. 1989). VI. Source et étendue de ce même pouvoir (col. 1992).

I. Nature de la juridiction. — La société ecclésiastique ressemble en partie à la société civile, mais en partie aussi elle en diffère. Comme la société civile, la société ecclésiastique se propose une fin que ses membres doivent atteindre par des moyens communs; mais, tandis que pour la première la fin est purement naturelle, dans la seconde la fin appartient à un ordre supérieur que les forces de la nature sont impuissantes à atteindre et où il faut l'influence directe d'un agent surnaturel qui n'est autre que Dieu. Nous le savons, l'élément principal dans une société, celui qui en détermine la nature ou l'essence, est la fin qu'elle se propose d'atteindre, mais la fin complète et non partielle. D'autre part, une société ne peut exister ni même se concevoir s'il ne s'y rencontre un modérateur pour tenir la balance entre les volontés individuelles, ramener leurs tendances diverses et les faire concourir par leur harmonie à l'unité commune. D'où la nécessité de trouver dans la société un pouvoir qui commande à la multitude, la dirige et au besoin la contraigne, de manière que le groupement social puisse atteindre la fin qui lui est propre. Ce pouvoir de commander, essentiel à toute société, se rencontre obligatoirement dans la société ecclésiastique qu'est l'Église, et au même titre que dans toute société parfaite, puisqu'elle est elle-même une société parfaite, comme on le démontre péremptoirement ailleurs.

Toutefois, cette autorité est d'une nature bien différente, et cela tient à la condition spéciale de cette société. L'Église, en effet, a une fin surnaturelle et, pour l'atteindre, elle n'a pas seulement à diriger et à régler les forces sociales de ses membres, mais encore à appliquer des principes qui permettent à leur activité de s'exercer d'une manière conforme et proportionnée à la grandeur du but qu'ils poursuivent. Ces principes se ramènent à deux, qui sont la *vérité* et la *grâce :* la vérité surnaturelle donnée par la révélation et qu'il faut tenir par la foi, la grâce qui, nous élevant à la participation de la nature divine, nous rend aptes à agir dans l'ordre de notre fin surnaturelle qui est la vie éternelle. Nous devons l'une et l'autre au Verbe incarné de qui il est écrit : *Et habitavit in nobis... plenum gratiæ et veritatis et de plenitudine ejus nos omnes accepimus;* et encore *Lex per Moysen data est, gratia et veritas per Jesum Christum facta est.* Joa., I, 14, 16, 17.

C'est pour assurer la dispensation de la vérité et de la grâce que le Christ lui-même a établi la hiérarchie apostolique : « Que les hommes, dit saint Paul, nous regardent comme les ministres du Christ et les dispensateurs des mystères de Dieu, » I Cor., IV, 1, les mystères de Dieu, à savoir : les sacrements ou signes sensibles institués pour notre sanctification, et les dogmes révélés que la foi nous oblige à croire.

Voilà pourquoi, dans le royaume du Christ, outre le pouvoir de régir impérativement les actes des sujets, il doit y avoir un pouvoir particulier pour dispenser les moyens surnaturels mis par Dieu à la disposition de l'Église. Ce pouvoir de dispensation lui-même se dédouble suivant que l'on considère, d'une part l'administration des choses saintes ordonnées à produire la grâce, de l'autre, la proposition authentique, avec définitions à l'appui, des vérités révélées. Dans le premier cas, nous avons le pouvoir d'ordre qui est rappelé par ces paroles du Christ au collège apostolique : *Baptizantes eos in nomine Patris et Filii, et Spiritus Sancti,* Matth., XXVIII, 19, *Hoc facite in meam commemorationem,* I Cor., XI, 25. Le second cas nous donne le pouvoir de magistère que Notre-Seigneur confère à ses apôtres peu de temps avant de remonter au ciel : *Prædicate evangelium omni creaturæ,* Marc., XVI, 15; *Euntes docete omnes gentes... docentes eos servare omnia quæcumque mandavi vobis.* Matth., XXVIII, 19, 20.

Il y a donc dans l'Église un triple pouvoir : le pouvoir d'*ordre*, le pouvoir de *magistère* et le pouvoir de *juridiction*, ce dernier n'étant que le pouvoir de régir impérativement les actes des sujets.

« Si l'on s'en tient, dit Sanguinetti, à l'étymologie du mot, *juridiction*, de *jus dicere*, dire le droit, signifie le pouvoir de porter une loi, et par loi on entend tout ce qui a trait au gouvernement ou à la direction d'un autre. Mais comme une loi ne peut être portée que par celui qui jouit d'une autorité légitime, il s'ensuit que le pouvoir de juridiction doit être un pouvoir public ou social. D'où cette définition du pouvoir de juridiction donnée par un grand nombre d'auteurs : *Potestas publica circa aliorum regimen seu gubernationem.* » *Juris ecclesiastici institutiones*, Rome, 1890, p. 214.

Nous avons parlé un peu plus haut du pouvoir de magistère. Ce pouvoir, considéré d'une façon concrète, en tant qu'inséparablement uni au pouvoir de commander l'obéissance de la foi, ne se distingue pas adéquatement du pouvoir de juridiction, et c'est pourquoi l'usage commun ne reconnaît que ces deux grandes divisions du pouvoir ecclésiastique, à savoir, le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction. *Potestas magisterii, si spectetur in concreto prout inseparabiliter annexum habet jus imperandi subditis obediendiliter annexum habet jus imperandi subditis obediendiliter annexum habet jus imperandi subditis obediend

ne souffre ni restriction ni limite. « Tout ce que vous lierez, tout ce que vous délierez... »

Ce pouvoir est, de plus, indépendant de toute juridiction humaine : ce qui aura été lié sur la terre sera immédiatement et restera lié aux cieux; ce qui aura été délié sur la terre sera également délié aux cieux. Entre le pouvoir conféré aux apôtres et le pouvoir céleste, il n'y a aucun intermédiaire. Le second ratifie les décisions ou les mesures prises par le premier, et il le fait précisément à cause de leur caractère libre et pleinement indépendant. Pierre, le prince des apôtres, a été constitué le possesseur attitré et le maître des clefs du ciel. Or il cesserait de l'être du jour où, dans l'exercice de son autorité, il serait soumis à un autre qui pourrait ouvrir ce qu'il a fermé et fermer ce qu'il a ouvert, lier ce qu'il a délié et délier ce qu'il a lié. Il faut donc que ce pouvoir soit pleinement indépendant.

Cette doctrine a pour elle l'unanimité des Pères. Dans deux très belles pages, Tarquini expose, de façon magistrale, cet argument de la tradition. Le docte cardinal rappelle d'abord les témoignages rendus à cette doctrine par les auteurs ecclésiastiques, saint Athanase par exemple, dans son *Epistola ad monachos*, où l'évêque d'Alexandrie accumule les citations tirées d'Hosius, des souverains pontifes Libère et Jules et de bien d'autres encore. De ces témoignages ecclésiastiques Roskovany a fait un dépouillement assez complet dans ses *Monumenta catholica pro independentia potestatis ecclesiasticæ*.

Mais le cardinal Tarquini se plaît surtout à aligner un certain nombre de textes empruntés aux souverains laïques, à ceux-là mêmes qui, peu conséquents, ont abusé parfois de la force à l'endroit de l'Église, tel le jugement porté par le roi de France Louis VII le Jeune sur le cas de son collègue Frédéric Barberousse (voir Baronius, *Annales*, an. 1162, n. 10), telles les déclarations de Constantin le Grand, de Valentinien Ier, d'Honorius Ier, de Valentinien III, de Théodose II, du roi arien Théodoric, de Justinien, et de Charlemagne. Voir Tarquini, *Juris ecclesiastici publici institutiones*, Rome, 1890, p. 34-35.

III. Les divisions de la juridiction ecclésiastique. — La juridiction ecclésiastique compte de nombreuses divisions, suivant les différents points de vue auxquels on se place pour l'étudier.

1° *A raison du For.* — On distingue la **juridiction au for** *interne* et la juridiction au for *externe*.

Le mot *for* désigne étymologiquement la place publique, le *forum* où étaient rendue la justice et prononcés les jugements; de là, par métaphore, la justice elle-même ou le tribunal, même immatériel, qui rend les jugements (on parle du for intime), le lieu où s'exerce la juridiction et la juridiction elle-même.

La juridiction au for *interne* est celle qui se réfère tout d'abord et directement à l'utilité privée de chaque fidèle. Elle s'exerce à peu près exclusivement au tribunal de la pénitence; dans quelques cas cependant, elle peut s'exercer en dehors de ce tribunal. D'où la subdivision de la juridiction au for interne en for interne *sacramentel* et en for interne *extrasacramentel*. La juridiction au for *externe* regarde immédiatement l'utilité publique du corps des fidèles. *Potestas jurisdictionis seu regiminis quæ ex divina institutione est in Ecclesia, alia est fori externi, alia fori interni, seu conscientiæ, sive sacramentalis sive extra-sacramentalis. Codex Juris Canonici*, can. 196.

Il faut user d'une grande circonspection, dit Berardi, *Commentaria in jus can.*, édit. de Turin, 1746, t. I, p. 12, pour définir ce qui appartient au for interne et ce qui relève du for externe. Ainsi, par exemple, la faculté de prêcher l'Évangile, d'absoudre des péchés ou des censures, ce qui appartient au lien unissant les fidèles au Christ, est du for interne. Mais la faculté d'accorder le pouvoir de prêcher, d'absoudre soit des péchés, soit des censures, dépend du for externe, parce que cette faculté a un rapport direct avec le bien de la communauté.

Il suit de là qu'on peut avoir la juridiction au for interne sans la posséder au for externe, et les curés sont dans ce cas. Inversement il en est qui jouissent de la juridiction au for externe sans bénéficier de l'autre. Tels seraient les vicaires généraux dépourvus du caractère sacerdotal.

On comprend maintenant le sens précis dans lequel il faut entendre l'adage : *Ecclesia non judicat de internis*. A son for externe l'Église ne juge pas des choses internes, mais elle le fait à son for interne. Celui qui, le sachant, remplit le devoir pascal avec un péché mortel sur la conscience, ne viole pas la juridiction externe de l'Église prescrivant la communion pascale, mais il se soustrait indûment à sa juridiction interne exigeant que cette communion soit faite en état de grâce. Pour réparer sa faute, le coupable aura à se présenter non pas devant un tribunal extérieur quelconque, mais uniquement devant le tribunal de la pénitence qui est éminemment du for interne.

2° *A raison de son étendue*, la juridiction est *universelle* et *particulière*.

La juridiction *universelle* est celle qui ne souffre aucune limite, ni quant aux personnes, ni quant aux lieux, ni quant aux matières sujettes au pouvoir de l'Église. Telle est la juridiction du pontife romain sur toute l'Église.

Cette juridiction universelle quant aux personnes et aux lieux, mais non quant aux matières, appartient aux Congrégations romaines, qui ne sont en réalité que des émanations de la juridiction universelle du souverain pontife.

La juridiction *particulière* est celle qui est restreinte à certains lieux déterminés comme la juridiction de l'évêque sur son diocèse, ou à certaines personnes, comme la juridiction des prélats réguliers sur leurs moines, ou enfin à certaines matières, telle est la juridiction accordée sous la réserve de certains cas.

Quand la juridiction particulière est limitée à certaines personnes, et non à certains lieux, elle peut s'exercer partout. C'est ainsi qu'un prélat régulier peut exercer partout sa juridiction sur les moines qui lui sont soumis, pourvu qu'il ne trouble pas la juridiction de l'ordinaire du diocèse dans lequel il se trouve.

Quant la juridiction est restreinte à un lieu déterminé, l'ordinaire peut, en dehors de son diocèse, exercer sur ses propres sujets sa juridiction extra-judiciaire ou volontaire. *Codex*, can. 201, § 3. Mais il n'en est pas de même de sa juridiction judiciaire ou contentieuse. Sauf certains cas particuliers, can. 201, § 2, 401, § 1, 881, § 2, et 1637, celle-ci ne peut pas être exercée en dehors du territoire qui circonscrit son action, can. 201, § 2.

3° *A raison du titre auquel elle est conférée*, la juridiction est dite *ordinaire* ou *déléguée*.

La juridiction *ordinaire* est celle qui, antérieurement à une loi ou à une coutume, est attachée à un office, de telle sorte que celui qui en jouit de droit propre, l'obtient à raison même de son office.

Telle est la juridiction que le droit commun accorde pour le for interne aux curés, pour le for à la fois interne et externe aux évêques, etc. Telle est encore la juridiction que le même droit reconnaît, mais par mode de privilège, aux abbés et aux autres prélats inférieurs.

La juridiction *déléguée*, au contraire, est celle qu'on n'a pas en droit propre, c'est-à-dire à raison de l'office

ou de la dignité, mais en vertu d'une commission reçue d'un autre au nom duquel elle est exercée.

Cette dernière division, à cause de son importance, demande quelques explications.

1. *La juridiction ordinaire.* — Le Code de Droit Canonique en donne cette définition : *Potestas jurisdictionis ordinaria ea est quæ ipso jure adnexa est officio*, can. 197, § 1.

Celui qui possède cette juridiction dans sa plénitude est appelé pour cette raison Ordinaire. En droit, à moins d'exception expresse, on entend, sous le nom d'*Ordinaire*, outre le pontife romain, l'évêque résidentiel, l'abbé ou le prélat *nullius* pour leurs territoires respectifs, leurs vicaires généraux, l'administrateur de ces mêmes territoires, le vicaire et le préfet apostolique, et de même ceux qui, à leur défaut, les remplacent dans le gouvernement en vertu d'une disposition du droit ou de constitutions approuvées, les supérieurs majeurs vis-à-vis de leurs sujets dans les religions cléricales exemptées. *In jure nomine Ordinarii intelliguntur, nisi quis expresse excipiatur, præter romanum pontificem, pro suo quisque territorio episcopus residentialis, abbas vel prælatus* NULLIUS *eorumque vicarius generalis, administrator, vicarius et præfectus apostolicus, itemque ei qui prædictis deficientibus interim ex juris præscripto aut ex probatis constitutionibus succedunt in regimine, pro suis vero subditis superiores majores in religionibus clericalibus exemptis.* Can. 198, § 1. Il faut remarquer, toutefois, que ces derniers n'ont pas droit au titre d'*Ordinaires du lieu* ou *des lieux*. *Ibid.*, § 2.

a) Comment s'acquiert la juridiction ordinaire? — Les moyens ordinaires d'acquérir la juridiction sont au nombre de quatre, à savoir : l'*élection*, la *postulation*, la *collation*, l'*institution* à laquelle se rattache le *droit de patronage*.

En effet, un office ecclésiastique peut s'obtenir ou de la libre volonté de celui qui l'accorde et peut en disposer, ou bien conformément à une loi qui en détermine la collation. Dans le premier cas, nous avons la *libre collation* du bénéfice. Dans le second cas, la loi en question peut prescrire que l'office sera concédé à celui qui aura réuni la majorité des suffrages dans les circonstances prescrites, et c'est l'*élection*. Si l'on arrive à cet office par un mode subsidiaire, on a la *postulation*. Enfin s'il est question d'un droit déjà existant, c'est l'*institution* ou le *droit de patronage*. Sanguinetti, *op. cit.*, p. 223.

L'*élection* se définit : « L'appel canonique d'une personne idoine à une prélature vacante dans une Église, ou à quelque office ecclésiastique, élection faite par les suffrages des électeurs légitimes et à confirmer ultérieurement par le supérieur compétent. » Les canonistes s'étendent longuement sur les règles à observer pour la validité et la licéité de l'élection; le Code de Droit Canonique y consacre une vingtaine de canons. Can. 160-178, 2390-2393. Nous n'avons pas à entrer ici dans ces détails. Rappelons simplement que l'élection se présente sous une triple forme. Ou bien les électeurs à peine rassemblés, et sans qu'il y ait eu de tractation préalable, s'accordent d'emblée et à l'unanimité sur un nom. C'est la *quasi-inspiration*, tout à fait extraordinaire. En d'autres cas les électeurs, d'un commun accord, remettent à quelques personnes choisies soit dans leur assemblée, soit même en dehors d'elle, le soin de désigner l'élu. C'est le procédé *par compromis*, moyen qu'on peut appeler subsidiaire, en ce sens qu'il n'est employé que si le moyen régulier du *scrutin* fait défaut. Dans le scrutin on réunit, suivant le mode prévu pour chaque cas particulier, les suffrages de tous ceux qui étant électeurs de droit ont voulu ou pu se réunir. Sanguinetti, *op. cit.*, p. 226-227.

La *postulation*, au sens strict du mot, est une pétition faite pour une juste cause par tous les électeurs, ou du moins par la majorité d'entre eux, pétition adressée au supérieur légitime à l'effet de lui demander, par la fulmination d'une dispense d'ordinaire accordée, la levée d'un empêchement canonique s'opposant à l'élection de leur candidat. Cf. *Codex*, can. 179, § 1 et 2.

La postulation, pour avoir toute sa force, doit réunir la majorité des suffrages et, au moins les deux tiers, lorsqu'elle est en concurrence avec l'élection. Can. 180, § 1.

La postulation doit être envoyée dans les huit jours au supérieur à qui il appartient de confirmer l'élection, si toutefois il a le pouvoir de dispenser de l'empêchement en question; autrement c'est au souverain pontife ou à quelque autre jouissant de ce pouvoir. Si la postulation n'a pas été envoyée dans le délai prescrit, elle devient nulle par le fait même, et les électeurs sont privés pour cette fois du droit d'élire ou de postuler, à moins qu'ils n'établissent qu'un obstacle sérieux les a empêchés de faire cet envoi. La postulation ne confère aucun droit à celui qui en est l'objet, et il est loisible au supérieur de la rejeter. Mais les électeurs ne peuvent pas révoquer une postulation présentée au supérieur, à moins que celui-ci n'y consente. Can. 181, § 1, 2, 3, 4.

Si la postulation est admise, avis en est donné à celui dont on demande la nomination; celui-ci dans les huit jours, doit faire connaître s'il accepte ou non l'appel dont il est l'objet. En cas d'acceptation, il entre de plein droit dans la possession de son office. Can. 175, 182, § 2 et 3.

La *collation* est le troisième des modes usités pour acquérir la juridiction ecclésiastique.

Pris dans un sens large, ce mot désigne toute concession de bénéfice ecclésiastique, que celle-ci dépende entièrement de la libre volonté de celui qui donne le bénéfice, ou soit soumise à des lois; mais, dans son sens strict, il se limite à la première de ces deux acceptions. C'est uniquement celle que nous devons envisager ici. Ainsi entendue, la collation se définit : *Vacantis beneficii ecclesiastici, ab eo cui tale jus competit, libere facta idoneæ personæ concessio.* Sanguinetti, *op. cit.*, p. 231.

Comme on le voit, la collation comprend quatre éléments : la vacance du bénéfice qui est concédé; un pouvoir légitime dans le collateur; le fait pour celui qui reçoit le bénéfice, d'être personne idoine; enfin, à moins qu'il ne s'agisse du souverain pontife, l'observation de toutes les lois établies par le droit ecclésiastique en la matière.

Les bénéfices ecclésiastiques et la juridiction ecclésiastique qui leur est annexe peuvent être obtenus de telle manière que le collateur doit conférer le bénéfice à celui qu'une personne déterminée lui aura présenté en vertu d'un *droit*. C'est un nouveau mode de collation. Celui qui a le droit de faire cette présentation s'appelle *patron*, et le droit dont il jouit, droit de *patronage*. D'où cette définition du droit de patronage : *Jus seu potestas nominandi, sive præsentandi clericum idoneum, ei ad quem institutio pertinet, ut beneficium vacans, quod ejusmodi juri subjectum est, eidem concedat.* Sanguinetti, *op. cit.*, p. 235.

Il résulte de cette définition que si le sujet présenté par le patron a les qualités requises par le droit commun aussi bien que par la loi de la fondation, il a le droit d'être pourvu de l'office demandé. Dans le cas contraire, il peut être refusé par l'autorité supérieure. Tous les fidèles, et même des personnes morales comme les monastères et les chapitres, peuvent acquérir le droit de patronage.

Au droit de patronage se rattache le droit concédé

à certains souverains, en vertu de concordats passés avec le Saint-Siège, de nommer ou désigner les sujets aux sièges épiscopaux. Mais l'office lui-même, avec la juridiction ecclésiastique, ou le droit sur la chose, *jus in re*, n'est point conféré par l'élection ou la présentation. C'est, en effet, la première règle du droit, qu'un bénéfice ecclésiastique ne peut être licitement obtenu sans institution canonique : *Beneficium ecclesiasticum non potest licite sine institutione canonica obtineri. Sext. Decret.*, l. V, tit. XII, *De regulis juris*, 1. — Pie IX, dans le Syllabus, a condamné la proposition suivante : *Laica potestas habet per se jus præsentandi episcopos, et potest ab illis exigere, ut ineant diœcesium procurationem, antequam ipsi canonicam a Sancta Sede institutionem et apostolicas litteras accipiant.* Prop. 50, Denzinger-Bannwart, n. 1750.

Dans la seconde moitié du XIII^e^ siècle, Grégoire X, par une constitution générale, décréta au second concile de Lyon, que nul, à l'avenir, n'eût la présomption de s'immiscer, d'une manière ou à un titre quelconques, dans l'administration de la dignité à laquelle il a été élu, avant que cette élection n'ait été confirmée. *Nos latius providere volentes, hac generali constitutione sancimus : ut nullus de cætero, administrationem dignitatis ad quam electus est, priusquam celebrata de ipso electio confirmaretur, sub œconomatus vel procurationis nomine, aut alio de novo quæsito colore, in spiritualibus vel temporalibus, per se vel per alium, pro parte vel in totum, gerere vel recipere, aut illis se immiscere præsumat. Omnes illos, qui secus fecerint, jure (si quod eis per electionem quæsitum fuerit) decernentes eo ipso privatos. Sext. Decret.*, l. I, tit. VI, c. 5.

Le 28 août 1873, Pie IX, dans sa Constitution *Romanus Pontifex* déclara étendre à ceux qui étaient nommés et présentés par les souverains, quel que fût leur nom, ce qui avait été prescrit pour les élus des chapitres : *Declaramus et decernimus ea quæ a Gregorio X decessore nostro in concilio Lugdunensi II° de electis a capitulis, constituta sunt comprehendere etiam nominatos, et præsentatos a supremis publicarum rerum moderatoribus, sive imperatores sint, sive reges, sive duces, vel præsides et quomodocumque nuncupentur, qui ex S. Sedis concessione, seu privilegio jure gaudent nominandi et præsentandi ad sedes episcopales in suis respectivis ditionibus vacantes. Acta Sanctæ Sedis*, t. VII, p. 403.

Cette institution canonique se fait par le supérieur ou en vertu d'une disposition du droit : 1. *par le supérieur*, lorsque celui-ci, par un acte spécial et accompli sur l'heure, confère à un clerc un bénéfice ecclésiastique; 2. *en vertu d'une disposition du droit*, quand par une loi écrite ou une coutume il a été réglé que l'élu peut, sans recours ultérieur au supérieur, exercer immédiatement l'office auquel il a été appelé.

Lorsque l'institution est donnée par le pape, il faut produire les lettres apostoliques et cette présentation faite suivant des règles fixées par le droit, est rigoureusement nécessaire pour l'entrée en fonction. La chose est ainsi réglée par Boniface VIII. *Præsenti itaque perpetuo valitura constitutione sancimus ut episcopi et alii prælati superiores, necnon abbates, priores et, qui apud Sedem Apostolicam promoventur, aut confirmationis, consecrationis, vel benedictionis munus recipiunt, ad commissas eis Ecclesias, et monasteria absque dictæ Sedis litteris hujusmodi, eorum promotionem, confirmationem, consecrationem seu benedictionem continentibus accedere, vel bonorum ecclesiasticarum administrationem accipere non præsumant, nullique eos absque dictarum litterarum ostensione recipiant, aut eis pareant vel intendant. Quod si forsan contra præsumptum fuerit : quod per episcopos, prælatos, abbates, priores... medio tempore actum fuerit, irritum habeatur. Extravag. Comm.*, l. I, tit. III, *De electione*, c. 1. Cf. Pie IX, constitution *Romanus pontifex*, citée plus haut.

Dans la bulle *Apostolicæ Sedis* (13 octobre 1869), Pie IX frappe de suspense, à encourir *ipso facto*, tous ceux qui enfreindraient cette règle. Cf. *Cod.*, can. 2394.

b) Comment peut être restreinte la juridiction ordinaire? — La juridiction ecclésiastique peut être restreinte de trois manières, à savoir : par l'*exemption*, la *réserve*, et l'*appel*.

a. L'*exemption* est un privilège en vertu duquel une personne, une communauté ou un lieu sont soustraits à la juridiction d'un ordinaire d'ordre inférieur pour dépendre immédiatement d'un prélat supérieur. Quiconque reconnaît les divers degrés de juridiction existant dans l'Église, degrés qui s'échelonnent harmonieusement les uns au-dessus des autres, en présentant un caractère continu de liaison et de dépendance, ne saurait nier la validité des exemptions. Leur utilité, quoi qu'il en soit d'abus toujours possibles, est surtout manifeste pour les ordres religieux. En effet, elles protègent l'unité des familles religieuses, favorisent en général la discipline régulière et préservent les communautés de mille inconvénients résultant de chocs aussi inévitables que douloureux. Cf. Bouix, *Tractatus de jure regularium*, t. II, Paris, 1857, p. 110-120.

b. La *réserve* est un acte qui soustrait d'une façon permanente à la juridiction ordinaire une matière spéciale que le supérieur garde pour lui-même ou attribue à un autre. La réserve porte sur la juridiction tant au for interne qu'au for externe.

Le concile de Trente, sess. XIV, c. 7, sur la pénitence, montre la haute convenance des réserves et en expose la portée salutaire. « Il nous semble, dit-il, qu'il importait souverainement au bon ordre du peuple chrétien, que certains crimes plus particulièrement odieux et graves ne fussent pas absous par n'importe qui, mais seulement par les plus hauts échelons de la hiérarchie *(a summis duntaxat sacerdotibus)*. Aussi c'est à juste titre que les souverains pontifes, vu le pouvoir suprême qui leur est conféré sur l'Église universelle, ont réservé à leur jugement spécial certaines causes criminelles plus graves. Et il n'y a pas lieu de douter que les évêques ne possèdent, chacun dans son diocèse, la même facilité, qu'il convient d'ailleurs d'exercer non pour détruire, mais pour édifier, étant donnée l'autorité supérieure dont ils jouissent par rapport aux simples prêtres. De cette réserve ils peuvent user surtout pour les fautes auxquelles une excommunication est annexée. » Denzinger-Bannwart, n. 303.

c. L'*appel* est le recours légal à un juge supérieur après une sentence portée par un juge inférieur, sentence où le plaignant se croit, à tort ou à raison, lésé dans ses intérêts ou sur le point de l'être.

On distingue l'appel *judiciaire* et l'appel *extrajudiciaire*, suivant que la raison qui le motive est fondée ou non sur un jugement rendu.

L'appel peut avoir un double effet : ou bien il est simplement *dévolutif*, ou bien il est en même temps *suspensif*. Tout appel, fait dans les conditions voulues, produit un effet *dévolutif*. Cela veut dire que toute la cause est confiée au juge devant qui est interjeté l'appel, de telle sorte que, après avoir connu le bien fondé de l'appel, il puisse examiner la cause principale avec ses accessoires, et s'il en est besoin, porter une nouvelle sentence.

L'appel *judiciaire* a, régulièrement, un effet *suspensif;* il lie la juridiction du premier juge, de telle sorte qu'il ne puisse pas procéder à l'exécution de la sentence qu'il a portée. Dans le cas, au contraire, d'un appel *extrajudiciaire*, il n'y a pas, régulièrement, d'effet *suspensif* mais seulement *dévolutif*. *Codex*, l. IV, tit. XIV, c. 1, *De appellatione*, can. 1879-1891.

c) Comment se perd la juridiction ordinaire? — De deux manières principales, suivant la qualité de la volonté qui en est la cause. Cette volonté peut être ou celle du *bénéficier* ou celle de son *supérieur légitime*. Dans le premier cas, c'est la renonciation; dans le second, la translation ou la privation.

a. La *renonciation* est la libre cession d'un office ou bénéfice ecclésiastique, faite pour de justes causes, devant le supérieur légitime qui l'accepte. Elle est *expresse* ou *tacite*, suivant que le bénéficier se démet de son bénéfice entre les mains du supérieur, de vive voix ou par écrit, ou qu'au contraire il pose un fait qui, d'après une présomption du droit, implique la renonciation. La renonciation expresse, elle-même, est *simple* ou *conditionnelle : simple*, lorsqu'elle est pure et absolue; *conditionnelle*, lorsqu'il s'y adjoint une condition en faveur de celui qui résigne ou d'une tierce personne.

Une cause juste et légitime est toujours requise pour la renonciation à un bénéfice; autrement le supérieur ne saurait l'accepter. Ces causes sont résumées dans ces deux vers :

Debilis, ignarus, male conscius, irregularis,
Quem mala plebs odit, dans scandala, cedere possit.

Cf. *Decret. Greg. IX*, l. I, tit. IX, c. 10. La renonciation ou la démission doit être acceptée par le supérieur légitime. *Beneficiatus sine licentia prælati sui beneficio renunciare non potest*, déclare le pape Alexandre III. *Decret. Greg. IX*, l. I, tit. IX, c. 4. Cf. *Cod.*, l. III, tit. XXV, can. 1484-1489. Il faut en excepter le souverain pontife qui, n'ayant pas de supérieur sur la terre, peut librement se démettre. *Romanus Pontifex potest libere papatui renunciare. Sext. Decret.*, l. I, t. VII, c. 1.

Ainsi qu'il résulte de la définition elle-même, cette renonciation doit être volontaire et libre. Une fois la démission acceptée, le bénéficier perd tout droit sur son bénéfice et se trouve, du même coup, dégagé de toute obligation à son sujet.

b. Dans la matière qui nous occupe, la *translation* est le changement d'une personne ecclésiastique qui passe d'un office à un autre office, d'une Église à une autre Église. Elle implique deux choses, à savoir : la cessation et, en même temps, l'acquisition de la juridiction, parce qu'elle implique un double terme marqué par le point de départ et celui d'arrivée.

La translation ne peut évidemment pas se faire en dehors de l'autorité du supérieur compétent. Elle n'est légitime que si elle est justifiée par une utilité évidente ou une véritable nécessité. *Cod.*, can. 1421, 1422, 1426, 1428.

c. La *privation* est l'acte par lequel un supérieur ecclésiastique destitue un clerc de son office. Cet acte est *extrajudiciaire* ou *judiciaire*. Le premier se pose par la révocation de celui qui a un office amovible au gré du collateur; le second, par la destitution d'offices inamovibles, c'est-à-dire, concédés à titre perpétuel. Pour déposséder de ces derniers, une sentence du juge est requise. Le pape, toutefois, en vertu de la plénitude de son pouvoir, peut, sans aucune forme de jugement et pour la seule raison du bien public, priver de son office n'importe quel titulaire, fût-il évêque ou même cardinal. *Cod.*, can. 2298, 2303 et 2304.

2. *La juridiction quasi-ordinaire.* — On distingue de la juridiction ordinaire la juridiction quasi-ordinaire, ou *vicaria*, qui s'exerce dans certains cas précis, déterminés par le droit, mais non d'une manière régulière et ininterrompue. *Potestas (jurisdictionis) ordinaria potest esse sive propria sive vicaria.* Can. 197, § 2. Cette juridiction appartient au chapitre ou au vicaire capitulaire pendant la vacance du siège épiscopal, aux légats, aux personnes qui ont reçu du pape la mission de protéger, de maintenir dans leurs droits et privilèges, certaines personnes ou corporations religieuses, telles que les universités, les couvents, les congrégations religieuses, etc.

3. *La juridiction déléguée.* — La juridiction *déléguée* est celle qu'on possède non pas en droit propre, c'est-à-dire, à raison d'un office ou d'une dignité, mais en vertu de la commission donnée par un autre dont on tient la place. *Jurisdictio delegata ea est quam quis non habet jure proprio, hoc est, non ratione sui officii aut dignitatis, sed solum ex commissione alterius cujus vice fungitur.* Reiffenstuel, *In I Decret.*, I, 29, n. 11. Le code la définit encore plus brièvement : *Potestas delegata ea est quæ commissa est personæ.* Can. 197, § 1.

Quiconque a une juridiction ordinaire peut donc la subdéléguer en tout ou en partie, à moins d'une disposition contraire du droit. Can. 199, § 1.

Mais une juridiction déléguée peut-elle à son tour se subdéléguer? Voici les réponses précises du Code. Le délégué du pape a généralement le droit de subdéléguer, à moins que le contraire ne soit expressément commandé par les circonstances. Can. 199, § 2. De même un pouvoir délégué pour l'universalité des causes par celui qui jouit d'un pouvoir ordinaire au-dessous du pape, peut être subdélégué dans chaque cas particulier. *Ibid.*, § 3. Dans les autres cas, le pouvoir de juridiction délégué peut être subdélégué seulement en vertu d'une concession expressément faite. Toutefois les juges délégués peuvent subdéléguer, sans une commission formelle, un article non juridictionnel. En d'autres termes, la délégation est généralement admissible quand la délégation ne se rapporte pas proprement à un acte juridictionnel. *Ibid.*, § 4. A moins d'une concession expresse, nul pouvoir subdélégué ne peut de nouveau être subdélégué, § 5.

Quant à l'extension de la juridiction déléguée elle dépend, cela va de soi, de la volonté de celui qui donne délégation, elle doit dès lors, s'interpréter dans un sens strict à moins qu'il ne s'agisse d'une délégation *ad universalitatem casuum*. Can. 200, § 1. C'est au délégué à fournir la preuve de sa délégation.

Le pouvoir juridictionnel d'un délégué ne commence que lorsqu'il a ses pleins pouvoirs entre les mains; avant cela, tous les actes de juridiction qu'il accomplit sont frappés de nullité, de même que ceux qu'il poursuit en outrepassant ses pouvoirs. Toutefois il ne les dépasse point si, dans l'exécution de son mandat, il prend un autre moyen que celui qui agrée au mandant, à moins que le moyen négligé n'ait été prescrit comme condition. Can. 203, § 1 et 2.

On peut aussi établir *simultanément* plusieurs délégués pour une seule et même affaire. Alors plusieurs hypothèses sont à envisager : Si chacun a reçu commission pour toute l'affaire, c'est à celui qui l'a commencée à la décider, à moins qu'il n'en soit empêché dans la suite ou qu'il ne veuille plus la continuer. Si chacun n'a pas reçu cette commission, aucun délégué ne doit agir sans l'autre, à moins d'une disposition contraire exprimée dans le mandat. Dans le doute, il faut présumer le premier cas lorsqu'il s'agit d'une affaire extra-judiciaire, et le second cas quand il est question d'une affaire judiciaire. Lorsque plusieurs ont été *successivement* délégués pour la même affaire, celle-ci doit être traitée par celui qui a reçu un mandat antérieur aux autres, mandat qu'aucun rescrit n'est ensuite venu abroger. Can. 205, § 1, 2 et 3.

De la décision du délégué on peut en appeler au mandant; mais lorsqu'un délégué du pape a subdélégué toute sa commission à un autre, l'appel doit être adressé directement au pape.

Une délégation s'éteint par l'accomplissement du mandat, par l'écoulement du temps fixé ou l'épuisement des cas limitant le mandat, par la cessation du but de la délégation, par la révocation du mandant, révocation intimée directement au délégué, ou par la

renonciation de celui-ci, renonciation signifiée au mandant et acceptée par lui. La délégation finit toujours à la mort du délégué, quand les pleins pouvoirs lui ont été *personnellement* accordés. Si elle lui a été octroyée parce qu'investi d'une fonction déterminée, elle passe à son successeur dans la fonction. Enfin, lorsque plusieurs ont été simultanément délégués pour une seule et même affaire, et que nul d'entre eux n'a reçu commission pour toute l'affaire, la mort de l'un fait cesser la délégation pour tous les autres, à moins qu'une autre disposition ne résulte de la teneur de la délégation. Can. 207, § 1 et 3.

IV. Sujet du pouvoir de juridiction. — Plusieurs conditions sont requises dans le sujet de la juridiction ecclésiastique.

1° La première est l'*état clérical*, car les laïques n'ont reçu aucun pouvoir de disposer des choses de l'Église; ils ont le devoir d'obéir, non l'autorité de commander. *Quum laicis, quamvis religiosis, disponendi de rebus Ecclesiæ nulla sit attributa potestas, quos obsequendi manet necessitas, non auctoritas imperandi. Decretal. Greg. IX*, l. III, tit. XIII, c. 12. D'où cet ordre formel intimé aux laïques de ne point se mêler de choses ecclésiastiques : *Decernimus ut laici ecclesiastica tractare negotia non præsumant. Ibid.*, l. II, tit. I, c. 2.

Quant à la femme, elle n'est pas susceptible, au moins de droit ecclésiastique, de recevoir juridiction dans l'Église. C'est le sentiment commun des théologiens et des canonistes. Cf. Bouix, *Tractatus de jure regularium*, t. II, p. 452 sq.

Saint Thomas en donne la raison : *Dicendum, quod mulier, secundum Apostolum, est in statu subjectionis : et ideo non potest habere aliquam jurisdictionem spiritualem; quia etiam secundum Philosophum in VIII Ethic.*, c. VII et *I. Polit.*, cap. ult., *corruptio urbanitatis est, quando ad mulierem pervenit dominium : unde mulier non habet neque clavem ordinis nec clavem jurisdictionis. Sed mulieri committitur aliquis usus clavium sicut habere correptionem in subditas mulieres, propter periculum quod imminere posset, si viri mulieribus cohabitarent. In IV^um Sent.*, dist. XIX, q. I, a. 1, q. 3, ad^um. Cf. *Decret. Greg. IX*, l. V, tit. XXXVIII, c. 10.

2° La seconde condition est *le degré* de la hiérarchie d'ordre exigé par la dignité ou l'office à obtenir.

Le pape Innocent IV, au concile général de Lyon, en 1245, établit que tout clerc appelé à gouverner une Église devait, dans l'année même, recevoir l'ordre de la prêtrise. S'il ne le faisait pas, il était de droit et sans autre monition privé de sa charge. *Sext. Decret.*, l. I, tit. VI, c. 14. Le concile de Trente est encore plus précis sur ce point : *Neminem etiam deinceps ad dignitatem, canonicatum, aut portionem recipiant, nisi qui eo ordine sacro sit initiatus quam illa dignitas, præbenda aut portio requirit.* Sess. XXIV, *de Reform.*, c. XII.

3° L'*âge*, *l'honnêteté des mœurs* et la *science compétente* sont énumérés parmi les conditions de rigueur pour obtenir la juridiction ecclésiastique.

Le même Innocent IV, au concile de Lyon, porte le décret suivant, qui fixe à vingt-cinq ans la limite d'âge inférieure pour les bénéfices à charge d'âmes : *Præsenti decreto statuimus : ut nullus ad regimen parochialis ecclesiæ assumatur, nisi sit idoneus moribus, scientia et ætate; decernentes collationes de parochialibus ecclesiis, his qui non attigerint vigesimum quintum annum, de cætero faciendas, viribus omnino carere. Sext. Decret.*, l. I, tit. VI, c. XIV. Le concile de Trente, sess. XXIV, *de Reform.*, c. XII, renouvelle et confirme les dispositifs de ce décret, mais en précisant, pour l'âge requis, qu'il suffit d'avoir commencé la 25e année : *Nemo... promoveatur nisi qui saltem vigesimum ætatis suæ annum attigerit.* Cod. can. 974, § 1.

Bien qu'une science éminente soit désirable dans un pasteur d'âmes, dit Innocent III, l'Église tolère qu'il ait seulement la science compétente. *Decret. Greg. IX*, l. I, tit. IX, c. X. La science *éminente* fait résoudre immédiatement toutes les difficultés qui peuvent se présenter dans l'exercice compliqué d'une charge. Par la science *compétente*, mais suffisante, on est à même de répondre correctement aux difficultés ordinaires; quant à celles qui sont spécialement ardues, on est porté à douter sagement et à consulter. Mais cette science demande à être prouvée, et pour arriver à certaines hautes fonctions de la hiérarchie ecclésiastique, il faut, dit le concile de Trente, produire les titres de docteur ou de licencié en théologie ou en droit canonique. Le témoignage public de quelque académie attestant la capacité d'enseigner peut y suppléer. Il s'agit dans le texte de ceux qui peuvent être promus aux Églises cathédrales. *Scientia vero ejusmodi polleat ut muneris sibi injungendi necessitati possit satisfacere; ideoque antea in universitate studiorum magister, sive doctor, aut licentiatus, in sacra theologia vel jure canonico, merito sit promotus, aut publico alicujus academiæ testimonio idoneus ad alios docendos ostendatur.* Sess. XXII, *de Reform.*, c. II.

D'après le Code, le candidat à l'épiscopat doit théoriquement être docteur ou tout au moins licencié en théologie ou en droit canonique; à défaut de ces titres, il lui faut au moins être très versé dans les dites disciplines, *earum disciplinarum vere peritus*. Can. 331, § 1, et can. 50. Les mêmes conditions de science sont demandées au vicaire général. Can. 367, § 1. Les canons 1598, § 2, 1589, § 1, 2017, 1018, 399, § 1, 1356, § 1 énumèrent les cas où le titre de docteur soit en théologie, soit en droit canonique est théoriquement requis ou, du moins, est censé justifier la préférence de celui qui en est pourvu.

Toutes ces qualités réunies sont requises dans le sujet de la juridiction ecclésiastique et le rendent digne de l'office auquel il est appelé; mais plusieurs peuvent réunir ces mêmes qualités, et alors à qui faut-il donner la préférence? Au plus digne. C'est l'enseignement formel du concile de Trente. On sent percer une véritable émotion dans le texte où il supplie tous ceux qui, d'une manière ou de l'autre, ont part aux promotions ecclésiastiques, de ne se laisser guider par aucune autre considération que celle de l'intérêt supérieur de l'Église : ils pécheraient mortellement, ajoute-t-il, s'ils ne choisissaient pas ceux qu'ils jugent les plus dignes et les plus utiles au bien général : *eosque alienis peccatis communicantes mortaliter peccare nisi quos digniores et Ecclesiæ magis utiles ipsi judicaverint non quidem precibus vel humano affectu, aut ambientium suggestionibus, sed eorum exigentibus meritis præfici diligenter curaverint.* Sess. XXIV, *de Reform.*, c. I.

Le pape Innocent XI a condamné la proposition suivante : « Quand le concile de Trente déclare que ceux-là « participent aux péchés d'autrui et pèchent mortellement qui n'élèvent pas aux honneurs de l'Église ceux qu'ils estiment les plus dignes et les plus utiles à l'Église » le concile, par ces mots : « les plus dignes » veut dire simplement « ceux qui sont dignes » en prenant le comparatif pour le positif, ou bien par une manière de parler légèrement impropre il a mis « les plus dignes » pour exclure les indignes mais pas ceux qui sont simplement dignes; ou bien enfin il ne parle que des cas où il y a concours. » Prop. 47; Denz.-Bannw., n. 1197.

Cette dignité plus grande ne se mesure pas à la supériorité dans la doctrine, l'honnêteté de la vie ou la noblesse de la naissance, mais à la supériorité de toutes les qualités de l'âme et du corps, jointe à une aptitude spéciale à gouverner, de telle sorte que, toutes choses bien considérées, le sujet en question soit jugé plus utile que tout autre dans le poste auquel il aspire

ou est appelé. Il y a là évidemment matière à bien des appréciations personnelles. Saint Thomas, précisant encore davantage dit, en présentant un exemple typique, que le meilleur évêque à choisir est celui qui paraît le plus apte à gouverner telle Église. « Le ministère ecclésiastique n'est pas confié aux hommes pour leur assurer la rémunération du siècle à venir. Et dès lors celui qui doit choisir quelqu'un comme évêque n'est pas tenu de choisir celui qui est, absolument parlant, le meilleur suivant l'ordre de la grâce sanctifiante mais celui qui est le meilleur pour le gouvernement de l'Église, capable de l'instruire, de la défendre, de la gouverner pacifiquement. » *Sum. theol.*, II^a II^æ, q. CLXXXV, a. 3.

B. Objet ou matière du pouvoir de juridiction dans l'Église. — 1° *Distinction entre le for externe et le for interne.* — Dans toute l'étendue du pouvoir des clefs institué par le Christ, dit le cardinal Billot, il faut distinguer un double mode de juridiction, suivant que, dans l'exercice de sa juridiction, l'Église joue le rôle de cause principale ou bien celui d'instrument de Dieu. Le premier mode consiste d'abord et principalement à lier, et bien qu'il s'étende à toute matière dont l'enchaînement conduit à la fin du royaume des cieux, directement cependant et en soi il vise les seuls actes externes. Le second mode contribue surtout à délier, non pas assurément des lois divines soit naturelles soit positives, mais seulement des attaches, encore naturellement susceptibles d'être brisées, que des particuliers ont contractées par leurs propres actes, un for même de Dieu. *De Ecclesia Christi*, Rome, 1903, p. 466.

C'est exprimer, d'une autre manière, la distinction entre le for externe et le for interne. L'Église a un for à elle, extérieur et public, comme la société civile possède le sien. Mais, outre ce for, il y a le for de Dieu; c'est le for intime, ou le for de la conscience. Dans le for de Dieu règne la loi divine comme telle et en sont contractées les obligations; là également s'encourt la responsabilité morale et se contracte la culpabilité entraînant les peines de la vie future.

L'Église a juridiction tant au for externe qu'au for interne, mais d'une manière différente. Dans le premier cas, elle agit comme cause principale et son rôle consiste surtout à *lier;* dans le second cas, c'est comme cause instrumentale, et alors sa mission principale est de *délier*. Elle a le pouvoir de *lier* tout ce qui peut l'être sur la terre pour atteindre la fin du royaume des cieux, et cela dans les limites assignées, en tout ordre, à un législateur humain. Billot, *op. cit.*, p. 470. C'est le sens de la célèbre parole de Notre-Seigneur à saint Pierre : « Je te donnerai les clefs du royaume des cieux, et tout ce que tu auras lié sur la terre sera lié aux cieux. » Matth., XVI, 18.

Son pouvoir de *délier*, s'exerce non pas évidemment sur les lois divines dont aucune autorité humaine ne saurait exempter, mais uniquement sur les liens contractés par les individus à raison de la loi divine. Des obligations sont assumées à cause de la soumission à la loi, ou des fautes sont commises par la violation de cette même loi; c'est un double lien qui enchaîne l'individu, sans qu'il lui soit possible de s'en dégager de lui-même. L'Église, agissant comme instrument de Dieu, vient l'en délivrer, et c'est le principal objet de son pouvoir de juridiction ministérielle. Billot, *op. cit.*, p. 475.

2° *Objet de la juridiction au for externe.* — Cette juridiction se présente sous un triple aspect. Le titulaire de la juridiction dans l'intérêt commun du groupement qui lui est confié porte *des lois;* de ces lois il surveille l'exécution, il est dès lors amené à *juger* soit les cas litigieux que soulève l'application des lois, soit les individus qui ont contrevenu aux règlements portés; ces jugements il doit les faire *exécuter*. Ainsi la juridiction se ramifie en un triple pouvoir : *législatif, judiciaire, coercitif*. Nous le considérerons ici comme étant le pouvoir général de l'Église, quoi qu'il en soit des personnes en lesquelles réside ce pouvoir.

1. *Pouvoir législatif de l'Église.* — Il a pour objet tant les choses concernant la foi et les mœurs, que les questions de discipline. Mais dans les choses de foi et de mœurs, l'obligation de la loi ecclésiastique vient se joindre à l'obligation de droit divin; en matière de discipline, toute l'obligation est de droit ecclésiastique. Toujours cependant le privilège de l'infaillibilité accompagne l'exercice du pouvoir législatif suprême de l'Église. Celle-ci, en effet, par suite d'une assistance spéciale de Dieu, ne peut jamais établir ou approuver une discipline qui serait radicalement opposée aux règles de la foi et de la sainteté de l'Évangile. La question du pouvoir législatif est traitée en détail à l'art. Église, t. IV, col. 2200 sq.

2. *Pouvoir judiciaire.* — L'existence d'un tel pouvoir ne saurait être contestée que par ceux qui dénient à l'Église le caractère de société parfaite; ce droit est la conséquence naturelle du pouvoir législatif. Dès là qu'une société est investie du droit de porter des lois, elle est par le fait même obligée de juger. Une première forme de jugement est celle qu'on peut appeler la forme *répressive* ou *pénale*. Dès qu'une loi portée par l'autorité supérieure est transgressée, il y a lieu de punir ou de réprimer l'auteur de la transgression. Sommaire ou compliquée, expéditive ou prolongée, une procédure est nécessaire, qui montre d'abord la culpabilité de l'accusé, que lui applique ensuite la sentence convenable. Une seconde forme de jugement est celle que l'on peut appeler *contentieuse*. De leur nature les lois sont générales, elles ne peuvent viser la complexité de cas particuliers; une déclaration de l'autorité sociale est nécessaire pour montrer quelle loi, ou quelle combinaison de textes législatifs, doit jouer dans un cas déterminé. Les lois sont multiples, elles peuvent se trouver, à un moment déterminé, en conflit apparent; il y a lieu de trancher le différend qui semble ainsi s'élever. Les sociétés, même imparfaites, sont déjà amenées par la force des choses à ébaucher, pour leur usage privé, un commencement d'organisation judiciaire. Un syndicat, un club, comme il a ses lois, a ses tribunaux spéciaux, au besoin son jury; comment l'Église, société parfaite, n'aurait-elle pas songé dès le début de son existence à organiser, en son sein, une administration judiciaire?

En fait dès les premières années de son existence, on lui voit rendre non seulement des jugements doctrinaux, mais de véritables sentences judiciaires. Le cas de saint Paul, condamnant à distance l'incestueux de Corinthe est le premier type d'un jugement pénal, I Cor., V, 1-5; la prescription qu'il fait aux néophytes de soumettre leurs différends à l'arbitrage de leurs frères et, sans doute, à celui des dirigeants de la communauté nous fournit un type de juridiction contentieuse, I Cor., VII, 1-8. L'histoire des conciles offrirait un nombre incalculable d'exemples de jugements ecclésiastiques; les cas d'espèces, les questions de culpabilité de telle ou telle personne, les différends entre prélats, entre autorités ecclésiastiques et pouvoirs laïques qui se croient, à tort ou à raison, lésés par celles-ci, les contestations mêmes entre laïques sur des points qui touchent de près ou de loin aux questions religieuses, tout cela a tenu dans les assemblées ecclésiastiques, imposantes ou restreintes, une place beaucoup plus considérable que les décisions doctrinales, morales ou disciplinaires. Les conciles furent, dans le passé, des assemblées judiciaires autant et plus que des assemblées législatives.

Nous n'avons pas à faire ici l'histoire des institu-

tions judiciaires dans l'Église; cette histoire ressortit au droit canonique. Qu'il suffise d'indiquer que de bonne heure s'est trouvé constitué le tribunal épiscopal, fonctionnant dans chaque diocèse, suivant des règles plus ou moins nettement définies. L'instance supérieure a été plus longue à se dégager et c'est ici surtout que les conciles provinciaux ou régionaux ont joué le rôle de cour d'appel. L'instance suprême fonctionne dès les tout premiers temps; c'est dès les origines mêmes que l'on voit porter au tribunal des successeurs de saint Pierre les multiples différends qui surgissent dans les diverses Églises. Les innombrables synodes romains, où les papes rassemblent avec le clergé de Rome, un nombre plus ou moins imposant d'évêques italiens (suburbicaires dans le sens ancien du mot) constituent l'instance suprême. On peut dire que le système fonctionne déjà au IVe siècle, à la paix de l'Église, sans qu'on veuille exclure par là des décisions prises antérieurement. Ainsi tribunal épiscopal, cour pontificale suprême nous apparaissent comme des rouages extrêmement anciens de la justice ecclésiastique.

La question de compétence sera beaucoup plus longue à se clarifier. Elle se subdivise elle-même en deux autres. Quelles sont d'abord les matières qui ressortissent au for ecclésiastique? Quelles sont les attributions des divers tribunaux superposés? Sur le premier point le Code de droit actuel est très précis : « L'Église, dit-il, connaît d'un droit propre et exclusif : 1. Des causes qui regardent les choses spirituelles ou qui leur sont connexes; 2. de la violation des lois ecclésiastiques et de toute affaire où intervient l'idée de péché, pour ce qui concerne la définition de la faute et l'application des peines ecclésiastiques; 3. de toutes les causes, soit contentieuses, soit criminelles qui regardent les personnes jouissant du privilège du for. » Can. 1553, § 1. En somme l'Église s'attribue une compétence exclusive : pour ce qui regarde les causes proprement spirituelles; pour ce qui concerne les causes, *même strictement temporelles* de certaines personnes, à savoir, celles qui jouissent du privilège du for. Sur le premier point il n'y avait pas lieu à hésiter, sauf en ce qui concerne les questions mixtes, c'est-à-dire celles où des intérêts temporels sont en jeu à raison de questions spirituelles. C'est autour de ces questions mixtes que se livreront entre légistes et canonistes les plus rudes batailles. Non moins violentes furent celles auxquelles donna lieu le privilège du for. Voir art. For *(Privilège du)*, t. VI, col. 527-536, et Immunités ecclésiastiques, t. VII, col. 1225-1226. Nous n'avons pas à retracer ici l'élaboration du droit ecclésiastique actuel sur ces divers points. Faisons seulement remarquer qu'en laissant de côté les questions litigieuses où la justice séculière et la justice ecclésiastique peuvent trouver matière à conflit, il reste encore à cette dernière un très large champ d'activité. Les officialités diocésaines, au moins pour les causes matrimoniales, les tribunaux romains, pour toutes sortes de causes ecclésiastiques, restent toujours un organe extrêmement important dans la vie de l'Église. — Quant à la compétence des divers tribunaux ecclésiastiques elle ne s'est pas fixée non plus sans difficultés. Le code actuel fixe la compétence des diverses instances, tribunal épiscopal, tribunal métropolitain, tribunaux romains; après avoir précisé que le « Siège romain n'est jugé par personne », *prima Sedes a nemine judicatur*, can. 1556, il rappelle au can. 1557, quelles sont les personnes et les causes, que seul le souverain pontife a le droit de juger soit en personne, soit par ses tribunaux. Sur aucun de ces points la législation, ni la jurisprudence ne se sont faites du premier coup. On trouvera l'essentiel de ce que le théologien en doit savoir aux art. Causes majeures, t. II, col. 2039-2042; Décrétales (Fausses), t. VI, col. 212-222; Évêques, t. V, col. 1714 sq., et spécialement à l'art. Pape. Le droit canonique étudie en détail l'organisation judiciaire de l'Église et les règles générales et particulières de procédure. Voir le Code, l. IV, *De processibus*, part. Ia, *De judiciis*, et part. IIa, *De modo procedendi, in nonnullis expediendis negotiis vel sanctionibus pœnalibus applicandis*.

3. *Pouvoir coercitif*. — On désigne par ce mot le pouvoir que possède toute société de contraindre ses membres à l'observation des lois. Il ne s'agit pas de la contrainte morale qu'impose la loi par le fait même qu'elle est établie, mais de la sanction extérieure, d'ordre temporel ou spirituel, dont la crainte peut faire plier les volontés indécises, dont l'application réprime les écarts coupables. En ce dernier sens le pouvoir coercitif est essentiellement le droit de punir ou d'infliger des peines. Et ce pouvoir découle tout naturellement du pouvoir législatif et du pouvoir judiciaire. Ces deux derniers seraient absolument illusoires s'ils ne trouvaient pas dans l'autre un moyen de faire respecter leurs décisions, tant générales que particulières.

On ne fera pas ici la théorie de ce pouvoir qui sera étudié plus loin à l'art. Peines ecclésiastiques. Qu'il suffise d'indiquer que l'existence de ce pouvoir dans l'Église est la conséquence inéluctable de tout ce qui a été dit précédemment sur le caractère de société parfaite que possède le groupement chrétien, qu'elle est aussi la conséquence nécessaire des pouvoirs législatif et judiciaire possédés par l'Église. De fait l'Église a fait usage de ce droit dès les premiers moments de son existence et, quoi qu'il en soit des parties tombées en désuétude de sa législation pénale, elle continue à appliquer aujourd'hui encore à diverses catégories de délinquants des peines prévues par le droit. La dernière partie du Code, l. V, part. IIa, *De pœnis* énumère longuement les diverses peines, les unes d'ordre exclusivement spirituel, les autres d'ordre temporel, qui frappent les différents crimes ou délits.

VI. Source et étendue du pouvoir de juridiction. — 1° Dans l'Église, la plénitude du pouvoir de juridiction réside dans le pape. C'est la doctrine même de l'Évangile, doctrine consacrée et confirmée par les définitions du concile du Vatican. Elle sera étudiée en détail à l'art. Pape.

2° Toute juridiction épiscopale, même celle des Apôtres, descend de cette plénitude dont le Christ avait enrichi le Prince des Apôtres et ses successeurs. Cette question délicate où il faut tenir compte à la fois et des droits de la théorie et des constatations de la pratique, ne peut être qu'indiquée ici; elle sera reprise elle aussi à l'art. Pape.

3° Toutefois les évêques appartiennent de droit divin à la hiérarchie de l'Église; ils gouvernent la portion du troupeau du Christ qui leur est confiée avec un pouvoir de juridiction propre et ordinaire, et bien que ce pouvoir puisse être plus ou moins restreint par l'autorité supérieure du pape, il n'en est pas moins un pouvoir complet, s'étendant à toutes les parties du gouvernement ecclésiastique tant au for externe qu'au for interne. Le concile de Trente affirme cette doctrine de la manière la plus catégorique : *Sacrosancta synodus declarat præter ceteros ecclesiasticos gradus episcopos, qui in apostolorum locum successerunt, ad hunc hierarchicum ordinem præcipue pertinere, et positos, sicut idem apostolus ait, a Spiritu sancto regere Ecclesiam Dei*. Sess. XXIII, *De ordine*, IV; Denz., n. 960. On voit que le concile s'appuie surtout sur la parole adressée par saint Paul aux personnes chargées de gouverner l'Église d'Éphèse, quoi qu'il en soit des titres mêmes portés par ces personnes. Cf. Act., XX, 17-35.

D'après cette doctrine, les évêques ont le pouvoir de régir ou de gouverner le peuple de Dieu. Mais ce pouvoir comprend, il va de soi, toutes les parties du

gouvernement ecclésiastique et existe non seulement pour administrer les sacrements, mais encore pour porter des lois, juger et punir.

Voici ce que dit à ce sujet saint Thomas : « L'Église est la société des fidèles. Or il y a deux sortes de sociétés humaines : les groupements économiques ou domestiques par exemple la famille, les groupements politiques, telle la nation. Or l'Église est assimilable aux groupements politiques. L'Église n'est-elle pas appelée un peuple? Quant aux divers couvents et aux diverses paroisses d'un diocèse il faut les assimiler soit aux familles, soit aux diverses organisations. Et c'est pourquoi l'évêque seul est proprement prélat de l'Église, c'est pourquoi lui seul reçoit l'anneau nuptial de l'Église, c'est pourquoi lui seul a plein pouvoir pour la dispensation des sacrements, pleine juridiction à son for, tout de même qu'un personnage officiel, *quasi persona publica*. Les autres n'ont ces pouvoirs que pour autant qu'il les leur commet. » *In IV^um Sent.*, dist. XX, a. 4, sol. 1.

Il importe toutefois de remarquer ici que ces paroles doivent s'entendre avec la limitation qu'implique nécessairement la particularité et la subordination du pouvoir épiscopal.

Tout d'abord sont exemptées de la juridiction particulière des évêques toutes les causes qui concernent l'ordre de l'Église universelle ou qui ont avec cet ordre une connexion intime et qui, pour cette raison, sont appelées *causes majeures*. Celles-là appartiennent de droit au Siège apostolique. Les prescriptions du droit canonique l'établissent et la raison elle-même montre que, dans toute société bien ordonnée, les affaires qui intéressent le bien commun de tout l'État sont toujours dévolues au pouvoir suprême.

Il en est de même de toute matière que le souverain pontife règle lui-même ou s'est réservé. Il est certain qu'il peut soustraire à la juridiction des évêques certaines choses ou certaines personnes qui autrement y appartiendraient. Car bien que, de droit divin, les évêques soient les pasteurs ordinaires du troupeau qui leur a été confié, leur pouvoir cependant peut souffrir certaines restrictions qui ne l'empêchent nullement d'être le pouvoir de paître le peuple de Dieu.

Excepté le pontife romain, aucun évêque n'a, *de droit divin*, juridiction sur les autres évêques. Tous les degrés de juridiction patriarcale, primatiale ou archiépiscopale, ne sont considérés que comme des participations de la primauté de saint Pierre.

L'épiscopat en effet, n'est autre chose que le collège apostolique continué à travers les siècles jusqu'à la fin du monde. Or, dans le collège apostolique il n'y eut aucune supériorité établie par le Christ, en dehors de celle de Pierre. Donc, dans le corps épiscopal, aucun évêque n'a sur un autre évêque un pouvoir issu de l'institution du Christ, si l'on excepte la supériorité du pontife romain, chef suprême de l'Église. Et, de fait, la juridiction des patriarches a pratiquement cessé dans l'Église. Donc elle n'était pas de droit divin, car il est impossible de voir cesser dans l'Église ce qui est d'institution divine.

Il en est de même des autres degrés existant dans l'ordre épiscopal, comme celui des primats et des archevêques. Tous tirent théoriquement leur origine de l'autorité de Pierre ou de ses successeurs, quoi qu'il en soit d'ailleurs des circonstances historiques où les diverses juridictions superposées ont pris naissance. Chose intéressante, la théorie est déjà formulée avec quelque précision par le pape saint Léon dans une lettre à Anastase, évêque de Thessalonique. On sait que depuis le début du IVe siècle, le Saint-Siège s'efforçait de faire de l'évêque de cette ville son vicaire attitré pour les provinces de l'Illyricum, que les événements politiques tendaient de plus en plus à séparer du ressort patriarcal romain. Les diverses instructions adressées à Anastase par saint Léon constituent un code complet des devoirs et des droits du vicaire pontifical. Voir S. Léon, *Epist.*, V, VI, XIV. Cette dernière exprime au mieux les raisons théoriques de ces droits et de ces devoirs : « La liaison de toutes les parties du corps (de l'Église) en fait la santé et la beauté; cette liaison de tout le corps requiert une âme unique *(unanimitatem)*, surtout elle exige la concorde des évêques *(sacerdotum)*. Tous, il est vrai, ont même dignité, mais non le même rang *(non est tamen ordo generalis)*. Déjà entre les bienheureux apôtres, lesquels avaient similitude d'honneur, il y eut différence de pouvoir *(discretio potestatis)*; tous avaient été également élus, un seul pourtant reçut la prééminence sur les autres. C'est le modèle d'où est dérivée la distinction des évêques. Avec grande sagesse il a été prévu que tous ne revendiquent pas tous les droits, mais que, dans chaque province, il y eut un évêque dont la décision *(sententia)* fît prime sur celle de ses frères. Finalement certains évêques, dans les plus grandes villes, reçurent une part plus grande au gouvernement *(sollicitudinem ampliorem)*, par eux les soucis entraînés par le gouvernement de l'Église confluaient à l'unique siège de Pierre, et nul ne se soustrairait à la tête *(et nihil usquam a suo capite dissideret)*. *P. L.*, t. LIV, col. 696.

Au second concile de Lyon, tenu en 1274, les grecs souscrivirent la profession de foi envoyée par Grégoire X, où l'on relève le passage suivant : « De ce pouvoir suprême (qui appartient à l'Église romaine), découle le droit pour elle d'appeler d'autres Églises à partager ses préoccupations gouvernementales; à beaucoup de ces sièges principalement aux sièges patriarcaux, cette Église romaine a conféré divers privilèges, mais en sauvegardant toujours, tant dans les conciles généraux, que dans plusieurs autres, ses propres prérogatives. » Denzinger-Bannwart, n. 466.

4° En dehors des évêques, personne n'appartient à la hiérarchie de juridiction divinement instituée dans l'Église. Il n'y a, en effet, à appartenir à cette hiérarchie que ceux qui gouvernent dans l'Église avec une juridiction propre et ordinaire. Or les évêques sont les seuls à réaliser cette condition. Si un doute pouvait surgir à cet effet, ce serait au sujet des cardinaux, des prélats réguliers ou des curés.

Or les cardinaux, en tant que tels, n'ont point un pouvoir distinct de celui qui est propre au souverain pontife dont ils sont les conseillers et les aides dans le gouvernement de l'Église universelle. On connaît leur rôle pendant la vacance du siège pontifical et pour l'élection du nouveau pape. Ils ne constituent pas un ordre auquel appartienne une juridiction propre, et ne présentent aucun titre à une institution divine.

Si l'on passe des cardinaux aux prélats réguliers, le doute a encore moins de consistance. Le pouvoir de ces derniers est de deux sortes : l'un est *dominatif* et l'autre de *juridiction*. Le premier appartient à l'ordre domestique ou économique; c'est le pouvoir du maître sur son serviteur, du père sur son fils. Le pouvoir de juridiction consiste dans la faculté de réserver des cas, de contraindre par l'excommunication et autres censures ecclésiastiques, et de poser certains autres actes qui sont propres aux évêques. Mais il est évident que ce pouvoir n'est nullement de droit divin, car si l'état religieux est d'institution divine et doit toujours durer dans l'Église, il n'est nullement dans son essence que le pouvoir des clefs réside dans les supérieurs réguliers. En d'autres termes, le pouvoir dominatif pourrait exister chez les abbés et autres prélats réguliers sans le pouvoir de juridiction.

L'état religieux peut parfaitement exister avec le seul pouvoir dominatif, comme il résulte des monastères de moniales. Les moniales, en effet, n'ont aucune

juridiction spirituelle; comme femmes elles en sont incapables, au moins de droit ecclésiastique. Voir Suarez, *De statu religionis*, tr. VII, l. II, c. XCIII, n. 8.

Quelques-uns ont soutenu autrefois, après Guillaume de Saint-Amour, Jean de Pouilly et Gerson, que les curés étaient de droit divin. Leur opinion eut toujours les faveurs des jansénistes.

Dans la bulle *Auctorem fidei*, Pie VI condamna les divagations du synode de Pistoie qui renouvelaient, sous une forme nouvelle, des erreurs déjà anciennes : « La doctrine qui prétend que la réforme des abus touchant à la discipline ecclésiastique en synode diocésain dépend également de l'évêque et des curés, et doit être également assurée par eux, que, dès lors, s'il manque aux curés la liberté de décision, ils n'ont pas besoin de se soumettre aux suggestions et aux ordres des évêques — cette doctrine est fausse, téméraire, lèse l'autorité épiscopale, est subversive de la hiérarchie et favorise l'hérésie d'Aérius renouvelée par Calvin. » N. 9. — « De même la doctrine suivant laquelle les curés et les autres prêtres assemblés en synode prononcent, avec l'évêque, en juges de la foi, et qui insinue que ce pouvoir de juger en matière de foi appartient à ces personnes en droit propre, du fait même de l'ordination, cette doctrine, est fausse, téméraire, subversive de l'ordre hiérarchique, elle enlève de leur rigueur aux définitions et jugements dogmatiques de l'Église, elle est à tout le moins erronée. » N. 10. Denzinger-Bannwart, n. 1509, 1510.

Le curé est un prêtre (ou une personne morale) auquel une paroisse a été confiée en titre avec charge d'âmes à exercer sous l'autorité de l'Ordinaire du lieu. *Parochus est sacerdos vel persona moralis cui paræcia collata est in titutum cum cura animarum, sub Ordinarii loci auctoritate exercenda. Cod.*, can. 451. La charge paroissiale n'est que d'institution ecclésiastique. De droit divin, l'évêque seul est chargé de gouverner dans un diocèse particulier; tous les autres qui participent à son administration ne sont que ses auxiliaires, auxiliaires qui, à ne considérer que cette unique relation, peuvent être constitués et changés par lui suivant qu'il le juge à propos. *Muneris parochialis origo*, dit Sanguinetti, *neque ex jure divino et immediata Christi institutione, neque ex institutione apostolica est repetenda, sed duntaxat ex ecclesiastica institutione. Si enim recte loqui velimus, unicus in diœcesi particulari divinitus constitutus præses est episcopus. Hinc reliqui omnes, si qui sint, nonnisi, ejus sunt administri; qui spectata hac solum relatione, ab eo prout judicat constituntur et amoventur. Juris Ecclesiastici institutiones*, p. 301. Il va de soi que les diverses lois ecclésiastiques ont pu apporter à ce point de vue des restrictions d'ordre différent aux pouvoirs des évêques sur les curés.

Dans la paroisse qui lui a été confiée, le curé a juridiction ordinaire, mais seulement au for *interne;* il ne jouit, au for externe, d'aucune juridiction proprement dite. L'objet de sa charge, en dehors de l'administration des sacrements, n'est point un gouvernement public, mais simplement domestique; il ne conduit pas sa paroisse comme un État mais comme une famille, et il ne possède, même au point de vue ecclésiastique, aucun pouvoir législatif, judiciaire et coercitif.

Les auteurs du droit canonique, et surtout le Code récent, donnent le détail des droits et des devoirs du curé, et énumèrent toutes les fonctions qui lui sont réservées. *Cod.*, can. 460-470; Sanguinetti, *op. cit.*, p. 302-304; Bargilliat, *Prælectiones juris canonici*, t. II, p. 16-108.

Le pape et les évêques unis au pape appartiennent donc seuls à la hiérarchie de juridiction qui est d'institution divine dans l'Église. Tous les autres degrés de cette hiérarchie sont d'institution ecclésiastique. Ils sont constitués par des personnages ou des corps ecclésiastiques, ayant reçu des souverains pontifes, au cours des siècles, pouvoir juridictionnel en vue du gouvernement de l'Église. C'est ce que le Code résume bien en ces quelques lignes : *Ex divina institutione sacra hierarchia ratione Ordinis constat episcopis, presbyteris et ministris; ratione jurisdictionis, pontificatu supremo et episcopatu subordinato; ex Ecclesiæ autem institutione alii quoque gradus accessere.* Can. 108, § 3.

Le sujet rentrant à la fois dans la théologie et le droit canonique, il convient de consulter les auteurs traitant de ces deux disciplines.

1. *Théologiens :* D. Palmieri, *Tractatus de romano pontifice*, Rome, 1891; Franzelin, *Theses de Ecclesia Christi*, Rome, 1907; Billot, *Tractatus de Ecclesia*, Rome, 1903; C. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, Fribourg-en-Brisgau, t. I, 1909; G. Wilmers, *De Christi Ecclesia*, Ratisbonne, 1907.

2. *Canonistes :* tout d'abord les recueils officiels : *Corpus juris canonici* et *Codex Juris canonici* et les commentateurs anciens et modernes. Relevons parmi ceux-ci : D. Bouix, *Tractatus de principiis juris canonici*, Paris, 1862; Soglia, *Institutiones juris publici ecclesiastici*, Paris, 1879, t. I; Vering, *Droit canon.*, l. II, Paris, 1881; Tarquini, *Juris ecclesiastici publici institutiones*, Rome, 1890; S. Sanguinetti, *Juris ecclesiastici institutiones*, Rome, 1890, B. Ojetti, *Synopsis rerum moralium et juris pontificii*, Rome, 1899; Cavagnis, *Institutiones juris publici ecclesiastici*, Rome, 1906, t. I; Wernz, *Jus Decretalium*, Rome, 1906, t. II *b;* Laurentius, *Institutiones juris ecclesiastici*, Fribourg-en-B., 1914.

Dom J. Baucher.

JURIEU Pierre, célèbre controversiste protestant (1637-1713). — Il naquit à Mer, dans le diocèse de Blois, le 24 décembre 1637. Son père Daniel y exerçait les fonctions de ministre de la religion réformée. Ses oncles, André Rivet et les frères Charles et Louis du Moulin, l'un chanoine de Cantorbéry, l'autre professeur à l'université d'Oxford, jouissaient, chez les protestants de France et d'Angleterre, d'une grande renommée. Pierre fit ses études à l'Académie protestante de Saumur, puis en Hollande, puis auprès de ses oncles. Il reçut même les ordres anglicans. Mais, rentré en France, il fut élu ministre de Mer en remplacement de son père et réordonné en la forme calviniste. En 1671, il publia sa première œuvre, *Examen du livre de la réunion du christianisme*. C'était une réponse à un ouvrage anonyme, paru à Saumur, en 1670, sous le titre : *La réunion du christianisme, ou la manière de rejoindre les chrétiens en une seule confession de foi.* Cet écrit, qui avait soulevé de vives discussions chez les réformés, était attribué par eux à un ministre de Saumur, d'Huisseau, qui se défendait d'en être l'auteur. Il semble bien avoir été l'œuvre commune de ce ministre et de trois régents de l'Académie protestante, Louis Cappel le jeune, Tanneguy le Fèvre et Daniel Crespin. Les auteurs de *La réunion du christianisme* demandaient qu'on exigeât simplement l'acceptation du Symbole des apôtres comme seule règle de foi, sans y joindre aucune des explications surajoutées soit par les confessions, soit par les théologiens. Contre cette théorie Jurieu défendait la thèse essentielle du calvinisme orthodoxe, la doctrine des Points fondamentaux, tels que les formulent les confessions de foi.

Ces questions se rapportaient à un sujet qui travaillait déjà les réformés et qui allait devenir brûlant. Mais, entre temps, Jurieu avait été appelé à exercer les fonctions de ministre à Vitry-le-François. Il y composa un *Traité de la dévotion*, publié en 1674, qui eut grand succès chez les protestants de France et d'Angleterre. De là, il fut appelé comme professeur d'hébreu et de théologie à l'Académie protestante de Sedan. Il y eut pour collègues Bayle et son ancien maître, Leblanc de Beaulieu. Celui-ci l'entraîna dans une polémique sur l'efficacité du baptême qui souleva de longues discussions parmi les réformés. Un synode de Saintonge condamna les théories de Jurieu. L'ensemble des pièces qui se rapportent à cette controverse ont été réunies par Isern, à Amsterdam, en 1695, sous le titre *Recueil de divers traités concernant l'efficace et la nécessité du baptême*. Le nom de Jurieu devenait ainsi populaire parmi les réformés comme celui d'un ardent controversiste.

Il allait avoir une occasion unique de suivre son penchant. La question de la réunion des Églises inquiétait alors en France tous les esprits. Chez les protestants comme chez les catholiques, dans le clergé comme dans le monde politique, c'était l'idée du jour. Pendant que les hommes d'État, en particulier Louvois, préparaient les mesures qui devaient aboutir à la révocation de l'Édit de Nantes, les plus grands théologiens concertaient leur action. L'âme de ce concert semble avoir été Bossuet lui-même. Il avait à ses côtés Arnauld et Nicole, à qui la paix de Clément IX avait fait des loisirs, Maimbourg, qui était alors jésuite, et, parmi les laïques, Pélisson, secrétaire de l'Académie française et protestant converti. Les discussions furent amorcées par la publication de la petite *Perpétuité de la foi* (1664). Mais elles ne prirent une forme nette et vive qu'après la retentissante conversion de Turenne (1668). L'année 1671 voit paraître *L'exposition de la doctrine de l'Église catholique sur les matières de controverse*, de Bossuet, les *Préjugés légitimes contre le calvinisme*, de Nicole, le *Renversement de la morale de Jésus-Christ par les erreurs des calvinistes touchant la justification*, où Arnauld tourne contre les réformés la tactique qu'il avait employée contre les jésuites. Maimbourg donne son *Traité de la vraie Église de Jésus-Christ*, qui devait servir de préface à la longue série de ses ouvrages historiques.

C'est contre Arnauld que Jurieu dirige ses premiers coups avec son *Apologie pour la morale des réformés* (1675). Mais il n'avait pas à faire aux seuls théologiens catholiques. Il trouvait des adversaires chez ses coreligionnaires et jusque dans sa propre famille. Son oncle Louis du Moulin s'était rallié aux doctrines des indépendants et avait publié en leur faveur différents ouvrages sur l'organisation et la discipline de l'Église. En 1676, il faisait paraître son *Fasciculus epistolarum*, qui développait et prônait une fois de plus les idées indépendantes. Jurieu voulut faire face des deux côtés à la fois et composa un *Traité de la puissance de l'Église* (1677), qui s'attaque tout à la fois aux doctrines de du Moulin et à celles de Bossuet et de Maimbourg. Du Moulin disait : De quel droit Calvin attribue-t-il une autorité quelconque aux synodes, en particulier le pouvoir d'excommunication? Bossuet et Maimbourg demandaient : Comment les calvinistes, qui admettent l'unique autorité de l'Écriture, font-ils cependant les synodes juges en dernier ressort du sens de l'Écriture? Et Jurieu répondait : L'Église n'est que la confédération des Églises particulières. Celles-ci choisissent à l'origine la forme de gouvernement qu'il leur plaît. Ce gouvernement n'est donc pas de droit divin. Mais, le choix une fois fait, on doit obéir de droit divin à ce gouvernement, encore qu'il ne découle pas immédiatement de Dieu. Sous toutes ces subtilités transparaît le désir évident de garder, à la hiérarchie instituée par Calvin, ce droit divin qu'on ne sait d'où faire sortir.

L'*Exposition* de Bossuet avait eu un tel retentissement que Jurieu voulut s'attaquer directement à lui. Il le fit dans le *Préservatif contre le changement de religion*, qui parut cette même année 1677. Il suivait chapitre par chapitre l'œuvre de son adversaire. L'effort de celui-ci avait été de montrer qu'en fait les deux doctrines, la catholique et la réformée, n'étaient pas aussi éloignées l'une de l'autre que les passions et les préjugés pouvaient le faire croire. Au contraire l'effort de Jurieu va tout entier à élargir et approfondir le fossé entre les deux doctrines, en ressassant sur tous les points l'accusation d'idolâtrie. Mais malgré son succès, le *Préservatif* n'empêchait pas les conversions des réformés. Quelques mois après sa publication, à la suite de la célèbre *Conférence* entre Bossuet et le ministre Claude, la propre nièce de Turenne, Mademoiselle de Duras, passait au catholicisme.

Ces succès encourageaient et enhardissaient les catholiques, le clergé aussi bien que les hommes d'État. Un peu partout, le clergé entamait des actions judiciaires contre les réformés qui avaient outrepassé les édits ou semblaient l'avoir fait. Toute une série d'ordonnances politiques venaient appuyer les argumentations théologiques. L'état créé par toutes ces mesures devint l'objet des préoccupations de Jurieu, qui y consacra toute une série d'écrits publiés sous le voile d'un anonymat d'ailleurs fort transparent. C'est, en 1681, la *Politique du clergé de France*, en 1682, les *Derniers efforts de l'innocence affligée*, tous deux de Jurieu, bien que, dans le dernier ouvrage, l'auteur déclare ne pas connaître celui du premier. Un peu plus tard paraît la *Lettre de quelques protestants pacifiques au sujet de la réunion des religions*. Il est du reste fort douteux qu'elle soit de Jurieu. Elle est adressée à « Messieurs du clergé de France, qui se doit tenir à Saint-Germain en Laye, au mois de mai 1685. » Enfin Jurieu donne, en 1685, les *Réflexions sur la cruelle persécution que souffre l'église réformée en France*. Dans tous ces ouvrages, il relève les faits de pression matérielle ou morale destinés à ramener les réformés à l'Église catholique. Une longue période de paix avait relâché l'observation des règles auxquelles était soumis le culte protestant. Un retour à ces règles paraissait à Jurieu la violation de la justice elle-même.

Cependant, un changement important s'était opéré dans sa vie. Le 9 juillet 1682, l'Académie de Sedan, avait été fermée par ordre du roi; Jurieu reçut un appel de l'Église réformée de Rouen. Il n'y répondit pas. Il se savait surveillé de près par la police du roi, qui le soupçonnait d'être l'auteur de la *Politique du clergé*. Il préféra se rendre aux Pays-Bas, où commençaient à affluer les réfugiés français. Il y fut aussitôt nommé professeur à l'université de Rotterdam et ministre de l'Église wallonne. Il n'en continua pas moins sa polémique contre les théologiens français, en particulier contre Arnauld, qui, par une ironie singulière, venait d'être obligé de quitter la France pour cause de jansénisme et s'était réfugié dans les Flandres. Contre la deuxième édition considérablement augmentée de la *Perpétuité de la foi de l'Église romaine touchant l'eucharistie*, Jurieu publie, en 1682, l'*Examen de l'eucharistie de l'Église romaine*. Mais Arnauld avait aussi publié, à Liége, une *Apologie pour les catholiques contre les fausseté et les calomnies d'un livre intitulé : la Politique du clergé de France* (1681-1682), où il signalait que les protestants, en particulier les protestants anglais, s'étaient montrés beaucoup plus durs à l'égard des catholiques que le clergé de France à l'égard des réformés. Presque en même temps paraissaient ses *Réflexions sur un livre intitulé : Préservatif contre le changement de religions*. Jurieu répondit à ces attaques par deux ouvrages que ses coreligionnaires eux-mêmes sont loin de considérer comme des modèles de modération et de bonne foi : *Le janséniste convaincu de vaine sophistiquerie* (1683) et *L'esprit de M. Arnauld* (1684). Ce dernier, particulièrement, dépasse les bornes permises.

Il revint à un ton plus digne et à des procédés d'une polémique plus élevée pour répondre à Maimbourg, qui avait donné en 1680, l'*Histoire du luthéranisme*, et en 1681, l'*Histoire du calvinisme*. Jurieu lui répondit par un ouvrage en quatre volumes qui portent diffe-

rents titres, mais qui forment une suite. C'est d'abord l'*Histoire du calvinisme et du papisme mises en parallèle*, puis l'*Apologie pour la réformation, pour les réformateurs et pour les réformés*, et enfin les deux volumes de l'*Histoire du papisme*, qui parurent au cours de 1683. En même temps Jurieu prenait à partie quelques polémistes de moindre importance, comme Brueys, qui s'étaient attaqués à l'un ou l'autre de ses ouvrages. Son activité littéraire, à ce moment, paraît vraiment prodigieuse. Mais tous ces efforts étaient vains contre la volonté bien arrêtée du roi. L'édit de Nantes était révoqué le 22 octobre 1685 et le culte réformé interdit dans tout le royaume.

Dès lors, les réfugiés affluent dans tous les pays protestants de l'Europe. Mal reçus par les luthériens, ils trouvent difficilement asile et ressources, sauf dans les pays calvinistes. Jurieu s'emploie pour eux. Il intervient auprès de l'électeur de Brandebourg, des États de Hollande, de Guillaume d'Orange dont il devient le conseiller, des hommes d'État anglais qui cherchent à former et à maintenir une coalition protestante contre la France. Jurieu se met à leur service. Bien plus, au moins dès 1689, comme l'a démontré M. Dedieu, il est aux gages de l'amirauté anglaise. Il devient le chef d'une organisation d'espionnage qui doit renseigner Londres sur l'état et les mouvements de la marine française. Son activité, en ce genre de polémique, dure au moins jusqu'en 1702, époque à laquelle, semble-t-il, l'Angleterre renonça d'elle-même à ses services.

Mais il n'oublie pas l'autre polémique, sur laquelle, du reste, la première jette désormais un jour singulier. C'est à Nicole qu'il s'en prend tout d'abord. Dans les *Préjugés légitimes contre le calvinisme*, celui-ci avait développé avec une grande force, contre les réformés, l'argument de prescription, si célèbre depuis Tertullien. Il l'avait renforcé encore dans les *Prétendus réformez convaincus de schisme* (1684). Contre le premier de ces ouvrages, Jurieu avait essayé de retourner l'argument à l'adresse de son adversaire. Mais surtout, il s'efforçait de développer la thèse qui était la conséquence naturelle de la doctrine des points fondamentaux, à savoir, « que l'Église romaine ne peut prétendre être la véritable Église *à l'exclusion* de toutes les autres communions chrétiennes ». Toute la controverse portait donc désormais sur l'idée de l'Église et c'est sur ce point que Nicole, comme Bossuet, comme leur adversaire lui-même, vont faire porter tous leurs efforts. Aussi, c'est contre les *Prétendus réformez convaincus de schisme*, que Jurieu écrit, en 1686, le *Vray système de l'Église*. Il y étudie successivement son essence, sa visibilité, son étendue, son unité et son autorité. Sur ce dernier point, il revient à la doctrine qu'il avait déjà esquissée dans le *Traité de la puissance de l'Église*. Les communautés particulières sont à l'origine les sources uniques de l'autorité, mais celle-ci devient une autorité de droit et même de droit divin, dès qu'elle est une autorité de fait. Seulement, il y ajoute une idée nouvelle qui devait faire fortune, et dont la source, chez lui, est d'ailleurs très claire. Au moment de la révocation de l'Édit de Nantes, les jurisconsultes protestants avaient soutenu que cet édit était un véritable contrat passé entre la monarchie et les réformés. Jurieu s'empare de cette idée et la généralise. Il fait de ce contrat le principe de l'autorité dans l'Église comme dans l'État. La révolution de 1688, l'accession de Guillaume d'Orange au trône de Jacques II en vertu du consentement du « peuple » anglais, viennent le confirmer dans sa thèse, qu'il ne fera plus que développer. Nicole répondit dès l'année suivante par un fort intéressant traité *De l'unité de l'Église*. Il n'y montrait pas seulement la nouveauté des théories de Jurieu, mais il en indiquait nettement les conséquences fatales pour l'Église comme pour l'État. Dans l'une comme dans l'autre, c'est la porte ouverte à la révolution permanente. Mais Jurieu ne se tint pas pour battu, et, en 1688, il répondit à son adversaire par un gros volume : *Traité de l'unité de l'Église et des points fondamentaux*. Il ne fait qu'y développer ses théories précédentes. Ce sont elles qui l'ont fait considérer par de nombreux écrivains protestants, comme un des précurseurs de la grande Révolution.

Son rôle comme agent de l'Angleterre et de Guillaume IV ne déteignait pas seulement sur ses conceptions dogmatiques. Pour préparer une descente de la flotte anglaise sur les côtes de France, il fallait soigneusement entretenir en France le feu qui devait éclater un jour en guerre civile, il fallait exciter sans cesse la troupe des mal convertis, de tous ceux qui avaient cédé à contre-cœur à l'édit de révocation. Les Cévennes, certaines régions du midi et de l'ouest, étaient frémissantes sous le coup des moyens employés par l'autorité royale pour se faire obéir. Il fallait tout d'abord leur rendre l'espérance. A cette fin, Jurieu publie, en 1686, l'*Accomplissement des prophéties*, où, grâce à une nouvelle interprétation de l'Apocalypse, il annonce le triomphe universel de la réforme pour l'année 1689. Il crut lui-même à la vérité de sa prédiction quand Guillaume IV prit le pouvoir, et il la défendit, même après l'échéance du terme, contre les railleries non seulement des catholiques, mais encore de ses coreligionnaires, comme Bayle, que sa politique commençait à inquiéter. Surtout, il commence la série de ses *Lettres pastorales*, qui devaient avoir un retentissement incroyable dans toute la France. La première, datée du 1er septembre 1686, est dirigée contre la *Lettre pastorale* de Bossuet aux nouveaux catholiques de son diocèse. Les suivantes font le récit des souffrances que subissent en France les réluctants et des miracles qui confirment leur résistance. A partir du 15 novembre 1688, six de ces lettres sont consacrées à une âpre critique de l'*Histoire des variations*, qui venait de paraître, et dont le dernier livre en particulier *(de l'Église)* est une réfutation en règle des idées de Jurieu. Bossuet répondit par les *Avertissements aux protestants*, dont le ton, encore plus hautain qu'à l'ordinaire, semble indiquer qu'il soupçonnait le rôle douteux joué par son adversaire.

Il n'était pas seul à le faire. Les coreligionnaires du polémiste, réfugiés comme lui en Hollande, étaient loin d'approuver tous la politique dans laquelle il voulait engager les réformés de France. Bayle, Basnage de Beaulieu, Saurin, d'autres encore le lui firent sentir. De là des polémiques envenimées qui du reste n'intéressent pas la théologie catholique. A partir de ce moment, Jurieu ne dirigea plus contre elle que trois écrits sans conséquence. En 1689, il publiait la *Religion des jésuites*, contre les PP. Menestrier et Letellier. La même année, il essayait de retrouver le succès des *Lettres pastorales* dans une publication du même genre : *Les soupirs de la France esclave*. Mais l'heure était passée. Enfin, en 1699, il se mêle à la querelle du quiétisme et donne un *Traité historique contenant le jugement d'un protestant sur la théologie mystique, sur le quiétisme et sur les démêlés de l'évêque de Meaux avec l'archevêque de Cambrai*. Il était déjà très épuisé. Un de ses contemporains nous apprend qu'il mourut dans « l'abattement ». Il n'en avait pas moins été, pendant trente ans, au jugement d'un docteur de Sorbonne, « le plus terrible adversaire de la doctrine catholique ». Il mourut en 1713.

Chaufepié, *Nouveau dictionnaire historique et critique*, Amsterdam, 1753 (article apologétique dirigé surtout contre Bayle et son historien Des Maizeaux, mais capital par l'abondance et la précision de ses renseignements); A. Rébelliau, *Bossuet historien du protestantisme*, Paris, 1891; L. Crouslé, *Bossuet et le protestantisme*, Paris, 1901; R. Lureau, *Les idées politiques de Jurieu*, Bordeaux, 1904; Frank Puaux, *Les défenseurs de la liberté du peuple sous Louis XIV*, Paris, 1917; Abbé J. Dedieu, *Le rôle politique des protestants français*, Paris, 1921.

A. Humbert.

JUSTE, évêque d'Urgel en Espagne, au milieu du VIe siècle. — Isidore de Séville le donne comme un des frères de Justinien, évêque de Valence. *De viris ill.*, n. 34. On relève sa signature aux conciles de Tolède, 541, et d'Ilerda, 546. Mansi, *Concil.*, t. VIII, col. 787 et 615. Selon Isidore, Juste avait publié un petit livre d'exposition sur le Cantique des cantiques où il exposait avec brièveté et clarté le sens allégorique du livre sacré. Ce commentaire s'est conservé, et on le trouvera imprimé dans *P. L.*, t. LXVII, col. 963-994. Outre les applications ordinaires du Cantique, on y rencontrera un certain nombre d'allusions aux souffrances de l'Église catholique d'Espagne sous la domination des Wisigoths ariens, *loc. cit.*, col. 981 B.

Isidore de Séville, *De viris ill.*, n. 34, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 1100; Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ ætatis*, édit. de 1735, t. IV, p. 622-623; Dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclés.*, 2e édit., t. XI, p. 264; G. Krüger, dans M. Schanz, *Geschichte der römischen Litteratur*, t. IV, 2e part., § 1255. 7.

E. Amann.

JUSTICE (Vertu de). I. Notion et nature de la justice. II. De l'injustice (col. 2009). III. Divisions de la justice (col. 2011). IV. La justice vertu cardinale (col.2015).V.Des vertus annexes à la justice (col.2018).

I. Notion et nature de la justice. — 1° *La justice considérée comme une vertu.* — Dans sa quatrième conférence du carême 1906, le P. Janvier trace de la vertu de justice ce superbe tableau : « Dans le commerce des choses et dans les actes, dit-il, la justice tient scrupuleusement la balance entre ce qui nous appartient et ce qui appartient aux autres. Ni directement, ni indirectement l'honnête homme ne ravit aux personnes ou aux sociétés quelque chose de leur bien. Il achète et vend les objets ce qu'ils valent, il rend ce qu'il a reçu,dix talents pour dix talents, cent pour cent, mille pour mille; il réclame ce qui lui revient, sans exiger un as de plus; il ne prend ni le bœuf, ni l'âne, ni le champ, ni la femme, ni la santé, ni la liberté, ni la vie de son prochain. Il proportionne sa conduite aux obligations qui l'attachent aux personnes, son attitude est de la bonté vis-à-vis des inférieurs, de la fraternité vis-à-vis des égaux, du respect et de l'obéissance vis-à-vis de ses chefs, de la tendresse vis-à-vis de son épouse et de ses enfants, du dévouement vis-à-vis de ses amis, de la vérité, de la loyauté partout. Les bienfaits le trouvent reconnaissant, l'iniquité l'indigne et arme son bras pour la juste vengeance, la misère émeut sa pitié, ouvre les mains de sa libéralité, et les générosités de sa magnificence répondent à la grandeur des causes qui sollicitent son appui. Si la Providence l'élève au pouvoir, il ne profite pas de son passage sur le trône pour payer ses dettes aux frais du trésor, il ne succombe pas à la tentation de s'enrichir aux dépens de la multitude qu'il gouverne, il sort des palais plus pauvre qu'il n'y était entré, il distribue les charges selon les mérites des personnes et non selon les places que l'on occupe dans sa famille ou dans sa faveur; ainsi d'un bout à l'autre de l'empire chacun reçoit la part qui lui est due. Son commerce avec les autres peuples ou les autres souverains est réglé par les mêmes principes, son rêve est sans doute de grandir sa patrie, de développer sa prospérité au dedans, son prestige au dehors, mais il sait que dans les rapports de nation à nation, comme dans les rapports de personne à personne, il est des sacrifices qu'il faut faire, des droits qu'il faut respecter, que la noblesse et la supériorité d'une nation ne se mesurent pas à la force de ses armes, ni à l'étendue de son territoire, mais bien au caractère immaculé de sa justice. Le voilà devant Dieu de qui il a tout reçu, la chair et le sang, le vouloir, la liberté : l'honnête homme répand à la face de l'Être souverain le torrent de sa vie. Là, point de réserve; à mesure que ses arbres produisent des fruits, que ses champs produisent des épis, que son esprit engendre ses pensées, que son cœur enfante ses amours, l'honnête homme en verse la meilleure substance aux pieds de l'Éternel, essayant, autant qu'il le peut, de payer sa dette à Celui qui l'a créé. D'un bout à l'autre du monde moral, la justice tient tête à l'amour de soi, et le réduit à ses proportions légitimes, dans tous ses actes, sous toutes ses formes, sème ses bienfaits de l'individu à l'individu, de la personne à la famille, monte du citoyen à la société, descend des gouvernements aux sujets, se transmet des nations aux nations, s'élance avec de l'encens très pur, avec de l'amour et des adorations très chaudes, de la terre au ciel. Vertu magnifique et sublime qui nous fait sortir de nous-même, et communiquer au monde entier une participation au bien dont notre âme est pleine. » E. Janvier, *Exposition de la morale catholique*, IV. *La vertu* (Carême, 1906), Paris, 1906, p. 153-155.

Dans cette étude sur la vertu de justice, nous prenons pour guide l'Ange de l'école, saint Thomas d'Aquin, dont nous exposons fidèlement, mais à grands traits, la solide doctrine, puisant largement, à cet effet, dans la *Somme théologique*, les *Questions disputées* et le *Commentaire sur le Maître des Sentences*.

D'après une célèbre définition approuvée par saint Thomas, la justice est une volonté constante et perpétuelle de donner à chacun ce qui lui appartient : *Justitia, perpetua et constans voluntas est, jus suum unicuique tribuens. Sum. theol.*, Ia IIæ, q. LVIII, art. 1.

En d'autres termes, la justice est une disposition habituelle de l'âme, selon laquelle, d'une volonté constante et perpétuelle, on rend à chacun ce qui lui appartient, *Justitia est habitus, secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate jus suum unicuique tribuit. Ibid.*

Cette définition, fait observer saint Thomas, est excellente, pourvu qu'on l'entende comme il convient. Toute vertu, en effet, étant une disposition habituelle qui est principe d'un acte bon, la vertu doit se définir par l'acte bon portant sur la matière propre de cette vertu. Or, comme nous le verrons un peu plus loin, la justice porte sur ce qui a rapport à autrui, comme sur sa matière propre. Donc l'acte de la justice est indiqué par comparaison à sa propre matière et à son objet, quand on dit : *qui rend à chacun ce qui lui appartient;* car, ainsi que le remarque saint Isidore de Séville dans ses *Étymologies*, l. X, litteram, le juste est ainsi appelé parce qu'il garde le droit : *Justus dicitur, quia jus custodit.* Conséquemment la justice, principe d'action en cet agent moral qu'est l'homme, se définit : *une disposition habituelle qui fait que l'homme, d'une volonté constante et perpétuelle, rend à chacun ce qui lui appartient.*

« Si je voulais remonter jusqu'au principe, dit Bossuet, dans son sermon sur la justice, il faudrait vous dire que c'est en Dieu premièrement que se trouve la justice, et que c'est de cette haute origine qu'elle se répand parmi les hommes. Là il me serait aisé de vous faire voir que Dieu étant souverainement juste, il gouverne et le monde en général, et le genre humain en particulier, par une justice éternelle; et que c'est cette attache immuable qu'il a à ses propres lois qui fait remarquer dans l'Univers un esprit d'uniformité et d'égalité qui se soutient de soi-même au milieu des agitations et des changements infinis dans la nature. Ensuite nous verrions comme la justice découle sur nous de cette source céleste pour faire en nos âmes

l'un des plus beaux traits de la divine ressemblance; et de là nous conclurions que nous devons imiter par un amour ferme et inviolable de l'équité et des lois, cette constante uniformité de la justice divine. Ainsi il n'y aurait pas lieu de douter que la justice ne dût être constante. Mais comme je me propose de descendre par des principes connus à des vérités de pratique, je laisse ces hautes spéculations pour vous dire que la justice étant définie, comme tout le monde sait, une volonté constante et perpétuelle de donner à chacun ce qui lui appartient : *constans et perpetua voluntas jus suum cuique tribuendi*, il est aisé de connaître que l'homme juste doit être ferme, puisque même la fermeté est comprise dans la définition de la justice. Et certainement, chrétiens, comme par le nom de vertu nous prétendons désigner non quelque acte passager, ou quelque disposition changeante, mais quelque chose de fixe et de permanent, c'est-à-dire une habitude formée, il est aisé de juger que, quelque inclination que nous ayons pour le bien, elle ne mérite pas le nom de vertu, jusqu'à ce qu'elle se soit affermie constamment dans notre cœur et qu'elle ait pris, pour ainsi parler, tout à fait racine. Mais outre cette fermeté que doit tirer la justice du génie commun de la vertu, elle y est encore obligée par son caractère particulier, à cause qu'elle consiste dans une certaine égalité envers tous, qui demande pour se soutenir un esprit ferme et vigoureux, qui ne puisse être ébranlé par la complaisance, ni par l'intérêt, ni par aucune autre faiblesse humaine. » *Œuvres oratoires*, édit. Lebarcq, t. v, Paris, 1892, p. 162.

La justice peut s'entendre en un double sens : au *sens strict*, et, dans ce cas, elle ne vise que l'égalité ou l'harmonie établie par les actions requises entre un homme et un autre homme; au *sens large*, et elle se prend alors de toute harmonie établie entre tout ce qui est distinct, même simplement à titre de partie dans un même sujet.

« La justice proprement dite, enseigne saint Thomas, exige la diversité des suppôts ou des personnes; aussi bien elle n'existe que d'un homme à un autre homme. Mais dans un même homme, on prend, par mode de similitude les divers principes d'action comme des agents différents; tels la raison, l'irascible et le concupiscible. Et, à cause de cela, par mode de métaphore, on parlera de justice, en un seul et même homme, selon que la raison commande à l'irascible et au concupiscible et que ceux-ci lui obéissent; ou, d'une façon générale, selon qu'à chaque partie qui est dans l'homme se trouve attribué ce qui lui convient. » *Loc. cit.*, a. 3.

Cette justice, principe d'action visant, à proprement parler, les rapports des hommes entre eux, est une vertu, car elle fait que l'acte de l'homme est bon, c'est-à-dire conforme à la raison, dans ses rapports avec les autres, et par elle l'homme aussi est constitué bon.

La vertu humaine, dit saint Thomas, est celle qui rend bon l'acte humain et fait que l'homme lui-même est bon. *Virtus humana est quæ bonum reddit actum humanum, et ipsum hominem bonum facit. Ibid.*

Tout ce qui a une règle et qui n'est pas déterminé de soi à suivre celle-ci, a besoin qu'on l'y dispose. Le cheval qui doit sauter l'obstacle le sauterait sans dressage, s'il y était déterminé par sa nature. On ne le dresse point à hennir. Mais parce que la règle du saut n'est pas incluse dans les manifestations spontanées de sa nature, on l'y soumet en créant en lui, artificiellement, des dispositions spéciales.

Or, c'est l'honneur de l'homme de n'être point déterminé naturellement à tout ce qu'il doit faire. On pourrait lui souhaiter plus de bonnes dispositions naturelles qu'il n'en a; mais ce ne serait que reculer le problème. Riche ou non, la nature a des chemins étroits; le naturel est toujours identique à lui-même. La vie humaine, elle, riche de virtualité n'est déterminée, ni à un genre d'objets, ni à une façon définie de les atteindre. Elle devra donc chercher sa rectitude non dans l'infaillibilité relative de la nature, mais dans les recherches et l'intimation de la raison.

Mais l'application de la règle rationnelle aux divers pouvoirs de l'âme peut avoir lieu de deux façons. D'abord, par manière d'action passagère de la part de la raison, de passivité pure de la part de ce qu'elle règle. Mais cette manière paraît bien imparfaite au regard de la vie morale. Une direction ainsi imposée du dehors, et s'adressant à des pouvoirs doués de spontanéité, serait une sorte de violence, et la violence implique toujours difficulté.

Un tel mode de régulation n'eût donc pas suffi aux puissances de l'âme. Il fallait que la règle y fût pour ainsi dire imprimée, qu'elle s'y trouvât comme une qualité inhérente, de telle sorte que la rectitude de la règle devînt la forme d'être de la puissance réglée, comme sa seconde nature, avec cette différence que cette forme d'être inclinant la raison qui est nature aussi mais non déterminée à un seul cas, en garderait la souplesse. Ainsi serait obtenu le facile essor de l'action droite, autant du moins que le permet cette vie, autant que le permet, aussi, la dislocation originelle qui s'est produite dans les rouages de la nature.

En effet, ce qui procède d'une forme d'être est toujours agréable et facile. L'action est pénible, dans les deux sens du mot, quand la nature y contredit. Il fallait donc que la rectitude imposée à nos pouvoirs tendît à y devenir naturelle. C'est ce qui a lieu, à titre imparfait, par de bonnes *dispositions* inchoatives, et, à titre parfait, par ce qu'on appelle *habitus*, c'est-à-dire non pas habitude au sens français du mot, mais disposition fixée, dont notre activité réglée sera l'usage. Au lieu d'un système de coups de force, dit le P. Sertillanges, le gouvernement de notre âme sera ainsi un gouvernement régulier. Une certaine suite, *uniformitas*, pourra se manifester dans son œuvre. Les inclinations habituelles qu'il aura créées, qu'il utilisera, seront comme des réserves de forces disciplinées. Ressource immense, pour les emplois soudains d'une raison par elle-même lointaine, *repentina sunt ab habitu*. A. D. Sertillanges, *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1916, p. 164.

Or, ces dispositions habituelles, destinées à faciliter le travail vertueux, prennent le nom de vertus. Leurs contraires sont les vices. Cf. S. Thomas, *Quæstiones disputatæ, De virtutibus in communi*, q. unica, a. 1.

Nous avons vu plus haut la définition que donne saint Thomas de la vertu humaine : c'est une disposition habituelle qui rend bon celui qui la possède et qui rend bonne son œuvre. Cela même qui dispose un agent à une action bonne, c'est-à-dire réglée en conformité avec sa nature, cela aussi le rend bon en soi.

Or il en est ainsi de la justice. L'acte de l'homme, en effet, est rendu bon du fait qu'il atteint la règle de la raison, règle d'où les actes humains tirent leur rectitude. Puis donc que la justice rend droites les opérations humaines, il est manifeste qu'elle rend bonne l'œuvre de l'homme. Au témoignage de Cicéron, c'est principalement en raison de la justice que les hommes sont appelés bons. *Ex justitia præcipue viri boni nominantur*. Cicéron, *De officiis*, l. I, in tit. *De justitia*, circa princ. Aussi bien, est-il dit, au même endroit, « en elle la splendeur de la vertu atteint son maximum d'éclat. *In ea virtutis splendor est maximus* ».

2° *Siège de la vertu de justice : la volonté.* — La justice est donc une vertu. Mais quel en est le siège dans l'homme?

C'est dans la volonté que réside la vertu de justice comme dans son sujet. La justice, en effet, n'a pas pour objet de diriger un acte de connaissance, car nous

ne sommes pas appelés justes par le fait que nous connaissons exactement quelque chose. Il s'ensuit que le sujet de la justice n'est point la raison ou l'intelligence, qui est une faculté de connaître. Mais parce que nous sommes qualifiés de justes du fait que nous accomplissons quelque chose avec droiture, et que d'autre part, le principe de l'opération est une faculté appétitive, puisqu'il ne peut pas être une faculté de connaissance, il faut de toute nécessité que la justice réside dans quelque faculté appétitive comme dans son sujet.

Or il y a un double appétit : l'appétit *rationnel* ou la volonté et l'appétit *sensitif*. Le premier, qui suit l'intelligence, aime le bien sous forme absolue, sous forme universelle. Dans le second, au contraire, ce n'est pas la raison commune du bien, la forme universelle du bien, qui attire l'amour; c'est tel ou tel bien particulier, c'est telle ou telle forme individuelle du bien, qui détermine le mouvement passionnel. Il n'y a, au fond, qu'une première inclination sensible : l'inclination vers le bien, l'amour du bien. Mais cette inclination *fondamentale* donne naissance à deux appétits : l'un, appelé par saint Thomas, l'appétit de *concupiscence;* et l'autre l'appétit d'*irascibilité*. Le premier tend au bien en tant que le bien est simplement bien. L'appétit d'irascibilité, de colère, tend, lui, vers un bien difficile à atteindre, et précisément parce qu'il est difficile à atteindre; c'estparticulièrement pour cette raison que cet appétit tend vers le bien. Il y a là comme une sorte de surexcitation de l'âme. C'est le caractère propre de l'irascibilité.

Mais rendre à chacun ce qui lui est dû ne peut pas procéder de l'appétit sensitif, soit concupiscible soit irascible, car la perception sensible ne s'étend pas au point qu'elle puisse considérer la proportion de l'un à l'autre; en d'autres termes, elle ne peut pas s'élever jusqu'à l'universel, et l'idée de proportion est une idée universelle; c'est là le propre de la raison.

Il en résulte que la justice ne saurait prendre pour sujet l'irascible ou le concupiscible, mais seulement la volonté : *Justitia, cum non ad actum cognoscitivum dirigendum ordinetur, sed sit operis appetitus intellectivi directiva, ipsa non in intellectu, neque in parte aliqua sensus, sed in voluntate est tanquam in proprio subjecto. Sum. theol., ibid.*, a. 1.

Et l'article 9 conclut par ces paroles si précises : *Unde justitia non potest esse sicut in subjecto in irascibili vel concupiscibili, sed solum in voluntate...*

Voilà pourquoi, ainsi que nous l'avons vu plus haut, le terme de volonté entre dans la définition même de la justice.

3° *La justice vertu générale.* — Comment devons-nous concevoir cette vertu de justice? Est-elle seulementune vertu *générale?* Est-elle aussi une vertu *particulière?*

La justice, dit saint Thomas, règle l'homme dans ses rapports avec autrui : *Actiones (hominis) quæ sunt ad alterum indigent speciali rectificatione... Et ideo circa eas est specialis virtus, quæ est justitia*, a. 2, ad 4^um^.

Or, ceci peut se faire de deux manières. Ou bien elle le règle dans ses rapports avec autrui considéré individuellement, ou bien avec autrui pris en général, pour autant que celui qui sert une communauté sert tous les membres de cette communauté. Il s'ensuit que la justice, sous sa raison propre, s'étendra également aux deux cas.

Mais il est manifeste, continue saint Thomas, que tous ceux qui sont compris dans une communauté quelconque se réfèrent à cette communauté comme les parties se réfèrent au tout. Or la partie, dans ce qu'elle est, appartient au tout; d'où il résulte que tout ce qu'il y a de bien dans la partie peut être réglé et dirigé vers le bien du tout. Il suit de là que le bien de chaque vertu, celle-ci réglant l'homme en lui-même ou dans ses rapports avec quelques autres personnes particulières, peut se référer au bien commun, auquel la justice dispose. A ce titre, les actes de toutes les vertus peuvent appartenir à la justice, selon que celle-ci dispose l'homme au bien commun.

Et, pour autant, conclut saint Thomas, la justice est appelée une vertu générale. *Et quantum ad hoc justitia dicitur virtus generalis*, a. 5. C'est en ce sens qu'il faut entendre le mot *juste*, dans ce passage d'Ézéchiel : *Si justus se averterit a justitia sua et fecerit iniquitatem, omnes justitiæ ejus, quas fecerat, non recordabuntur.* Ezech., XVIII, 24. De même, du premier livre de la sainte Écriture jusqu'au dernier, ceux qui aiment Dieu et sont constants dans sa Loi sont appelés *justes : Hæ sunt generationes Noe : Noe vir justus atque perfectus fuit in generationibus suis, cum Deo ambulavit*, Gen., VI, 9 et *Qui justus est, justificetur, adhuc; et sanctus sanctificetur adhuc.* Apoc., XXII, 11.

La grâce sanctifiante étant la racine de toutes les vertus surnaturelles, cette grâce elle-même est appelée justice surnaturelle, ou justice de Dieu, non pas la justice dont il est juste lui-même, mais la justice dont il nous rend justes. *Unica formalis causa [justificationis nostræ] est justitia Dei, non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit. Concil. Trident.*, sess. VI, c. VII.

En un sens donc la justice comprendra toutes les autres vertus, non pas pour les absorber et, pour ainsi dire, les fondre en elle, mais pour les utiliser et les orienter vers sa fin propre. Car la justice que la partie doit au tout, dans une collectivité, exige, d'une part, la justice à l'égard des autres parties qui intègrent ce tout, et, d'autre part, la bonne disposition de la partie envisagée, telle que la procurent d'autres vertus. Nul n'est bon citoyen en lésant son prochain; nul ne l'est non plus en faisant de soi-même un ignorant, un paresseux, un débauché, c'est-à-dire, à l'égard du corps social, une non-valeur ou un être nuisible.

Il y a, conséquemment, une justice qui, gardant la raison propre qui la distingue, c'est-à-dire, de vertu se référant à autrui, embrasse les actes de toutes les vertus, même des vertus qui ont pour objet propre la sanctification du sujet qui agit, et mérite, à ce titre, d'être appelée une vertu générale.

4° *La justice vertu spéciale.* — Mais cette justice, sous sa raison de vertu générale, est-elle une vertu distincte, constituant une disposition habituelle spéciale? Oui, répond saint Thomas, pourvu qu'elle envisage le bien commun comme son objet propre et spécial.

Parmi toutes les vertus qui disposent l'homme au bien, soit en lui-même, soit par rapport à d'autres, il en est une d'ordre spécial, qui incline l'homme au bien, en vue de la communauté sociale dont tout homme est appelé à faire partie en raison de sa nature même. Cette vertu, ayant pour objet un bien qui n'est pas le bien individuel du sujet comme tel, mais le bien de l'ensemble et le bien du sujet seulement à titre de partie en vue de cet ensemble, appartient essentiellement à la vertu de justice. Mais comme elle a pour objet le bien du tout et non le bien d'autres particuliers distincts du sujet en qui elle se trouve, elle n'a point la raison de justice particulière; sa raison de justice est générale. On l'appelle du nom de justice *légale*, parce que le bien commun qu'elle a pour objet est aussi l'objet que la loi se propose d'obtenir par ses prescriptions. Cette vertu existera principalement dans le chef de la société; mais elle doit aussi exister dans tous les membres de la société, bien qu'à un titre moindre : *Justitia legalis, est quædam specialis virtus secundum suam essentiam, secundum quod respicit commune bonum ut proprium objectum. Et sic in principe principaliter et quasi architectonice; in subditis autem secundario et quasi administrative*, a. 6.

Outre cette vertu de justice légale et générale, nous devons en admettre une autre, d'un caractère entièrement distinct et appelée du nom de justice particulière. La justice légale, dit saint Thomas, n'est pas essentiellement toute vertu; mais il faut qu'en dehors de la justice légale qui dispose immédiatement l'homme au bien commun, il y ait d'autres vertus à l'incliner vers les biens particuliers. Or ces biens particuliers peuvent se rapporter au sujet lui-même ou à quelque autre personne distincte de lui.

De même donc que, en dehors de la justice légale, il faut qu'il y ait quelques vertus particulières pour régler l'homme vis-à-vis de lui-même, comme la tempérance et la force; de même aussi, outre la justice légale, il doit exister une certaine justice particulière chargée de régler l'homme à l'endroit des choses concernant les autres personnes : *Sicut præter justitiam legalem oportet esse aliquas virtutes particulares quæ ordinent hominem in seipso, puta temperantiam et fortitudinem, ita etiam præter justitiam legalem oportet esse particularem quamdam justitiam, quæ ordinet hominem circa ea quæ sunt ad alteram singularem personam*, a. 7.

Cette vertu de justice particulière a une matière spéciale et déterminée. Quelle est-elle?

Saint Thomas pose en principe que tout ce qui peut être redressé par la raison est matière de la vertu morale. Or peuvent être redressées par la raison, et les passions intérieures de l'âme, et les actions externes, et les choses extérieures qui servent à l'usage de l'homme. Par les actions externes et les choses extérieures on règle les relations d'un homme avec un autre, tandis que selon les passions intérieures on considère la droiture de l'homme en lui-même. Il en résulte que, comme la justice est relative à autrui, elle ne porte point sur toute la matière de la vertu morale, mais seulement sur les actions externes et sur les choses en tant que par elles, un homme est coordonné aux autres, a. 8.

La matière de la vertu morale se partage en deux grands genres : le premier, qui regarde l'ordonnance du sujet vis-à-vis du sujet, et ce sont les passions; le second, qui regarde les dispositions du sujet par rapport aux autres, et ce sont les choses ou les actions extérieures qui le mettent en relation avec eux. La justice a seulement le second genre de matière. Toutefois, la question se pose encore de savoir si les passions ne peuvent pas entrer dans cette matière. C'est un point qui demande à être examiné de plus près, bien qu'il ait déjà été touché auparavant. Saint Thomas répond par la négative. La justice, en effet, porte sur ce qui regarde autrui. Or les passions, en elles-mêmes, nous concernent exclusivement; elles ne regardent point les autres directement, mais seulement d'une façon indirecte, c'est-à-dire, à raison de leurs effets. Et voilà pourquoi la justice n'a point pour matière les passions, a. 9.

Donc la justice particulière a pour objet les rapports des hommes entre eux considérés comme des unités indépendantes dont chacune a son bien propre distinctement et séparément. Il suit de là qu'elle ne s'occupe directement que de ce qui peut intéresser ces rapports en eux-mêmes, c'est-à-dire des actions extérieures ou de l'objet de ces actions. Les passions, par elles-mêmes, ne relèvent point de la justice, mais seulement de la force ou de la tempérance.

5° *Acte propre de la vertu de justice.* — L'acte propre de la vertu de justice, dit saint Thomas, consiste à rendre à chacun ce qui lui appartient : *Proprius actus justitiæ nihil aliud est quam reddere unicuique quod suum est...*, a. 11, c'est-à-dire, de rendre à chacun tout ce qui lui est dû, de telle sorte que jamais, ni d'aucune manière, on ne lui cause le plus léger dommage. Donc l'objet de la justice particulière est défini par le droit d'autrui.

Ce droit peut trouver satisfaction soit par le moyen de nos actes, comme lorsque je salue l'homme qui a droit à mon respect; soit par le moyen des choses qui sont en usage dans la vie humaine, par exemple si je rends un dépôt ou paye une dette. Il s'ensuit que le *juste milieu, medium rationale*, qui est le but de toute vertu morale, doit être cherché ici non par rapport au sujet moral, comme lorsqu'il s'agit de tempérance ou de force; mais par rapport aux personnes et aux choses auxquelles l'action est relative.

La justice concernant autrui et prenant pour matière des actions et des choses, sera satisfaite quand autrui aura lieu d'être satisfait, et autrui aura lieu d'être satisfait quand les actions et les choses qui nous mettent en rapport avec lui seront mesurées par la raison conformément à ce qui convient au rapport que lui-même entretient avec nous, soit à titre habituel, soit dans la circonstance.

Or la mesure en question est ce qu'on nomme équité, c'est-à-dire égalité de ce qui est mesuré avec ce qui revient à la personne intéressée en justice. Il y a donc là un juste milieu imposé à la raison, et non pas constitué par elle. C'est moi qui détermine, par raison, ce que je dois manger à table; ce n'est pas moi qui détermine ce que je dois payer, quand je dois *tant*. Le juste milieu ne s'établira donc pas ici entre le trop et le trop peu que la raison détermine; mais entre le trop et le trop peu qui se trouvent déterminés par des relations positives, extérieures au sujet, et que sa raison ne pourra que reconnaître : *Cum justitia, versetur circa exteriores operationes et res, medium in ea est medium rei consistens in quadam proportionis æqualitate rei exterioris ad exteriorem personam*, a. 10.

5° *La justice et les autres vertus.* — Si l'on compare entre elles, dans l'ordre humain, les vertus qui perfectionnent la partie affective de l'homme, nous devons dire que la vertu de justice est celle qui l'emporte, en excellence, sur toutes les autres : *Cum justitia tam moralis quam legalis sit virtus existens in voluntate et qua ad alterum homo ordinatur, ea est omnium virtutum moralium excellentissima...*, a. 12.

C'est elle, en effet, qui, à titre de justice particulière, rend la société possible, et qui, à titre de justice générale ou légale, procure le bien de cette société. Or, en dehors du bien divin, objet propre des vertus théologales, rien de plus excellent que le bien de la société. Nous sommes nés pour vivre en société; or la société n'est pas possible, si chacun ne reste à sa place, si celui-ci usurpe sur les biens de ses frères, à son profit, à leur détriment.

« Partout, dit le P. Janvier, où la raison nous impose le respect d'autrui, une règle dans nos relations avec lui, un sentiment vient entraver son action, ouvrir une voie à tous les crimes par lesquels en pensées, en désirs, en paroles, en actes, nous outrageons nos frères : ce sentiment, c'est l'égoïsme ou l'adoration de nous-mêmes. Il faut dans la volonté une énergie nouvelle qui l'arrache à la tyrannie de l'amour-propre, qui crée en elle une disposition inébranlable à rendre à chacun ce qui lui appartient, qui saisisse cet égoïsme farouche quand il se lève, l'oblige à courber la tête et à se sacrifier lui-même. La justice prise dans son sens le plus large, en tant qu'elle règle tous nos rapports avec les autres êtres, remplit ce rôle. Elle s'empare de nos sentiments intérieurs, et là, dans le sanctuaire de notre âme, dans le secret de nos pensées et de nos désirs, de nos espérances et de nos affections, elle nous contraint à respecter d'une manière rigoureuse le droit de nos frères; elle nous interdit même par une volonté, même par un jugement enseveli au fond de notre cœur, de ravir ce qui ne nous appartient pas; elle met un frein à notre langue et l'empêche de dépouiller qui que ce soit de son bien, de son honneur, de sa liberté. » E. Janvier, *Exposition de la morale catholique*, IV, *La vertu* (Carême, 1906), Paris, [1906], p. 151 et 152.

II. De l'injustice. — Après avoir examiné la vertu de justice en elle-même, nous devons maintenant considérer le vice qui lui est opposé, et c'est l'injustice. Au prix ainsi attribué à la justice correspondra la malice de son contraire, à savoir, l'injustice.

1° *L'injustice est-elle un vice spécial?* — Oui, répond saint Thomas. En effet, l'injustice s'oppose à la justice. Or la justice est une vertu spéciale. Donc l'injustice est un vice spécial.

D'après le saint docteur, l'injustice est de deux sortes : Celle d'abord qui s'oppose à la justice légale. Celle-là, dans son essence, est un vice spécial, pour autant qu'elle vise un objet spécial, savoir le bien commun, qu'elle méprise. Mais, dans l'intention, elle est un vice *général*, parce que le mépris du bien commun peut conduire l'homme à tous les péchés. Sous un autre point de vue, l'injustice s'entend, d'une certaine inégalité par rapport aux autres; selon que l'homme veut avoir plus de biens, par exemple, de richesses ou d'honneurs, et moins de maux, de fatigues ou de dommages. De ce chef, l'injustice a une matière spéciale; et elle est un vice particulier opposé à la justice particulière. *Sum. theol.*, II^{a} II^{æ}, q. LIX, a. 1.

Ce vice spécial qu'est l'injustice, quand donc existe-t-il, et quelles sont les conditions qu'il requiert du côté de celui qui agit : l'homme est-il injuste, du fait qu'il commet quelque chose d'injuste? — Non, celui-là n'est pas nécessairement un injuste qui a fait une chose même gravement injuste. La justice ou l'injustice du fait étant jugée par rapport à autrui, non par rapport au sujet moral, il devient possible qu'on fasse une chose réellement et actuellement injuste sans être injuste en la faisant. En effet, l'homme qui prend le bien d'autrui par erreur fait une chose qui est injuste, en tant qu'elle lèse autrui et offense *le droit*, chose essentiellement objective. Mais cet homme n'est pas un injuste; car ce qui fait la justice ou l'injustice du sujet, ce n'est pas l'objet en soi; c'est l'objet *secundum quod objicitur*, c'est-à-dire, tel qu'il est jugé. — De plus, l'injustice peut procéder de tendances qui n'ont, de soi, nul rapport avec autrui et, de soi, n'affectent pas toujours la nature de nos biens. Celui qui vole un objet par colère ou par concupiscence, pèche sans doute; il pèche même doublement, puisque deux vertus se trouvaient intéressées à son acte. Mais ce n'est pas l'injustice, en lui, qui a produit cet acte injuste. Il n'est donc pas, à proprement parler, un injuste. La passion calmée, on le retrouvera respectueux du bien d'autrui. *Facere injustum ex intentione et ex electione est proprium injusti, secundum quod injustus dicitur qui habet injustitiæ habitum; sed facere injustum præter intentionem, vel ex passione potest aliquis absque habitu injustitiæ... Ibid.*, a. 2.

2° *Dans quelles conditions y a-t-il injustice.* — Mais du côté de celui qui subit ou souffre l'injustice, que faut-il pour que, en effet, nous puissions parler d'injustice? Faut-il qu'il y ait opposition de sa part, de telle sorte que l'injustice n'existerait plus, si lui-même y consentait?

Nul, répond saint Thomas, ne subit une injustice, à moins que sa volonté n'y soit opposée : *Nullus patitur injustitiam nisi volens*, a. 3.

Dans son concept même, l'action procède de l'agent; la passion, au contraire, selon sa raison propre, provient d'un autre; d'où il suit qu'un même être ne peut pas, sous le même rapport, être agent et patient. Or, dans l'homme, le principe propre de l'action est la volonté. Il s'ensuit que, de soi et à proprement parler, l'homme fait ce qu'il fait de sa volonté propre; au contraire, il est, à proprement parler, passif quand il subit quelque chose en dehors de sa volonté. La raison en est que, en tant qu'il veut, le principe vient de lui et, par suite, de ce chef il est plus agent que patient. Donc, ce qui est injuste ne peut, de soi et à parler rigoureusement, être fait par personne qu'il ne le veuille; ni être subi par personne, que sa volonté ne s'y oppose. Mais accidentellement et, pour ainsi dire, matériellement, ce qui de soi est injuste peut être fait par quelqu'un qui ne le veut pas, comme si quelqu'un accomplit une chose injuste sans y penser; ou peut être subi par quelqu'un qui le veut, comme lorsque quelqu'un donne, de son plein gré, à un autre, plus qu'il ne lui doit.

Lorsque quelqu'un, par sa propre volonté, ou de son plein gré, donne à un autre ce qu'il ne lui doit pas, il ne commet, ce faisant, ni injustice ni égalité. C'est qu'en effet l'homme possède les choses par sa volonté, c'est-à-dire, qu'elles ne sont siennes qu'autant qu'il veut qu'elles le soient. Si donc quelque chose lui est enlevé, ou par lui-même ou par un autre, de son plein gré, il n'y a plus là aucune violation de proportion. Conséquemment la justice et l'égalité demeurent parfaitement intactes : *Homo per suam voluntatem possidet res; et ita non est præter proportionem, si ei aliquid subtrahatur secundum propriam voluntatem, vel a seipso vel ab alio*, a. 3, ad 1^{um}.

L'individu, continue saint Thomas, peut être considéré sous deux aspects : d'abord en lui-même, en tant qu'il forme un tout à part. De ce chef, s'il se cause quelque tort ou dommage, il pourra se rendre coupable d'un autre péché, par exemple, d'intempérance ou d'imprudence, mais non d'injustice; car de même que la justice est toujours relative à autrui, il en est de même de l'injustice. — Sous un second aspect l'individu humain peut être envisagé en tant qu'il est quelque chose de la cité, savoir une de ses parties; ou quelque chose de Dieu, à titre de créature et d'image. Sous ce rapport, celui qui se tue volontairement ne se fait point injure à lui-même, mais il fait injure à la cité et à Dieu. Et voilà pourquoi il est puni tant selon la loi divine que selon la loi humaine, a. 3, ad 2^{um}.

Il suit de là que tout péché de l'homme contre lui-même implique plus ou moins un péché d'injustice contre la société dont il est le membre, et plus encore contre Dieu à qui il se doit tout entier, corps et âme.

Le suicide constitue donc une injustice, sinon à l'égard de celui qui le commet, du moins envers la société et envers Dieu... De même celui qui tue quelqu'un sur sa demande, comme l'écuyer de Saül, n'est pas injuste envers ce quelqu'un; il n'en est pas moins très injuste. Son injustice se reporte sur le corps social, qu'il a privé de son chef ou de l'un de ses membres. A supposer que la société y consentît, l'homicide ne serait plus injuste envers elle; mais il le serait à l'égard de l'ordre universel et de son chef, ou de Dieu.

On n'est donc injuste qu'à l'égard d'autrui, et être injuste à l'égard d'autrui c'est être injuste à l'égard de la volonté d'autrui, par conséquent, en dehors de son consentement. En effet, comme l'action morale procède de l'agent moral en tant qu'il veut, ainsi la passivité qui lui correspond est subie par le sujet de l'action en tant qu'il ne veut pas.

A parler matériellement, le fait que quelqu'un commet quelque chose d'injuste et celui qu'un autre le subit s'accompagnent toujours. Mais, si nous parlons formellement, il se peut que quelqu'un fasse quelque chose d'injuste, ayant l'intention de causer du dommage à autrui; et cependant celui qu'il veut ainsi léser ne souffrira pas d'injustice, parce qu'il la subit de son plein gré. Et inversement, il se peut que quelqu'un

souffre quelque chose d'injuste s'il subit une injustice contre son gré; et cependant celui qui se rend coupable de cette injustice sans le savoir ne commettra point d'injustice au sens formel, mais seulement d'une façon matérielle, a. 3, ad 3um.

Saint Thomas termine cette question en disant que tout péché d'injustice qui implique une lésion du droit d'autrui, ou un empiétement sur ce que sa volonté raisonnable doit naturellement vouloir, de telle sorte qu'il en résulte naturellement pour lui une opposition qui l'irrite et l'afflige, est, de soi, ou par son objet et de son espèce, un péché mortel.

En effet, le péché mortel est celui qui est contraire à la charité, d'où vient la vie de l'âme. Or, tout dommage causé à autrui répugne, de soi, à la charité, qui incite à vouloir le bien des autres. Puis donc que l'injustice consiste toujours dans un dommage causé à autrui, il est manifeste que commettre l'injustice est, en soi, un péché mortel. Ce péché ne deviendra véniel qu'en raison de l'insuffisance de la matière, ou pour tout autre motif extrinsèque; mais, par sa nature, il est essentiellement un péché mortel. *Cum justitia semper consistat in nocumento alterius, manifestum est quod facere injustum, ex genere suo est peccatum mortale*, a. 4.

III. Divisions de la justice. — Nous avons déjà distingué deux espèces de justice : la justice *particulière* et la justice *générale* ou *légale*, c'est-à-dire la justice qui s'exerce à l'égard des particuliers et la justice qui s'exerce à l'égard du groupe. C'est, en effet, du côté de l'objet qu'on regarde pour qualifier une vertu, comme c'est du terme qu'on fait état pour spécifier un mouvement. *Sum. theol.*, IIa IIae, q. LXI, a. 1, ad 4um.

1° *Justice commutative et justice distributive. Leur distinction.* — La justice particulière se partage, à son tour, en deux espèces. En effet, l'individu, dont la justice particulière a souci, peut être en relation soit avec un autre individu qui le traite ou refuse de le traiter selon son droit; soit avec le groupe ou les représentants du groupe, qui le traitent ou refusent de le traiter selon ce qui convient à sa place dans ce groupe. Le premier rapport donne lieu à la justice des échanges ou *justice commutative;* le second à la justice des répartitions, ou *justice distributive.* La première est exercée par les particuliers ou par les chefs en tant que particuliers; la seconde est exercée par les chefs, ou par les particuliers en tant qu'ils acceptent l'action de chefs ou jouent eux-mêmes, à l'égard d'un groupe enclavé dans le premier, le rôle de chefs.

Toute justice s'occupe des rapports des hommes entre eux, soit à titre de partie à partie, soit à titre de partie au tout, soit au titre du tout aux parties. Les rapports des parties au tout forment l'objet de la justice *générale* ou *légale.* Les deux autres sortes de rapports constituent le domaine de la justice particulière, qui prendra le nom de justice *commutative,* quand elle règle les rapports des parties aux parties, et le nom de justice *distributive,* quand elle règle les rapports du tout aux parties. En d'autres termes, la justice *commutative* règle les rapports entre les personnes privées; la justice *distributive,* entre la société et chacun de ses membres. Cf. *Sum. theol.*, IIa IIae, q. LXI, a. 1.

La justice distributive consiste à maintenir le droit de chacun, à donner à chacun la position légale qui lui appartient dans l'ensemble social. Si la société est un organisme, chaque membre a droit à sa place, à la sphère d'action qui lui est marquée par la nature même de l'ensemble, et il est aussi important pour le tout d'assurer à chacun cette place spéciale que de soumettre chacun à la loi et à ses décisions. Il n'y a pas de système social vigoureux, vivant et durable, là où chaque membre n'a pas sa part d'activité propre, sa liberté personnelle, là où l'ensemble ne cède pas à la partie ce dont celle-ci a besoin pour s'intéresser à son tour à l'ensemble, tout comme la liberté et le droit de chacun dépendent du respect que celui-ci observe envers la loi et qui exclut tout caprice individuel. La justice commutative embrasse les rapports des membres de la société entre eux, leur commerce réciproque et les contrats qui en résultent.

Cette division doit être considérée comme nettement spécifique. Ce qu'on doit aux individus, comme individus, et ce qu'on doit aux individus comme membres du groupe doit se distinguer comme se distinguent les individus et le groupe. Or, pour saint Thomas, l'individu et le groupe ne se distinguent pas uniquement comme l'un et le multiple; le groupe, comme tel, est quelque chose de nouveau, de spécifique; donc aussi ce qui lui est dû; donc aussi ce qui est dû à ses membres en tant qu'ils sont ses membres. Ce qu'on doit à un particulier, c'est à lui, simplement, qu'on le doit. Ce qu'on doit à un citoyen comme tel, c'est à la cité en lui que cela est dû. Dans le premier cas, on argue du bien propre; dans le second, du bien commun. Le titre est différent, donc aussi le devoir, et, ultérieurement, la vertu qui le commande. *Justitia distributiva et commutativa non solum distinguuntur secundum unum et multa sed secundum diversam debiti rationem. Alio enim modo debetur alicui id quod est commune, et alio modo id quod est proprium*, a. 1, ad 5um.

Il s'ensuit que, dans l'un et l'autre cas, la *juste mesure* s'établira d'une façon spécifiquement différente : dans la justice distributive, dit saint Thomas après Aristote, il s'établit selon la proportionalité géométrique; dans la justice commutative, selon la proportionalité arithmétique. En d'autres termes dans la justice distributive, la juste mesure ne se prend pas selon l'égalité de la chose à la chose, mais selon la proportion des choses aux personnes; de telle sorte que comme une personne est au-dessus d'une autre personne, de même aussi la chose qu'on donne à l'une dépasse celle qu'on donne à l'autre. *In justitia distributiva non accipitur medium secundum æqualitatem rei ad rem, sed secundum proportionem rerum ad personas, ut scilicet sicut una persona excedit aliam, ita etiam res quæ datur uni personæ, excedat rem quæ datur alii*, a. 2. La considération de la personne est donc ici au premier rang; c'est elle qui détermine, et cela à titre direct, la quotité de la dette. L'égalité de la justice, l'*équité* s'établit non de chose à chose, comme dans une vente, mais de chose à personne, chaque membre du corps social recevant en honneurs ou en bénéfices, comme d'ailleurs en devoirs, ce qui correspond à sa situation dans l'ensemble. C'est ce qu'Aristote a appelé une équité selon le mode *géométrique*, non *arithmétique*. C'est-à-dire que l'égalité requise est une égalité de proportions, non de quantités directement comparées. Deux citoyens inégaux en valeur sociale reçoivent inégalement; mais ils n'en sont pas moins traités également; car ce que reçoit chacun est à chacun ce que la chose reçue par l'autre est à l'autre. Telle doit être l'égalité devant la loi. C'est, suivant l'exemple de saint Thomas, comme quand nous disons que *trois* sont à *deux* ce que *six* sont à *quatre*. De part et d'autre, en effet, se trouve la proportion sesquialtère, dans laquelle la partie plus grande contient la partie moindre plus une moitié; mais il n'y a pas égalité en ce qui dépasse, car *six* dépassent *quatre* de deux unités, tandis que *trois* ne dépassent *deux* que d'une. Saint Thomas, *ibid.* Au contraire, dans les échanges, dont les achats et les ventes sont le cas type, la personne n'intervient qu'au second plan. A proprement parler, ce qui est dû ici, est dû à cause

d'une *chose*, qui, appelant une autre chose, en détermine la quotité ou la nature. L'égalité se fait donc de chose à chose, non de chose à personne. Il en résulte que cette égalité sera *arithmétique*, non géométrique comme tout à l'heure. Si j'ai reçu *dix*, je rends, en équivalent, *dix*. Alors je suis en règle avec la justice. *Sed in commutationibus redditur aliquid alicui singulari personæ propter rem ejus quæ accepta est, ut maxime patet in emptione et venditione quibus primo invenitur ratio commutationis. Et ideo oportet adæquare rem rei, ut quanto iste plus habet quam suum sit, de eo quod est alterius, tantumdem restituat ei cujus est. Et sic fit æqualitas secundum arithmeticam medietatem, quæ attenditur secundum parem quantitatis excessum. Ibid.*

La différence entre la justice des échanges individuels et la justice des répartitions sociales ne gît donc pas en ce que ces dernières n'ont égard qu'aux personnes et les autres qu'aux choses. Personnes et choses interviennent dans les deux. Mais en justice de répartition, les personnes interviennent à titre direct; les choses uniquement en tant que signe, effet ou concomitance de la qualité sociale des personnes. Au contraire, en justice d'échange, ce qui intervient à titre direct, ce sont des *choses*, c'est-à-dire des réalités matérielles ou des actes, et les personnes ne sont engagées que comme élément déterminateur de ces choses. *In actionibus et passionibus, conditio personæ facit ad quantitatem rei : major enim est injuria si percutiatur princeps quam si percutiatur privata persona. Et ita conditio personæ in distributiva justitia attenditur secundum se : in commutativa autem secundum quod per hoc diversificatur res*, a. 2, ad 3um.

2° *Objet de l'une et de l'autre justice.* — Que faut-il maintenant penser de l'objet, ou, comme dit saint Thomas, de la matière de ces deux variétés de justice : est-elle la même, ou bien est-elle diverse? Entendons que la matière est ce sur quoi porte précisément la vertu.

La justice porte sur des opérations extérieures, qu'il s'agit de distribuer ou d'échanger. Mais quoi? Ce peuvent être des choses matérielles, des réalités touchant aux personnes, enfin du travail. Des *choses* matérielles : on enlève ou restitue à autrui ce qui lui appartient; des réalités tenant à la personne : des honneurs par exemple ou leur contraire, les injures : du *travail* enfin dans le sens le plus large du mot, comme lorsqu'on fait à un autre ou qu'on exige de lui un ouvrage quelconque.

Pour répondre à la question posée, il faut distinguer entre la matière *éloignée* et la matière *prochaine*. Si l'on considère la matière éloignée de l'une et de l'autre justice, c'est-à-dire les *choses, res*, qu'on échange ou distribue, la matière est la même pour la justice distributive et pour la justice commutative; car les biens peuvent être distribués du commun aux particuliers, ou être échangés de l'un à l'autre; et de même aussi, il est une certaine distribution et une certaine compensation réciproque des travaux onéreux. *Si accipiamus ut materiam utriusque justitiæ ea quorum operationes sunt usus, eadem est materia distributivæ et commutativæ justitiæ; nam et res distribui possunt a communi in singulos, et commutari de uno in alium; et etiam est quædam distributio laboriosorum operum et recompensatio*, a. 3.

Mais si, considérant ce qu'on peut appeler la matière prochaine, nous envisageons, non plus les *choses matérielles*, les réalités personnelles, le travail, mais la manière dont tout cela est mis en œuvre, nous trouvons de part et d'autre une matière diverse. La justice distributive, en effet, dirige dans la distribution; tandis que la justice commutative dirige dans les échanges qui peuvent être envisagés entre deux personnes. *Si autem accipiamus ut materiam utriusque justitiæ actiones ipsas principales, quibus utimur personis, rebus et operibus, sic invenitur utrobique alia materia; nam distributiva justitia est directiva distributionum, commutativa vero justitia est directiva commutationum, quæ attendi possunt inter duas personas. Ibid.*

3° *Justice et compensation.* — La dernière question posée par saint Thomas au sujet de la justice prise en général est relative à ce que l'on peut appeler d'une manière assez impropre la compensation. Et le problème est celui-ci : quelqu'un subit cela même qu'il a fait subir à d'autres; la justice est-elle alors satisfaite, ne l'est-elle qu'ainsi, l'est-elle toujours ainsi? Tel est le sens de la question un peu obscure : *Utrum justum sit simpliciter idem quod contrapassum?* Pour le bien entendre il convient de remarquer que les mots *subir, pâtir* doivent être pris ici dans le sens très général et philosophique du latin *pati*, et par exemple *pati* c'est d'abord endurer une peine, mais c'est aussi simplement payer sa dette.

Ceci posé, saint Thomas fait remarquer qu'à prendre les choses en rigueur de terme, la compensation, *contrapassum*, implique l'égalité absolue entre *action* accomplie et *passion* subie. Ici seulement il y a stricte compensation. Le cas le plus clair est celui du talion : à s'en tenir au texte de la loi mosaïque (comme d'ailleurs à celui d'autres lois anciennes) il y a égalité entre les actions injurieuses par lesquelles a été lésée la personne du prochain et ce qu'on fait souffrir ou endurer à celui qui les a commises : « Tu donneras vie pour vie, œil pour œil, dent pour dent, main pour main, pied pour pied, brûlure pour brûlure, blessure pour blessure, meurtrissure pour meurtrissure. » Ex., XXI, 23-24.

Mais il y a encore, dit saint Thomas, *contrapassum*, dans un sens secondaire quand il s'agit non plus de dommages personnels, mais de dommages réels : quelqu'un a porté atteinte au bien d'autrui, on portera atteinte à son bien. Il est possible enfin de pousser plus loin l'extension du mot *contrapassum*, et de l'appliquer aux échanges volontaires, où chaque partie est à la fois active et passive. Qui cède à autrui une pièce de drap contre un bœuf est à la fois agent et patient : patient, puisqu'il subit un dommage en perdant son drap, agent en ce qu'il acquiert quelque chose qu'il n'avait pas. Saint Thomas fait d'ailleurs remarquer, avec beaucoup de justesse, qu'ici le mot passion est pris dans un sens assez impropre : *voluntarium enim diminuit de ratione passionis.*

Tels sont les différents cas où l'on peut voir compensation; or on va prouver que si, en toutes circonstances, on égalisait absolument *passion subie* et *action faite* la justice commutative pourrait en être lésée, en d'autres termes que le *justum* et le *contrapassum* ne sont pas toujours équivalents.

Des exemples vont le montrer : Quelqu'un fait injure à une personne plus élevée que lui-même en dignité : l'action dans ce cas est plus grave que ne le serait la passion de même espèce qu'il subirait lui-même. Qui frappe un prince n'est pas seulement frappé en retour, mais puni de manière beaucoup plus grave.

De même, si quelqu'un a causé du dommage à autrui dans ses biens, contre la volonté de celui-ci, il n'y aurait pas de rapport exact entre l'action accomplie et la passion subie, si l'on se contentait d'enlever à l'auteur du dommage exactement ce qu'il s'est approprié. De la sorte en effet le coupable ne subirait lui-même aucun dommage, ainsi la simple restitution ne saurait satisfaire la justice lésée. Le coupable en effet n'a pas seulement porté préjudice à une personne privée, mais encore à la société, dont, par son acte, il

a contribué à ébranler la sécurité. Aussi la loi mosaïque prescrit-elle à juste titre : « Si un homme dérobe un bœuf ou une brebis... il restituera cinq bœufs pour le bœuf, et quatre brebis pour la brebis. » Ex., XX, 1.

Enfin dans nombre d'échanges volontaires, la passion ne serait pas toujours égale, si quelqu'un donnait sa chose à lui en échange de celle d'un autre, parce qu'il pourrait arriver que celle-ci fût plus précieuse que la sienne propre. Le troc est en définitive une forme d'échanges souvent injuste. Et voilà pourquoi il faut, suivant une mesure justement proportionnée, égaler la passion à l'action dans les échanges. C'est précisément à cette fin qu'ont été inventées les monnaies, qu'on substitue aux choses elles-mêmes dont elles payent le prix. A. 4.

Enfin quand il s'agit non plus de justice commutative, mais de justice distributive, cette doctrine du *contrapassum* ne trouve même plus à s'appliquer. Ici, en effet, l'égalité ne se fait pas de chose à chose, mais de chose à personne. A la différence de ce qui se passe en justice d'échange, ce sont les personnes et non les choses qui interviennent à titre direct dans la justice de répartition. IIª-IIæ, q. LXI.

IV. La justice vertu cardinale. — 1° *Vertus théologales, morales, cardinales.* — Dans la justification, avec la rémission des péchés et la collation de la grâce sanctifiante, des principes d'action surnaturelle, des énergies d'ordre divin nous sont donnés; ce sont les vertus infuses. Les unes sont dites *théologales*, non seulement parce qu'elles ont Dieu pour cause et que c'est à Dieu que nous en devons la connaissance, mais surtout parce que, nous ordonnant vers Dieu, elles ont Dieu lui-même pour objet et pour motif. Ce sont : la foi, l'espérance et la charité.

Les autres vertus sont dites *morales*, parce qu'elles ont pour objet les devoirs moraux de l'homme et que, par elles, l'homme devient moralement bon. A la différence des vertus théologales qui disposent l'homme, comme il convient, vis-à-vis de la fin dernière de la vie humaine, les vertus morales le disposent à prendre les moyens d'atteindre cette fin.

Les vertus morales sont naturelles ou acquises, surnaturelles ou infuses. Les premières disposent l'homme au bien simplement honnête; les secondes le disposent au bien surnaturel et divin. La fin de l'homme étant surnaturelle, les moyens pour l'atteindre doivent être de même nature, et les vertus qui y disposent auront le même caractère. Elles ne sauraient donc être acquises par les efforts de l'homme; elles viennent de Dieu seul et sont infusées par lui, dans la justification, en même temps que la grâce sanctifiante et les vertus théologales.

Quatre de ces vertus portent le nom de *cardinales*, parce qu'elles forment l'axe de toute la vie morale. *Cardinalis a cardine dicitur, in quo ostium vertitur* dit saint Thomas. *Et ideo proprie virtutes cardinales dicuntur in quibus quodammodo vertitur et fundatur vita moralis, sicut in quibusdam principiis talis vitæ; propter quod et hujusmodi virtutes principales dicuntur.* — *Quæstiones disputatæ, de virtutibus cardinalibus.* Q. unic., a. 1.

Ce sont : la *prudence*, qui éclaire et dirige la conduite par le discernement de ce qui est à faire ou à éviter; la *justice*, qui porte à rendre à chacun ce qui lui est dû; la *force*, qui écarte les obstacles et triomphe des difficultés dans l'accomplissement du devoir; la *tempérance*, qui modère la concupiscence et la maintient dans de justes limites.

Ces quatre vertus cardinales servent de centre autour duquel se groupent beaucoup d'autres vertus secondaires et subordonnées. Parmi toutes ces vertus, les unes se rapportent à l'intelligence et sont d'ordre intellectuel; les autres se rapportent à la volonté. C'est dans cette dernière faculté que réside la vertu de justice.

2° *La justice vertu cardinale.* — C'est avec raison que la justice est comptée au nombre des vertus cardinales. Cette vertu règle les rapports d'un individu à un autre, des membres de la société comme parties d'un tout, et enfin de l'homme à Dieu, en tant que certaines obligations le lient à Dieu, bien qu'il n'y ait pas de place ici pour une justice rigoureuse, à cause du défaut d'égalité. Elle se définit : une vertu infuse qui nous porte à rendre et à garder à chacun le bien qui lui est dû : définition qui s'applique également à la justice *commutative*, à la justice *légale* et à la justice *distributive*. *Virtus cardinalis justitiæ generice sumpta,* dit Pesch, *definiri potest : habitus infusus ad reddendum et servandum unicuique bonum ipsi debitum. Justitia commutativa est virtus infusa ad reddendum et servandum omni individuo (physico vel morali, semper tamen rationali, ut patet) secundum perfectam æqualitatem quidquid ipsi ex stricto jure debetur. Justitia legalis est virtus infusa ad reddendum et servandum reipublicæ, quidquid ipsi a partibus suis (capite et membris) debetur. Justitia distributiva est virtus, qua illi, qui habent auctoritatem publicam, bona et onera communia singulis subditis distribuunt pro eorum conditionibus, facultatibus, meritis.* C. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, Fribourg-en-B., 1911, t. IX, p. 107.

1. *La sainte Écriture*, en maints passages, enseigne que la justice est une vertu, et la place avec les autres vertus cardinales. Témoin ce texte du Livre de la Sagesse : « La divine Sagesse enseigne la tempérance et la prudence, la justice et la force, qui sont, ajoute l'écrivain sacré, les choses les plus utiles à l'homme dans cette vie. » Sap., VIII, 7.

Nombreux sont les textes où elle recommande et prescrit les devoirs imposés par la justice commutative, la justice légale tant à l'égard du pouvoir civil que vis-à-vis des pouvoirs spirituels, et la justice distributive. Qu'on nous permette d'en citer quelques-uns.

a) Le décalogue énonce en termes brefs l'interdiction du vol : *Non furtum facies.* Ex., XX, 15; les divers livres bibliques, qu'il s'agisse du Deutéronome, des prophètes, des hagiographes insistent sur les modalités diverses par lesquelles on peut violer ce précepte fondamental : *Stolera dolosa abominatio est apud Dominum, et pondus æquum voluntas ejus,* disent les Proverbes XX, 1, et ce texte pourrait être commenté par une multitude d'autres.

b) Pour ce qui est de la justice légale, le Sauveur en a posé le principe avec une netteté qui exclut toute discussion : « Rendez à César ce qui appartient à César. » Matth., XXII, 21. Les apôtres, avec une insistance, qui a bien son prix au moment où ils écrivent, font la théorie de cette justice légale; qu'il suffise de rappeler deux textes classiques de saint Paul : « Que toute personne 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... Rendez donc à tous ce qui leur est dû : le tribut à qui vous devez le tribut, l'impôt à qui vous devez l'impôt, la crainte à qui vous devez la crainte, l'honneur à qui vous devez l'honneur. » Rom., XIII, 1, 7.

« Nous avons tous été baptisés dans un seul Esprit, pour former un seul corps, soit juifs, soit païens, soit esclaves, soit libres... Mais maintenant il y a beaucoup de membres, et un seul corps. L'œil ne peut pas dire à la main : je n'ai pas besoin de ton aide; ni la tête dire aux pieds : vous ne m'êtes pas nécessaires. Mais, au contraire, les membres du corps qui paraissent les plus faibles sont les plus nécessaires. Et si un membre souffre, tous les membres souffrent avec lui; ou si un membre est honoré, tous les autres s'en réjouissent avec lui. » I Cor., XII, 13, 20, 23, 26.

c) Quant à ce que nous avons appelé la justice distributive, c'est encore aux avertissements des prophètes qu'il faudrait se reporter pour en trouver une minutieuse description. Le texte suivant, tiré de la Sagesse exprime au mieux les devoirs des détenteurs de la puissance publique : « Écoutez donc, ô rois, et comprenez; apprenez juges des confins de la terre. Car la puissance vous a été donnée par le Seigneur, et la force par le Très-Haut, qui interrogera vos œuvres et sondera vos pensées; parce qu'étant les ministres de son royaume, vous n'avez pas jugé équitablement, ni gardé la loi de la justice, ni marché selon la volonté de Dieu. » Sap., VI, 2, 3, 4.

2. *Les Saints Pères* sont unanimes à faire de la justice une vertu cardinale.

De tous les Pères, saint Ambroise est peut-être celui qui en a le mieux exprimé la théorie générale. Après avoir énuméré les quatre vertus cardinales, il s'étend sur la notion et les caractères de la justice dont il fait ressortir la splendeur : *Et quidem scimus virtutes esse quatuor cardinales : temperantiam, justitiam, prudentiam, fortitudinem. In Luc.*, l. V, n. 62. *P. L.*, t. XV, col. 1758. Il définit la justice, la vertu, *quæ suum cuique tribuit, alienum non vindicat, utilitatem procuique tribuit, alienum non vindicat, utilitatem propriam negligit, ut communem æquitatem custodiat. De officiis*, l. I, c. XXIV, n. 115. *P. L.*, t. XVI, col. 62. — *Justitiæ autem pietas est prima in Deum, secunda in patriam, tertia in parentes, item in omnes. Ibid.*, c. XXVII, n. 127, col. 65; voir aussi c. XXVIII, n. 130, 135, 136.

Saint Augustin enseigne que la justice est une des quatre vertus cardinales et il en décrit, d'après Cicéron, les fonctions variées, *religionem, pietatem, gratiam, vindicationem, observationem, veritatem, pactum, par, legem, judicatum. De diversis quæstionibus LXXXIII*, q. 31, *P. L.*, t. XL, col. 20, 21.

Dans son traité du libre arbitre, il définit la justice une vertu qui fait rendre à chacun ce qui lui est dû. *Jam justitiam quod dicamus esse, nisi virtutem qua sua cuique tribuuntur?* Et il ajoute qu'il ne connaît pas d'autre notion de la justice. *Nulla mihi alia justitiæ notio est. De libero arbitrio*, l. I, c. XIII, n. 27, *P. L.*, t. XXXII, col. 1235.

D'après saint Grégoire le Grand, l'édifice spirituel de notre âme est soutenu avec vigueur par les quatre vertus de prudence, de tempérance, de force et de justice. C'est sur ces quatre angles que cet édifice subsiste, parce que la structure de toute bonne œuvre s'élève sur ces quatre vertus. *Solidum mentis nostræ ædificium, prudentia, temperantia, fortitudo, justitia sustinet. In quatuor vero angulis domus ista subsistit, quia in his quatuor virtutibus tota boni operis structura consurgit. Moral.*, l. II, c. XLIX, n. 76, *P. L.*, t. LXXV, col. 592.

3° *Prééminence de la justice.* — La vertu de justice a la prééminence parmi toutes les vertus morales... C'est dans la justice, dit Cicéron, que la vertu brille de son plus vif éclat; c'est par elle que les hommes sont appelés bons ou honnêtes. *In justitia virtutis splendor est maximus, ex qua boni viri nominantur. De officiis*, l. I, c. VII, n. 20. Cela est vrai qu'il s'agisse de la justice légale ou de la justice particulière. Si nous parlons, en effet, de la justice légale, il est manifeste, dit saint Thomas, qu'elle est la plus belle de toutes les vertus morales, pour autant que le bien commun l'emporte sur le bien particulier de l'individu. Et, en ce sens, Aristote déclare que la plus belle des vertus paraît être la justice; ni l'étoile du soir, ni l'étoile du matin ne sont aussi dignes d'admiration. Καὶ διά τοῦτο πολλάκις κρατίστη τῶν ἀρετῶν εἶναι δοκεῖ ἡ δικαιοσύνη, καὶ οὔθ' ἕσπερος οὔθ' ἑῷος οὕτω θαύμαστος. *Ethic. Nic.*, l. V, c. III, édit. Berlin, p. 1129 *b*.

Dans l'ordre humain, en effet, et en deçà des vertus théologales épanouies dans la charité, il n'est rien qui approche de la beauté et de l'excellence de cette vertu.

La justice particulière elle-même est supérieure, en excellence, aux autres vertus morales. Celles-ci, en effet, sont louées uniquement d'après le bien du sujet vertueux qu'elles assurent; la justice, au contraire, est louée selon que l'homme vertueux est ce qu'il doit être par rapport aux autres; de telle sorte que la justice, dit saint Thomas, est, d'une certaine manière, le bien d'autrui : *Et sic justitia quodammodo est bonum alterius. Sum. theol.*, IIª IIæ, q. LVIII, a. 12.

Il est nécessaire, enseigne Aristote, que les vertus les plus utiles aux autres comptent parmi les plus grandes, car la vertu est une puissance bienfaisante. Aussi bien voyons-nous que les forts et les justes sont le plus honorés; parce que la force est utile aux autres dans la guerre, et la justice leur est utile dans la guerre et dans la paix. *Rhet.*, l. I, c. IX, p. 1366 *b*.

V. Des vertus annexes à la justice. — La justice, en sa notion la plus rigoureuse, consiste dans la volonté habituelle de rendre à autrui ce qui lui est dû, en prenant ce dû dans le sens d'une égalité géométrique ou arithmétique, et tel que de justes lois le comprennent et le sanctionnent. Il s'ensuit que si tel groupe d'actions vertueuses, tout en participant de cette notion, s'en éloigne en quelque chose, il faudra y voir une justice à part et le placer au rang des vertus annexes. Or, d'après la définition que nous venons de donner, la première condition de la justice est de concerner autrui, de rectifier notre action à son endroit. Toute vertu qui tiendra à ce résultat pourra donc être appelée, de ce fait, une justice. Mais ce nom ne lui conviendra pas en rigueur, si elle se trouve déficiente par rapport à quelque autre condition, à savoir si elle ne peut prétendre à l'*égalité*, ou si elle concerne ce qui est dû non dans le sens plein que lui communique la loi, mais dans un sens exclusivement moral, qui pourra encore comporter des degrés.

Dans les vertus qu'on adjoint à une vertu principale, dit saint Thomas, deux choses sont à considérer : premièrement, ces vertus doivent s'accorder en quelque chose avec la vertu principale; elles doivent également rester, sur quelque point, en deçà du concept parfait de cette vertu. Si, en effet, elles y étaient de tout point conformes, elles ne sauraient être distinguées de la vertu dont il s'agit; si elles ne s'y rapportaient en rien, elles ne pourraient pas y être adjointes. *In virtutibus quæ adjunguntur alicui principali virtuti, duo sunt consideranda : primo quidem, quod virtutes illæ in aliquo cum principali virtute conveniant; secundo quod in aliquo deficiant a perfecta ratione ipsius. Sum. theol.*, IIª IIæ, q. LXXX, a. unic.

Par cela donc, ajoute saint Thomas, que la justice se réfère à autrui, comme il ressort de ce qui a été dit plus haut, toutes les vertus qui se rapportent à autrui, peuvent, à raison de cette convenance, être annexées à la justice.

D'autre part, la justice consiste à rendre à autrui ce qui lui est dû selon l'égalité, comme on le voit par ce qui a été dit précédemment. Une vertu se référant à autrui restera donc de deux manières en deçà de la raison de justice : d'abord, en tant qu'elle n'atteint pas l'égalité; ensuite, parce qu'elle n'a pas le caractère de chose due.

1° *Vertus n'impliquant pas l'égalité de ce qui est dû avec ce qui est donné.* — Il y a, en effet, des vertus qui visent à rendre ce qui est dû, mais qui ne peuvent point espérer établir une égalité. Comment ferait-on pour rendre à Dieu ce qu'on lui doit! cela même qu'on lui donne vient de lui, et c'est lui qui en inspire le geste. C'est ce qu'exprime le Psalmiste dans cette parole : « Que rendrai-je au Seigneur pour tout ce qu'il m'a donné? » Ps., CXV, 3.

La vertu de *religion*, qui rend à Dieu le culte qui lui est dû, est donc, en même temps qu'une justice, une justice déficiente.

Aux parents, non plus, il n'est pas possible de rendre tout ce qu'on doit, et la raison est proportionnellement la même. C'est pourquoi la *piété* filiale sera jointe à la justice sans se confondre avec elle.

De même encore ce qui est dû à la vertu, aux dévouements dont font preuve à notre endroit ceux qui gèrent nos intérêts, nous instruisent, nous gouvernent, etc., ne prête à aucune égalité rigoureuse. La vertu ne se paye pas, se trouvant placée, en tant que bien de la raison, au-dessus de toute réalité extérieure. En effet, la vertu est le triomphe de la raison, car la raison, selon le mot de saint Thomas, *Sum. theol.*, I^{a} II^{æ}, q. LXIII, a. 2, ad 3^{um}, par la vertu prend possession d'elle-même et des appétits. Un certain culte *(observantia)*, impliquant, unis ou distingués suivant les cas, l'honneur, l'obéissance, la crainte, la reconnaissance, etc., se trouvera, de ce chef, annexé à la justice.

Voilà donc trois vertus qui sont jointes à la justice sans se confondre avec elle, parce que tout en concernant un autre que le sujet qui agit et en lui rendant ce qui lui est dû, au titre le plus strict, elles sont impuissantes à acquitter cette dette dans sa totalité.

2° *Vertus n'impliquant pas strictement la notion de dû.* — Mais d'autres vertus peuvent être considérées comme annexes à la justice, parce que la raison de dette au sens strict du mot ne peut leur convenir.

Or il y a deux sortes de dettes : la dette légale et la dette morale, et à chacune de ces espèces de dette correspond un droit spécial. Le droit légal appartient à la justice proprement dite, comme la dette légale à la vertu principale de justice. La dette morale relève de la simple honnêteté, c'est-à-dire qu'elle est ce qu'on doit par honnêteté, par vertu. Et parce que le mot dette implique une nécessité morale, la dette morale dont il est ici question présente un double degré.

1. Au premier, elle est tellement nécessaire que, sans elle, l'honnêteté morale ne saurait être conservée : et ici le concept de dette est mieux réalisé qu'il ne le sera dans le second degré. Vue avec ce caractère de nécessité nettement accentué, la dette morale peut être envisagée soit du côté de celui qui doit, soit du côté de celui à qui l'on doit.

Dans le premier cas, la dette fait une obligation à l'homme de se présenter à autrui tel qu'il est, dans ses paroles et dans ses actes. On adjoindra donc à la justice la *vérité*, *veritas*, par laquelle, dit Cicéron, on exprime fidèlement ce qui est, ce qui fut ou ce qui sera. *Et ideo adjungitur justitiæ veritas, per quam, ut Tullius dicit (De invent. lib. II, aliquant, antè fin.), immutata ea quæ sunt, aut fuerunt, aut futura sunt, dicuntur. Sum. theol.*, q. LXXX, a. unic.

Le second cas est susceptible de deux hypothèses. En effet, la dette morale peut également être considérée du côté de celui à qui l'on doit, en ce sens qu'on rend à quelqu'un, par voie de compensation, selon qu'il a lui-même agi. S'il est question du bien fait par autrui, alors on parle de la *gratitude*, où se trouve comprise la volonté de récompenser autrui, en souvenir de son amitié et de ses bons offices. *Et sic*, dit saint Thomas, *adjungitur justitiæ gratia, in qua, ut Tullius dicit (ibid.), amicitiarum et officiorum alterius memoria, et alterius remunerandi voluntas continetur.* S'il est question du mal, alors s'ajoute à la justice *le soin* de la *vindicte*, qui consiste, comme le marque Cicéron, à repousser, par la défense ou par l'attaque, la violence ou l'injure dont on a été victime. *Et sic adjungitur justitiæ vindicatio, per quam, ut Tullius dicit (ibid.), vis aut injuria defendendo, aut ulciscendo propulsatur.*

2. A un second degré, la dette morale existe encore mais non plus en ce sens que, si elle n'est pas acquittée, l'honnêteté morale, ou l'harmonie des rapports sociaux, ne serait pas conservée dans sa perfection substantielle. Pourtant l'acquittement de cette dette morale donne à ces rapports plus de souplesse et de beauté. C'est cette dette qu'ont en vue la *libéralité*, l'*affabilité* ou l'*amitié* et les autres vertus de ce genre. Cicéron les a omises dans son énumération, dit saint Thomas, parce qu'on n'y trouve plus grand'chose de la notion de dette. *Aliud vero debitum est necessarium, sicut conferens ad majorem honestatem, sine quo tamen honestas conservari potest, quod quidem debitum attendit liberalitas, affabilitas, sive amicitia, aut alia hujusmodi, quæ Tullius prætermittit in prædicta enumeratione, quia parum habent de ratione debiti. Ibid.*

Saint Thomas donne à ces vertus annexes le nom de parties potentielles, en désignant par là ces autres vertus qui participent en quelque manière de la raison propre de la justice, mais ne la reproduisent point totalement. Ainsi qu'on vient de le voir ces parties potentielles de la justice sont au nombre de huit : la religion, la piété, le respect *(observantia)*, la reconnaissance, la vengeance *(vindicatio)*, la vérité, l'amitié, la libéralité.

Saint Thomas en ajoute une autre qu'il appelle, à la suite d'Aristote, l'épikie, ἐπιείκεια, et qu'il faudrait appeler en français la « largeur d'esprit ». Voir Épikie, t. V, col. 358. Tandis que les autres vertus précédemment énoncées se rattachaient à la justice particulière, celle-ci est à adjoindre, comme un indispensable complément, à la justice générale ou légale. Elle a pour objet de contrebalancer l'esprit formaliste qui va si vite à l'esprit pharisaïque. L'*épikie* a pour rôle en effet, d'incliner la volonté à se porter, comme il convient, là où se trouve réalisée la notion de justice, malgré l'obstacle apparent d'un texte de loi formulé en sens contraire. Son objet propre est donc d'incliner la volonté de l'homme à suivre toujours ce que l'équité naturelle requiert lorsqu'il peut y avoir conflit entre le droit naturel et le droit légal. C'est la sauvegarde suprême de la justice, au point le plus délicat et le plus essentiel, alors qu'une observance étroite et mal entendue d'un texte de loi ferait agir contre les droits imprescriptibles de la plus élémentaire équité. Et c'est par l'étude de cette vertu que saint Thomas couronne son traité de la justice et de ses parties.

La source principale reste toujours Aristote, que saint Thomas n'a guère fait que commenter. Voir surtout *Ethic. Nicom.*, l. V; *Politic.*, l. I, III, IV; Cicéron, *De officiis*, l. I, c. VII-XVIII, a été, lui aussi, copieusement utilisé. La doctrine de saint Thomas est exposée : *Sum. theol.*, I^{a}-II^{æ}, q. LV-LXVIII (théorie générale des vertus) et II^{a}-II^{æ}, q. LVIII-CXX; *Quæstiones disputatæ*, q. II, *de virtutibus in communi, de virtutibus cardinalibus;* et aussi dans le *Comment. sur les Sentences;* voir A. D. Sertillanges, *La philosophie morale de saint Thomas*, Paris, 1914. — De saint Thomas dérive immédiatement T. Pègues, O. P., *Commentaire français littéral de la Somme théologique*, Paris, 1910, t. XI et XII; voir aussi les principaux auteurs récents de théologie morale : M. Liberatore, *Institutiones ethicæ et juris naturæ*, Prato, 1887; A. Ferretti, *Institutiones philosophiæ moralis*, Rome, t. I, 1899; V. Cathrein, *Philosophia moralis*, Fribourg-en-B., 1895; A. Lehmkuhl, *Theologia moralis*, Fribourg-en-B., 1895; C. Marc, *Institutiones morales*, t. I; Ch. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, Fribourg-en-B., t. VIII; *De virtutibus in genere;* t. IX : *De virtutibus moralibus.* — Parmi les prédicateurs, voir Bossuet, dans J. Lebarcq, *Œuvres oratoires de Bossuet*, Paris, 1891 et 1892, t. III et V; Mgr d'Hulst, *Conférences de N.-D.*, carême de 1896; Janvier, *Exposition de la morale catholique*, IV. *La vertu*, carême de 1906.

Dom J. Baucher.

JUSTICE ORIGINELLE.

I. Définition. — II. Problème apologétique (col. 2021). III. Problème dogmatique (col. 2024). IV. Problème théologique (col. 2031).

I. Définition. — Il est impossible de donner une définition exacte de la justice originelle, avant d'en avoir précisé le concept théologique. Or, ce concept théologique est des plus controversés. On devra donc, en toute hypothèse, se contenter d'une définition assez large pour englober dans le concept de justice originelle les éléments qu'y placent d'un commun accord tous les théologiens, sans toucher cependant aux discussions d'écoles.

Tout le monde est d'accord pour reconnaître que l'état de justice originelle, c'est-à-dire l'état d'innocence où se trouvait Adam avant sa chute, voir Innocence *(État d')*, t. VII, col. 1939, comporte tout un ensemble de dons naturels et préternaturels destinés à élever l'homme au-dessus de sa condition, c'est-à-dire, d'une part, à l'ordonner à une fin surnaturelle et, d'autre part, à corriger les défauts du composé humain qui pouvaient faire obstacle à cette fin. Ces dons communiquaient ainsi à l'homme l'harmonie et l'ordre entre ses différentes parties et ses diverses puissances, le corps étant soumis à l'âme, les facultés inférieures aux facultés supérieures, la raison et la volonté à Dieu. La justice originelle était donc un principe rectificateur dans l'homme, et, parce que ce principe rectificateur n'était pas dû à la nature humaine en vertu de ses éléments constitutifs, on peut la définir d'une manière générale : *la rectitude parfaite gratuitement accordée par Dieu à l'homme avant le péché.*

De quels éléments se compose cette rectitude parfaite : tel est le problème de la justice originelle, envisagé sous son aspect *dogmatique*. Comment doit-on concevoir le rapport mutuel de ces différents éléments et leur relation avec la nature humaine, tel est le problème envisagé sous son aspect proprement *théologique*. Ces deux problèmes eux-mêmes ne sauraient être abordés qu'après la solution d'une difficulté d'ordre scientifique : étant données les affirmations de la préhistoire et de l'ethnologie, un état de justice originelle est-il possible, est-il probable aux débuts de l'humanité? c'est là le côté *apologétique* du problème de la justice originelle.

II. Problème apologétique. — 1° *La difficulté à résoudre.* — Il faut avant tout expliquer comment l'enseignement catholique touchant l'élévation de l'homme primitif au-dessus des conditions de sa nature est compatible avec les données de la science sur les conditions de l'humanité à ses origines. D'après la préhistoire, la civilisation plus que rudimentaire de l'homme primitif témoigne d'une évidente faiblesse intellectuelle et vraisemblablement d'une absence totale d'idées morales ou religieuses. L'homme a pu, a dû se perfectionner, mais le point de départ a été infime, sinon inférieur à l'homme lui-même. C'est le point de vue évolutionniste, soutenu par G. de Mortillet et son école. Cf. G. de Mortillet, *Le Préhistorique*, 2e édit., Paris, 1883, p. 475, 603. L'ethnologie, venant à l'aide de la préhistoire, voit dans les peuples sauvages actuels, une reproduction attardée des vrais primitifs, et par là nous montre l'homme à ses origines dans un état voisin de l'animalité.

A vrai dire, jusqu'en ces derniers temps, les théologiens se sont montrés assez peu préoccupés de cette difficulté. Ils y répondaient par une sorte de fin de non recevoir, reléguant l'objection parmi les assertions rationalistes, voir Adam, t. I, col. 370, et considéraient les sauvages actuels, non comme des *arriérés* ou des *retardataires*, mais comme des *dégénérés*, déchus d'un état supérieur. Cette thèse s'appuyait sur le dogme du péché originel, en vertu duquel il existe dans l'homme une dégénérescence morale rejaillissant en dégénérescence intellectuelle d'ordre pratique. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^{a} II^{æ}, q. LXXXV, a. 3. On sait d'ailleurs que saint Thomas considère, au simple point de vue philosophique, les infirmités humaines, corporelles et spirituelles, comme des indices probables du péché originel. *Contra Gentes*, l. IV, c. LII. D'autre part, les apologistes ont cherché dans l'ethnologie elle-même une démonstration scientifique de la dégénérescence des sauvages actuels. Leur thèse se résume en trois points : 1. le sauvage actuel est un dégénéré, un dégradé et non un retardataire; 2. de multiples causes, parmi lesquelles il faut mettre au premier rang les difficultés de la vie matérielle, font rétrograder l'homme déjà civilisé jusqu'à l'état sauvage; 3. sous l'influence de cette action dégradante, les hommes sont voués à la dégénérescence intellectuelle et morale jusqu'à leur complète disparition. Guibert-Chinchole, *Les Origines*, Paris, 1923, p. 624-642. Cf. Tanquerey, *Synopsis theologiæ dogmaticæ specialis*, Paris, 1913, t. I, n. 893.

Cette solution est vraie en substance; mais elle a grand besoin d'être nuancée. D'une part, en effet, l'hypothèse évolutionniste, qui ne mêle à ses conclusions aucune prétention antireligieuse, doit reconnaître que ni la préhistoire, ni l'ethnologie ne lui permettent de conclure au caractère inférieur de la vie intellectuelle chez les hommes de l'époque paléolithique : les premiers hommes connus sont déjà des hommes. Cf. Schmidt-Lemonnyer, *La révélation primitive*, Paris, 1914, p. 150-160; Th. Mainage, *Les religions de la préhistoire*, Paris, 1921, c. II, III. Mais, d'autre part, la doctrine apologétique de la dégénérescence n'est pas plus scientifiquement établie que la doctrine antireligieuse de l'évolutionnisme absolu. Le P. Schmidt n'hésite pas à conclure ainsi une discussion sur cet objet : « Sans doute, l'hypothèse d'une régression vers l'état sauvage et la barbarie se vérifie pour un assez grand nombre de peuples non civilisés actuellement existants. Toutefois, ces dégénérés ne représentent, parmi les non civilisés, qu'une minorité. *La grande masse des non civilisés ne sont pas des dégénérés; ce sont des retardataires, qui se sont immobilisés à l'une des étapes anciennes de l'évolution humaine.* » *Op. cit.*, p. 78. En tout état de cause, il nous faut donc tenir compte, dans la solution à proposer, de ces nouvelles dispositions des savants catholiques.

2° *Esquisse d'une solution.* — La conciliation entre la thèse catholique de l'élévation primitive et les affirmations de l'ethnologie reste néanmoins encore possible. Les ethnologistes font tout d'abord observer que les différences profondes existant entre peuples non civilisés et peuples civilisés n'intéressent guère, après tout, que la *civilisation matérielle*, et que si l'on regarde la *civilisation spirituelle*, c'est-à-dire la possession des forces intellectuelles, les non civilisés sont des hommes aussi bien que les civilisés. Ils sont des hommes, non pas à moitié ni au quart, mais complètement, et cette assertion représente une des conquêtes les plus précieuses de la nouvelle ethnologie par rapport aux théories évolutionnistes absolues. Toutefois, la civilisation matérielle apporte elle-même un progrès notable dans le domaine de la civilisation spirituelle ou intellectuelle, parce que cette civilisation matérielle amène forcément l'esprit à une connaissance plus parfaite et plus complète de ses ressources et de ses énergies. La découverte de l'écriture, l'habitude de la réflexion et de l'abstraction dans le raisonnement contribuent aussi à amener à son dernier perfectionnement la civilisation intellectuelle. Et, en tout cela, il faut accorder qu'il y a eu, dans l'humanité, non pas régression, mais progrès.

Néanmoins, les progrès réalisés par les peuples dans le domaine de la civilisation matérielle et intellectuelle n'ont pas réussi à enrayer *un mouvement parallèle de dégénérescence, de décroissance*, que l'ethnologie elle-même constate, *dans le domaine moral et religieux;* mouvement qui a commencé à se faire sentir dès les

premiers débuts de l'histoire humaine et qui n'a cessé de prendre de plus vastes proportions. Seules les forces extranaturelles de la religion de l'Ancien Testament, puis de la révélation chrétienne, se sont trouvées capables d'arrêter cette décadence et d'inaugurer un mouvement ascensionnel vers des sommets plus élevés. Ce que nous trouvons au début de l'évolution descendante, ce sont des formes d'une extrême et enfantine simplicité. Mais plus nous nous rapprochons de ce début lui-même, moins nous rencontrons d'absurdités et de déformations, et plus nous découvrons d'éléments réellement purs et élevés. Les données de la préhistoire sont corroborées sur ce point par les remarques de l'ethnologie. Chez les peuples non civilisés, au milieu de la cruauté, de l'immoralité, de la grossièreté, signes non équivoques d'une décadence morale accentuée, se rencontrent néanmoins de nombreux traits de moralité véritable et élevée. Cf. Mgr Le Roy, *La religion des primitifs*, Paris, 1909. Ces traits sont aussi des signes non équivoques d'un état moral antérieur plus élevé et plus parfait. Depuis longtemps la philosophie catholique avait noté que le progrès de la civilisation intellectuelle et matérielle n'allait pas nécessairement de pair avec le progrès de la civilisation morale et religieuse, et que même, dans les deux ordres, il pouvait y avoir marches opposées. N'est-ce pas à cela, en fin de compte, qu'aboutit la célèbre distinction faite par saint Thomas entre la *raison supérieure* et la *raison inférieure* dans l'homme? La raison supérieure étant celle qui porte sur les choses éternelles pour les contempler ou pour les consulter en vue d'en tirer une règle pratique de conduite, n'est-ce pas le principe de la civilisation religieuse ou morale. La raison inférieure, qui porte sur les choses temporelles, n'est-elle pas la source du progrès intellectuel et matériel? Or, bien que ce soit la même faculté qui s'applique à la considération des choses éternelles et à celle des choses temporelles, il ne s'ensuit pas qu'elle s'y applique également. Cf. *Sum. theol.*, I^a, q. LXXIX, a. 9; *De veritate*, q. XV, a. 2; *In IV Sent.*, l. II, d. XXIV, q. II, a. 2.

Les données de l'ethnologie en effet, nous montrent l'évolutionnisme impuissant à expliquer l'origine de la religion, et en particulier du monothéisme. Voir, sur ce point désormais acquis, l'*Introduction* du R. P. Lagrange à ses *Études sur les Religions sémitiques*, résumée ici même, voir IDOLATRIE, t. VII, col. 609-622. Mais, de plus, la science elle-même conduit à penser que, selon toute vraisemblance, le monothéisme a précédé historiquement les autres formes de religion. Ce ne serait pas trop dire qu'affirmer du monothéisme qu'il a été la religion des hommes de l'époque paléolithique, à condition, bien entendu, de ne pas mettre sous ce mot des concepts philosophiques trop arrêtés. Cf. Th. Mainage, *op. cit.*, c. IX. Les paléolithiques auraient donc eu l'idée de Dieu, et (affirmation en apparence paradoxale, mais en réalité, profondément vraie) dans les millénaires que comprend l'âge paléolithique, les peuplades qui semblent avoir eu de Dieu une idée assez pure sont précisément celles que leur culture matérielle place au dernier rang. Et ainsi, dans le domaine moral et religieux, se trouve rétablie, au nom de la science même, la doctrine de la dégénérescence, que les catholiques avaient eu le tort d'étendre, sans distinction, à toute espèce de civilisation. Après avoir exposé les causes de la dégénérescence du monothéisme : animisme, mythologie astrale, vicissitudes de la politique (voir, sur ces points, Mainage, *op. cit.*, p. 373 sq.; Schmidt, *op. cit.*, p. 145), le P. Mainage conclut ainsi son étude sur le monothéisme de l'âge paléolithique : « Ainsi l'homme quaternaire, tout animiste et magiste qu'il fût, a pu garder le souvenir fidèle de Dieu. Et lorsqu'on a pesé, mûri, comparé les raisons capables d'éclairer le débat, on est en droit de conclure qu'au temps des glaciers, la décadence religieuse était peut-être moins prononcée qu'elle ne l'est parmi nombre de peuplades de Primitifs actuels. Le germe morbide était semé. Il n'avait pas encore donné tous ses fruits. Le totémisme, la mythologie astrale, le culte des morts et des ancêtres n'avaient pas encore surgi à l'horizon de cette humanité plus saine, plus vigoureuse que l'humanité sauvage d'aujourd'hui. Et si l'on réunissait, dans un seul chœur, les voix de tous les primitifs du présent et du passé, celle de l'homme préhistorique monterait, sans doute, plus puissante et plus pure, vers le Dieu créateur. » *Op. cit.*, p. 381. Bien plus, fait observer le P. Schmidt, « ces peuples eux-mêmes, pour primitifs qu'ils soient, ne représentent déjà plus l'état initial de l'humanité. Ils sont eux-mêmes le fruit d'une évolution. D'autre part, tout ce que nous pouvons connaître en matière d'évolution naturelle de l'humanité sur le terrain religieux représente un mouvement de décadence... Nous avons donc le droit, sans quitter le terrain purement scientifique, de supposer chez ces peuples eux-mêmes un certain degré de décadence religieuse par rapport à l'état initial. En d'autres termes, les débuts proprement dits ne sauraient être conçus à la mesure précise de l'état religieux de ces peuples. Ils doivent avoir été plus élevés, plus purs, plus parfaits encore ». *Op. cit.*, p. 188.

Il convient enfin de faire remarquer qu'il est téméraire de juger l'état d'une civilisation morale et religieuse par les vestiges d'industrie qu'elle nous a légués. M. Carthaillac rappelle que l'ethnographe Tylor avait comparé naguère les Tasmaniens avec les hommes de l'âge paléolithique. Pourquoi ? Les Tasmaniens « avaient laissé dans des monticules de coquillages, interminables amas de débris de cuisine, quantité de pierres simplement taillés, d'aspect analogue à celles des chasseurs de rennes et de mammouths ». Cet outillage était « très sauvage, le plus sauvage connu ». Donc, pensait-on, on avait là « quelque survivance de nos civilisations paléolithiques ». « Or, il se trouve que cet outillage jugé des plus inférieurs..., appartenait à des hommes doués d'une intelligence remarquable, d'une grande douceur, de sentiments élevés. » Ils avaient « leurs terrains de chasses... rigoureusement délimités. Ils avaient leurs chefs. Les règles observées pour le choix des épouses étaient compliquées, l'adultère puni... Inutile d'ajouter que les Tasmaniens avaient leurs croyances surnaturelles et leurs superstitions ». *Grottes de Grimaldi*, Monaco, 1912, t. II, p. 245-246.

On peut donc conclure que les indications des sciences préhistoriques et de l'ethnologie ne nous interdisent pas de considérer le premier homme comme capable de recevoir de Dieu une révélation surnaturelle d'ordre religieux et moral; que, dans l'ordre des connaissances naturelles, ces disciplines, tout en nous montrant comme assez limité l'objet de ces connaissances (les besoins de l'homme primitif ne sont pas tels qu'ils nécessitent une science extraordinaire), n'élèvent aucune objection irréfutable contre l'idée de placer, tout au début de l'évolution de l'humanité, l'apparition d'une sorte de génie dans l'intelligence du premier homme, génie lui permettant d'acquérir facilement, au contact de l'expérience, les notions dont il pouvait avoir besoin; qu'enfin la civilisation intellectuelle et matérielle, toute rudimentaire qu'elle fût, de l'homme primitif ne s'oppose en rien à sa parfaite droiture morale. Ces conclusions sont absolument indépendantes de l'hypothèse d'une déchéance prononcée par Dieu en punition d'une faute originelle, et ne font que recevoir une valeur plus considérable d'une telle hypothèse.

III. PROBLÈME DOGMATIQUE. — L'enseignement dogmatique de l'Église, touchant l'élévation du premier homme à un état supérieur à sa condition naturelle, porte sur deux points :

1° *Élévation de l'homme à l'ordre divin de la grâce et de la vie surnaturelle.* — Voir ADAM, t. I, col. 372-374.

2° *Rectification des défauts naturels par des dons préternaturels.* — 1. *L'immortalité.* — La mort est corrigée par le don d'*immortalité*, véritable exemption de la nécessité naturelle de mourir. — *a)* Cette vérité est révélée dans l'Écriture. Symbolisée peut-être dans l'arbre de la vie, Gen., II, 9, III, 24, elle est clairement exprimée dans les textes où la mort est représentée comme le châtiment du péché. Gen., II, 16, 17; III, 3, 19 et surtout Sap., I, 13 sq.; II, 23 sq., cf. Gen., III, 1-6; Rom., V, 12; VIII, 10; I Cor., XV, 21. — *b)* La tradition, c'est-à-dire le magistère ordinaire de l'Église, l'a toujours considérée comme telle et les Pères ont présenté comme une vérité appartenant au fond de l'enseignement chrétien l'immortalité concédée à Adam. Ils marquent expressément que cette immortalité est simplement un pouvoir d'immortalité, conditionné par la fidélité du premier homme à observer le précepte porté par Dieu. Théophile d'Antioche enseigne que l'homme, dès le principe, devait être immortel ou mortel suivant qu'il obéirait ou désobéirait à Dieu. *Ad Autolycum*, l. III, n. 27, *P. G.*, t. VIII, col. 1093. Saint Irénée est très affirmatif sur le caractère absolument gratuit de l'immortalité concédée à l'homme. *Cont. Hær.*, l. III, c. XIX, *P. G.*, t. VII, col. 939. Voir IRÉNÉE (saint), t. VII, col. 2457. Saint Justin, vingt ans avant saint Irénée, enseignait déjà que, depuis le péché d'Adam, la race humaine est tombée au pouvoir de la mort. *Dial.*, c. LXXXVIII, *P. G.*, t. VI, col. 688. Tatien est plus précis encore : L'homme créé immortel, écrit-il, a perdu par son péché, le *privilège* que Dieu lui avait accordé. *Oratio adv. Græcos*, n. 11, *P. G.*, t. VI, col. 829. L'affirmation que la mort est la suite du péché se retrouve chez Tertullien, *De anima*, c. LII, *P. L.*, t. II, col. 738; S. Cyprien, *De bono patientiæ*, n. 17, *P. L.*, t. IV, col. 633; Méthodius d'Olympe, *Convivium*, or. III, c. VI, *P. G.*, t. XVIII, col. 69. Saint Athanase déclare que la peine de mort n'a été que la suite du mépris que nos premiers parents ont fait du précepte divin; naturellement mortels, κατὰ φύσιν φθαρτοί, ils avaient été appelés à la vie par la grâce du Verbe, qui ne peut mourir. *De incarnatione Verbi*, n. 4, 5, *P. G.*, t. XXV, col. 104. La doctrine des Cappadociens ne diffère pas, sur ce sujet, de celle d'Athanase. Voir S. Basile, *Homil. quod Deus non est auctor malorum*, n. 6, 7, *P. G.*, t. XXXI, col. 344-345; S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XLV, n. 8, *P. G.*, t. XXXVI, col. 632; S. Grégoire de Nysse, *Oratio catechetica*, c. VI, *P. G.*, t. XLV, col. 28. Saint Jean Chrysostome marque nettement d'une part l'immortalité primitive, δι 'ὅγον ἄφθαρτοι κτισθέντες καὶ ἀθάνατοι, *In Gen.*, homil. XV, n. 4, *P. G.*, t. LIII, col. 123; d'autre part le lien de causalité qui existe entre le péché d'Adam et l'introduction de la mort dans l'humanité. *In epist. ad Romanos*, homil. X, n. 1, *P. G.*, t. LX, col. 474. Saint Hilaire énonce très exactement le dogme de l'immortalité conditionnée par l'obéissance et perdue par la prévarication d'Adam. *Tractatus super psalmos*, *In ps. I*, n. 18, 13; *In ps. CXVIII*, n. 4, *P. L.*, t. IX, col. 258, 585. La doctrine catholique est couramment exprimée par saint Ambroise et l'Ambrosiaster, et quand saint Augustin dut prendre à partie l'hérésie pélagienne, la tradition lui avait déjà, sur le chapitre de l'immortalité primitive, tracé très fermement la voie.

c) Le dogme catholique trouve sa formule théologique avec saint Augustin, dont le texte célèbre du *De Genesi ad litteram* est classique : « Selon une double cause qu'on peut envisager, on doit dire que l'homme avant le péché était mortel et immortel : mortel, parce qu'il pouvait mourir; immortel, parce qu'il pouvait ne pas mourir. Autre chose est *ne pouvoir mourir* (prérogative des natures que Dieu a faites immortelles), autre chose est *pouvoir ne pas mourir*. C'est de cette dernière façon que le premier homme a été créé immortel : l'immortalité ne lui venant pas de la constitution de sa nature, mais bien de l'arbre de la vie. Après son péché, il fut éloigné de cet arbre, afin qu'il pût mourir, lui qui, s'il n'avait pas péché, aurait pu ne pas mourir. Il était donc mortel, eu égard à sa condition de corps animal, mais immortel par un bienfait de son créateur. » L. VI, n. 36, *P. L.*, t. XXXIV, col. 354. Cf. *De correptione et gratia*, c. XII, n. 34, *P. L.*, t. XLIV, col. 936; *Opus imperf.*, l. VI, c. XXV, *P. L.*, t. XLV, col. 1159. Cette immortalité conditionnelle entraînait avec elle l'exemption des maux, des maladies, de la vieillesse, *ne corpus ejus vel infirmitate vel ætate in deterius mutaretur aut in occasum etiam laberetur. De Genesi ad litterum*, l. VIII, n. 11; cf. l. IX, n. 6; *De Gen. contra manichæos*, l. II, n. 8, *P. L.*, t. XXXIV, col. 377, 395, 200.

Augustin mêlait déjà au dogme les explications théologiques que lui emprunteront les écrivains postérieurs. Mais déjà aussi les controverses avaient suffisamment précisé le dogme, pour que le magistère extraordinaire de l'Église pût le formuler authentiquement. Cette formule se résume en deux mots : *immortalité conditionnelle*. On la retrouve en trois conciles :

XVI^e concile de Carthage, en 418 :

Can. 1. Placuit omnibus episcopis... in sancta synodo Carthaginiensis Ecclesiæ constitutis : ut quicumque dixerit, Adam primum hominem mortalem factum, ita, ut, sive peccaret, sive non peccaret, moreretur in corpore, hoc est de corpore exiret non peccati merito, sed necessitate naturæ, a. s. Denzinger-Bannwart, n. 101.

Il a plu aux évêques... réunis dans le saint concile de l'Église de Carthage, d'établir ceci : Quiconque dit qu'Adam le premier homme a été fait mortel, de telle sorte que, soit qu'il pêchât, soit qu'il ne pêchât pas, il dût mourir corporellement... par nécessité de sa nature, et non en punition du péché, qu'il soit anathème.

II^e Concile d'Orange, en 529 :

Can. 2. Si quis soli Adæ prævaricationem suam, non et ejus propagini asserit nocuisse, aut certe mortem tantum corporis, quæ pœna peccati est, non autem et peccatum, quod mors est animæ, per unum hominem in omne genus humanum transisse testatur, injustitiam Deo dabit, contradicens Apostolo dicenti : *per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt* (Rom., V, 12). Denzinger-Bannwart, n. 175.

Si quelqu'un affirme que la prévarication d'Adam a nui à lui seul et non à sa postérité, ou déclare que seule la mort du corps, laquelle est la peine du péché, mais non le péché lui-même, a passé par un seul homme en tout le genre humain, celui-là fait injure à Dieu, en contredisant l'Apôtre qui dit : *Par un seul homme, le péché est entré dans le monde, et, par le péché, la mort, et ainsi la mort a passé dans tous les hommes, parce que tous ont péché.*

Concile de Trente, en 1546, sess. V, can. 1 :

Si quis non confitetur, primum hominem Adam... incurrisse per offensam prævaricationis hujusmodi iram et indignationem Dei atque ideo mortem, quam antea illi comminatus fuerat Deus, a. s. Denzinger-Bannwart, n. 788.

Si quelqu'un ne confesse pas que le premier homme Adam... a encouru, par sa prévarication, la colère et l'indignation divines, et, par là, la mort dont Dieu l'avait auparavant menacé..., qu'il soit anathème.

Le can. suivant reproduit à peu près le canon 2 du concile d'Orange. De plus le caractère préternaturel du don d'immortalité est enseigné par l'Église dans la condamnation de la proposition 78 de Baïus. Denzinger-Bannwart, n. 1078. Cf. prop. 16 du synode de Pistoie, condamné par Pie VI. *Id.*, n. 1517.

2. *L'intégrité.* — La concupiscence, au sens propre du mot, voir t. III, col. 805, est corrigée par le don d'*intégrité*. Cf. INTÉGRITÉ *(État d')*, t. VII, col. 2266. En ce sens précis, l'intégrité peut être définie : *la rectitude des appétits inférieurs, parfaitement soumis à la raison.*

Sans appartenir à la foi, la doctrine de l'intégrité d'Adam avant sa chute, a des fondements si apparents dans l'Écriture et a reçu du magistère des confirmations si explicites, qu'elle doit être tenue comme au moins théologiquement certaine : à ce titre elle appartient à l'enseignement officiel de l'Église.

a) Les fondements scripturaires de cette doctrine se trouvent dans Gen., II, 25 et III, 7. Avant le péché, Adam et Ève sont nus et ne rougissent pas; après le péché, leurs yeux s'ouvrent et, ayant connu qu'ils étaient nus, ils tressent des feuilles de figuier pour s'en faire des ceintures. Dieu lui-même leur fait remarquer que, s'ils n'avaient pas péché, leur nudité ne leur eût point paru inconvenante. L'unique raison du changement d'attitude en nos premiers parents relativement à la nudité de leurs corps ne peut être que l'éveil soudain de la concupiscence en leur chair. D'ailleurs saint Paul considère la concupiscence comme un résultat du péché. Cette idée remplit les c. VI et VII de l'Épître aux Romains. Voir surtout VI, 12; VII, 19-20, 25. Paul parle manifestement de la concupiscence qui prévient la raison et résiste à la raison. Il désigne par métonymie cette concupiscence sous le nom de péché, parce que, comme l'explique le concile de Trente, sess. V, can. 5, « *elle vient du péché* et incline au péché ».

b) L'Église, par l'organe des Pères a sanctionné cette doctrine. Jusqu'au péché, un « manteau de justice » couvrait la nudité d'Adam. S. Ambroise, *Apol. prophetæ David*, l. II, c. VIII, n. 41; *De Noe et arca*, c. XXX, n. 115; *P. L.*, t. XIV, col. 903, 411; S. Maxime de Turin, *Homiliæ de diversis*, LXXX, *P. L.*, t. LVII, col. 426. Ce manteau de justice est le don d'intégrité. Saint Jean Chrysostome tient la même doctrine. *In Gen.*, homil. XIV, n. 4; XVI, n. 1, *P. G.*, t. LIII, col. 123, 126, voir ci-dessus, col. 677. Même doctrine chez saint Jean Damascène, *Homil. in ficum arefactam*, n. 3, *P. G.*, t. XCVI, col. 580 : ce Père, attribuant à Adam innocent l'ἀπάθεια, l'impassibilité, entend par là l'exemption de toute concupiscence, de toute passion troublante, de toute inquiétude, de tout souci. Voir ci-dessus, col. 726. C'est surtout saint Augustin qui a traité *ex professo* du don gratuit d'intégrité dans le premier homme. Sa controverse avec les pélagiens est remplie de ce sujet, que l'on retrouve maintes fois abordé dans le *De nuptiis et concupiscentia* et dans les écrits contre Julien d'Éclane. Voir en particulier : *Contra Julianum*, l. IV, c. XVI, n. 82; *Contra duas epist. pelag.*, l. I, c. XVI, n. 32, *P. L.*, t. XLIV, col. 781, 564. Et ailleurs : *De civit. Dei*, l. XIV, c. IX-XI, XVII-XVIII, t. XLI, col. 413-418, 425; *De Genesi ad litteram*, l. XI, c. I, n. 1, t. XXXIV, col. 429. L'unanimité des théologiens vient corroborer le sentiment des Pères. Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, I[a], q. XCV, a. 2; I[a] II[æ], q. LXXXII, a. 3; Suarez, *De opere sex dierum*, l. III, c. XII, n. 4 sq.

On trouve une confirmation de cette doctrine dans le concile de Trente, sess. V, can. 5. « Dans les baptisés, déclare le concile, la concupiscence ou foyer du péché, *demeure*, » bien que le Christ nous rende ce que nos premiers parents avaient perdu. Cela suppose que la concupiscence n'existait pas dans l'état d'innocence. Bien plus, en déclarant dans le même canon, « que la concupiscence vient du péché, le concile enseigne ouvertement qu'elle n'était pas avant le péché; car si elle avait existé auparavant, elle ne serait en aucune manière effet du péché. » Suarez, *op. cit.*, n. 6. Le catéchisme du concile de Trente commente cette doctrine *Omnes motus animi atque appetitionis* (Deus) *ita in eo* (Adamo) *temperavit ut rationis imperio nunquam non parerent.* Et la Commission biblique parle explicitement de l'*intégrité* primitive. *Réponse du 30 juin 1909*, ad 3[am], Denzinger-Bannwart, n. 2123.

Est-il besoin de le faire remarquer? Les Pères et l'Église supposent toujours que ce don d'intégrité est préternaturel, c'est-à-dire gratuitement donné par Dieu et non dû à la nature humaine en vertu de ses éléments constitutifs. Voir les textes dans Casini, S. J., *Quid est homo*, a. 4, en appendice aux œuvres de Petau, édit. de Bar-le-Duc, 1868, t. IV, p. 604 sq. Nous avons d'ailleurs, sur ce point précis, une attestation explicite de l'enseignement de l'Église dans la condamnation des propositions 21 et 26 de Baïus; voir ce mot, t. II, col. 67-68. Et la raison elle-même démontre le caractère préternaturel du don d'intégrité, puisque la concupiscence est un défaut *naturel* de l'humanité. Voir CONCUPISCENCE, t. III, col. 811-812.

Bellarmin ajoute à la doctrine traditionnelle une précision nouvelle, tout au moins dans sa formule. « On ne saurait nier, écrit-il, que, depuis la chute, il existe même dans la partie supérieure de l'âme un défaut semblable (à la concupiscence). Car cette partie supérieure de l'âme est aussi inclinée à convoiter les honneurs, la vaine gloire et autres vanités : et quoique nous ne le voulions pas, ces désirs se produisent en nous. Aussi saint Paul, après avoir dit (Gal., V, 17) : *La chair convoite contre l'esprit*, énumérant aussitôt les œuvres de la chair, ne nomme pas seulement : *la fornication, l'ivrognerie*, et autres péchés de ce genre, mais aussi l'*idolâtrie*, les *hérésies*, les *inimitiés*, etc. Saint Augustin a soigneusement remarqué cela au l. XIV de la *Cité de Dieu*, c. II, III, IV, où il démontre que parfois la chair signifie tout l'homme tel qu'il est sans la grâce de Dieu après le péché d'Adam; et que *celui-là est dit charnel qui vit selon lui-même, et non selon Dieu.* C'est pourquoi le vice de la concupiscence, bien que résidant principalement dans l'appétit sensitif, a aussi son siège dans la volonté. Et si saint Augustin, dans ses livres contre les pélagiens, parle surtout du vice de la sensualité, ce n'est pas qu'il ignorât que ces tendances déréglées ont lieu aussi dans la volonté, mais c'est parce qu'elles se manifestent davantage dans l'appétit sensitif. » *De amissione gratiæ*, l. V, c. XV. Les théologiens contemporains, reprenant cette précision doctrinale de Bellarmin, parlent de concupiscence spirituelle. Van Noort, *De Deo creante*, n. 199.

3. *La science.* — L'ignorance, défaut naturel à l'homme, était corrigée en Adam, créé par Dieu à l'état adulte, par le don de *science*. Le sentiment universel des Pères et le commun enseignement des théologiens donne à l'existence du don de science en Adam une valeur doctrinale certaine. Cette doctrine, théologiquement certaine, a son fondement dans l'Écriture. La Genèse nous montre Adam appelé par Dieu lui-même à donner des noms aux êtres vivants, II, 19-20; ce qui suppose, au dire de saint Augustin, une science excellente en Adam. *Opus imperf.*, l. V, c. I, *P. L.*, t. XLV, col. 1432. L'Ecclésiastique célèbre aussi la science de nos premiers parents. Eccli., XVII, 5-11. Mais la nature de cette science, son étendue, son objet sont difficiles à déterminer. Les témoignages scripturaires sont peu explicites; les Pères, tout en affirmant l'existence d'une sagesse communiquée par Dieu au premier homme (voir, en particulier, S. Jean Chrysostome, *In Genesim*, homél. XV, n. 3; cf. XIV, n. 5, *P. G.*, t. LIII, col. 122, 116; S. Cyrille d'Alexandrie, *In Joan.*, l. I, c. IX, *P. G.*, t. LXXIII, col. 127), ne précisent pas grand'chose sur la nature et l'objet de cette sagesse. C'est par voie de déduction que les théologiens sont arrivés à affirmer la science infuse *per accidens* en Adam, voir ADAM, t. I, col. 371, et s'il semble qu'on ne puise rejeter sans témérité l'existence d'une telle science en Adam, il reste encore à en délimiter l'objet

et l'étendue. Nous pouvons, sur ces points, accepter le principe *a priori* posé par les théologiens du Moyen Age, à savoir qu'Adam, créé par Dieu à l'état d'homme adulte, a dû recevoir de Dieu les connaissances nécessaires à sa vie personnelle et à son rôle de chef de l'humanité. Mais on peut rejeter les applications exagérées de ce principe indiscutable. Sans revenir sur les conclusions déjà formulées à ADAM, col. 371, nous considérons avec les meilleurs théologiens contemporains que le don de science communiqué à Adam comporte vraisemblablement trois prérogatives, qui s'harmonisent sans trop de peine avec les exigences de la préhistoire et de l'ethnologie. Tout d'abord il faut admettre une révélation surnaturelle d'ordre religieux et moral (sur le contenu de cette révélation, voir IDOLATRIE, t. VII, col. 607). Cette révélation non seulement comporte en Adam l'infusion de la grâce sanctifiante et de son cortège de vertus, notamment la vertu de foi, mais encore implique une véritable perfection de l'intelligence. La préhistoire et l'ethnologie ne sauraient contredire ces affirmations. On peut reconnaître aussi en Adam une sorte de génie, *puissance* extraordinaire d'intelligence, lui permettant d'acquérir rapidement la science qui lui était nécessaire pour avoir une vie vraiment humaine : et ce génie, qui s'allie fort bien avec les premiers tâtonnements de l'inexpérience, est très admissible chez le premier homme, sans qu'il lui ait pour cela conféré du premier coup la science très parfaite à laquelle il *pouvait*, en mettant en œuvre cette puissance intellectuelle, parvenir dans la suite. « Avoir du génie n'est pas la même chose que savoir beaucoup de choses et être matériellement prêt sur tout. Il n'était pas besoin qu'Adam fût initié à tout le détail de la science. Mais il devait posséder un esprit ouvert pour tout ce qu'exigeait sa situation. Il lui fallait le tact et l'habileté requises pour faire droit à toutes les exigences de cette situation. Il devait faire les premiers pas dans la bonne voie. Mais il appartiendrait à ses descendants de s'engager plus avant. Il ne pouvait entrer dans le plan de Dieu de marquer les débuts de l'humanité par une communication surnaturelle de science et de puissance telle qu'elle eût rendu superflu tout effort vers un perfectionnement ultérieur. » Ch. Pesch, *Gott und Götter*, Fribourg-en-Br., 1890, p. 62. Cf. *Prælectiones dogmaticæ*, t. III, n. 212. Enfin, il ne faut pas pour autant exclure du premier homme, sorti des mains de Dieu, une certaine communication d'idées toutes faites, et qui lui auraient été infusées, pour ainsi dire, d'un seul coup et en bloc, par Dieu lui-même. Privé de l'éducation des parents, créé à l'état d'homme fait, Adam dut recevoir de Dieu immédiatement et toute faite l'éducation nécessaire à un homme de son âge et de sa condition; et Dieu a dû la communiquer d'autant plus largement que le premier couple humain avait à remplir dans la suite, pour la première fois et dans des conditions propres à servir d'exemple, le rôle nécessaire d'éducateur à l'égard des hommes qui naîtraient de lui. Cf. Schmidt, *op. cit.*, p. 203. Ces principes permettent de réduire à ses justes proportions la solution théologique de l'origine du langage. Voir LANGAGE *(Origine du)*. Sur l'inerrance du premier homme, voir ADAM, t. I, col. 371.

4. *Bonheur.* — Les théologiens considèrent que l'ensemble de ces dons préternaturels constituait pour Adam l'état de félicité relative du paradis terrestre. Gen., II, 8. Bien plus, grâce à la science sur laquelle Adam pouvait connaître sans difficulté tout ce qui, dans l'ordre temporel comme dans l'ordre spirituel, lui était nuisible, utile ou nécessaire, grâce à l'intégrité qui facilitait l'usage complet de cette science, sans obstacle du côté des appétits inférieurs, grâce à l'immortalité qui excluait tout principe intérieur ou extérieur de corruption et, il faut l'ajouter, grâce à la providence spéciale de l'état d'innocence, nos premiers parents pouvaient éviter les peines, les maladies et les épreuves spirituelles et corporelles. Saint Thomas n'hésite pas à considérer comme un enseignement catholique la doctrine de cette félicité relative de nos premiers parents : *Habet enim hoc traditio fidei, quod nullum nocumentum creatura rationalis potuisset incurrere, neque quantum ad animam, neque quantum ad corpus, neque quantum ad aliqua exteriora, nisi peccato præcedente. De malo*, q. I, a. 4.

5. *Caractère héréditaire de ces dons.* — Un dernier point appartient encore à l'enseignement officiel de l'Église, et constitue une conclusion théologiquement certaine du dogme de la transmission du péché originel et des peines de ce péché. C'est que les dons préternaturels qui, avec la grâce sanctifiante, constituaient les éléments de la justice originelle, devaient passer aux descendants d'Adam, si l'obstacle du péché ne s'opposait pas à leur transmission.

Aucun doute n'est possible pour la grâce elle-même. Car le Christ est venu nous rendre la grâce, Joa., I, 12, 16; Rom., V, 5, 9; VIII, 14-17, nous rétablir en l'état primitif. Cette idée est implicitement contenue dans les concepts de réconciliation, Rom., V, 10, de rachat de l'esclavage du démon, Rom., VIII, 23; cf. Joa., VIII, 36; plus explicitement dans ceux de rénovation ou nouvelle création, II Cor., V, 17; de récapitulation, de restauration du genre humain dans le Christ Jésus; voir surtout les textes si expressifs, Eph., IV, 23-24; I, 10; Col. I, 20. De là la comparaison paulinienne du « premier Adam », principe de la vie naturelle et du « nouvel Adam », principe de la vie surnaturelle. I Cor., XV, 45 sq.; Rom., V, 15 sq. Or, on ne peut réparer, restituer, donner à nouveau, récapituler, restaurer que ce qui existait ou aurait dû précédemment exister. Il est bien évident que la mort, dont Adam avait été menacé par Dieu s'il péchait, Gen., II, 15, 17; III, 17, n'est entré dans le monde que par le péché, Rom., V, 12, dont elle est la rançon, VI, 23; cf. Sap., I, 13; II, 23. Il faut en dire autant de la concupiscence qui est représentée comme la suite du péché, Gen., III, 7, 11, au point que saint Paul l'appelle péché. Rom., VI-VII. Quant à l'ignorance, l'Écriture semble l'attribuer à l'homme par suite du péché, Sap., IX, 14-16; Eccli., VII, 30, et les Pères n'hésitent pas à en faire, comme ils le font pour la concupiscence et la mort, la suite du péché originel. Voir, en particulier, S. Augustin, *Opus imperfectum*, l. V, c. I, *P. L.*, t. XLV, col. 1432, et, tout aussi explicite, S. Jean Chrysostome, dans un texte trop souvent négligé. *In Joannem*, homil. XXXVI, n. 2, *P. G.*, t. LIX, col. 205. Toutefois, le don de science, en partie communiqué à Adam pour suppléer à l'absence d'éducation, Adam ayant été *créé* à l'état d'*homme fait*, ne paraît pas susceptible d'une transmission intégrale, puisque les enfants, nés de la race d'Adam, eussent reçu de leurs parents cette bienfaisante et nécessaire éducation; mais ces enfants, dépourvus de la science infuse, eussent cependant hérité d'Adam la facilité d'acquérir la science et d'utiliser, au temps marqué par la nature, la lumière des principes intellectuels qu'ils auraient reçue plus abondante que dans l'état présent. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I[a], q. CI, a. 1, et ad 1[um].

L'enseignement officiel de l'Église corrobore indirectement toutes ces assertions. D'après les conciles, en effet, c'est Adam qui nous a transmis, à tous, par sa faute initiale, non seulement le péché et la mort, mais encore la concupiscence, un véritable amoindrissement des forces de l'âme et du corps, la corruption du corps, la captivité sous le joug du démon, les peines corporelles : signe évident de la vérité de la proposition inverse : Adam ne péchant pas nous aurait transmis son état de félicité relative, c'est-à-dire la justice originelle tout entière. Cf. le XVI[e] concile de Carthage,

can. 1; Denzinger-Bannwart, n. 101; le IIe concile d'Orange, can. 1, 2; id., n. 174, 175; le concile de Trente, sess. v, can. 1, 2, 5; sess. vi, c. i, id., n. 788, 789, 793. Voir également le concile de Quierzy, c. ii, id., n. 317; et l'allocution *Singulari quadam* de Pie IX, id., n. 1643.

On est en droit de conclure que, dans l'état de justice originelle, les dons préternaturels, dépendaient en quelque façon de la grâce sanctifiante et devaient être transmis avec elle par Adam à la nature humaine en ses descendants. Comment concevoir le rapport mutuel de ces différents éléments et leur relation avec la nature humaine, tel est enfin le problème théologique de la justice originelle.

IV. Problème théologique. — 1° *S. Augustin.* — A proprement parler, la *théologie* de la justice originelle a commencé à saint Augustin qui, le premier, a été amené, dans la controverse antipélagienne, à préciser le dogme de l'élévation originelle. Toutefois, la construction théologique d'Augustin n'est pas achevée; c'est encore un système fragmentaire avec une terminologie parfois imprécise : un certain nombre de textes doivent être replacés dans la synthèse générale, formulée à propos du péché originel, afin d'être compris dans leur sens véritable. Nous suivrons ici de préférence les interprétations du R. P. Kors, *La justice primitive et le péché originel*, Kain, 1923.

1. *Concept de la justice originelle.* — C'est la *rectitude* qui assurait à l'homme la paix et le bonheur, par la subordination de l'inférieur au supérieur, c'est-à-dire du corps à l'âme, de la concupiscence à la volonté, de la volonté à Dieu. *De peccatorum meritis et remissione*, l. II, c. xxiii, *De nuptiis et concupiscentia*, l. I, c. v; l. II, c. ii, n. 6; c. xxxv, n. 59, *P. L.*, t. xliv, col. 173, 416, 439, 471. La justice primitive consistait donc à obéir à Dieu et à ne pas sentir dans les membres la loi de la chair se rébellant contre la loi de l'esprit. *De peccat. mer. et rem., loc. cit.* Là, en effet, où l'on ressent la révolte de la chair contre l'esprit, il ne saurait y avoir de justice parfaite (habituelle et plus encore actuelle). *De perfectione justitiæ hominis*, c. viii, n. 19, *P. L.*, t. xliv, col. 300. Dans cette rectitude des facultés humaines, la prépondérance appartient à la volonté : en désobéissant à Dieu, l'homme appela la désobéissance de la chair à l'égard de l'esprit. *De pecat. mer. et rem.*, l. II, c. xxii, *P. L.*, t. xliv, col. 173. *Fecit... Deus... hominem rectum ac per hoc voluntatis bonæ. Non enim rectus esset bonam non habens voluntatem. De civit. Dei*, l. XIV, c. xi, 1, *P. L.*, t. xli, col. 418. Le siège de la justice est donc l'âme, seule capable d'être juste ou injuste au sens moral du mot, et non pas le corps : *justus autem in homine non est nisi animus; et cum homo justus dicitur, ex animo dicitur, non ex corpore. Est enim pulchritudo animi justitia. De Trinitate*, l. VIII, c. vi, *P. L.*, t. xlii, col. 954. Cependant, dans sa description de la justice primitive, Augustin insiste beaucoup plus sur l'état des appétits inférieurs que sur celui de la raison et de la volonté; il relève surtout la subordination de ces appétits, et tout spécialement de l'appétit sexuel, bref l'obéissance de la chair à l'esprit. « Il ne faudrait pas conclure de là que, pour lui, la justice originelle consistât principalement dans la soumission de la partie sensitive, et que la rectitude de la volonté était seulement une propriété personnelle. En réalité, les textes cités le prouvent, la pensée de saint Augustin était tout autre, et si parfois ses expressions demeurent obscures, c'est qu'il n'a guère parlé de la justice originelle qu'à l'occasion du péché originel et dans sa relation avec lui; et puisque le péché originel, pour Augustin, consistait dans la concupiscence, on s'explique pourquoi, dans ses écrits antipélagiens, il relève surtout l'absence de concupiscence dans la nature humaine au sortir des mains du Créateur. » Kors, *op. cit.*, p. 9. La concupiscence et l'ignorance ayant un caractère moral au premier chef, les dons qui les corrigeaient, en Adam appartenaient à la justice primitive; mais la mort n'étant qu'une suite du péché, l'immortalité accompagnait la justice, sans en faire partie intégrante. D'ailleurs l'immortalité, d'après Augustin était bien plutôt un pouvoir de ne pas mourir, dont la cause, tout extérieure à l'homme, était en l'arbre de vie. Voir les textes cités, col. 2026.

2. *Dans quelle relation était la justice primitive par rapport à la nature humaine?* — Il est hors de doute que la justice primitive avait été donnée à la nature humaine en la personne d'Adam; car, de même que nous ne faisons qu'un avec Adam dans le péché et ses suites, nous sommes un avec lui dans la justice originelle qu'il eût transmise, innocent, à ses descendants : *tales omnino qualis Adam factus est (parvuli) gignerentur. Opus imperf.*, l. III, c. cxcviii; cf. l. II, c. cx; *P. L.*, t. xlv, col. 1332, 1187. Mais la difficulté d'établir la pensée d'Augustin est sur un autre point : cette justice originelle, était-elle due à la nature humaine qu'elle corrigeait? Saint Augustin n'hésite pas à écrire qu'il était convenable *(decebat)* qu'avant le péché, la nature de l'homme fût établie dans la paix : *in natura hominis ante peccatum pacem decebat esse, non bellum. Contra Julianum*, l. III, c. xi, n. 23, *P. L.*, t. xliv, col. 714. Dieu, en effet, est l'auteur des natures, mais non de leurs vices. *De civitate Dei*, l. XIII, c. xiv, *P. L.*, t. xli, col. 386. Qu'on ne se méprenne pas toutefois sur le sens de ces expressions dont abuseront au xviiie siècle les augustiniens; la nature humaine est ici considérée par Augustin non sous son aspect *philosophique*, c'est-à-dire dans ses éléments constitutifs, mais sous son aspect *historique*, c'est-à-dire telle qu'*en fait* Dieu l'a créée et constituée. La nature formée par Dieu est sans vice et sans péché. *Retract.*, l. I, c. x, n. 3, *P. L.*, t. xxxii, col. 600; *De perfectione justitiæ hominis*, c. viii, n. 18, *P. L.*, t. xliv, col. 300. Tout ce qui est au-dessous de cette perfection est réputé vice, péché, iniquité, et ne vient pas de Dieu, mais du démon et du monde. C'est sous ces aspects qu'Augustin parle de la concupiscence comme d'un péché nécessaire. Voir Augustin *(Saint)*, t. i, col. 2405. Ce point de vue spécial n'empêcherait pas saint Augustin de reconnaître, si la question lui était posée d'après les catégories de la théologie moderne, que ni la grâce sanctifiante, ni les dons préternaturels n'étaient dus à la nature et qu'ils furent, dans l'état de justice primitive, absolument gratuits. Voir Augustin *(Saint)*, t. i, col. 2393.

3. *Rapports mutuels des différents éléments de la justice primitive.* — Ils sont plus difficiles à préciser. La grâce sanctifiante appartenait-elle à cette rectitude primitive dans laquelle fut établie la nature? S'en distinguait-elle? Et comment? Autant de questions auxquels certains auteurs estiment impossible de donner une réponse; voir Espenberger, *Die Elemente der Erbsunde nach Augustin und der Frühscholastik* dans *Forschungen zur christlichen Litteratur-und Dogmengeschichte*, t. v, fasc. 1, p. 57. D'autres auteurs, notamment le P. Kors, estiment que saint Augustin donne, même sur ce sujet, des indications précieuses; il semble, en effet, distinguer la rectitude de la nature dans laquelle Dieu créa l'homme de la grâce par laquelle il l'aidait à faire le bien : *tunc ergo dederat homini Deus bonam voluntatem; in illa quippe eum fecerat, qui fecerat rectum; dederat adjutorium sine quo in ea non posset permanere si vellet.* Et un peu plus loin, il dit qu'en l'état de rectitude, le pouvoir de ne pas pécher fut donné au premier homme, et qu'à ce don s'ajouta la grâce de la persévérance, par laquelle il pourrait, s'il le voulait, persévérer. *Primo itaque homini qui in eo bono quo factus fuerat rectus, acceperat posse non peccare... datum est adjutorium perseverantiæ non quo fieret ut perseveraret, sed sine quo per liberum arbitrium perseverare non posset. De correptione et gratia*, c. xi, n. 32; xii, n. 34, *P. L.*, t. xliv, col. 935, 936. « Si l'on rapproche ces paroles de la conception augustinienne de la nature, à savoir que la nature telle qu'elle a été créée dans la rectitude est la vraie nature humaine, il semble légitime, à notre avis, de concevoir cette rectitude, non pas comme proprement et substantiellement surnaturelle, mais comme un don spécial surajouté, qui n'élevât pas à l'ordre surnaturel, comme le ferait la grâce sanctifiante. La justice originelle est donc réellement distincte de la grâce. » Kors, *op. cit.*, p. 14. Vouloir aller plus loin serait peine inutile, et déjà peut-être les précisions que l'on vient de donner introduisent-elles dans la pensée d'Augustin des nuances trop accentuées.

2° *Saint Anselme.* — La théologie de saint Augustin règne en maîtresse jusqu'au xie siècle. A cette époque, saint Anselme introduit dans l'enseignement catholique une direction, non point opposée à celle d'Augustin, mais plus rationnelle et partant d'un point de vue plus personnel. Dieu ne pouvait créer une nature raisonnable qui ne fût pas juste, autrement la qualité de raisonnable n'aurait plus de sens, la raison nous étant donnée pour discerner le bien du mal. *Cur Deus homo*, l. II, c. i. Or, pour être juste, la volonté de la créature raisonnable doit être soumise à la volonté de Dieu : c'est là le devoir, *quod solvendo nullus peccat, et quod omnis, qui non solvit, peccat. Id.*, l. I, c. xi, *P. L.*, t. clviii, col. 399, 376.

1. *Concept de la justice originelle.* — Tandis qu'Augustin avait insisté surtout sur l'exemption de concupiscence, dans son concept de la justice originelle, Anselme marque que cette justice, conformément à la célèbre définition qu'il a donnée de la justice : *rectitudo voluntatis propter se servata*, est exclusivement une vertu de la volonté : *Voluntas justitiæ est ipsa justitia. De concordia præscientiæ Dei cum libero arbitrio*, c. xiii, col. 538. L'usage de la raison est donc requis pour posséder la justice, *quæ nec servari potest, nec haberi non intellecta. De conceptu virginali*, c. viii, col. 442. La concupiscence n'est de soi ni bonne ni mauvaise; elle est injuste seulement parce qu'elle provient de la prévarication d'Adam, laquelle a rompu l'équilibre moral de la nature humaine. Cf. *De conceptu virginali*, c. iv; *De concordia præscientiæ Dei*, c. vii, xiii; *De nuptiis consanguineorum*, c. v, col. 436, 529, 538, 559. L'intégrité, corrigeant la concupiscence, n'est donc qu'un effet de la justice, non la justice elle-même. Moins encore l'immortalité qui a sa cause au dehors, relève-t-elle de la justice : elle l'accompagne. Sur ces points, la formule anselmienne est toute augustinienne. *Cur Deus homo*, l. I, c. xviii; l. II, c. xi, col. 383, 410. La justice d'Adam est dite originelle parce qu'elle a été reçue par le premier homme en même temps que sa nature. *De conceptu virginali*, c. i, col. 433. Mais qu'est-elle en elle-même? Vertu d'ordre naturel, ou grâce sanctifiante? Sur ce point, la pensée d'Anselme est obscure; le principe de sa théorie, à savoir qu'une créature raisonnable ne peut être créée que juste, pourrait l'entraîner à des confusions regrettables. Voir Anselme *(Saint)*, t. i, col. 1346-1347; Kors, *op. cit.*, p. 27-28.

2. *La justice originelle et la nature humaine.* — L'obscurité du concept anselmien de la justice originelle empêche qu'on puisse donner une solution ferme à la question des rapports de cette justice avec la nature. Si la justice n'est qu'une vertu naturelle de la volonté, elle serait due à la nature et, par là, tout au moins dans ses expressions, saint Anselme pourrait être rapproché de Baius. Le mot « grâce » qu'il emploie pour désigner la rectitude de la volonté, *De conceptu virginali*, c. x, xxiii, xxiv, peut être entendu en un sens très large, la création elle-même étant en ce sens une grâce. Toutefois, la grâce sanctifiante n'est pas formellement exclue et peut-être est-il encore possible d'interpréter en bonne part les assertions d'Anselme. De plus, grâce à la conception ultra-réaliste de saint Anselme, la nature, étant unique sous les multiples individualités, offre un moyen facile de transmission, soit de la justice primitive, soit du péché originel : *tota natura humana in illis (parentibus) erat, et extra illos de illa nihil erat. De conceptu virginali*, c. ii; cf. *Cur Deus homo*, l. I, c. xviii, *P. L.*, t. clviii, col. 434, 387. Anselme pense toutefois que si Adam avait résisté aux sollicitations du démon, la nature humaine, en lui et par conséquent en ses descendants, eût été confirmée dans la justice. *Cur Deus homo*, l. I, c. xviii, col. 387.

3° *La justice originelle chez quelques théologiens antérieurs à saint Thomas.* — Nous nous arrêterons aux noms de ceux qui firent vraiment progresser la notion théologique de justice originelle. La tendance générale est la conciliation des idées de saint Augustin et de celles de saint Anselme. Le progrès théologique est dans le sens d'une distinction plus marquée entre le don surnaturel de la grâce et de la justice « naturelle », c'est-à-dire la rectitude communiquée à la nature par les dons préternaturels.

1. *Honorius d'Autun* paraît faire de la justice originelle une simple rectitude naturelle de la volonté et, par la volonté, de tout l'homme soumis à Dieu; cette rectitude est distincte, semble-t-il, de la grâce sanctifiante. *Elucidarium*, l. II, n. 11, 12; *Inevitabile*, *P. L.*, t. clxxii, col. 1142, 1143, 1212.

2. Le progrès est plus marqué chez *Hugues de Saint-Victor* et dans la *Summa Sententiarum*, qui lui a été attribuée. Sur la question de l'origine, voir t. vii, col. 253, et compléter par les indications de M. Ghossal, *La Summa Sententiarum, œuvre d'Hugues de Mortagne, vers 1155*, Louvain, 1924. La thèse d'Hugues sur la justice originelle et la grâce sanctifiante a été suffisamment exposée à l'art. Hugues de Saint-Victor, t. vii, col. 274-276. En distinguant nettement la justice originelle de la grâce sanctifiante et des vertus surnaturelles, au point de douter si Adam a jamais eu ces dernières dans l'état d'innocence, Hugues a eu le mérite de poser les deux termes dont la comparaison s'imposera aux théologiens postérieurs. Mais il a obscurci le problème des rapports de la justice et de la grâce. Bien plus, en distinguant la justice originelle, vertu de la volonté, et la rectitude de la nature, il a singulièrement embrouillé la notion de la justice primitive. *Quæstiones in epist. S. Pauli, Epist. ad Romanos*, q. ci; q. clxxiii, *P. L.*, t. clxxv, col. 459, 474. La *Summa Sententiarum* serre de plus près la question, puisque, sans admettre qu'Adam ait reçu avec la justice originelle la grâce et les vertus surnaturelles, elle affirme cependant que cette sanctification et cette élévation à l'ordre surnaturel se produisirent avant la chute, mais après la création. Pierre Lombard sanctionnera cette théorie de son autorité.

3. *Pierre Lombard.* — Tout en restant fidèle disciple de saint Augustin, le Maître des Sentences suit fréquemment et précise la doctrine d'Hugues. Il distingue la justice originelle ou rectitude naturelle, due cependant à un don gratuit de Dieu, de la grâce sanctifiante et des vertus surnaturelles. L'homme fut créé dans la rectitude naturelle, qui lui permettait de ne pas pécher c'est-à-dire selon l'adage alors attribué à saint Augustin, de « se tenir debout ». La grâce — opérante et coopérante — ne vint qu'ensuite, permettant à l'homme de « mouvoir le pied », c'est-à-dire de mériter et de progresser dans le bien. Voir surtout, l. II, dist. XXII,

XXIV, XXIX. Les défauts exclus par la justice originelle elle-même sont la concupiscence et l'ignorance; la mort est corrigée par une cause extérieure à la justice, l'arbre de vie. C'est, on le voit, la conception augustinienne. Une génération pure, sans concupiscence, eût transmis aux enfants la justice originelle, l. II, dist. XX. Pierre Lombard est muet sur les rapports mutuels de la justice originelle et de la grâce.

4. Un progrès plus sensible s'affirme chez les théologiens du début du XIIe siècle, et quant à la terminologie plus précise, et quant au concept de justice originelle et quant aux rapports de la justice et de la grâce.

Prépostin de Crémone, à l'encontre de Pierre Lombard, et sous le patronage de saint Anselme et de saint Grégoire le Grand inaugure la doctrine qui deviendra commune après saint Thomas : l'homme n'a pas été créé seulement *in naturalibus*, mais encore *in gratuitis*. *Summa* (ms. *71* de la bibliothèque de Todi), fol. 89, col. *a;* fol. 92, col. *a-b*. *Naturalia* désigne la justice naturelle primitive, produite dans l'homme grâce aux dons préternaturels; *gratuita* se rapporte à la grâce proprement dite et aux dons surnaturels qui l'accompagnent et élèvent l'homme à un ordre supérieur à celui de la nature. L'autorité d'Augustin à qui l'on attribuait faussement l'adage : *Adam stare poterat, pedem movere non poterat*, empêche la plupart des théologiens de se rallier à l'opinion de Prépostin. L'opinion de Pierre Lombard est défendue par Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, l. II, tract. I; tract. X, c. III; Alexandre de Halès, *Summa Sententi.*, pars IIa, q. XIX, memb. II : Pierre de Tarentaise, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXIX, q. I, a. 2; S. Bonaventure, *Id.*, a. 2, q. II, conel. Seul Albert le Grand formule une restriction significative : *non fuit homo*, écrit-il, *creatus in gratuitis, quod tamen non credo, licet sustineam propter Magistrum. In IV Sent.*, l. II, dist. XXIV, a. 1, sol.

Le concept de justice originelle se trouve précisé. On ne se demande plus si c'est une vertu de la volonté, ou une disposition de la nature; il devient très clair que la justice originelle n'est autre que cette disposition ajoutée par Dieu à la nature et qui donne la rectitude naturelle à l'homme, dès sa création : *Justitia autem originalis dicitur ordo rectus virium inferiorum ad superiores, et superioris ad Deum, et corporis ad animam, et mundi ad corpus. Et in hoc ordine creatus est homo.* Albert le Grand, *In IV Sent.*, l. II, dist. XVI, a. 5, sol. Même conception chez Alexandre de Halès, *Summa Sententiarum*, part. II, q. CXXII, memb. X, § 4; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. II, dist. XIX, a. 3, q. I, ad 3um; q. II; *Breviloquium*, part. II, c. X; Pierre de Tarentaise, *In IV Sent.*, l. II, dist. XX, q. II, a. 3; dist. XIX, q. III, a. 3.

La justice naturelle ou originelle est constituée par une grâce, c'est-à-dire un don gratuit ajouté à la nature. *Justitia ex gratia Adæ fuit addita super principia naturalia, qua se per ingratitudinem privavit : unde, cum esset gratia, nulla injuria posteris fit, si non reddatur eis justitia ab Adam deperdita.* Pierre de Tarentaise, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXXII, q. II, a. 3; cf. dist. XXXI, q. I, a. 2, où cet auteur stipule que la justice originelle fut une grâce *gratis data*, mais non une grâce *gratum faciens*. Voir même doctrine et mêmes expressions dans Alexandre de Halès, *op. cit.*, part. II, q. XCVI, memb. II, a. 2; q. XCIII, memb. II; Albert le Grand, *In IV Sent.*, l. II, dist. XX, a. 1, ad 1um (pour l'immortalité); cf. *Sum. theol.*, IIa, tract. XIII, q. LXXIX, q. 3; tract. XIV, q. XXX, memb. II, ad 2um; et, pour l'expression *gratia gratis data*, *Ibid.*, memb. I, sol.; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. II, dist. XIX, a. 3, q. I, concl. (justice originelle = *donum gratiæ*).

La justice originelle, appelée justice de la nature (justice naturelle) est une propriété de la nature et non de la personne; tandis que la grâce sanctifiante est infusée immédiatement par Dieu à la personne, la justice naturelle suit la nature, et eût été transmise par voie de génération. Alexandre de Halès, *op. cit.*, part. II, q. XCV, memb. I, a. 1; q. XCVI, memb. I; Albert le Grand, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXX, a. 2; *Sum. theol.*, IIa, tract. XIII, q. LXXVI, qu. 3; tract. XIV, q. LXXXV, qu. 2, ad 2um; qu. 4; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, dist. XIX, a. 2, q. I, ad 1um; dist. XXX, a. 1, q. II; dist. XXXIII, a. 1, q. LXXXVIII, ad 1um; *Breviloquium*, part. III, c. VI; Pierre de Tarentaise, *In IV Sent.*, l. II, dist. XX, q. II, a. 3; dist. XXXII, q. I, 1, 2; dist. XXIX, q. I, a. 2, ad 3um; dist. XX, q. II, 1, 3, ad 3um. Propriété de la nature, la justice originelle, pour ces auteurs, affecte d'abord les puissances, et par les puissances, la substance de l'âme : du moins, on le déduit de leurs affirmations touchant le sujet du péché originel. S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXXI, a. 1, q. II; Pierre de Tarentaise, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXXI, q. III, a. 1, ad 1um et ad 3um.

Notons enfin que l'immortalité elle-même est rattachée par ces théologiens à la justice originelle; la cause n'en est plus seulement l'arbre de vie, car son fruit n'agit que dépendamment d'une cause intrinsèque à l'âme, vertu particulière, produisant la conservation de la vie. Alexandre de Halès, *op. cit.*, part. II, q. LVIII, memb. II, a. 1; Albert le Grand, *In IV Sent.*, l. II, dist. XIX, a. 4, sol.; dist. XX, a. 1, ad 1um; *Sum. theol.*, part. II, tract. XIII, q. LXXIX, qu. 3; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. II, dist. XIX, a. 3, q. I, ad 2; a. 2, q. II, ad 1um; *Breviloquium*, part. II, c. X; Pierre de Tarentaise, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXIX, q. III, a. 2.

La transmission de la justice originelle eût été par voie de génération, en tant que la chair engendrée par les parents dans l'état d'innocence eût comporté une disposition véritable à la justice originelle, que Dieu, en raison de cette disposition, aurait accordé à l'âme créée par lui dans cette chair. Alexandre de Halès, *op. cit.*, part. II, q. XCV, memb. I, a. 1; Albert le Grand, *Sum. theol.*, IIa, tract. XIV, q. LXXXV, qu. 3, ad 1um; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXXIII, a. 1, q. II, ad 1um; Pierre de Tarentaise, *In IV Sent.*, l. II, dist. XX, q. II, a. 3.

4° *Saint Thomas d'Aquin.* — La doctrine de saint Thomas touchant la justice originelle, encore hésitante au début, est plus personnelle dans ses derniers écrits. — 1. Dans ses premiers ouvrages, saint Thomas retient la notion de justice « naturelle », *In IV Sent.*, l. II, dist. XX, q. II, a. 3, disposition ajoutée à la nature pour la rectifier. Cette disposition comporte la subordination des puissances inférieures aux puissances supérieures, du corps à l'âme, des puissances supérieures, volonté et raison, à Dieu. *Ibid.;* cf., dist. XXIII, q. II, a. 2, ad 1um; dist. XXIX, q. I, a. 2, ad 5um; dist. XXX, q. I; dist. XXXI, q. I, a. 1; dist. XXXIII, q. II, a. 1; *De veritate*, q. XXV, a. 7; q. XXIV, a. 12; *Contra Gentes*, l. IV, c. LII; *De malo*, q. IV, a. 1; a. 6, ad 4um; a. 7, ad 5um; a. 8. Cette disposition ne découlait pas des principes intrinsèques de la nature, mais était ajoutée par un don gratuit de Dieu. *In IV Sent.*, l. II, dist. XIX, q. I, a. 2; dist. XX, q. II, a. 3, dist. XXI, q. I, a. 1; a. 2, ad 3um; dist. XXXIII, q. I, a. 1, ad 3um; *Contra Gentes, loc. cit.; De veritate*, q. XVIII, a. 2; XXV, a. 7; *De malo*, q. IV, a. 1; a. 8; q. V, a. 1; a. 4, ad 7um; q. VII, a. 7, et ad 9um. La justice originelle n'est pas seulement l'intégrité de la nature, c'est-à-dire le principe rectificateur de la concupiscence, par lequel les appétits sensibles sont parfaitement soumis à la direction de la volonté, cf. *In IV Sent.*, l. II, dist. XXIV, q. I, a. 4; dist. XXX, q. I, a. 1; dist. XXIX, q. I, a. 4, ad 2um; *De malo*, q. V, a. 1; mais elle implique encore la subordination parfaite de la raison et de la volonté à Dieu, laquelle ne pouvait se produire, si une science naturelle plus parfaite que

celle que nous possédons en l'état présent n'eût existé en l'homme innocent, dont l'esprit ne devait pas être distrait de la contemplation de la vérité par les révoltes de la concupiscence, l'influence des passions, les indispositions du corps. *In IV Sent.*, l. II, dist. XXIII, q. II, ad 3um; dist. XXX, q. I, a. 1; *De veritate*, q. XVIII, a. 8, ad 1um; *De malo, loc. cit.* On voit par là l'étroite union du don de science et de celui d'intégrité dans la justice primitive. Mais ce n'est pas tout : en vertu de la domination de l'âme sur le corps, celui-ci devait, en l'état de justice, être immortel et impassible, et la source de cette impassibilité et de cette immortalité est une vertu intrinsèquement ajoutée par Dieu à l'âme, bien plus que le fruit de l'arbre de vie. *In IV Sent.*, l. II, dist. XXIX, q. I, a. 4, ad 5um; dist. XXIX, q. I, a. 5, ad 6um; *De malo*, q. IV, a. 6, ad 4um; q. V, a. 4, ad 7um; a. 5, ad 9um et 16um. Ainsi la synthèse des dons préternaturels autour de la notion de justice originelle est complète : saint Thomas corrige ici saint Augustin. Pour saint Thomas comme pour ses prédécesseurs, la justice originelle appartient proprement à la nature et est transmise avec elle, comme il a été expliqué : toutefois, à l'encontre de l'opinion du Maître des Sentences, saint Thomas n'admet pas que la nature engendrée en l'état d'innocence eût été confirmée en grâce même si Adam l'eût été personnellement. *In IV Sent.*, l. II, dist. XX, q. II, a. 3 et ad 5um; dist. XXIII, q. II, a. 2; *De veritate*, q. XVIII, a. 2; *Contra Gentes*, l. IV, c. LII; *De malo*, q. IV, a. 8. Sur la question du sujet de la justice, saint Thomas professe une opinion différente de celle de saint Bonaventure et de Pierre de Tarantaise : la justice a son siège immédiat dans l'essence de l'âme et non dans les facultés : *De malo*, q. IV, a. 4, ad 1um. C'est qu'elle doit se propager avec la nature, dont elle est une disposition *entitative* et non *opérative*.

En tout cela, rien de bien original. Si la pensée de saint Thomas est en progrès marqué sur celle des théologiens du début du XIIIe siècle, c'est sur d'autres points. Tout d'abord, dans les diverses subordinations qui constituent la « justice naturelle »; la première, c'est-à-dire celle de la raison et de la volonté à Dieu est *cause* de la seconde; et ainsi de suite. *In IV Sent.*, l. II, dist. XXI, q. II, a. 3; dist. XXIII, q. II, a. 3; dist. XXXIII, q. I, a. 1; *De malo*, q. III, a. 7. Cet ordre de causalité, qui est une conception propre à saint Thomas, conduit ce docteur à une détermination plus exacte du rapport de la grâce et de la justice originelle. Dans cette justice, saint Thomas appelle *partie formelle* la subordination de la volonté à Dieu, et *partie matérielle* la sujétion des autres puissances de l'âme et du corps à la volonté. *In IV Sent.*, l. II, dist. XXXII, q. I, a. 1, ad 1um. Ce n'est pas tout. La rectitude de la volonté ne peut être conçue sans la grâce, qui en est comme la source et qui seule lui donne la consistance et la fermeté. *De malo*, q. IV, a. 2, ad 17um; q. V, a. 1. Et, à ce propos, saint Thomas commence à prendre position contre ceux qui pensent qu'Adam fut créé *in puris naturalibus*, c'est-à-dire, selon la terminologie reçue, dans la seule rectitude naturelle des dons préternaturels. Pour lui, Adam a été créé avec la grâce sanctifiante. Et cette création avec la grâce est bien plus conforme à la destinée de l'homme, appelé par Dieu à une fin surnaturelle, et à ces dons préternaturels, qui sont accordés à la nature précisément pour corriger les défauts qui pourraient s'opposer à la poursuite de la fin surnaturelle. La grâce doit donc être la raison primordiale des autres dons, lesquels convergent tous vers la grâce à laquelle ils disposent l'homme. *In IV Sent.*, l. II, dist. XXX, q. I, a. 1; dist. XIX, q. I, a. 2; *De malo*, q. V, a. 1.

2. C'est là le point précis où s'affirme surtout le progrès théologique dans la *Somme*. La justice originelle et la grâce sanctifiante y apparaîtront plus étroitement unies qu'ailleurs. La justice originelle, œuvre de Dieu dans l'homme, devient l'objet d'un traité spécial de la *Somme* (Ia, q. XCIV-CII), séparé du traité du péché originel (Ia-IIæ, q. LXXXI-LXXXIII, et LXXXV). Cette justice est ici encore conçue comme l'ordre des subordinations diverses de la nature humaine, se commandant l'une l'autre. Ia, q. XCV, a. 1. Elle est un don gratuit et surnaturel de Dieu, Ia, q. XCV, a. 1; *Compendium theologiæ*, c. CLIII, CXCI, CC, CCII, CCIV; *In Epist. ad Rom.*, c. III, lect. 3. Ce don gratuit est avant tout un don fait à la nature comme telle, l'espèce et sa conservation occupant la première place dans l'intention du Créateur. Ia, q. XCVIII, a. 1. Sur le *donum naturæ*, voir : Ia, q. C, a. 1; Ia-IIæ, q. LXXXI, a. 2; LXXXIII, a. 2, ad 2um; LXXXV, a. 1; *Compend. theol.*, c. CXCII, CC, CCII; *Ad Rom.*, c. V, lect. 3; *Quodl.*, XII, q. XX, a. 32. Ce caractère de la justice primitive est la raison de sa transmission. Don fait à la nature, celle-ci accompagne la nature, comme une propriété qui lui est surajoutée par Dieu, partout où la nature se retrouvera; et comme la nature se propage par voie de génération, c'est par la génération qu'aurait dû se transmettre la justice originelle. Toutefois, comme la justice originelle est une propriété de l'âme, l'action séminale, dans la génération, ne peut être qu'une cause dispositive; et pourtant il est exact de dire que la justice serait transmise, tout comme est transmise l'humanité, bien que l'âme soit créée directement par Dieu selon l'exigence de la matière. Ia, q. C, a. 1; cf. Ia-IIæ, q. LXXXIII, a. 1, ad 5um, etc.

Le seul point qui reste encore mal défini dans la théorie de saint Thomas est celui du rapport de la justice originelle à la grâce sanctifiante : il est de quelque importance, en raison du concept correspondant du péché originel, lequel est précisément défini par le docteur angélique : *destitutio justitiæ originalis*. Cf. Ia-IIæ, q. LXXXII, a. 3; *De malo*, q. IV, a. 2; *In IV Sent.*, l. II, dist. XXX, q. I, a. 3. La justice originelle, d'après saint Thomas, est-elle distincte de la grâce sanctifiante, et faut-il comprendre cette distinction comme une distinction adéquate ou inadéquate? — Un autre problème sera posé dans la suite par de nombreux théologiens : comment faut-il comprendre le *donum naturæ* dont parle saint Thomas à propos de la justice originelle. Faut-il le concevoir comme le résultat d'un pacte passé entre Dieu et Adam, ou comme la conséquence du choix que Dieu fit d'Adam comme chef moral et juridique de l'humanité, ou bien encore plus simplement comme une propriété réelle et physique de la nature, insérée pour ainsi dire dans la nature par une volonté expresse de Dieu? Parce que ce second problème est commun à la justice primitive et au péché originel, nous en renvoyons l'examen et la solution à l'art. PÉCHÉ ORIGINEL.

5° *La controverse ultérieure sur le rapport de la justice originelle à la grâce sanctifiante.* — Aucun théologien n'identifie purement et simplement justice originelle et grâce sanctifiante. Par le seul fait que les dons préternaturels se rapportent en quelque façon à la justice originelle, il est impossible de faire cette identification d'une façon absolue. L'assertion de certains manuels attribuant à plusieurs théologiens notamment, D. Soto, Valencia, Medina, une identification de ce genre n'est pas conforme à la vérité. Cf. Chr. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. III, n. 223.

1. La première interprétation est celle de Cajétan, *In Sum. S. Thomæ*, Ia, q. XCV, a. 1, et de Sylvestre de Ferrare, *In Sum. contra Gentes*, l. IV, c. LII, dont on peut, dans une certaine mesure, rapprocher Durand de Saint-Pourçain, *In IV Sent.*, l. II, dist. XX, q. V (ce dernier faisant de la justice originelle la rectification des seules puissances sensitives). Grâce sanctifiante

et justice originelle, quoique concédées par Dieu à l'homme simultanément et en fait inséparables, sont néanmoins formellement et adéquatement distinctes entre elles. La grâce place l'homme dans l'ordre surnaturel; la justice originelle, quoique don gratuit de Dieu et au-dessus des exigences de la nature, ne fait que rectifier la nature dans son ordre propre sans l'élever à un ordre supérieur. La grâce sanctifiante est une grâce *gratum faciens;* la justice originelle est une grâce *gratis data.* Ce sont donc deux réalités physiques différentes, tout comme les concevaient les théologiens antérieurs à saint Thomas : la première est la racine et la cause de la seconde; la seconde dispose l'homme à recevoir la première. L'on assure d'ailleurs que cette doctrine est celle de saint Thomas, car : *a)* Saint Thomas distingue en termes exprès grâce et justice originelle, *In IV Sent.*, l. II, dist. XX, q. II, a. 3; *De malo*, q. v, a. 1; *Contra Gentes*, l. IV, c. LII. — *b)* Si la grâce était incluse formellement dans la justice originelle, elle en serait, comme l'affirment ceux qui tiennent cette opinion, la partie formelle; or, saint Thomas ne dit jamais que la grâce sanctifiante est la partie formelle de la justice originelle; mais bien que l'élément formel est constitué par la rectitude de la volonté, laquelle procède de la grâce comme de sa racine, de sa cause, de sa source. *Id., ibid.* — *c)* La grâce est un don *personnel* au premier chef puisqu'elle inclut l'adoption et ne saurait être incluse dans la justice originelle, qui est le *don de la nature;* on conçoit que le don de la nature, transmis par voie de génération, comme il a été expliqué, appelle nécessairement dans la personne à qui se trouve communiquée la nature, le don personnel de la grâce; on ne conçoit pas que la grâce sanctifiante puisse être transmise par voie de génération. Aussi saint Thomas ne dit pas que dans l'hypothèse où la grâce donnée à la vierge Marie aurait causé la subordination totale de la partie inférieure de l'âme à la raison et à la volonté, cette grâce aurait restitué la justice originelle; mais qu'elle aurait eu la vertu de la justice : *vim habuit justitiæ originalis*, *Sum. Theol.*, III[a], q. XXVII, a. 3. — *d)* Enfin, dans le Commentaire sur *Rom.*, c. v, lect. 3, saint Thomas dit que la justice originelle fut concédée à l'âme, « à cause de sa dignité d'âme raisonnable » : n'est-ce pas équivalemment affirmer que son effet était de rectifier l'homme seulement dans l'ordre naturel? Telles sont les raisons qu'on peut invoquer en faveur de l'interprétation de Cajétan. On ne peut nier que cette théorie présente des avantages pour expliquer plus rationnellement la transmission du péché originel, privation de la justice *naturelle*, impliquant comme *conséquence* la privation de la grâce. Mais on ne doit pas dissimuler qu'elle offre une difficulté considérable en ce qui concerne le rapport de causalité de la grâce vis-à-vis de la justice originelle? Causalité formelle ou efficiente?

2. Aussi, l'école thomiste a-t-elle généralement interprété la pensée de saint Thomas d'une façon différente. Sans doute la justice originelle est réellement distincte de la grâce sanctifiante, mais, elle en est distincte comme le tout l'est de sa partie, la justice incluant formellement la grâce : la distinction réelle n'est donc plus adéquate, mais simplement *inadéquate.* C'est l'interprétation de Capréolus, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXI, a. 3 : *non sola gratia gratum faciens erat justitia originalis, sed ultra eam aliud includebat.* Gonet l'expose, *Clypeus*, tract. VIII, disp. I, a. 5, en deux affirmations : d'abord, adéquatement considérée, la justice originelle n'est pas une simple qualité ou disposition de l'âme, mais tout un ensemble de qualités et de dispositions; elle importait en effet, outre la grâce sanctifiante, les dons préternaturels rectifiant les diverses puissances de l'homme. En second lieu, inadéquatement considérée, c'est-à-dire considérée dans l'élément primordial qu'elle communique à l'âme et qui est la source, la racine, l'origine de tous les autres, la justice originelle est proprement la grâce sanctifiante, de même nature sans doute que la nôtre, mais avec des effets plus étendus et des propriétés que l'état de nature réparée ne connaît plus. Ces effets, elle les produisait par une vertu particulière que lui avait annexée Dieu dans l'état d'innocence, *ratione cujusdam accidentis annexi*, dit saint Thomas. *In IV Sent.*, l. II, dist. XXXII, q. I, a. 2, ad 2[um]. Tous les auteurs modernes, depuis le XVI[e] siècle, se recommandant du patronage de saint Thomas, admettent, du moins dans ses lignes générales, cette interprétation. Les raisons alléguées en faveur du patronage du docteur angélique sont les suivantes : *a)* Déjà dans le *Commentaire sur les Sentences*, saint Thomas parle de la grâce sanctifiante comme de la racine de la justice originelle, à laquelle elle est si intimement liée qu'elle en paraît être l'élément principal; et il n'hésite pas à déclarer qu'elle aurait été, dans l'état d'innocence, transmise par la génération, comme un don, non de la personne, mais de la nature. *In IV Sent.*, l. II, dist. XX, q. 2, a. 3, et ad 1[um]. Mais dans la *Somme*, I[a], q. XCV, a. 1, la justice originelle est présentée comme un effet *préternaturel*, qui ne peut être causé que par la grâce sanctifiante. C'est dire implicitement que la grâce sanctifiante est la cause formelle de la justice originelle. — *b)* Partout où saint Thomas parle de l'effet du baptême dans l'âme régénérée, il explique que le péché originel (privation de la justice originelle) est enlevé quant à sa partie formelle, par la restitution de la grâce sanctifiante, *De malo*, q. v, a. 6, ad 4[um]; q. IV, a. 2, ad 2[um] *(e tertia serie obj.)*; cf. *In IV Sent.*, l. II, dist. XXXII, a. 1, ad 1[um] et ad 2[um]. On trouvera dans Gonet les objections soulevées contre cette interprétation et résolues par lui dans la mesure du possible. On ne peut nier que, si cette interprétation offre une solution facile aux difficultés des protestants contre l'essence du péché originel (lequel consisterait surtout dans la privation de la grâce sanctifiante), elle impliquerait en saint Thomas une rupture complète avec les thèses généralement admises de son temps; or, il semble bien que saint Thomas ne se sépare pas d'Alexandre de Halès, de Pierre de Tarentaise, de saint Bonaventure, sur la nature de la justice originelle, mais simplement sur le moment de la sanctification d'Adam. De plus, on peut observer que les conciles ont parlé de la « sainteté » et de la « justice », dans lesquelles Adam avait été constitué : cette double expression implique une nuance à laquelle le théologien ne saurait être insensible.

3. Cette seconde interprétation de la pensée de saint Thomas, a donné elle-même naissance à deux courants dissemblables.

Le premier, fidèle à la lettre de saint Thomas, considère que la justice originelle consiste *essentiellement* dans la rectitude complète de toute la nature humaine, la soumission de la raison et de la volonté à Dieu (issue de la grâce sanctifiante) étant l'élément *formel*, la soumission des puissances inférieures aux parties supérieures étant l'élément *matériel* de cette rectitude. A l'opposé, on concevra le péché originel, comme *essentiellement* constitué par la privation de la justice originelle, c'est-à-dire, *formellement* par la privation de la rectitude de la raison et de la volonté et *matériellement* par la concupiscence (avec toutes ses conséquences dans l'intelligence et dans la sensibilité). Cf. S. Thomas, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXXII, q. I, a. 1, ad 1[um]; *De malo*, q. III, a. 7. Sans doute, la justice originelle considérée dans son élément *primordial* qui est la grâce sanctifiante (mais la grâce sanctifiante de l'état d'innocence, avec toute la vigueur particulière à cet état) est un « habitus » *unique*, dont les effets sont les *multiples* sujétions des puissances, sujétions réalisées dans la nature humaine grâce aux multiples vertus surnaturelles et dispositions naturelles émanant de la grâce et rectifiant les défauts naturels des puissances en vue d'orienter l'homme vers sa fin dernière surnaturelle, Dieu. Mais précisément cette orientation de l'homme vers sa fin surnaturelle donne aux diverses sujétions inférieures leur véritable portée : elle se présente donc, dans la justice originelle, comme l'élément déterminant. Or, elle se trouve *formellement* réalisée dans la subordination de la raison et de la volonté à Dieu, tandis que la subordination du corps à l'âme, des puissances inférieures aux supérieures n'est qu'une matière qui doit recevoir de la première subordination sa signification et son orientation. Par là se trouve justifiée, dans un sens aussi strict que possible, la double considération de l'élément formel et de l'élément matériel, dans la justice originelle. Ces deux éléments sont inséparables; l'un appelle l'autre, comme la matière et la forme s'appellent mutuellement dans le composé physique. Voir Gonet, *Tract. de vitiis et peccatis*, disp. VII, a. 5, § 1, n. 84; Salmanticenses, *Id.*, disp. XVI, dub. IV, § 3, n. 104; Billuart, *De gratia, dissert. II præmbula*, § 3; et parmi les contemporains, Janssens, *De homine*, part. II, Rome, 1910, p. 635; Pignataro, *De Deo creatore*, Rome, 1904, th. XLIX, et coroll.; Billot, *De peccato originali et personali*, th. XII; Pègues, O. P., *Commentaire littéral*, t. V, p. 121 sq.

Le deuxième courant identifie l'élément formel de la justice originelle avec l'*essence* de cette justice. Sans doute le don de science et d'intégrité appartiennent encore en quelque sorte à la justice originelle, mais comme les propriétés découlent de la nature, unies indissolublement à elle, sans appartenir à ses éléments constitutifs. Ainsi, par voie d'opposition, le péché originel, dans cette interprétation, consistera essentiellement dans la privation de la grâce sanctifiante de l'état d'innocence; la privation de l'intégrité, de la science, de l'immortalité, c'est-à-dire la concupiscence avec toutes ses conséquences dans l'ordre physique, physiologique et moral, n'appartiendra plus à l'essence du péché originel, mais n'en sera qu'une suite nécessaire. On voit aussitôt tout le parti que la théologie peut tirer de cette interprétation, soit pour réfuter l'erreur de ceux qui prétendent que le péché originel n'est pas un vrai péché, soit pour expliquer plus facilement l'assertion du concile de Trente relativement à la concupiscence qui, chez les baptisés, n'est dite péché que parce qu'elle vient du péché ou y dispose. Sess. V, can. 5. Mais on ne peut s'empêcher de constater que cette interprétation est étrangère à la lettre et à l'esprit de saint Thomas et, à plus forte raison, de saint Augustin. L'initiateur de ce courant paraît avoir été Dominique Soto, *De natura et gratia*, l. I, c. V, suivi par Grégoire de Valencia, *In I[am] P. Sum. S. Thomæ*, disp. VII, q. II; Medina, *In II[am]-II[æ] Sum. S. Thomæ*, q. LXXXIII, a. 2. Suarez, bien qu'il se défende de suivre l'opinion de Soto, soutient en réalité une interprétation assez semblable. *De opere sex dierum*, l. III, c. XX, surtout n. 21. Les théologiens modernes et contemporains, à l'exception de l'école strictement thomiste, suivent assez généralement cette opinion. Citons, principalement dans leurs traités du péché originel, Palmieri, Mazzella, Tanquerey, Hurter, Jungmann, Labauche, etc.

Ces diverses interprétations de la pensée de saint Thomas peuvent d'ailleurs parfaitement s'harmoniser avec le dogme catholique du péché originel; elles ne présentent un intérêt particulier qu'au point de vue de l'explication théologique à en fournir. Pour le reste, on doit conclure avec Bellarmin : *sive gratia gratum faciens dicenda sit pars originalis justitiæ, sive tantum radix et causa, non multum referre videtur. De gratia primi hominis*, l. I, c. III.

I. PROBLÈME APOLOGÉTIQUE. — Schmidt-Lemonnyer, *La révélation primitive et les données actuelles de la science*, Paris, 1914; Th. Mainage, *Les religions de la préhistoire*, Paris, 1921; Guibert-Chinchole, *Les origines*, Paris, 1923, c. VIII; E. Hugueny, *Adam et le péché originel*, dans *Revue thomiste*, 1911, p. 64 sq.; H. Breuil, A. et J. Bouyssonie, art. *Homme*, dans le *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, t. II, col. 462-492; et parmi les auteurs plus anciens, mais toujours utiles à consulter, Hamard, *L'âge de pierre et l'homme primitif*, Paris, 1883; de Quatrefages, *Introduction à l'étude des races humaines*, Paris, 1889; *Hommes fossiles et hommes sauvages*, Paris, 1884; de Nadaillac, *Le problème de la vie*, Paris, 1893.

II. PROBLÈME DOGMATIQUE. — S. Thomas, *Sum. theol.*, I[a], q. XCIV-CI, et les commentateurs, Suarez, *De opere sex dierum*, l. III, *De hominis creatione ac statu innocentiæ*; Bellarmin, *De gratia primi hominis*, *Opera*, Vivès, t. V, p. 169-207; Ripalda, *De ente supernaturali*, Paris, 1871, t. V, l. I; Petau, *Theologica dogmata*, *De sex primorum mundi dierum opificio*, l. II, avec l'appendice du P. Casini, S. J., *Quid est homo*, Bar-le-Duc, t. IV, p. 353, 362, 587 sq.; et parmi les auteurs plus récents, Palmieri, *Tractatus de ordine supernaturali*, Prato, 1910 (3[e] partie du *De Deo creante et elevante*), c. II; Mazzella, *De Deo creante*, disp. IV, Rome; Pignataro, *De Deo creatore*, Rome, 1904; Janssens, *De homine*, part. II, Rome, 1919; Chr. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, c. III, Fribourg-en-B., 1880, 1914, p. 113 sq.; Lepicier, *Tractatus de prima hominis formatione*, Paris, s. d. (1910); et, en langue française, Hugueny, O. P., *Critique et catholique*, Paris, 1914, t. II, c. VII; Labauche, *Leçons de théologie dogmatique*, Paris, 1911, t. II, c. I, *La justice originelle*; L. Grimal, S. S., *L'homme*, Paris, 1923, t. I, c. XII-XIV.

III. PROBLÈME THÉOLOGIQUE. — Gonet, *Clypeus theologiæ thomisticæ*, *De homine*, disp. I, a. 5; Suarez, *De opere sex dierum*, l. III, c. XX; Mazzella, *op. cit.*, n. 651-661; Palmieri, *op. cit.*, th. XXVIII; et, très récemment : *a)* dans le sens de l'opinion de Cajétan, Martin, O. P., *La doctrine sobre el pecado original en la « Summa contra Gentiles »* dans *Ciencia tomista*, Madrid, 1915; J. Hittremieux, *La distinction entre la justice originelle et la grâce sanctifiante, d'après S. Thomas d'Aquin*, dans *Revue thomiste*, avril-juin 1921, et surtout J.-B. Kors, O. P., *La justice primitive et le péché originel, d'après S. Thomas*, Kain, 1922; *b)* dans le sens de l'opinion de Capréolus, Gonet, etc. : A. Michel, *La grâce sanctifiante et la justice originelle*, dans *Revue thomiste*, 1922, p. 424, et surtout J. Van der Meersch, *De distinctione inter justitiam originalem et gratiam sanctificantem*, dans *Collationes Brugenses*, 1922; G. Huarte, *Justitia originalis et gratia sanctificans*, dans *Gregorianum*, juin 1924; *c)* dans un sens plus large, les critiques du R. P. Stufler, S. J., sur le livre du R. P. Kors, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1923, p. 79-82.

A. MICHEL.

JUSTIFICATION. — Sous le nom de *justification* la théologie désigne l'acte par lequel Dieu fait passer une âme de l'état de péché à l'état de grâce. Le même mot s'applique encore à l'état même où l'acte divin constitue l'âme, jusque-là pécheresse et devenue par la *justification* amie de Dieu. Mais ce second aspect n'est pas celui que l'on étudiera principalement ici; c'est au mot GRACE SANCTIFIANTE qu'il a été surtout envisagé. Toute l'attention doit se concentrer à présent sur le processus par lequel l'âme, d'abord ennemie de Dieu, en devient l'amie. Qu'implique de la part de Dieu cet acte? Que suppose-t-il dans celui qui en est l'objet? On sait, en bref, que la doctrine de la justification est le point essentiel de divergence entre catholiques et protestants; et il est impossible de l'exposer sans entrer dans le vif de la querelle entre les deux confessions. Pourtant l'exposé que l'on trouvera ici évitera volontairement toute allure de polémique. Il se contentera d'exposer la manière dont s'est précisée au cours des âges la doctrine de la justification. Il suivra donc cette doctrine : I. Dans la Sainte Écriture. — II. A l'époque patristique (col. 2077). — III. Chez les scolastiques du Moyen Age (col. 2106). — IV. A l'époque de la Réforme

(col. 2131). — V. Enfin il étudiera cette doctrine telle qu'elle s'est développée à la suite du concile de Trente (col. 2193). C'est dans cette dernière partie que l'on trouvera l'exposé de la doctrine actuelle des théologiens catholiques.

I. LA DOCTRINE DE LA JUSTIFICATION DANS LA SAINTE ÉCRITURE. — Il faut en venir à saint Paul pour rencontrer enfin une doctrine explicite et systématisée de la justification. C'est cette doctrine que l'Église a prise pour base toutes les fois qu'elle a voulu définir sa foi, et spécialement au concile de Trente. C'est en elle, pareillement, que la théologie catholique a toujours cherché la matière principale de ses analyses et les principes directeurs de sa synthèse sur cet important sujet. C'est elle, en conséquence, qui fera l'objet direct de cette étude. Il sied néanmoins de tenter, au préalable, un relevé sommaire des données : 1° de l'Ancien Testament; 2° de la théologie juive au Ier siècle de notre ère (col. 2046); 3° des Évangiles relativement à la justification (col. 2047); pour accorder 4° à saint Paul toute l'attention qui convient (col. 2049); 5° on terminera enfin par un court exposé de la doctrine de saint Jacques (col. 2075).

I. L'Ancien Testament. — Les termes : juste, justice, justifier se rencontrent partout dans l'Ancien Testament. Ils appartiennent au fonds commun du langage biblique, dont ils constituent l'un des éléments caractéristiques.

Juste se dit de Dieu. Il n'est pas d'attribut que l'Ancien Testament célèbre en lui avec plus d'insistance. La formule type est celle-ci, Tob., III, 2 : « Tu es juste, Seigneur, et tous tes jugements sont justes. » On dit, Deut., XXXII, 4 : « C'est un Dieu fidèle et sans iniquité, il est juste et droit »; au Psaume CXVI (CXIV), 5 : « Jahvé est miséricordieux et juste, notre Dieu est compatissant. » Ce terme de juste appliqué à Dieu ne semble donc pas avoir, dans l'Ancien Testament, le sens rigide qu'il prendra dans le judaïsme postérieur. — Juste se dit aussi de l'homme et au regard même de Dieu, de l'homme lui-même, de ses paroles et de ses actes. Le mot s'entend parfois au sens restreint qu'il a dans l'usage courant. Mais le plus souvent c'est un terme de signification très ample, qualifiant la vie entière. Nous le trouvons associé à des mots comme : parfait, innocent, bon, excellent, saint, simple, miséricordieux, sage, sans reproche, fidèle, doux, termes dont, pour le sens, il ne diffère pas essentiellement. Il a pour contraires : impie, pécheur, et autres termes de connotation religieuse. Juste nous apparaît donc comme un terme de signification étendue et d'ordre religieux. Les mêmes observations valent pour le mot justice. Quant au radical verbal : justifier, le texte hébreu et plus encore les Septante l'emploient sous des formes et avec des significations diverses que nous étudierons plus utilement à propos de la langue de saint Paul. Disons seulement qu'il est fort éloigné de comporter, toujours et de soi, un sens forensique ou même purement déclaratif.

La justification, c'est, pour saint Paul, le passage, suivant une procédure appropriée, d'un état antérieur de non-justice à l'état de justice. L'idée qu'il s'en fait est nettement solidaire de sa doctrine du péché originel. L'état initial de non-justice, d'où l'on passe à l'état de justice, est toujours et nécessairement pour lui un état positif de péché. Comment les choses nous apparaissent-elles dans l'Ancien Testament?

1° *État initial de non-justice.* — Cet état demeure très imprécis.

Les textes où l'on pourrait soupçonner la présence de la notion de péché originel sont peu nombreux et bien connus. — 1. Job, XIV, 4. L'hébreu porte simplement : « Qui peut tirer le pur de l'impur? Personne. » (C'est Job qui parle et il s'agit de l'homme). Les Septante insistent : « Qui sera pur venant de l'impureté? Mais personne, n'eût-il vécu sur terre qu'un seul jour. » La Vulgate enfin est plus explicite : *Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine? Nonne tu qui solus es?* Bien difficile à discerner dans la brève interrogation de l'hébreu, très indistincte encore dans les Septante, l'idée de péché originel n'apparaît un peu clairement que sous la plume de saint Jérôme. — 2. Ps., LI (L), 7 : *Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum et in peccatis concepit me mater mea.* Deux phrases parallèles et de sens équivalent, mais que l'on peut interpréter, soit : Je suis né de pécheurs, soit : Je suis né pécheur. — 3. Sagesse, II, 23 (Vulgate) : *Quoniam Deus creavit hominem inexterminabilem et ad imaginem similitudinis suæ fecit illum. Invidia autem diaboli mors introivit in mundum. IMITANTUR autem illum qui sunt ex parte illius.* Pris en lui-même, ce texte s'interpréterait aussi bien de Gen., IV, que de Gen., III. Les Septante nous offrent une leçon un peu différente et qui évoque l'histoire rapportée Gen., III : « Car Dieu a créé l'homme pour l'immortalité (ἐπ' ἀφθαρσίᾳ) et il l'a fait à l'image de sa propre nature. C'est par l'envie du diable que la mort est venue dans le monde. Ils *en font l'expérience* (πειράζουσι αὐτόν) ceux qui lui appartiennent » Il n'est pas impossible qu'il faille entendre l'immortalité de la vie bienheureuse et la mort de la mort spirituelle en même temps que de la mort corporelle. Mais la restriction finale écarte l'idée d'un héritage transmis à la postérité d'Adam tout entière. — 4. Eccli., XXV, 24 (Vulgate, 33) : « De la femme vient le commencement du péché; c'est à cause d'elle (de son péché) que nous mourons tous. » Pour la mort, point de doute; mais il n'en va pas de même pour le péché. Ἀρχή est communément interprété au sens chronologique plutôt que causal. — 5. En revanche, Sagesse, X, 1 : « C'est (la Sagesse) qui le tira (Adam) de son (ἰδίου) péché » ne saurait être entendu comme excluant positivement l'idée d'une transmission héréditaire de la faute d'Adam. Ἴδιος vaut le possessif; son, sans plus.

Sur quoi le P. Lagrange conclut : « Le péché originel n'est pas enseigné clairement dans l'Ancien Testament, *Épître aux Romains*, 1916, p. 144. De même le P. Frey, *L'état originel et la chute de l'homme d'après les conceptions juives au temps de J.-C.*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1911, p. 516 sq. Le P. F. Prat conjecture que les Juifs ont dû conclure de l'universelle participation au châtiment d'Adam l'universelle participation à sa faute. Il n'en reste pas moins que cette conclusion n'est clairement énoncée nulle part. Saint Paul nous éclairera davantage, sans toutefois nous étonner.

Sans doute, le sens du péché apparaît très vif dans l'Ancien Testament. Cependant l'absence d'une doctrine claire et explicite du péché originel laisse la notion de l'état initial de non-justice dans une grande indétermination, dont la doctrine de la justification ne peut manquer de se ressentir.

2° *L'état de justice.* — L'Ancien Testament abonde en paroles laudatives sur le juste et la justice. Mais de les recueillir ne nous mènerait pas loin. Il s'en faut qu'elles soient de nature à nous donner une idée positive et précise de l'état de justice. Disons seulement que cet état nous apparaît comme réel et actuel, non point comme une fiction juridique et qui n'aurait d'existence qu'après la sentence finale prononcée par Dieu au jour du jugement. Cette sentence ne fera que constater la réalité. Ps., LXII (LXI), 13 : « Car tu rends à chacun selon ses œuvres. »

Il importe davantage de remarquer que l'état de justice, tel que l'envisage l'Ancien Testament, se trouve encadré dans une économie religieuse très positive et supposée d'ordre surnaturel, à laquelle il est intimement relié. Inaugurée au Paradis terrestre, cette économie a pris sa forme propre lors de la vocation d'Abraham et trouvé son organisation complète dans la législation mosaïque. L'Israélite y est introduit par la circoncision. Il y devient héritier des promesses faites à Abraham, dont la foi doit passer en lui. Membre du peuple élu, il vit désormais sous la Loi mosaïque et bénéficie avec tous ses frères d'un gouvernement spécial de Dieu. Il s'achemine ainsi vers la réalisation de la grande promesse messianique, objet de son espérance. L'état de justice se définit en fonction de tout cela et se trouve conditionné par tout cela. En gros, c'est l'état de l'Israélite circoncis, qui croit en Dieu, qui observe la Loi, qui vit dans l'attente du Messie et qui, ce faisant, s'assure des titres certains à la bienveillance de Dieu et se range, de plein droit, parmi ceux qui auront part au salut.

3° *Comment s'acquiert la justice.* — L'Ancien Testament ne distingue pas, comme le fera plus tard saint Paul, la première acquisition de la justice du développement subséquent de la vie dans la justice. Il considère l'état de justice et la justification en gros et en bloc. Cela fait une notable différence. A proprement parler, l'Ancien Testament ne nous fournit pas une doctrine précise de la justification au sens de saint Paul. Nous retrouvons ici la même indétermination que l'absence d'une notion explicite du péché originel a laissé subsister dans la conception de l'état initial de non-justice. D'ailleurs, tout cela se tient. Sous le bénéfice de cette remarque, relevons les facteurs divers auxquels l'Ancien Testament rapporte l'acquisition et la possession de la justice.

Nous rencontrons d'abord toute une suite d'affirmations du type de celle-ci que saint Paul lui-même a rapportée d'après Lev., XVIII, 5 : « Vous observerez mes lois et mes ordonnances; l'homme qui les mettra en pratique vivra par elles. » Ce qu'Ézéchiel, XVIII, 5 sq. commente en ces termes : « Si un homme est juste et pratique le droit et la justice; s'il ne mange pas sur les hauts lieux et n'élève pas les yeux vers les idoles infâmes de la maison d'Israël; s'il ne déshonore pas la femme de son prochain et ne s'approche pas d'une femme pendant sa souillure; s'il n'opprime personne, s'il rend au débiteur son gage, s'il ne commet pas de rapines, s'il donne son pain à celui qui a faim et couvre d'un vêtement celui qui est nu; s'il ne prête pas à usure et ne prend pas d'intérêt; s'il détourne sa main de l'iniquité, et juge selon la vérité entre un homme et un autre; s'il suit mes préceptes et observe mes lois, celui-là est juste; il vivra, dit le Seigneur Jahvé. »

Un deuxième type de déclarations a été pareillement relevé par saint Paul d'après Habacuc, II, 4 : *Justus autem in fide sua vivet.* La Genèse, XV, 6 nous offre de ce principe une application célèbre : *Credidit Abram Deo et reputatum est illi ad justitiam*, que saint Paul encore a largement exploitée. De façon générale nous voyons la foi jouer un rôle décisif dans la vie des Pères. La louange qui leur est décernée de ce chef, Hebr., XI, ne fait que traduire de façon explicite la pensée de l'Ancien Testament.

Enfin un troisième facteur apparaît en maintes pages de l'Ancien Testament, par ex., Ps., CXLIII (CXLII), 2 : « N'entrez pas en jugement avec votre serviteur, car aucun homme vivant n'est juste (Vulg. *non justificabitur*) devant vous. » Cf. Is., LIX, 5 sq., LXIV, 5, etc. L'appel à la miséricorde de Dieu est fréquent, Ps., XXV (XXIV), 11; XXXII (XXXI), 1 sq., etc. En résumé, la doctrine de la justification n'a assurément pas dans l'Ancien Testament la précision qu'elle a prise chez saint Paul. Mais, si de l'un à l'autre il y a détermination croissante et approfondissement, l'on n'est pas fondé à parler d'antagonisme positif ni même de véritable hétérogénéité. La différence qu'on remarque entre eux semble tenir principalement au développement de la notion du péché originel dans saint Paul et à la distinction nette de la justification au sens de passage de l'état de péché à l'état de justice d'avec la vie subséquente dans la justice. L'on n'a cependant aucune peine à entrer dans la pensée de saint Paul qui assure que le régime institué par l'Ancien Testament était beaucoup moins favorable que le régime chrétien.

II. La théologie juive a l'époque néo-testamentaire. — Le R. P. Frey, *article cité*, a étudié avec quelque détail la notion de péché originel dans la littérature juive du premier siècle de notre ère. Hénoch, Jubilés, Testaments des douze Patriarches, Assomption de Moïse, Hénoch slave, Philon, Josèphe, Johanan ben Zakkaï, Apocalypse de Moïse, IV Esdras, Baruch syriaque. Il conclut en ces termes : « Les écrits juifs du temps de Notre-Seigneur ne nous fournissent donc aucune attestation de la croyance au péché originel. S'ils conviennent le plus souvent que le premier péché a eu une répercussion fâcheuse sur le monde physique, qu'il en est résulté la mort et même, au témoignage surtout des apocalypses postérieures (IV Esdras, Baruch syriaque, Apocalypse de Moïse), une diminution des énergies morales, ils ne donnent point à entendre que l'homme soit constitué pécheur par le seul fait de sa filiation adamique, en d'autres termes que la mort spirituelle se propage d'Adam à toute sa postérité. L'élément essentiel du péché d'origine ne s'y rencontre donc pas. On peut ainsi s'expliquer, dans une certaine mesure, pourquoi les rabbins n'ont jamais entrevu dans le Messie, le Rédempteur spirituel, *le nouvel Adam*, qui dût, par ses souffrances et sa mort expiatoires, réparer les blessures morales que la désobéissance du premier Adam avait faites à l'humanité. » *Loc. cit.*, p. 544 sq.; cf. Lagrange, *Épître aux Romains*, p. 113, 118.

Pour ce qui regarde la justice et la justification, la théologie juive au Ier siècle de notre ère, se résume dans ces quelques données caractéristiques.

1° *Le rôle de la circoncision.* — Il est clairement exprimé dans le *Livre des Jubilés*, XV, 25 sq. : « Cette loi (de la circoncision) vaut pour toutes les générations à jamais. Il n'y a pas de circoncision du temps ni de possibilité de laisser passer un jour au delà des huit jours. Car c'est une ordonnance éternelle, prescrite et gravée sur les tables célestes. Et quiconque est né et dont la chair du prépuce n'a pas été circoncise le huitième jour n'appartient pas aux enfants de l'Alliance que le Seigneur fit avec Abraham mais il appartient aux enfants de perdition; il n'y a plus sur lui aucune marque qu'il appartient au Seigneur mais (il est destiné) à être détruit et anéanti de la terre, car il a violé l'Alliance du Seigneur notre Dieu... » Les rabbins pousseront cette doctrine jusqu'à enseigner que nul circoncis ne peut être précipité dans la Géhenne tant que les traces de la circoncision n'ont pas été abolies en lui.

2° *Le rôle de la foi.* — Voici quelques textes qui le mettent en relief : Ps. de Salomon, XVII, 45 : « Paissant le troupeau du Seigneur dans la foi et la justice » (Il s'agit du Messie). — IV Esdras, VI, 28 : *Florebit autem fides et vincetur corruptela;* VII, 34 : *Judicium autem solum remanebit, veritas stabit et fides convalescet;* IX, 7 sq. : *Et erit, omnis qui salvus factus fuerit et qui poterit effugere per opera sua et per fidem in qua credidit, is relinquetur de prædictis periculis et videbit; salutare meum in terra mea...* XIII, 23 : *Ipse*

custodibit qui in periculo inciderint, hi sunt qui habent opera et fidem ad Fortissimum. — Baruch syriaque, LIV, 5 : « Tu illumines les choses obscures et tu révèles les choses cachées pour ceux qui sont sans tache, qui se sont soumis dans la foi à Toi et à ta Loi »; 16 : « Car, en vérité, celui qui croit en reçoit la récompense »; 21 : « Tu glorifieras ceux qui croient selon leur foi. »

3° *Le rôle de la Loi.* — Cependant dans le judaïsme contemporain de J.-C. se développe, avec une rigueur sans cesse croissante, une doctrine de la justification par la Loi et par ses œuvres. On peut en trouver le point de départ dans Eccli., XV, 14-16 : « Il a fait lui-même l'homme dès l'origine et il l'a remis à son propre conseil. Si tu veux tu garderas les commandements. » — Eccli., XXI, 11 : « Celui qui observe la Loi maîtrise son penchant mauvais. » Nous voyons poindre la doctrine, jusqu'à un certain point nouvelle, de la justice propre, de la justice acquise par l'homme lui-même et par la voie des œuvres. Le IVe livre d'Esdras précise le caractère de ce penchant et célèbre la grandeur de la Loi destinée à le vaincre, III, 17-22 : *Et factum est cum educeres semen ejus ex Ægypto, adduxisti super montem Sina. Et inclinasti cælos et statuisti terram et commovisti orbem et tremere fecisti abyssos et conturbasti sæculum et transiit gloria tua portas quatuor, ignis et terræmotus et spiritus et gelu ut dares semini Jacob legem... Et non abstulisti ab eis cor malignum ut faceret in eis lex tua fructum. Cor enim malignum bajulans primus Adam trangressus et victus est, sed et omnes qui de eo nati sunt. Et facta est permanens infirmitas et lex cum corde populi, cum malignitate radicis...* Nous voyons ici la pensée juive frôler, mais sans l'atteindre, la notion de péché originel. Le *cor malignum* est antérieur à la chute; la *permanens infirmitas* n'apparaît pas comme péché. Mais on voit dans quelles conditions se présente le problème de la justification et le rôle unique assigné à la Loi. Cf. IV Esdras, V, 27; VII, 21, 79; IX, 31-37. Cette doctrine, accueillie par les maîtres palestiniens, ira s'imprégnant de plus en plus d'un esprit strictement juridique et contractuel. Dieu tient au jour le jour la comptabilité des œuvres de chacun. Lors du jugement final, il n'y aura plus qu'à faire la balance, et à proclamer le résultat. Ps. de Salomon, IX, 7 sq. : « Nos actes sont au libre choix et au pouvoir de notre âme, comme de faire la justice ou l'injustice par les œuvres de nos mains. Quant (à Dieu) il observe en sa justice les fils des hommes. Celui qui fait la justice se thésaurise la vie près du Seigneur. Celui qui fait l'injustice est lui-même cause de perdition pour son âme. »

La doctrine, un peu indéterminée, de l'Ancien Testament sur la justification était incontestablement plus large et plus souple. Nous la voyons, dans le judaïsme postérieur et surtout palestinien, systématisée et faussée. C'est bien, cette fois, la notion de justice propre, fruit des œuvres propres, sans autre participation de Dieu que le don de la Loi, que saint Paul combattra et dont il assurera qu'elle n'a jamais été valable. Cf. W. Bousset, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, Berlin, 2e édit., 1906, p. 445. Le caractère forensique et eschatologique de la justification s'affirme de façon exclusive. Ce n'est rien de plus qu'une sentence de Dieu constatant et déclarant ce qui est. Elle s'effectue au dernier jour, lors du jugement final.

III. Les Évangiles. — Pas plus que l'Ancien Testament, ils ne nous offrent une doctrine explicite de la justification. La notion spéciale de justice et de justification n'y joue même qu'un rôle de second plan et minime. Les Synoptiques s'attachent plutôt à l'idée de salut et le quatrième Évangile à celle de vie.

Cependant l'épithète de *juste* continue d'être appliquée aux bénéficiaires du salut : Matth., X, 41; XIII, 43, 49; XXV, 37, 46; Luc., XIV, 14; XV, 7. Le terme : *justification* se rencontre sept fois seulement, une fois au sens forensique (jugement dernier), Matth., XII, 37; une fois au sens de rendu juste, Luc., XVIII, 14; les autres fois en des sens divers et moins techniques. Le mot *justice* n'est employé que dix fois.

Comme déclarations particulières, l'on ne voit guère à signaler que les suivantes. Matth., V, 19 : « Celui donc qui aura enfreint un de ces moindres commandements et aura enseigné aux hommes à faire ainsi, celui-là sera appelé le plus petit dans le royaume des cieux; celui, au contraire qui aura pratiqué et enseigné, celui-là sera appelé grand dans le royaume des cieux. » Les pharisiens auront goûté cette parole, tout en la jugeant un peu faible peut-être. Il n'en va pas de même pour ce qui suit, V, 20 : « Je vous dis que si votre justice ne l'emporte sur celle des scribes et des pharisiens, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux. » Suivent un approfondissement et une extension d'un certain nombre de prescriptions anciennes. Mais voici qui porte plus loin et rend décidément un son nouveau : *Non enim veni vocare justos sed peccatores.* Matth., IX, 13; Marc., II, 17. Nous ne sommes pas au bout. La parabole du pharisien et du publicain, Luc., XVIII, 9-14, nous suggère touchant la justification des idées entièrement conformes à celles que saint Paul développera plus tard. *Justificatus* au ℣. 14 signifie : devenu juste ou même rendu juste. La seconde partie de la prière du Seigneur : *Et dimitte nobis debita nostra sicut et nos dimittimus debitoribus nostris*, Matth., VI, 12; Luc., XI, 4, est dans le même esprit.

Mais la grande nouveauté des Évangiles, c'est la doctrine même de la Rédemption, l'idée du Messie conçu comme Rédempteur. Matth., I, 22 : *Et vocabis nomen ejus Jesum; ipse enim salvum faciet populum suum a peccatis eorum;* Matth., XX, 28 : *Sicut Filius hominis non venit ministrari sed ministrare, et dare animam suam redemptionem pro multis,* λύτρον ἀντὶ πολλῶν; cf. Marc., X, 45. Les récits de l'institution de l'eucharistie mettent cette idée dans un relief saisissant. Matth., XXVI, 27 *a*, sur la coupe : *Hic est enim sanguis meus novi testamenti* (διαθήκης), *qui* (τὸ) *pro multis effundetur in remissionem peccatorum;* cf. Marc., XIV, 24 et Luc., XXII, 20. Sur le pain, saint Luc., XXII, 19, porte : *Hoc est corpus meum quod pro vobis datur,* τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον; cf. I Cor., XI, 24. Cette idée du Messie-Rédempteur, quoique latente dans les poèmes du Serviteur de Jahvé, Is., XLII, 1 sq.; XLIX, 1-6; L, 4-9; LII, 13-LIII, 12, était pratiquement étrangère aux Juifs.

D'autre part, c'est par la foi que l'homme devient bénéficiaire de la Rédemption opérée par le Christ et se dispose au salut. Marc., XVI, 16, est aussi explicite qu'on le peut souhaiter : *Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit; qui vero non crediderit condemnabitur.* L'Évangile selon saint Jean abonde en déclarations sur la foi en Jésus et sur son pouvoir, Joa., I, 12 sq. : *Quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine ejus.* Texte auquel on trouverait de multiples parallèles.

C'est cette doctrine évangélique de la Rédemption et de l'universel état de péché qu'elle suppose, puis de la foi (et du baptême) comme moyen fondamental et initial de s'en assurer le bénéfice dans l'union à Jésus-Christ que saint Paul a développée en théologie inspirée de la justification. Des mots comme celui de Gal., II, 21 : « Je ne tiens pas pour nulle la grâce de Dieu; car si la justice (venait) par la Loi, c'est donc que le Christ serait mort pour rien », nous le montrent raisonnant à partir de la mort de Jésus-Christ. Dès le temps de sa première mission, d'après Act., XIII, 38, il prêchait aux Juifs d'Antioche la Pisidienne : « Sachez-le, mes frères, c'est par lui que le pardon des péchés vous est annoncé et de toutes les souillures dont vous n'avez pu être justifiés par la loi de Moïse; quiconque croit en lui, est justifié : ἐν τούτῳ πᾶς ὁ πιστεύων δικαιοῦται. Toujours d'après les Actes des Apôtres, saint Paul n'aurait fait que reprendre l'un des thèmes de la première prédication apostolique, énoncé, par ex., dans le discours de saint Pierre, Act., X, 43 : « Tous les prophètes rendent de lui ce témoignage que tout homme qui croit en lui, reçoit par son nom la rémission de ses péchés. » Le premier cependant, il en a tiré, semble-t-il, cette conclusion explicite que la Loi est sans aucune valeur pour ce qui regarde la justification.

IV. Saint Paul. — Nous avons dans ses Épîtres l'exposé parallèle et antithétique de deux économies de justification et de deux ordres de justice. Il sied de les étudier séparément.

I. La justice de la Loi. — 1° *Ce qu'elle est.* — La nature de cette justice est clairement énoncée Phil., III, 9 : « *et inveniar in illo non habens meam justitiam quæ ex lege est, sed illam quæ ex fide est Christi Jesu, quæ ex Deo est justitia in fide.* (J'ai voulu tout perdre)... afin d'être trouvé en lui, non avec ma propre justice — c'est celle qui vient de la Loi — mais celle qui naît de la foi dans le Christ, la justice qui vient de Dieu par la foi. » L'opposition principale est entre : *justitiam quæ* EX LEGE EST, et : *illam quæ* EX FIDE EST, c'est-à-dire entre la justice de la loi et la justice de la foi. Une opposition secondaire se découvre entre : *meam justitiam*, qui est la justice de la Loi et : *illam... quæ* EX DEO EST, à savoir la justice de la foi.

Cette dernière opposition se retrouve Rom., X, 3 : « *Ignorantes justitiam Dei et suam quærentes statuere justitiæ Dei non sunt subjecti.* (Les Juifs) méconnaissant la justice de Dieu et cherchant à établir leur propre justice, ne se sont pas soumis à la justice de Dieu. » *Justitiæ Dei non sunt subjecti* semble devoir s'entendre de l'attribut divin, ce qui inviterait à comprendre dans le même sens le *justitiam Dei* du début. Cf. E. Tobac, *Le problème de la justification dans saint Paul*, Louvain, 1908, p. 127. Cependant, fait remarquer le P. Lagrange, « l'opposition entre la justice propre, qui était certainement, dans la pensée des Juifs, une qualité inhérente à leur personne, d'une part, et d'autre part, la justice de Dieu, indique que cette dernière est aussi du même ordre, inhérente à l'homme mais conférée par Dieu. Avant d'être conférée, elle était offerte, et c'est dans cet état que les Juifs ne s'y sont pas soumis... » *Épître aux Romains*, Paris, 1916, p. 253. Justice de Dieu signifie donc justice qui vient de Dieu et nous avons la catégorique antithèse : justice qui vient de Dieu et justice propre. La poursuite de la seconde, fondée sur la méconnaissance de la première, a été cause que les Juifs ne se sont pas soumis à celle-ci, qui leur était offerte, et donc ne l'ont point reçue.

2° *Résultats qu'elle produit.* — 1. La conséquence de cette conduite des Juifs est énoncée Rom., IX, 30-32 : *Quid ergo dicemus? Quod gentes, quæ non sectabantur justitiam, apprehenderunt justitiam* (manifestement conçue comme une qualité inhérente), *justitiam autem quæ ex fide est. Israel vero, sectando (sectans) legem justitiæ, in legem* [*justitiæ*] *non pervenit.* Le second *justitiæ*, insuffisamment attesté, semble devoir être considéré comme une glose, qui d'ailleurs n'est pas inexacte. De ce texte difficile on a proposé trois principales explications : *a)* Origène : *Et hic locus... in uno eodemque versiculo, diverse nominat legem. Certum est enim quod Israel sectabatur legem justitiæ secundum litteram* (c'est-à-dire la Loi mosaïque), *sed in legem non pervenit. Quam legem? Sine dubio, spiritus.* Origène traduit par Rufin, *Comment. in Epist. ad Romanos*, VII, 19, *P. G.*, t. XIV, col. 1155. Ce changement de sens pour *legem* est difficile à admettre. Voici la preuve qu'en donne Origène : *Neque enim hoc diceret Apostolus quia legem quam sectabatur et quam tenebat et quam habebat, in hanc non pervenerit. Ibid.* C'est très contestable, car parvenir, c'est ici, accomplir. — *b)* Saint Jean Chrysostome : *Tu enim, Judæe, inquit (Paulus), neque justitiam ex lege (mosaica) reperisti; illam enim (legem) transgressus es et obnoxius factus es maledictioni; hi (Gentes), qui per legem (mosaicam) non venerunt sed per aliam viam, majorem hac (i. e. justitiâ legis) invenere justitiam, quæ ex fide est. Comment. in Ep. ad Romanos*, XVI, 10, *P. G.*, t. LX, p. 563. C'est l'exégèse adoptée par le P. Lagrange avec cette correction : « L'idée d'une justice légale n'est pas exprimée aussi nettement que le veut Chrysostome, qui entend νόμος δικαιοσύνης par hypallage « la « justice de la loi », mais la Loi intervient pour indiquer qu'Israël ne cherche pas purement la justice, mais un certain ordre de justice, sa loi à lui. » *Op. cit.*, p. 259. Le mot loi s'entendrait donc les deux fois de la Loi mosaïque, qui effectivement prescrivait la justice. — *c)* Saint Thomas : *Dicitur lex justitiæ lex spiritus vitæ per quam homines justificantur, ad quam Judæorum populus non pervenit, quam tamen sectabatur observando umbram hujus spiritualis legis quæ consistit in observationibus cæremonialibus (In Ep. ad Rom.*, c. IX, lect. 5, in fine). Donc, les deux fois, le mot *lex* veut dire *lex spiritus vitæ*. Le P. Cornely développe cette exégèse dans *Epist. ad Rom.*, Paris, 1896, p. 537. Il est difficile de se prononcer entre ces deux dernières explications. La seconde semble mettre trop au premier plan la Loi mosaïque et l'on a peine à comprendre que saint Paul attribue au fait qu'ils ont suivi la voie des œuvres, ℣. 32, cet échec des Juifs qui aurait consisté à n'avoir point pratiqué la Loi. La troisième exégèse aboutit à éliminer le rôle de la Loi mosaïque et l'opposition entre Gentils et Juifs s'évanouit. Retenons simplement que saint Paul fait allusion à une justice poursuivie par la voie des œuvres et que cette justice, qui est la grande ambition des Juifs, il la met, au moins implicitement, en rapport avec la Loi mosaïque.

2. Telle est bien l'idée que nous trouvons exprimée, quoique dans un esprit différent, Rom., X, 5 : *Moyses autem scripsit, quoniam justitiam quæ ex lege est, qui fecerit homo, vivet in ea.* La justice de la Loi est donc bien une justice d'œuvres que, dans cet endroit encore, ℣. 6 sq., saint Paul oppose, de ce chef, à la justice de la foi. Même idée encore et même opposition Gal., III, 12 : *Lex autem non est ex fide sed : Qui fecerit ea, vivet in illis.* De même, quoique indirectement, Gal., II, 16 : *Et nos (Judæi) in Christo Jesu credimus (credidimus) ut justificemur ex fide Christi et non ex operibus legis.* — Rom., II, 13 : *Non enim auditores legis justi sunt apud Deum sed factores legis justificabuntur* (c'est-à-dire seront déclarés justes au jugement dernier, sens forensique eschatologique; contre saint Augustin : seront rendus justes). L'identification de la justice de la Loi avec la justice des œuvres n'y est pas moins manifeste. — Rom., II, 23-27, développe la même idée sous un autre aspect : « Toi (Juif) qui te fais gloire de la Loi, tu déshonores Dieu par la transgression de la Loi... Certes la circoncision est utile, si tu observes la Loi; mais si tu transgresses la Loi, de circoncis tu es redevenu incirconcis. Si donc l'incirconcis garde les préceptes de la Loi, τὰ δικαιώματα τοῦ νόμου, *justitias legis*, ne faudra-t-il pas le regarder comme circoncis. De sorte que l'incirconcis demeuré tel que l'a fait la nature, qui aura accompli la Loi, te jugera, toi, qui avec la lettre et la circoncision, διὰ γράμματος καὶ περιτομῆς, *per litteram et circumcisionem*, auras transgressé la Loi. »

Nous avons donc, opposée à la justice de Dieu qui est la justice de la foi, une justice propre, qui est la justice de la Loi, laquelle est elle-même une justice des œuvres. Cette justice des œuvres donne sujet à qui la possède de se glorifier. Rom., IV, 2 : *Si enim Abraham ex operibus justificatus est* (ce qui, d'ailleurs, n'est pas le cas), *habet gloriam*, et Eph., II, 8-9 : *Gratia enim salvati estis per fidem, et hoc non ex vobis. Dei enim donum est, non ex operibus, ne quis glorietur.* Se glorifier, on serait fondé à le faire, si l'on avait été sauvé et justifié en suite de ses œuvres. Surtout les œuvres donnent le droit strict d'être reconnu juste et traité comme tel, Rom., IV, 4 : « A celui qui a des œuvres, le salaire n'est pas compté par faveur, mais selon ce qui est dû. » Par ces caractères, la justice des œuvres et de la Loi achève de se différencier de la justice de la foi, avec laquelle elle est en complète opposition.

3° *Possibilité de l'atteindre.* — Existe-t-elle, dans le fait, cette justice de la Loi et des œuvres? Des affirmations explicites et réitérées de saint Paul semblent bien dire que non. Rom., III, 20 : *Quia ex operibus legis non justificabitur omnis caro coram illo.* Nul ne sera justifié devant lui en suite d'œuvres de la Loi. — Rom., IX, 31-32 : « Israël, poursuivant une loi de justice, n'est point parvenu à la Loi. Pourquoi? parce qu'il n'a pas cherché à parvenir par la foi, mais par les œuvres. » — Rom., X, 3 : « Méconnaissant la justice de Dieu et cherchant à établir la leur propre, ils ne se sont pas soumis à la justice de Dieu. » — Gal., II, 16 : « Sachant que l'homme n'est pas justifié par les œuvres de la Loi... nous aussi nous crûmes au Christ Jésus, pour être justifiés par la foi au Christ... car par les œuvres de la Loi aucune chair ne sera justifiée. » — Gal., III, 10 : « Car tous ceux qui procèdent par les œuvres de la Loi sont sous la malédiction; car il est écrit : Maudit soit quiconque ne persévère pas dans la pratique de ce qui est écrit dans le Livre de la Loi. » Et le contexte indique que cette malédiction a passé de la sphère du droit dans celle des faits, car saint Paul continue : « Il est clair que nul par la Loi n'acquiert la justice devant Dieu, puisque *Celui qui est juste par la foi vivra.* Or la Loi ne procède pas par la foi, mais : *Celui qui pratiquera ces choses en vivra.* »

La thèse est radicale. D'où vient que nul ne sera justifié devant Dieu à raison des œuvres de la Loi? C'est, bien entendu, à saint Paul lui-même que s'adresse notre question. Voici sa réponse ou les éléments, progressivement plus décisifs, de sa décision. Rom., III, 20 : *Per legem enim cognitio peccati.* La Loi fait mieux connaître le péché. Qu'est-ce à dire? Rom., IV, 15 : *Lex enim iram (Dei) operatur. Ubi enim non est lex, nec prævaricatio*, c'est-à-dire de transgression d'une loi positive, ce qui est l'évidence même. Mais cette transgression est-elle donc fatale? Rom., VII, 5 : *Cum enim essemus in carne, passiones peccatorum, quæ per legem erant, operabantur in membris nostris ut fructificarent morti.* Lorsque nous étions dans la chair, les passions (causes) des péchés (τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν), excitées par la Loi, agissaient dans nos membres pour donner des fruits à la mort. Cette parole commence de nous introduire au cœur du problème. *Cum essemus in carne* définit la situation des chrétiens avant leur baptême. *Passiones peccatorum* s'entend de passions qui conduisent aux différents péchés. *Quæ per legem erant* attribue à la Loi au moins une part de responsabilité dans l'existence ou dans l'activité de ces passions. *Ut* marque la conséquence de cette activité des passions plutôt que le but. *Fructificarent morti*, fructification dont nous avons un copieux détail par ex. Rom., I, 18 sq.

4° *Le rôle de la Loi.* — Sommairement énoncée dans ce verset, Rom., VII, 5, la pensée de saint Paul sur le rôle effectif de la Loi va s'expliciter et s'approfondir. Rom., VII, 7-25. Page célèbre, où l'on s'accorde à distinguer deux parties : 7-12 et 13-25.

« Que dirons-nous donc? La Loi est-elle péché? Loin de là! Mais je n'ai pas connu le péché sinon par la Loi. Car en vérité je n'aurais pas connu la convoitise, si la Loi n'avait dit : « Tu ne convoiteras pas. » Mais le péché ayant pris occasion du commandement a produit en moi toute convoitise; car, sans loi, le péché est mort. Tandis que moi je vivais naguère sans loi; mais quand le commandement est venu, le péché a repris vie, et moi je suis mort, et le commandement qui était pour la vie, s'est trouvé être pour la mort. Car le péché, prenant occasion du commandement, m'a séduit, et, par lui, m'a tué. Ainsi donc la loi est sainte et le commandement saint, juste et bon. »

Quelle est cette histoire et de qui est-elle l'histoire? Grande incertitude. En face de la loi, saint Paul place son « moi ». « Mais tout le monde reconnaît qu'il représente plus que sa personnalité évoluant dans son histoire particulière... Ce qu'il va dire émane de sa conviction la plus intime, de ses expériences comme de ses réflexions, mais enfin c'est de l'homme qu'il s'agit. De quel homme et dans quelle situation? C'est ici que commence le désaccord. » Lagrange, *Épître aux Romains*, p. 166. Trois principales interprétations, ici encore, s'offrent à nous : *a)* Origène : *Sine lege autem peccatum mortuum esse in nobis, hoc est antequam, per ætatem, rationabilis intra nos vigeat sensus... Sine hac lege (rationis) et Paulum et omnes homines certum est aliquando vixisse, hoc est in ætate puerili. Omnes enim similiter, per illud tempus, nondum capaces hujus naturalis legis existunt... Comm. in Ep. ad Rom.*, VI, 8, traduction de Rufin, *P. G.*, t. XIV, col. 1082. Cette histoire serait donc celle de l'enfant avant et après l'éveil de la raison. Saint Jérôme l'entend de même, mais avec application particulière au jeune Israélite, pour qui cette révélation de la convoitise et le réveil du péché ne sont pas l'œuvre de la raison seule mais de la Loi mosaïque. *Epist. ad Algasiam*, CXXI, 8, *P. L.*, t. XXII, col. 1025. — *b)* Saint Jean Chrysostome : « Ceux qui étaient avant la loi savaient bien qu'ils avaient péché; ils le surent plus exactement après que la loi (mosaïque) eût été donnée et dès lors furent exposés à commettre de plus grands crimes. Car ce n'est point la même chose d'avoir pour accusateur la nature, ou bien au contraire en même temps que la nature le roi qui dicte clairement toutes ses lois. « Je vivais jadis sans loi. Mais quand donc? Avant Moïse. » *In Ep. ad Rom.*, XII, 5, *P. G.*, t. LX, col. 501. Ainsi pour ces auteurs la question est celle des deux états de l'humanité avant et après la loi mosaïque. De même saint Thomas, *Ep. ad Rom.*, c. VII, lect. 2. — *c)* Théodore de Mopsueste : « J'ignorerais la convoitise, si la loi ne disait : Tu ne convoiteras pas, c'est-à-dire, j'aurais ignoré qu'il ne fallait en aucune manière être l'esclave de ses convoitises, si la loi ne l'avait pas dit d'une manière précise. En disant *en moi* (l'apôtre) vise tous les hommes, et c'est en somme l'histoire d'Adam qu'il met en œuvre pour décrire l'histoire de l'humanité... « Je vivais « d'abord sans loi. » Il s'agit d'Adam aussitôt après la création, avant que Dieu lui prescrivît de s'abstenir de l'arbre. » *In Ep. ad Rom.*, VII, 8 sq., *P. G.*, t. LXVI, col. 811. Ce que le P. Lagrange approuve en ces termes : « De même que la Loi de Moïse est devenue, dans l'argumentation (de saint Paul), toute loi positive divine, de même l'homme n'est ni le gentil ou l'israélite avant Moïse, ni le jeune israélite qu'avait été Paul. Il faut faire, pour l'homme comme pour la loi, abstraction de l'histoire. La loi interdit les désirs. Pour juger de l'effet de cette interdiction, il faut supposer un homme qui n'a pas encore été mis en présence de la loi divine. Il serait, par hypothèse, dans un état d'innocence qui est la vie par rapport à Dieu. C'est sur ce thème que la question peut être résolue sans aucune donnée la tranchant d'avance, et la solution sera d'autant plus solide que l'homme ne sera pas un enfant. D'un enfant il aura l'innocence, mais il aura la responsabilité consciente de l'homme fait. Or cette situation a existé en réalité. Ce fut celle d'Adam. Tout naturellement les faits se déroulent comme au Paradis, et on s'aperçoit au texte que Paul en a conscience, sans ôter tout à fait à la scène ce qu'elle a de transcendant par rapport à l'histoire. De cette façon, la question est tranchée à fond, il ne restera qu'à faire l'application à la loi mosaïque. » *Épître aux Romains*, p. 168. Exégèse séduisante, à laquelle on ne peut guère objecter que le *peccatum revixit* du ℣. 9. Le P. Cornely s'attache à l'interprétation d'Origène, précisée par saint Jérôme. *Ep. ad Rom.*, p. 359 sq.

Nous avons, en toute hypothèse, dans la seconde partie de notre texte, ℣. 13-25, une description de la vie sous la Loi mosaïque : « Ce qui est bon est-il donc devenu pour moi la mort? Loin de là. Mais le péché afin de paraître péché m'a donné la mort au moyen d'une chose bonne, afin que le péché soit (tenu) pour coupable à l'excès par le fait du commandement. Car nous savons que la loi est spirituelle (c'est-à-dire de l'ordre de l'esprit); mais moi je suis charnel (σάρκινος, fait de chair, non pas σαρκικός, dominé par la chair) vendu au service du péché. Car ce que je fais, je ne le sais pas; car je ne fais pas ce que je veux, mais je fais ce que je hais (La Vulgate glose : *non enim quod volo bonum hoc ago : sed quod odi malum illud facio*). Si donc je fais ce que je ne veux pas, je reconnais que la loi est bonne. Mais alors ce n'est plus moi qui le fais, mais le péché qui habite en moi. Car je sais que ce n'est pas le bien qui habite en moi, c'est-à-dire dans ma chair. En effet le vouloir est à ma portée, mais non la pratique du bien. Si donc je fais ce que je ne veux pas, ce n'est plus moi qui le fais, mais le péché qui habite en moi. Moi qui voudrais faire le bien, je constate cette loi que c'est le mal qui est à ma portée, car je prends plaisir à la loi de Dieu, selon l'homme intérieur, mais j'aperçois dans mes membres une autre loi qui lutte contre la loi de ma raison, et qui m'enchaîne à la loi du péché qui est dans mes membres... Ainsi donc je suis le même qui sers par la raison la loi de Dieu, mais par la chair la loi du péché. »

Le « moi », désormais, n'est plus considéré dans cet état d'innocence, au moins relative, que supposaient les ℣. 7-9. Le péché, réveillé, a triomphé. Le conflit se développe dorénavant dans des conditions plus défavorables. Le péché n'est plus un agent extérieur à l'homme, comme dans le cas d'Adam innocent, ou un principe intérieur mais engourdi, comme dans le cas de l'enfant. Il est devenu, à côté de la loi de la convoitise, une « loi » des membres. De ce « moi » nouveau, l'apôtre dit qu'il est « tombé au pouvoir du péché ». Presque tous les commentateurs anciens et la quasi-unanimité des contemporains, catholiques et non catholiques, entendent ce nouveau « moi » de l'israélite sous la Loi mosaïque.

Par réaction contre le pélagianisme, saint Augustin, reprenant une idée de saint Méthode et de saint Hilaire, en vint, vers la fin de sa vie, à entendre ce « moi » du chrétien : *Verba Apostoli, quibus caro contra spiritum* (en fait Paul évite de dire *spiritum*) *confligere ostenditur, eo modo exposui tanquam homo describatur sub gratia constitutus. Longe enim postea, etiam nondum sub gratia constitutus, et hoc probabilius, esse posse illa spiritualis hominis, et hoc probabilius, esse posse illa verba cognovi. Retract.*, II, 1, *P. L.*, t. XXXII, col. 629. L'autorité de saint Augustin a entraîné saint Grégoire le Grand, Pierre Lombard et saint Thomas. Au XVI^e^ siècle, Cajétan, Salmeron, Estius, etc., ont suivi. Cette exégèse ne pouvait que plaire aux réformateurs. Luther, Mélanchthon, les calvinistes l'ont adoptée. Tout ce qu'il semble possible d'accorder à saint Augustin, c'est que ce conflit entre la loi divine et l'homme, que saint Paul contemple et décrit dans l'âme de l'Israélite vivant sous la loi de Moïse, demeure possible, *mutatis mutandis*, même chez le chrétien, tant la loi est impuissante par elle-même à assurer la pratique du bien.

Seule, comme il a été établi plus haut, l'observation effective de la Loi peut conduire l'Israélite à la justice des œuvres et de la Loi. La Loi est, d'ailleurs, faite en elle-même pour assurer la pratique du bien. Mais le péché, par le moyen de la convoitise, péché et convoitise qui ont leur siège dans « les membres », dans « la chair » même de l'homme, tournent la Loi à un effet tout opposé. A quoi il se trouve que la Loi, du moins pour ce qui est de l'homme fait de chair, donne occasion, en irritant la convoitise par la défense même et en réveillant le péché. Si bien qu'elle succombe sous leur commun assaut; n'étant par elle-même qu'une norme extérieure et nullement une force active. Situation sans issue, du moins sans autre issue que celle-ci : « La loi de l'esprit de vie en le Christ Jésus (que Paul, Eph., II, 15, oppose à la loi des ordonnances toutes en prescriptions : τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν) cette loi de l'esprit l'a délivré (Vulgate *me liberavit*) de la loi du péché et de la mort. Car ce qui était impossible à la Loi, parce que *(in quo)* elle était sans force, à cause de la chair... » Rom., VIII, 2 sq.

Saint Paul, se référant implicitement à cette belle analyse, en vient à écrire I Cor., XV, 56 : *Stimulus autem mortis peccatum est, virtus vero peccati lex.* Ainsi se trouve justifié et expliqué le mot plusieurs fois répété : *Non justificabitur homo ex operibus legis.* La raison donnée par saint Paul est que la Loi, à la prendre toute seule, est condamnée à n'être point observée par l'homme, et à provoquer même les transgressions.

Que signifie, dans ces conditions, le témoignage que saint Paul se rend à lui-même, Phil., III, 6 : *Secundum justitiam, quæ in lege est, conversatus sine querela*, irréprochable quant à la justice de la Loi..., à savoir au temps de sa jeunesse pharisienne? Saint Thomas commente ainsi : *Hæc justitia consistit in exterioribus... Nam quantum ad justitiam exteriorem, Apostolus innocenter vixit... Non autem ait : sine peccato, quia querela est peccatum scandali proximorum* (c'est-à-dire un péché particulier) *in his quæ sunt exteriora. In Ep. ad Phil.*, c. III, lect. 2. Ce doit être cela. Saint Paul, en tout cas, marque peu d'estime pour cette justice de la Loi qu'il possédait : « Ces titres qui étaient pour moi des avantages (à savoir cette justice et ses autres avantages juifs), je les ai considérés comme un préjudice à cause du Christ. Oui certes, et même je tiens encore tout cela comme un préjudice, eu égard à l'extraordinaire valeur de la connaissance du Christ Jésus mon Seigneur. Pour lui, j'ai voulu tout perdre regardant tout comme de l'ordure, afin de gagner le Christ et d'être trouvé en lui, non avec ma propre justice — celle qui vient de la Loi — mais avec celle qui naît de la foi dans le Christ. »

5° *Attitude de saint Paul par rapport aux œuvres.* — Il y a lieu, toutefois, d'observer que la pensée de saint Paul, lorsqu'elle passe de l'ordre en quelque mesure abstrait, où se meut Rom., VII, 7-25, à l'ordre réel, où d'autres facteurs, en dehors de ces quatre : la loi, la raison, la convoitise, le péché, peuvent intervenir et, par exemple, la grâce de Dieu, se révèle plus

nuancée. Il est, en effet, difficile d'admettre que Rom., II, 13, par exemple, n'ait aucune signification dans la réalité : « Ce ne sont pas en effet ceux qui entendent lire une loi (ἀκροαταὶ νόμου, sans article) qui sont justes auprès de Dieu, mais ceux-là qui la mettent en pratique, seront justifiés. » D'autant que, d'après Rom., II, 14, il peut se rencontrer des gentils qui accomplissent les prescriptions de la Loi mosaïque : *Cum* (ὅταν : c'est plus qu'une simple possibilité) *enim Gentes* (ἔθνη qui dit moins que τὰ ἔθνη mais plus que ἐθνικοί, des gentils individuellement : Lagrange), *qui Legem non habent, naturaliter (dictante ratione) ea quæ legis sunt faciunt...* De même Rom., II, 26, où la pensée de saint Paul ne fait pas non plus l'impression de se mouvoir parmi d'impossibles imaginations : « Si l'incirconcis garde les préceptes de la Loi, ne faudra-t-il pas le regarder comme circoncis. » Encore Rom., II, 7 : « Dieu rendra à chacun selon ses œuvres : la vie éternelle à ceux qui se livrant avec persévérance aux bonnes œuvres, cherchent la gloire, l'honneur et l'immortalité... gloire, honneur et paix à tout homme qui fait le bien, au juif d'abord et au gentil. » Or l'apôtre n'en est pas encore à envisager l'ordre chrétien.

Ces paroles et d'autres semblables suffisent à montrer que saint Paul n'a pas, à l'endroit des œuvres, cette indifférence, cette hostilité même que certains exégètes protestants contemporains s'obstinent encore à lui prêter (Jülicher, par exemple). « Paul, écrit le P. Lagrange, ne songe pas à annuler toute idée de lois morales, mais il insinue que selon cette économie il fallait donc se faire sa justice..., ce qui ne devait pas être aisé. Bien plus, il a montré plus haut que la Loi ne donnait pour cela aucun secours, Rom., VII, de sorte que, si l'on isole cette justice de la grâce, ce qui va de soi quand on la distingue de la justice de la foi, c'est un leurre, c'est une prétendue justice propre à laquelle on ne peut arriver. Comment hésiter quand le choix s'impose entre une justice d'œuvres et une justice saisie par la foi? » *Épître aux Romains*, p. 254.

Le jugement de fond demeure donc : *Non justificabitur homo ex operibus legis.* Même les propos apparemment contraires que nous avons rapportés ne permettent pas d'en restreindre la portée pratique, car ils supposent tacitement l'intervention de facteurs autres que la Loi. Mais, dans ces conditions, il était inévitable que saint Paul en vînt à définir le rôle de la Loi dans le plan divin du salut. Sa pensée sur ce point nous est livrée par les Épîtres aux Romains et aux Galates. Rom., V, 20 : *Lex autem subintravit ut abundaret delictum.* Le sentiment commun est que ce *ut* doit s'interpréter *causaliter*. L'entendre, avec saint Jean Chrysostome comme exprimant une simple conséquence, c'est sûrement affaiblir la pensée de saint Paul. Mais, fait observer saint Thomas, cette causalité vis-à-vis du péché peut s'interpréter de deux manières bien différentes. 1. *Potest responderi ut dicatur quod ly* UT *teneatur causaliter, ita tamen quod loquatur Apostolus de abundantia delicti secundum quod est in nostra cognitione, ut sit sensus : Lex subintravit ut abundaret delictum, id est ut abundantius delictum cognosceretur. Ep. ad Rom.*, c. V, lect. 6. C'est l'opinion de saint Cyrille d'Alexandrie; elle a les préférences du P. Lagrange. 2. *Potest exponi ita quod ly* UT *teneatur causaliter* (au sens normal du mot, c'est-à-dire par rapport au péché lui-même et non plus à la connaissance du péché) *ita tamen quod abundantia delicti non intelligatur finis legis subintrantis, sed id quod ex abundantia delicti sequitur, scilicet humiliatio hominis... Intentio ergo Dei legem dantis non terminatur ad abundantiam peccatorum, sed ad humilitatem hominis propter quam permisit abundare delicta.* S. Thomas, *ibid.* C'est l'exégèse de saint Augustin, à laquelle le P. Cornely apporte son suffrage. Formulées d'un point de vue différent, ces deux explications aboutissent au fond à la même conclusion. Pour que l'homme connaisse qu'il est pécheur, Dieu a « subintroduit » la Loi laquelle, en la manière qui a été précisée, Rom., VII, 13-25 (plutôt que 7-12, car le premier triomphe du péché est présupposé et il s'agit de la Loi de Moïse), multiplie les transgressions.

Saint Paul rattache ailleurs plus explicitement cette action et ce rôle de la Loi aux définitives intentions de Dieu. Rom., X, 4 : *Finis enim legis Christus, ad justitiam omni credenti*, est commenté en ces termes par saint Thomas : *Intentio cujuslibet legislatoris est facere homines justos; unde multo magis Lex Vetus, hominibus divinitus data, ordinabatur ad faciendum homines justos. Hanc tamen justitiam lex per seipsam facere non poterat* (toutes ces formules sont d'une parfaite justesse). *Sed ordinabat homines in Christum, quem promittebat et præfigurabat. Ep. ad Rom.*, c. X, lect. 1. La plupart des exégètes récents, par contre, entendent τέλος dans le sens de terme, simplement, ce qui réduit Rom., X, 4, du moins dans sa première partie, à signifier le caractère provisoire de la Loi et son abolition lors de la venue du Christ.

Gal., III, 19 : *Quid igitur lex? Propter transgressiones* (en vue des transgressions) *posita est donec veniret semen* (à savoir le Christ) *cui promiserat.* La Loi fut ajoutée (προσετέθη), par Dieu cela va sans dire. La causalité divine, est plus accusée ici que Rom., V, 20 où Dieu n'est pas nommé. Nous avons dans ce texte comme une combinaison de Rom., V, 20 et X, 4 avec τέλος = terme. Cette doctrine sur le rôle de la Loi, saint Paul l'attribue expressément à l'Ancien Testament lui-même, Gal., III, 22 : « Mais l'Écriture a tout enfermé sous le péché, afin que la promesse fut réalisée par la foi en Jésus-Christ en faveur des croyants. » Même idée Rom., III, 21, qui est à lire comme conclusion du réquisitoire dressé contre les Juifs, Rom., II, 1-III, 20.

Le mot de Gal., III, 23-25 : « Avant que vînt la foi, nous étions placés sous la garde de la Loi, enfermés dans l'attente de la foi qui devait être révélée. De sorte que la Loi a été notre pédagogue jusqu'au Christ afin que nous fussions justifiés par la foi; la foi étant venue nous ne sommes plus sous l'autorité d'un pédagogue. » Ce mot, disons-nous, semble bien ajouter quelque chose aux textes déjà cités, l'idée que la Loi et la vie sous la Loi acheminaient d'une certaine manière les Israélites au Christ. Cette idée, d'ailleurs, n'est-elle pas sous-jacente à Rom., V, 20 : *Ex quo sub lege custodiebamur*, fait remarquer saint Thomas, *lex fuit noster pædagogus, id est* DIRIGENS *et conservans in Christo, id est in via Christi. Ep. ad Galatas*, c. III, lect. 8. Cependant le plus grand nombre des Pères interprètent ce rôle de pédagogue attribué à la Loi dans un sens très strict, qui le réduit à celui de geôlier, ℣. 23. Le P. Cornely approuve qui, d'ailleurs, attribue à la loi-geôlier un objectif final favorable. Le P. Lagrange aussi, mais en accentuant la nuance favorable : « La comparaison du pédagogue, qui explique ce qui précède, est cependant de nature à atténuer ce rôle ingrat de geôlier. C'est décidément l'intérêt des Israélites qui prévaut. » *Ép. aux Gal.*, p. 90. Emprisonné dans la Loi qui se révèle impuissante à lui assurer la justice, Israël se trouve amené à chercher une issue et une autre voie de salut. Cf. Gal., II, 16 : *Scientes autem quod non justificatur homo ex operibus legis*, etc. L'on ne voit pas, toutefois, que saint Paul ait donné beaucoup de relief à cet aspect du rôle de la Loi, que les faits, d'ailleurs, ne confirmaient guère.

En tout ceci, poursuit l'apôtre, se révèle la parfaite cohérence du plan divin, tel que l'Écriture elle-même l'expose. Cette économie de salut, dont Israël se considère comme le bénéficiaire, ne nous est-elle pas donnée comme inaugurée dans la justification d'Abraham? La promesse que Dieu lui fait n'en est-elle pas la définition et l'officiel établissement? Or les paroles par lesquelles l'Écriture nous rapporte ce grand événement sont expresses : Rom., IV, 1-14 : « En effet si Abraham a été justifié d'après des œuvres, il a sujet de se glorifier, mais non auprès de Dieu (la construction est embrouillée mais la pensée est claire : Abraham n'a pas été justifié par des œuvres). Que dit en effet l'Écriture? « Abraham a cru en Dieu et cela lui fut compté comme justice... » Nous disons en effet : « la foi d'Abraham lui fut comptée comme justice. » Comment donc a-t-elle été comptée? Était-il alors circoncis ou incirconcis? Il n'était pas circoncis, mais incirconcis. Et il reçut le signe de la circoncision comme sceau de la justice de la foi, justice qu'il avait avant d'être circoncis, de façon qu'il devînt le père de tous ceux qui croient, sans être circoncis, de sorte que leur justice leur soit comptée, et le père des circoncis, qui n'ont pas que la circoncision, mais de plus marchent sur les traces de la foi, qu'avait, encore incirconcis, notre père Abraham. Car ce n'est pas moyennant la Loi, mais moyennant la justice de la foi que fut faite à Abraham et à sa postérité la promesse d'être héritier du monde. En effet, si ceux qui se réclament de la Loi étaient les héritiers, la foi serait sans objet, et la promesse sans effet. » Sur cette idée l'Apôtre avait déjà insisté, Gal., III, 15 sq. : « Frères, je raisonne comme on le fait parmi les hommes. S'il s'agit d'un homme, encore est-il que personne ne tient pour nulle une disposition en bonne forme, personne n'y ajoute des dispositions nouvelles. Or les promesses ont été dites à Abraham et à son lignage; il n'est pas dit : « Et aux lignages » comme s'il s'agissait de plusieurs mais comme pour un seul : « Et à ton lignage ». qui est le Christ. Eh bien, je le dis : Une disposition déjà prise en bonne forme par Dieu, la Loi survenue quatre cent trente ans après ne l'infirme pas, de façon à rendre nulle la promesse. Car si l'on héritait en vertu de la Loi, ce ne serait pas en vertu de la promesse. » Et poussant à fond son raisonnement, Paul en vient à écrire, ℣. 21 : « La Loi serait donc contraire aux promesses de Dieu? Non certes! Car si une loi eût été donnée capable de procurer la vie, alors vraiment la justice eût procédé de la Loi. » Et c'est alors vraiment qu'elle serait contraire à la promesse, tandis que, par l'impuissance de la Loi à justifier, s'affirme la cohérence du plan divin, tel qu'il a été défini, à l'origine, dans le cas d'Abraham.

La justification par la foi au Christ est, au contraire, en parfait accord avec ce plan divin. Pour l'établir, saint Paul utilise l'incidente rapportée plus haut : *Non dicit :* ET SEMINIBUS, *quasi in multis, sed quasi in uno :* ET SEMINI TUO *qui est Christus.* L'incertitude règne sur le point de savoir qui est ce Christ, descendance d'Abraham. Le Christ individuel, historique, répondent saint Jean Chrysostome, Théodoret, Tertullien, saint Jérôme, l'Ambrosiaster, saint Thomas. *Promiserat Abrahæ Deus fore ut per semen ipsius benedicentur gentes; semen autem ejus secundum carnem est Christus.* S. Jean Chrysost., *Comm. in Ep. ad Gal.*, III, 4, *P. G.*, t. LXI, col. 654. Au sentiment de saint Irénée, de saint Augustin, c'est le Christ mystique : *Semen Abrahæ est Ecclesia, per Dominum adoptionem quæ est ad Deum accipiens.* Irénée, *Cont. hæres.*, V, XXXII, *P. G.*, t. VII, col. 1211. C'est cette seconde exégèse qu'adopte le P. Cornely. Le P. Lagrange préfère la première : « Nous croyons donc que Paul a ici en vue le Christ individuel, mais conçu comme principe d'unité du peuple chrétien. » *Ép. aux Gal.*, p. 76. C'est seulement dans la suite que la pensée évolue vers le Christ mystique : « Mais l'Écriture a tout enfermé sous le péché afin que la promesse fut réalisée par la foi en Jésus-Christ en faveur des croyants... Vous tous qui êtes unis au Christ par le baptême, vous avez revêtu le Christ. Il n'y a plus ni juif, ni gentil; il n'y a plus ni esclave, ni homme libre; il n'y a plus d'homme ni de femme, car vous êtes tous un dans le Christ Jésus. Or si vous faites partie du Christ, donc vous êtes le lignage d'Abraham, héritiers selon la promesse. » III, 22; 27-29. La justification par la foi au Christ est donc en parfait accord avec le plan divin de salut établi au bénéfice d'Abraham et de sa postérité. Par contre, insiste plus loin saint Paul : « Vous avez été séparés du Christ, vous qui cherchez votre justification dans la Loi. » V, 4.

Saint Paul avait donc le droit de dire, Rom., III, 21 : *Nunc autem sine lege justitia Dei manifestata est, testificata a Lege et prophetis.* A présent, c'est sans loi que se manifeste la justice de Dieu à laquelle rendent témoignage la Loi et les Prophètes.

II. LA JUSTICE DE LA FOI. — Ayant ainsi éclairé notre marche, nous pouvons aborder l'étude de la justice de la foi.

1° *Existence d'une justice conférée par Dieu.* — 1. *Les divers textes. — a)* Rom., I, 17 : *Justitia enim Dei in eo* (i. e. *in evangelio*) *revelatur ex fide in fidem, sicut scriptum est : Justus autem ex fide vivit (vivet).* Dans l'Évangile se révèle la justice de Dieu, allant de la foi à la foi, comme il est écrit : Or le juste par la foi vivra.

Justitia Dei, δικαιοσύνη θεοῦ, peut être un génitif d'attribution et signifier la justice attribut de Dieu. C'est l'exégèse d'Origène : *Justitia enim Dei in evangelio revelatur per id quod a salute nullus excipitur, sive Judæus, sive Græcus, sive barbarus veniat. Comm. in Ep. ad Rom.*, I, 15; *P. G.*, t. XIV, col. 861. Il s'agit de la justice distributive de Dieu, qui ne fait pas acception des personnes. L'Ambrosiaster l'entend plutôt de la fidélité de Dieu à ses promesses. *In Ep. ad Rom.*, I, 17, *P. L.*, t. XVII, col. 56. En faveur de cette exégèse on peut alléguer avec le P. Lagrange les raisons suivantes : *a.* C'est le sens des mots dans l'Ancien Testament spécialement, quand il y a révélation : ἀπεκάλυψεν τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ, Ps. XCVIII (XCVII), 2; *b.* la colère de Dieu qui se révèle (℣. 18) est mise en parallèle avec la justice de Dieu; or cette colère est bien la colère de Dieu même; *c.* la justice de Dieu, Rom., III, 5, est bien l'attribut divin. *Ép. aux Rom.*, p. 19. — Justice de Dieu, cependant, peut être un génitif d'auteur ou d'origine et signifier la justice qui vient de Dieu, la justice conférée à l'homme par Dieu. C'est l'interprétation de saint Jean Chrysostome : *Et justitiam, non tuam, sed Dei, ejus largitatem et facilitatem subindicans. Neque enim ex sudore et labore illam perficis, sed ex superno dono accipis, hoc unum ex te ipso afferens quod credas. Deinde, quia vix credibilis sermo videtur esse quod mœchus, mollis, sepulcrorum effossor, præstigiator confestim, non modo a supplicio eripiatur, sed etiam justus fiat et justus suprema* (i. e. *Dei*) *justitia, a Veteri Testamento sermonem confirmat... In Ep. ad Rom.*, II, 6; *P. G.*, t. LX, col. 409. De même saint Augustin : *Hæc est justitia Dei quæ, in Testamento Veteri velata, in Novo revelatur; quæ ideo justitia Dei dicitur quod, impertiendo eam, justos facit; sicut Domini est salus* (Ps. III, 9), *qua salvos facit. De spiritu et littera*, XI, 18, *P. L.*, t. XLIV, col. 211. — Une troisième exégèse, qui essaie de combiner les deux précédentes, a été proposée par Sanday-Headlam, qui arguent de Rom., III, 26 : *ut sit ipse justus et justificans eum qui est ex fide Jesu Christi.* « La seconde partie de cette formule n'est nullement en opposition avec la première; elle en dérive au contraire par une suite naturelle et inévitable. Dieu

attribue la justice au croyant parce qu'il est juste lui-même. » *Commentary on the Epist. to the Romans*, Édimbourg, 1900, p. 25. Justice de Dieu signifierait donc à la fois la justice-attribut et la justice conférée. Exégèse compliquée, dont le principal mérite est d'insister sur la qualité, et non pas seulement sur l'origine divine de la justice de Dieu dans l'homme; *justus suprema justitia* (Chrys.). — Une quatrième interprétation, Tolet, Estius, etc., explique justice de Dieu dans le sens (faible) de justice devant Dieu. — Quant à l'exégèse justice de Dieu — sa justice vindicative s'exerçant sur les pécheurs, que Luther assure avoir été l'interprétation commune, saint Augustin faisant seul exception, c'est une pure imagination. Le P.H.Denifle l'a copieusement démontré pour les écrivains occidentaux *Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über JUSTITIA DEI*, Rom., I, 17, *und JUSTIFICATIO*, Mayence, 1905.

L'interprétation proposée par Origène est peu suivie. M. Tobac l'a reprise et renouvelée en lui donnant un tour eschatologique, *Le problème de la justification dans saint Paul*, Louvain, 1908, p. 115 sq. Celle de saint Jean Chrysostome, justice de Dieu = justice conférée ou imputée s'impose de plus en plus, aussi bien parmi les exégètes protestants que parmi les catholiques. Parmi ces derniers, les PP. Cornely, Lagrange, Prat, lui ont donné leur suffrage. Les arguments allégués en faveur de l'exégèse d'Origène sont peu concluants, remarque le P. Lagrange : « On répondra donc aux arguments d'abord proposés que Paul ne s'est pas tenu au sens normal du mot d'après l'Ancien Testament au moment où il inaugurait une théologie fondée sur le fait nouveau de l'Évangile; le passage cité (Rom., III, 5) a gardé le sens ancien, d'ailleurs parfaitement justifié en soi; c'est une question de contexte. Le rapprochement avec le ℣. 18 est plus apparent que réel; l'idée de justice doit être expliquée d'après le concept de Paul, non d'après une antithèse incomplète. » *Ép. aux Rom.*, p. 20. Le P. Cornely va sans doute trop loin lorsqu'il prête aux Pères du Concile de Trente, définissant la « cause formelle » de la justification : *justitia Dei, non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit* (Sess. VI, c. VII), l'intention d'interpréter d'autorité, Rom., I, 17.

In eo revelatur de fide in fidem. — Les anciens exégètes ont cherché à préciser quelles étaient ces deux *fides*. Leurs explications sont assez divergentes. Tertullien écrit : *Sine dubio et evangelium et salutem justo Deo deputat, ut ita dixerim, juxta hæretici (Marcionis) distinctionem, ex fide Legis in fidem Evangelii. Adv. Marcionem*, l. V, c. XIII, *P. L.*, t. II, col. 503. De même Origène, saint Jean Chrysostome, Théodoret, etc. — L'Ambrosiaster : *ex fide* (i. e. *fidelitate*) *Dei promittentis in fidem hominis credentis justitia Dei revelatur. In Ep. ad Rom.*, I, 17, *P. L.*, t. XVII, col. 56. — Saint Augustin : *ex fide scilicet annuntiantium in fidem obedientium. De spiritu et littera*, XI, 18, *P. L.*, t. XLIV, col. 211, ou : *ex fide verborum quibus nunc credimus quod non videmus, in fidem rerum qua in æternum quod nunc credimus obtinebimus. Quæst. evang.*, II, 39, *P. L.*, t. XXXIV, col. 1353. Saint Thomas : *ex fide unius articuli in fidem alterius, quia ad justificationem requiritur omnium articulorum fides. In Ep. ad Rom.*, c. I, lect. 6. C'est vouloir préciser à l'excès cette formule de saint Paul, hébraïsme courant pour exprimer le progrès de la foi dans le croyant. Par contre la remarque des PP. Cornely et Lagrange, rattachant *ex fide* à *justitia Dei*, plutôt qu'à *revelatur*, mérite d'être retenue et confirme l'explication de justice de Dieu dans le sens de justice conférée.

Ainsi s'amorce la liaison des concepts de justice et de foi, que vient confirmer une citation d'Habacuc, I, 4, d'après les Septante : *Justus autem ex fide vivit* (*vivet*, ζήσεται). Les PP. Cornely et Prat tiennent à lier *ex fide* à *vivit*. Le P. Lagrange, pour ce qui concerne saint Paul, préfère lire *Justus... ex fide*, sans d'ailleurs y attacher beaucoup d'importance. De toutes manières, en effet, il est évident que la justice est rattachée à la foi. Dans saint Paul, sinon dans Habacuc, *vivet* s'entend de la vie éternelle, promise au juste en dépendance de la foi.

b) La formule : justice de Dieu reparaît, Rom., III, 5 : *Si autem iniquitas nostra justitiam Dei commendat...*, mais avec le sens usuel de justice-attribut et plus précisément de justice vindicative.

c) Rom., III, 21-22, au contraire, reprend et commente l'idée énoncée Rom., I, 17 : « Maintenant la justice de Dieu, à laquelle rendent témoignage la Loi et les Prophètes, a été manifestée sans loi, et précisément cette justice de Dieu qui, par la foi en Jésus-Christ (va) à tous ceux qui croient, car il n'y a pas de distinction. » Nul doute que nous n'ayons à faire à la justice communiquée.

d) Rom., III, 24-26 est difficile : *Justificati gratis per gratiam ipsius, per redemptionem quæ est in Christo Jesu. Quem proposuit Deus propitiationem per fidem in sanguine ipsius, ad ostensionem justitiæ suæ, — propter remissionem* (i. e. *tolerantiam*) *præcedentium delictorum in sustentatione (in tempore sustentationis) Dei — ad ostensionem (dico) justitiæ ejus in hoc tempore, ut sit* (i. e. *appareat*) *ipse justus et justificans* (i. e. *justificando*) *eum qui est ex fide Christi Jesu.* « Justifiés gratuitement par sa grâce moyennant la rédemption qui est en le Christ Jésus, que Dieu a disposé comme un moyen de propitiation par la foi en son sang, afin de montrer sa justice, ayant supporté les péchés passés sans les punir dans (le temps de) la patience de Dieu, afin de montrer sa justice, dans le temps présent, pour qu'il soit (établi qu'il est) lui-même juste et qu'il rend juste celui qui a eu foi en Jésus-Christ. » Ce texte nous intéresse ici à raison de la formule : *justitia Dei*, qui s'y rencontre à deux reprises. Devons-nous considérer *ad ostensionem*, εἰς ἔνδειξιν, *justitiæ suæ* et *ad ostensionem*, πρὸς τὴν ἔνδειξιν, *justitiæ ejus* comme deux propositions parallèles mais distinctes (Cornely), la première se rapportant au temps qui a précédé Jésus-Christ, la seconde à celui qui le suit, ou bien comme une même formule énoncée puis reprise (Lagrange) et se référant à l'époque chrétienne? La seconde interprétation semble devoir être préférée. « On ne voit pas que le temps de la tolérance soit celui d'une manifestation de la justice. » Lagrange, *Ép. aux Rom.*, p. 77. Pour qui l'accepte, le sens à donner à *justitia Dei* apparaît commandé par les ℣. 21-22, où cette formule s'entend de la justice conférée. Ainsi saint Thomas : *Ad ostensionem justitiæ suæ, id est ad hoc quod suam justitiam Deus ostenderet, et hoc propter remissionem præcedentium delictorum; in hoc enim quod præcedentia delicta Deus remisit (toleravit), quæ lex remittere non poterat, nec homines propria virtute ab eis se præcavere poterant, ostendit quod necessaria est hominibus justitia qua justificentur a Deo. In Ep. ad Rom.*, c. III, lect. 3. Saint Thomas, à plus forte raison, interprète dans le même sens de justice conférée le second *justitia Dei : Ut in hoc tempore gratiæ suam justitiam perfecte ostenderet, plenam remissionem peccatorum tribuendo... Ibid.* Pour ce qui regarde du moins l'interprétation de *justitia Dei*, le P. Lagrange se range à ce sentiment et le met en valeur. Le P. Cornely, développant l'explication sommairement énoncée par saint Jean Chrysostome, défend l'idée de justice attribut de Dieu, mais au sens très général de perfection morale et de sainteté. De même le P. Prat : « évidemment sa justice intrinsèque », *La théologie de saint Paul*, t. II, 7e édit., Paris, 1923, p. 295. « Évidemment » est trop dire.

e) Rom., X, 3 : « *Ignorantes enim justitiam Dei et suam quærentes statuere justitiæ Dei non sunt subjecti.* Méconnaissant la justice de Dieu, et cherchant à établir la leur propre, ils ne se sont pas soumis à la justice de Dieu. » L'antithèse *justitiam Dei* et *suam (justitiam)* invite à entendre cette justice de Dieu de la justice conférée par Dieu à l'homme. Plus clair encore en ce sens apparaît II Cor., V, 21 : « Celui qui n'avait point connu le péché, il l'a fait péché pour nous afin que nous devenions en lui justice de Dieu. » Le verset suivant, VI, 1 : « Or donc, étant ses coopérateurs, nous vous exhortons à (faire en sorte de) n'avoir pas reçu en vain la grâce de Dieu, » à savoir lorsqu'ils sont devenus justice de Dieu dans le Christ, traduit *justice de Dieu* par *grâce de Dieu*, qui désigne ici, non pas la bienveillance de Dieu (Cajétan), mais un don divin fait à l'homme. Enfin Phil., III, 9, est parfaitement clair et confirme généralement nos précédentes explications : « J'ai voulu tout perdre... afin d'être trouvé en lui non avec ma propre justice, celle qui vient de la Loi, mais avec celle qui naît de la foi au Christ, la justice qui vient de Dieu par la foi. » *Justitia Dei* est repris sous la forme *justitia ex Deo* qui ne laisse place à aucun doute.

2. *Idées qui se dégagent des textes.* — Nous pouvons donc considérer comme acquise l'existence dans l'homme, d'après saint Paul, d'une justice conférée par Dieu. Dans l'homme : disons mieux, dans le croyant. La plupart des textes que nous avons étudiés nous montrent, en effet, cette justice de Dieu dans l'homme liée à la foi. Le fait n'est pas contestable. Ajoutons seulement que, pour saint Paul, cette liaison de la justice à la foi se vérifie aussi bien pour le temps qui a précédé le Christ que pour celui qui le suit. L'Apôtre voit dans la justification d'Abraham le modèle et le symbole de toute justification. Or celle-ci s'est accomplie en liaison avec la foi. Et il prend la peine de préciser qu'il en a été de même pour tous les justes reconnus qui ont précédé le Christ. Cf. Hebr., XI.

2° *Lien qui unit la justification et la foi.* — Avant d'entreprendre l'analyse du lien qui unit la justice à la foi, il est indispensable d'esquisser celle de la foi elle-même au sens de saint Paul.

1. *La foi d'après saint Paul. — a) Les textes.* — Le texte capital est Rom., X, 13-17 : « Quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé. Comment donc invoqueraient-ils celui en qui ils n'ont pas cru? et comment croiraient-ils en celui qu'ils n'ont pas entendu? et comment entendraient-ils si personne ne prêche? et comment prêcherait-on si l'on n'avait été envoyé... Mais tous n'ont pas obéi à l'évangile, ὑπήκουσαν, Vulg., *obediunt*. Car Isaïe dit : Seigneur qui a cru à notre prédication (τῇ ἀκοῇ, Vulg. *auditui*)? La foi dépend donc de la prédication et la prédication de la parole du Christ. » Ce qui nous donne cette suite : la parole ou l'enseignement du Christ, c'est-à-dire, l'Évangile, la mission de prêcher donnée aux Apôtres, leur prédication, κηρύσσοντος, ἀκοῇ, l'audition, ἀκούσωσιν, et enfin deux actes qui semblent intimement liés et pratiquement équivalents, l'obéissance et la foi, ὑπακοήν, πίστις. — Les textes de Gal., III, 2, 5 : *Ex operibus legis Spiritum accepistis an ex auditu fidei?* Est-ce à cause des œuvres de la Loi que vous avez reçu l'Esprit, ou pour avoir prêté l'oreille à la foi? suggère pour *auditu* ἀκοή, le sens d'audition (Lagrange) plutôt que celui de prédication (Cornely), ce qui donne : l'audition conduisant à la foi, l'accueil fait à l'Évangile. L'interprétation : prédication de la foi comme nécessaire, proposée par quelques exégètes protestants, est complètement étrangère au contexte. — I Thess., II, 13 est obscur à force de concision et de plénitude : *Quoniam cum accepissetis* (καραλαβόντες = recevoir d'un intermédiaire transmettant ce qu'il a lui-même reçu) *a nobis verbum auditus Dei*, λόγον ἀκοῆς παρ' ἡμῶν τοῦ θεοῦ; construction étrange : lier λόγον à τοῦ θεοῦ, formule reprise plus loin et détacher ἀκοῆς παρ' ἡμῶν, ἀκοῆς pouvant signifier audition (Lagrange), ce qui est peut-être plus littéral, ou prédication (Cornely), *accepistis illud* ἐδέξασθε = ἀκοή au sens d'audition et déjà ὑπακοή) *ut verbum Dei*. » Et l'on peut traduire : « Nous rendons grâces... de ce que, lorsque vous avez reçu par notre intermédiaire la parole de Dieu que vous entendiez de notre bouche, vous l'avez accueillie... comme parole de Dieu. » — Rom., I, 5 et XVI, 26 : *ad obediendum fidei*, εἰς ὑπακοὴν πίστεως est bien près de signifier : l'obéissance qui est la foi même. Le P. Cornely comprend : l'obéissance à la foi comme dans Act., VI, 7 : ὑπήκουον τῇ πίστει. — Hebr., XI, 1 : *Est autem, fides sperandarum rerum substantia* (ὑπόστασις = « la réalisation » au sens anglais, ce qui fait « réaliser », ce qui fait apparaître les biens espérés comme « substantiels ») *argumentum* (ἔλεγχος = ce qui convainc de la vérité) *non apparentium*. Les deux membres de phrase sont rigoureusement parallèles et, pour le fond de la pensée, de signification identique. *Substantia* vaut *argumentum; sperandarum rerum* vaut *non apparentium;* cf. Rom., VIII, 24 : *Nam quod videt quis, quid sperat?* Sur la première équivalence, cf. M.A. Mathis, *The Pauline* Πιστις-Ὑποστασις, Washington, 1920, et sur la seconde saint Thomas, *Ep. ad., Hæbr.*, c. XI, lect. 1. — Rom. X, 9 : *in corde tuo credideris*, et II Cor., X, 5 : *in captivitatem redigentes omnem intellectum* (πᾶν νοήμα) *in obsequium* (ὑπακοήν) *Christi*, formules suggérant que le cœur et l'esprit (la pensée) sont pareillement intéressés dans la foi. — II Th., III, 2 : *Non enim omnium est fides* est parallèle à Rom., X, 16 : *Sed non omnes obediunt* (ὑπήκουσαν) *evangelio*, avec, peut-être, cette nuance particulière, que la foi est un don de Dieu (la foi n'est pas le lot de tous).

b) Idée qui ressort des textes : Complexité du concept de foi. — La foi, dans saint Paul, nous apparaît donc, premièrement, comme une soumission, un assentiment de l'esprit à des énoncés tenus pour vrais sur le témoignage du Christ (et de Dieu), qui les a enseignés à ses Apôtres. Ceux-ci, sur son ordre, nous les ont transmis par la voie de la prédication et, les ayant entendus de leur bouche, nous les avons accueillis et leur avons donné créance comme à la parole de Dieu. Rom., X, 5, insinue que notre cœur n'est pas demeuré étranger à cet assentiment de notre esprit; II Thess., III, 1. 2; Eph., II, 8, et d'autres textes de même inspiration, donnent à penser que Dieu lui-même joue en tout cela un rôle actif. Les vérités que nous croyons, renfermant l'annonce et la promesse de biens, un mouvement de désir, d'espérance à leur endroit se dessine, qui accompagne la foi dès son origine même. Enfin il se pourrait que, le mot ὑπακοή, choisi comme équival nt de πίστις, insinue que ces vérités-biens sont aussi, pour une part, des vérités-règles de conduite, auxquelles le croyant se soumet, obéit.

L'examen des prépositions avec lesquelles saint Paul construit les mots croire et foi accroît encore cette impression de la complexité psychologique de la foi paulinienne. « Quand l'objet de la foi est indiqué, écrit le P. Prat, à part certaines locutions exceptionnelles, comme « foi en l'évangile, foi en la vérité », c'est toujours Dieu ou le Christ. Et alors l'objet matériel coïncidant avec l'objet formel, la notion de la foi est assez complexe. Si croire à Dieu, θεῷ, peut n'être que prêter foi à son témoignage, croire *en* Dieu ajoute à ce concept des nuances délicates dont les particules grecques rendent bien le sens. Croire *en* Dieu n'est pas seulement croire à son existence, mais se reposer *sur* lui, ἐπὶ θεῷ, comme sur un appui inébran-

lable, se réfugier *en* lui, ἐπὶ θεόν, comme en un asile assuré, tendre *vers lui*, εἰς θεόν, comme à sa fin suprême. » *La théologie de saint Paul*, t. II, p. 286. Mêmes constructions avec le mot Christ : Nous avons *dans* (ἐν), le Christ, Gal., III, 26; I Tim., III, 13; *au* (εἰς) Christ, Rom., X, 14; Gal., II, 16; Phil., I, 29; Col., II, 5; en prenant appui *sur* (ἐπί) le Christ, Rom., X, 11; avoir foi *au* (τῷ) Christ, II Tim., I, 12; *envers* (πρὸς) le Christ, Phil., 5. La formule : foi de Jésus-Christ, Rom., III, 22, 26; Gal., II, 16, 20; III, 22; Phil., III, 9, dit tout cela à la fois. L'exégèse de Haussleiter interprétant foi de Jésus-Christ dans le sens de foi qu'avait Jésus-Christ lui-même, au lieu de foi dont Jésus-Christ est l'objet, qui est l'explication commune, mérite à peine d'être mentionnée et n'a trouvé aucun accueil. Cf. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. II, p. 543. — Le mot d'Eph. III, 17 : *Christum habitare per* (διὰ) *fidem in cordibus vestris*, implique une étroite liaison de la foi avec le Christ son objet. — De même Hebr., XII, 2 : *Aspicientes in auctorem fidei et consummatorem, Jesum*, où nous voyons reparaître d'autre part, avec *consummatorem*, le concept de foi-espérance. Parmi les endroits qui assignent à la foi un objet spécial, ceux-ci méritent d'être signalés : Rom., III, 25 : *Quem proposuit Deus propitiationem per fidem in sanguine ipsius. In sanguine* détermine à la fois *propitiationem* et *per fidem*; Rom., X, 9, cf. IV, 24 : *et in corde tuo credideris quod Deus suscitavit illum (Christum) a mortuis;* Col., II, 12 : *Resurrexistis (in baptismo) per* (διὰ) *fidem operationis* (génitif d'objet) *Dei qui suscitavit illum (Christum) a mortuis;* I Thess., IV, 13 : *Si enim credimus quod Jesus mortuus est et resurrexit.*

Le concept paulinien de foi renferme donc, se référant à un objet lui-même complexe, tout un ensemble d'éléments psychologiques divers, désir, confiance, obéissance, reliés, comme à leur centre, à cette créance que notre esprit accorde à Dieu et au Christ, laquelle définit premièrement la foi mais n'en épuise point la richesse. Nous sommes loin de la notion luthérienne de la foi pure confiance, qui d'ailleurs embarrasse de plus en plus, par son étroitesse anti-psychologique et son opposition aux textes, les exégètes protestants. Cf. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. II, p. 539.

2. *Justice et foi.* — Mais il est temps de revenir à notre dessein principal qui est d'analyser le lien qui, pour saint Paul, rattache la justice à la foi. Voyons les textes. Ils nous offrent, pour ce qui regarde la justice et la foi, des constructions diverses, analogues à celles que nous avons rencontrées pour les mots foi et croire.

a) Analyse des principales expressions. — La justice est rattachée à la foi par l'intermédiaire de la préposition ἐκ : Rom., IX, 30 : *Justitia autem quæ ex fide est;* X, 6 : *Quæ autem ex fide est justitia;* Rom., I, 17 : *Justitia enim Dei in eo (evangelio) revelatur ex fide;* V, 1 : *Justificati ergo ex fide;* Gal., II, 61 : *Ut justificemur ex fide Christi;* Gal., III, 24 : *Ut ex fide justificemur.* Manifestement distincte de la foi, la justice en procède, la justification trouve en elle son point de départ et d'appui. Cette dernière idée s'affirme plus nettement encore, Rom., III, 24 : *Et justificans eum qui est ex fide Jesu Christi*, et surtout III, 30 : *Qui justificat circumcisionem* (les circoncis) *ex fide;* Gal., III, 8 : *Ex fide justificat Gentes Deus.* Il devient évident que si la justice, distincte de la foi, en procède, ce n'est pas directement et comme une dérivation naturelle, mais par l'intermédiaire d'un acte divin dont elle est l'effet et le terme.

Ailleurs le rapport de la justice et de la justification à la foi est exprimé par le moyen de la préposition instrumentale διά, qui ne prend tout son sens qu'en fonction de l'acte divin justificateur : Rom., III, 22 : *Justitia autem Dei (quæ est) per fidem Jesu Christi;* Rom., III, 30 : *qui justificat... præputium* (les gentils) *per fidem;* Phil., III, 9 : *Sed illam (justitiam) quæ ex fide (per fidem) Jesu Christi.* L'homme est justifié, Dieu justifie l'homme par le moyen de la foi, en utilisant la foi comme cause instrumentale. Les constructions avec ἐπί, Philip., III, 10 : *Quæ ex Deo est justitia in fide* (ἐπὶ τῇ πίστει), et avec κατά, Hebr., XI, 7 : *Et justitiæ quæ per (secundum) fidem est*, introduisent l'idée de la foi base de la justice, de la foi norme et mesure de la justice. De toutes ces formules la plus énergique est sans doute la construction avec le datif, Rom., III, 28 : *Arbitramur enim hominem justificari per fidem* (πίστει, *fide*); Rom., V, 1 : *Per quem (Christum) habemus accessum per fidem* (τῇ πίστει) *in gratiam istam*, celle qui est exposée au chapitre précédent, la justice *secundum gratiam.*

Cette construction : *justificari fide* fait ressouvenir de Rom., IV, 3 sq., que c'est ici le lieu d'éclaircir Ἐπίστευσεν δὲ Ἀβραὰμ τῷ Θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην, *Credidit Abraham Deo et reputatum est ei ad justitiam.* C'est une citation de Gen., XV, 6 d'après les Septante. L'hébreu porte : « Il (Dieu) lui compta cela comme justice. » Les Septante ont mis le verbe hébreu au passif ἐλογίσθη. Ce verbe que la Vulgate traduit tantôt *reputatur* et tantôt *imputatur* se rendrait plus justement par *deputari* (Ancienne Latine, Tertullien, saint Cyprien, saint Irénée latin, etc.), avec le sens de : mettre ou porter au compte de quelqu'un. *Ad* (εἰς) *justitiam*, c'est-à-dire comme justice, comme valant justice. Le P. Lagrange a montré que λογίζομαι possède, de lui-même et dans l'usage courant, cf. I Reg., 1, 13; Job, XLI, 23; Ps. CV (CVI), 31; Is., XXIX, 17; XXXII, 15; XL, 17; Os., VIII, 12, et dans saint Paul lui-même, Rom., II, 16; IX, 8, cf. Act., XIX, 17, un sens fort, celui d'une équivalence réelle entre deux choses. Nulle part la mise en compte d'une valeur ne suppose un défaut de proportion entre ce qui est fourni et l'estimation qui en est faite, sauf, bien entendu, le cas, sans intérêt ici, où il y aurait erreur. Le même exégète écrit à propos de Rom., V, 3 : « C'est presque l'expression de satisfaction que Jahvé accorde à ceux qui observent la Loi (Deut., VI, 25; XXIV, 13); il n'est pas directement question de la justification première d'Abraham, mais du mérite de son acte de foi, mérite tel qu'il équivaut à une œuvre parfaite. Le cas d'Abraham apparaît analogue à celui de Phinées, Ps., CV (CVI), 31, où il s'agit d'un acte de zèle et à celui de Siméon et de Lévi, *Jubilés*, XXX, 7, 19, qui tirèrent vengeance des gens de Sichem. Lagrange, *Ép. aux Rom.*, p. 84 sq.

Ce n'est que dans les versets suivants, d'après le P. Lagrange (contre Cornely), que la pensée de l'Apôtre prend un autre tour ou plutôt se précise et se nuance : *Ei autem qui operatur, merces non imputatur (deputatur) secundum gratiam sed secundum debitum. Ei vero qui non operatur, credenti autem in eum qui justificat impium, reputatur (deputatur) fides ejus ad justitiam.* Or à celui qui a des œuvres, le salaire n'est pas compté par faveur mais selon ce qui est dû, tandis que celui qui n'a pas d'œuvres, mais qui croit en celui qui rend juste l'impie, sa foi lui est comptée comme justice. *Secundum propositum gratiæ Dei* de la Vulgate clémentine est une glose, d'ailleurs exacte. Cette équivalence entre foi et justice, dont le ℣. 3 nous offre un cas typique, saint Paul précise maintenant qu'elle n'appartient pas à l'ordre du *debitum*, du droit strict, mais à celui de la *gratia*, c'est-à-dire de la bienveillance. L'équivalence n'en subsiste pas moins dans cet ordre particulier. Devant la bienveillance divine, quoique non par devant sa justice, foi vaut justice. Le P. Prat, envisageant les choses d'un point de vue différent, s'attache, non sans quelque excès, à la seule considération de la disproportion qui existe entre la foi et la justice. *La théologie de saint Paul*, t. II, p. 206.

b) La doctrine qui s'en dégage et l'interprétation luthérienne. — Pour conclure. — *a. La foi n'est pas la justice.* — La formule de Luther citée par le P. Prat : *Ea (vera fiducia cordis) est formalis justitia propter quam homo justificatur*, c'est-à-dire est déclaré juste par imputation légale de la justice du Christ, outre qu'elle est libellée dans une langue philosophique peu intelligible, n'est pas paulinienne. Si la justice n'est pas la foi, elle en procède d'une certaine manière, en ce sens que la foi est un titre réel, *secundum gratiam et non secundum debitum*, à l'obtenir de Dieu. Bien plus, dans cette collation de la justice par Dieu, elle joue, conjointement avec le baptême, le rôle d'instrument. Qu'est-ce à dire? La théologie luthérienne a accueilli cette notion de la foi instrument de la justification, mais en l'accommodant à sa façon de concevoir la justification et la foi elle-même. Simple condition *sine qua non* et qui ne joue aucun rôle positif dans la justification, ou moyen d'appréhender la justice du Christ, elle garde toujours ce caractère essentiel de n'avoir par elle-même aucune valeur morale, d'appartenir à un ordre distinct et hétérogène par rapport à la justice. Ce n'est sûrement pas ainsi que saint Paul l'entend. La foi, pour lui, représente une activité de l'homme et, de sa part, une préparation positive à la justice. Comme l'a dit fort justement le concile de Trente, elle est *humanæ salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis.* Sess. VI, *De justificatione*, c. VIII. Si la justice, au sens de saint Paul, représente, dans sa notion la plus générale, un état normal de relation avec Dieu, il est aisé de comprendre que la foi, par où nous accordons créance à la parole de Dieu et par où nous commençons de prendre à son égard les dispositions effectives qui conviennent, représente une amorce et un *initium* de la justice. C'est ainsi qu'elle est de notre part une vraie collaboration à la justification et qu'elle peut être utilisée par Dieu comme instrument de pleine justification. Très généralement, les exégètes protestants contemporains reconnaissent, au moins tacitement, que Luther et les théologiens luthériens orthodoxes ont trahi la pensée de saint Paul. Aussi les voyons-nous réintroduire une notion sensiblement différente de la foi, de son rôle dans la justification, et, en fin de compte, de la justification elle-même. La foi recouvre une valeur religieuse et morale; la justification n'est plus aussi radicalement isolée de la sanctification; la foi redevient l'un des principes de la vie du croyant justifié. Voir plus loin. Ces multiples relations de la justice avec la foi, toutes fondées sur la nature même de la foi, dont la valeur morale et religieuse la rend propre à amorcer dans l'homme une vraie justice et la qualifie, *secundum gratiam*, pour devenir aux mains de Dieu, l'instrument approprié de notre complète justification, saint Paul les exprime par cette formule synthétique : la justice de la foi, dont il aime à se servir, Rom., IV, 11, 13, etc., quand il veut opposer la justice conférée par la foi à la justice de la Loi et des œuvres. Cf. Lagrange, *Ép. aux Rom.*, p. 137 sq.; Prat, *La théologie de saint Paul*, t. II, p. 540 sq.

b. La justification par la foi seule. — Commentant Rom., III, 28 : *Arbitramur enim justificari hominem per fidem* (πίστει) *sine operibus legis*, Luther s'est cru autorisé à traduire *per fidem* par *per fidem solam.* C'est la doctrine luthérienne de la justification par la foi seule. Préoccupé de l'ancantir à sa source même, le P. Cornely se jette dans une exégèse discutable et bien superflue de ce texte de l'Épître aux Romains : *In hac sententia autem..., uti ex vocabulorum ordine... clare jam elucet, præcipuum pondus inesse verbis* δικαιοῦσθαι et χωρὶς ἔργων νόμου... *quippe quæ primum et ultimum locum occupent, aliud autem nomen* (πίστις, *per fidem*) *nonnisi velut secundarium quoddam complementum inseri ad viam indicandam, qua homo sine operibus Legis justificetur, Op. cit.*, p. 206. Saint Thomas explique plus objectivement : *Non autem solum sine operibus cæremonialibus, quæ gratiam non conferebant sed solum significabant, sed etiam sine operibus moralium præceptorum, secundum illud : Non ex operibus justitiæ quæ fecimus nos,* Tit., III, 5, *ita tamen quod intelligat (vel intelligas) : sine operibus præcedentibus justitiam, non autem sine operibus subsequentibus, quia ut dicitur,* Jac., II, 16 : *Fides sine operibus*, scilicet *subsequentibus* (la parenthèse est de saint Thomas), *mortua est et justificare* (ce qui s'entend ici de la « justification seconde ») *non potest. Ep. ad Rom.*, c. III, lect. 4.

Inacceptable, la formule *per fidem solam* ne l'est proprement qu'au sens luthérien, c'est-à-dire dans une doctrine qui, après avoir faussé le concept paulinien de foi, représente la justification, non pas comme l'acte inaugural de la vie du croyant dans le Christ — ce qu'elle est pour saint Paul — mais comme une sentence divine formulée en dehors de la vie réelle et qui ne s'inquiète pas des œuvres qui pourront suivre, sentence irrévocable à la seule condition que la foi subsiste. Cette doctrine est si manifestement étrangère et contraire à la pensée de saint Paul que les exégètes protestants contemporains se voient contraints de l'abandonner, à des degrés divers et par des voies différentes, l'un après l'autre. Le texte Eph., II, 10 est particulièrement catégorique : « Nous sommes son ouvrage (de Dieu), ayant été créés en Jésus-Christ pour faire de bonnes œuvres, que Dieu a préparées d'avance afin que nous les pratiquions, κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς. » Sur quoi le P. Cornely fait remarquer très justement que ἐπὶ désigne ici la fin, le but. *Ep. ad Ephesios, Philipp. et Col.*, Paris, 1912, p. 77. Cf. aussi, II Cor., IX, 8; Col., I, 10; Tit., III, 8, etc.

Le long passage Rom., VI-VIII, si intimement lié à la péricope III, 21-V consacrée à la justification, décrit amplement la vie nouvelle, vie de justice et de sainteté, que doit désormais mener le croyant justifié. Bien plus le jugement final portera sur les œuvres du chrétien postérieures à sa justification première, II Cor., V, 10 : « Tous il nous faut comparaître devant le tribunal du Christ (il s'agit des chrétiens justifiés par la foi et le baptême) afin que chacun reçoive ce qu'il a mérité étant dans son corps, selon ses œuvres, soit bien soit mal. »

La foi, qui persiste, bien entendu, dans le justifié, devient comme le milieu intérieur où se développe sa vie dans le Christ. Gal., II, 20 : « Si maintenant (depuis le baptême) je vis dans la chair, je vis dans la foi du Fils de Dieu, qui m'a aimé et s'est livré pour moi. » La foi est dite agir par la charité, Gal., V, 10 : *Sed fides quæ per charitatem operatur.* La pensée de saint Paul rejoint ici celle de saint Jacques, Jac., II, 16 : *Sic et fides, si non habeat opera, mortua est in semetipsa.*

3. *Gratuité de la justice.* — C'est en fonction de cette dépendance de la justice par rapport à la foi, dans sa première origine, que saint Paul signale la gratuité de la justification. Il faut noter comme particulièrement catégoriques en ce sens, Rom., III, 24 : *Justificati gratis per gratiam* (i. e. *benevolentiam*) *ipsius (Dei)*; Eph., II, 8 : *Gratia enim estis salvati per fidem, et hoc non ex vobis. Dei enim donum est — non ex operibus*, avec cet objectif cher à saint Paul : *ne quis glorietur.* L'on ne peut douter que la reprise : *Dei enim donum est* n'ajoute quelque chose à l'affirmation première : *Gratia enim estis salvati per fidem.* S'il s'agissait seulement de marquer la différence qui existe entre la *justitia ex fide* et la *justitia ex operibus*, dans l'esprit de Rom., IV, 5, le mot *gratia* suffisait. Si saint Paul revient et insiste, c'est apparemment qu'il veut rapporter la foi elle-même à cette *gratia.* Saint Thomas entend directement la clause : *Dei enim*

donum est, de la foi elle-même et il rappelle le mot de Phil., I, 29 : *Vobis autem donatum est pro Christo, non solum ut in eum credatis, sed etiam pro eo patiamini. Ep. ad Eph.*, c. II, lect. 3. J.-E. Belser préfère dire simplement : « Que la foi elle-même ne soit pas purement notre œuvre personnelle, c'est ce que suppose l'ensemble de la construction. » *Der Epheserbrief des Ap. Paulus*, Fribourg-en-B., 1908, p. 57; cf. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. II, p. 289, qui tient cette nuance comme n'ayant qu'un intérêt secondaire, le canon 5 du concile d'Orange sur l'*initium fidei* et son interprétation d'Eph., II, 8 étant, de l'une et de l'autre manière, justifiés.—Intéressant aussi est Tit., III, 5 : « Dieu nous a sauvés non à cause des œuvres de justice que nous avions faites, *non ex operibus justitiæ*, τῶν ἐν δικαιοσύνῃ = faites en état de justice, mais selon sa miséricorde... afin que justifiés par sa grâce, nous devenions héritiers de la vie éternelle. » Ces œuvres « dans la justice » nous ne les avons pas faites, ℣. 3, ni ne pouvions les faire, n'étant pas en état de justice.

III. LA JUSTIFICATION. — Il nous reste à étudier l'acte même de justification dans saint Paul.

1° *Sens possibles du mot justifier.* — Pour l'exprimer saint Paul se sert, à l'actif et au passif, du verbe δικαιοῦν. H.-J. Holtzmann, traduisant le sentiment commun des exégètes protestants, a écrit : « Le verbe δικαιοῦν désigne dans l'Ancien Testament, un acte judiciaire favorable à celui qu'il concerne, c'est-à-dire l'acte par lequel le juge déclare quelqu'un innocent. » *Lehrbuch der Neutestament. Theologie*, t. II, 2e édit., Tubingue, 1911, p. 141. C'est ce qu'on appelle le *sensus forensis*, c'est-à-dire le sens déclaratif judiciaire, qu'il ne faut pas confondre avec le sens déclaratif simple, c'est-à-dire non judiciaire. Beaucoup d'exégètes catholiques ont accepté cette opinion touchant le sens de δικαιοῦν dans la Bible grecque. Le P. Prat continue de la tenir pour généralement exacte : « Nous admettons sans balancer, écrit-il, que la justification de l'homme éveille d'*ordinaire* dans l'Ancien Testament et même dans le Nouveau l'idée d'un jugement divin, qu'on peut du moins l'y découvrir sans faire violence aux textes (l'atténuation est sensible), que dans un petit nombre la justification est purement déclarative. Il en est ainsi, par exemple, toutes les fois qu'il s'agit du jugement final qui ne produit pas la justice en l'homme mais la présuppose... » L'on éprouve quelque peine à entendre ce qui suit, qui semble contredire la formule initiale : « Mais ce n'est pas le sens *ordinaire* : ce qui le prouve, c'est l'impossibilité de remplacer, dans la plupart des cas, le verbe « justifier » par ses équivalents prétendus « déclarer juste » ou « traiter comme juste ». *Théol. de S. Paul*, II, p. 297 sq.

Cependant le commentaire du P. Lagrange sur l'Épître aux Romains, publié en 1916, a marqué sur ce point une vive et heureuse réaction. Au sentiment du savant exégète, l'interprétation du δικαιοῦν biblique comme signifiant une déclaration de justice prononcée par le juge représenterait une généralisation injustifiée. C'est ce qu'il entreprend de faire voir en reprenant après P. Feine, *Theologie des Neuen Testaments*, Leipzig, p. 409 sq., mais pour aboutir à des conclusions bien différentes des siennes, l'examen des quarante-cinq endroits des Septante où paraît le verbe δικαιοῦν. Il sera bon de résumer cette suggestive enquête.

Δικαιοῦν traduit צָדַק à la voie hiphil : Ex., XXIII, 7; Deut., XXV, 1; II Reg., XV, 4; III Reg., VIII, 31; II Paral., VI, 23; Ps., LXXXII (LXXXI), 3; Is., V, 23; L, 8; LIII, 11. Dans tous ces cas, le sens de : déclarer juste en justice (*sensus forensis*) ne fait aucun doute, sauf pour Is., L, 8 où nous avons plutôt celui de : défendre en justice, ce qui représente une nuance sensiblement différente. Δικαιοῦν traduit la voix hitphaël du même verbe, Eccle., VII, 5 et, au passif, Gen., XLIV, 16, avec le sens de : se justifier soi-même devant un juge. C'est toujours le sens judiciaire mais non point déclaratif. La voix piël de צִדֵּק est rendue par δικαιοῦν : à l'actif, Jer., III, 11; Ezech., XVI, 51, 52, avec le sens de : se montrer juste par comparaison à un autre qui se conduit plus mal; au passif, Job, XXXII, 32, au sens de : se voir donner raison. Le sens proprement judiciaire n'apparaît plus.

Le qal de צָדַק est rendu par δικαιοῦσθαι : Gen., XXXVI, 26; Ps., XIX (XVIII), 10; L (LI), 4; CXLIII (CXLII), 2; Is., XLIII, 9, 26; XLV, 25, 26; XLII, 21. Dans tous ces cas, le sens déclaratif et, à plus forte raison, le sens forensique proprement dit, est étranger à l'hébreu. L'on est d'autant moins autorisé à le présumer pour le grec que le contexte ne s'en accommode point. On n'a pas assez pris garde à ces faits.

Lorsque δικαιοῦν traduit זָכָה nous avons pour le qal, Michée, VI, 11, le sens de : être pur et pour le piël, Ps., LXXIII (LXXII), 15, celui de : rendre pur (cas unique dans l'Ancien Testament).

Le P. Lagrange examine à part les onze cas de l'Ecclésiastique que M. P. Feine a portés en bloc à l'actif du *sensus forensis* ou, à tout le moins, du sens déclaratif : VII, 5; IX, 12 (17); X, 29 (32); XIII, 22; XXXIV (XXXI), 5; XLII, 2, pour lesquels nous avons l'original hébreu; I, 28; XVIII, 1, 22; XXVI, 28; XXXIII, 14, pour lesquels nous ne l'avons pas. Le sens déclaratif n'est établi sûrement que pour X, 29 (32) et XLII, 2.

Les versions grecques, autres que celle des Septante font l'impression de traduire plus volontiers encore le qal de צָדַק par le passif δικαιοῦσθαι dans le sens de : être juste. L'*Apocalypse de Baruch*, XXI, 9, 11, 12; XXIV, 1, 2; LI, 3; LII, 7; IV *Esdras*, XII, 7; les *Psaumes de Salomon* (qu'on allègue souvent en faveur de *sensus forensis*), II, 16; III, 5; IV, 9; VIII, 7, 27, 31; IX, 3, suggèrent, s'ils ne l'imposent pas, le sens d'être ou de devenir juste. « On voit, conclut le P. Lagrange, combien il est peu exact de dire avec Sanday-Headlam que dans l'Ancien Testament le mot a toujours ou presque toujours un sens forensique ou judiciaire. » *Ép. aux Rom.*, p. 128. L'on n'est donc pas fondé à aborder l'exégèse de saint Paul avec l'idée préconçue, et non vérifiée par les faits, que δικαιοῦν était, dans la langue biblique, un mot technique signifiant la sentence favorable rendue par le juge au bénéfice d'un inculpé. Même le sens déclaratif large, c'est-à-dire non strictement judiciaire, n'a pas à être obligatoirement présumé, à défaut du *sensus forensis* proprement dit.

Il est un cas cependant où le sens forensique s'impose et c'est lorsque le verbe δικαιοῦν est employé dans un contexte eschatologique et pour signifier le jugement dernier. Or d'après M. A. Titius, *Der Paulinismus unter dem Gesichtspunkt der Seligkeit*, Tubingue, 1900, p. 157 sq., la justification représente toujours dans saint Paul un acte messianique et donc d'ordre en soi eschatologique. M. E. Tobac, qui a très bien mis en valeur cette ingénieuse théorie, s'applique à justifier en ces termes l'équation : acte messianique = acte eschatologique, qui est à la base du système : « C'est qu'avec le Christ le règne messianique est présent, le royaume a commencé, la communauté est là, existante, intimement unie à son chef, consciente des réalités qu'elle possède et des espérances qu'elle attend, se préparant à la parousie. Pour elle plus de jugement, ou plutôt le jugement a eu lieu déjà : elle est justifiée. Du côté de Dieu, tout est fait; il dépend d'elle de conserver cette justification et de la voir ratifiée au jugement final de Dieu. On dirait qu'à certains moments le présent et le futur se confondent pour saint Paul

et ne lui apparaissent pas comme à nous clairement distincts. La justification présente, c'est en même temps la justification future : il n'en conçoit qu'une, c'est la justification messianique. Il n'oublie pas cependant que notre vie est encore cachée, attendant son apocalypse, Col., III, 4, que nous ne sommes sauvés qu'en espérance, Rom., VIII, 23, et c'est pour cela qu'il pourra en d'autres circonstances, présenter cette même justification comme future, comme s'accomplissant au grand jour du jugement. » *Le problème de la justification dans saint Paul*, p. 218. Ce qui suit achève de dégager la véritable idée génératrice du système, qui en fait aussi la faiblesse principale : « Dans saint Paul, la justification consiste toujours, selon nous, dans le décret d'admission au royaume messianique. Plus tard lorsque la perspective du règne eschatologique s'éloigna et que le règne présent ou préparatoire absorba toute l'attention, la disjonction entre la justification présente et future, entre la justice et le salut s'opéra aussi définitivement. » *Ibid.*, p. 216 note. M. A. Titius admet qu'il existe déjà dans saint Paul des traces de cette différenciation. Cette interprétation, fait remarquer à bon droit M. Tobac, n'est aucunement liée à la doctrine luthérienne de la justice imputée. Cela est si vrai que, chez M. Titius, elle devient l'instrument d'une énergique réaction contre cette doctrine impossible.

Pour séduisante qu'elle puisse paraître à certains égards, l'interprétation forensique-eschatologique de la justification dans saint Paul a soulevé de justes et notables critiques. L'une de ses faiblesses, que le P. Prat a plus particulièrement signalée, c'est de supposer à la formule : *justice de Dieu*, le sens constant, dans saint Paul, de justice-attribut, de *justice divine salvifique*. *La théologie de saint Paul*, t. II, p. 549. Le même auteur, p. 548, témoigne son étonnement en présence du caractère eschatologique attribué à la justification paulinienne. De façon plus générale, l'eschatologisme qui est à la base de cette interprétation de saint Paul appelle des réserves et demanderait, pour le moins, une soigneuse révision et mise au point. Le P. Lagrange conteste l'affirmation suivante de M. Tobac : « Cette justification (prononcée par le Messie) dans la théologie juive apparaît donc bien comme forensique et eschatologique; c'est le décret d'acquittement, d'admission à la vie dans le royaume messianique au jour du jugement », p. 14. — « Assurément, écrit le P. Lagrange le messianisme, d'après quelques juifs, devait s'ouvrir par un certain jugement... Mais était-ce l'opinion des pharisiens et de la majorité des Juifs? Dès le temps des *Psaumes de Salomon* (environ 40 ans avant Jésus-Christ), on distinguait le messianisme temporel et les fins dernières. Les apocalypses d'Esdras et de Baruch supposent cette distinction fondamentale. Le jugement de Dieu, après les temps messianiques, était dès lors vraiment le jugement final. C'est alors que serait rendue pour chacun la sentence de justification et de condamnation. Et c'est cette conception qui avait déjà prévalu (sur la vue ancienne qui mettait sur le même plan l'avènement du Messie et la consommation finale), qui allait prévaloir de plus en plus. Personne ne songeait à nier le jugement final, comprenant la déclaration de justice, la répartition du sort des justes et des méchants. On ne pouvait le transporter tout entier à l'entrée de la période messianique. A-t-on eu l'idée de le dédoubler pour ainsi dire, de placer à l'arrivée du Messie une ombre, une répétition du jugement général, une sentence d'admission aux biens messianiques? C'est ce dont je ne vois pas trace dans les textes. » *Ép. aux Rom.*, p. 134. Telle n'est sûrement pas, en particulier, l'idée que les Évangiles synoptiques prêtent aux représentants du judaïsme officiel.

2° *Le sens du mot dans saint Paul.* — Nous avons donc le droit d'étudier en eux-mêmes les textes de saint Paul où paraissent le verbe δικαιοῦν et le substantif verbal δικαίωσις, et d'user, pour en déterminer le sens, de la liberté que nous laisse l'emploi large et divers qu'en a fait la Bible grecque.

1. *Sens du mot « être justifié ».* — Commençons par les textes où δικαιοῦν est au passif : Rom., II, 13 : *Non enim auditores legis justi sunt apud Deum, sed factores legis justificabuntur.* C'est à tort que saint Augustin traduit : seront rendus justes. Le sens forensique-eschatologique est regardé par tout le monde comme certain. — Rom., III, 20; cf. Gal., II, 16 : *Quia ex operibus legis non justificabitur omnis caro coram illo (Deo)*. C'est une citation de Ps., CXLII (CXLIII), 2. Le P. Cornely se prononce pour le sens forensique-eschatologique dans Rom., comme dans le Ps. D'après le P. Lagrange, saint Paul éliminerait la perspective eschatologique du Ps. Le sens déclaratif simple se trouve lui-même exclu par la clause *coram illo*. Par qui serait faite cette déclaration de justice devant Dieu? Sens probable : nul ne sera en état d'établir sa justice. — Rom., III, 24 : *Justificati gratis per gratiam ipsius* τῇ αὐτοῦ χάριτι, *per* (διὰ) *redemptionem*, etc. « Rendus justes par la grâce sanctifiante » (Cornely) suppose à *per gratiam* une signification qu'il est difficile d'établir avec certitude chez saint Paul. Le P. Lagrange propose : « Devenus justes par la bonté de Dieu », plutôt que « tenus pour justes », à cause de *per redemptionem*, qui évoque l'idée d'instrument et donc d'efficience. — Rom., III, 28 : *Arbitramur enim justificari hominem per fidem* (πίστει). « Est rendu juste ou devient juste » (Cornely); de même Lagrange à cause de *per fidem* (fide). — Rom., IV, 2 : *Si enim Abraham ex operibus justificatus est.* « A obtenu la justice » (Cornely); « est devenu juste, ou, tout au plus a été reconnu juste, puisqu'il est fait allusion à une activité d'Abraham » (Lagrange). — Rom., V, 1, 2 : *Justificati ergo ex fide, pacem habeamus ad Deum per dominum Jesum Christum, per quem et habemus accessum per fidem in gratiam istam.* « Ayant reçu la justice » (Cornely); « reconnus justes en suite de la foi » ou, et mieux, « devenus justes » (Lagrange). Le sens de « devenus justes » ou même de « rendus justes » semble préférable à cause de l'idée de réconciliation suggérée par *pacem*. — Rom., V, 9 : *Justificati in sanguine ipsius* (Christi). « Ayant acquis la justice » (Cornely, Lagrange), sous forme de purification, dans le sang du Christ. — Rom., VI, 7 : *Qui enim mortuus est, justificatus est a peccato.* Formule juridique signifiant que l'accusé échappe par la mort à toute action judiciaire. — I Cor., IV, 4 : *Nihil enim mihi conscius sum; sed non in hoc justificatus sum.* « Je ne me tiens pas pour juste » (Lagrange); le P. Cornely s'attache, sans raison, à maintenir le sens déclaratif large : *sese tamen dijudicare et fidelem declarare non audet.* — I Cor., VI, 11 : *Sed abluti estis, sed sanctificati estis, sed justificati estis in nomine Domini.* C'est l'un des textes dont se réclament tout particulièrement les partisans de la théorie forensique-eschatologique. « Ils ont été purifiés..., délivrés de ces péchés que Paul vient d'énumérer et dont quelques-uns d'entre eux étaient chargés; ils ont été sanctifiés..., arrachés à la tyrannie du péché, à la domination de ce monde mauvais et transplantés dans le voisinage de Dieu et ainsi ils ont été justifiés... (c'est-à-dire) reconnus par Dieu en qualité de justes et d'inscrits au royaume messianique, d'où ils étaient exclus à cause du péché. » E. Tobac, *Le problème de la justification dans saint Paul*, p. 252. L'intérêt de ce texte, c'est que tout en établissant, croit-on, le sens forensique de justifier, il maintient la réalité de la justice en faisant de la justification comme la reconnaissance et la consécration juridique d'une purification et sanctification préalables. Mais nous avons ici

une allusion manifeste au baptême, et c'est la causalité baptismale que décrivent pareillement ces trois termes : purifier, sanctifier, justifier, et cette seule remarque suffit à rendre invraisemblable le *sensus forensis* pour justifier. « Quoi de plus clair, écrit le P. Lagrange, pour prouver que la justification n'est pas une déclaration extérieure distincte de la sanctification qui est intérieure. » *Ép. aux Rom.*, p. 131. C'est qu'en effet ces trois termes par où saint Paul décrit l'action du baptême dans le croyant semblent bien avoir foncièrement le même sens. Tel est également le sentiment des PP. Cornely et Prat. Un passage, parallèle pour le sens principal, Eph., v, 26 : *Christus dilexit Ecclesiam, et seipsum tradidit pro ea, ut illam sanctificaret, mundans lavacro aquæ in verbo vitæ*, où *sanctificaret* est déterminé par *mundans*, montre que l'ordre : purifier, sanctifier, justifier, n'a pas pour saint Paul d'intérêt particulier et n'exprime ni une gradation ni une succession qui ne se peut changer. Le sens de *justificati estis* est donc dans cet endroit, I Cor., vi, 11 : « constitués justes » (Cornely) ou « devenus justes » (Lagrange). — Gal., ii, 16, 17 : *Scientes autem quod non justificatur homo ex operibus legis, nisi per* (διὰ) *fidem Jesu Christi; et nos in Christo credimus (credidimus) ut justificemur ex fide Christi et non ex operibus legis*, etc. La formule *per fidem*, énonçant l'idée de la causalité instrumentale de la foi dans la justification, suggère pour *justificemur* le sens, non pas d'être déclarés justes, mais de devenir justes (Cornely, Lagrange). — Gal., iii, 11 : *Quoniam autem in lege nemo justificatur apud Deum*. Le sens d'être déclaré juste est exclu par la finale *apud Deum*. Déclaré juste par qui? « Établir sa justice devant Dieu » (Lagrange), plutôt que « être rendu juste devant Dieu » (Cornely). — Gal., iii, 24 : *Ut ex fide justificemur*. « Devenir justes » (Lagrange). — Gal., v, 4, 8 : *Evacuati estis a Christo, qui in lege justificamini* (cherchez la justice)... *Nos enim spiritu ex fide spem justitiæ exspectamus. Spem justitiæ* n'est pas l'espérance qui a pour objet la justice (Tobac) mais les biens que la justice espère (Cornely, Lagrange). La conclusion de M. Tobac tombe donc : « La justice et sa reconnaissance par la sentence de justification sont certainement présentées ici, ainsi que dans toute l'Épître aux Galates, comme eschatologiques, comme objet d'espérance. » *Op. cit.*, p. 236, note. — Tit., iii, 7 : *Ut justificati gratia ipsius*. D'après le contexte, cela se passe au baptême. Le sens de : devenus justes ou même de : rendus justes est donc certain.

2. *Sens du mot « justifier »*. — Le verbe δικαιοῦν à l'actif se rencontre Rom., iii, 26 : *Ut sit ipse justus et justificans (justificando) eum qui est ex fide Jesu Christi*. La mention de la foi *(ex fide)* et le contexte, ℣. 25, 28, suggèrent le sens de rendre juste plutôt que déclarer juste, qui est trop faible (Cornely, Lagrange). — Rom., iii, 30 : *Qui justificat* (δικαιώσει = *justificabit*) *circumcisionem ex fide et præputium per fidem*. Le sens eschatologique et donc forensique, suggéré par le futur, est exclu par la mention de la foi comme instrument de justification. « *Futurum... normam declarat generalem, quæ nunc adhibetur semperque adhibebitur.* » Cornely, *Ep. ad Rom.*, p. 202. — Rom., iv, 5 sq. : *Ei vero qui non operatur, credenti autem in eum qui justificat impium, reputatur fides ejus ad justitiam... Sicut et David dicit beatitudinem hominis cui Deus accepto fert justitiam sine operibus : Beati quorum remissæ sunt iniquitates, quorum tecta sunt peccata.* Déclarer juste l'impie sans que rien soit changé dans son état réel est un défi au bon sens. *Justificat impium* a d'ailleurs pour parallèle *Beati quorum remissæ sunt iniquitates*, rappelant lui-même, pour autant du moins qu'il s'agit de saint Paul, les textes relatifs à la purification des péchés. Les expressions *reputatur (deputatur) fides ad justitiam* et *accepto fert justitiam* (λογίζεται) sont elles-mêmes fortes et d'esprit réaliste. L'idée d'une action dont la justice réelle est le terme est présente partout dans ce passage. — Rom., viii, 30 : *Hos et justificavit; quos autem justificavit hos et glorificavit.* Le sens de « rendre juste » est recommandé par le *glorificavit* qui suit et qui est causatif (Lagrange). — Rom., viii, 33 : *Deus qui justificat, quis est qui condemnabit.* Déclarer juste par sentence judiciaire (Cornely). Le P. Lagrange trouve ce sens trop fort. A ce compte, l'hypothèse même d'une condamnation serait inconcevable. Il préfère la traduction : soutenir la cause ou mieux donner la justice. — Gal., iii, 8 : *ex fide justificat Gentes Deus.* Cf. Rom., v, 17; ix, 30. Le sens est certainement : confère la justice.

3. *Sens du mot « justification »*. — Quant au substantif verbal δικαίωσις nous le rencontrons deux fois. Rom., iv, 25 et v, 18. Il signifie, la première fois vraisemblablement, la seconde fois sûrement, la collation de la justice. — Rom., iv, 25 : *et resurrexit propter justificationem nostram.* Il est significatif que la justification soit liée à la résurrection du Christ au lieu de l'être à sa mort. « La résurrection suggère l'idée de vie », (Lagrange) et donc celle de justice réelle. — Rom., v, 18 : *Sic per unius justitiam* (δικαιώματος opposé à παραπτώματος = acte juste ou de justice) *in omnes homines in justificationem vitæ*, c'est-à-dire la justification qui donne la vie. La pensée est d'ailleurs confirmée au ℣. 19 : *Sicut enim per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi, ita per unius obeditionem justi constituentur*, seront faits justes.

Le langage de saint Paul apparaît donc en parfaite harmonie et continuité avec celui de la Bible grecque. Le sens de « devenir juste » pour δικαιοῦσθαι est seulement plus fréquent chez lui et celui de « recevoir ou de conférer la justice », qui sont corrélatifs, y prend un relief, nouveau sans doute, mais que ne condamnait point l'usage ancien et que la doctrine paulinienne appelait et éclairait.

3° *Le concept de justification.* — Les trois lignes distinctes suivant lesquelles s'est développée notre recherche en regard de ces trois concepts : justice de la loi, justice de la foi, justification, aboutissent donc à la notion d'une justice réelle conférée par Dieu au croyant. Le fait ne peut vraiment être contesté.

1. *Justification et rédemption.* — Mais comment se peut-il faire que Dieu confère ainsi la justice, sans œuvres, sur le seul titre de la foi et, ce qui est encore plus déconcertant, à des impies? Car pour saint Paul, il s'agit bien d'impies, de pécheurs. Il était réservé à l'Apôtre de formuler explicitement, le premier, cette doctrine du péché originel, dont ni l'Ancien Testament ni la théologie juive au premier siècle de l'ère chrétienne, bien qu'elles en contiennent l'amorce ou, si l'on veut, l'écorce, à savoir la déchéance de l'humanité entière en suite du péché d'Adam, ne nous livrent la notion précise et certaine. On la peut lire Rom., v, 12 sq. Ce péché du premier homme, qui fait tous les hommes pécheurs, dont tous les hommes sont coupables, les a livrés, surtout lorsque la loi est intervenue, à l'empire du péché, dont ils ont fait personnellement les œuvres, Juifs et Gentils. Rom., iii, 9 : « Nous venons de prouver que Juifs et Gentils sont sous le péché. » Rom., iii, 23 : « Tous ont péché et sont dépourvus de la gloire de Dieu. » La vraie formule de la justification est donc bien pour saint Paul, Rom., iv, 5 : *credenti in eum qui justificat impium*, qui rend juste l'impie.

Cette justification de l'impie a été rendue possible par « la rédemption qui est dans le Christ Jésus ». Rom., iii, 24 : *Justificati gratis per gratiam ipsius, per redemptionem quæ est in Christo Jesu, quem proposuit Deus propitiationem per fidem in sanguine ipsius, ad ostensionem justitiæ suæ propter remissionem* (tolerantiam) *præcedentium delictorum in sustentatione Dei — ad ostensionem* (dico) *justitiæ ejus in hoc tempore ut sit ipse justus et justificans eum qui est ex fide Jesu Christi.* « Tous ont péché et sont dépourvus de la gloire de Dieu, lequel les justifie (désormais) gratuitement par sa grâce, moyennant la rédemption qui est en le Christ Jésus, que Dieu a disposé comme un instrument de propitiation par la foi en son sang; afin de montrer sa justice, ayant supporté les péchés passés sans les punir dans le temps de la patience de Dieu; pour montrer (dis-je) sa justice dans le temps présent, afin qu'il soit établi qu'il est lui-même juste et qu'il justifie (rend juste) celui qui a eu foi en Jésus. » — De même Rom., v, 6-10 : « Le Christ, lorsque nous étions encore impuissants, au temps voulu, est mort pour des impies... Dieu prouve (ainsi) son amour pour nous en ce que, nous étant encore pécheurs, le Christ est mort pour nous. A plus forte raison donc, justifiés que nous sommes maintenant dans son sang, serons-nous sauvés par lui de la colère. En effet, si, étant ennemis, nous avons été réconciliés à Dieu par la mort de son Fils, à plus forte raison, réconciliés, nous serons sauvés dans sa vie. » — Gal., i, 3 : « A vous grâce et paix de la part de Dieu notre Père, et du Seigneur Jésus-Christ, qui s'est donné lui-même pour nos péchés, afin de nous arracher au mauvais siècle présent. » — Eph., i, 7 : « En lui (Jésus) nous avons la rédemption acquise par son sang, la rémission des péchés, selon les richesses de sa grâce. » — Enfin Rom., iv, 23 : « S'il a été écrit que cela lui fût compté à justice (la foi d'Abraham) ce n'est pas seulement à son propos, mais aussi à cause de nous, auxquels cela doit être compté, à nous qui croyons en celui qui a ressuscité des morts Jésus, notre Seigneur, lequel a été livré à cause de nos iniquités et ressuscité à cause de notre justification. » Saint Paul connaît donc deux moyens ou instruments de justification, moyens associés et dont le second dépend du premier, la mort rédemptrice et la résurrection du Christ, moyen externe, et la foi, moyen interne.

Qu'est-ce donc que cette justice conférée à des impies, cette justice dont la collation par Dieu est devenue possible grâce à la rédemption accomplie par le Christ, cette justice sans œuvres et pour laquelle la foi est, du côté du pécheur, la seule condition et préparation requise, la foi paulinienne s'entend, dont nous avons dit la complexité psychologique? Ce n'est pas pour saint Paul une qualité de l'ordre purement moral, mais de l'ordre moral et mystique tout ensemble. Nous avons déjà vu qu'il faisait de la foi, commencement dans l'homme de la justice, quoique non pas la justice encore, un don de Dieu, une « grâce », c'est-à-dire une réalité de l'ordre mystique ou divin. Mais il n'est pas moins évident que la foi est une qualité de l'ordre moral, puisqu'en elle et par elle, le pécheur commence de recouvrer vis-à-vis de Dieu et du bien moral dont il est la réalisation suprême et la norme première, des rapports normaux, de justes et droites dispositions ou intentions. Nous apercevons pareillement dans la justice paulinienne, à la fois un don de Dieu, une réalité de l'ordre mystique et une valeur de l'ordre moral.

2. *Justification et baptême.* — « La justification, écrit le P. Lagrange, se produit à un moment déterminé, normalement au baptême qui est aussi un acte très concret... La justification est donc, d'après Paul, le don de la justice fait par Dieu à celui qui a cru, demandé et reçu le baptême. » *Ép. aux Rom.*, p. 140. Ce n'est pas la foi toute seule mais la foi avec le baptême, et plus spécialement le baptême, qui est, entre les mains de Dieu, l'instrument de notre justification. La foi la commence, mais c'est le baptême qui la consomme. Nous avons signalé cette liaison de la justification avec le baptême, où nous sommes purifiés, sanctifiés et, pour tout dire, justifiés. I Cor., vi, 11; Tit., iii, 7. Au moment décisif, la doctrine de saint Paul sur la justification rejoint donc sa théologie du baptême et se confond avec elle. L'idée très positive qu'il se fait de la justice se confond, pour ce qui regarde du moins la réalité qu'elle entend traduire, avec sa conception des effets du baptême dans le croyant.

Ce n'est point ici notre tâche d'analyser les effets du baptême. Rappelons seulement que le baptême, sacrement de notre incorporation à Jésus-Christ, nous associe à sa mort et à sa vie. Rom., vi, 3 sq. : « Ignorez-vous que nous tous qui avons été baptisés dans le Christ Jésus, nous avons été baptisés dans sa mort. Nous avons donc été ensevelis avec lui par le baptême (pour nous unir), à sa mort, afin que, comme le Christ a été ressuscité des morts par la gloire de son Père, nous marchions, nous aussi, dans une vie nouvelle. » Plus clairement encore Col., ii, 12-13 : « Ensevelis avec lui dans le baptême, vous avez été dans le même baptême ressuscités avec lui par votre foi à l'action de Dieu qui l'a ressuscité d'entre les morts. Vous qui étiez morts par vos péchés... il vous a rendus à la vie avec lui, après vous avoir pardonné toutes vos offenses. » Associés à la mort du Christ, qui a été une mort pour (l'expiation de) nos péchés, I Cor., xv, 3 et une mort « au péché », Rom., vi, 10, nous recevons, dans le baptême, la rémission de nos péchés (purification) et nous mourons au péché pour ce qui regarde sa domination ultérieure. Rom., vi, 2, 6, etc. Associés à la vie du Christ ressuscité qui est une « vie en Dieu », « une vie pour Dieu », Rom., vi, 8, 10, nous devenons « saints », au baptême, par notre participation même à la vie du Christ. Gal., ii, 20, dit bien les deux choses : *Christo confixus sum cruci* (συνεσταύρωμαι). *Vivo autem jam non ego, vivit vero in me Christus.* Purifié du péché et sanctifié, le baptisé est justifié; c'est un autre mot pour dire la même chose. C'est dans ce contexte baptismal qu'il faut lire I Cor., i, 30 : « C'est par lui (Dieu) que vous êtes en Jésus-Christ, lequel de par Dieu, a été fait pour nous sagesse et justice et sanctification et rédemption » et II Cor., v, 21 : « Celui qui n'a point connu le péché, il l'a fait péché pour nous, afin que nous devenions en lui justice de Dieu. »

Une précision cependant s'impose, qui achèvera de dégager la notion propre de justice et de justification. J'en emprunte la formule au P. Lagrange : Cet « argument (à savoir la justification mise au passé et la sanctification présentée comme étant en voie de réalisation, Rom., vi) prouve bien que la justification est un acte initial. Il est vrai que si la sainteté ou l'Esprit est donné et progresse, on en peut dire autant de la justice. Mais nous ne songeons pas à nier que l'idée de justice implique un rapport extérieur plus directement que celle de sainteté. Il est de la nature d'un rapport extérieur qu'il soit établi extérieurement, constaté une fois pour toutes. On ne grandit en justice qu'autant que la justice est identifiée à la sainteté, à la vie intérieure, à l'Esprit donné, à la grâce reçue. Mais la justice en tant qu'elle marque la restitution des rapports souhaitables entre Dieu et l'homme se rétablit et ne change plus, à moins que ces rapports ne soient rompus de nouveau. Voilà pourquoi la justification est, plus que la sanctification, liée à l'acte extérieur du baptême. » *Ép. aux Rom.*, p. 140 sq. C'est juste et cela fait entre les trois effets attribués au baptême, sinon une différence réelle, du moins une distinction conceptuelle. Cf. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. ii, p. 302.

Réalité de l'ordre mystique et en premier lieu, puisqu'elle est, pour saint Paul, un effet du baptême, un don positif de Dieu, une « grâce », la justice conférée n'en est pas moins une valeur de l'ordre moral. En elle achèvent de se rétablir les relations normales de

l'homme avec Dieu, dont la foi avait commencé la restauration. Cet achèvement est l'œuvre du Saint-Esprit reçu au baptême et de la charité qu'il répand en nos cœurs, Rom., v, 5 : *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis.* Or la valeur morale, particulière et générale, de la charité est sans cesse mise en lumière par saint Paul, I Cor., XIV; Rom., XIII, 10 : *Plenitudo ergo legis est dilectio.* La foi avec la charité constituent dorénavant un principe d'œuvres bonnes. Gal., v, 6 : *Sed fides quæ per charitatem operatur.*

Telle est, dans ses éléments essentiels, cette doctrine paulinienne de la justice et de la justification, source principale de l'enseignement de l'Église, et que la théologie catholique s'est appliquée à approfondir et à synthétiser.

V. SAINT JACQUES. — Il ne nous reste plus à étudier que l'Épître de saint Jacques, II, 14-26 : *Quid proderit, fratres mei, si fidem quis dicat se habere, opera autem non habeat? Numquid poterit fides (sine operibus) salvare eum?* « Que sert-il, mes frères, à un homme de dire qu'il a la foi, s'il n'a pas les œuvres? Est-ce que cette foi pourra le sauver? » Et après avoir allégué le cas analogue d'une charité qui, se bornant à des paroles non suivies d'effet, ne soulage en rien le malheureux, l'auteur conclut : « Ainsi la foi sans les œuvres est morte. » N'agissant point, l'on doit penser qu'elle est morte. Ni les destinataires de la lettre, ni le contexte immédiat, ni la comparaison avec la charité ne laissent place au moindre doute. Saint Jacques a en vue des chrétiens, déjà justifiés au sens de saint Paul, c'est-à-dire passés de l'état du péché à l'état de grâce. Il ne s'agit pas de la « justification première », à laquelle I, 18 a fait une brève allusion : « Par un acte de sa volonté (βουληθείς), il nous a engendrés par une parole de vérité (l'idée de foi est toute proche), pour que nous soyons comme les prémices de ses créatures. » Il s'agit de la « justification seconde », c'est-à-dire de la vie du chrétien dans la foi et la justice, et où la foi, d'abord justifiante, devient, au dire de saint Paul, la foi « qui opère par la charité ». Gal., v, 6. Pour saint Paul, comme pour saint Jacques, cette foi-là, si elle n'a point d'œuvres, ne saurait « sauver ».

Les ℣. 18-19 représentent une sorte de parenthèse sans intérêt spécial. Saint Jacques y introduit un chrétien interpellant celui qui, au ℣. 14, prétendait avoir la foi et qui n'avait pas d'œuvres. Ton affirmation est invérifiable, objecte au premier le second chrétien. Et puis ta foi sans œuvres ressemble singulièrement à celle des démons, chez qui elle n'a d'autre effet que la crainte. Il est évident que saint Jacques n'a pas l'intention de définir, en rigueur, la foi chrétienne prise dans sa réalité, fût-ce à part des œuvres. Il est évident surtout que la foi des démons n'a rien de commun avec la foi justifiante de saint Paul. Nous n'avons d'ailleurs, en réalité, aucune raison décisive de croire que saint Jacques, fût-ce pour combattre certaines fausses interprétations qu'on en aurait données, ait en vue la doctrine exposée dans les Épîtres aux Galates et aux Romains. Les connaissait-il seulement? Saint Augustin, qui le suppose, *De diversis quæstionibus LXXXIII liber unus*, q. LXXVI, *P. L.*, t. XL, col. 87 sq. ne semble pas avoir d'autres motifs que l'apparente similitude des sujets traités.

La suite de notre texte est, à première vue, plus réellement embarrassante : « Mais veux-tu te convaincre, ô homme vain, que la foi sans les œuvres est sans vertu! Abraham notre père, n'est-ce point par les œuvres qu'il a été justifié, lorsqu'il offrit Isaac son fils sur l'autel? Tu vois que la foi coopérait à ses œuvres et que par les œuvres (ἐκ τῶν ἔργων) sa foi fut rendue parfaite, et la parole de l'Écriture fut accomplie, qui dit : Abraham crut à Dieu et cela lui fut imputé à justice et il fut appelé ami de Dieu. Vous voyez que l'homme est justifié par les œuvres (ἐξ ἔργων) et non pas seulement par la foi. » Saint Jacques veut-il dire que la justification d'Abraham, dont parle Gen., XV, 6 dans un contexte tout différent, ne devint une réalité qu'après le sacrifice d'Isaac rapporté Gen., XXII? C'est tout à fait invraisemblable. Il a en vue, sans aucun doute, un progrès nouveau et décisif dans la justice à raison de cette œuvre de la foi que représente pour lui le sacrifice. Œcuménius, développant une pensée de saint Jean Chrysostome et d'accord pour le fond de la doctrine avec saint Augustin, l'explique fort bien : « Parmi les Pères, certains ont ainsi compris la chose. Le même Abraham, à des moments divers, a donné l'exemple de l'une et l'autre foi; de celle d'abord qui doit exister avant le baptême, qui ne requiert point les œuvres, mais seulement la croyance au Christ et l'adhésion qui justifie les croyants, d'autre part de la foi qui suit le baptême et qui est unie aux œuvres. Ainsi l'Esprit qui a parlé dans les deux apôtres n'apparaît pas différent. » *Comment. in epist. cath. Jacobi*, *P. G.*, t. CXIX, col. 479 sq. C'est la justification seconde après la première justification.

L'on expliquera de même le ℣. 25 : « De même Rahab, la courtisane, ne fut-elle pas justifiée par les œuvres, quand elle reçut les espions (de Josué) et les fit partir par un autre chemin? » L'auteur de l'Épître aux Hébreux, quand il écrit : « C'est par la foi que Rahab la courtisane ne périt pas avec les incrédules, pour avoir donné aux espions une sûre hospitalité. » Hebr., XI, 31, a en vue le moment psychologique qui précède celui où elle accomplit l'œuvre de foi ou de miséricorde à laquelle se réfère saint Jacques. A ce second moment nous sommes déjà sur le terrain de la justification seconde. Cf. Belser, *Die Epistel des heiligen Jacobus*, 1909, p. 130 sq. Le ℣. 26 : « De même que le corps sans âme est mort, ainsi la foi sans les œuvres est morte », fait précisément allusion à cette foi de Rahab que présuppose sa conduite à l'égard des espions. En résumé saint Paul traite de l'acquisition de la justice ou justification première, saint Jacques du progrès dans la justice ou justification seconde. La doctrine de saint Jacques est identique à la doctrine paulinienne de la *fides quæ per caritatem operatur*. La seule différence consiste en ce que saint Paul a fait du mot justifier un terme technique désignant, proprement et habituellement, la première acquisition de la justice.

Mentionnons, en terminant, Apoc., XXII, 11. Ce texte assez impropre ment rendu par la Vulgate : *Qui justus est justificetur adhuc*, signifie, dans l'original : « Que le juste pratique encore la justice : ὁ δίκαιος δικαιοσύνην ποιησάτω ἔτι. » Il énonce clairement les deux moments successifs, celui de la justification première et celui de la justification seconde. La formule faire la justice rappelle I Tim., VI, 11; II Tim., II, 22, δίωκε δὲ δικαιοσύνην.

I. ÉTUDES D'ENSEMBLE. — 1° *Catholiques :* H. Lesêtre, *Juste, Justice, Justification*, dans *Dict. de la Bible*, de Vigouroux, t. III, 1903. — 2° *Non catholiques :* A. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung*, II. *Die biblische Stoff*, Bonn, 4e édit., 1900; W.E. Addis, *Right, Righteousness*, dans *Encyclopædia biblica*, de Cheyne-Black, t. V, 1903; Ihmels *Rechtfertigung*, dans *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. XVI, 1905; A. Bisset, *Justice* et R.-S. Franks, *Justification*, dans *Dictionary of Christ and the Gospels* de Hastings, t. I, 1906.

II. ANCIEN TESTAMENT. — 1° *Catholiques :* M. Hetzenauer, *Theologia biblica*, t. I, *Vetus Testamentum*, 1908; J. Touzard, *La religion d'Israël*, Paris, 1915. — 2° *Non catholiques :* B. Stade et A. Bertholet, *Biblische Theologie des Alten Testaments*, Tubingue, t. I, 1905; t. II, 1911; Ed. König, *Geschichte der alttestamentlichen Religion*, Gütersloh, 1912; G. Dalman, *Die richterliche Gerechtigkeit in A. T.*, 1897; J. Skinner, *Righteousness in Old Testament*, dans *Diction. of the Bible* de Hastings, t. IV, 1905; A.-R. Gordon, *Righteousness in the Old Testament*, dans *Encycl. of Religion and Ethics* de Hastings, t. X, 1918, et la littérature sur S. Paul.

III. JUDAISME. — 1° *Catholiques.* — J. Felten, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, Ratisbonne, 1910; M.-J. Lagrange, *Le Messianisme chez les Juifs*, Paris, 1909; L. Hackspill, *Étude sur le milieu religieux et intellectuel contemporain du N. T.*, dans *Revue biblique*, 1900-1902; J.-B. Frey, *L'état originel et la chute de l'homme d'après les conceptions juives au temps de J.-C.*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1911. — 2° *Non catholiques.* — E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Leipzig, 4e édit., 1901-1911; F. Weber, *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud and verwandter Schriften*, Leipzig, 2e édit., 1897; L. Couard, *Die religiösen und sittlichen Anschauungen der alttestamentlichen Apocryphen und Pseudepigraphen*, Gütersloh, 1907; W. Bousset, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, Berlin, 2e édit., 1906; J. Abelson, *Righteousness, Jewish*, dans *Encycl. of Religion and Ethics* de Hastings, t. X, 1918.

IV. ÉVANGILES. — 1° *Catholiques.* — Les grands commentaires récents des Synoptiques, Knabenbauer, Lagrange, etc.; P. Batiffol, *L'enseignement de Jésus*, Paris, 1905; C. van Crombrugghe, *De soteriologiæ christianæ primis fontibus*, Louvain, 1905; J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*, Paris, 1914. — 2° *Non catholiques.* — H.-J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, Tubingue, 2e édit., 1911; P. Feine, *Theologie des Neuen Testaments*, Leipzig, 3e édit., 1919; A. Seeberg, *Der Tod Jesu in seiner Bedeutung für die Erlösung*, Leipzig, 1915; H. Schlatter, *Der Glaube im Neuen Testament*, Stuttgart, 3e édit., 1905; G.-B. Stevens, *Righteousness in N. T.*, dans *Dict. of the Bible* de Hastings, t. IV, 1905; C.-G. Montefiore, *The Religious Teaching of Jesus*, Londres, 1910; W.-C. Allen, *Righteousness in Christ's Teaching*, dans *Encycl. of Rel. and Ethics* de Hastings, t. X, 1918.

V. SAINT PAUL. — 1° *Catholiques.* — Les commentaires anciens d'Origène, S. Jean Chrysostome, Théodoret, Euthymius, Œcumenius, Théophylacte, Ambrosiastre, S. Augustin, S. Thomas d'Aquin; les commentaires récents, ceux surtout des PP. Corneiy et Lagrange sur Romains et Galates; F. Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, t. I, 7e édit., 1923; t. II, 5e édit., 1923; K. Benz, *Die Ethik des Apostels Paulus*, Fribourg-en-B., 1912; E. Tobac, *Le problème de la justification chez saint Paul*, Louvain, 1908; A. de Boysson, *La Loi et la Foi : étude sur saint Paul et les judaïsants*, Paris, 1912; J. Duperray, *Le Christ dans la vie chrétienne d'après saint Paul*, 2e édit., Gand, 1922. — 2° *Non catholiques.* — Outre les théologies du N. T. mentionnées plus haut, les commentaires récents sur l'épître aux Romains de Sanday-Headlams, 1900, Th. Zahn, 1910, E. Kühl, 1913; A. Jüncker, *Die Ethik des Apostels Paulus*, Halle, t. I, 1904; t. II, 1920; A. Titius, *Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit*, Leipzig, t. I, *Jesu Lehre vom Reiche Gottes*, 1895; t. II, *Der Paulinismus unter dem Gesichtspunkt der Seligkeit*, 1900; Th. Häring, Δικαιοσύνη Θεοῦ bei Paulus, Tubingue, 1896; Ed. Riggenbach, *Die Rechtfertigungslehre des Apostels Paulus*, Stuttgart, 1897; H. Cremer, *Die paulinische Rechtfertigungslehre im Zusammenhange ihrer geschichtlichen Voraussetzungen*, Gütersloh, 1900; E. Kühl, *Rechtfertigung auf Grund Glaubens und Gericht nach den Werken bei Paulus*, Kœnigsberg, 1904; K. Müller, *Beobachtungen zur paulinischen Rechtfertigungslehre*, Leipzig, 1905; E. Cremer, *Rechtfertigung und Wiedergeburt*, Gütersloh, 1907; J.-F. Simpson, *Justification*, dans *Encycl. of Relig. and Ethics* de Hastings, t. VII, 1914; J. Denney, *Righteousness in St. Paul's Teaching*, *ibid.*, t. X, 1918.

VI. SAINT JACQUES. — 1° *Catholiques.* — J.-E. Belser, *Die Epistel des heiligen Jacobus*, Fribourg-en-B., 1909; B. Bartmann, *S. Paulus und S. Jacobus über die Rechtfertigung*, Fribourg-en-B., 1897. — 2° *Non catholiques.* — E. Kühl, *Die Stellung des Jacobusbriefes zum Alttestamentlichen Gesetz und zur paulinischen Rechtfertigungslehre*, Kœnigsberg, 1905.

R. LEMONNYER.

II. LA DOCTRINE DE LA JUSTIFICATION CHEZ LES PÈRES.

— Quelle que soit l'abondance et la variété des matériaux fournis par l'Écriture au sujet de la justification, non seulement cette doctrine ne reçut pas, dans l'ancienne Église, une élaboration systématique, mais on peut dire qu'elle n'y fut même pas directement étudiée.

Les Pères avaient une idée trop haute de l'inspiration des Livres saints pour risquer de ressentir les susceptibilités historiques de cette critique moderne où l'on s'efforce de transformer en divergences les nuances qui peuvent exister entre l'Ancien et le Nouveau Testament, entre l'enseignement de saint Jacques et celui de saint Paul. D'autre part, aucune controverse dogmatique n'attirait spécialement leur attention sur ce point. Il faut arriver au début du Ve siècle pour que les erreurs pélagiennes amènent saint Augustin à envisager *ex professo* le rapport des œuvres humaines avec le don divin de la grâce, en particulier avec l'*initium fidei*. A l'exception de ce détail, la justification, dans son ensemble, ne s'est jamais posée comme un problème devant la pensée des Pères, bien que nécessairement la prédication et l'exégèse leur fournissent l'occasion d'en toucher très souvent l'un ou l'autre aspect.

Cependant, aussitôt que la Réforme eut mis cet article au premier plan des réflexions religieuses et des discussions théologiques, comment n'eût-on pas éprouvé le besoin de consulter à cet égard le témoignage et, pour ainsi dire, le contrôle du passé? Malgré leur dédain pour la tradition, il ne déplaisait pas aux protestants de se chercher des précurseurs. *Quamvis adversarii*, observait déjà Bellarmin, *testimonia sanctorum Patrum non magni pendant cum ipsorum erroribus manifeste repugnant, tamen cupide illa eadem colligunt, si quando in specie saltem nobis contraria esse judicant. Controv. de justif.*, I, 25, *Opera omnia*, Paris, 1873, t. VI, p. 204. De son côté, le concile de Trente exprime formellement son intention de définir en cette matière *veram sanamque doctrinam ipsius justificationis, quam Christus Jesus... docuit, Apostoli tradiderunt et catholica Ecclesia, Spiritu Sancto suggerente, perpetuo retinuit.* Sess. VI, prolog. Ce qui n'empêchait pas, vingt ans plus tard, le luthérien H. Hamelmann d'invoquer « le consentement unanime des Pères » au profit de la justification par la seule foi. *Unanimis... consensus de vera justificatione hominis*, Ursel, 1562, p. 33-44 et 59-72.

Le temps a fait son œuvre depuis le XVIe siècle. Il ne manque pas de protestants aujourd'hui qui, plus dociles à l'impartiale histoire qu'aux suggestions de la controverse, reconnaissent, de bonne ou de mauvaise grâce, que l'antiquité ecclésiastique leur est défavorable. « La doctrine catholique commença de bonne heure, » gémissait A. Matter, art. *Justification*, dans Lichtenberger, *Encyclopédie des sciences religieuses*, t. VII, p. 566. « Si nous franchissons la limite des Écritures canoniques, avoue de son côté le Dr Ihmels, en vain chercherons-nous une pleine intelligence de la doctrine paulinienne de la justification. » Art. *Rechtfertigung*, dans *Realencyclopädie*, t. XVI, p. 492. Et plus nettement le Dr R.-S. Franks : « La doctrine de saint Paul demeura pratiquement lettre morte... jusqu'au jour où la Réforme la fit revivre, » art. *Justification*, dans Hastings, *Dict. of Christ and the Gospels*, t. I, p. 920. Il s'agit, bien entendu, du pauliinisme au sens exclusif et tendancieux sur lequel s'établirent les réformateurs. Mais proclamer que cette interprétation est de fraîche date n'est-ce pas indirectement rendre justice à la « perpétuité de la foi » catholique sur ce point?

Si ces aveux ne nous dispensent pas de vérifier pour notre compte le témoignage de la tradition patristique, ils nous montrent du moins combien l'enquête est facile et sûr le résultat. Après quelques remarques de méthode, nous étudierons la doctrine de la justification à ces deux moments principaux : avant la controverse pélagienne (col. 2081) et depuis (col. 2096).

I. REMARQUES PRÉLIMINAIRES. — Peu de sujets ont été plus obscurcis par les passions de la polémique. *Nam adversarii, cum neque quid remissio peccatorum,*

neque quid fides, neque quid gratia, neque quid justitia sit intelligant, misere contaminant hunc locum. Cette constatation agressive de Mélanchthon, *Apologia Confess. Aug.*, IV, 1, est tout au moins la preuve des lourdes équivoques qui ont longtemps pesé sur le débat et qui sont encore loin d'avoir entièrement disparu. On ne les trouve pas moins dans l'intelligence historique des textes que dans la solution doctrinale du problème. D'où la nécessité de claires explications pour les prévenir ou les dissiper. Ce qui revient à définir les traits essentiels de la méthode qui doit présider à ce cas.

1° *Principes d'ordre logique.* — Il n'est pas inutile de rappeler d'abord en cette matière les règles qui tiennent aux lois générales de la pensée.

1. *La question de fond.* — Dès lors que notoirement la doctrine de la justification n'est pas encore systématisée chez les Pères, il n'y a pas lieu d'être surpris s'il lui manque parfois ces suprêmes précisions que feront surgir plus tard les progrès de l'analyse ou les exigences de la controverse. C'est ainsi que le pélagianisme eut certainement pour effet de faire mieux marquer les droits de la grâce divine dans la genèse de la foi, tandis que les soucis tout pratiques de la morale et de l'apostolat avaient fait jusqu'alors envisager de préférence ce qui, dans cet acte, relève de notre bonne volonté. Sans oublier que, des éléments divers qui entrent dans ce problème, la synthèse doit forcément être inégalement parfaite suivant les auteurs.

Il est élémentaire pour l'historien, sans perdre de vue l'état actuel du problème, de faire entrer en ligne de compte, quand il lit les anciens, la différence des temps et des milieux.

2. *La question de forme.* — A ces contingences du fond s'ajoutent celles de l'exposition qui les viennent aggraver.

La justification n'étant pas encore l'objet d'une étude *ex professo*, c'est au cours d'autres développements, spécialement de leurs commentaires bibliques, que les Pères y touchent par occasion. Dans ces conditions, il faut s'attendre à rencontrer des formules excessives ou incomplètes, et qui demandent, en tout cas, à être équilibrées par celles que d'autres circonstances leur suggèrent ailleurs. Par exemple, lorsqu'un même auteur attribue successivement la justification à la foi et aux œuvres, n'est-il pas tout indiqué, pour qui veut juger sans parti pris, d'entendre qu'il réclame également les deux?

A ce propos, quand ils ne sont pas entièrement fermés aux données de l'histoire, les théologiens protestants parlent volontiers de flottement dans la doctrine des Pères. En quoi ils traduisent plutôt cette impuissance souvent constatée, et qu'on peut dire congénitale à tous les sectaires, de prendre un autre critérium que celui de leur propre dogmatisme. Le devoir de l'historien est, au contraire, de réaliser l'harmonie intime d'une pensée dont l'unité fondamentale se laisse entrevoir jusqu'à travers le morcellement de ses *disjecta membra*.

2° *Principes d'ordre ecclésiastique.* — Rien n'est plus contraire aux faits que d'attribuer à tous les témoignages le même poids.

1. *Application aux auteurs.* — On fausserait du tout au tout la position des Pères en les regardant comme des penseurs isolés. Il importe, au contraire, de ne point perdre de vue qu'ils sont les membres d'une Église, les témoins d'une tradition, et que toute leur importance pour nous tient à la mesure dans laquelle ils nous en apparaissent les représentants. Avec la physionomie intégrale de leur pensée, l'histoire doit en restituer la portée relative dans le milieu dont elle procède et où elle revient. Tout autre est évidemment l'autorité d'un évêque qui enseigne son peuple et celle d'un spéculatif qui disserte dans son cabinet.

2. *Application aux ouvrages.* — De là découlent quelques règles d'exégèse fécondes en conséquences. Plus significatives que les textes rares où s'affirment des vues personnelles sont les déclarations banales, qui ont chance de mieux correspondre à la foi de tous. Ce principe est particulièrement opportun quand il s'agit de matières qui intéressent la pratique de la vie. Il s'ensuit, à la différence d'autres problèmes où la spéculation tient plus de place, que, parmi les ouvrages des Pères, les plus précieux ici ne sont pas les plus savants, mais, si l'on peut dire, les plus représentatifs, c'est-à-dire ceux qui atteignirent un plus large public. Voilà pourquoi l'observation a été justement faite que si, dans leurs commentaires de l'Écriture, tels ou tels exégètes, à la suite de saint Paul, arrivent parfois à parler d'une justification par la foi sans les œuvres, ce n'est pas une preuve que l'Église, ni sans doute ces auteurs eux-mêmes, aient parlé aux fidèles un semblable langage sans y apporter les correctifs ou les compléments nécessaires. En rétablissant ces compensations, l'historien se remet tout simplement sur le chemin de la vérité.

Par application du même principe, on peut et doit recourir au témoignage collectif des institutions et des rites. Des faits aussi importants que la préparation baptismale ou la discipline pénitentielle montrent mieux que toutes les paroles la manière dont l'Église concevait la justification, soit des infidèles, soit des pécheurs.

3° *Principes d'ordre théologique.* — Enfin, puisqu'il s'agit d'un problème doctrinal, il importe d'en avoir simultanément présentes à l'esprit toutes les données.

1. *Complexité de la justification.* — S'il est vrai que, dans la pensée de l'Église, la justification requiert diverses conditions et se compose d'éléments complexes, accumuler des témoignages qui soulignent l'un d'entre eux est peine perdue ou manœuvre tendancieuse, tant qu'on n'établit pas qu'ils vont jusqu'à supprimer l'autre. Il n'y a donc, par exemple, rien à conclure des passages patristiques où il est dit que nous sommes justifiés par la foi, puisque catholiques et protestants sont d'accord sur la nécessité de cette disposition. Le problème ne commence qu'avec les textes qui parleraient de justification par la foi seule.

Mais cette expression en apparence restrictive est elle-même loin d'être univoque. Elle a certainement une portée exclusive; mais il s'agit de savoir si elle exclut proprement les œuvres de l'homme ou si elle n'oppose pas à l'infidélité des païens la profession de la foi chrétienne, suivant l'adage commun à tous les croyants : « Hors du Christ et de l'Église point de salut. »

De même rien n'est tranché si l'on dit que notre justice est celle du Christ, quand il s'agit de savoir si cette justice devient nôtre ou si elle nous reste étrangère.

2. *Diverses acceptions de la foi.* — Il y a lieu de préciser également la notion même de foi. Dans le protestantisme, elle traduit un état psychologique et devient synonyme de confiance. Pour l'Église, au contraire, elle est d'ordre dogmatique et signifie l'adhésion au contenu de la révélation divine. Dans les de x cas on peut dire que nous sommes justifiés par la foi ou même par la foi seule; mais c'est évidemment dans un tout autre sens. Il ne suffit pas de s'arrêter au son matériel des formules quand planent de tels doutes sur l'identité formelle de leur signification.

3. *Aspect objectif et subjectif de la justification.* — Le rôle du Christ rédempteur n'est pas moins fertile en malentendus. C'est un article élémentaire de la foi que toute grâce vient de lui, que, par conséquent, les

mérites de sa passion sont la seule source de notre justice. Mais il ne s'ensuit pas nécessairement que cette œuvre divine doive s'entendre comme si elle rendait inutile les nôtres. Après avoir affirmé que nous sommes sauvés par le Christ, et seulement par lui, il faut encore savoir de quelle manière et dans quelles conditions nous est communiquée cette grâce de salut. En termes d'école, l'aspect objectif de la Rédemption ne doit pas en faire perdre de vue l'aspect subjectif et il y aurait un paralogisme évident à entendre de celui-ci ce qui est vrai de celui-là.

4. *Moments de la justification.* — On doit aussi faire entrer en ligne de compte la diversité du concept même de justification, qui désigne, soit l'entrée en grâce, soit l'utilisation de ce premier don divin. Bien que ces deux moments de la vie surnaturelle aient quelque chose de commun, ils offrent aussi d'incontestables différences. Dans le premier s'affirme davantage l'initiative de Dieu, tandis que le second appelle plus clairement et plus largement la coopération de l'homme. On conçoit qu'il puisse y avoir des nuances dans le langage des Pères suivant qu'ils envisagent l'un ou l'autre. Mais le problème n'est-il pas de dégager le principe général latent sous ces divers cas particuliers?

Sur tous ces points le théologien moderne est doublement servi par les habitudes et les formules d'école, qui lui fournissent, avec la notion précise des questions qui se posent, les réponses exactes qu'elles comportent. Parce qu'elles sont imposées par la nature même des choses, ces questions surgissaient aussi devant l'esprit des Pères, mais le plus souvent d'une manière fragmentaire et successive, et surtout ils n'avaient encore à leur service, pour y répondre, qu'un langage imparfait. L'esprit de finesse qui doit caractériser l'histoire consiste précisément à retrouver leur pensée réelle sous des expressions toujours dispersées et facilement inadéquates. A cette condition, il n'est pas difficile de relever chez eux, comme les protestants en conviennent de plus en plus, les traits constitutifs de la doctrine que l'Église devait plus tard consacrer en définitions solennelles de foi.

Le caractère même du sujet nous oblige à présenter cette tradition patristique plutôt sous forme de synthèse doctrinale, sans autre distinction chronologique que la controverse pélagienne, seul point de repère certainement vérifiable sur le mouvement continu des siècles primitifs.

II. Avant la controverse pélagienne. — Fixés par les développements postérieurs de cette doctrine et par les enseignements du concile de Trente, nous sommes en droit d'interroger les Pères des quatre premiers siècles sur les conditions, la nature et les effets de la justification.

1. CONDITIONS DE LA JUSTIFICATION. — Tout se ramène ici au rapport de la foi et des œuvres dans l'affaire de notre salut.

1° *Nécessité de la foi et des œuvres.* — Sans distinctions ni analyses, mais aussi sans la moindre hésitation, les Pères anciens s'accordent à réclamer l'union des deux.

G. Thomasius s'efforce encore de lire chez eux le dogme luthérien de la justification par la foi, *Christi Person und Werk*, 3e édit., Erlangen, 1888, t. II, p. 418-430. Mais on a vu plus haut les aveux par lesquels les protestants reconnaissent avec dépit que l'Église fut de bonne heure entachée de catholicisme. Persuadé cependant que le « paulinisme » n'a pas pu rester sans écho, A. Harnack a consacré jadis un long mémoire à rechercher les traces du *sola fide* chez les Pères antérieurs à saint Augustin, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1891, t. I, p. 82-179. Sa conclusion est qu'à l'exception de quelques textes de portée purement exégétique on ne trouve cette doctrine que dans des cercles restreints où l'on s'en faisait une arme au profit du relâchement moral. De sorte qu'avec la pensée incontestable de la grande Église, on touche du doigt dans cette histoire, la préoccupation qui la guida de maintenir le sérieux de la vie chrétienne et l'importance de l'effort spirituel.

1. *Foi de la primitive Église.* — *a)* Chez les *Pères apostoliques*, un texte de saint Clément de Rome a été souvent cité par les protestants comme favorable à leur thèse.

« Tous (les saints de l'Ancien Testament) obtinrent gloire et grandeur, non par eux-mêmes ou par les actions justes qu'ils accomplirent, mais par la volonté de Dieu. Nous aussi, qui sommes appelés par cette même volonté dans le Christ Jésus, nous ne sommes pas justifiés par nous-mêmes, ni par notre sagesse, notre prudence, notre piété ou autres œuvres faites d'un cœur saint, mais par la foi, au moyen de laquelle le Tout-Puissant a justifié tous les siens depuis le commencement. » *I Cor.*, XXXII, 3-4, dans Funk, *Patres Apostolici*, Tubingue, 1901, t. I, p. 138-140. Mais il faut se rappeler qu'au préalable l'auteur avait marqué très nettement que la foi des patriarches s'accompagnait d'obéissance et de charité, IX, 3-4; X, 1-2, 7; XI, 1; XII, 1; *ibid.*, p. 110-114; qu'à leur exemple il invitait les fidèles à se justifier en œuvres et non en paroles, ἔργοις δικαιούμενοι καὶ μὴ λόγοις, XXX, 30, p. 136. C'est la preuve que, dans le passage cité, Clément ne veut pas exclure nos bonnes œuvres, mais la tentation d'en tirer vanité comme si elles étaient dues à nos seuls mérites. Aussi continue-t-il immédiatement : « Que ferons-nous donc, frères? Cesserons-nous de faire le bien et abandonnerons-nous la charité? Puisse le Seigneur ne jamais permettre pareille chose parmi nous! Hâtons-nous, au contraire, avec ardeur et application d'accomplir toute œuvre bonne. » XXXIII, 1, p. 142. Et plus loin : « Heureux sommes-nous, bien-aimés, si nous accomplissons les préceptes du Seigneur dans l'accord de la charité, afin que par la charité nos péchés nous soient remis. » L, 5, p. 164. On voit qu'il n'est pas question pour lui de salut par la seule foi.

« Servons Dieu avec un cœur pur, dit pareillement l'auteur inconnu de la seconde aux Corinthiens, et nous serons justes. Si nous faisons la justice devant Dieu, nous entrerons dans son royaume. » *II Cor.*, XI, 1 et 7, *ibid.*, p. 196. « Clément, conclut très justement A. Harnack, *loc. cit.*, p. 101, veut rappeler à la communauté une vérité qui lui est familière, savoir que sans l'accomplissement de la justice il n'y a pas de justification. »

Un autre écrit pseudo-clémentin, mais qui remonte à la plus haute antiquité, fait entendre la même note : *Nomen autem (fidelis) solum sine operibus non introducet in regnum cœlorum; si quis autem fuerit fidelis in veritate, is salvari poterit.* Ps. Clem., *De virgin.*, I, 3, Funk, t. II, p. 2.

De même le pseudo-Barnabé, s'il dit qu'Abraham fut justifié comme μόνος πιστεύσας, *Epist.*, XIII, 7, dans Funk, t. I, p. 80, sait que notre justification n'est acquise qu'au dernier jour, XV, 7, p. 84, et que chacun y recevra suivant ses œuvres, IV, 12, p. 48. Saint Ignace ne veut pas séparer la foi de la charité, celle-là étant le principe, celle-ci le terme de la vie. *Eph.*, XIV, 1, Funk, p. 224; cf. *Smyrn.*, VI, 1, p. 280. Lorsque saint Polycarpe écrit aux Philippiens, d'après saint Paul, Eph., II, 8-9 : « Vous avez été sauvés par la grâce, non d'après vos œuvres, mais par la volonté de Dieu en Jésus-Christ, » *Philipp.*, I, 3, Funk, p. 296, il pense à « la grâce » de la rédemption. Mais l'application ne nous en est pas faite sans notre part d'activité personnelle : la preuve, c'est que le saint évêque de Smyrne invite

tout aussitôt ses lecteurs « à se ceindre les reins pour servir Dieu dans la crainte et la vérité ». *Ibid.*, II, 1, p. 298.

On sait assez que tout le but du *Pasteur* d'Hermas est d'inviter les chrétiens déjà relâchés de son temps à mettre leur vie en harmonie avec leur foi et à réparer leurs fautes par la pénitence. Les branches plus ou moins desséchées du saule, *Sim.*, VIII, Funk, p. 554 sq., les pierres plus ou moins raboteuses qui doivent entrer dans la construction de la tour, *Sim.*, IX, p. 576 sq., figurent les dispositions diverses des chrétiens et commandent leur sort en conséquence.

b) Parce qu'ils s'adressaient à « ceux du dehors », les *Apologistes* devaient insister davantage encore sur le côté moral du christianisme. Saint Justin se souvient suffisamment de saint Paul pour opposer à Tryphon qu'Abraham obtint la justice par la foi et non par la circoncision, *Dial.*, 92, *P. G.*, t. VI, col. 696; mais il enseigne également qu'il n'y a pas d'autre voie de salut que « de reconnaître le Christ, de recevoir le baptême... et de vivre désormais sans péché, » *ibid.*, 44, col. 572, que le Christ couronne ceux qui font pénitence et observent ses commandements. *Ibid.*, 95 et 134, col. 701 et 789. Et quand on voit que David est donné comme modèle de cette pénitence, *ibid.*, 141, col. 797-800, il est clair qu'elle doit se traduire en actes effectifs.

Telle est, au demeurant, l'évidence de ces textes que Thomasius lui-même, *op. cit.*, p. 422, est obligé de reconnaître que, chez les anciens Pères, contrairement au postulat du luthéranisme, l'amour et les œuvres qui en découlent restent toujours coordonnés à la foi.

2° *Débuts de la théologie catholique.* — A travers les rares documents qui nous en restent, on a l'impression que la gnose menaçait de troubler cet équilibre au profit d'un mysticisme inquiétant. D'après saint Irénée, les valentiniens abandonnaient les psychiques à l'humble pédagogie de la foi et des œuvres : ce qui est un hommage indirect rendu à la tradition catholique. Quant à eux, ils s'estimaient sauvés μὴ διὰ πράξεως ἀλλὰ διὰ τὸ ψύσει πνευματικοὺς εἶναι, et ce caractère « pneumatique » était à tel point inhérent à leur nature qu'ils ne pouvaient le perdre, quelles que fussent leurs actions. *Cont. hær.*, I, VI, 2, *P. G.*, t. VII, col. 505-508. Semblable était la conviction des disciples de Simon le Magicien, *ibid.*, I, XXIII, 3, col. 672 : *ipsius gratia salvari homines, sed non secundum operas justas.* Voir Tixeront, *Hist. des dogmes*, 7e édit., t. I, p. 201-202, et, pour Marcion, A. Harnack, *Marcion*, Leipzig, 1921, p. 173-175.

a) Cette dangereuse tendance explique la position de saint Irénée. Sans doute l'évêque de Lyon ne méconnaît pas le rôle de la foi : Abraham en reste pour lui le type parfait et « ceux-là qui croient en Dieu comme il y crut commencent à être sauvés...; car, ajoute-t-il, c'est la foi au Dieu très-haut qui justifie l'homme ». *Cont. hær.*, IV, V, 5, col. 986; cf. IV, XXI, 1, col. 1043-1044. Quand il se rapporte au fait de la rédemption, il affirme que les pécheurs *justificantur non a semetipsis sed a Domini adventu;* mais, tout à côté, il dit de la prédication du Christ aux enfers qu'elle convertit *omnes qui sperabant in eum... et dispositionibus ejus servierunt.* IV, XXVII, 2, col. 1058. La même loi vaut aussi pour son ministère terrestre : *Quotquot timebant Deum et solliciti erant circa legem ejus, qui accucurrerunt Christo et salvati sunt omnes.* IV, II, 7, col. 979. A plus forte raison celui qui croit est-il tenu à l'observation de la loi divine pour être sauvé : *Dominus naturalia legis per quæ homo justificatur, quæ etiam ante legisdationem custodiebant qui fide justificabantur et placebant Deo, non dissolvit sed extendit.* IV, XIII, 1, col. 1006-1007; cf. IV, VIII, 3, col. 994-996. Voir d'autres références à l'art. IRÉNÉE, t. VI, col. 2493-2494, et la note érudite de Feuardent dans *P. G.*, t. VI, col. 1599-1601. Théologien tendancieux mais exégète fidèle, A. Harnack, *loc. cit.*, p. 107, a raison d'écrire, après Werner, *Der Paulinismus des Irenæus*, Leipzig, 1889, p. 205 : « Sous des paroles pauliniennes se cachent des pensées qui n'ont rien de paulinien. » Ce qui veut dire que l'évêque de Lyon canalise tout naturellement saint Paul dans le grand courant catholique.

Un disciple de Marcion, Apelles, convenait de son côté que, pour être sauvé, il suffit d'espérer dans le Christ crucifié, mais à condition de rester fidèle aux bonnes œuvres. Rhodon, dans Eusèbe, *H. E.*, V, XIII, *P. G.*, t. XX, col. 461. Preuve que le marcionisme lui-même conservait ou retrouvait sur ce point l'équilibre doctrinal qui distingue la grande Église.

b) La pensée des fondateurs de la théologie latine est si peu douteuse qu'on leur impute communément d'avoir introduit dans le christianisme occidental les catégories juridiques de satisfaction et de mérite, qui demeureront caractéristiques de sa piété. Voir A. Harnack, *Dogmengeschichte*, 4e édit., 1910, t. III, p. 14-15, et H. Schultz, *Der sittliche Begriff des Verdienstes*, dans *Studien und Kritiken*, 1894, p. 24-34, dont les vues dominent toutes les histoires protestantes du dogme. Cf. Tixeront, t. I, p. 409-410.

Tertullien a des expressions vigoureuses sur le rôle prépondérant de la foi : *A fide etiam ipsa vita nostra censetur. De monog.*, 11, *P. L.*, t. I, col. 995. Cf. *Adv. Marc.*, l. V, c. III, t. II, col. 506 : *Ut jam ex fidei libertate justificetur homo, non ex legis servitute, quia justus ex fide vivit.* Mais il entend que la foi soit féconde en œuvres. Il ne craint même pas de faire une place aux vertus humaines dans la genèse de celle-ci et suggère sans hésiter cette hypothèse aux adversaires qui s'étonnent de voir de braves gens devenir chrétiens : *Nonne... ideo christianus quia prudens et bonus? Apolog.*, 3, t. I, col. 329. Voir *Revue des sciences religieuses*, 1922, t. II, p. 46-47. Une fois converti au Christ, le fidèle doit évidemment conquérir sa récompense en s'appliquant à la pratique du bien : *promereri nolle delinquere est, De exhort. cast.*, 3, t. II, col. 966, et le pécheur se soumettre à une rude pénitence pour satisfaire à Dieu qu'il a offensé. Voir *De pœnitent.*, t. I, col. 1335-1360. On sait que Tertullien est passé au montanisme pour protester contre ce qui lui paraissait le relâchement des catholiques. Au rigorisme près, on trouve dans saint Cyprien la même attitude à l'égard des conditions morales du salut. Voir CYPRIEN, t. III, col. 2466.

En analysant les écrits polémiques de Tertullien et les réponses qu'il oppose aux arguments de ses adversaires, A. Harnack croit découvrir chez ceux-ci les traces d'une conception « évangélique ». Pour autoriser le pardon des fautes de la chair, ils en appelaient à la bonté de Dieu, à la valeur de la mort rédemptrice du Christ : double motif d'assurance propre aux croyants, à la différence des juifs et des infidèles. D'où il suivrait que, sinon Calliste lui-même, du moins ses partisans, auraient professé, pour les besoins de leur thèse indulgente, une sorte de justification par la foi. *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1891, p. 113-122. Mais n'est-il pas bien téméraire de vouloir reconstituer la doctrine du pape et de ses défenseurs à travers les déformations que lui inflige l'intransigeance du sectaire qui la combat? Surtout quand il faut reconnaître, p. 123-126, qu' « elle disparaît aussitôt et que saint Cyprien ne la connaissait déjà plus ». Au demeurant, A. Harnack est bien obligé de convenir, *loc. cit.*, p. 123, qu'il ne s'agissait, pour les catholiques, que d'adoucissements à introduire dans la discipline pénitentielle. Ce que Calliste en laisse subsister, ce que l'évêque de Carthage, d'accord avec Rome, allait bientôt appliquer à la réconciliation des *lapsi* est assez dur pour ne pas mériter le reproche de laxisme et montre que l'Église, si elle ne voulait pas fermer toute

espérance au pécheur repentant, mesurait toujours à ses œuvres de pénitence la valeur de son repentir.

c) Pour être enclins au mysticisme, les initiateurs de la théologie grecque n'ont pas une autre conception de la justification chrétienne. « Nous sommes bien sauvés par grâce, d'après Clément d'Alexandrie, mais non pourtant sans bonnes œuvres; car, nés pour le bien, nous devons de quelque manière y consacrer nos soins. » *Strom.*, V, I, *P. G.*, t. IX, col. 16. Et plus loin, après avoir exposé que les degrés de la gloire céleste nous seront répartis en proportion de nos vertus, l'auteur poursuit : « Lors donc que nous entendons cette parole : « Ta foi t'a sauvé », ne pensons pas qu'elle veuille dire absolument que l'on est sauvé par une foi quelconque, si elle ne s'accompagne d'œuvres en conséquence. » *Ibid.*, VI, XIV, col. 329.

Origène est amené par son étude de l'Épître aux Romains à s'expliquer abondamment sur la justification. Évidemment il demande comme première condition la foi au rédempteur, *ut per ejus fidem justificarentur qui per opera propria justificari non poterant, In Rom.*, III, 8, *P. G.*, t. XIV, col. 946, et précise formellement que les meilleures œuvres sans la foi sont de valeur nulle : *Si quis habeat integra omnia quæ lex edocet naturalis et in nullo eum peccati conscientia reprehendat, non tamen habeat etiam fidei gratiam, non posse eum justificari. Ibid.*, IV, 5, col. 977; cf. III, 9, col. 953. Ce qui enlève à tout homme la tentation de se glorifier contre Dieu.

Il arrive même à Origène de suivre l'Apôtre jusqu'à parler de justification par la foi seule : *dicit sufficere solius fidei justificationem, ita ut credens quis tantummodo justificetur, etiamsi nihil ab eo operis fuerit expletum.* Comme exemple il cite le bon larron et la pécheresse de l'Évangile, puis celui de Paul lui-même. Et prenant à part les diverses œuvres dont l'homme peut se prévaloir, il montre qu'elles sont impossibles ou sans valeur dans l'économie chrétienne du surnaturel. *Sola igitur,* conclut-il, *justa gloriatio est in fide crucis Christi, quæ excludit omnem illam gloriationem quæ descendit ex operibus legis. Ibid.*, III, 9, col. 952-954. D'autant que ces œuvres, parce qu'extérieures, peuvent toujours offrir quelque défaut caché, tandis qu'il s'agit d'être juste au regard non des hommes mais de Dieu. *Ibid.*, IV, 1, col. 960-961.

Naturellement les protestants se prévalent de ces passages, Thomasius, *op. cit.*, p. 423-424; mais à tort. Il est facile, en effet, de remarquer tout d'abord qu'Origène n'hésite pas à dire des vertus morales ce qu'il a dit de la foi : *Sicut de fide dictum est quia reputata est ei ad justitiam, ita et de aliis virtutibus dici potest.* Car il se souvient d' « un autre endroit de l'Écriture » où il est dit qu'Abraham fut justifié par les œuvres de la foi. *Ibid.*, IV, 1, col. 961 et 963. Ainsi la justification par la foi n'est qu'un cas particulier, celui d'une volonté généreuse qui n'a pas encore eu le temps de se traduire en actes; mais normalement la foi comporte les œuvres. *Indicium veræ fidei est ubi non delinquitur, sicut contra ubi delinquitur infidelitatis indicium est.* C'est pourquoi Origène fait observer que la foi d'Abraham fut, en réalité, la synthèse de toute une vie et que la nôtre, à son exemple, doit être une foi intégrale et parfaite : *non ei qui ex parte, sed qui ex integro et qui perfecte credit fidem posse ad justitiam reputari. Ibid.*, col. 961-964. En effet, entre la foi et les œuvres, il y a le même lien organique qu'entre la racine et les branches de l'arbre. *Initium namque justificari a Deo fides est quæ credit in justificantem. Et hæc fid tanquam radix imbre susceptio hæret in animæ solo, ut, cum per legem Dei excoli cœperit, surgant in ea rami qui fructus operum ferant. Ibid.*, col. 465. Cf. IV, 6, col. 981 : *Prima salutis initia et ipsa fundamenta fides est; profectus vero et augmenta ædificii spes est; perfectio autem et culmen totius operis charitas.*

En conséquence, on aurait beau croire : on ne saurait être justifié si, à l'exemple du Christ, on ne ressuscite de la mort à la vie. *Neque enim possibile est ut habenti in se aliquid infustitiæ possit justitia reputari, etiamsi credat in eum qui suscitavit Dominum Jesum a mortuis. Injustitia namque cum justitia nihil potest habere commune... Justificat ergo eos Christus tantummodo qui novam vitam exemplo resurrectionis ipsius susceperunt. Ibid.*, IV, 7, col. 985-986. Et s'il en est ainsi pour obtenir la justification, à plus forte raison cela est-il nécessaire pour y persévérer : *Post justificationem si injuste quis agat, sine dubio justificationis gratiam sprevit. Ibid.*, III, 9, col. 953. Aussi Origène a-t-il dit plus haut, après l'Apôtre, que chacun recevra suivant ses œuvres. *Ibid.*, II, 4, col. 875-879. De toutes façons, la foi sans les œuvres est une foi morte, comme l'a dit saint Jacques. *In Joan.*, XIX, 6, *ibid.*, col. 659. Le pécheur surtout est tenu à des œuvres de pénitence et de charité, qui peuvent seules lui procurer le pardon de ses fautes. *In Levit.*, II, 4, *P. G.*, t. XII, col. 417-418; cf. XII, 3, col. 538-539.

A ces vérités communes de la foi, Origène mêle une de ces vues personnelles où se complaisait son génie. Cherchant à expliquer pourquoi saint Paul a dit, Rom., II, 30, que Dieu justifie les juifs *ex fide* et les gentils *per fidem*, il établit sur cette différence de langage l'hypothèse suivante : *Qui ex fide justificantur, initio ex fide sumpto, per adimplefionem bonorum operum consummantur, et qui per fidem justificantur, a bonis operibus exorsi, per fidem summam perfectionis accipiunt.* Où apparaissent deux économies de la justification : l'une qui conduit les juifs de la foi aux œuvres, l'autre qui couronne par la foi les œuvres des païens. Ce qui importe, c'est que ces deux conditions sont complémentaires et, par conséquent, ne doivent pas être séparées : *Ita utrumque sibi adhærens alterum ex altero consummatur. In Rom.*, III, 10, col. 957.

Un de ses disciples, Hiéracas, devait plus tard attacher tellement d'importance aux œuvres qu'il excluait du ciel les enfants morts aussitôt après leur baptême, parce qu'ils n'avaient pas pu en accomplir. Renseignement fourni par saint Épiphane, *Hær.*, LXVII, 2; *P. G.*, t. XLII, col. 176. Parce qu'il s'est gardé de cet excès, Origène est un témoin de la manière dont l'Église harmonisait dans l'unité de sa vie les données de saint Jacques et de saint Paul, cependant que son effort de spéculation frayait la voie aux théologiens qui devaient s'appliquer à montrer la connexion intime de ces deux conditions également indispensables du salut. Le catholicisme des premiers siècles n'a reçu nulle part de meilleure et de plus complète expression.

3. *Exégètes et docteurs du IVe siècle.* — En vain chercherait-on chez eux un essai de synthèse comparable à celui d'Origène; mais multiples sont dans leurs écrits les échos de la doctrine traditionnelle.

a) Textes invoqués par les protestants. — Cependant les polémistes protestants ont pu y trouver une moisson assez abondante de textes où la justification est attribuée à la foi seule et qu'il faut d'abord discuter.

A y regarder de près, quelques-uns sont purement exégétiques, tel que celui de saint Hilaire résumant la guérison du paralytique dans l'Évangile : *Fides enim sola justificat. In Matth.*, VIII, 6, *P. L.*, t. IX, col. 961. Ce qui rappelle simplement que, pour déclarer ses péchés remis, Jésus n'a considéré que sa foi et celle de ses porteurs. A plus forte raison l'Épître aux Romains était-elle faite pour inspirer à ses commentateurs un semblable langage. Pour l'*Ambrosiaster*, non seulement on n'est justifié que par la foi : *non justificari hominem apud Deum nisi per fidem,*

In Rom., III, 27, *P. L.*, t. XVII (édition de 1866), col. 84; mais, à l'exemple d'Abraham, on l'est par la foi seule, *ibid.*, IV, 5, col. 87 : *...cum videant Abraham non per opera legis sed sola fide justificatum. Non ergo opus est lex quando impius per solam fidem justificatur apud Deum.* Marius Victorinus, spécialement exploité par Harnack, *loc. cit.*, p. 158-160, et *Dogmengeschichte*, t. III, p. 35, après Gore, dans *Dict. of christian biography*, t. IV, p. 1137, écrit de même sur Gal., II, 15 : *Scimus non justificari hominem ex operibus legis, sed justificari per fidem... Ipsa enim fides sola justificationem dat et sanctificationem*, *P. L.*, t. VIII, col. 1164. Cf. *In Phil.*, III, 9, col. 1219 et *In Eph.*, II, 7-11, col. 1255-1256. Où l'on voit que ces exégètes, à la suite de saint Paul, opposent la foi chrétienne aux œuvres de la Loi, celles-ci étant absolument insuffisantes et inutiles sans celles-là. Ce qui est une manière d'affirmer que le salut nous vient, non de nos propres mérites, mais uniquement de notre rédemption par le Christ. Il s'ensuit que croire au mystère de cette économie rédemptrice est la première et la plus indispensable condition pour être sauvé, sans qu'il faille nécessairement conclure que cette disposition est la seule requise de notre part.

Cette même doctrine se retrouve ailleurs, en dehors de toute exégèse, comme une vérité dogmatique. Ainsi saint Basile disait à ses fidèles pour les exhorter à l'humilité : « Il n'y a pour vous de glorification parfaite et complète que dans le Seigneur, lorsque, au lieu de se prévaloir de sa propre justice, on se reconnaît dénué de la justice véritable et justifié par la seule foi au Christ. » *Hom.*, XX, 3, *P. G.*, t. XXXI, col. 529. Saint Jean Chrysostome ajoute, contre les tenants attardés du judéo-christianisme, que cette foi au Christ exclut formellement tout autre moyen de salut : « Les observances judaïques sont doublement des fables, et parce que simulées, et parce que superflues... Si, en effet, tu crois à la foi, pourquoi introduire autre chose, comme si la foi ne suffisait pas à justifier? » *In Tit.*, hom. III, 2, *P. G.*, t. LXII, col. 679. Cf. *In Matth.*, hom. XXVI, 4, *P. G.*, t. LVII, col. 338. Chez les latins, saint Ambroise souligne pareillement l'insuffisance de la loi et de ses œuvres pour faire éclater le bienfait de la rédemption : *Venit Dominus Jesus... in cujus morte justificati sumus. De Jacob et vita beata*, I, V, 17, *P. L.*, t. XIV (édit. de 1866), col. 636. D'où il s'élève à ces effusions : *Non habeo igitur unde gloriari in operibus meis possim, non habeo unde me jactem, et ideo gloriabor in Christo. Non gloriabor quia justus sum, sed gloriabor quia redemptus sum. Ibid.*, VI, 21, col. 637. Cf. *Epist.*, LXXIII, 10-11, t. XVI, col. 1307-1308 : *Nemo glorietur in operibus, quia nemo factis suis justificatur : sed qui justus est donatum habet, quia per lavacrum justificatus est. Fides ergo est quæ liberat per sanguinem Christi.*

A la suite de Mélanchthon, *Apolog.*, IV, 103-105, les protestants s'emparent volontiers de ces déclarations et A. Harnack lui-même y trouve un accent « évangélico-paulinien » très marqué. *Loc. cit.*, p. 156. En réalité, ces textes ne sont pas *ad rem*. Ils opposent la foi aux œuvres légales du judaïsme ou, d'une manière plus générale, au fruit de nos activités naturelles. C'est dire qu'ils affirment la nécessité de la rédemption et de la grâce, mais sans préciser pour autant la manière dont la rédemption nous est appliquée. Un aspect de l'économie du salut est indiqué là, qui appartient à la plus authentique essence du christianisme, mais qui n'en exprime pas la totalité. La preuve en est que les mêmes auteurs, lorsqu'ils en viennent à envisager sous son aspect pratique l'appropriation de cette grâce rédemptrice, font appel avec la même énergie à la coopération de l'homme par les bonnes œuvres.

b) Doctrine spéciale des œuvres. — Elle s'affirme pareillement dans les diverses parties de l'Église. Il est entendu que la tradition de Tertullien domine la théologie latine. Ainsi saint Hilaire veut que la récompense éternelle nous soit accordée *ex merito*. *In Ps. II*, 16, *P. L.*, t. IX, col. 270. En conséquence, il s'élève contre ceux qui voudraient se contenter de la simple foi, *In Ps. CXVIII, Prol.*, 4, col. 502, et exige l'effort de notre bonne conduite : *Operandum et promerendum est et per sollicitudinem operum anteriorum æternitatis est requies præparanda. In Ps. XCI*, 10, col. 500. Cf. *In Ps. LXIV*, 6, col. 416 : *Ornandum ergo hoc Dei templum..., ut æquitatis ac fidei operibus mirabile sit.* Autres références à l'art. HILAIRE, t. VI, col. 2450. Saint Ambroise rapproche la foi et les œuvres pour en montrer l'étroite corrélation : *Ante omnia fides nos commendare Deo debet. Cum fidem habuerimus, elaboremus ut opera nostra perfecta sint. De Cain et Abel*, II, II, 8, t. XIV, col. 362. Cf. *In Luc.*, VII, 104, t. XV, col. 1814 : *Et fide et operibus (fidelis vir) approbetur; In Luc*, VIII, 47, col. 1869 : *Pro actibus hominis remunerationis est qualitas*, et *Epist.*, II, 16, t. XVI, col. 921. L'*Ambrosiaster* ne connaît pas non plus d'autre norme au jugement divin que la valeur de nos actes : *Unusquisque operibus suis aut justificabitur aut condemnabitur. In Rom.*, XIII, 2, *P. L.*, t. XVII, col. 171. Cf. *ibid.*, II, 5, col. 68. Aussi ne veut-il pas séparer la connaissance de Dieu de la fidélité à ses commandements : *Prima ergo hæc justitia est agnoscere creatorem, deinde custodire quæ præcepit. Ibid.*, IX, 30, col. 147.

Les meilleurs témoins du christianisme oriental ne tiennent d'ailleurs pas un autre langage. Dans l'Église syrienne, Aphraate enseigne évidemment que tout l'édifice spirituel a comme fondement la foi au Christ : mais par-dessus doivent se placer le jeûne, la prière, la charité, l'aumône. « La foi, conclut-il, réclame tous ces ornements établis sur la base de la pierre ferme qui est le Christ. » *Demonst.*, I, 4, *Patrol. syriaca*, t. I, p. 11-14. « Fais donc, ô homme, les œuvres qui réjouissent Dieu et tu n'auras pas besoin de dire (à Dieu) : Pardonne-moi. » *Ibid.*, IV, 14, p. 170. Thomasius, *op. cit.*, p. 427-430, s'est longuement réclamé de saint Éphrem, alors peu connu. Mais, dans les textes mêmes qu'il invoque, on voit que le docteur d'Édesse, s'il prêchait une foi ardente au Christ Rédempteur, entendait que cette foi doit se traduire par la pénitence. Voir en particulier *Opera*, édition Assémani, t. I, p. 29 sq., 254 sq.; t. III, p. 514; t. VI, p. 367 sq. Ce qui comprend pour lui, avec le repentir du cœur, les œuvres qui en sont la manifestation, t. I, p. 249-254.

Identique est la doctrine des Pères grecs. Témoin Eusèbe de Césarée, qui reproche aux ébionites leur attachement aux pratiques juives, « comme, ajoute-t-il, s'ils ne seraient pas sauvés par la seule foi au Christ et une vie conduite en conséquence ». *H. E.*, III, XXVII, *P. G.*, t. XX, col. 273. Saint Basile réclame lui aussi, pour voir Dieu, l'union d'une foi saine et d'une vie droite. *Epist.*, VIII, 12, *P. G.*, t. XXXII, col. 265. « Celui-là, en effet, qui par ses bonnes œuvres rend ici-bas honneur et gloire au Seigneur s'amasse à lui-même un trésor d'honneur et de gloire selon la juste rémunération du juge. » *Hom. in Ps. XXVIII*, 1, *P. G.*, t. XXIX, col. 281. Voir Eug. Scholl, *Die Lehre des hl. Basilius von der Gnade*, Fribourg, 1881, p. 212-222, et J. Rivière, *Saint Basile*, dans la collection des *Moralistes chrétiens*, Paris, 1925, p. 92-95. Saint Grégoire de Nazianze associe sans effort les données de saint Jacques et de saint Paul : « De même que sans la foi l'action n'est pas agréable à Dieu..., ainsi la foi est morte sans les œuvres... Montrez donc votre foi par vos œuvres comme le fruit de votre sol. » *Orat.*, XXVI, 5, *P. G.*, t. XXXV, col. 1233. Cf. *Orat.*, XIV, 37, col. 908 et XXXVI, 10, col. 277.

Ainsi également saint Grégoire de Nysse : « Ni la foi sans les œuvres de la justice ne suffit à nous sauver, ni à son tour la justice de la vie n'est par elle-même une assurance de salut si on l'isole de la foi. » *In Ecclesiast.*, hom. VIII, *P. G.*, t. XLIV, col. 748. Et à plus forte raison le grand moraliste saint Jean Chrysostome, qui appelle la foi stérile une ombre sans force, σχῆμά ἐστι μόνον χωρὶς δυνάμεως πίστις χωρὶς ἔργων. *In II Tim.*, hom. VIII, 2, *P. G.*, t. LXII, col. 643, et met à plusieurs reprises ses auditeurs en garde contre l'illusion d'être sauvés par la seule foi si la conduite n'y correspond. « Si quelqu'un a une foi droite sur le Père, le Fils et le Saint-Esprit sans avoir une vie droite, sa foi ne lui sera d'aucun profit pour le salut. » *In Joan.*, hom. XXXI, 1, t. LIX, col. 176. Doctrine appuyée sur la parole du Maître : *Non omnis qui dicit : Domine, Domine*, Matth., VII, 21, dont il donne ailleurs le commentaire *in extenso*. *In Matth.*, hom. XXIV, 1, t. LVII, col. 321-322. Cf. hom. V, 4, *ibid.*, col. 59-61; hom., XXVI, 6, col. 340-341, et hom. LXIX, 2, t. LVIII, col. 560. Voir de même saint Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, IV, 2, t. XXXIII, col. 456.

c) Doctrine générale de la vie chrétienne. — En dehors des textes scripturaires et des exhortations morales occasionnelles, deux sujets, l'un et l'autre familiers à la prédication aussi bien qu'à l'ascèse chrétiennes, amenaient régulièrement les Pères à développer le thème de la nécessité des œuvres.

C'était, d'une part, l'exposition de la liturgie baptismale, si souvent faite aux fidèles, et qui leur apprenait ou leur rappelait avec énergie les obligations contractées lors de leur enrôlement au service du Christ. Voir, par exemple, saint Pacien, *Serm. de bapt.*, 7, *P. L.*, t. XIII, col. 1004 : *Illud homini proprium... vita perpetua, sed si jam non peccamus amplius;* saint Ambroise, *De myst.*, VII, 41, *P. L.*, t. XVI (édit. de 1866), col. 419 : *Fides tua pleno fulgeat sacramento. Opera quoque tua luceant et imaginem Dei præferant;* anonyme, *De Sacram.*, I, II, 4-8; *ibid.*, col. 437-438, et III, II, 8-10, col. 453; saint Cyrille de Jérusalem., *Catech.*, XX, 3, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1077, et XXI, 7, col. 1093; saint Basile, *Hom.*, XIII, 7, t. XXXI, col. 440; saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XL, 45, t. XXXVI, col. 424. « Élève-le bien sur ce fondement de tes croyances; car la foi sans les œuvres est morte, comme les œuvres sans la foi »; saint Grégoire de Nysse, *Orat. cat. mag.*, 35 et 40, *P. G.*, t. XLV, col. 88 et 101-104.

Il y faudrait ajouter les exhortations à la pénitence adressées à ceux qui sont retombés dans le péché après le baptême, v. g. saint Cyprien, *De lapsis*, 7-33, *P. L.*, t. IV, col. 494-506; saint Pacien, *Par. ad pænit.*, t. XIII, col. 1081-1090; saint Ambroise, *De pænit.*, II, 6-10, t. XVI, col. 528-542; saint Basile, *Hom.*, I, 4 et 11-12, *P. G.*, t. XXXI, col. 168 et 181-184, qui toutes ont pour but d'inviter les pécheurs à racheter leurs fautes par un surcroît de bonnes œuvres et de sacrifices. Enfin la prédication des fins dernières et, en particulier, du jugement divin était tout naturellement l'occasion de rappeler ce principe de justice et d'espérance que Dieu y rendra à chacun selon ses œuvres. Références à l'art. JUGEMENT, ci-dessus, col. 1765 sq.

Et l'on voit suffisamment que la nécessité pour l'homme d'être l'ouvrier effectif de son propre salut en faisant fructifier la grâce de la rédemption, loin d'apparaître comme une sorte d'épiphénomène accidentel, s'incorpore chez les Pères des quatre premiers siècles aux principes les plus essentiels du dogme chrétien.

2° *Nature de la foi justifiante.* — Il n'y a pas lieu d'insister beaucoup sur la manière dont est conçue, dans la même période, la foi requise pour la justification.

Que ce mot, alors aussi bien qu'aujourd'hui, exprimât une somme de réalités diverses et complexes, la chose n'est pas douteuse; mais nulle part il n'est restreint à ce sentiment mystique de confiance, base de la Réforme, par lequel le pécheur abriterait sa misère derrière les mérites du Rédempteur. D'une manière générale, les anciens Pères, tout comme les théologiens modernes, entendaient par foi l'assentiment aux vérités contenues dans la révélation divine. Voir FOI, t. VI, col. 78-82. C'est à cette lumière qu'il faut lire leurs exposés relatifs au problème de la justification. Il suffit de rappeler que le baptême, rite initiateur de la justification, était préparé par le catéchuménat et que l'élément capital de cette institution était cette explication méthodique du symbole dont la littérature de l'époque nous a conservé de si précieux spécimens. Voir CATÉCHUMÉNAT, t. II, col. 1979-1983.

Sous le bénéfice de cette première observation, on peut distinguer, dans l'application de la notion de foi aux conditions du salut, deux aspects complémentaires, qui expliquent la teneur en apparence divergente des textes relevés ci-dessus.

1. *Aspect dogmatique de la foi.* — Tantôt la foi est prise dans un sens dogmatique et objectif, pour désigner l'économie chrétienne de la rédemption, seule source de la grâce. Dans ce cas, à la suite de saint Paul, elle est mise en rapport, et en contraste, soit avec le judaïsme, soit avec le paganisme. Outre la fidélité aux Écritures dont se nourrissait leur pensée, on conçoit que la considération du milieu mélangé dans lequel écrivaient et vivaient les Pères les ait amenés plus d'une fois à dégager formellement cette base profonde du surnaturel. Voir W. Liese, *Der heilsnotwendige Glaube*, Fribourg-en-B., 1902, p. 67-140.

A ce point de vue il est élémentaire de dire que la foi au Christ — ou la foi tout court : ce qui est synonyme — est nécessaire pour être sauvé. Et il est non moins normal d'ajouter, soit, au sens positif, que nous sommes sauvés par la foi, soit, au sens exclusif, que nous ne sommes sauvés que par elle. Ce qui est une façon de répéter, avec les croyants du premier jour, Act., IV, 12, qu'il n'y a pour l'humanité de salut que dans et par le Christ. Dans ce sens, il est évident que la foi s'oppose aux œuvres, soit qu'il s'agisse de l'assiduité aux pratiques de la Loi, soit, d'une manière plus générale, de la valeur inhérente aux produits de notre seule activité morale. Il n'y a pas autre chose, dans la plupart des déclarations citées plus haut, col. 2083 sq., de saint Justin, de saint Irénée et d'Origène, de saint Ambroise et de l'*Ambrosiaster*, de saint Basile et de saint Jean Chrysostome, que ce rappel du mystère de la rédemption. Encore faut-il prendre garde que, dans les plus accusées, l'expression *sola fide* ou ses équivalents reste assez indéterminée pour autoriser la double traduction « par la seule foi », c'est-à-dire uniquement par la foi, ou « par la foi seule », c'est-à-dire abstraction faite de toute autre vertu.

C'est dire que le problème précis de la justification ne se posait pas encore aux yeux de ces Pères et qu'en tout cas on fausse leur pensée en appliquant à cet acte de notre vie spirituelle ce qu'ils ont dit de ses conditions objectives selon le plan divin.

2. *Aspect pratique de la foi.* — D'autres fois cependant, à n'en pas douter, la foi est envisagée par eux dans l'ordre psychologique et subjectif, comme prise de possession personnelle de la grâce obtenue à tous par le rédempteur. Appropriation qui se fait selon les lois de la nature humaine, c'est-à-dire tout d'abord et essentiellement par un acte de l'intelligence qui prend contact avec la révélation divine et en accepte loyalement le contenu.

a) Son caractère intellectuel. — Cet aspect intellectuel de la foi justifiante ressort du caractère des symboles,

qui énoncent tous des croyances et les expriment en termes de plus en plus précis, ainsi que du commentaire détaillé qu'en donnaient les catéchèses baptismales.

« Précieuse, comme s'exprime saint Cyrille de Jérusalem dès le début de son œuvre, est la connaissance des dogmes. Il est besoin pour cela d'une âme attentive; car plusieurs font des victimes par la philosophie et ses vains prestiges. » De ces faux docteurs il signale aussitôt trois catégories : les gentils avec leur beau langage, les juifs avec leur attachement servile à la lettre d'une Loi dont ils méconnaissent l'esprit, les hérétiques habiles à dissimuler sous le nom du Christ leurs doctrines impies. « C'est pourquoi, concluait-il, il y a un enseignement et une explication de la foi, » πίστεως διδασκαλία καὶ εἰς αὐτὴν ἐξηγήσεις. Et pour rendre cette tâche plus facile à ses auditeurs, il consacre cette conférence introductoire à un résumé succinct du *Credo* catholique, dont les suivantes reprendront ensuite point par point le détail. *Catech.*, IV, 2-3, *P. G.*, t. XXXIII, col. 455-457.

On a dans ces lignes de l'évêque de Jérusalem comme une miniature de toute l'action pastorale de l'ancienne Église, également soucieuse depuis saint Clément et saint Ignace, saint Justin et saint Irénée, Origène et Tertullien, d'assurer à ses fidèles le bienfait de la vérité et de la garantir contre les altérations ou les oppositions diverses de l'erreur. Croire signifiait donc admettre et garder les doctrines constitutives du christianisme traditionnel. Voir par exemple S. Justin, *Dial.*, 44, *P. G.*, t. VI, col. 569-572; S. Irénée, *Demonstr.*, Prolog., 1-2, dans *Patrol. Orient.*, t. XII, p. 756-757, et autres références à l'art. IRÉNÉE, t. VII, col. 2492-2493; Origène, *De princ.*, Præf., *P. G.*, t. XI, col. 115-121; S. Basile, *De fide*, *P. G.*, t. XXXI, col. 676-684; Pseudo-Basile, *De baptismo*, I, 1-2, *ibid.*, col. 1513-1517; S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XL, 45, t. XXVI, col. 424.

Parce qu'elle a pour objet une révélation, cette foi a pour note distinctive l'acceptation du témoignage divin. En quoi elle s'oppose aux conceptions et recherches de la raison : au lieu de spéculer sans fin et sans règle, le propre du chrétien est de croire. Celse n'avait pas tort quand il recueillait comme caractéristiques des propos de ce genre : « Ne recherche pas, ne critique pas, mais contente-toi de croire. Ta foi te sauvera. » Origène, *Cont. Cels.*, I, 9, *P. G.*, t. XI, col. 672. Voir de même Tertullien, *De præscr. hær.*, 9-14, *P. L.*, t. II, col. 22-28, dont on retrouve encore de lointains échos jusque dans saint Jean Chrysostome, *In I Tim.*, hom., I, 2-3, *P. G.*, t. LXII, col. 506-507. Être sauvé par la foi, et la foi seule, ne signifie pas autre chose, dans ce contexte, que la profession fidèle des dogmes chrétiens et la soumission qu'elle implique à l'autorité de Dieu.

b) Sa valeur morale. — Ainsi comprise, la foi suppose un acte de volonté, fait de confiance à l'origine et stabilisé par la persévérance, c'est-à-dire une vertu de l'ordre moral et qui, de ce chef, a sa valeur méritoire.

On peut voir cet aspect s'avérer déjà formellement dans saint Irénée. Werner, *op. cit.*, p. 206-207. Ainsi par exemple, *Cont. hær.*, IV, XXXIX, 2, *P. G.*, t. VII, col. 1110 : *Si tradideris ei quod tuum est, id est fidem et subjectionem, recipies ejus artem et eris perfectum opus Dei.* De la sorte la foi devient, par elle-même, une œuvre agréable à Dieu et peut entrer à un nouveau titre parmi les conditions préalables de la justification. Elle sera toujours nécessaire, parce que la grâce divine ne peut être accordée qu'à l'âme qui la sollicite avec une humble référence; mais il peut aussi arriver des cas où elle s'affirme avec une telle plénitude qu'on puisse la dire suffisante.

Car, à vrai dire, elle n'est plus seule alors et le philosophe peut légitimement voir en elle les vertus dont elle est la synthèse ou dont tout au moins elle contient virtuellement la promesse. On a vu plus haut, col. 2085, qu'Origène entendait dans ce sens la justification par la foi seule qu'il lisait dans saint Paul. C'est tout de même en moraliste que saint Jean Chrysostome envisage la foi d'Abraham, plus méritoire, à son sens, que toutes les œuvres parce qu'elle suppose un plus grand abandon à Dieu, *In Rom.*, hom. VIII, 1, *P. G.*, t. LX, col. 455, et saint Maxime de Turin la foi du bon larron en croix qu'il oppose à l'infidélité des apôtres au même moment. *Hom.*, LII, *P. L.*, t. LVII, col. 349. Ici la foi est si peu exclusive des œuvres qu'elle leur est équiparée.

Mais l'expérience oblige à constater que cette *fides viva*, pour normale et nécessaire qu'elle soit, risque aisément de faire défaut. Comme les pharisiens, et avec la même superficielle sincérité, beaucoup de chrétiens imparfaits n'ont-ils pas tendance à réduire leur foi à une profession tout extérieure et verbale des symboles ecclésiastiques? Attentifs à ce danger, qui fut de tous les temps, on a vu que les Pères ont éprouvé le besoin de rappeler aux croyants cette vérité primordiale que la foi doit inspirer la conduite, sous peine d'être dénuée de toute valeur pour le salut.

La distinction entre les divers aspects sous lesquels la foi se présente à l'esprit des premiers Pères fournit la clé des divergences constatées dans leur langage et supprime la tentation de transformer en flottement de leur pensée les hésitations d'une terminologie encore imprécise. Tentation particulièrement paradoxale, quand elle aboutit à mettre à peu près chacun des Pères en contradiction avec lui-même. En réalité, la foi correspond chez eux à l'élément surnaturel qu'implique la justification; mais, loin de s'opposer jamais à l'œuvre morale de l'homme qui doit en retirer le profit, elle en est le principe et le germe. C'est pourquoi ils peuvent revendiquer l'une et l'autre comme une égale nécessité.

3° *Nature des œuvres justifiantes.* — Chaque fois qu'il est question de bonnes œuvres antérieures et préparatoires à la justification, les protestants affectent de croire à un empiétement sur les droits de Dieu. Aussi l'Église a-t-elle eu grand soin de préciser qu'il s'agit d'œuvres faites avec le concours de la grâce. La position des Pères anciens n'est pas douteuse sur ce point.

1. *Nécessité générale de la grâce.* — Déjà le fait de réclamer expressément et avant tout la foi au Rédempteur indique suffisamment que l'économie entière de la justification est suspendue à une première grâce. Mais, en plus de cette action lointaine, on voit s'affirmer son rôle immédiat à l'origine des actes qui relèvent de l'homme.

Il suffira de quelques témoignages. Saint Justin, admet que la grâce de Dieu est nécessaire pour donner l'intelligence des prophéties à l'âme de bonne foi qui cherche la vérité. *Dial.*, 76, 90, 118-119, et tout autant pour en réaliser les exigences. « Nous prions ensemble avec ferveur et pour nous-mêmes et pour le nouveau baptisé..., afin d'obtenir, après la connaissance de la vérité, la grâce d'en bien pratiquer aussi les œuvres. » *Apol.*, I, 65. Cf. *Dial.*, 30. Voir J. Rivière, *Saint Justin et les apologistes du second siècle*, Paris, 1907, p. 149-153 et 301-302. *Non enim ex nobis*, précise saint Irénée, *neque ex nostra natura vita est, sed secundum gratiam Dei datur. Cont. hær.*, II, XXXIV, 3, *P. G.*, t. VII, col. 836. Voir Werner, *op. cit.*, p. 208-210, et art. IRÉNÉE, t. VII, col. 2487-2488. Origène, s'il demande la foi comme première œuvre de l'homme, ne manque pas d'ajouter, pour répondre à une objection possible, qu'elle est elle-même un don de Dieu : *Inter cetera dona etiam donum fidei asserit (Apostolus) per Spiritum Sanctum tribui. In Rom.*, IV, 5, *P. G.*, t. XIV, col. 974. Voir pour des références postérieures l'art. GRACE, t. VI, col. 1574, et Tixeront, *Hist. des dogmes*, t. II, p. 144-148 pour les Pères grecs, p. 280-281 pour les latins. La controverse pélagienne pourra provoquer plus d'insistance et de clarté; mais elle ne mettra pas en jeu d'autres principes que ceux dont vécurent paisiblement les siècles primitifs.

2. *Cas particulier de la première grâce.* — Faut-il étendre cette nécessité de la grâce à la toute première direction de l'âme vers Dieu? C'est la question délicate de l'*initium fidei*.

Les meilleurs historiens catholiques du dogme admettent qu'elle était encore mal éclaircie avant le Ve siècle et donc imparfaitement résolue. « Saint Hilaire, saint Optat et même saint Jérôme ont émis des propositions que nous qualifierions actuellement de semi-pélagiennes. » Tixeront, *op. cit.*, p. 282. Il en est de même pour saint Grégoire de Nazianze et saint Jean Chrysostome, dont se prévalaient les adversaires de saint Augustin. *Ibid.*, p. 146-147. Cf. Schwane, *Hist. des dogmes*, traduction Degert, t. III, p. 85-86, 91-94, 102-104, 113-116, 127-129, qui s'applique à réduire la portée de ces textes, tout en y reconnaissant « des formules très inexactes », p. 127.

Ce problème d'histoire sera traité à l'article SEMI-PÉLAGIANISME. Voir déjà GRÉGOIRE DE NAZIANZE, t. VI, col. 1843; HILAIRE, *ibid.*, col. 2450-2451, et, pour saint Basile, Scholl, *op. cit.*, p. 74-97. Il suffit de noter ici que ces imperfections indéniables sont compensées par les déclarations de principe formelles et illimitées que l'on trouve chez les mêmes Pères sur la nécessité générale de la grâce et qu'on ne saurait, en bonne méthode, juger l'Église sur une époque où sa doctrine n'avait pas encore atteint son plein développement. L'essentiel est que soit bien posé le dogme de la grâce comme principe nécessaire de salut — et il n'y eut jamais de doute sur ce point — en attendant que les progrès de l'analyse en fassent mieux ressortir toute l'ampleur.

II. NATURE ET EFFETS DE LA JUSTIFICATION. — Du moment que le problème de la justification n'était pas encore traité d'une manière distincte, il ne faut pas demander aux Pères des premiers siècles des éclaircissements précis sur l'essence de cet acte divin et ses effets en nous. Cependant les lignes générales de leur sotériologie, dans lesquelles s'encadrent quelques touches concrètes sur la grâce impartie au chrétien, font apparaître avec toute la clarté désirable la direction de leur pensée. Quelques rapides indications suffiront à montrer, non seulement qu'ils n'ont rien su de cette imputation tout extérieure que devait imaginer la Réforme, mais que toute leur théologie postule le concept d'une véritable régénération de l'âme dans et par le Christ.

1° *Principe de la justification : Sens et portée de l'économie rédemptrice.* — Sans entrer dans des détails qui appartiennent à l'art. RÉDEMPTION, on se contente de rappeler ici comme un fait notoire que la théologie patristique aimait envisager ce mystère sous l'aspect d'une restauration spirituelle. L'harmonie providentielle de notre nature ayant été rompue par le péché, le Fils de Dieu est venu la refaire en se l'unissant. Économie de salut qui comporte un aspect négatif, savoir la destruction de la mort qui était devenue la sanction de notre déchéance, et un aspect positif, c'est-à-dire le don de la vie et de l'incorruptibilité qui rétablit en nous l'image divine dans sa primitive splendeur.

Cette conception, dont on trouverait le germe dès saint Paul et saint Jean, est à la base des premières synthèses construites par les Pères grecs, depuis saint

Irénée, *Cont. hær.*, III, XVIII-XIX et V, I-II, jusqu'à saint Athanase, *De Incarn. Verbi*, 3-10, et saint Grégoire de Nysse, *Orat. catech. magn.*, 5-16. Moins exclusive, elle n'est pourtant pas négligée par les théologiens postérieurs. Voir, par exemple, saint Basile, *Epist.*, VIII, 5, et CCLXI, 2; saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XX, 19; XL, 45, et XLV, 8-9; saint Épiphane, *Ancorat.*, 93; saint Jean Chrysostome, *In Joan.*, hom. XI, 1-2. Elle n'est même pas entièrement absente des Pères occidentaux. On la trouve, par exemple, chez saint Hippolyte, *De Christo et antichr.*, 26; *Contr. hær. Noeti*, 17; *Philosophoumena*, X, 33-34; saint Hilaire, *In Ps. XIV*, 3-4 et *De Trin.*, II, 25. Voir J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption.* Essai d'étude historique, Paris, 1905, p. 117-126 et 142-159; J. Chaine, *Le Christ Rédempteur dans saint Irénée*, Le Puy, 1919, p. 64-84; J. Körber, *S. Irenæus de gratia sanctifiante*, Wurzbourg, 1865, p. 7-88; J.-B. Aufhauser, *Die Heilslehre des hl. Gregor von Nyssa*, Munich, 1910, p. 105-120; H. Sträter, *Die Erlösungslehre des hl. Athanasius*, Fribourg-en-B., 1894, p. 140-162; et ici même, IRÉNÉE, t. VII, col. 2469-2472; ATHANASE, t. I, col. 2169-2174.

Il est aisé d'apercevoir la portée de cette doctrine par rapport au problème de la justification. Elle a tout entière comme axe le renouvellement effectif de notre nature et il est bien évident que le but providentiel de l'incarnation ne serait pas atteint si le péché continuait, après comme avant, à régner sur notre nature ou si notre sanctification se ramenait à l'imputation juridique d'une grâce qui nous demeurât étrangère. Cette théorie de la divinisation — et il n'en fut pas de plus classique — suffirait à faire voir combien sont profondes les attaches du dogme défini au concile de Trente avec la pensée des Pères les plus anciens.

2° *Application : La régénération baptismale.* — Acquise à l'humanité par l'avènement du Rédempteur, la grâce divine se transmet à chacun des hommes par le baptême. Il est inutile d'insister sur l'importance de ce sacrement dans la synthèse théorique du dogme chrétien et dans la vie pratique de l'Église.

Or, déjà par elle-même, la liturgie baptismale contenait tout un enseignement. L'ablution corporelle signifiait à tous les yeux la purification de l'âme; l'onction visible du saint chrême, le don invisible de l'Esprit : double rite de régénération que l'Église traduisait à l'extérieur par l'habit blanc qu'elle imposait au nouveau baptisé. Est-il besoin de dire que ce symbolisme est largement exploité dans les innombrables traités ou homélies que les Pères ont consacrés au baptême? Partout s'affirme la croyance ardente à la rémission du péché et à la transformation du vieil homme en un homme nouveau par son incorporation au Christ. Voir pour la preuve les art. BAPTÊME, t. II, col. 200-204, et CHRÊME, *ibid.*, col. 2411. On peut y ajouter Clément d'Alexandrie, *Strom.*, II, 13, *P. G.*, t. VIII, col. 993-997; Origène, *In Joan.*, VI, 17, *P. G.*, t. XIV, col. 257, et 26-30, col. 276-285; cf. *In Rom.*, V, 8, *ibid.*, col. 1037-1043; S. Basile, *In Ps. XXVIII*, 7, *P. G.*, t. XXX, col. 81, et *Hom.*, XIII, 3, *P. G.*, t. XXXI, col. 429; S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XL, 8, t. XXXVI, col. 368, et 32, col. 404-405; S. Grégoire de Nysse, *Orat. cat. magn.*, 35, t. XLV, col. 85-92, et *De bapt.*, t. XLVI, col. 416-417; S. Jean Chrysostome, *Ad illum.*, I, 3, t. XLIX, col. 226-227; S. Pacien, *De bapt.*, 5-6, *P. L.*, t. XIII, col. 1092-1093; S. Ambroise, *De myst.*, VII, 34-35, *P. L.*, t. XVI (édit. de 1866), col. 417; anonyme *De sacram.*, II, VI, 16-19, *ibid.*, col. 447-448. Cf. III, II, 12, col. 454 : *Qui venit ad baptismum hoc ipso implet confessionem omnium peccatorum quod baptizari petit ut justificetur, hoc est ut a culpa ad gratiam transeat.* Et l'on précise, au besoin, que la grâce baptismale ne comporte pas seulement l'effacement des péchés, mais une véritable régénération. Voir saint Jean Chrysostome,

In Joan., hom. XIV, 2, *P. G.*, t. LIX, col. 94, et *In Rom.*, hom., X, 4, t. LX, col. 478.

S'il n'est pas de source plus abondante pour avoir la pensée de l'Église en matière de justification, est-il besoin d'ajouter qu'il n'en est pas non plus de plus sûre, parce qu'aucune n'est mieux faite pour refléter la commune foi?

3° *Agents de la justification.* — Cette foi s'exprime aussi par ce que les Pères nous disent ou nous laissent entendre sur la manière dont l'homme est justifié. Sans développer encore ce que l'école appellera plus tard les « causes » de la justification, ils en ont posé çà et là les principes fondamentaux.

Les théologiens modernes ont discuté pour savoir si la grâce, dans la théologie patristique, est rapportée simplement à une opération de Dieu *ad extra* ou si elle doit être formellement identifiée avec la présence du Saint-Esprit, et l'on a cru remarquer une nuance entre les Pères latins qui se tiendraient à la première conception et les Pères grecs qui professeraient la seconde. Voir ADOPTION, t. I, col. 426 et 434-435. On peut estimer que ces subtiles précisions sont encore étrangères au génie d'une époque où le souci de la technique s'efface devant l'affirmation des réalités. Ce qui expliquerait que les diverses écoles aient cru trouver chez les Pères des témoignages favorables à leur thèse. Il n'est pas nécessaire, en tout cas, de trancher cette controverse pour recueillir de cette doctrine mystique les données substantielles qui seules intéressent le présent sujet.

Il est certain, en effet, que, d'une manière générale, la grâce est regardée comme une participation de l'âme à la vie même de Dieu. C'est ce que réclame la théorie de la divinisation rappelée plus haut et c'est pourquoi saint Ignace d'Antioche appelle déjà le chrétien θεοφόρος. En ce sens la justification aboutit à une présence spéciale de Dieu en nous. Voir pour les références l'art. GRACE, t. VI, col. 1614. Quand on veut préciser la caractéristique de cette grâce, les souvenirs de l'Écriture ouvrent des voies différentes devant le mysticisme des Pères. Tantôt avec saint Paul on aime y voir la justice même du Christ transmise à sa postérité spirituelle, par exemple saint Pacien, *De bapt.*, 5-6, *P. L.*, t. XIII, col. 1092-1093; tantôt et plus souvent encore, à la suite de saint Jean, on y montre l'œuvre du Saint-Esprit. Cette doctrine, qui s'énonce comme un fait chez les Pères des trois premiers siècles, voir ESPRIT SAINT, t. V, col. 693-694, 703 et 708, devait plus tard, quand surgirent les controverses, servir de plate-forme pour établir la nature divine de la troisième personne de la Trinité. Comment ne serait-il pas Dieu celui qui nous fait enfants de Dieu? Tel est l'argument capital que les Pères du IV^e^ siècle opposent aux ariens. *Ibid.*, col. 720, 724, 726, 733-734, 737 et 742 pour les Pères grecs; col. 748-749 pour saint Ambroise, leur principal disciple en Occident. Voir Scholl, *op. cit.*, p. 125-212, et Aufhauser, *op. cit.*, p. 178-200.

Quelle que soit la forme prise par cette doctrine, elle signifie toujours une effusion dans l'âme de la vie divine. N'est-ce pas dire qu'elle implique nécessairement que la grâce soit un don effectif de sainteté? Plus tard quelques spéculatifs ont entrepris d'isoler la justification, au moins comme premier moment théorique, de la sanctification qui en serait seulement une conséquence. La tradition patristique n'a pas connu ces raffinements. Seul l'*Ambrosiaster* distingue deux périodes dans l'économie surnaturelle : avant la passion, le baptême n'aurait procuré que la rémission des péchés; la justification aurait été accordée seulement après la résurrection, grâce à la profession de foi trinitaire et à la communication du Saint-Esprit que le Christ avait réservées jusque-là. *In Rom.*, IV, 25, *P. L.*, t. XVII (édit. de 1866), col. 92. Cette exégèse compliquée, imaginée pour éclaircir un passage difficile de saint Paul, outre qu'elle n'a rien de commun avec la théologie de la Réforme, ne saurait prévaloir contre l'impression de réalisme salutaire que laisse avec un parfait ensemble la théologie de cette époque, pour laquelle justification fut toujours synonyme de grâce et la grâce comprise comme une régénération de notre âme par le retour à son principe surnaturel.

III. DEPUIS LA CONTROVERSE PÉLAGIENNE. — Il fallait insister sur cette période primitive pour y saisir, jusque dans l'éparpillement de ses énoncés, l'expression de la foi catholique en matière de justification et les premières amorces de la théologie qui se dessine en vue de l'expliquer. Ce qui nous permettra de glisser plus rapidement sur les siècles qui suivent, en nous contentant de relever ce que la controverse pélagienne devait ajouter de neuf sur un fond désormais acquis.

1. CONDITIONS DE LA JUSTIFICATION. — A la différence de la période qui précède, le V^e^ siècle naissant s'est trouvé ici en présence d'un problème. Car des tendances extrêmes, où l'on peut soupçonner l'aboutissement d'une longue incubation, commencèrent à se faire jour, qui menaçaient en sens inverse l'équilibre de la tradition catholique, dont saint Augustin allait se faire l'infatigable et glorieux défenseur.

1° *Le milieu : erreurs inverses.* — Étant donné que la justification intéresse essentiellement deux facteurs, l'homme et Dieu, la nature et la grâce, le danger est toujours possible de méconnaître l'un ou l'autre. Cette éventualité s'affirme, vers la fin du IV^e^ siècle et le début du V^e^, comme une double réalité.

1. *Rationalisme pélagien.* — D'une part, en vertu de son rationalisme anthropologique, le pélagianisme était amené à faire dépendre le salut des seuls efforts du libre arbitre.

Si Pélage consentait à parler de grâce, dans un sens d'ailleurs équivoque, c'était pour la faire dépendre tout entière de nos mérites : *Apertissime dicit gratiam secundum merita nostra dari*, rapporte saint Augustin, *De gratia Christi*, I, XXII, 23, cf. XXXI, 34, *P. L.*, t. XLIV, col. 371, 376; *Contra duas epist. pelag.*, II, VIII, 17, *ibid.*, col. 583, et *Contra Jul.*, IV, III, 15, *ibid.*, col. 744. Ce principe s'applique même à la première grâce, puisque Pélage disait des infidèles : *Illi ideo judicandi atque damnandi sunt quia, cum habeant liberum arbitrium per quod ad fidem venire possent et Dei gratiam promereri, male utuntur libertate concessa. Hi vero remunerandi sunt qui, bene libero utentes arbitrio, merentur Domini gratiam.* S. Augustin, *De gratia Christi*, I, XXXI, 34, col. 376-377.

Célestius allait jusqu'à dire que la rémission des péchés était due aux mérites du pénitent : *Quoniam pœnitentibus venia non datur secundum gratiam et misericordiam Dei, sed secundum merita et laborem eorum qui per pœnitentiam digni fuerint misericordia.* S. Augustin, *De gestis Pelagii*, XVIII, 42, *ibid.*, col. 345. Mais il était en cela désavoué par Pélage et par le gros des pélagiens. *Ibid.*, 43. Cf. *De gratia et lib. arbitrio*, VI, 15, *ibid.*, col. 890. Pour plus de détails voir PÉLAGE et déjà AUGUSTIN, t. I, col. 2380-2382.

Dès lors on peut se demander quelle est la valeur des nombreux passages où il est question de notre justification « par la seule foi » dans ce commentaire pseudo-hiéronymien de saint Paul où l'on s'accorde à voir une œuvre de Pélage. Ces textes ont été soigneusement colligés par F. Loofs, art. *Pelagius*, dans *Realencyclopädie*, t. XV, p. 753-754, pour aboutir à cette conclusion : « Il n'y a pas eu avant Luther de défenseur aussi énergique du *sola fide.* » Cf. *Dogmengeschichte*, 4^e^ édit., Halle, 1906, p. 387 et 419-420. Voir en particulier Ps. Hieronym., *In Rom.*, IV, 5, *P. L.*, t. XXX, col. 688 : *Convertentem impium per solam fidem justificat Deus... Proposuit gratis per solam fidem peccata*

remittere. Il est vrai que, plus loin, l'auteur précise son point de vue en disant que la foi ne suffit pas sans les œuvres, *In I Tim.*, II, 15, col. 921 : *Sola fides ad salutem ei qui post baptismum supervixerit non sufficiat nisi sanctitatem mentis et corporis habeat.* Cf. *In Gal.*, III, 10, col. 848 : *Fides ad hoc proficit ut in primitiis credulitatis accedentes ad Deum justificet si deinceps in justificatione permaneant. Cetera sine operibus fidei, non legis, mortua est fides.*

Seules ces dernières déclarations correspondent au système pélagien. Il faut donc croire que les autres, où s'affirme le rôle de la grâce rédemptrice, n'ont qu'une portée exégétique, à moins qu'elles ne puissent passer pour le rappel des formules catholiques dont l'auteur évacuait par ailleurs le contenu. L'hypothèse n'est du reste pas exclue de remaniements postérieurs qui auraient permis de conserver à cette œuvre d'origine hérétique son crédit dans l'Église. De toutes façons, il n'y a pas lieu d'amender de ce chef l'impression vivante que les premiers témoins ont eue du pélagianisme originel.

2. *Laxisme moral.* — A l'opposé de ce moralisme, où tout le salut dépend de l'homme, on rencontre, sous des formes diverses, certain laxisme qui proclamait systématiquement l'indifférence ou l'inutilité des œuvres.

Les controversistes catholiques ont reproché cette erreur à l'évêque arien de Cyzique, Eunomios. « De la fréquentation des plaisirs l'âme ne retirerait aucun dommage; la seule foi hérétique suffit à l'homme pour sa perfection. » S. Grégoire de Nysse, *Cont. Eunom.*, I, *P. G.*, t. XLV, col. 281. Renseignement recueilli presque en termes identiques par saint Augustin, *De hær.*, 54, *P. L.*, t. XLII, col. 40 : *Nihil cuique obesset quorumlibet perpetratio ac perseverantia peccatorum, si hujus quæ ab illo docebatur fidei particeps esset.*

En Occident, on devine la même tendance dans l'opposition faite par Jovinien aux pratiques de l'ascétisme. Non content d'enseigner que la virginité n'a pas plus de valeur que le mariage, il arrivait à dire, au rapport de saint Jérôme, que l'abstinence n'importe pas plus qu'une honnête jouissance des dons de Dieu, que ceux qui ont reçu le baptême *plena fide* ne peuvent plus être séduits par le démon et que tous ceux qui en gardent la grâce recevront au ciel la même récompense. S. Jérôme, *Adv. Jovin.*, I, 3, *P. L.*, t. XXIII, col. 224; cf. II, 35, col. 347-348. « Ce que Jovinien prêchait au fond et ce qui lui a valu toujours depuis les sympathies protestantes — c'est le salut par la foi seule et l'inutilité des bonnes œuvres pour le salut, c'est le salut universel de tous les chrétiens. » Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. II, p. 246. Voir JOVINIEN, ci-dessus, col. 1577. De ces « sympathies protestantes » témoigne en particulier le long et favorable exposé que lui consacre A. Harnack, *Zeitschrift, loc. cit.*, p. 138-154. Il reste qu'on doit à Jovinien un premier essai d'appuyer le relâchement de la vie chrétienne sur une doctrine tendancieuse de la justification.

Plus importante et plus significative à tous égards que cette tentative isolée est l'erreur combattue par saint Augustin dans son traité *De fide et operibus.* Cf. *Retract.*, II, 38, *P. L.*, t. XXXII, col. 646. Voir Harnack, *ibid.*, p. 163-172.

L'évêque d'Hippone la résume lui-même en ces termes : *Opinio... in qua promittitur scelestissime turpissimeque viventibus, etiamsi eo modo vivere perseverent et tantummodo credant in Christum ejusque sacramenta percipiant, eos ad salutem vitamque æternam esse venturos. De fide et op.*, XXVII, 49, *P. L.*, t. XL, fol. 229. D'une manière plus nerveuse, souvente fois au cours de son exposé, il condense la conception de ces chrétiens en des formules comme celles-ci : *Fidem sine operibus valere ad salutem... Ad eam obtinendam sufficere fidem... Ad vitam veniri per solam fidem*, XIV, 21-XV, 25, col. 211-214. Et l'on voit, par la discussion qu'en fait Augustin, que les tenants de cette idée invoquaient, non seulement les textes classiques de saint Paul, tels que Rom., III, 8; IV, 5, et V, 20, mais les paroles de l'Évangile où est soulignée l'importance de la foi, comme Matth., XV, 26-28, et Joan., XVII, 3, l'invitation pressante que le père de famille adresse aux bons et aux mauvais pour les noces de son fils, Matth., XXII, 2-10, la souveraine liberté que vaut aux croyants d'après l'apôtre le mystère de la rédemption, Gal., IV, 31, ou la sécurité que leur procure l'intercession du Rédempteur, I Joa., II, 1-2. On ne fait pas tort à ces laxistes du V^e^ siècle en les donnant comme d'obscurs ancêtres du système de la justification par la seule foi.

2° *Doctrine de saint Augustin.* — Ces erreurs inverses dont il a nettement senti la menace expliquent la position moyenne prise par saint Augustin.

1. *Nécessité de la grâce.* — Son premier et principal effort fut de maintenir contre les pélagiens l'action de Dieu à la base de notre justification.

En effet, la nécessité de la grâce, qui jusque-là ne s'affirmait guère qu'en passant, est mise par lui au premier plan de la foi catholique. Voir AUGUSTIN, t. I, col. 2384-2387. Et ceci doit s'entendre d'un don divin absolument gratuit, que ne précède aucun mérite de notre part. *Quomodo est gratia si non gratis datur? Quomodo est gratia si ex debito redditur? De gratia Christi*, I, XXIII, *P. L.*, t. XLIV, col. 372. Cf. *ibid.*, XXXI, 34 : *Nisi gratuita non est gratia*, col. 377. Tel est, sous mille formes variées, le *leit-motiv* de sa controverse contre les pélagiens. On sait que ce principe est étendu par l'évêque d'Hippone jusqu'au tout premier commencement de la foi. De *div. quæst. ad Simplic.*, I, q. II, *P. L.*, t. XL, col. 111 sq. En quoi il corrigeait consciemment l'erreur contenue sur ce point dans divers écrits antérieurs à son épiscopat. *De præd. sanct.*, III, 7, *P. L.*, t. XLIV, col. 964. Voir Tixeront, *Hist. des dogmes*, t. II, p. 489-490.

2. *Part de l'homme.* — Cependant l'action de Dieu ne va pas, chez Augustin, sans le concours de l'homme.

Il suffit, pour en avoir l'assurance, de rappeler l'adage célèbre : *Qui fecit te sine te non te justificat sine te... Fecit nescientem, justificat volentem. Serm.*, CLIX, c. XI, n. 13, t. XXXVIII, col. 923. Voir AUGUSTIN, t. I, col. 2387-2392. La première forme de cette coopération humaine, c'est la foi : *Initium bonæ vitæ, cui vita etiam æterna debetur, recta fides est. Est autem fides credere quod nondum vides. Serm.*, XLIII, c. I, *ibid.*, col. 254. Où l'on voit sans conteste que la foi signifie essentiellement une adhésion de l'intelligence aux dogmes chrétiens. Voir AUGUSTIN, t. I, col. 2337-2338. Parce qu'elle est un acte de soumission à l'autorité divine, cette foi a déjà par elle-même une valeur morale — saint Augustin ne craint pas de dire : un « mérite » — mais à condition de ne pas oublier qu'elle est tout d'abord un don de Dieu : *Fidei meritum etiam ipsum esse donum Dei. Retract.*, I, XXIII, 3, *P. L.*, t. XXXII, col. 622. Cf. *Epist.*, CXCIV, c. III, n. 9, t. XXXIII, col. 877.

Une fois implantée dans l'âme par la grâce, cette foi y doit fructifier en bonnes œuvres. Souvent affirmée en passant, voir AUGUSTIN, t. I, col. 2435, cette nécessité des œuvres fait l'objet spécial de l'opuscule *De fide et operibus.* L'évêque d'Hippone l'établit en exégète et se charge d'énumérer en faveur de sa thèse *innumerabilia per omnes Scripturas sine ambiguitate dicta* ou encore *evidentissima testimonia Scripturarum.* XV, 26, t. XL, col. 214. Non seulement il se réclame des épîtres apostoliques, qu'il estime destinées à réagir contre certaines fausses interprétations de saint Paul; non seulement il remonte aux passages de l'Évangile où le Maître réclame l'observation des commandements et promet de juger chacun suivant ses œuvres :

mais il s'applique à restituer la pensée intégrale de l'Apôtre lui-même, en complétant, Rom., IV, 2-5, par I Cor., XIII, 1 et surtout Gal., V, 6 : *Ipse Paulus non quamlibet fidem qua in Deum creditur, sed eam salubrem planeque evangelicam definivit cujus opera ex dilectione procedunt*, XIV, 21, col. 211. Et s'il est dit que la vie éternelle consiste à connaître Dieu, Joa., XVII, 3, c'est parce que la connaissance de Dieu permet seule de le servir : *Hoc itaque prodest in Deum recta fide credere, Deum colere, Deum nosse, ut et bene vivendi ab illo sit nobis auxilium et, si peccaverimus, ab illo indulgentiam mereamur*, XXII, 41, col. 223.

3. *Conséquence : La justification.* — De ces principes découle l'idée de la justification. Saint Augustin, d'une part, accepte volontiers qu'on parle de justification par la foi, soit que la foi signifie, d'un point de vue dogmatique, le bienfait de la rédemption qui est le principe indispensable de notre salut, *Cont. duas epist. Pelag.*, I, XXI, 39, t. XLIV, col. 569; *De præd. sanct.*, VII, 12, *ibid.*, col. 969, et *Epist.*, CLXXXVI, c. III, n. 8-9, t. XXXIII, col. 818-819, voir Liese, *op. cit.*, p. 140-162, soit que, d'un point de vue moral, elle s'entende de la foi vivante qui fructifie dans la charité. *De gratia et lib. arb.*, VII, 18, t. XLIV, col. 892. Mais la foi sans les œuvres ne saurait être qu'une foi morte, sans aucune valeur pour le salut. *Quousque falluntur*, s'écrie-t-il en une énergique antithèse, *qui de fide mortua sibi vitam perpetuam pollicentur? De fide et op.*, XIV, 23, col. 212. Cf. *Contra duas epist. pelag.*, III, V, 14, t. XLIV, col. 598; *De Trin.*, XV, XVIII, 32, t. XLII, col. 1083.

Devant la netteté de ces principes et la fermeté de leur application, les protestants sont bien obligés d'abandonner saint Augustin et de reconnaître que sur ce point il a payé son tribut au « catholicisme vulgaire ». Voir Harnack, *Dogmengeschichte*, t. III, p. 86-89. A défaut de sa doctrine, tout au moins veulent-ils parfois se prévaloir de sa piété, qui annoncerait celle de Luther. Harnack, *ibid.*, p. 86 et 812, après Thomasius, *op. cit.*, p. 431-432. Subtile méthode où l'on quitte le terrain solide des faits pour le sable mouvant des appréciations subjectives, et qui, de ce chef, favorise tous les procès de tendances. Car, si saint Augustin a senti mieux que personne la misère de l'homme et chanté en accents émus la grâce de la rédemption, ce mysticisme s'accorde toujours pour lui avec la nécessité et la valeur de notre effort personnel. En quoi il reste le parfait témoin, non seulement de l'Église de son temps, mais du catholicisme bien compris.

3° *Tradition catholique postérieure à saint Augustin.* — Il s'en faut d'ailleurs que l'évêque d'Hippone soit un isolé. Quoi qu'il en soit de ses théories particulières qui n'entrent pas ici en cause, sur les points fondamentaux il ne fut pas autre chose que l'interprète de la foi traditionnelle. Le rôle des bonnes œuvres dans l'économie du salut est un de ceux-là. Si la controverse pélagienne et ses suites font désormais insister davantage sur la nécessité de la grâce qui en est le principe, c'est sans aucun détriment pour la part qui revient à notre coopération.

1. *En Occident.* — Déjà saint Jérôme, en dénonçant le laxisme de Jovinien, avait eu l'occasion d'insister sur le mérite des œuvres et de rappeler les paraboles évangéliques où le Maître fait appel à notre effort moral : *Nostri laboris est pro diversitate virtutum diversa nobis præparare. Adv. Jovin.*, II, 32, *P. L.*, t. XXIII, col. 344. Il va jusqu'à dire que la grâce divine se mesure à notre capacité : *Tantum gratiæ ejus infunditur quantum valemus haurire. Ibid.*, II, 23, col. 334. Cf. *In Gal.*, II, III, 11-12, t. XXVI, col. 384. Aussi n'admet-il qu'une foi féconde en œuvres : *Qui crediderint necesse est curam habeant bonorum operum per quæ hæreditas Dei et spes vitæ præparatur æternæ. In Ep. ad Tit.*, II, 8, *ibid.*, col. 629. Comme saint Augustin, il synthétise les conditions du salut dans la foi qui opère par la charité : *Manifestum est operationem fidei per charitatem plenitudinem mandatorum omnium continere. Quomodo autem juxta apostolum Jacobum fides absque operibus mortua est, sic absque fide, quamvis bona opera sint, mortua computantur. In Gal.*, I. II, V, 6, col. 426. Où l'on voit que la foi signifie pour lui une participation, mais effective et agissante, à l'économie de la rédemption. Liese, *op. cit.*, p. 163-166.

Les disciples immédiats de saint Augustin s'appliquent à maintenir et à défendre ses principes sur la nécessité de la grâce, même pour le moindre commencement de bien, contre les erreurs semipélagiennes. Voir SEMIPÉLAGIANISME et ORANGE *(Concile d')*. Mais cette grâce, loin d'exclure notre bonne volonté, en appelle le concours.

Celui-ci se réalise d'abord par la foi. *Hoc enim est*, disait saint Léon, *quod justificat impios, hoc est quod ex peccatoribus facit sanctos, si in uno eodemque Domino nostro Jesu Christo et vera deitas et vera credatur humanitas. Serm.*, XXXIV, 1, *P. L.*, t. LIV, col. 245. Voir de même saint Fulgence, *De fide*. Prolog., 1, *P. L.*, t. LXV, col. 671 : *Fides est bonorum omnium fundamentum, ...humanæ salutis initium. Sine hoc nemo ad filiorum Dei numerum potest pertinere... Sine fide omnis labor hominis vacuus est.* En quoi l'un et l'autre entendent visiblement la fidèle adhésion à la vérité catholique intégrale. Cf. Liese, *op. cit.*, p. 169-174. Augustinien rigide, ce dernier insiste volontiers sur l'inutilité des œuvres sans la foi. *Epist.*, XVII, 25-26, 48-51, *ibid.*, col. 481-484. Voir FULGENCE, t. VI, col. 970-972.

Une fois le dogme de la grâce ainsi mis *in tuto*, ils s'accordent tous à réclamer la pratique des œuvres. Saint Léon les résume dans la charité, qui a pour effet de vivifier toutes les vertus, y compris la foi : *Hæc virtus omnes facit utiles esse virtutes, quæ ipsam quoque fidem ex qua justus vivit et quæ sine operibus mortua nominatur sui admixtione vivificat, quia sicut in fide est operum ratio ita in operibus fidei fortitudo. Serm.*, X, 2, *P. L.*, t. LIV, col. 166. Cf. *Serm.*, XXXII, 4, col. 240; XXXV, 3, col. 252 et *Epist.*, CLXIX, 2, col. 1213. La paresse spirituelle n'est pas moins stigmatisée par saint Fulgence, et non seulement dans ses prédications aux fidèles, *Serm.*, I, 4-9, *P. L.*, t. LXV, col. 22-724, mais dans ses exposés théologiques, comme *De remiss. peccat.*, II, 14-15, col. 565-567.

Cette préoccupation de l'ordre moral s'accuse de plus en plus chez les compilateurs ou pasteurs d'âmes qui devaient monnayer au profit du Moyen Age l'héritage doctrinal de saint Augustin. « Plus que jamais, aux néophytes barbares qui entrent dans l'Église, les moralistes et les prédicateurs inculquent que la foi sans les œuvres est inutile et morte. » Tixeront, *Hist. des dogmes*, t. III, p. 347. Ainsi saint Césaire d'Arles, voir t. II, col. 2182-2183, et plus encore saint Grégoire le Grand : *Unum enim sine altero nil prodesse valet, quia nec fides sine operibus nec opera adjuvant sine fide. In Ezech.*, l. I, hom. IX, 6, *P. L.*, t. LXXVI, col. 872. Cf. *Moral*, XXXIII, VI, 12, *ibid.*, col. 678; *In Evang.*, hom. XXXIX, 9, *ibid.*, col. 1300 : *Quid prodest quod Redemptori nostro per fidem jungimur si ab eo moribus disjungamur?* et hom. XXVI, 9, col. 1202 : *Nos signati sumus, sed si fidem nostram operibus sequimur. Ille etenim vere credit qui exercet operando quod credit.* Citons enfin pour terminer ces belles antithèses de saint Isidore de Séville : *Per fidem possibilitas boni operis inchoatur; ex opere ipsa fides perficitur. Opus enim fide prævenitur, fides ex operibus consummatur. Opera autem ante fidem nequaquam prodesse...Item fides sine operibus nequaquam prodest, quia non potest per fidem Deo placere qui Deum contemnit in opere. Ob hoc etiam fides sine operibus mortua est, juxta Jacobum; et*

opus extra fidem vacuum est, juxta Paulum... Quid ergo? Utrique se destruunt? Absit. Sed utrique nos instruunt. Differ., II, 35, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 91-92. Cf. *De nat. rerum*, XXVI, 4 : *Fide et operibus homo justificatur. Ibid.*, col. 998.

On trouverait difficilement un résumé plus complet et plus heureux de la doctrine de l'Église sur le rapport de la foi et des œuvres, en même temps qu'une meilleure harmonisation des textes scripturaires qui en énoncent le rôle respectif.

2. *En Orient.* — Indépendante de l'augustinisme, la théologie orientale n'eut qu'à puiser dans sa propre tradition pour y trouver les mêmes principes.

Sans avoir été touchés par la controverse pélagienne, ni peut-être en avoir adéquatement saisi l'importance, les Pères grecs du Ve siècle s'accordent à mettre la grâce à la base de notre vie surnaturelle. Voir Tixeront, *Hist. des dogmes*, t. III, p. 212-214. Du côté de l'homme, son premier devoir est la foi, que saint Cyrille d'Alexandrie appelle « la racine de toute vertu et le fondement de la piété, » *In Joa.*, IV, VII, 24, *P. G.*, t. LXXIII, col. 676, parce que seule elle nous donne le moyen de participer à la grâce du Christ. Liese, *op. cit.*, p. 166-169. Mais il y doit ajouter les œuvres, sous peine d'être une branche inutile et bonne à jeter au feu. Si la foi nous donne la connaissance de Dieu, la charité nous inspire d'obéir à ses commandements. « Ainsi donc nous avons beau lui être unis par la foi, si nous la faisons consister en une profession pure et simple (du symbole) et ne serrons pas ce lien par les bonnes actions de la charité, nous serons bien des sarments sans doute, mais morts et stériles... Que par conséquent à la rectitude de notre foi s'ajoute la splendeur de nos œuvres et que nos actes correspondent à nos paroles au sujet de Dieu. Alors nous serons avec le Christ. » *Ibid.*, X, XV, 2, t. LXXIV, col. 348-353. Voir d'autres références à l'art. CYRILLE D'ALEXANDRIE, t. III, col. 2521, et Ed. Weigl, *Die Heilslehre des hl. Cyrill von Alexandrien*, Mayence, 1905, p. 128-140.

Le célèbre ascète saint Nil proclame, d'une part que « seule la foi au Christ Sauveur est notre justice ». *Epist.*, I, 8, *P. G.*, t. LXXIX, col. 85. Mais il reproduit par ailleurs cette maxime, empruntée à saint Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, IV, 2 : « La piété véritable se compose de ces deux éléments : dogmes pieux et bonnes actions. Il ne faut pas séparer l'un de l'autre. » *Epist.*, II, 165, col. 280.

Un autre moine du Ve siècle, l'ermite Marc, a laissé un petit écrit « au sujet de ceux qui pensent être justifiés par leurs œuvres », *P. G.*, t. LXV, col. 929-966, qui a retenu, au moins par son titre et son objet, l'attention des protestants. Thomasius, *op. cit.*, p. 427. Plusieurs des maximes qui le composent affirment, en effet, la gratuité du salut, la nécessité de la rédemption et de la grâce et condamnent, en conséquence, les œuvres faites dans un esprit pharisaïque de suffisance ou de marchandage. Cependant l'auteur veut aussi que la foi se traduise par l'obéissance aux préceptes du Christ; il écarte du royaume aussi bien « ceux qui s'estiment orthodoxes sans pratiquer les commandements et ceux qui, en les pratiquant, attendent la récompense céleste comme un salaire qui leur serait dû », n. 5 et 17, col. 932; il tient que « la grâce opère dans la mesure où nous pratiquons les commandements », n. 56, col. 937; cf. n. 85, col. 944 et n. 210, col. 964. On y lit même que « la justification vient des œuvres, des paroles et des pensées », tout autant que « de la foi, de la grâce et du repentir procèdent des trésors de salut », n. 101, col. 945. C'est dire que le mysticisme de l'auteur se meut dans les voies bien connues du catholicisme normal.

Il en est de même de théologiens comme Théodoret. Si, quand il pense à la rédemption, il déclare que, dans l'œuvre du salut, « nous n'avons apporté que la foi » — et encore « la grâce en fut-elle l'auxiliaire », *In Eph.*, II, 8, *P. G.*, t. LXXXII, col. 521, et *In Rom.*, III, 25, col. 84 — il remarque ailleurs que « la foi a besoin des œuvres », *In I Tim.*, II, 2, col. 797, et qu'elle ne suffit pas à ceux qui en sont dépourvus. *In Tit.*, III, 8, col. 869. Voir encore S. Isidore de Péluse, *Epist.*, IV, 20, 65, 213 et 226, *P. G.*, t. LXXVIII, col. 1069, 1121, 1305 et 1321; Ps.-Chrysostome, *De fide et leg. nat.*, 1, *P. G.*, t. XLVIII, col. 1081-1083.

Cette tradition de l'Église grecque est bien résumée dans saint Jean Damascène, qui écrit à propos du baptême : « La foi sans les œuvres est morte, et tout de même les œuvres sans la foi. Car la vraie foi se prouve par les actes. » *De fide orthod.*, IV, 9, *P. G.*, t. XCIV, col. 1121. Cf. *In Rom.*, IV, 2-3, t. XCV, col. 468; *In Philip.*, IV, 8-9, col. 880. Voir Liese, *op. cit.*, p. 174-175, et JEAN DAMASCÈNE, ci-dessus, col. 741-742. Il existe même sous son nom, à l'appui de cette thèse, un de ces petits dossiers de sentences patristiques auxquels devait se complaire le Moyen Age byzantin. *Sacra Parallela.*, litt. II, tit. XXV, t. XCVI, col. 533-536. Plus tard Théophylacte commente avec la même énergie le rôle de la foi proclamé par saint Paul, *In Gal.*, III, 5-12, *P. G.*, t. CXXIV, col. 985-988, et le rôle des œuvres revendiqué par saint Jacques, *In Jac.*, II, 14-25, t. CXXV, col. 1156-1161, en montrant comment les deux apôtres ne se contredisent pas parce que l'un parle de la foi considérée comme simple assentiment et l'autre de la foi envisagée comme principe de conduite.

En un mot, toute l'ancienne Église est d'accord, sans exception ni progrès appréciable, pour affirmer que la justification, si elle est un don de la grâce divine, requiert aussi le concours de notre bonne volonté et que celle-ci doit se manifester par les œuvres aussi bien que par la foi.

3. *Textes liturgiques.* — D'où le caractère très complexe de la piété catholique, où ces diverses sources de doctrine se réunissent comme en leur confluent. Elle n'est nulle part mieux caractérisée que dans la liturgie, où l'Église exprime, pour les inculquer à tous, les sentiments qui l'animent et qui, dès lors, prend le caractère d'un vaste témoignage collectif.

Or on y peut voir en maints endroits comment le chrétien est, non seulement exhorté au repentir de ses fautes, mais invité à les réparer par les bonnes œuvres, qui seules peuvent lui obtenir le salut. Qu'il suffise de citer cette collecte typique du *Sacramentaire grégorien* pour le premier dimanche de carême : *Deus... præsta familiæ tuæ ut quod a te obtinere abstinendo nititur hoc bonis operibus exsequatur. P. L.*, t. LXXVIII, col. 57. Ou encore cette autre du dimanche dans l'octave de Noël. *Ibid.*, col. 37 : *Omnipotens sempiterne Deus, dirige actus nostros in beneplacito tuo ut in nomine dilecti Filii tui mereamur bonis operibus abundare.* Mais, en même temps, on y affirme à maintes reprises que nous ne pouvons rien sans la grâce et que toute notre confiance repose, en définitive, sur la miséricorde de Dieu et les mérites du Christ. Témoin cette oraison du Ve dimanche après l'Épiphanie, *ibid.*, col. 48 : *Familiam tuam... continua pietate custodi, ut quæ in sola spe gratiæ cælestis innititur... Ou bien celle-ci : Deus, qui conspicis qui ex nulla nostra actione confidimus...*, dimanche de la Sexagésime, *ibid.*, col. 53, et cette autre du second dimanche de carême, *ibid. : Deus, qui conspicis omni nos virtute destitui...*, et enfin cette dernière formule encore plus explicite : *...ut qui propriæ justitiæ fiduciam non habemus...*, postcommunion pour le commun d'un confesseur, *ibid.*, col. 168.

Les textes de cette dernière catégorie ont été réunis soigneusement contre Luther par Denifle, *Luther et le luthéranisme*, trad. J. Paquier, t. II, p. 327-363. Il y

aurait intérêt à grouper également ceux de la première, non moins abondants ni moins explicites. Ce rapprochement suffirait à montrer comment l'Église n'a jamais séparé ce que Dieu voulut unir.

II. NATURE ET EFFETS DE LA JUSTIFICATION. — Pas plus qu'à l'époque précédente, la justification n'est encore l'objet d'analyses approfondies que rien ne provoquait; mais la théologie du surnaturel continue à s'affirmer et à se développer suivant la ligne que déjà nous lui connaissons.

1° *En Occident*, la controverse pélagienne allait amener un supplément d'insistance, sinon de précision, sur les effets de la grâce sanctifiante.

1. *Erreurs pélagiennes.* — Parce qu'il niait la réalité de la grâce et attribuait aux seules forces de la nature la possession du surnaturel chrétien, le système pélagien ne comportait pas de place pour une régénération intérieure de l'âme. Tout au plus les pélagiens consentaient-ils à appeler grâce la rémission des péchés. *A vestro dogmate non recedis*, disait saint Augustin à Julien d'Éclane, *quo putatis gratiam Dei... sic in sola peccatorum remissione versari ut non adjuvet ad vitanda peccata et desideria vincenda carnalia, diffundendo charitatem in cordibus nostris per Spiritum Sanctum. Cont. Jul.*, VI, XXIII, 72, *P. L.*, t. XLIV, col. 866-867. Conclusion extrême, où se révèle suivant l'observation de Schwane, *Hist. des dogmes*, trad. Degert, t. III, p. 148, une parenté inattendue entre « le système rationaliste du pélagianisme et le surnaturalisme extrême de Luther ».

Mais en même temps cette rémission des péchés devait être complète, puisque, d'après les pélagiens, la nature humaine n'avait rien perdu de son intégrité. Aussi reprochaient-ils aux catholiques d'avoir une conception insuffisante du baptême. Du moment que ce sacrement laissait subsister la concupiscence, le péché ne serait pas vraiment effacé, mais seulement rasé, et donc toujours prêt à renaître. *Dicunt*, opposait Julien à ses adversaires catholiques, *baptisma non dare omnem indulgentiam peccatorum, nec auferre crimina, sed radere, ut omnium peccatorum radices in mala carne teneantur quasi rasorum in capite capillorum.* Rapporté par S. Augustin, *Contra duas epist. Pelag.*, I, XIII, 26, *ibid.*, col. 562. Cf. III, III, 4, col. 589.

Cette erreur et cette calomnie des pélagiens allaient commander la conduite de saint Augustin et celle de toute la théologie catholique après lui.

2. *Doctrine catholique : Effets de la justification.* — *a)* Tout d'abord, pour enlever aux pélagiens leur arme calomnieuse, l'évêque d'Hippone affirme que le baptême nous assure la rémission effective de nos péchés. *Dicimus ergo baptisma dare omnium indulgentiam peccatorum et auferre crimina, non radere.* La concupiscence qui survit en nous n'a pas, à parler proprement, le caractère de péché. *Etiamsi vocatur peccatum, non utique quia peccatum est, sed quia peccato facta est sic vocatur. Op. cit.*, 26-27, col. 562-563. Cf. III, III, 5, col. 590 : *Baptismus igitur abluit quidem peccata omnia, prorsus omnia, factorum, dictorum, cogitatorum, sive originalia, sive addita, sive quæ ignoranter sive quæ scienter admissa sunt; sed non aufert infirmitatem.* Voir Augustin, t. I, col. 2395-2396. De même il refuse d'admettre que nos péchés soient « couverts », comme s'ils continuaient à exister encore. *In Ps. XXXI*, II, 9, *P. L.*, t. XXXVI, col. 264. Cette *infirmitas* elle-même est appelée à disparaître progressivement; mais la rémission de la faute est immédiate : *In quo (Christo) Deus regenerat hominem generatum sanatque vitiatum a reatu statim, ab infirmitate paulatim. Cont. Julian.* II, IV, 8, t. XLIV, col. 679.

Et ce n'était pas seulement là pour Augustin une apologétique de circonstance. Car, en dehors de toute controverse, son mysticisme doctrinal se plaît à assimiler le baptême au mystère du Christ Rédempteur, dont il est l'adéquate reproduction : *Nihil aliud esse in Christo baptismum nisi mortis Christi similitudinem..., ut quemadmodum in illo vera mors facta est sic in nobis vera remissio peccatorum, et quemadmodum in illo vera resurrectio ita in nobis vera justificatio. Enchir.*, 52, *P. L.*, t. XL, col. 256. Cf. *ibid.*, 64, col. 262 : *hominis renovatio in qua solvitur omnis reatus.*

b) Mais ces derniers textes montrent déjà que cet aspect négatif de notre justification ne va pas sans un aspect positif qui en est inséparable. Augustin insiste ailleurs expressément, à l'encontre des pélagiens, sur cette sanctification réelle de notre âme : *Non per solam peccatorum dimissionem justificatio ista conferitur nisi auctoribus vobis. Justificat quippe impium Deus non solum dimittendo quæ mala facit, sed etiam donando charitatem. Opus imperf. contr. Julian.*, II, 165, *P. L.*, t. XLV, col. 1212. *Quid est enim aliud justificati quam justi facti, ab eo scilicet qui justificat impium ut ex impio fiat justus? De spir. et litt.*, XXVI, 45, t. XLIV, col. 228. Cf. *In Psalm. VII*, 5, t. XXXVI, col. 100. La théologie du baptême l'amène à traiter souvent de la régénération spirituelle qui en est l'effet et dont bénéficient même les enfants, sauf à bien marquer qu'elle ne sera complète que dans la vie future par la résurrection du corps. Voir en particulier, *Confess.*, I, XIII, 5, t. XXXII, col. 604; *Serm.*, CCXXIV, 1, t. XXXVIII, col. 1093-1094; *In Ps. CXVIII*, III, 2, t. XXXVII, col. 1507; *De nuptiis et conc.*, I, 33-34, t. XLIV, col. 434-435; *Opus imp. cont. Jul.*, II, 97-112, t. XLV, col. 1179-1188.

Les protestants eux-mêmes ont dû rendre hommage sur ce point à la doctrine augustinienne : « Car, fait observer Calvin, combien qu'il despouille tres bien l'homme de toute louange de justice et l'attribue toute à Dieu, neantmoins il refere la grâce à la sanctification dont nous sommes regenerez en nouveauté de vie. » *Inst. chrét.*, III, XI, 15, dans *Opera omnia*, édition Baum, Cunitz et Reuss, t. IV, col. 248. Luther également n'en était qu'à demi satisfait : *Quamquam imperfecte hoc adhuc sit dictum ac de imputatione non clare omnia explicet, placuit tamen justitiam Dei docere.* Préface générale de 1545, dans *Opera lat. var. arg.*, édition d'Erlangen, t. I, p. 23. Et de même Mélanchthon, Lettre à Brenz, mai 1531, *Corpus Reform.*, t. II, n. 935, col. 502. Plus maussade, A. Harnack lui impute une conception toute matérielle — c'est-à-dire pour nous réelle — de la grâce. *Dogmengeschichte*, 4e édition, t. III, p. 83. Cf. p. 88. Ces aveux nous dispensent d'insister; et l'on ne saurait en exagérer l'importance, quand on se rappelle l'influence capitale que l'évêque d'Hippone devait exercer sur les siècles suivants.

Avec les grecs, saint Augustin envisageait volontiers la grâce sous les espèces d'une adoption divine, *Cont. Faust. Manich.*, III, 3, t. XLII, col. 215-216; *De serm. Dom. in monte*, I, XXIII, 78, t. XXXIV, col. 1268; *Serm.*, CXXVI, 9, t. XXXVIII, col. 720; mieux encore, comme une divinisation de notre âme, *Serm.*, CIX, 5, *ibid.*, col. 675; CCCXLII, 5, t. XXXIX, col. 1504; *In Ps. XLIX*, 2, t. XXXVI, col. 565. Cette idée forme le thème fondamental de la théologie de l'incarnation que saint Léon oppose à la fois aux nestoriens et aux monophysites. Voir J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption. Essai* d'étude historique, p. 266-269. Aussi a-t-elle pour fruit notre complète régénération. *Redit in innocentiam iniquitas et in novitatem vetustas... De impiis justi, de avaris benigni, de incontinentibus casti, de terrenis incipiunt esse cælestes. Serm.*, XXVII, 2, t. LIV, col. 217-218. Cf. *Serm.*, XXI, 3, et XXIV, 3, col. 192-193 et 205-206.

C'est ainsi que les diverses controverses dogmatiques de l'époque aboutissaient à donner un nouveau relief à cette transformation spirituelle où la foi catholique a toujours vu le fruit suprême de la Rédemption.

3. *Doctrine catholique : Essence de la justification.* — Sans aborder encore précisément ce problème d'école, saint Augustin ici encore a posé tous les principes qui devaient aiguiller la spéculation postérieure.

D'une part, sa philosophie platonicienne ne lui permet pas de comprendre que, même dans l'ordre naturel, les êtres puissent être bons si ce n'est dans la mesure où ils participent au souverain Bien. A plus forte raison dans l'ordre surnaturel, que nous sommes incapables d'atteindre par nous-mêmes, notre sainteté ne peut être qu'un écoulement en nous de la sainteté substantielle de Dieu. L'exégèse vient confirmer cette métaphysique et l'évêque d'Hippone aime ramener, après saint Paul, toute l'économie rédemptrice à une manifestation de la « justice » divine. *Non qua Deus justus est*, précise-t-il, *sed qua induit hominem cum justificat impium. De spir. et litt.*, IX, 15, t. XLIV, col. 209. Cf. *ibid.*, XI, 18, col. 211 : *Ideo justitia Dei dicitur quod impertiendo eam justos facit.* La justice ainsi comprise a pour synonyme ou tout au moins pour équivalent la charité. *Charitas quippe Dei dicta est diffundi in cordibus nostris, non qua nos ipse diligit sed qua nos facit dilectores suos, sicut justitia Dei qua justi ejus munere efficimur. Ibid.*, XXXII, 56, col. 237.

Sous ces diverses expressions s'accuse une même conception de la grâce, qu'il faut considérer comme une réalité dont la source est en Dieu, mais dont nous sommes appelés à devenir participants. Parfois ce don divin semble identifié avec le Saint-Esprit : *Eum (Spiritum Sanctum) donum Dei esse, ut Deum credamus non seipso inferius donum dare. De fide et symbolo*, IX, 19, t. XL, col. 191. Cf. Ps.-Augustin, *Serm.*, CLXXXII, 2, t. XXXIX, col. 2088. De toutes façons, ce qui importe, c'est que, pour être une justice d'emprunt, notre justice n'en est pas moins réelle : *Nos sua (Deus) non nostra justitia justis facit, ut ea sit vera nostra justitia quæ nobis ab illo est. De gratia Christi et de pecc. orig.*, I, XLVII, 52, t. XLIV, col. 384.

On voit si nous sommes loin de l'imputation protestante. Le P. Denifle a rudement relevé les falsifications de textes au prix desquelles Luther a pu se réclamer de saint Augustin. *Luther et le luthéranisme*, trad. Paquier, t. III, p. 6-36. Et il est bon de noter que, chez l'évêque d'Hippone, cette doctrine de la grâce s'appuie sur les textes mêmes de saint Paul. De cette théologie et de cette exégèse le Moyen Age ne manquera pas de recueillir le bienfait.

2° *En Orient* s'affirme le même réalisme surnaturel.

1. *Erreur des euchites.* — On y trouve la trace persistante, à partir du Ve siècle, d'obscurs hérétiques, désignés sous les divers noms de messaliens, d'enthousiastes ou d'euchites, qui, entre autres erreurs, réduisaient au profit de la prière l'efficacité sanctifiante du baptême. Au rapport de Théodoret, « ils disent que le baptême ne sert de rien à ceux qui s'en approchent; car, à la manière d'un rasoir, il enlève bien les péchés précédents, mais il n'en extirpe pas la racine ». *Hæret. fab.*, IV, 11, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 429. Cf. *Hist. Eccl.*, IV, 10, t. LXXXII, col. 1144-1145, et Nicéphore Calliste, *Eccl. hist.*, XI, 14, *P. G.*, t. CXLVI, col. 615. Le même historien rapporte comment ils furent démasqués par l'évêque Flavien d'Antioche. Ce qui ne les empêcha pas de se survivre assez tard en certains milieux populaires. Voir Euchites, t. V, col. 1454-1465.

Il ne semble pas que cette minimisation de la grâce baptismale ait eu de grandes répercussions théologiques. Pareille théorie heurtait trop directement la tradition pour constituer un danger et appeler des ripostes. C'est sans doute pourquoi les hérésiologues successifs se contentent de la signaler, en l'englobant dans la réprobation générale dont ils couvrent les impiétés de la secte. Voir Timothée, *De recept. hæret.*, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 48, et saint Jean Damascène, *De hær.*, 80, *P. G.*, t. XCIV, col. 729.

Peut-être cependant était-elle à l'origine de la consultation qu'adressait à saint Grégoire le Grand la princesse Théoctista, et qui provoqua une réponse très nette de celui-ci : *Si qui vero sunt qui dicunt peccata in baptismate superficiesnus dimitti, quid est hac prædicatione infidelius in qua ipsum fidei sacramentum festinant solvere? In quo principaliter ad cœlestis munditiæ mysterium anima ligatur, ut absoluta radicitus a peccatis omnibus soli illi (Deo) inhæreat.* Et le pape de rappeler à ce propos les figures du baptême dans l'Ancien Testament, qui en signifient la souveraine efficacité, surtout les promesses du Christ et la scène symbolique du lavement des pieds, pour conclure : *Nihil ergo ei (qui lotus est) de peccati sui contagio remanet quem totum fatetur mundum ipse qui redemit. Epist.*, XI, 45, *P. L.*, t. LXXVII, col. 1162. Théodoret avait affirmé de même que nos péchés nous sont remis de telle façon qu'il n'en reste plus de traces. *In Ps. XXXI*, 2, *P. G.*, t. LXXX, col. 1088.

2. *Doctrine catholique.* — Loin de cette chétive controverse, la grande théologie orientale continuait à développer en paix le thème classique de la divinisation. Si l'on a pu dire que cette doctrine « semble plutôt perdre du terrain », Tixeront, *Hist. des dogmes*, t. III, p. 217, c'est comme explication de la rédemption et dans ce sens que s'y ajoutent de plus en plus des vues plus concrètes sur le sacrifice du Christ; mais elle garde toute sa valeur comme vue théorique de l'état surnaturel.

A cet égard, le maître est saint Cyrille d'Alexandrie, qui utilise cette doctrine, soit pour expliquer l'incarnation, soit pour établir la divinité du Saint-Esprit. Abondantes références au t. III, col. 2516-2517 et du même auteur dans *Revue d'hist. eccl.*, 1909, p. 30-40. Quand on veut préciser la pensée de Cyrille, il est peut-être difficile de savoir si la grâce est, en définitive, pour lui un don créé ou si elle ne serait pas plutôt la présence mystique du Saint-Esprit dans l'âme. Toujours est-il qu'après Pétau les modernes partisans de cette dernière thèse se sont surtout réclamés de son nom. Voir Adoption, t. I, col. 426, et Grace, t. VI, col. 1614. Plus éclectique, Ed. Weigl, *op. cit.*, p. 174-203, reconnaît en lui la double notion connexe d'une grâce créée et d'une grâce incréée, qui sont l'une par rapport à l'autre dans le rapport de la cause à l'effet. Cf. p. 239-244. Dans le même sens, mais avec un plus grand souci des nuances, voir J. Mahé, *Revue d'hist. eccl.*, 1900, p. 469 sq. Quoi qu'il en soit de ces ultimes précisions, il est clair, en toute hypothèse, qu'il serait difficile de trouver un plus ferme témoin du réalisme surnaturel que le grand alexandrin.

Il fut suivi dans cette voie par toute la théologie postérieure. Voir en particulier le Ps.-Denys, *De eccl. hier.*, I, 3, *P. G.*, t. III, col. 376; S. Maxime, *Opusc. theol.*, t. XCI, col. 33 et *Epist.*, XLIII, col. 640; Léonce de Byzance, *Cont. Nest. et Eutych.*, II, t. LXXXVI *a*, col. 1324, 1348-1352, et surtout S. Jean Damascène, en qui se résume toute la tradition orientale. *De fide orth.*, IV, 4, cf. III, 5, III, 18, IV, 9, t. XCIV, col. 1108, 1005, 1072, 1117-1121, et *Hom.*, IX, 2, t. XCVI, col. 725.

C'est ainsi que l'Orient est pleinement d'accord avec l'Occident pour concevoir la grâce de la justification comme un don divin que l'homme prépare sans le mériter, mais qui sanctifie réellement notre âme et que celle-ci doit faire fructifier de manière à accroître en elle la vie qu'elle tient de Dieu.

III. LA DOCTRINE DE LA JUSTIFICATION AU MOYEN AGE. — De ces matériaux épars que lui fournissait la tradition patristique, le Moyen Age allait progressivement réaliser la synthèse. Non que la justi-

fication y fût traitée comme un problème spécial : aucune controverse ne mettait encore en évidence ce point; mais cette question ne pouvait que bénéficier peu à peu, comme les autres, de l'effort qui s'accomplissait dans l'École pour classer les données traditionnelles et en préciser le sens.

I. Développement historique. — Sans avoir proprement une histoire, la théologie de la grâce, dont la justification n'est qu'une partie, apparaît en dépendance des courants généraux qui ont agi sur la pensée médiévale.

1° *Période positive.* — Il fallut longtemps, après la ruine de l'empire romain pour que s'éveillât le goût de la recherche théologique. La longue période qui s'étend du VII[e] au XI[e] siècle est, à cet égard, si l'on excepte la trop brève éclaircie de la renaissance carolingienne, une des plus effacées. Tout l'enseignement s'y bornait à la lecture et au commentaire des Livres saints. Encore ce commentaire consistait-il surtout à rapprocher les unes des autres les « sentences » des Pères, dont les compilateurs successifs se transmettaient la série sans guère l'enrichir.

Cette méthode impersonnelle avait au moins l'avantage de maintenir le contact avec le passé. Et ce contact, sans soulever encore le problème de la justification, en rappelait en tout cas les principaux éléments. La lecture de la Bible faisait forcément rencontrer les textes, au relief si accusé, de saint Paul et de saint Jacques, et la nécessité s'imposait aux moins exigeants d'en expliquer la lettre ou d'en harmoniser la teneur. Pour cela on s'adressait aux Pères : saint Augustin et l'*Ambrosiaster* étaient les sources préférées, complétées au besoin par le commentaire de Pélage qu'on lisait sous le nom de saint Jérôme. Ainsi, jusqu'en ces époques si pauvres de pensée personnelle, se constituait autour du texte sacré un petit dossier de citations positives, où se révèlent les tendances des glossateurs et, par là-même, la doctrine générale de l'Église dont ils étaient l'écho.

En réponse à une bravade de Luther, le P. Denifle a réuni dans un volume compact, *Luther und Lutherium*, t. II, 2[e] part. : *Die abendländischen Schriftausleger bis Luther*, les extraits des commentaires imprimés ou inédits sur l'Épître aux Romains propres à éclairer le sens que l'exégèse médiévale donnait à la *justitia Dei*, Rom., I, 17, et, en général, à la justification d'après saint Paul. Une bonne partie de ces textes sont relatifs à la période préscolastique, savoir n. 4-19, du pseudo-Primasius au pseudo-Gilbert de la Porrée, p. 9-49. On y peut voir que les paroles de saint Paul provoquaient déjà quelques explications sur la nature ou les conditions de la grâce justifiante. Et il faudrait en rapprocher ce qu'on disait ailleurs, à propos par exemple de Jac., II, 14-26, sur les œuvres qui la précèdent ou l'accompagnent. Ainsi se conservaient au moins les matériaux traditionnels et parfois même s'ébauchait un commencement d'analyse pour en tirer parti.

Il y a là du reste une indication à retenir pour les périodes suivantes. Les œuvres exégétiques du Moyen Age sont toujours une source précieuse à consulter, surtout en une matière comme celle-ci qui n'a pas retenu spécialement l'attention de l'École. On y trouve, suivant les cas, la préparation, la répercussion ou le complément des expositions plus didactiques contenues dans les traités spéculatifs.

2° *Débuts de la scolastique.* — 1. *La dialectique.* — Cependant, à partir du XI[e] siècle, la théologie proprement dite commençait à se constituer, qui ne manqua pas de s'appliquer au problème surnaturel. Inaugurée par saint Anselme, développée par Abélard et son école, l'investigation rationnelle de la foi s'est portée sur d'autres points du dogme, sans toucher directement la doctrine de la justification. Cependant ces débuts de la méthode scolastique devaient indirectement lui profiter.

Ainsi le *Cur Deus homo* de saint Anselme, en accentuant l'aspect objectif de la rédemption, ne devait-il pas faire penser à son appropriation subjective qui en est le couronnement? De fait, ce traité se termine, II, 20-21, *P. L.*, t. CLVIII, col. 428-430, par quelques considérations rapides sur la manière dont les mérites infinis du Sauveur nous obtiennent le salut. En niant la satisfaction du Christ et ramenant toute son œuvre salutaire à l'efficacité psychologique de son amour pour nous, Abélard mettait au centre de sa sotériologie le point précis de la justification individuelle, dont son erreur même invitait à mieux préciser les rapports avec l'œuvre rédemptrice. Il n'est pas indifférent de remarquer que cette théologie du salut est justement par lui développée dans son commentaire de l'Épître aux Romains et que déjà, dans sa langue, les deux termes de « rédemption » et de « justification » sont employés comme synonymes ou équivalents. *In Rom.*, II, 3, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 833 et 836.

2. *La mystique.* — Tandis que la dialectique commençait ainsi son travail méthodique de précision et d'analyse, la mystique s'attachait à vivre les réalités du christianisme.

On a voulu souvent et systématiquement opposer entre elles ces deux tendances : elles se complètent, en réalité, l'une l'autre. D'autant que le même auteur les associe plus d'une fois toutes deux. A. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, 2[e] édit., Bonn, 1882, t. I, p. 46-47, a déjà fait observer que les *Méditations* de saint Anselme montrent sous un jour d'expérience et de vie la doctrine abstraite du *Cur Deus homo*. Il en est de même des lettres d'Abélard par rapport à sa théologie.

Encore plus importants sont les auteurs dont le mysticisme, au lieu de s'affirmer par occasion, constitue, si l'on peut dire, la note dominante. Le plus célèbre et le plus influent de tous est saint Bernard. Où pourrait-on, semble-t-il, trouver un témoin plus qualifié de la foi et de la piété médiévales? Cependant on n'oubliera pas que Luther s'est réclamé de lui et que volontiers les historiens protestants du dogme lui accordent, de ce chef, une place à part comme représentant du « subjectivisme pieux ». Voir R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. III, 2[e] édit., Leipzig, 1913, p. 127-131, après Ritschl, *op. cit.*, p. 109-117. Prétention d'où résulte tout au moins le devoir de consacrer un examen spécial au courant religieux dont la littérature mystique est l'expression.

3. *Les premières synthèses.* — Car c'est en dehors de lui, d'une manière générale, que l'école entreprenait son œuvre de synthèse.

Le XII[e] siècle a vu naître les premiers essais de *Sommes théologiques;* mais la question de la justification n'y a pas encore de place. En vain chercherait-on un traité de la grâce chez Hugues de Saint-Victor, voir t. VII, col. 280. Il n'existe pas davantage dans les divers ouvrages issus de l'école d'Abélard, tels que la *Summa sententiarum*, l'*Epitome theologiæ christianæ* ou les *Sentences* de Roland Bandinelli. Et rien ne montre mieux que cette lacune de la théologie l'absence commune de toute préoccupation relative à cet ordre de problèmes.

Seul Pierre Lombard fait légèrement exception, quand, à propos du premier homme, il réunit quelques « sentences » de saint Augustin sur les rapports du libre arbitre et de la grâce, des bonnes œuvres, par conséquent, et de la foi dans l'économie du salut. *II Sent.*, dist. XXIV-XXIX, *P. L.*, t. CXCII, col. 701-720. Ailleurs, parmi les effets de l'œuvre rédemptrice,

il fait entrer la justification, *III Sent.*, dist. XIX, 1, col. 795. Chemin faisant, dans une glose qui devait susciter plus tard beaucoup de commentaires, il semble donner le Saint-Esprit comme principe formel de la grâce sanctifiante, *II Sent.*, dist. XXVII, 6, col. 715. Cf. *I*, dist. XVII, 2 et 18, col. 564 et 569. Par où il a donné une puissante impulsion à l'approfondissement de cette doctrine. Schwane. *Dogmengeschichte*, t. III, p. 448, traduction Degert, t. V, p. 178-179.

Mais, dans l'ensemble, ces premiers débuts de la scolastique n'offrent encore, pour la théologie de la justification, que des indications et des éléments dispersés.

3° *Apogée de la scolastique.* — Ici encore la situation reste pour une bonne part la même, et pour les mêmes raisons. Non seulement la justification n'est généralement pas traitée, dans les *Sommes*, sous forme de problème spécial; mais les données relatives à la doctrine de la grâce restent le plus souvent éparpillées en divers endroits. Cependant le développement général de la méthode et l'effort de systématisation qui en est le résultat arrivent, ici également, à faire sentir leurs effets.

1. *Causes.* — D'une part, un des principaux progrès de la scolastique sur l'ancien augustinisme est la distinction plus nette des deux ordres, naturel et surnaturel. Voir Augustinisme, t. I, col. 2531.

Il devait en résulter un besoin général et croissant de mieux délimiter les rapports entre le premier et le second, d'analyser, par conséquent, la portée de notre libre arbitre et de ses œuvres quant à l'acquisition de la grâce en général et particulièrement de la première grâce. C'est ainsi que le P. Stufler a pu réunir, à travers les écrits de saint Thomas, tous les éléments d'une étude sur sa doctrine de la préparation éloignée à la justification. *Zeitschrift für kath. Theologie*, 1923, p. 1-24 et 161-184. Et l'on en trouverait autant chez les autres scolastiques. D'une manière générale il est reconnu que c'est alors que s'élaborèrent les notions si importantes pour notre problème, du mérite *de condigno* et *de congruo*. Voir Mérite. On commence même à rencontrer en ces matières, autour des certitudes communes de la foi, ces divergences d'école qui ne cesseront plus dans la théologie de la grâce, en connexion avec l'idée qu'on se fait de la chute et de ses conséquences sur les forces de notre nature. Voir Péché originel.

En même temps l'étude de la rédemption devait amener celle de la justification qui en est le fruit et l'on ne pouvait parler de grâce, dans un siècle d'analyse gagné aux catégories d'Aristote, sans en chercher la nature intime, les relations avec le péché qu'elle fait disparaître, la position ontologique par rapport aux facultés de l'âme et l'influence dynamique sur l'ensemble de notre activité. C'est ainsi que se constitue une technique de l'état surnaturel, dont devait profiter l'étude de l'acte justificateur qui en est le premier moment.

2. *Résultats littéraires.* — Les matériaux groupés par le maître des *Sentences* et les commentaires qu'il y ajoute forment ici la première base, sur laquelle le travail méthodique de l'École élèvera peu à peu l'édifice.

Il est déjà très avancé chez Alexandre de Halès, dont l'importance historique, bien mise en évidence par K. Heim, *Das Wesen der Gnade bei Alexander Halesius*, Leipzig, 1907, p. 35-63, tient à ce qu'il a réalisé la première et sans doute la plus complète application de l'aristotélisme à cette matière. Cf. Seeberg, *Dogmengeschichte*, p. 326. Mais ici encore la place d'honneur revient à saint Thomas d'Aquin, à qui les pages consacrées par lui à l'état surnaturel ont mérité, même aux yeux des protestants, d'être appelé le « docteur de la grâce par excellence ». Harnack, *Dogmengeschichte*, t. III, 4[e] édit., p. 621. Ces pages constituent pour nous la meilleure synthèse de la théologie du temps.

3. *Résultats théologiques.* — Il en résulte pour le problème de la justification un double progrès : progrès formel, par le groupement d'un certain nombre de questions connexes auxquelles chaque docteur devra désormais s'efforcer de répondre; progrès réel par la précision des idées elles-mêmes.

C'est ainsi que le commentaire des *Sentences* amène saint Bonaventure à disserter *de gratiæ quidditate* et *de gratia in comparatione ad alium habitum*, *In II Sent.*, dist. XXVI et XXVII, édition de Quaracchi, t. II, p. 630-661, et que saint Thomas consacre à la *justificatio impii* une étude assez poussée parmi les « effets de la grâce ». *Sum. theol.*, I[a]-II[ae], q. CXIII. De cette technique on retrouve les traces jusque chez les exégètes, témoin le thème classique des « causes de la justification » qui reparaît chez un si grand nombre à partir du XIII[e] siècle. Voir Jean de la Rochelle, dans Denifle, *op. cit.*, p. 129; Pierre de Tarentaise, p. 149; Agostino Trionfo, p. 168; Alexandre d'Alexandrie, p. 184; Nicolas de Lyre, p. 191, etc.

Trop de facteurs présidaient à ce travail pour que le résultat pût en être uniforme. Aussi bien, en cette matière comme en toutes les autres, voit-on se dessiner, sur le fond commun du christianisme traditionnel, des courants provoqués par les tendances philosophiques et théologiques propres à chaque école. Leur variété et parfois leur hardiesse ont donné le change à certains historiens, qui ont voulu transformer en contradictions ou hésitations sur la foi ce qui n'était que divergence dans les conceptions spéculatives. Mais, à ce point de vue, grand est leur intérêt, puisqu'on en retrouve partout l'influence à partir du XIII[e] siècle et jusque dans la rédaction des décrets du concile de Trente.

Pour faire leur juste part à ces divers éléments sans en fausser l'importance respective, il y a donc lieu d'étudier séparément la tradition dogmatique telle qu'elle s'affirme à travers le Moyen Age et les principaux systèmes qui s'efforcèrent en même temps d'en réaliser l'élaboration.

II. Tradition dogmatique. — Il n'est pas de période qui soit plus sévèrement jugée que le Moyen Age chez les polémistes protestants. Ce serait, dans la doctrine aussi bien que dans la pratique, le règne complet de la Loi et des œuvres au détriment du vrai christianisme. Thomasius, *op. cit.*, p. 432. Et l'auteur d'ajouter, *ibid.*, p. 439-440, que cette décadence était le fait d'une disposition providentielle pour préparer les âmes, par l'expérience de ce nouveau pharisaïsme, à la prédication du pur Évangile que Luther devait leur offrir. C'est dire combien est indéniable, pour qui regarde les faits sans parti pris, la continuité de la tradition catholique à cette époque.

Les protestants ont essayé de s'en consoler en cherchant quelques lueurs jusque dans cette nuit obscure. Et ils ont cru les trouver dans quelques textes où s'affirmerait l'idée de la justification par la seule foi ou de la justice imputée qui en est la conséquence. Ces sortes de dossiers tiennent une place considérable chez les controversistes du XVI[e] siècle. Voir en particulier H. Hamelmann, *Unanimis... consensus de vera justificatione hominis*, p. 45-53 et 72-80; Gerhard, *Confessio catholica*, l. II, pars III, art. XXII, c. 3 et 4 et 6, Francfort, 1679, p. 1465-1474, 1485-1494, 1516-1518. Chemnitz écrivait avec une absolue confiance, *Loci theologici*, pars II[a], *De justificatione*, c. 4, Francfort, 1653, p. 285 : *Particula « sola fide » in articulo justificationis non a nostris primum excogitata est, sed in tota antiquitate summo consensu in hoc*

articulo semper fuit usurpata. Et il se croyait en droit d'ajouter : *Veteres in eamdem plane sententiam usurpasse particulam « sola » sicut in nostris Ecclesiis usurpatur.*

Mais aujourd'hui les historiens protestants les moins prévenus renoncent à ces sortes d'anticipations. « On s'efforcerait en vain de trouver chez aucun théologien du Moyen Age le concept protestant de la justification, c'est-à-dire la distinction intentionnelle entre *justificatio* et *regeneratio*... Si parfois ils semblent parler le langage de la Réforme, c'est dans un tout autre sens, et la tentative de réunir ces expressions au profit de la doctrine réformée, telle qu'elle s'affirme dans Gerhard, est fortement suspecte d'illusion par suite d'observation inexacte. On dit aussi, au Moyen Age, que la foi seule appartient à la justification, que celle-ci est accordée gratuitement, qu'elle n'est pas conditionnée par nos mérites...; mais ce langage recouvre de tout autres conceptions théologiques que les formules similaires des réformateurs. » A. Ritschl, *op. cit.*, t. I, p. 105-107. De tels aveux autorisent à considérer la question comme jugée et permettent, en tout cas, de s'en tenir à une enquête rapide pour constater la permanence de la tradition catholique à travers les sources diverses où la pensée médiévale se montre à nous sous la variété de ses aspects.

1° *Chez les exégètes.* — Luther a prétendu qu'il lui fallut de longues méditations pour trouver le sens de cette « justice de Dieu » qui, d'après saint Paul, Rom., I, 17, est le grand bienfait de la révélation évangélique. *Usu et consuetudine omnium doctorum,* assure-t-il, *doctus eram philosophice intelligere de justitia, ut vocant, formali seu activa, qua Deus est justus et peccatores injustosque punit.* A l'encontre de cette unanimité, il aurait fini par découvrir le sens tout contraire de ce texte capital : *Ibi justitiam Dei cœpi intelligere eam qua justus dono Dei vivit... scilicet passivam qua nos Deus misericors justificat per fidem.* Et cette découverte l'aurait acheminé vers la véritable doctrine de la justification. Préface générale à l'ensemble de ses œuvres écrite par Luther en 1545, *Opera latina var. argum.*, édit. d'Erlangen, t. I, p. 22-23. Cf. *Exegetica opera latina*, même édit., t. VII, p. 74.

Or le P. Denifle, après avoir brièvement relevé cette allégation, *Luther und Luthertum*, t. I, p. 387-388 et 413-414, trad. Paquier, t. II, p. 316-318 et 366-367, n'a pas craint de mettre formellement en cause la bonne foi de Luther sur ce point. Pour en faire la preuve, il a publié en volume tout le dossier exégétique relatif à ce texte ou aux textes apparentés, d'après une soixantaine environ de commentateurs qui se succèdent à travers tout le Moyen Age. Ses conclusions ont été aigrement discutées par G. Kawerau, *Studien und Kritiken*, 1904, t. LXXVII, p. 614-619, et, plus tard par K. Holl dans la *Festgabe* consacrée au 70e anniversaire du professeur A. Harnack, Tubingue, 1921, p. 73-92. Quoi qu'il en puisse être de quelques détails, et abstraction faite de ses tendances polémiques, la publication documentaire du P. Denifle garde toute sa valeur pour montrer que l'unanimité existe en effet, dans l'exégèse médiévale de saint Paul, mais dans le sens exactement opposé à celui que prétendait l'initiateur de la Réforme. Voir l'hommage que lui rend A. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. III, p. 633.

1. *Nature de la justification.* — *Non loquitur hic (apostolus) de justitia acquisita que ex operibus generatur, sed loquitur de justitia infusa que a solo Deo est causaliter effective, que est gratia gratum faciens sive caritas infusa. Ipsa enim* SECUNDUM OMNES *a solo Deo creatur... et creando anime infunditur.* C'est ainsi que s'exprime sur la justice, à propos de II Cor., III, 9, le viennois Nicolas de Dinkelsbühl († 1433). Denifle, p. 246-247. Non moins formel est son contemporain Denys le Chartreux, à propos de Rom., X, 3, *Enarr. in Rom.*, a. 14 : COMMUNITER *enim dicunt doctores non esse intelligendum hoc de increata justitia qua ipse in se justus est, sed de justitia quam efficit in nobis per fidem formatam. Opera omnia*, t. XIII, Montreuil, 1901, p. 82, et Denifle, p. 258.

Un langage aussi ferme atteste que ces témoins du XVe siècle sont l'écho d'une longue tradition, dont il est facile, en effet, de vérifier l'existence. *Hæc est justitia Dei quæ, in testamento vetere velata, in novo revelatur, quæ ideo justitia Dei dicitur quod imperliendo eam justos facit,* écrit, au IXe siècle, Claude de Turin, précisément sur Rom., I, 17, Denifle, p. 13. Formule qui reparaît chez Rémi d'Auxerre, au Xe siècle, *ibid.*, p. 19, et est reproduite par Pierre Lombard, *ibid.*, p. 58. Chez Lanfranc, au XIe, la justice signifie également *qualiter Deus justos faciat credentes;* Denifle, p. 28. *Justitia dicitur quia quos continet justos efficit,* dit pareillement Guillaume de Saint-Thierry, au XIIe, *P. L.*, t. CLXXX, col. 557, et Denifle, p. 53. *Non qua Deus est Deus,* précise son contemporain Hervé de Bourg-Dieu, *sed qua induit hominem cum justificat impium.* Denifle, p. 55, et *P. L.*, t. CLXXXI, col. 638. Pierre Lombard appuie la même interprétation sur l'autorité de saint Augustin : *Non qua Deus justus est, sed quæ homini est ex Deo, id est quam Deus dat homini,* Denifle, p. 63, et *P. L.*, t. CXCI, col. 1473. Saint Thomas, tout en rappelant d'après l'*Ambrosiaster* que la justice de Dieu peut désigner ici la fidélité à ses promesses, ne manque pas d'ajouter qu'elle s'entend aussi *de justitia Dei qua Deus homines justificat,* Denifle, p. 137.

Ces témoignages n'ont pas seulement un intérêt exégétique. En montrant comment le Moyen Age a compris saint Paul, ils attestent aussi que ces divers auteurs se rattachent unanimement à la conception augustinienne, qui fait de la justification une propriété inhérente à l'âme et comme une extension en nous de la sainteté même de Dieu.

2. *Conditions de la justification.* — Bien qu'elle soit d'origine essentiellement divine, cette grâce requiert le concours de notre volonté. *Non quod sine voluntate nostra fiat, sed voluntas nostra ostenditur infirma per legem ut sanet gratia voluntatem,* avait dit saint Augustin, *De spir. et litt.*, IX, 15, *P. L.*, t. XLIV, col. 209. Cette expression est reproduite littéralement par Guillaume de Saint-Thierry, Denifle, p. 54, et *P. L.*, t. CLXXX, col. 578, par Pierre Lombard, *P. L.*, t. CXCI, col. 1361, et encore, au XVe siècle, par Augustin Favaroni, Denifle, p. 229-230. Ailleurs elle est synthétisée en une formule encore plus énergique : *Non quod sine voluntate nostra, sed quod non ex ea,* que l'on trouve chez Gilbert (de Saint-Amand?) au XIe siècle. Denifle, p. 33.

Quand ils envisagent la part qui revient à l'initiative divine, nos auteurs font ressortir avec saint Paul, le bienfait de la rédemption et il leur arrive de dire alors que nous ne sommes sauvés que par la foi. Dans ces perspectives dogmatiques, l'expression *sola fide* est courante. Voir par exemple l'abbé Smaragde, *Coll. in Ep. et Evang.*, *P. L.*, t. CII, col. 445 et 526; *Diadema monach.*, 51, col. 649; Sedulius Scotus, *Coll. in Rom.*, IV, *P. L.*, t. CIII, col. 47; Raban Maur, *Enarr. in Ep. ad Rom.*, II, *P. L.*, t. CXI, col. 1343, et Denifle, p. 16; Lanfranc, dans Denifle, p. 29; saint Bruno, *Exp. in Rom.*, III, *P. L.*, t. CLIII, col. 41; et encore, au XIIe siècle, les *Glosulæ Glosularum.* Denifle, p. 85. Cette formule, prise la plupart du temps chez les Pères et toujours inspirée de leur langage, n'a pas d'autre portée que chez eux.

D'autant que nos auteurs ont grand soin d'expliquer avec saint Paul qu'ils entendent parler de la

foi seule par opposition aux œuvres de la Loi. Ainsi saint Bruno : *Fides sola justificat sine opere Legis,* col. 41-42, et Denifle, p. 35-36; saint Thomas, *In Rom.*, X, 13, *ibid.*, p. 143; Gilbert de Saint-Amand, p. 31 et 32. Quand ils se réfèrent aux conditions subjectives de la justification, la foi est pour eux celle qui opère par la charité. Ps.-Gilbert, dans Denifle, p. 41. La foi seule n'est admise que pour le cas des enfants. Raoul de Laon, *ibid.*, p. 37. Quant aux autres, ils doivent y ajouter les œuvres. *Glosulæ*, p. 85 : *Pueris sola fides sufficit; si autem vixerint, ornare debent fidem operibus, quia fides sine operibus mortua est.* Cf. Claude de Turin, *ibid.*, p. 13; Haymon, p. 20; Thietland, p. 27. *Justitia id est exsecutio bonorum operum per quam justitiam habetur salus æterna,* précise saint Bruno, *ibid.*, p. 34, et *P. L.*, t. CLIII, col. 23. On trouvera toutes ces explications réunies et harmonisées chez Hervé de Bourg-Dieu, *Expos. in Epist. ad Rom.*, I, 16-17, *P. L.*, t. CLXXXI, col. 608.

Est-il besoin d'ajouter, puisqu'elles sont subordonnées à la foi, qu'il s'agit d'œuvres surnaturelles? Tout en reconnaissant que ces vieux exégètes de l'époque carolingienne se rattachent aux principes de saint Augustin en matière de grâce, F. Loofs a parlé à leur sujet de « crypto-semipélagianisme ». *Leitfaden der Dogmengeschichte*, p. 460-462. Ce reproche tombe devant des déclarations aussi précises et aussi équilibrées que celles de Walafrid Strabon, dont la glose fut le bréviaire de tout le Moyen Age : *Justificari hominem sine operibus legis. Non quin credens post per dilectionem debeat operari...; sed sola fide sine operibus præcedentibus homo fit justus... et non meritis priorum operum ad justitiam fidei venitur... Bona opera etiam ante fidem inania sunt.* Doctrine que quelques mss résument en cette formule : *Sine operibus præcedentibus, non sequentibus, sine quibus inanis est fides, ut ait Jacobus.* Denifle, p. 18, et *P. L.*, t. CXIV, col. 481. Cf. *In Jac.*, II, 19-21, *ibid.*, col. 674-675. Même précision, à la fin du XIIe siècle, chez l'auteur anonyme des *Quæstiones super epistolas Pauli*, q. 246 : *Justitiam per gratiam esse, quia non solum gratia venitur ad fidem, sed etiam post fidem gratia necessaria est, ut fides bonis operibus adimpleatur quorum adimpletio justitia dicitur.* Denifle, p. 71. Et l'on explique, au besoin, par l'analyse psychologique comment la foi peut devenir la source de la justice ou de la charité. Voir Ps.-Gilbert, *ibid.*, p. 43; *Quæst.* LXXXVIII et LXXXIX, p. 74; Robert de Melun, p. 80; Pierre de Corbeil, p. 92-93; glose anonyme sur P. Lombard, p. 96-97.

Jusque dans l'inévitable dispersion de l'exégèse, les éléments constitutifs de la doctrine traditionnelle en matière de justification ne manquent pas de se retrouver.

2° *Chez les scolastiques.* — Il n'entrait point dans l'esprit et les méthodes de l'École d'étudier la justification, ainsi que devait le faire la Réforme, comme le phénomène psychologique par lequel l'âme coupable a le sentiment de retrouver l'amitié de Dieu. C'est sous son aspect dogmatique, c'est-à-dire comme opération de Dieu en nous, que les théologiens l'ont toujours envisagée. A ce titre elle a sa place bien déterminée dans leur synthèse de l'ordre surnaturel.

1. *Agents de la justification.* — En toute rigueur, la justification étant, dans son acception la plus générale, *motus ad justitiam*, ce terme pourrait convenir, abstraction faite de tout péché, au don initial de la grâce, *per modum simplicis generationis qui est ex privatione ad formam.* Mais la langue chrétienne l'applique d'ordinaire au rétablissement de l'amitié divine, *secundum rationem motus qui est de contrario in contrarium et secundum hoc justificatio importat transmutationem quamdam de statu injustitiæ ad statum justitiæ prædicatæ.* Cette analyse de saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. CXIII, a. 1, répond à la pensée de toute l'École.

De ce chef, la justification est corrélative à la rédemption. Le premier agent de l'une comme de l'autre est nécessairement Dieu. Car la justification a pour terme la grâce, et la grâce est une réalité intrinsèquement divine. *Ibid.*, q. CXII, a. 1. De même elle suppose la rémission du péché que Dieu seul peut accomplir. *Ibid.*, q. CIX, a. 7. Voir GRACE, t. VI, col. 1633-1634. C'est pourquoi la justification est une œuvre divine dont l'importance ne saurait se comparer qu'à la création. *Ibid.*, q. CXIII, a. 9.

Néanmoins Dieu a voulu qu'elle nous fût acquise par les mérites du Rédempteur. Saint Anselme avait mis en évidence la nécessité d'une satisfaction pour le péché et la valeur surabondante à cet égard de la mort du Fils de Dieu. Un moment compromise par Abélard, cette base objective de notre salut avait été énergiquement défendue par saint Bernard, et Pierre Lombard avait fixé l'essentiel de la foi traditionnelle en maintenant que le Christ nous a mérité la grâce de notre réconciliation. *III Sent.*, dist. XVIII, *P. L.*, t. CXCII, col. 792-795. Voir J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption.* Essai d'études historiques, p. 346-351. Il ne restait plus à l'École qu'à recueillir paisiblement les résultats de la controverse. Ainsi le docteur angélique note-t-il, parmi les effets de la passion, non seulement que par elle nous fûmes *liberati a potestate diaboli,* mais *liberati a peccato, a pœna peccati* et, d'un mot, *Deo reconciliati.* IIIa, q. XLIX, a. 1-4.

C'est pourquoi, lorsque les docteurs commencent à élaborer le schéma des causes de la justification, l'œuvre rédemptrice du Christ reçoit le rang de cause efficiente : *per redemptionem tanquam per causam universalem et efficientem.* Pierre de Tarentaise, dans Denifle, p. 149. D'une manière plus exacte et plus complète, Jean de la Rochelle précise qu'il s'agit là de la cause secondaire, la première et la principale étant Dieu lui-même. *Ostendit causam efficientem justificationis, que triplex est :* principalis sive prima, *scil. Deus, que notatur cum dicitur « quem proposuit Deus »;* media *Christus, que notatur cum dicitur « propitiatorem »* et conjuncta, *cum dicitur «per fidem in sanguine ipsius», id est per fidem passionis ejus.* Dans Denifle, p. 129.

2. *Nature de la justification.* — Tout le monde convient que, pour la scolastique, la justification signifie un changement réel introduit dans l'âme du pécheur. A. Ritschl, *op. cit.*, p. 106. Il n'est pas, en effet, de vérité plus intimement liée à la tradition médiévale. Mais une doctrine aussi centrale, et qui est, à vrai dire, le confluent de toute l'anthropologie surnaturelle, mettait en jeu des éléments tellement nombreux et divers qu'on peut s'attendre à ce qu'elle ne soit pas saisie du premier coup dans toute sa perfection. De fait, un développement s'y manifeste, dont la scolastique du XIIIe siècle représente l'apogée.

a) Première scolastique. — La théologie des XIe et XIIe siècles reste dominée, dans son ensemble, par un augustinisme des plus rigides.

Un des points qui intéressent la question présente, c'est que le péché originel y est encore plus ou moins étroitement confondu avec la concupiscence. Voir PÉCHÉ ORIGINEL, et J.-N. Espenberger, *Die Elemente der Erbsünde nach Augustin und der Frühscholastik*, Mayence, 1905, p. 85-154. D'où non seulement une sorte de tare congénitale qui emporte la dépréciation de la nature humaine et de ses œuvres natives, mais des conséquences sur l'idée même de la justification. Celle-ci ne consiste pas dans la rémission entière de la faute originelle, puisque la concupiscence subsiste toujours en nous, mais dans le fait que ce désordre ne nous soit plus imputé comme coupable.

Hugues de Saint-Victor, qui admet cette conception du péché originel, voir t. VII, col. 276-277, et que la

concupiscence reste un mal que le mariage a seulement pour but d'atténuer et d'excuser, *De sacr.*, II, XI, 7, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 494, n'en étudie pas expressément le rapport avec la grâce de la régénération. Des théologiens de son école le complètent sur ce point, en expliquant que la concupiscence demeure, *non tamen ad reatum quia in his qui renati sunt non imputatur. Sum. sent.*, III, 11, *ibid.*, col. 107. Cf. *Quæst. in Epist. Pauli*, q. 159, *P. L.*, t. CLXXV, col. 471-472 : *Non plenarie adhuc ablatus (vetus homo), porro secundum reatum originalem ex toto non imputatus;* Robert Pullus, *Sent.*, II, 27, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 755 : *Reatus ergo originis, licet non habeat unde diluatur, habet unde excusetur.* Voir encore *ibid.*, VI, 1, col. 863-864 : *Post baptismum... habet utique (homo) peccatum concupiscentiæ et motuum, sed non imputatur.* Et l'on voit combien est encore déficient ce concept d'une justification censée compatible avec un reste aussi effectif de péché.

Dans ces conditions, ce n'est plus seulement avant la grâce de la régénération, mais encore après, que l'œuvre humaine est foncièrement imparfaite et inadéquate aux vouloirs divins sur nous. Le contact de saint Paul était bien fait pour développer le pessimisme qui découle des principes augustiniens.

Ainsi, par exemple, Hervé de Bourg-Dieu, pour qui cependant *universus reatus sacramento baptismatis est solutus*, appuie-t-il, après l'apôtre, sur le poids de la concupiscence qui ne cesse de peser sur nous, alors même que nous lui refusons notre consentement : *Fit ex aliqua parte bonum quia concupiscentiæ malæ non consentitur, et ex aliqua parte remanet malum quia concupiscitur... Quod donec in nobis compleatur (ut non concupisceremus) semper nos debemus agnoscere peccatores et in bono imperfecto. Com. in Epist. ad Rom.*, VII, *P. L.*, t. CLXXXI, col. 692-693. Aussi insiste-t-il ailleurs *ut quidquid habet homo non sibi sed Deo adscribat. Ibid.*, III, col. 639.

Le pessimisme est beaucoup plus accentué chez l'auteur anonyme de ces *Quæstiones in Epistolas Pauli* que tout le Moyen Age lut sous le nom de Hugues de Saint-Victor.

Il admet que « Dieu nous défend ce que nous ne pouvons pas éviter » (savoir la concupiscence) « et nous ordonne ce que nous ne pouvons pas accomplir » (savoir l'aimer de tout notre cœur) : en un mot, que, depuis la chute, l'homme reste *impotens non concupiscere vel Deum perfecte diligere.* Aussi n'y a-t-il pour lui d'autre ressource que de recourir à la miséricorde divine : *Quid ergo restat nisi ut homo amplius de se non præsumens ad gratiam confugiat et dicat : Domine responde pro me. In Rom.*, q. 173, *P. L.*, t. CLXXV, col. 474-475. Cf. *In Gal.*, q. 47, col. 565. Heureusement nous avons pour suppléer à notre déficit la grâce du Rédempteur : *Quod minus agimus ipse supplet et pro nobis respondet. In Rom.*, q. 188, col. 478. C'est la foi qui nous l'approprie et Dieu nous l'impute à justice : *Deus per gratiam suam dat homini fidem, quam item per eamdem gratiam reputat pro illa perfectione, ac si justitiæ perfectionem haberet. Ibid.*, q. 101, col. 459.

b) Scolastique du XIII^e siècle. — Mais l'École n'a pas persévéré dans ces voies où la grâce de la justification tendait à nous devenir de plus en plus extrinsèque. Elle a progressivement éliminé la concupiscence du concept de péché originel, voir AUGUSTINISME, t. I, col. 2530-2531, et conçu dès lors la grâce comme une puissance effective de régénération.

De cette théologie plus optimiste saint Thomas d'Aquin est le meilleur représentant. Après l'avoir longtemps ignoré, les protestants ont parfois entrepris de s'en réclamer et un luthérien strasbourgeois du XVII^e siècle, J.-G. Dorsche, écrivit un volume sous ce titre tendancieux : *Thomas Aquinas confessor veritatis evangelicæ*, Francfort, 1656. La doctrine de la justification y figure naturellement en bonne place, sect. VIII, dist. II, p. 495-518, bien que l'auteur, au lieu de citer des preuves directes, ne fasse guère que se référer au témoignage des théologiens nominalistes, p. 512, qui mettaient leurs opinions sous le patronage de saint Thomas.

En réalité, celui-ci conçoit la justification comme une transformation profonde de notre être : *transmutatio qua aliquis transmutatur a statu injustitiæ ad statum justitiæ per remissionem peccati. Sum. theol.*, I^a-II^æ, q. CXIII, a. 1. Un peu plus loin, *ibid.*, a. 6, il distingue dans cet acte quatre éléments logiques : *scilicet gratiæ infusio, motus liberi arbitrii in Deum per fidem, et motus liberi arbitrii in peccatum, et remissio culpæ.* Or cette quadruple distinction est un élément traditionnel, qui se rencontre déjà chez Pierre de Poitiers, *Sentent.*, l. III, c. II, *P. L.*, t. CCXI, col. 1044, et Guillaume d'Auxerre. Voir R. Seeberg, *Dogmengeschichte*, t. III, p. 422.

La rémission du péché en constitue l'aspect négatif. Car, rendue plus attentive depuis saint Anselme au « poids du péché », *Cur Deus homo*, I, 21, *P. L.*, t. CLVIII, col. 393-394, l'École s'habituait à n'en plus considérer seulement la peine, mais aussi la coulpe. Voir PÉCHÉ. Dès lors, la *remissio peccati*, qui autrefois signifiait surtout l'adoucissement de la peine, Richard de Saint-Victor, *De pot. ligandi et solvendi*, 24, *P. L.*, t. CXCVI, col. 1176, s'applique maintenant à l'effacement de la faute, qui doit faire disparaître le désordre constitutif du péché. Et comme celui-ci consiste essentiellement dans une *macula interior*, Alexandre de Halès, *Sum. theol.*, IV^a, q. LXX, m. 2, ou encore dans un *detrimentum nitoris*, S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a-II^æ, q. LXXXVI, a. 1, la rémission du péché doit s'entendre d'un acte divin qui efface la tache contractée et rend à l'âme l'éclat surnaturel que lui procure le rayonnement divin. Voilà pourquoi la justification est et doit être, de ce chef, une modification ontologique de notre état spirituel, comme le précise fort bien saint Thomas, *ibid.*, q. CXIII, a. 6 : *Justificatio est quidam motus quo anima movetur a Deo a statu culpæ in statum justitiæ.* En quoi le docteur angélique est l'écho fidèle de la théologie du temps. Voir J. Gottschick, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XXIII, p. 203-211, et K. Heim, *Das Wesen der Gnade bei Alexander Halesius*, p. 52-58.

Mais la justification comporte aussi le rétablissement de notre dignité surnaturelle. Cet aspect positif est réalisé par l'infusion de la grâce, et la grâce est conçue comme une réalité qui crée ou restaure en nous la ressemblance de Dieu. Voir GRACE, t. VI, col. 1612-1615. Qu'il suffise de citer Alexandre de Halès, *Sum. theol.*, III^a, q. LXI, m. 2, a. 1 : *Gratia qua aliquis dicitur esse gratus Deo necessario ponit aliquid bonum in gratificato quo est gratus Deo; illud autem quo est gratus Deo est illud quo est deiformis vel assimilatus Deo.* Voir Heim, *op. cit.*, p. 50-52. *Habitus infusus*, enseigne saint Bonaventure en parlant de la grâce par opposition au péché, *concurrit ad hoc quod fiat morbi curatio et imaginis reformatio. In II Sent.*, dist. XXVIII, a. 1, q. 1, édition de Quaracchi, p. 676. Pour saint Thomas également, la grâce de la justification rentre dans la catégorie de la *gratia gratum faciens*, parce que, dit-il, *per hanc homo justificatur et dignus efficitur vocari Deo gratus. Sum. theol.*, I^a-II^æ, q. CXI, a. 1, ad 1^um.

3. *Essence de la justification.* — Un seul point de pure spéculation avait suscité quelques controverses dans l'École, depuis que P. Lombard avait compris la grâce comme une action directe du Saint-Esprit dans l'âme sans intermédiaire créé. Voir ci-dessus

col. 2109. Mais la majorité de l'École refusait de suivre le Maître des Sentences dans cette voie.

L'échelle des certitudes à cet égard est bien marquée par saint Bonaventure. Il commence par établir *quod gratia divina aliquid ponit circa gratificatum sive acceptatum.* La raison en est que la grâce, qui signifie une disposition bienveillante de la part de Dieu, doit répondre à une réalité et, comme cette réalité, quand il s'agit du pécheur, ne saurait être un changement en Dieu même, il s'ensuit qu'elle doit être un changement dans l'âme du justifié. *Cum aliquis de novo incipit approbari vel acceptari, et nulla cadit mutatio ex parte Dei acceptantis vel approbantis, necesse est quod aliqua cadat mutatio ex parte acceptati et approbati. Sed hoc non est quia aliquid ei aufertur : est ergo mutatio quia aliquod donum sibi a Deo confertur. In IV Sent.*, dist. XXVI, a. unic., q. I, p. 631.

Mais cette réalité est-elle *aliquid creatum vel increatum?* Le docteur séraphique connaît et respecte la diversité des opinions sur ce point : *circa hanc quæstionem sapientes opinantur contrarium sapientibus.* Il faut, d'après lui, tenir pour certain, au nom de la foi et de l'Écriture, que l'on ne peut plaire à Dieu sans le don de la grâce et que celle-ci vient du Saint-Esprit. Quant à la question de savoir s'il faut admettre en outre un don créé, elle relève de la libre discussion. Pour lui, il admet l'existence d'un don créé pour ne pas abaisser le rôle de Dieu : *quoniam nec est possibile nec decens Deum esse formam perfectivam alicujus creaturæ.* Et il ajoute ce renseignement précieux au point de vue historique, c'est que cette opinion est la plus commune dans son milieu : *Doctores enim parisienses communiter hoc sentiunt et senserunt ab antiquis diebus. Ibid.*, q. II, p. 635.

Saint Thomas se rallie à la même conception. A la différence de l'amour humain, qui est provoqué par un objet préexistant, l'amour divin est créateur. *Quamlibet Dei dilectionem sequitur aliquod bonum in creatura causatum quandoque, non tamen dilectioni æternæ coæternum.* Et ce « bien » ne peut être qu'une qualité, c'est-à-dire un principe permanent par lequel il est mû vers le bien surnaturel, comme il l'est vers le bien naturel par des formes inhérentes à son être. *Creaturis autem naturalibus sic providet ut... etiam largiatur eis formas et virtutes quasdam quæ sunt principia actuum... Multo igitur magis illis quos movet ad consequendum bonum supernaturale æternum infundit aliquas formas seu qualitates supernaturales secundum quas suaviter et prompte ab ipso moveantur ad bonum æternum consequendum.* Où l'on voit que cette conception n'intéresse pas seulement la notion de la Providence divine, mais aussi celle de l'anthropologie surnaturelle. D'autant que cette qualité ne doit pas s'entendre seulement d'une vertu, mais d'une *participatio divinæ naturæ. Sum. theol.*, I^a-II^æ, q. CX, a. 1-3.

En vertu du même principe, il s'oppose nettement dans la suite à la conception de P. Lombard. *Nullus actus perfecte producitur ab aliqua potentia activa nisi sit ei connaturalis per aliquam formam quæ sit principium actionis.* S'il en est ainsi dans l'ordre naturel, l'ordre surnaturel ne saurait lui être inférieur : *Unde maxime necesse est quod ad actum caritatis in nobis existat aliqua habitualis forma superaddita potentiæ naturali, inclinans ipsam ad caritatis actum.* II^a-II^æ, q. XXIII, a. 2. Voir de même *Quæst. disp., De caritate*, a. 1.

De cette controverse et des précisions qui en furent la conséquence il y a lieu tout d'abord de retenir le scrupule avec lequel les docteurs du Moyen Age avaient soin de maintenir la réalité ontologique de la grâce et, par conséquent, de la justification qui en est le point de départ. Elle montre aussi comment l'École utilisait les cadres aristotéliciens pour exprimer la théologie du surnaturel.

4. *Conditions de la justification.* — Quoiqu'elle soit un acte proprement divin, la justification n'en demande pas moins une certaine préparation de notre part, dont le même système allait permettre de faire plus rigoureusement la théorie.

a) Nécessité d'une préparation humaine. — Du moment que la grâce est conçue comme une forme, ce que le sens chrétien avait toujours affirmé devient une nécessité scientifique. Car la forme ne saurait être reçue que dans une matière préalablement bien disposée. Heim, *op. cit.*, p. 69-70. Aussi Alexandre de Halès enseigne-t-il, *Sum. theol.*, II^a, q. XCVI, m. 1 : *Deus secundum legem communem requirit aliquam præparationem et dispositionem ex parte nostra ad hoc quod infundat alicui gratiam.* Et ceci est une loi de nature; car toute infusion de forme réclame, non seulement, à titre éloigné, une *possibilitas in materia ad suscipiendam formam*, mais encore des *dispositiones quæ disponunt materiam ad susceptionem illius formæ. Ibid.*, I^a, q. XI, m. 6.

Saint Thomas recueille le même principe, en précisant bien que cette préparation même est l'œuvre de Dieu. *Agens infinitæ virtutis non exigit materiam vel dispositionem materiæ quasi præsuppositam ex alterius causæ actione; sed tamen oportet quod secundum conditionem rei causandæ in ipsa re causet et materiam et dispositionem debitam ad formam.* D'où suit une importante distinction : c'est que la grâce habituelle, étant seule une « forme », demande seule une préparation du côté du sujet, tandis que la grâce actuelle, qui n'est qu'un secours, est due à la seule initiative de Dieu. *Sum. theol.*, I^a-II^æ, q. CXII, a. 2.

Cette préparation comporte une action volontaire de notre libre arbitre : car Dieu meut toujours les êtres suivant leur nature. *Et ideo in eo qui habet usum liberi arbitrii non fit motio a Deo ad justitiam absque motu liberi arbitrii, sed ita infundit donum gratiæ justificantis quod etiam simul cum hoc movet liberum arbitrium ad donum gratiæ acceptandum.* S. Thomas, *ibid.*, q. CXIII, a. 3. Le premier mouvement du libre arbitre est de se tourner vers Dieu par la foi; mais, sous peine d'être stérile, la foi doit être informée par la charité. C'est pourquoi elle s'accompagne d'un cortège d'autres vertus : crainte de Dieu, humilité, charité pour le prochain, contrition pour les péchés commis, *ibid.*, a. 4-5. En un mot, toute l'activité morale de l'homme est requise pour attirer en lui le don divin.

b) Valeur de la préparation humaine. — D'où surgit la grosse question de savoir quelle est la valeur de nos actes humains en regard de la justification. L'École a connu l'adage traditionnel : *Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam*, qu'Alexandre de Halès semble rapporter à Origène, *Sum. theol.*, III^a, q. LXIX, m. 1, a. 1, et a pris soin d'interpréter : ce qui l'amenait à préciser la relation de nos œuvres naturelles par rapport à la grâce.

On avait pu reprocher à Abélard d'enseigner *quod liberum arbitrium per se sufficit ad aliquod bonum*, Denzinger-Bannwart, n. 373, voir ABÉLARD, t. I, col. 47, et saint Bernard trouvait en lui comme un relent de pélagianisme. *Epist.*, CXCII, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 358. Par réaction, Pierre Lombard avait inséré dans ses *Sentences* nombre de textes de saint Augustin sur l'impuissance du libre arbitre et la nécessité de la grâce prévenante. *II Sent.*, dist. XXVI, *P. L.*, t. CXCII, col. 709-714. Mais il s'agissait de concilier ce principe avec cet autre non moins certain que la première grâce comporte et appelle même une préparation. L'École a utilisé pour cela la distinction entre le mérite *de condigno* et *de congruo*. Voir MÉRITE.

Il est évident que la justification ne saurait être l'objet d'un mérite *de condigno*, qui suppose la grâce; mais elle peut être méritée *de congruo*. Chez les pro-

testants, on a souvent donné cette doctrine comme caractéristique de l'école franciscaine. R. Seeberg, *op. cit.*, p. 415. De fait, Alexandre de Halès est formel là-dessus, *Sum. theol.*, IIa, q. XCVI, m. 1 : *Noluit dare gratiam nisi præambulo merito congrui per bonum usum naturæ.* Ce qu'il précise ailleurs en ces termes, IIIa, q. LXIX, m. 3, a. 3 : *Non præcedit gratiam ut meritum seu meritorie...; prævenit tamen actio illa gratiam ut disponens ad illam... Non præcedit ipsam sicut causa gratiæ sed sicut dispositio habilitans ad recipiendam gratiam.* Cf. IIIa, q. LXI, m. 5, a. 3, et IVa, q. XVII, m. 5, a. 2. Voir Heim, *op. cit.*, p. 71-74. Saint Bonaventure admet, lui aussi, le *meritum congrui*, comme étant *aliqua dispositio congruitatis respectu ejus ad quod illa dispositio ordinatur*, *In II Sent.*, dist. XXVII, a. 2, q. 2, p. 665, et ne craint pas de l'appliquer aussitôt à la première grâce : *Et sic peccator per bona opera in genere facta extra caritatem meretur de congruo primam gratiam.* Cf. *ibid.*, dist. XXIX, a. 2, m. 2, p. 703.

Mais on aurait tort d'imaginer, comme le font Seeberg, *ibid.*, p. 415-416, et A. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. III, p. 643, une opposition de saint Thomas sur ce point. Le P. Stufler a pris soin de réunir, *Zeitschrift für kath. Theologie*, 1923, p. 161-184, tous les textes où ce docteur s'explique sur la préparation lointaine de la justification. Il résulte de cette enquête que saint Thomas admet l'adage *Facienti quod in se est* dès son *Commentaire sur les Sentences*, *In II Sent.*, dist. XXVIII, q. I, a. 4, *Opera omnia*, t. VIII, p. 381, et qu'il le conserve encore dans la *Somme théologique*, Ia-IIæ, q. CXII, a. 3, en marquant bien qu'il s'agit d'un mérite de convenance : *Videtur enim congruum ut homini operanti secundum suam virtutem Deus recompenset secundum excellentiam suæ virtutis. Ibid.*, q. CXIV, a. 3.

c) Nature des œuvres préparatoires. — Encore peut-on se demander s'il s'agit d'œuvres préparatoires purement naturelles. Ainsi l'entendent volontiers les historiens protestants, qui reprennent à ce sujet leurs accusations familières. Il ne s'agirait pas seulement d'un « crypto-semipélagianisme », mais d'un véritable « néo-pélagianisme ». Loofs, *op. cit.*, p. 539-547. A. Harnack parle également de « semi-pélagianisme » à propos de P. Lombard, *op. cit.*, p. 619, et laisse entendre dans la suite que le même reproche pèse à bon droit sur ses successeurs, *ibid.*, p. 621-623 et 644, y compris Scot, bien entendu, mais encore saint Thomas, p. 650-654. D'autres ont rendu meilleure justice à la pensée médiévale et reconnu que tout le processus de la préparation à la grâce s'accomplit lui-même sous l'action d'une première grâce. Seeberg, *op. cit.*, p. 404-405, 415-417, et Heim, p. 117-122.

Ainsi Alexandre de Halès s'approprie ce mot de saint Augustin : *Ipse ut velimus operatur incipiens qui volentibus cooperatur perficiens*, qu'il commente de la sorte : *Dicendum juxta auctoritates sanctorum quod liberi arbitrii conatus ad bonum otiosi sunt si a gratia non adjuvantur, nulli si a gratia non excitantur.* Et parmi ces *auctoritates*, il se réclame, outre saint Augustin, de saint Anselme et de saint Bernard, à qui ces derniers mots sont empruntés. *Sum. theol.*, IIIa, q. LXIX, m. 1, a. 2. Cf. S. Bernard, *De gratia et libero arbitrio*, XIII, 42, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 1024. Saint Bonaventure cite également le même texte, *In II Sent.*, dist. XXVIII, a. 2, q. 1, p. 682, dont il adopte formellement la doctrine : *Sine hac (gratia gratis data) concedendum est liberum arbitrium nunquam sufficienter disponi nec posse se disponere ad gratiam gratum facientem.* Cf. *In IV Sent.*, dist. XVII, pars I, a. 1, q. 2-3, et a. 2, q. 2-3, t. IV, p. 421-422 et 428-430. Voir également le petit traité *De gratia et justificatione hominis* du franciscain Robert Grossetête, qui se résume en cette thèse : *Nullum est bonum quod ipse (Deus) non velit esse*, et *ejus velle est facere; non est igitur bonum quod ipse non faciat..., salvo tamen jure liberi arbitrii quod in homine creavit.* Publié par Ed. Brown, *Appendix ad fasciculum rerum expetendarum et fugiendarum*, Londres, 1690, p. 282.

Dans ses écrits de jeunesse, saint Thomas d'Aquin ramenait volontiers cette grâce excitante, soit aux événements providentiels de la vie, soit au libre arbitre lui-même, qui est en nous un don de Dieu : *Istam gratiam (gratis datam) ponere non videtur necessarium, nisi ipsa libertas arbitrii gratia dicatur, quæ procul dubio nobis a Deo est, vel aliquæ occasiones quæ quandoque dantur hominibus a Deo ad conversionem. In II Sent.*, dist. V, q. II, a. 1, t. VIII, p. 80. Cf. *ibid.*, dist. XXVIII, q. I, a. 4, p. 380-381; *In I Sent.*, dist. XVII, q. II, a. 3, t. VII, p. 219; *In IV Sent.*, dist. XVII, q. I, a. 1, sol. 4 et a. 2, sol. 2, t. X, p. 470-472; *De veritate*, q. XXIV, a. 15, t. XV, p. 235.

Mais, dans la suite, il précise que nos bons mouvements intérieurs procèdent d'un secours divin spécial. *Quodl.*, I, a. 7, t. XV, p. 364, et *In Rom.*, X, lect. III, t. XX, p. 531. C'est cette doctrine qui est fixée dans la *Somme théologique*, Ia-IIæ, q. CIX, a. 6 : *Ad hoc quod se præparet homo ad susceptionem (gratiæ habitualis), ...oportet præsupponi aliquod auxilium gratuitum Dei interius animam moventis sive inspirantis bonum propositum.* Cf. *ibid.*, a. 2-3 et q. CXIV, a. 5. Sur son évolution à cet égard, voir Stufler, *loc. cit.*, p. 161-184, qui ne craint pas de dire, p. 180, après Scheeben, *Handbuch der kath. Dogmatik*, Fribourg-en-B., 1878, t. II, p. 413, que le docteur angélique a commencé par se mouvoir « dans une ligne qui se rapproche notablement des erreurs semipélagiennes ». Mais, au terme de sa pensée, la lumière s'est faite dans son esprit sur le caractère entièrement surnaturel des œuvres qui préparent le pécheur à sa justification, et c'est pourquoi F. Loofs lui fait la grâce de ne lui imputer qu'un « crypto-semipélagianisme », *op. cit.*, p. 552. Ce qui est une manière embarrassée de reconnaître que saint Thomas est l'interprète correct et mesuré du catholicisme traditionnel. En quoi d'ailleurs on a pu voir qu'il est substantiellement d'accord avec toute la théologie de son temps. Voir les textes réunis dans Denifle, trad. Paquier, t. III, p. 169-175, et AUGUSTINISME, t. I, col. 2535.

Ici encore l'aristotélisme fournissait ses cadres aux docteurs chrétiens. Quand il veut préciser le rapport exact de nos œuvres à la première grâce, Alexandre de Halès parle de disposition, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXIX, m. 3, a. 3 : *Prævenit actio illa gratiam ut disponens ad illam.* Ce qui s'entend au sens d'une disposition matérielle, comme de celui qui en se tournant vers le soleil se met en mesure de recevoir sa lumière. *Ibid.*, m. 5, a. 3. Voir Heim, p. 115-116. Or saint Thomas, au moment où il accorde le plus à la nature, ne parle pas un autre langage : *Sicut enim natura humana se habet in potentia materiali ad gratiam, ita actus virtutum naturalium se habent ut dispositiones materiales ad ipsam. In II Sent.*, dist. XXVIII, q. I, a. 4. Aussi n'y a-t-il en définitive, entre nos dispositions et le don de la grâce, aucun rapport de nécessité, mais seulement un lien extrinsèque fondé sur l'immutabilité de la Providence divine. *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. CXII, a. 3. Ce qui rentre encore dans le système aristotélicien : *Etiam in rebus naturalibus dispositio materiæ non ex necessitate consequitur formam, nisi per virtutem agentis qui dispositionem causat. Ibid.*, ad 3um.

3° *Chez les mystiques.* — Au milieu d'un ensemble doctrinal aussi nettement caractérisé les mystiques feraient-ils exception?

Renouvelant la tactique de Tertullien, déjà les anciens protestants en appelaient à l'âme « naturellement chrétienne » du Moyen Age, lorsqu'elle ne s'exprime pas en discussions d'école mais s'épanche en sentiments pieux devant les grands problèmes de la vie et de la mort. Voir Chemnitz, *Examen concilii Trid.*, pars Ia, *De justific.*, Francfort, 1596, p. 144 : *...Doctrinam nostram de justificatione habere testimonia omnium piorum qui omnibus temporibus fuerunt, idque non in declamatoriis rhetoricationibus, nec in otiosis disputationibus, sed in seriis exercitationibus pœnitentiæ et fidei.* Cf. *Loci theol.*, pars IIa, *De justif.*, c. I, Francfort, 1653, p. 227 : *...quando conscientia sensu peccati et iræ Dei pressa quasi ad tribunal Dei rapta est.*

Des théologiens modernes entretiennent encore à cet égard la même confiance. Thomasius, *op. cit.*, p. 432, et Harnack, *op. cit.*, p. 346-347. Tandis, en effet, que la théorie exigeait pour le salut les mérites et les œuvres de l'homme, la piété tendait à s'appuyer sur la seule miséricorde de Dieu. Mais un examen objectif des textes invoqués s'oppose au parti qu'en veulent tirer les protestants.

1. *Saint Anselme.* — Comme preuve de cette tendance, on aime citer la célèbre exhortation où saint Anselme invite le pécheur mourant à s'abriter derrière la mort du Christ. *In hac* SOLA *morte totam fiduciam tuam constitue, in nulla alia re fiduciam habeas. Adm. morienti, P. L.*, t. CLVIII, col. 686.

Lui-même exprime pour son compte personnel, en termes des plus pathétiques, la terreur que lui causent ses péchés à la pensée du jugement, et il n'a plus d'espoir qu'en Jésus. *Quid est enim Jesus nisi Salvator? Ergo, Jesu, propter temetipsum esto mihi Jesus... Rogo, piissime, ne perdat mea iniquitas quod fecit tua omnipotens bonitas. Medit.*, II, *ibid.*, col. 725. Et encore, *Medit.*, IV, col. 740 : *Cum respicio ad mala opera quæ operatus sum, si me judicare vis secundum quod merui, certus sum de perditione mea; cum vero respicio ad mortem tuam quam pro redemptione peccatorum passus es, non despero de misericordia tua.* Mais il faut aussi tenir compte qu'Anselme ajoute aussitôt : *Unum tantummodo est quod vis... ut de malis nostris pœniteamus et in quantum possumus emendare curemus.* Cf. *Medit.*, IV, col. 730, où il exhorte le pécheur aux œuvres réparatrices par cette assurance : *Secundum eamdem justitiam qua perseverantes in malitia punit (Deus), resipiscentes a malis bonaque opera facientes æterna mercede remunerat.*

C'est dire que les sentiments d'entier abandon au Christ dont débordent ces textes, ainsi que les Méditations IX-XI, *ibid.*, col. 749-769, s'entendent sous le bénéfice de notre loyale collaboration et qu'Anselme est bien toujours le même docteur qui demande pour bénéficier de l'œuvre rédemptrice qu'on se l'applique *sicut oportet. Cur Deus homo*, II, 20, *ibid.*, col. 429. Parce que cette application est toujours imparfaite, il y a lieu de ne pas compter sur ses propres mérites; mais elle n'en est que plus nécessaire pour cela. Le mysticisme chez Anselme vient suppléer le déficit de notre œuvre morale, non supprimer celle-ci, et il ne s'en reprocherait pas l'insuffisance s'il ne la tenait pour indispensable. En quoi il associe très heureusement cette part de Dieu et de l'homme que l'Église ne voulut jamais séparer.

2. *Saint Bernard.* — Il en est de même chez le mystique par excellence du Moyen Age, savoir l'abbé de Clairvaux, dont l'autorité fut si grande en son temps et l'influence si considérable dans la suite.

Aucun docteur médiéval n'a été davantage exploité par les protestants. Luther invoquait déjà son patronage contre Cajétan, *Acta augustana*, 1518, dans *Opera latina var. argum.*, Erlangen, 1865, t. II, p. 381-383. Jusque dans les temps modernes, ce ne sont pas seulement des théologiens, comme Thomasius, *op. cit.*, p. 435-437, qui le veulent inscrire au *Catalogus testium veritatis*, mais des historiens qui découvrent en lui des pensées parallèles à celles des réformateurs. Loofs, *op. cit.*, p. 524-525, après Ritschl, *op. cit.*, p. 112-115, et *Theol. Studien und Kritiken*, 1879, p. 317-334.

a) Nature de la justification. — Quelques textes de lui, qui semblent ramener la justification à la simple non-imputation des péchés, ont été discutés à l'art. BERNARD *(Saint)*, t. II, col. 777-778. Il en résulte que saint Bernard ne conçoit pas la justification du pécheur sans la communication intime d'un don divin qui sanctifie et régénère son âme. Aux passages cités on ajoutera le beau parallèle qu'il établit entre l'action du premier et du second Adam, pour montrer que la justice de celui-ci a pu et dû devenir nôtre, plus encore que la faute de celui-là : *Justum me dizerim, sed illius justitia... Quæ ergo mihi justitia facta est* (I Cor., I, 30) *mea non est? Si mea traducta culpa, cur non et mea indulta justitia? Tract. de err. Abælardi*, VI, 16, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 1066.

Les endroits où Bernard paraît tenir un langage contraire s'expliquent par ces réminiscences bibliques dont son style est toujours rempli et aussi par la tournure mystique de son esprit, qui le porte à marquer, soit pour rappeler l'homme à l'humilité, soit pour rendre à Dieu ce qui lui est dû, que la grâce, loin d'être un produit de notre nature, lui est en somme étrangère tout en devenant sienne.

b) Conditions de la justification. — Cette même tendance se retrouve en ce qui concerne les conditions du salut.

A n'en pas douter, saint Bernard aime dire, avec saint Paul, que nous sommes justifiés gratuitement par la foi. *In festo Annunt.*, serm. I, 3, t. CLXXXIII, col. 384. Il ajoute même une fois que c'est par la foi seule. *In Cantica*, serm. XXII, 8, col. 881. Et il ne semble pas moins catégorique pour exclure nos mérites : *Non est quo gratia intret ubi jam meritum occupavit... Nam, si quid de proprio inest, in quantum est gratiam cedere illi necesse est. Deest gratiæ quidquid meritis deputas. Ibid.*, serm. LXVII, 10, col. 1107. Mais l'orateur de continuer tout aussitôt par ces paroles qui donnent la clé de sa pensée et que les protestants oublient trop souvent de reproduire : *Nolo meritum quod gratiam excludat.* C'est dire que l'abbé de Clairvaux a ici en vue un mérite qui serait l'œuvre naturelle de l'homme. Mais condamner, avec saint Augustin et toute l'Église, le mérite qui exclut la grâce, n'est-ce pas déjà sous-entendre qu'avec la grâce le mérite devient possible et nécessaire?

Saint Bernard s'en explique formellement dans un sermon volsin, où sont équilibrées en ingénieuses antithèses les doubles données de ce problème : *Sufficit ad meritum scire quod non sufficiant merita. Sed, ut ad meritum satis est de meritis non præsumere, sic carere meritis satis ad judicium est... Merita proinde habere cures; habita, data noveris... Perniciosa paupertas penuria meritorum; præsumptio autem spiritus, fallaces divitiæ. Felix Ecclesia, cui nec meritum sine præsumptione, nec præsumptio absque meritis deest. In Cantica*, serm., LXVIII, 6, col. 1111. Cf. *De gratia et lib. arbitrio*, XIII, 43 et XIV, 49-51, t. CLXXXII, col. 1024 et 1028-1030. L'évidence de ces textes finit par s'imposer aux plus impartiaux des protestants eux-mêmes, qui reconnaissent que, pour saint Bernard, la grâce appelle le mérite, loin de l'empêcher. Deutsch, art. *Bernhard*, dans *Realencyclopädie*, t. II, p. 635. Il n'est pas jusqu'à Ritschl, *op. cit.*, p. 111, qui ne soit obligé d'admettre que les principes fondamentaux de saint Bernard sont parfaitement catholiques.

Aussi l'abbé de Clairvaux réclame-t-il pour le salut la foi au rédempteur, mais une foi qui se développe en charité. *Nam nec Spiritus datur nisi credentibus...*,

nec fides valet si non operetur ex dilectione. Epist., CVII, 9, *ibid.*, col. 247. C'est-à-dire que la foi comporte les œuvres, sous peine d'être morte. *Tract. de moribus et officio episc.*, IV, 14, *ibid.*, col. 819. Cf. *In tempore Resurrectionis*, serm. II, 1-3, t. CLXXXIII, col. 283-284 : *Fidei vitam opera attestantur... Fidei vitam... in charitate constituit qui fidem per dilectionem perhibuit operari.* Voir encore *De diversis*, serm. XLV, 5, col. 668-669; *In cantica*, serm. XXIV, 7-8, col. 897-899; serm. XLVIII, 7, col. 1015; serm. LI, 1-4, col. 1025-1027. Ailleurs le même docteur a des avertissements sévères et pathétiques à l'adresse des chrétiens qui abusent de la confiance en Dieu sous prétexte de leur baptême : *Vereor ne dare eam (fiduciam) incipiant in occasionem carnis, blandientes sibi plus quam oporteat sine operibus de baptismo et credulitate. In Asc. Domini*, serm. I, 2, col. 300.

Il reste d'ailleurs que nos œuvres sont toujours insuffisantes et qu'il y a lieu de nous confier à la miséricorde divine plus qu'à nos propres mérites. *Meum proinde meritum miseratio Domini. In cantica*, serm. LXI, 5, col. 1073. Cf. *In vig. Nat. Domini*, serm. II, 4, et serm. V, 5, col. 92, 108; *In Ps. XC*, serm. I, 1; IX, 1-5; XV, 5; XVI, 1, col. 187, 216-219, 246 et 247. Mais il n'en est pas moins vrai que ceux-ci sont possibles et nécessaires moyennant la grâce divine. On les voit réclamés dans ce sens jusque dans le célèbre passage dont se prévalait Luther, *In Annunt.*, serm. I, 1-2, col. 383 : *Necesse est primo omnium credere quod remissionem peccatorum habere non possis nisi per indulgentiam Dei; deinde quod nihil prorsus habere queas operis boni, nisi et hoc dederit ipse; postremo quod æternam vitam nullis potes operibus promereri nisi gratis tibi detur et illa... Neque enim talia sunt hominum merita ut propterea vita æterna debeatur ex jure... Nam, ut taceam quod merita omnia dona Dei sunt..., quid sunt merita omnia ad tantam gloriam?* Cf. *De diversis*, serm. XXVI, 1 : *Quidquid in aliis minus habemus, (restat) de ea (humilitate) supplere*, col. 610.

Tout ce qu'on peut dire, c'est que, moraliste et mystique, saint Bernard éprouve le besoin de souligner plus souvent et en termes plus vifs que les purs spéculatifs les limites de l'œuvre humaine, en la ramenant à sa source divine et accentuant son insuffisance notoire. Ce que ces derniers énonçaient en quelques lignes didactiques prend chaleur et vie sur ses lèvres d'orateur. Mais les principes sont de part et d'autre les mêmes : savoir la double obligation indissoluble d'une bonne volonté sincère et d'une non moins sincère humilité. C'est sur eux que tout le christianisme est bâti et les docteurs du Moyen Age en ont respecté l'harmonie, tout en portant de préférence leur attention sur l'un ou l'autre de ses aspects.

Il n'est pas jusqu'à l'École elle-même où le mysticisme ne trouve marquée sa place légitime. Car non seulement le mérite y est toujours rapporté à la grâce, mais on en souligne l'inévitable déficit. Tel est le sens évident de la doctrine classique, si souvent mal comprise, aux termes de laquelle notre justification demeure toujours incertaine ici-bas. Hugues de Saint-Victor n'admet, à cet égard, qu'une *sancta quædam præsumptio, De sacr.*, l. II, pars XIV, 2, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 555, et tout de même saint Bernard, *In Septuag.*, serm. I, 1-2, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 163. Tous les grands scolastiques sont d'accord sur ce point : pour les références, voir art. GRACE, t. VI, col. 1617-1618. C'est dire que la doctrine catholique des œuvres n'a rien d'incompatible, ni en théorie ni en pratique, avec cette défiance de soi et ces sentiments d'humilité dont les mystiques se firent toujours les échos.

3. *Mystiques postérieurs.* — Sur cette littérature immense et mal connue il nous faut au moins jeter un coup d'œil.

a) Prétentions protestantes. — Depuis que Luther s'est réclamé de la *Théologie germanique*, éditée par ses soins en 1516, il fut longtemps à la mode de chercher parmi les mystiques du bas Moyen Age les ancêtres, sinon les inspirateurs, de la Réforme.

Spener recommandait fort aux polémistes de son temps l'étude de cette source, *ex cujus authoribus Megalander noster Lutherus majore ex parte factus est. Cons. theol.*, l. I, c. II, a. 1, n. 19, Francfort, 1709, p. 270. Tauler lui inspirait une particulière confiance, *Theol. Bedenken*, l. I, c. I, sect. 67, Halle, 1702, p. 313-314. Cf. l. III, p. 714 et 828; l. IV, p. 67. De fait, la *Théologie germanique* jouit de nombreuses éditions et traductions qui attestent son immense popularité. Voir *Theologia deutsch*, édit. Fr. Pfeiffer, Stuttgart, 1855, p. X-XVIII. Et l'on parlait volontiers encore, au milieu du XIX^e^ siècle, de « réformateurs avant la Réforme ». Ainsi C. Ullmann, *Reformatoren vor der Reformation*, Hambourg, 1841-1842, où, avec les théologiens à tournure mystique tels que Jean de Goch et Wessel, sont exploités les mystiques proprement dits, les uns et les autres spécialement pour leur opposition au « pélagianisme » catholique et leurs appels à la foi qui justifie. Vue générale dans A. Harnack, *op. cit.*, t. III, p. 451-454.

b) Discussion. — Ces prétentions sont aujourd'hui reconnues sans fondement.

Non pas que le mysticisme n'ait parfois pris au cours du Moyen Age une tournure désordonnée, où l'union à Dieu tendait à supprimer l'action morale de l'homme, où l'assurance du salut inspirée par la foi au Rédempteur se développait en antinomisme et parfois en véritable immoralité. Denzinger-Bannwart, n. 472-473 et 476. Voir BÉGHARDS, t. II, col. 531-534; FRÈRES DU LIBRE ESPRIT, t. VI, col. 800-809. Parmi les propositions de maître Eckart condamnées par Jean XXII, quelques-unes manifestent à l'égard des œuvres humaines une indifférence plus que suspecte. Denzinger-Bannwart, n. 504-506, 514-519. Voir ECKART, t. VI, col. 2062-2079, et P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. II, *Le Moyen Age*, Paris, 1921, p. 339-378. Mais l'Église ne saurait être tenue pour responsable de déviations qu'elle a condamnées, ni la mystique médiévale de tendances contre lesquelles dans son ensemble elle a réagi.

Seules les préventions invétérées de la Réforme contre la piété catholique expliquent qu'on ait voulu faire état des formules d'humilité qui parsèment, par exemple, les colloques de saint François d'Assise ou les sermons de saint Antoine de Padoue, que saint Bonaventure ait paru exceptionnel pour les élans d'amour et de confiance au Christ Sauveur qui s'affirment dans ses écrits mystiques.

Chez Tauler comme chez saint Bernard, A. Ritschl reconnaît, *op. cit.*, p. 120-121, « l'originalité du catholicisme latin, savoir l'appréciation des bonnes œuvres comme mérites et la neutralisation de ces mêmes œuvres par la considération de la grâce ». Et il ajoute avec raison que ce dernier sentiment n'est possible que chez ceux-là seulement qui se sont acquis des mérites. Le premier tort de Spener, à son sens, est de considérer comme une exception cet abandon à la grâce qui est une des directions normales de la pensée catholique. Un second en découle, celui d'assimiler ce mysticisme à la justification luthérienne qui en est profondément différente. « Car Luther exclut tout mérite, tandis que Tauler, comme les autres ascètes et mystiques du Moyen Age, quand il suggère de renoncer à la valeur de nos mérites, s'adresse à des chrétiens avancés en sainteté et par là-même précisément chargés de mérites. » Il suffit de ces observations pour annuler le dossier repris encore une fois par Alph.-Vict. Müller, *Luther und Tauler*, Berne, 1918, p. 63-88.

L'existence de prétendus « réformateurs avant la Réforme » est due à la même illusion d'optique. Fr. Pfeiffer, *op. cit.*, p. XXIII, déclare expressément, contre Ullmann, *op. cit.*, t. II, p. 251-256, que « la *Théologie germanique* n'a rien de protestant ». Et il en faut dire autant des autres mystiques. Aucun d'entre eux, pas même Wessel, constate mélancoliquement Thomasius, *op. cit.*, p. 439, n'a saisi la doctrine de la justification dans sa pleine pureté. Pour Ullmann lui-même, *op. cit.*, t. I, p. 90, « la doctrine de la justification par la foi ne se présente pas encore chez Goch comme le point central qui domine tout, ainsi qu'elle le sera chez les Réformateurs ». Et Ritschl, *op. cit.*, p. 132, a beau jeu de lui opposer que les extraits qu'il en donne, t. I, p. 77-79, parlent de la grâce comme de l'amour de Dieu infusé en nos âmes et devenant le principe de nos œuvres saintes, c'est-à-dire qu'ils reflètent la pure doctrine catholique de la sanctification.

Chez Wessel également, « on rencontre la même double direction que chez tous les théologiens pratiques du Moyen Age, savoir que la justification rend les mérites possibles et qu'on doit en faire abstraction pour s'abandonner à la grâce de Dieu ». A. Ritschl, *op. cit.*, p. 129-130. Et l'auteur de faire plus loin, p. 132-133, la même démonstration pour Savonarole, Wiclef et Jean Hus, dont les protestants se sont tant de fois réclamés. Quoi qu'il en soit des hardiesses de leur pensée sur d'autres points, leur doctrine de la justification ne sort pas de la ligne catholique. Voir dans le même sens Loofs, *op. cit.*, p. 636 et 658.

c) Pessimisme des mystiques. — Il n'est pas douteux cependant que les mystiques en général étaient portés à déprécier l'œuvre de l'homme au profit de la grâce de Dieu. Quelques-uns ne semblent pas, à cet égard, avoir échappé à toute exagération.

Témoin Ubertin de Casale, qui parle ainsi de lui-même : « Le Seigneur l'a relevé de ses chutes presque malgré lui. Il ne pouvait rien de lui-même, le péché lui commandait en maître. Aussi ne songe-t-il pas à s'attribuer le mérite du peu de bien que Dieu lui a permis de faire : tout l'honneur en revient au divin Maître, qui aime à manifester sa toute-puissance et sa miséricorde inlassable en faisant coopérer à sa gloire même les plus méchants ». *Autobiographie spirituelle*, analysée dans F. Callaey, *Étude sur Ubertin de Casale*, Louvain, 1911, p. 14. Sur quoi le biographe de remarquer : « Ubertin suit en tout point la théorie de l'impuissance pratique de l'esprit humain en face de la chair et du péché qui l'habite exposée par saint Paul, Rom., VII, 20 sq. »

On trouverait sans doute bien d'autres passages de ce genre et ce mysticisme, plus ou moins associé aux théories augustiniennes de la concupiscence, atteste l'existence d'un courant pessimiste qui n'a jamais cessé dans l'Église et qui a pu entraîner parfois quelques écoles ou quelques individus à de véritables excès. Mais il serait non moins excessif de transformer en doctrines arrêtées ce qui n'était que de simples tendances, et ces poussées extrêmes ne doivent pas, au demeurant, donner le change sur les perspectives de l'ensemble. Ces tableaux poussés au noir de la misère humaine ont leur contre-partie dans ce que d'autres mystiques moins sombres, et souvent les mêmes, nous disent de la noblesse et de la puissance d'une âme régénérée par le Christ.

Au Moyen Age comme auparavant, et chez les mystiques non moins que chez les théologiens, il reste vrai que « l'appel à la grâce et le renoncement au mérite s'associent dans l'Église catholique avec le souci d'une conduite correcte ». Et loin de présenter un caractère exceptionnel, cette association constitue, « dans un certain sens, un des traits perpétuels et caractéristiques du catholicisme romain ». A. Ritschl, *op. cit.*, p. 135. Pour la preuve, voir le dossier liturgique réuni dans Denifle, trad. Paquier, t. II, p. 327-363, avec les commentaires extraits des auteurs du Moyen Age qui en font déjà ressortir la valeur.

III. SYSTÈMES D'ÉCOLE. — Ces données traditionnelles communes à tous soulèvent cependant bien des problèmes auxquels l'esprit spéculatif du Moyen Age ne manqua pas de s'appliquer et qui reçurent, comme il arrive à peu près toujours, des réponses diverses en fonction des prémisses rationnelles adoptées par chaque école.

1° *École thomiste.* — De toutes la plus connue est l'école thomiste, qui s'est tellement incorporée avec la théologie moderne que beaucoup n'en soupçonnent pas d'autre. Il suffira d'en rappeler ici les principaux traits d'après l'enseignement de saint Thomas.

Son caractère dominant est d'accorder à la grâce son maximum de réalisme et de l'encadrer dans les catégories du système aristotélicien. Le plan divin du salut consistant dans la régénération spirituelle de l'humanité, la grâce est et doit être *aliquid in anima*, *Sum. theol.*, I^a^-II^æ^, q. CX, a. 1, c'est-à-dire une réalité qui se caractérise par une participation d'un ordre absolument surnaturel à la divinité. En raison de cette surnaturalité essentielle, la grâce ne saurait être en nous une substance, mais seulement *forma accidentalis ipsius animæ*, forme d'ailleurs permanente, qui dépasse la simple « vertu » et répond à la catégorie de la qualité : *Gratia reducitur ad primam speciem qualitatis, nec tamen est idem quod virtus, sed habitudo quædam quæ præsupponitur virtutibus infusis. Ibid.*, a. 2 et 3.

De ce chef, sa place est dans l'essence de l'âme, d'où son influence s'exerce ensuite sur nos diverses facultés, *ibid.*, a. 4 : *Relinquitur quod gratia, sicut est prius virtute, ita habeat subjectum prius potentiis animæ, ita scilicet quod sit in essentia animæ... Sicut ab essentia animæ effluunt ejus potentiæ quæ sunt operum principia, ita etiam ab ipsa gratia effluunt virtutes in potentias animæ per quas potentiæ moventur ad actus.*

Les effets de la grâce sont conformes à son être. Étant une participation à la nature divine, non seulement, elle exclut le péché, mais elle l'exclut essentiellement comme la lumière les ténèbres. *Ibid.*, q. CXIII, a. 8, ad 1^um^. Réciproquement le péché qui est son contraire ne peut être remis que par l'infusion de la grâce : *Non posset intelligi remissio culpæ si non adesset infusio gratiæ. Ibid.*, a. 2. Aussi la justification du pécheur est-elle un acte unique dont les divers aspects ne sont distincts qu'au regard de la raison : *Gratiæ infusio et remissio culpæ dupliciter considerari possunt : uno modo secundum ipsam substantiam actus, et sic idem sunt...; alio modo possunt considerari ex parte objectorum, et sic differunt secundum differentiam culpæ quæ tollitur et gratiæ quæ infunditur. Ibid.*, a. 6, ad 2^um^. Il s'ensuit également que la justification se fait *in instanti* et que l'abstraction logique en peut seule distinguer les divers moments. *Ibid.*, a. 7 et 8.

C'est aussi parce que la grâce est d'ordre essentiellement surnaturel qu'aucun acte naturel ne peut proprement la préparer. On a marqué plus haut, col. 2120, comment saint Thomas a progressivement modifié sur ce point ses opinions de jeunesse et est arrivé à poser nettement en thèse que toute préparation à la grâce est et doit être elle-même un fruit de la grâce. *Ibid.*, q. CXII, a. 5. Aucune autre conception ne pouvait être logiquement en harmonie avec son système général du surnaturel.

2° *École nominaliste.* — Tandis que l'école thomiste est à base de réalisme, d'autres à côté appliquaient le nominalisme à la théorie de la grâce et aux problèmes qui en dérivent. Ici, par conséquent, les liens vont progressivement se distendre entre le concept du don

créé et de sa source incréée, entre la rémission du péché et la sanctification de l'âme qui forment le double aspect de la justification.

1. *Nature de la justification.* — *a)* Déjà saint Bonaventure ne conçoit pas que la grâce se puisse attacher à la substance de l'âme, abstraction faite de ses puissances. *Non videtur posse intelligi quomodo gratia sit in anima abstracta potentia.* Et il est frappant qu'il se réfère pour cela aux « paroles de saint Augustin », qui met toujours la grâce en rapport avec le libre arbitre. Même position chez Henri de Gand. Schwane, *Dogmengeschichte*, t. III, p. 463, trad. Degert, t. V, p. 202. Où l'on aperçoit un petit point particulier du grand conflit de tendances qui sépare, au Moyen Age, l'augustinisme traditionnel de l'aristotélisme nouvellement introduit.

Pour son compte, le docteur séraphique se rallie à une conception intermédiaire, qui situe la grâce dans la liberté, mais en tant qu'elle prolonge l'essence de l'âme. *Gratia est una, sicut et substantia, et est semper in actu continuo; et primo dicitur respicere substantiam, non quia sit in illa absque potentia vel prius quam in potentia, sed quia habet esse in potentiis ut continuantur ad unam essentiam. In II Sent.*, dist. XXVI, a. unic., q. 5, t. II, p. 643. *Cf.* dist. XXVII, a. 1, q. 2, p. 657, et le *scholion* des éditeurs, p. 658-659.

Cette manière plus souple de comprendre le réalisme surnaturel explique sans doute que saint Bonaventure ne voie plus entre la grâce et le péché qu'une opposition de fait, mais non plus de principe. *Ad illud quod objicitur quod Deus possit... delere culpam absque gratia, dicendum quod hoc est verum; sed largitas divinæ misericordiæ sic decrevit auferre malum, per quod homo Deo displiceat, ut simul daretur bonum per quod homo Deo placeret, nec unquam expellit culpam quin sanctificet ipsam animam et in ea habitet per gratiam. Ibid.*, dist. XXVIII, a. 1, q. 1, ad 6^{um}, p. 677.

b) Le même attachement à l'augustinisme et un esprit critique encore plus prononcé allaient fixer en doctrine chez Scot les vues occasionnelles de saint Bonaventure et créer le système qui sera désormais classique dans l'école franciscaine, en regard du thomisme exposé ci-dessus. Voir Duns Scot, t. IV, col. 1901-1904.

Ici la grâce est identifiée avec la charité, de telle façon qu'il n'y ait plus entre elles qu'une distinction formelle : *Habitus... qui est gratia, et ipsa est caritas*, *In II Sent.*, dist. XXVII, n. 35. En conséquence, la grâce a son siège dans la volonté, où elle se développe en amour surnaturel de Dieu. Cette grâce s'oppose évidemment au péché; mais il n'y a pas entre eux une opposition intrinsèque ou de nature. Le péché, en effet, n'a pas de réalité physique habituelle dans l'âme : il est seulement *quædam relatio rationis*, c'est-à-dire une *ordinatio ad pœnam*, mais qui dépend du vouloir divin. *Report. Paris.*, l. IV, dist. XIV, n. 7. De même la grâce ne sanctifie pas précisément comme entité physique, mais en vertu d'une *acceptatio Dei*. *In I Sent.*, dist. XVII, q. II, n. 23.

D'où il suit que, dans le jeu de leurs rapports mutuels, il faut toujours faire intervenir la volonté de Dieu. Absolument parlant, Dieu pourrait donc effacer le péché sans nous donner la grâce et, réciproquement, infuser la grâce sans remettre le péché. *Report.*, l. IV, dist. XVI, q. II et *In IV Sent.*, dist. I, q. I. De la sorte, au lieu d'être un acte simple, la justification se décompose en deux éléments logiquement distincts : la rémission du péché, qui consiste à nous dispenser de la peine qu'il comporte, et l'infusion de la grâce, qui se traduit par le don positif et surnaturel de la charité. Voir Schwane, trad. Degert, t. V, p. 202-206.

c) Telles sont les positions sur lesquelles l'école nominaliste s'est de plus en plus fermement établie à travers les XIV^{e} et XV^{e} siècles. Et l'on sait qu'elle compte les noms les plus brillants du second âge scolastique. Voir ici même, pour la France, les articles Durand de Saint-Pourçain, t. IV, col. 1965; Ailly (d'), t. I, col. 650-652, et Gerson, t. VI, col. 1318-1323; pour l'Italie, Grégoire de Rimini, *ibid.*, col. 1853; pour l'Allemagne, Biel, t. II, col. 816 et 821-825. En attendant l'art. Occam, on trouvera un exposé très substantiel et très documenté de l'occamisme dans Denifle, trad. Paquier, t. III, p. 196-201.

Il est d'ailleurs acquis à l'histoire que Luther n'a guère connu du Moyen Age que cette école nominaliste, Denifle, *op. cit.*, p. 155-156, 196, 201-202, et, depuis longtemps, les défenseurs de l'orthodoxie protestante ont pris l'habitude de se tourner vers ces théologiens quand ils ont voulu se chercher des ancêtres. Voir Dorsche, *Thomas Aquinas, ...confessor veritatis evangelicæ*, p. 507-522. Seulement il leur faut pour cela déformer la pensée de ces vieux maîtres en donnant comme réel ce que ces auteurs se contentaient d'envisager par manière d'hypothèses spéculatives. Il n'en est pas moins vrai que l'école nominaliste, quelques textes de saint Paul aidant, s'avançait parfois bien loin dans la voie qui menait à une justification tout extrinsèque. Témoin cette exégèse théologique du viennois Pierre Tzech de Pulka († 1425), qui écrivait sur Rom., II, 13 : *Justificabuntur..., id est justi habebuntur vel justi reputabuntur apud Deum et homines.* Dans Denifle, *Die abendländischen Schriftausleger*, p. 237.

2. *Conditions de la justification.* — Étant à ce point soumis au bon plaisir divin, il semblerait que le processus de la justification dût être d'autant plus énergiquement ramené à l'ordre surnaturel. Cependant c'est l'école nominaliste qui paraît avoir le plus accordé aux forces humaines sur ce point et contre laquelle les historiens protestants dirigent le plus volontiers leurs accusations de néo-pélagianisme. Voir Loofs, *op. cit.*, p. 613-615; Seeberg, *op. cit.*, p. 648, et Ritschl, *op. cit.*, p. 138.

Seul, en réalité, Durand de Saint-Pourçain semble établir une corrélation stricte entre le bien moral et la justification, sans aucune intervention d'un secours divin spécial. Voir S. Bonaventure, édition de Quaracchi, *scholion* des éditeurs, t. II, p. 684. Scot, qui fut suspect autrefois à beaucoup de théologiens catholiques, par exemple Scheeben, *Handbuch der kath. Dogmatik*, t. II, p. 414, est seulement responsable de quelques impropriétés de langage. Le P. Parthénius Minges a longuement démontré que l'*influentia communis* dont paraît se contenter le docteur subtil est déjà une grâce et exclut seulement l'intervention d'une Providence extraordinaire, *Die Gnadenlehre des Duns Scotus*, Münster, 1906, p. 10-31; que Scot réclame expressément, contre le semi-pélagianisme, la nécessité de la grâce pour le commencement du salut et qu'il en souligne suffisamment, sans être toujours très clair à cet égard, le caractère gratuit. *Ibid.*, p. 56-102. Cette démonstration n'est pas adoptée seulement par des théologiens catholiques, voir Duns Scot, t. IV, col. 1900, mais aussi par les protestants impartiaux, par exemple Seeberg, p. 588.

Il reste que, d'une façon générale, l'école nominaliste appréciait d'une manière assez optimiste les forces de la nature déchue pour admettre la possibilité sans la grâce d'un amour naturel de Dieu par-dessus toutes choses, voir Occam, dans Denifle, *op. cit.*, p. 122, ainsi que Biel, *ibid.*, p. 147-148, et, ce qui en est le principe ou la conséquence, d'une suffisante observation de la loi morale. Actes qui deviennent tout naturellement *dispositio ultimata et sufficiens de congruo ad gratiæ infusionem*. Biel, cité *ibid.*, p. 149. C'est pourquoi l'adage traditionnel se présente ici « généralement parlant », Denifle, *ibid.*, p. 171, avec une addition caractéristique : *Facienti quod in se est Deus infallibiliter dat gratiam.*

Mais cette infaillibilité signifie seulement la continuité du plan divin et s'entend, comme chez Scot, d'actes accomplis avec les secours généraux de la Providence, par opposition à la grâce proprement surnaturelle. Témoin ces formules de Biel, qui en cela se réfère expressément à Alexandre de Halès : *Qui removet obicem, qui est consensus in peccatum, et eliciendo per liberum arbitrium motum in Deum, bonum facit quod in se est, ultra enim ex se non potest*, supposita semper generali influentia Dei *sine qua omnino nihil potest... Hæc facienti Deus gratiam suam tribuit necessario, necessitate non coactionis sed immutabilitatis.* Textes réunis avec d'autres non moins formels dans Altenstaig, *Lexicon theologicum*, Anvers, 1576, f° 109-110, art. *Facere quod in se est.* On voit que la part nécessaire de Dieu dans l'œuvre du salut reste suffisamment sauve et que l'homme ne peut par lui-même rien mériter que *de congruo*.

Ainsi donc, jusque dans la hardiesse de ses spéculations et sa confiance dans les forces du libre arbitre, l'école nominaliste respectait les données du christianisme traditionnel. On peut discuter ses théories, — et la théologie catholique ne s'en fit jamais faute — constater historiquement l'influence qu'elles ont pu avoir sur les origines de la Réforme; mais il serait contre toute justice de la mettre en opposition avec la foi.

3° *École augustinienne.* — A côté de ces écoles classiques, peut-être faudrait-il faire place à une autre, moins aperçue jusqu'à présent, moins déterminée surtout, sur laquelle de récentes recherches ont attiré l'attention : savoir l'école augustinienne, ainsi dite à cause de l'attachement qu'elle portait aux principes de l'évêque d'Hippone et aussi à cause du crédit qu'elle semble avoir eu dans l'ordre des augustins. Voir J. Paquier, dans *Recherches de science religieuse*, 1923, p. 293-313, 419-437, et *Revue de philosophie*, 1923, t. XXIII, p. 197-208.

1. *Existence.* — C'est un fait connu de tous qu'au concile de Trente le général des augustins, Jérôme Séripando, se fit le défenseur ardent d'une théorie dite de la double justice. Voir plus bas, col. 2183 sq. Elle consiste à dire que la justice intérieure à laquelle l'homme peut aboutir est absolument insuffisante aux yeux de Dieu et que nous ne sommes vraiment justifiés que par l'application extérieure que Dieu nous fait des mérites du Christ. Doctrine qui suppose une appréciation très pessimiste des œuvres et mérites de l'homme, en conformité avec les vues de saint Augustin sur la corruption de notre nature, et tend à développer une conception de la grâce à la fois nominaliste et mystique, mais toujours opposée à cet *habitus* intérieur qui était admis dans l'École.

Or de nombreux théologiens, augustins et autres, surtout de nationalité italienne, adhérèrent aux théories de Séripando. Des historiens hostiles au catholicisme se sont déjà prévalus de ce fait pour imaginer dans l'Église une ancienne tradition favorable à la Réforme, par exemple Alph. Vict. Müller, *Luthers theologische Quellen*, Giessen, 1912, p. 176-178, et, plus tard encore, dans *Theol. Studien und Kritiken*, 1915, p. 154-172; *Luther und Tauler*, Berne, 1918, p. 9-14; *Luthers Werdegang bis zum Turmerlebnis*, Gotha, 1920, p. 103-114. Mais ces affirmations laissent également sceptiques, parce que trop généralisées, des historiens protestants, tels que W. Köhler, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1918, t. XXXVII, p. 21-22, et des catholiques comme M. Grabman, *Der Katholik*, 1913, p. 157-164; H. Grisar, *Luther*, Fribourg-en-B., 1912, t. III, p. 1011-1016 et, depuis, dans *Zeitschrift für k. Theologie*, 1920, t. XLIV, p. 591-592, ou J. Paquier, *Revue de philosophie*, 1923, p. 197-198. Le critique novateur y est justement suspect de donner, sous la pression de ses préjugés confessionnels, pour favorables au luthéranisme des propositions parfaitement catholiques, comme le lui a déjà reproché le protestant O. Scheel, *Theol. Literaturzeitung*, 1913, t. XXXVIII, p. 752.

Des catholiques cependant ont fait observer à leur tour que l'extension de cette théologie augustinienne au XVI^{e} siècle, et cela chez des adversaires de la Réforme qui ne sauraient, par conséquent, lui emprunter leurs inspirations, ne s'explique raisonnablement que si elle répondait à un courant antérieur que le grand nom de saint Augustin aurait accrédité et que son ordre aurait eu souci de maintenir. On comprendrait même aisément que ces doctrines aient particulièrement trouvé bon accueil dans cette Italie du XV^{e} siècle, où le divorce était si grand entre la foi et les mœurs, où, par conséquent, la disproportion devait être sentie plus qu'ailleurs entre l'œuvre de l'homme et celle de Dieu. J. Paquier, *Recherches de sc. rel.*, 1923, p. 295-301.

2. *Principaux témoins.* — A défaut de preuves positives, on a du moins quelques indices propres à appuyer cette induction.

Comme autorités, Séripando invoquait, non seulement les théologiens de Cologne que nous rencontrerons plus tard, col. 2159 sq., ou les noms vénérés de saint Bernard et de saint Augustin, mais un de ses maîtres immédiats et qui avait avant lui gouverné l'ordre de Saint-Augustin, le cardinal Gilles de Viterbe (1465?-1532). Le commentaire qui nous est resté de celui-ci sur le premier livre des *Sentences*, sans justifier cette opinion, permet de comprendre qu'elle se soit formée. Voir Paquier, *loc. cit.*, p. 431-436. Il révèle une théologie platonicienne, très opposée en conséquence à l'aristotélisme reçu. Toute la grâce s'y ramène à une extension de l'amour de Dieu en nous, qui provoque de notre part une union d'amour envers Dieu. Et ceci suggère une justice intérieure; mais cette psychologie du surnaturel, où tout se réduit à des actes, ne pouvait-elle facilement donner lieu à des méprises? Par ailleurs le dédain qu'il devait à Platon pour la matière et le corps était une amorce au pessimisme. On s'explique par là que Séripando ait cru lire dans son maître ses propres doctrines. Mais, « en somme, conclut J. Paquier, p. 435, en faveur de l'enseignement d'une double justice par Gilles de Viterbe, les présomptions restent très peu précises et très peu fondées ».

De cette école Alph. Vict. Müller a cru trouver un plus ancien témoin dans la personne d'un autre théologien, lui aussi général des augustins au début du XV^{e} siècle. Augustin Favaroni (1365?-1443). Voir son article *Agostino Favaroni e la teologia di Lutero*, dans *Bilychnis*, n. de juin 1914, p. 373-387. Mais un doute plane *a priori* sur le bien-fondé de cette découverte, en raison des tendances bien connues de son auteur à l'exagération. En tout cas, si l'on en juge par les extraits de son commentaire inédit sur l'Épître aux Romains largement publiés dans Denifle, *Die abendländischen Schriftausleger*, p. 223-235, Favaroni oppose seulement la justice par la foi à la justice légale et la gratuité de la grâce aux mérites purement naturels de l'homme. Il y est d'ailleurs question de la « justice de Dieu » *qua justificatur impius et fit justus*, p. 230, ou, plus nettement encore, p. 227, *qua nos formaliter interne justificat.* Cependant il reste vrai pour lui que nous ne pouvons pas atteindre la « justice parfaite » et que « c'est Dieu qui est notre justice formelle ». J. Paquier, d'après A. V. Müller, *Revue de philosophie*, 1923, p. 204. Toutes formules empreintes d'un pessimisme mystique et d'un nominalisme doc-

trinal où la tradition représentée par les augustiniens du XVI^e^ siècle risque d'avoir son germe lointain.

Il en est de même pour un autre docteur du même ordre, Grégoire de Rimini († 1358), célèbre pour son augustinisme. Son opposition à l'école nominaliste en matière de grâce lui valut les sympathies de Luther et, encore aujourd'hui, l'attention des historiens protestants, C. Stange, *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1900, t. XI, p. 574-585 et 1902, t. XIII, p. 721-727. Mais il est reconnu que sa doctrine ne va jamais qu'à réclamer, avec toute la tradition catholique, contre le pélagianisme, les droits de Dieu dans l'affaire de notre salut. Voir Denifle, trad. Paquier, t. III, p. 150-155. Encore est-il qu'il les pousse un peu loin, jusqu'à dire que, sans la grâce, aucun de nos actes ne peut être moralement bon. Le péché originel étant d'ailleurs par lui identifié avec la concupiscence et celle-ci conçue comme une qualité morbide inhérente à l'âme, le baptême n'en enlève pas l'essence, mais seulement la responsabilité. J. Paquier, *Revue de philosophie*, 1923, p. 203. Cet augustinisme n'est pas sans présenter quelques rapports, sinon avec les pensées, du moins avec le langage de Luther.

De ces théologiens A. V. Müller propose de rapprocher ces déclarations des exégètes et des mystiques sur la vanité des œuvres humaines dont on a rapporté plus haut, col. 2124, les spécimens les plus caractéristiques, mais en marquant aussi qu'elles n'ont pas toute la portée doctrinale qu'on se plaît à leur attribuer. Ces divers indices ne suffisent donc pas pour établir proprement l'existence et la continuité d'une école augustinienne. La question ne pourrait être résolue que par la publication, souhaitée par J. Paquier, *Recherches de science religieuse*, 1923, p. 298-299, de tant d'œuvres théologiques encore inconnues des XIV^e^ et XV^e^ siècles, pour « y trouver la filière des idées qui se manifestèrent au concile de Trente ».

En attendant, ce qui semble bien acquis, c'est la persistance, à côté de l'optimisme théologique dont s'inspire la grande école, d'une tendance pessimiste dont les représentants, parce qu'ils aiment souligner l'impuissance de l'homme, arrivent à donner la grâce de la justification comme de plus en plus extrinsèque à son être moral. Il ne faudrait pas exagérer la signification de ces systèmes jusqu'à méconnaître les données traditionnelles de la foi qui en sont la base commune et qui imposent à tous d'affirmer une participation réelle de l'âme régénérée à la grâce du surnaturel. Mais il est indéniable que ces notions fondamentales furent inégalement comprises et diversement systématisées.

C'est dans ces conditions complexes que se trouvait, à la fin du Moyen Age, la doctrine de la justification et qu'elle aurait sans nul doute continué le cours paisible de son développement, lorsque la Réforme vint tout à coup déchaîner un vent d'orage qui, avec les systèmes théologiques en cours, menaçait d'ébranler le dogme même dont ils essayaient de réaliser l'interprétation.

IV. LA DOCTRINE DE LA JUSTIFICATION A L'ÉPOQUE DE LA RÉFORME.

— A la différence des époques précédentes, qui n'avaient connu que des affirmations dispersées ou de sereines spéculations d'école, le XVI^e^ siècle marque le moment où la justification commence pour la première fois à se poser dans le monde chrétien sous forme de problème aigu. Le fait est dû aux innovations révolutionnaires introduites sur ce point par la Réforme, qui allaient avoir pour conséquence, en même temps que les réactions diverses de la théologie catholique (col. 2154), les définitions du concile de Trente, où la foi traditionnelle de l'Église serait solennellement affirmée et entourée de toutes les précisions dont l'erreur avait fait sentir le besoin (col. 2165).

I. LA RÉFORME. — Jetée dans le monde religieux par l'âme passionnée de Luther comme le programme de son opposition à l'Église et le principe essentiel de sa nouvelle doctrine, puis élaborée par les premiers docteurs et fixée par les symboles de la Réforme naissante, la justification par la seule foi au Christ fut regardée de bonne heure et n'a plus cessé d'être considérée depuis, chez les protestants, comme l'*articulus stantis et cadentis Ecclesiæ*. Luther lui-même en disait : *Articulus justificationis est magister et princeps, dominus, rector et judex super omnia genera doctrinarum, qui conservat et gubernat omnem doctrinam ecclesiasticam... Sine hoc articulo mundus est plane mors et tenebræ*. Dans P. Drews, *Disputationen Dr. Martin Luthers*, Gœttingue, 1895, disp. du 1^er^ juin 1537, p. 119. Voir une abondante collection de textes semblables pris à travers toute l'œuvre du réformateur dans Fr. Loofs, *Der articulus stantis et cadentis Ecclesiæ*, Gotha, 1917, p. 4-14. On ne fait pas tort à la Réforme en la ramenant tout entière à ce point fondamental que Mélanchthon appelait *præcipuus locus doctrinæ christianæ*. *Apol. Conf.*, IV, 2, dans J. T. Müller, *Die symb. Bücher*, p. 87. Autres déclarations du même ordre dans Loofs, *op. cit.*, p. 14-25.

1. ORIGINE. — Personne ne songe à mettre en doute l'originalité foncière de la Réforme sur ce point capital. *Articulus justificationis quem nos soli hodie docemus.* ou encore *quem totus mundus ignorat*, disait Luther en 1527-1529, *Scholia in Isaiam*, XLII, 21 et XLIII, 24, *Luthers Werke*, édit. de Weimar, t. XXV, p. 276 et 282. Dès 1521, Mélanchthon allait jusqu'à parler en termes lyriques d'une nouvelle révélation de l'Évangile : *O miseros nos qui jam a quadringentis fere annis neminem habuimus in Ecclesia scriptorem qui rectam ac propriam pœnitentiæ formam prodidisset... Nunc tandem Dei misericordia respexit nos revelavitque Evangelium populo suo.* Apologie pour Luther contre les Parisiens, dans *Luthers Werke*, édit. de Weimar, t. VIII, p. 311. Dans la genèse de cette « révélation » il n'est pas étonnant de rencontrer comme le confluent de toutes les causes d'où est sortie la Réforme.

1° *Cause déterminante : l'expérience religieuse.* — Quelle qu'en soit la nature exacte, et que ce soit pour l'en louer ou l'en blâmer, tout le monde reconnaît que l'expérience personnelle du premier des réformateurs est à la source de sa théorie de la justification.

1. *Point de départ psychologique.* — Luther lui-même aimait à se présenter comme la malheureuse victime du système catholique des œuvres. S'il était entré au cloître, s'il s'y était, à son dire, livré à des austérités de toutes sortes, c'était, assurait-il vers 1539-1540, « parce que je tâchais d'arriver à la certitude que ces œuvres m'obtenaient le pardon de mes péchés ». *Enarr. in Gen.*, XXII, dans *Opera exeg. latina*, édit. d'Erlangen, t. V, p. 267. Mais, devant l'impuissance de cette méthode, il se serait jeté dans les bras de la divine miséricorde, qui sauve gratuitement le pécheur par la seule foi. Telle est la conception tendancieuse que les historiens et théologiens protestants entretiennent volontiers pour expliquer la conversion de Luther. Voir quelques témoignages dans Denifle, *Luther et le luthéranisme*, trad. Paquier, t. II, p. 239-241 et 365-370. En réalité, les documents permettent d'établir que, si la part de l'expérience ne fut pas moins grande dans cet événement, elle fut d'un autre ordre. Voir Denifle, *ibid.*, p. 377-454 et, plus loin, l'art. LUTHER.

Dans une lettre du 8 avril 1516, Luther encore moine invite un de ses confrères à « prendre en dégoût sa propre justice pour respirer et se confier en la justice du Christ ». C'est que beaucoup de son temps, surtout parmi les hommes vertueux, lui paraissent tentés de présomption et appliqués à faire le bien par eux-

mêmes, « jusqu'à ce qu'ils aient la confiance de se tenir devant Dieu comme s'ils étaient ornés de vertus et de mérites ». Véritable pélagianisme pratique où est oubliée la part nécessaire de la grâce. Or, continue Luther, « cette opinion, ou plutôt cette erreur, je l'ai partagée moi-même, et je travaille encore à la combattre sans en être venu à bout ». Enders, *Luthers Briefwechsel*, t. I, p. 29. Ce qui l'a détrompé, c'est, expliquait-il dans un sermon antérieur de quelques mois, le fait persistant de la concupiscence, qui est pour lui à la fois invincible et coupable. « Nous constatons que, malgré toute notre sagesse..., il nous est impossible d'extirper de notre être la concupiscence. Elle est pourtant contre le précepte qui dit : « Tu ne « convoiteras point », et nous éprouvons tous qu'elle est absolument invincible. » Édition de Weimar, t. I, p. 35. C'est le Cerbère que rien n'empêche d'aboyer, le géant Antée que personne ne peut vaincre. *Com. in Rom.*, V, 14, édition Ficker, Leipzig, 1908, t. II, p. 145.

Luther semble l'avoir surtout ressentie sous la forme subtile de cet orgueil propre aux âmes correctes, qui en arrivent aisément à entretenir pour elles-mêmes une secrète complaisance. « Dans ma folie, je ne pouvais comprendre comment, après m'être repenti et confessé, je devais m'estimer un pécheur semblable aux autres et ne me préférer à personne; alors, en effet, je pensais que tout avait été effacé, même intérieurement. » *Ibid.*, IV, 7, Ficker, t. II, p. 109.

Sous le coup de cette expérience, il en vint petit à petit au sentiment contraire, c'est-à-dire que le péché continue à vivre en nous et que notre volonté est irrémédiablement mauvaise. Il ne saurait donc être question de justification intérieure, puisque le péché originel subsiste en nous sous forme de concupiscence. « Toutes les vertus coexistent dans l'âme avec les vices contraires... Le juste est toujours dans le péché du pied gauche, c'est-à-dire par le vieil homme, et dans la grâce du pied droit, c'est-à-dire par l'homme nouveau. » Sermon du 27 décembre 1515, édition de Weimar, t. IV, p. 664. Dire que nous sommes régénérés intérieurement, c'est conduire les âmes au désespoir. Il ne nous reste plus qu'à nous réfugier vers le Christ comme le poussin sous les ailes de la poule. « Parce que charnels, il nous est impossible d'accomplir la loi; mais le Christ seul est venu l'accomplir... et il nous communique cet accomplissement. » *Ibid.*, t. I, p. 35. « Il fait mienne sa justice et sien mon péché. Mais s'il a fait sien mon péché, je ne l'ai donc plus et je suis libre. S'il a fait sienne ma justice, je suis juste désormais de sa justice à lui. » *Com. in Rom.*, II, 15, Ficker, t. II, p. 44. Il n'est besoin pour cela que de reconnaître « que nous ne pouvons pas vaincre le péché » et de croire en sa parole. « Par cette foi il nous justifie, c'est-à-dire qu'il nous tient pour justes. » *Ibid.*, III, 7, Ficker, p. 60.

2. *Notion subjective de la justification.* — Tous ces textes, antérieurs à la révolte de Luther, indiquent le travail qui s'était fait en son âme et comment la conscience de sa faiblesse morale, succédant à une excessive présomption, l'accule au plus noir pessimisme, d'où il ne parvient à sortir qu'en faisant planer sur son incurable misère une foi aveugle en la miséricorde de Dieu et en l'application extérieure des mérites du Christ Sauveur. « Dans ce « système » tout est subjectif : pour Luther un point de dogme n'est vrai qu'autant qu'il lui apparaît comme tel. En s'inspirant de sa pratique orgueilleuse de la vertu, la seule qu'il connût, et qu'il attribuait à tous, il répète sans cesse que toutes les œuvres faites avant la justification et l'acte même d'amour de Dieu sont à condamner comme des *œuvres de la loi*. En s'inspirant de son expérience *personnelle*, et dont seul il portait la responsabilité, il déclare que partout et toujours la concupiscence est invincible, et il l'identifie avec le péché originel. De *son* intérieur, qu'il attribue gratuitement à tous, jaillit la chimère de la justice extérieure du Christ, qui nous couvre comme d'un manteau. » Denifle, trad. Paquier, t. II, p. 459-460. Cf. Loofs, *Dogmengeschichte*, p. 685-688 et 713-714, après Ritschl, *op. cit.*, p. 153-159 et 174-185.

En un mot, la théorie de la justification par la foi s'est formée dans l'esprit de Luther pour remédier à une crise profonde de son âme. C'est une construction théologique inspirée par le sentiment de sa détresse morale et qui ne cesserait plus d'être alimentée par elle. Il en fut de même, bien qu'à un degré moindre ou en tout cas moins connu, pour les autres réformateurs. Voir pour Calvin sa lettre-manifeste à Sadolet, du mois de septembre 1532, dans *Opera*, édit. Baum, Cunitz et Reuss, t. V, col. 411-412. D'où la tendance, ici érigée en doctrine, à transformer la justification en un drame psychologique où le problème serait pour chacun d'acquérir l'assurance de sa réconciliation avec Dieu. Voir EXPÉRIENCE RELIGIEUSE, t. V, col. 1787-1792.

Aussi cet argument expérimental tient-il déjà une grande place chez Mélanchthon, soit pour critiquer la doctrine catholique qui serait coupable d'épouvanter les consciences, *Apol. conf.*, IV, 21, dans Müller, *op. cit.*, p. 90-91, et III, 83, p. 121-122, soit pour appuyer la conception protestante seule capable de les rassurer. *Ibid.*, 170-200, p. 138-141.

Les protestants de toutes les écoles applaudissent à cette transformation comme à un progrès, qui transplanterait la grâce de l'ordre abstrait dans la vie profonde des âmes. Et cette apparente satisfaction donnée aux besoins religieux de consciences inquiètes a pu contribuer au succès de la Réforme, comme elle a certainement présidé à ses premières origines; mais cet avantage, si c'en est un, est compensé par le danger trop réel qui par là expose nécessairement la doctrine de la justification à se contaminer d'éléments tout subjectifs.

2° *Causes auxiliaires.* — A ce facteur de l'expérience personnelle, qui fut de beaucoup le principal, d'autres vinrent prêter leur concours.

Et d'abord le souci d'exégèse historique et littérale mise à la mode par l'humanisme. Combiné avec le mysticisme ardent des premiers réformateurs, il eut pour effet général d'opposer aux systématisations scolastiques la parole de Dieu. Saint Paul en particulier apparut comme le témoin de cet Évangile vécu dont on éprouvait alors le besoin. D'où une attention plus grande accordée à ses déclarations pessimistes sur la nature humaine, à ses formules abruptes sur la justification par la foi.

Non pas que cette doctrine portât nécessairement en elle-même le principe dogmatique de la Réforme. Des humanistes comme Lefèvre d'Étaples ou Érasme savaient prendre la pensée de l'Apôtre dans sa plénitude, au lieu de s'attacher à tel ou tel de ses aspects incidents, et par là lui garder sa signification catholique. Textes dans Denifle, *Die abendländischen Schriftausleger*, p. 279-307. L'exégèse paulinienne ne pouvait suggérer la justification par la foi seule, sans ou contre les œuvres, que chez des mystiques acquis par ailleurs à cette idée et suffisamment passionnés pour la projeter dans les textes. Mais elle pouvait et devait entretenir cette conception dans des esprits qui l'avaient déjà, en leur fournissant l'illusion de la retrouver dans l'Écriture. Il n'est pas indifférent à l'histoire de noter que la plus notable approximation du système luthérien se trouve dans le commentaire de Luther sur l'Épître aux Romains. Textes choisis dans Denifle, *ibid.*, p. 309-331. Et l'on sait que saint

Paul ne cessa plus d'être pour les protestants l'autorité par excellence.

Il faut en dire autant des influences théologiques auxquelles le père de la Réforme a pu être soumis. D'une part, il n'a vu de la scolastique que l'école nominaliste; l'école thomiste, autrement équilibrée, lui est restée inconnue. Loofs, *op. cit.*, p. 689-690. Ce qui peut expliquer plus facilement sa réaction contre le Moyen Age dont il ne connaissait que la moindre et non la meilleure partie.

Mal préparé de ce chef à la résistance, il fut exposé à l'action des principes augustiniens, si propres à entretenir ses conceptions personnelles sur le mal de la concupiscence et la justice imputée. Le pessimisme spirituel de cette théologie offre une indéniable parenté avec celui de la Réforme. Voir col. 2129. Or Luther a connu les œuvres imprimées de Pierre Lombard et des Victorins. Il a surtout pu recevoir l'influence personnelle des théologiens augustiniens qui furent ses maîtres ou à côté desquels il a vécu. J. Paquier, *Recherches de science religieuse*, 1923, p. 299-301. Est-il étonnant que son esprit en ait reçu quelque empreinte? Mais de ces matériaux théologiques, comme de ceux que pouvait lui fournir la tradition mystique du Moyen Age, seules ses convictions personnelles lui permirent de tirer parti en les encadrant dans un système nouveau. *Quum doctrina de fide... tamdiu jacuerit ignota, quemadmodum fateri omnes necesse est...*, proclame la Confession d'Augsbourg, art. xx. Toutes les sources qu'on peut découvrir à Luther n'empêchent pas son originalité. Sa pensée n'est pas plus un produit de l'augustinisme que du paulinisme, bien qu'elle ait pu trouver dans l'un et l'autre de quoi s'alimenter.

A ces causes qui purent partiellement concourir à la genèse de la doctrine luthérienne de la justification, il faut ajouter le besoin d'opposition ecclésiastique qui servit à la maintenir et à la développer. D'une part, cette doctrine avait un aspect négatif, la condamnation des œuvres, qui fournissait une plate-forme polémique des plus larges et des plus avantageuses pour critiquer comme entachée de pélagianisme toute l'organisation catholique de la vie spirituelle : bonnes œuvres communes, ascétisme monastique, indulgences et sacrements. Par son aspect positif, savoir l'appel à la foi qui justifie, elle cadrait avec ce mysticisme et cet individualisme qui sont les marques caractéristiques de la Réforme et permettait de leur donner une sorte de base théologique. A ce double titre, la théorie de la justification était faite pour devenir le centre du nouvel évangile.

L'action convergente de ces diverses causes aide à comprendre que cet article fût déjà donné par Luther comme la *summa totius doctrinæ christianæ*, *Enarr. in Ps. CXXX*, dans *Opera exeg. lat.*, édition d'Erlangen, t. xx, p. 193, et qu'il soit toujours demeuré tel parmi les siens.

II. DÉVELOPPEMENT HISTORIQUE. — En raison de ce caractère fondamental, la question de la justification est étroitement liée à toutes les manifestations doctrinales qui marquèrent les débuts de la Réforme naissante. Il suffira de noter ici brièvement les principales, en vue de fournir son cadre historique à l'exposition qui doit suivre.

1° *Manifestes personnels des premiers réformateurs.* — Une première source est fournie par les écrits des divers initiateurs de la Réforme. Il est unanimement reconnu que tout l'essentiel de la nouvelle doctrine est déjà constitué dans son esprit au moment où, encore moine et professeur catholique, Luther commente l'Épître aux Romains (1515-1516). Voir K. Holl, *Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1910, t. xx, p. 245-291; Denifle, trad. Paquier, t. II, p. 407-454; Loofs, *Dogmengeschichte*, p. 700-709; Seeberg, *Dogmengeschichte*, t. IV, p. 80-125.

Après sa rupture avec l'Église, sans être nulle part traitée *ex professo*, la justification par la foi s'affirme suffisamment dans les sermons ou les œuvres exégétiques du maître pour être aperçue comme une de ses erreurs. Voir spécialement le sermon *De duplici justitia*, vers 1519, édition de Weimar, t. II, p. 143-152, et le commentaire sur l'Épître aux Galates, septembre 1519, *ibid.*, p. 436-618. Plusieurs des propositions condamnées par Léon X, le 15 juin 1520, la supposent ou en dérivent : par exemple, les prop. 2-3 sur la persistance du péché originel, les prop. 31-36 sur l'extinction du libre arbitre et le vice radical de toutes nos bonnes œuvres, les prop. 10 et 15 sur le rôle de la confiance par rapport aux sacrements de Pénitence et d'Eucharistie. Denzinger-Bannwart, n. 742-743, 771-776, 750 et 755. En réponse à la bulle pontificale, vers le début de novembre 1520, Luther publia son petit traité *De libertate christiana*, qu'on a donné, non sans raison, Loofs, p. 736, comme la meilleure synthèse de sa doctrine en matière de justification. Édition de Weimar, t. VII, p. 49-73; traduction française, avec introduction et notes, par L. Cristiani, Paris, 1914. On le complétera principalement par son *Traité des bonnes œuvres*, 1520, édition de Weimar, t. VI, p. 196-276, et son traité *De servo arbitrio*, composé contre Érasme en 1525, édition de Weimar, t. XVIII, p. 551-787.

Cependant Luther n'avait rien d'un docteur. Il était réservé à son jeune disciple Mélanchthon de transformer ses intuitions mystiques ou ses polémiques véhémentes en un corps raisonné de doctrines. Les *Loci communes* parurent en décembre 1521, petit livre dont Luther devait dire qu'il était *non solum immortalitate sed canone quoque ecclesiastico dignus. Opera lat. var. arg.*, édition d'Erlangen, t. VII, p. 117. Douze éditions se succédèrent de 1535 à 1541, *Corpus Reform.*, Brunswick, 1854, t. XXI, col. 230-242, en attendant l'édition augmentée de 1543 dont la diffusion devait être plus grande encore. *Ibid.*, col. 561-594. Naturellement la justification y occupe la place centrale et y est traitée avec un soin tout spécial. Voir 1re édition, *ibid.*, col. 159-183, et dernière édition, *ibid.*, col. 739-800.

En même temps, Zwingle établissait la Réforme en Suisse sur la base des mêmes conceptions fondamentales. Mélanchthon lui a reproché de méconnaître la foi justifiante et de trop accorder aux œuvres. Lettres du 5 octobre 1529 et de mars 1530. *Epist.*, IV, 637, et V, 670, dans *Corp. Reform.*, t. I, col. 1099, et t. II, col. 25. Tous les historiens modernes s'accordent à lui rendre meilleure justice et à reconnaître son accord essentiel avec Luther en matière de justification, encore que sa conception plutôt pratique de la Réforme l'empêche en général d'accorder à cette doctrine le même relief. Ritschl, *op. cit.*, p. 165-174, et Loofs, *Dogmengeschichte*, p. 794-801. De toutes façons ses écrits n'ont pas la même importance documentaire que ceux des protagonistes du luthéranisme allemand primitif.

2° *Symboles officiels de l'Église luthérienne.* — Aussitôt que le protestantisme voulut prendre figure d'Église, il éprouva l'obligation de définir ses doctrines en confessions de foi. La plus importante est la célèbre Confession d'Augsbourg, du 25 juin 1530. Texte dans J. T. Müller, *Symb. Bücher*, p. 35-70. Rédigée par Mélanchthon pour être soumise à l'empereur Charles-Quint, elle contient sous une forme succincte et modérée les positions officielles de la première Réforme. L'art. 4, *De justificatione*, Müller, p. 39, y est très bref; mais il doit être complété par l'art. 2 sur le péché originel, *ibid.*, p. 38-39, plus encore par les art. 18-20 relatifs au libre arbitre et aux bonnes œuvres. *Ibid.*, p. 43-46.

De la *Confessio augustana* est inséparable l'*Apologia* qu'en écrivit tout aussitôt son auteur. Elle fut présentée à l'empereur le 22 septembre, comme réponse à la *Confutatio pontificia* dont il avait été saisi le 3 août, et publiée au printemps de 1531, avec de notables remaniements, en même temps que la Confession elle-même dont elle constitue le commentaire autorisé. Texte dans J. T. Müller, p. 71-291. L'article 4 de l'*Augustana* y est longuement justifié au double point de vue polémique et positif, *ibid.*, p. 86-109, sans préjudice des détails complémentaires provoqués par l'art. 2 : *De peccato originali*, p. 77-86, et surtout par l'art. 3 : *De dilectione et impletione legis*, p. 109-152. Il suffit de songer aux nombreuses monographies protestantes consacrées à la doctrine de la justification d'après l'*Apologia*, bibliographie à la fin de l'article, pour se rendre compte de l'exceptionnelle importance qui revient ici à ce document.

Telles sont les sources principales auxquelles l'histoire peut demander l'expression authentique des conceptions luthériennes sur la justification. Elles offrent une double valeur puisqu'elles sont les symboles officiels de la Réforme et que c'est d'après elles que le concile de Trente a connu et jugé le système des novateurs.

3° *Documents relatifs à l'Église réformée.* — En regard de la théologie luthérienne, la théologie réformée n'est qu'un sous-produit dont le principal intérêt réside dans les confirmations qu'il apporte ou les comparaisons qu'il autorise.

Les premières positions officielles des réformés sont marquées par les 67 articles de Zwingle (1523), commentés par deux petits écrits postérieurs : la *Fide ratio* adressée à l'empereur Charles-Quint le 3 juillet 1530, donc contemporaine de la Confession d'Augsbourg, et l'*Expositio christianæ fidei*, écrite par Zwingle peu de temps avant sa mort et publiée par Bullinger en 1536. Texte dans H. A. Niemeyer, *Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum*, Leipzig, 1840, p. 3-77. La Confession de Bâle (1532?), *ibid.*, p. 85-104, et la première Confession helvétique de 1536, *ibid.*, p. 115-122, en sont directement inspirées.

Mais c'est à Calvin que la théologie réformée doit surtout son empreinte. Deux monuments caractéristiques de sa pensée remontent à cette époque primitive : l'*Institution chrétienne*, dont la première édition parut en 1536, et que son auteur n'a plus cessé de reprendre dans la suite, voir Calvin, t. II, col. 1381, et le *Catéchisme de Genève*, publié peu de temps après pour donner au peuple l'esprit et les éléments de la nouvelle doctrine. Texte dans Niemeyer, p. 123-168. Sa destination populaire ne lui permet pas d'être autre chose qu'un écho atténué de l'*Institution*. Il faut donc chercher dans celle-ci la synthèse du système calviniste. Voir Calvinisme, t. II, col. 1398-1399.

D'après ces diverses sources, dont les premières sont de beaucoup les plus importantes, nous pouvons reconstituer les traits distinctifs de la justification selon la nouvelle foi.

III. EXPOSÉ SYNTHÉTIQUE. — Comme la justification est le centre du christianisme, surtout dans la conception protestante, on ne saurait bien la comprendre sans rappeler les principes qu'elle suppose à titre de postulats.

1° *Présuppositions théologiques.* — Elles sont au nombre de deux principales, qui marquent les deux pôles opposés du problème. Voir Th. Harnack, *Luthers Theologie*, Erlangen, 1862, t. I, p. 253-401, et mieux J. Köstlin, *Luthers Theologie*, 2e édit., Stuttgart, 1901, t. II, p. 110-172.

1. *Péché originel.* — C'est d'une part le péché originel qui grève l'humanité et la rend incapable de réaliser les conditions du salut.

Par où il faut entendre une corruption radicale de notre nature, qui l'empêche de connaître et d'aimer Dieu, et la tourne, au contraire, vers l'appétit des créatures. Le libre arbitre, en particulier, n'existe plus en matière morale. *Nulla est voluntatis nostræ libertas... internos affectus prorsus nego in potestate nostra esse*, écrivait Mélanchthon dès 1521. *Loci com.*, dans *Corp. Ref.*, t. XXI, col. 88 et 92. De son côté, Luther, de qui procédait cette doctrine, voir son *Assertio omn. artic. per bullam damnatorum*, art. 36, édition de Weimar, t. VII, p. 142-149, allait prendre la plume pour écrire contre Érasme son *De servo arbitrio*, où s'affirme le déterminisme théologique le plus complet. Analyse dans Loofs, *op. cit.*, p. 757-760.

Le péché originel conçu avec ces terribles effets est identifié à la concupiscence. Celle-ci nous apparaît dès lors, non seulement comme une peine ou une faiblesse, mais comme une véritable faute : elle est le péché originel vivant et subsistant en nous. D'où il suit que, même après le baptême, le péché originel n'est pas effacé et que notre nature est par là dans un état fondamental de corruption, qui la rend, non seulement incapable de tout bien, mais foncièrement coupable devant Dieu. Seeberg, *Dogmengeschichte*, t. IV, p. 84-89 et 163-169. Voir Péché originel.

Telles furent, comme on l'a vu col. 2132, les découvertes de Luther et telles sont les positions qui s'affirment discrètement dans l'art. 2 de l'*Augustana*. Müller, p. 38. Le commentaire de Mélanchthon les rend explicites à souhait, *Apologia*, art. 2, *ibid.*, p. 77-86, et Calvin ne fait que les reprendre avec la rigueur dialectique qui lui est propre. Voir Calvinisme, t. II, col. 1401-1403.

2. *Rédemption.* — A cette déchéance de l'humanité s'oppose la rédemption par le Christ, qui est venu réconcilier avec nous le Père justement irrité, se faire victime sur la croix et par là offrir à Dieu satisfaction pour nos péchés. *Confess. Aug.*, art. 3, Müller, p. 39, et *Apologia*, *ibid.*, p. 86. Et il faut ici rappeler en passant que le système fait consister la satisfaction du Christ dans sa double obéissance, active et passive : par celle-là il accomplissait la loi à notre place, tandis que par celle-ci il payait à la justice divine la dette de nos péchés. Ritschl, *op. cit.*, p. 217-235. Voir Rédemption. Ce point est à noter pour comprendre le concept de justification qui en dépend.

Tous les protestants sont d'accord pour insister sur ce dogme, voir Zwingle, art. 1-21, dans Niemeyer, p. 3-7 et *Fidei ratio*, p. 19-21, comme pour s'en faire un monopole. C'est qu'il leur permet, en proclamant le rôle du Christ comme unique et nécessaire médiateur, en affirmant la pleine suffisance de son œuvre satisfactoire, d'exclure la part des œuvres humaines et de condamner la foi catholique comme entachée de rationalisme pélagien.

3. *Plan divin du salut.* — On ne donnerait d'ailleurs pas à ces thèses abstraites toute leur valeur si on n'ajoutait qu'elles commandent le plan divin du salut, qui à son tour sert à les illustrer.

L'apôtre saint Paul a décrit en traits vigoureux, Rom., c. I-III, l'impuissance à faire le bien, soit des gentils avec la seule loi naturelle, soit des juifs avec la seule loi mosaïque, pour faire éclater d'autant mieux l'universelle nécessité de la Rédemption dans le Christ. Cette vue religieuse de l'histoire a été reprise et exagérée en fonction de leur système par les protestants. Voir Mélanchthon, *Apol.*, art. IV, Müller, p. 87-95. Ils y voient en acte dans l'expérience séculaire de l'humanité le drame de la justification qui doit se renouveler en chacun de nous : vanité et corruption de nos œuvres propres; rôle accusateur de la loi, qui fait

ressortir notre misère par l'impuissance où nous sommes de satisfaire à ses exigences; en un mot, déchéance incurable et profonde, à la fois signe et cause de la colère divine, jusqu'à ce que luise enfin sur le monde désespéré la lumière de l'Évangile annonçant la bonne nouvelle du salut dans le Christ. Voir Th. Harnack, *op. cit.*, t. I, p. 475-599, et t. II, p. 59-108; Köstlin, *op. cit.*, t. II, p. 224-230.

Sur ces bases dogmatiques l'édifice de la justification spécifiquement protestante allait s'élever.

2° *Notion de la justification.* — Elle est résumée en ses traits essentiels dans l'art. 4 de la Confession d'Augsbourg, Müller, p. 39 : *Item docent quod homines non possint justificari coram Deo propriis viribus, meritis aut operibus, sed gratis justificentur propter Christum per fidem, quum credunt se in gratiam recipi et peccata remitti propter Christum qui sua morte pro nostris peccatis satisfecit. Hanc fidem imputat Deus pro justitia coram ipso.* Cf. art. 20, p. 44. Formule où l'on peut distinguer une partie négative et critique, marquant ce que la justification n'est pas, suivie d'une partie positive qui en indique les conditions et la nature.

1. *Aspect négatif et critique.* — Tout le pessimisme théologique de la Réforme, toute son exégèse uniquement attachée à la lettre de quelques passages de saint Paul, le dogme même de la rédemption et de la grâce qu'elle voulait maintenir non sans en abuser, tout cela s'accordait pour faire poser en principe et souligner avant tout que l'homme ne saurait se justifier par lui-même. Imaginer le contraire est un attentat sacrilège contre les droits de Dieu et l'œuvre du Rédempteur. L'Écriture et l'expérience s'accordent à dire que la justification n'est pas due à nos mérites. Dans son commentaire de l'Épître aux Romains, Denifle, p. 319, Luther admettait une préparation à la justification et Loofs ici encore a parlé de « crypto-pélagianisme », *op. cit.*, p. 700. Mais la logique du système entraîne bientôt maître et disciples à exclure toute œuvre humaine.

Au nom de ce principe, non seulement on condamne, en effet, les observances monastiques ou l'abus de pratiques purement extérieures, *Apolog.*, IV, 10, mais on s'acharne contre toute œuvre morale. Tout au plus l'homme peut-il accomplir correctement *externa opera civilia;* mais il lui est impossible d'obéir à la loi divine avec l'esprit et la perfection qui conviennent, impossible surtout d'aimer, de craindre et prier Dieu, de se préparer à la grâce en faisant ce qui dépend de lui par le repentir et les bonnes œuvres. S'il en était ainsi, ce serait une *justitia rationis*, et alors à quoi bon l'avènement du Christ? *Quid interest inter philosophiam et Christi doctrinam? Si meremur remissionem peccatorum his nostris actibus elicitis, quid præstat Christus? Si justificari possumus per rationem et opera rationis, quorsum opus est Christo aut regeneratione? Apolog.*, IV, 12, p. 88. Cf. *ibid.*, 87, p. 103, où sont nettement exclues, avec les œuvres légales, toutes sortes d'*opera moralia.*

Même avec le secours de la grâce, la nature ne peut accomplir un acte d'amour divin dont elle est incapable : *sine justitia fidei neque existere dilectio Dei in hominibus, neque quid sit dilectio Dei intelligi potest. Ibid.*, 18, p. 90. Cf. 28-35, p. 91-93. D'aucune façon, par conséquent, il ne saurait être question de mérites antérieurs et préparatoires à la foi. Le mérite *de congruo* lui-même n'est qu'une subtilité inventée pour parer au reproche de pélagianisme. *Nam si Deus necessario dat gratiam pro merito congrui, jam non est meritum congrui, sed meritum condigni. Ibid.*, 17-19, p. 89-90.

A ces arguments théologiques, l'expérience ajoute son appoint. Car la *fiducia operum* ne saurait qu'aboutir, ou bien à l'hypocrisie chez les âmes suffisantes qui se confient hardiment en leur propre justice, ou bien au désespoir chez les âmes timorées qui multiplient les bonnes œuvres sans avoir le sentiment d'en avoir jamais fait assez. *Ibid.*, 20-21, p. 90-91.

Toute cette doctrine se résume en un mot, d'apparence affirmative, mais qui n'est, en réalité, qu'une formule d'opposition à la valeur des œuvres humaines : gratuité de la justification. *Gratuitum excludit nostra merita*, lit-on un peu plus loin, *ibid.*, 53, p. 96. Cette notion n'est pas seulement imposée par le nom même de grâce et les paroles formelles de saint Paul, Rom., XI, 6 : elle est inhérente à tout l'ensemble de la révélation évangélique, qui s'annonce comme une promesse bénévole de salut pour nous donner ce que la loi ne pouvait accomplir. *Ibid.*, 40-42, p. 94.

2. *Aspect positif : Conditions de la justification.* — Une fois écartée l'œuvre de l'homme, même sous sa forme la plus bénigne, il ne reste plus comme condition nécessaire et suffisante de la justification que la seule foi.

a) Rôle exclusif de la foi. — Cependant la Confession d'Augsbourg use ici d'euphémisme, pour ne pas dire d'équivoque, en se contentant d'écrire sans autres précisions : *Docent quod homines... gratis justificentur propter Christum* PER FIDEM. Il est vrai qu'un peu plus loin, art. 20, p. 44, on lit : *Justificationem* TANTUM FIDE *consequimur.* En réalité, toute l'évolution du mysticisme luthérien et toute la logique de sa théologie l'acculaient à la formule exclusive : *sola fide*, qui du reste était depuis longtemps son programme.

Si Luther, dans son commentaire de l'Épître aux Romains, gardait encore assez de la tradition catholique pour compléter saint Paul à l'aide de saint Jacques, la remarque a déjà été faite qu'il parle surtout des œuvres accomplies par l'homme déjà justifié. Denifle, trad. Paquier, t. II, p. 439-440. Voir les textes dans *Die abendländischen Schriftausleger*, p. 315-331. Mais, dans son commentaire de l'Épître aux Galates (1519), son point de vue spécial s'accuse nettement par cette distinction : *Vides quam non sufficiat sola fides, et tamen sola justificat. In Gal.*, V, 21, édition de Weimar, t. II, p. 591. Par où il ne faut pas entendre seulement, au sens dogmatique, que l'on ne saurait être justifié que par la foi : *Neminem justificari posse nisi per fidem, Acta augustana*, 1516, édition de Weimar, t. II, p. 13, mais encore, au sens psychologique et moral, qu'il n'est pas besoin d'autre disposition : *Anima per fidem solam... justificatur, sanctificatur, vertificatur, pacificatur... ne cuiquam opus sit lege aut operibus ad justitiam et salutem. De lib. christ.*, 10, édition de Weimar, t. VII, p. 53; trad. Cristiani, p. 35.

Cet attachement exclusif à la foi seule est tellement profond chez Luther qu'il glisse — inconsciemment peut-être — cette réserve dans les textes évangéliques, tels que Joa., VI, 29, qui ne la contiennent pas. *Ibid.*, 8, p. 52, et Cristiani, p. 31. D'une manière plus consciente il a modifié dans le même sens la traduction de Rom., III, 28 et maintenu violemment cette version tendancieuse contre les « criailleries des papistes ». Édition de Weimar, t. XXX *b*, p. 636-642. Il n'est pas de point plus fondamental dans le système luthérien. Voir les textes réunis dans Th. Harnack, *op. cit.*, t. II, p. 430-443.

Aussi bien, si le terme *sola fide* ne figure pas dans la Confession d'Augsbourg, et cela par une prudence facile à comprendre, il est repris et expressément commenté par Mélanchthon : *Cognitio Christi justificatio, cognitio autem sola fides est... Universæ vitæ justitia non alia nisi fides*, avait-il écrit dans *Loc. com.*, *Corpus Ref.*, t. XXI, col. 178 et 179. De ces formules lapidaires l'*Apologia* fournit un ample développement.

Pour les justifier, l'auteur remonte aux principes

essentiels qui caractérisent l'économie du salut selon la Réforme. S'il est vrai qu'il n'y a pas d'autre médiateur que le Christ, la justification doit en tenir compte et ne peut, dès lors, consister qu'à croire en ses mérites. *Quomodo enim erit Christus mediator si in justificatione non utimur eo mediatore?... Id autem est credere confidere meritis Christi.* De même, ce n'est pas la loi qui nous sauve, mais la promesse qui nous vient du Christ; *at hæc non potest accipi nisi fide.* D'où il suit que la foi n'est pas seulement une condition préliminaire, *initium justificationis seu præparatio ad justificationem.* Elle renferme en elle-même et en elle seule la totalité de la justification : *Hoc defendimus quod proprie ac vere ipsa fide propter Christum justi reputemur seu accepti Deo simus. Apol.*, IV, 69-71, p. 99-100.

C'est pourquoi Mélanchthon accepte hardiment la formule *sola fide*, ou, suivant ses propres termes, l'*exclusiva* SOLA, qu'il lit équivalemment dans Rom., III, 24, 28 et Eph., II, 8. Une longue argumentation complémentaire, établie sur le concept de la rémission des péchés, aboutit à la même conclusion. *Consequi remissionem peccatorum est justificari... Sola fide in Christum, non per dilectionem, non propter dilectionem aut opera consequimur remissionem peccatorum... Igitur sola fide justificamur. Ibid.*, 75-78, p. 100.

La même doctrine s'exprime également chez les réformés. Témoin cette formule toute primitive de Calvin : *Sola Dei misericordia constat nostra justificatio, quam dum fides apprehendit justificare dicitur. Inst. chr.*, édition de 1536, dans *Calvini opera*, t. I, col. 81. Cf. *Catech. Gen.*, dans Niemeyer, p. 138. Dans l'édition de 1539, X, 10, *ibid.*, col. 742-743, Calvin prend à son tour contre les « sophistes » la défense formelle de la particule *sola*. Aussi en trouve-t-on l'équivalent adouci dans les plus anciennes confessions de foi, telles que la *Conf. Basil. prior*, art. 9 : *Justitiam... non tribuimus operibus..., sed tantum veræ fiduciæ et fidei in effusum sanguinem Agni Dei*, Niemeyer, p. 99, et la première Confession helvétique, art. 12 et 14, *ibid.*, p. 118 : *...Sola nos Dei misericordia et Christi merito servari... Non quidquam tamen his officiis, licet piorum, sed ipsi simpliciter (fidei) justificationem... tribuimus.*

b) Nature de la foi justifiante. — Que faut-il donc entendre par cette foi justifiante? La pensée des réformateurs est loin d'être aussi claire ou aussi uniforme sur ce point. Elle se caractérise pourtant, d'une manière générale, en ce que, pour eux, foi est synonyme de confiance et signifie avant tout un mouvement du cœur. Voir FOI, t. VI, col. 60-63.

Bien que la doctrine de Luther ne soit pas exempte d'obscurité, Denifle, trad. Paquier, t. II, p. 440-444, et t. III, p. 256, elle est certainement dominée par ce concept mystique de la foi. De bonne heure, sa crise de conscience l'amenait à traduire la foi par le sentiment de la miséricorde divine. Loofs, *Dogmengeschichte*, p. 697, et Seeberg, *Dogmengeschichte*, t. IV, p. 104-107, 217-220. La même conception s'exprime formellement chez Mélanchthon : *Fides non aliud nisi fiducia misericordiæ divinæ. Loc. com.*, édition de 1521, dans *Corp. Reform.*, t. XXI, col. 163. Cf. col. 164, où croire est traduit par *fidere gratuita Dei misericordia.*

Assurément cette foi suppose d'abord la connaissance de la divine révélation et l'adhésion de l'esprit à la Rédemption par le Christ qui en est le principal élément. C'est pourquoi la Confession d'Augsbourg semble prendre la foi au sens objectif et dogmatique de l'Église. L'art. 4 est, en tout cas, rédigé de telle façon qu'il est susceptible d'être interprété dans ce sens : *Gratis justificantur propter Christum per fidem, quum credunt se in gratiam recipi et peccata remitti propter Christum.* Müller, p. 39. Cf. art. 20, p. 44 : *Credentes quod propter Christum recipiemur in gratiam.* D'où il suit qu'avec l'histoire du Christ la foi doit en atteindre l'effet salutaire : *...Fidem quæ credit non tantum historiam sed etiam effectum historiæ, videlicet hunc articulum remissionem peccatorum. Ibid.*, p. 45.

Cependant le fait que ces formules sont rédigées à la première personne indique déjà qu'il ne s'agit pas seulement d'adhérer à une doctrine générale, mais d'en avoir la perception personnelle. Et ceci tient au principe même du système, d'après lequel la justification est un acte psychologique et subjectif. *Dixi neminem justificari posse nisi per fidem, sic scilicet ut necesse sit eum certa fide credere sese justificari et nullo modo dubitare.* C'est ainsi que Luther établissait, en 1518, sa position à l'égard de l'Église, *Acta augustana*, édition de Weimar, t. II, p. 13 : il a toujours continué à s'y maintenir. *Fiducia cordis per Christum in Deum* est pour lui le dernier mot de la *justitia christiana. In Gal.*, III, 6, même édition, t. XL, p. 366. Autres textes dans Th. Harnack, *op. cit.*, t. II, p. 435-439, et J. Köstlin, *op. cit.*, t. II, p. 180-183.

Mélanchthon définit pareillement la foi comme étant le *sensus misericordiæ Dei. Loc. com.*, dans *Corp. Reform.*, t. XXI, col. 163. Aussi dans l'*Apologia*, à côté des passages où la foi est prise au sens objectif : *assentiri promissioni Dei..., velle et accipere oblatam promissionem remissionis peccatorum*, IV, 48, Müller, p. 95, ou encore : *quoties nos de fide loquimur intelligi volumus objectum, scilicet misericordiam promissam, ibid.*, 55, p. 96, voit-on apparaître la *fiducia misericordiæ Dei, ibid.*, 58, p. 97. Et celle-ci ne peut que signifier un mouvement subjectif du cœur : *Sola fide consequimur remissionem peccatorum, quum erigimus corda fiducia misericordiæ propter Christum promissæ. Ibid.*, 79, p. 101. Cf. 86, p. 103 : *Reconciliati... per misericordiam propter Christum, si tamen hanc misericordiam fide apprehendant.* Ailleurs on voit clairement que cette foi prend un caractère expérimental : *Hoc proprie fidei est illius, de qua nos loquimur, quæ sentit se habere Deum placatum. Ibid.*, III, 158, p. 136. Cf. XII, 35-36, p. 172, et 60, p. 177 : *Nos præter hanc fidem (in genere) requirimus ut credat sibi quisque remitti peccata*, ou encore *ibid.*, 73-74, p. 179-180, où il se réclame de saint Bernard.

Cet aspect subjectif de la foi justifiante prend sous la plume de Calvin une forme didactique et précise : *Hic præcipuus fidei cardo vertitur, ne quas Dominus offert misericordiæ promissiones extra nos tantum veras esse arbitremur, in nobis minime; sed ut potius eas intus complectendo nostras faciamus. Hinc demum nascitur fiducia... Est autem securitas quæ conscientiam coram Dei judicio sedat et serenat. Inst. chr.*, V, 9, édition de 1539, dans *Opera*, t. I, col. 458. Formule qui donne son vrai caractère à cette autre, un peu antérieure, où Bellarmin, *De justific.*, I, 4, *Opera*, t. VI, p. 153-154, croyait voir un concept d'ordre intellectuel : *Nunc justa fidei definitio nobis constabit si dicamus esse divinæ erga nos benevolentiæ firmam certamque cognitionem, quæ gratuitæ in Christo promissionis veritate fundata per Spiritum Sanctum et revelatur mentibus nostris et cordibus obsignatur. Ibid.*, 6, col. 456. Car, si cette révélation repose, à n'en pas douter, sur une base objective, elle ne produit son effet qu'en devenant une persuasion personnelle. *Quod adeo verum est ut sæpiuscule pro fiducia nomen fidei usurpetur... Id autem fieri nequit quin ejus (Dei) suavitatem vere sentiamus et experiamur in nobis ipsis.* Toute autre conception s'arrête à mi-chemin. *Ibid.*, 8, col. 457-458.

Et rien n'est, en somme, plus logique. Du moment que l'homme est incapable d'aucune bonne œuvre pour se préparer à la justification, il ne lui reste plus d'autre ressource que de s'abandonner à la divine miséricorde avec la ferme confiance que, malgré sa misère, les mérites du Christ lui sont appliqués : *Fide mediatorem*

Christum opponere debeamus iræ Dei, non opera nostra, Mélanchthon, *Apol.*, v, 84, p. 182.

3. *Aspect positif : Nature de la justification.* — En elle-même, la justification comporte nécessairement un double élément, savoir la rémission du péché et le don de la grâce. Sur l'un et l'autre la Réforme a mis sa marque spéciale.

a) Rémission du péché. — Il faut se rappeler qu'à la base du système se trouve l'identification du péché originel et de la concupiscence. Celle-ci est donc absolument mauvaise en elle-même et, comme elle ne cesse d'exister en nous, il s'ensuit que nous sommes toujours en état de péché. La grâce de la justification consiste seulement en ce que ce péché ne nous soit pas imputé.

Telle est la conception à laquelle, sous l'influence de la théologie nominaliste et de quelques textes tendancieusement compris de saint Augustin ou de saint Paul, Luther était nettement arrivé dès son commentaire sur l'Épître aux Romains. *Sancti intrinsece sunt peccatores semper : ideo extrinsece justificantur semper... Intrinsece dico, id est quomodo in nobis..., extrinsece autem quomodo apud Deum et in reputatione ejus sumus. Igitur... ex sola Dei reputatione justi sumus... Revera peccatores, sed reputatione miserentis Dei justi.* Et son mysticisme s'édifie de cette étrange contradiction : *Mirabilis et dulcissima misericordia Dei, qui nos simul peccatores et non peccatores habet; simul manet peccatum et non manet. In Rom.*, IV, 7, Ficker, t. II, p. 104-106, et de même plus bas, p. 124 : *Nunquam remittitur omnino, sed manet et indiget non imputatione,* ou encore p. 115 : *Sciunt (sancti) in se esse peccatum, sed propter Christum tegi et non imputari.* Conduit à cette conception par les expériences douloureuses de sa conscience, Denifle, trad. Paquier, t. II, p. 445-454, et t. III, p. 36-41, Luther la garda toute sa vie. Voir Th. Harnack, t. II, p. 424-426 et J. Köstlin, t. II, p. 192-194. La formule suivante résume sa pensée : *Dominus gratuito non imputando remittit. Dictata sup. Psalt.*, Ps. XXXI, 2, édition de Weimar, t. III, p. 175. Cf. t. XL, p. 233-235.

Sous une forme moins vibrante mais non moins nette, elle se retrouve chez les autres réformateurs. En termes juridiques très étudiés, Mélanchthon, dès la première édition de ses *Loci communes*, parlait de *condonatio peccati. Corp. Reform.*, t. XXI, col. 140. Dans son *Apologia*, la *remissio peccatorum* joue un très grand rôle, en particulier IV, 75-110, p. 100-107, comme dans la Confession d'Augsbourg elle-même, art. 4 et 12, p. 39-41. La manière dont il l'entend se fait jour quand, à propos du péché originel, il adopte et défend la doctrine de Luther : *Peccatum originis manere post baptismum... Hic palam fatetur esse, hoc est manere peccatum, tametsi non imputetur*, II, 35-36, p. 83. Cf. *ibid.*, 38-41, p. 84. Néanmoins cette théorie reste, en somme, discrète dans l'*Apologia*, et dans ce fait on peut voir un germe de l'évolution postérieure de son auteur.

Chez Calvin également, la concupiscence est un péché, et qui demeure même chez les saints, mais qui ne leur est pas imputé. *Inst. chr.*, édit. de 1539, II, 63 et 64, *Opera*, t. I, col. 348-349. Il faut toujours entendre dans ce sens juridique et extérieur d'une remise des péchés, et non d'une rémission véritable, cette *remissio peccatorum* dont la Réforme se plaisait à faire état.

b) Imputation de la justice : Le fait. — La non-imputation du péché a pour corrélatif le don divin de la grâce, qui est elle-même conçue comme une simple imputation : le caractère de l'une entraîne celui de l'autre. Pour Luther, c'est, en effet, tantôt celle-ci qui est la raison logique de celle-là : *Tali enim (credenti) non imputat peccatum quia reputat ei justitiam, In Ps. XXXI*, 2, édition de Weimar, t. III, p. 175; d'autres fois, au contraire, c'est la seconde qui est équiparée à la première et par elle expliquée : *Justitiam dari per reputationem sine operibus, quod utique fit per non-imputationem injustitiæ. Ergo idem est dicere : « Cui Deus reputat justitiam » et « Cui Dominus non imputat peccatum. » In Rom.*, IV, 7, Ficker, p. 119. De toutes façons son hostilité contre les *habitus* infus de la scolastique le fait insister sur le caractère purement extrinsèque de la grâce : *Extrinsecum nobis est omne bonum nostrum quod est Christus. In Rom.*, IV, 7, Ficker, p. 114. Aussi être justifié est-il toujours synonyme pour lui d'être tenu pour juste : *Justificat, id est justos reputat. In Rom.*, III, 7, Ficker, p. 59-60. Voir encore cette glose caractéristique, en marge de Rom., II, 13 : *Non enim quia justus est ideo reputatur a Deo, sed quia reputatur a Deo ideo justus est.* Ficker, t. I, p. 20.

C'est pourquoi il ne veut rien savoir d'une justice qui serait une réalité intérieure à notre âme : *Justitiam non esse formaliter in nobis, ut Aristoteles disputat, sed extra nos in sola gratia et reputatione divina. Et nihil formæ seu justitiæ in nobis esse præter illam imbecillem fidem seu primitias fidei quod cœpimus apprehendere Christum; interim tamen vere peccatum in nobis manere.* Deuxième commentaire de l'Épître aux Galates (1535), III, 6, édition de Weimar, t. XL a, p. 370. Cf. *ibid.*, II, 16, p. 225-228. Autres textes réunis dans Loofs, *Dogmengeschichte*, p. 702 et 706.

On a pu reprocher à Mélanchthon dans sa première manière quelque hésitation, plus exactement quelque confusion sur ce point. Loofs, *Dogmengeschichte*, p. 825-827 et 836-837. Il admet, en effet, comme également scripturaires l'interprétation réaliste ou l'interprétation purement déclarative de la justification. *Et quia justificari significat ex injustis justos effici seu regenerari, significat et justos pronuntiari seu reputari. Utroque enim modo loquitur Scriptura.* Mais, dans ce texte même, on peut déjà voir que la seconde a ses préférences. Il avait d'ailleurs écrit quelques lignes plus haut : *Fide propter Christum justi reputemur seu accepti Deo simus. Apol.*, IV, 72, Müller, p. 100. Aussi peut-on croire que l'idée d'une justification réelle est une concession faite momentanément à ses adversaires, tandis qu'il se rallie partout pour son compte à la notion de justice imputée.

c) Imputation de la justice : Le mode. — Il est d'ailleurs assez difficile de savoir en quoi consiste exactement cette imputation. Dans les débuts, il semble que Luther ait conçu que ce soit la justice même du Christ qui nous est imputée à cause de notre foi. *(Christi) justitia eos (peccatores) tegit et eis imputatur. In Rom.*, VII, 25, Ficker, t. II, p. 176. Le Christ serait ainsi « le manteau qui cache notre honte ». *Peccatum adest, adest vere...; sed ignoratur et absconditum est apud Deum, obstante mediatore Christo.* Deuxième com. sur Gal., II, 16, édition de Weimar, t. XL, p. 234.

Aucune conception n'était plus conforme à ses propres expériences et au pessimisme moral qui en fut le fruit. Denifle, trad. Paquier, t. II, p. 436-440 et t. III, p. 67-70. Ce qui lui faisait dire que la justification n'est, de notre part, que pure passivité. *Ad primam gratiam, sicut et ad gloriam, semper nos habemus passive sicut mulier ad conceptum. In Rom.*, VIII, 27, Ficker, t. II, p. 206. Autres textes dans Denifle, trad. Paquier, t. III, p. 261-263, et Loofs, p. 709. Doctrine mystique dont on trouve l'écho fidèle dans les *Loci* de Mélanchthon : *Justificamur... cum illi fide adhæremus, nihil dubitantes quin Christi justitia sit nostra justitia, quin Christi satisfactio sit expiatio nostri. Corp. Reform.* t. XXI, col. 159. Cf. *Apolog.*, III, 56, Müller, p. 118 : *Sentiendum est quod reconciliati fide propter Christum justi reputemur.* Elle est toujours restée un élément capital dans le concept luthérien de la justification. Voir Th. Harnack, *op. cit.*, t. II, p. 443-447, et J. Köstlin, *op. cit.*, t. II, p. 197-201.

Cependant on croit saisir une autre nuance quand Luther dit que c'est notre foi qui nous est imputée à justice : *Fides sufficit sine illis operibus, et ita non est operantis sed Dei acceptantis fidem ipsius ad justitiam.* Glose interlinéaire sur Rom., X, 6, et IV, 4. Ficker, t. I, p. 93 et 97. Foi qui assurément est un don de Dieu, mais qui est aussi une soumission de notre part, propre à lui rendre hommage. *De lib. christ.*, 11, trad. Cristiani, p. 35-36. Où l'on entrevoit que la foi est un acte moral dont la valeur n'est pas à négliger.

De subtils interprètes expliquent, en effet, que la justification d'après Luther serait un processus vital commencé en nous par l'acte de foi et que Dieu accepte, malgré son insuffisance, parce qu'il en comble le déficit au moyen des mérites du Christ déjà vivant en nous. Seeberg, *Dogmengeschichte*, t. IV, p. 108-116 et 238-245. Bien que foncièrement hostile à la doctrine des œuvres, Luther s'en rapprocherait ici d'une manière assez notable et l'on comprendrait par là que cette considération surgisse surtout dans les moments où il s'agit d'atténuer le paradoxe inquiétant de la justification par la seule foi.

Toujours est-il que c'est tantôt le Christ qui est appelé par lui notre *justitia formalis*, Lettre à Brenz de 1531, dans Enders, t. IX, p. 20, tantôt la foi elle-même, deuxième commentaire sur l'Épître aux Galates, III, 6, édition de Weimar, t. XL, p. 364. Ces variations de Luther sont déjà relevées par Bellarmin, *De justif.*, II, 1, *Opera omnia*, t. VI, p. 208. Et la raison dernière de cette divergence est sans doute que, dans cette intelligence plus ardente que précise, la foi est moins un acte à nous qu'un acte de Dieu en nous. Denifle, trad. Paquier, t. III, p. 280 et 284-286. C'est pourquoi sa valeur subjective se confond avec sa portée objective, qui est de nous revêtir de la justice même du Christ : *Fides est hæc vestis qua induimus justitiam Christi coram Deo. Opera lat. var. arg.*, édition d'Erlangen, t. VII, p. 431-432. Ou encore : *Fide apprehensus et in corde habitans Christus est justitia christiana propter quam Deus nos reputat justos*, deuxième com. de Gal., II, 16, édition de Weimar, t. XL, p. 229. Cf. *ibid.*, p. 233 : *Fides apprehendit Christum... includitque eum ut annulus gemmam.*

Dans la Confession d'Augsbourg et son Apologie, chaque fois qu'on se trouve en présence de formules précises, c'est partout notre foi qui nous est imputée à justice, parce que, tout imparfaite qu'elle soit, elle est tenue par Dieu comme suffisante... *Gratis justificentur propter Christum per fidem, quum credunt se in gratiam recipi...* HANC FIDEM *imputat Deus pro justitia coram ipso*, art. 4, Müller, p. 39. Fidèle à cette doctrine, Mélanchthon d'exposer à son tour *quod fides sit ipsa justitia qua coram Deo justi reputamur. Apol.*, IV, 86, p. 103. Et encore, *ibid.*, 89, p. 104, à propos de Rom., IV, 5 : *Hic clare dicit fidem ipsam imputari ad justitiam. Fides igitur est illa res quam Deus pronuntiat esse justitiam et addit gratis imputari.* Cf. *ibid.*, 114, p. 108 : *Hac fide justi reputamur propter Christum*, et XII, 36, p. 172 : *Hæc fides justificat coram Deo.* Pour la position des réformés, voir GALVINISME, t. II, col. 1403-1404.

d) Rôle de la foi. — Il ne faut d'ailleurs pas se méprendre sur le rôle de cette foi. Les réformateurs entendent bien exclure tout ce qui en ferait une œuvre méritoire. Elle ne reste plus, du côté de Dieu, que comme une condition à l'octroi de sa grâce, de notre côté, que comme le moyen d'appréhender, pour nous en couvrir, la justice du Christ.

Propter fidem quæ apprehendit Filium nos reputat justos, disait Luther, *Enarr. in Gen.*, XV, dans *Opera exeg. lat.*, édition d'Erlangen, t. III, p. 301-302. Cf. Th. Harnack, *op. cit.*, t. II, p. 431-433 et 439-441; J. Köstlin, *op. cit.*, t. II, p. 195-197. D'une manière un peu moins nette, mais dans un sens manifestement analogue, Mélanchthon expose que toute la valeur de la foi lui vient de ce qu'elle reçoit ou saisit la promesse du pardon divin. *Nam fides non ideo justificat et salvat quia ipsa sit opus per sese dignum, sed tantum quia accipit misericordiam promissam. Apol.*, IV, 56, p. 96. Formule qu'on retrouve *ibid.*, 86, p. 103. Cf. XII, 80, p. 181 : *Necesse est contritos apprehendere fide promissionem remissionis peccatorum donatæ per Christum.*

Ce qui fait que la foi n'est, au total, qu'une condition préalable pour bénéficier de l'imputation que Dieu nous fait de la justice du Christ. *Quia justitia Christi donatur nobis per fidem, ideo fides est justitia in nobis imputative, id est : est id quo efficimur accepti Deo propter imputationem et ordinationem Dei. Ibid.*, III, 186, p. 139-140. Cf. Loofs, *Dogmengeschichte*, p. 835-836. Il avouait d'ailleurs que dans l'*Apologia* il n'avait pas pu dire toute sa pensée et se montrait plus explicite dans sa correspondance. *Corp. Reform.*, t. II, col. 501-502.

e) Conséquence : Justification forensique. — D'où il suit que, strictement parlant, la justification demeure extérieure à notre âme. Elle est seulement une procédure divine qui consiste à ne plus tenir compte de nos péchés et à nous appliquer du dehors les mérites du Sauveur. Un historien protestant, Loofs, p. 697, ramène toute la piété de Luther et toute sa conception du christianisme à cette triple égalité : *justificari = absolvi; gratia = misericordia Dei non imputantis; fides = fiducia misericordiæ.* Cet extrinsécisme fondamental devait conduire les théologiens de la Réforme à équiparer la justification du pécheur par Dieu à celle que les tribunaux prononcent sur l'accusé.

Mélanchthon, qui semblait tout d'abord réserver l'analogie de l'*usus forensis* pour caractériser la doctrine de saint Jacques où intervient la considération de nos œuvres, *Apol.*, III, 131, p. 131, finit par l'adopter pour son propre compte, à propos de Rom., V, 1 : *Justificare hoc loco* FORENSI CONSUETUDINE *significat reum absolvere et pronuntiare justum sed propter alienam justitiam, videlicet Christi, quæ aliena justitia communicatur nobis per fidem. Ibid.*, 184, p. 139. Il n'a plus cessé de l'entendre ainsi dans la suite. *Nam Hebræis justificare est forense verbum; ut si dicam : populus Romanus justificavit Scipionem accusatum a tribunis, id est absolvit seu justum pronuntiavit. Loc. com.*, édition de 1535, dans *Corp. Reform.*, t. XXI, col. 421, et édition de 1559, *ibid.*, col. 742. Même principe et même exemple historique dans *Com. in Rom.*, introduction intitulée *Summa doctrinæ... de justificatione*, t. XV, col. 510.

On trouve également chez Calvin une doctrine et une image de tous points identiques : *Justificari coram Deo dicitur qui judicio Dei censetur justus... Quemadmodum si reus innocens ad tribunal æqui judicis adducatur, ubi secundum innocentiam ejus judicatum fuerit, justificatus apud judicem dicitur, sic apud Deum justificatur qui, numero peccatorum exemptus Deum habet suæ justitiæ testem et assertorem.* Et il va de soi que cette justice n'est pas la sienne, mais celle du Christ dont il est revêtu : *Justificabitur ille fide qui, operum justitia exclusus, Christi justitiam per fidem apprehendit, qua vestitus in Dei conspectu non ut peccator sed tanquam justus apparet. Inst. christ.*, X, 2, édition de 1539, dans *Opera*, t. I, col. 737-738.

Un non-lieu divin, tel serait ainsi le dernier mot de l'économie du surnaturel en nous.

3° *Propriétés de la justification.* — Il suffisait aux premiers réformateurs de marquer leurs principes essentiels, sans se livrer encore à cette analyse méthodique des propriétés de la justification qui devait tenir tant de place dans la scolastique protestante des siècles suivants. Cependant il faut relever encore quelques-unes de leurs positions secondaires, ne fût-ce

que pour comprendre l'enseignement que le concile de Trente dut leur opposer. Elles sont relatives à l'état de l'âme justifiée, point sur lequel la Réforme naissante n'est pas parvenue à sortir d'une profonde confusion.

1. FIERI *de la justification.* — D'une part, en effet, la justification est ici un état progressif et jamais achevé. *Semper homo (christianus) est... in fieri*, disait Luther dans ses premières notes sur l'Épître aux Romains, XII, 2, Ficker, t. II, p. 266-267. Ce qui est vrai d'un point de vue objectif : *Deus est adhuc in actu justificationis non completo*, mais aussi du point de vue subjectif : *Cotidie justificamur immerita remissione peccatorum. Disp.*, édition Drews, p. 49 et 154. Tous les historiens protestants ont insisté sur cet aspect de la pensée luthérienne, qui peut tout d'abord sembler favorable à l'action conquérante de la grâce en même temps qu'à l'effort moral de l'homme pour y coopérer. Voir Seeberg, *Dogmengeschichte*, t. IV, p. 111-112.

Mais Luther ne se rapproche du catholicisme qu'en apparence. Car ce *fieri* de la justification emporte pour lui la conséquence que le point de départ n'en est jamais acquis. *Non justificavit nos, id est perfecit et absolvit justos ac justitiam, sed incepit ut perficiat. In Rom.*, III, 21, Ficker, t. II, p. 94. *Incipit enim remissio peccatorum in baptismo et durat nobiscum usque ad mortem. Disp.*, édit. Drews, p. 46. Le point d'arrivée n'en est pas moins problématique; car notre justification est seulement commencée, donc à peine réelle. *Omnis qui credit in Christum justus est, nondum plene in re, sed in spe. Cœptus est enim justificari et sanari. Com. in Gal.*, II, 17, édition de Weimar, t. II, p. 495.

De telle sorte que nous ne sommes pas précisément des *justificati*, mais plus exactement des *justificandi. In Rom.*, IV, 7, Ficker, t. II, p. 111. Il s'ensuit que la justification n'est, en somme, qu'une espérance et non point une réalité. *Sic ergo in nobis sumus peccatores et tamen, reputante Deo, justi per fidem... Numquid ergo perfecte justus? Non, sed simul peccator et justus, peccator revera sed justus ex reputatione... Ac per hoc sanus perfecte est in spe, in re autem peccator, sed initium habens justitiæ.* Ficker, *ibid.*, p. 107-108.

Pour paradoxale qu'elle nous paraisse, aucune conception n'était plus logique dans un système qui identifie le péché originel et la concupiscence, Denifle, trad. Paquier, t. II, p. 446-454, et subordonne à la foi la valeur, non seulement de nos œuvres, mais encore des sacrements. *Ibid.*, t. III, p. 70-71.

2. *Certitude de la justification.* — Malgré cet état précaire de notre justification, chacun de nous peut et doit la tenir pour certaine.

Au début sans doute Luther affirmait plutôt le contraire. Le fait a été mis en évidence par Denifle, trad. Paquier, t. II, p. 443-444, et accepté par des protestants tels que Loofs, p. 707, contredit par R. Seeberg, t. IV, p. 108. Il faut d'ailleurs en chercher la raison moins dans un reste d'attachement à la tradition catholique que dans le pessimisme moral qui désole en ce moment l'âme du réformateur. Car, s'il est certain que nous sommes sauvés par la foi, cette foi elle-même demeure incertaine. *Quamquam enim certi simus nos in Christum credere, non tamen certi sumus nos in omnia quæ ipsius sunt credere. Ac per hoc etiam in ipsum credere incertum est. In Rom.*, III, 22, Ficker, t. II, p. 89. Et, si c'est la pure acceptation divine qui nous sauve, qui peut être assuré de celle-ci? *Ignorant (sancti) quando justi sunt, quia ex Deo reputante justi tantummodo sunt, cujus reputationem nemo novit, sed solum postulare et sperare debet. Ibid.*, IV, 7, p. 104.

Sous la pression croissante de son mysticisme, l'évolution de Luther fut d'ailleurs rapide. Dès son commentaire sur l'Épître aux Hébreux, commencé en 1517, il admet une « présomption » confiante appuyée sur les promesses du Christ. Loofs, p. 711. En août 1518, les *resolutiones* des fameuses 95 thèses font déjà intervenir la certitude, th. 7, édition de Weimar, t. I, p. 542, et cette *theologia nova* est par lui défendue contre Cajétan : *Dixi neminem justificari posse nisi per fidem, sic scilicet ut necesse sit eum* CERTA FIDE *credere sese justificari et nullo modo dubitare quod gratiam consequatur. Si enim dubitat et incertus est, jam non justificatur sed evomit gratiam. Acta aug.*, édition de Weimar, t. II, p. 13. Désormais il n'y a plus de doute sur ce point et le sentiment contraire est rejeté par Luther comme une fable scolastique. *In Gal.*, I, 4, édition de Weimar, t. II, p. 458. Textes dans Seeberg, t. IV, p. 107-108, et 230-232.

La certitude de la grâce emporte d'ailleurs pour lui la certitude du salut. Bien que moins accusée peut-être que chez Calvin, cette conséquence s'affirme à l'occasion chez Luther, comme en conviennent ses plus récents interprètes. Voir Denifle, trad. Paquier, note du traducteur, t. III, p. 41-42. Ni son mysticisme, ni son opposition à l'Église ne lui permettaient de penser autrement. L'absolue certitude de la grâce divine était la contre-partie nécessaire de la justification par les œuvres qu'on voulait écarter et l'aboutissement normal de la justification par la foi.

Cette même conception fut recueillie de bonne heure par Mélanchthon, *Loc. com.*, édition de 1521, *Corp. Reform.*, t. XXI, col. 196 et 197 : *Necesse est* CERTOS *nos esse de gratia, de benevolentia Dei erga nos... Nihil christianismus ni ejusmodi vita quæ de misericordia Dei* CERTA *sit.* Elle se reflète également dans la Confession d'Augsbourg, art. 20, Müller, p. 45 : *Conscientiæ non possunt reddi tranquillæ per ulla opera sed tantum fide, quum* CERTO *statuunt quod propter Christum habeant pacatum Deum.* L'*Apologia*, IV, 110, p. 107, ne veut pas non plus d'une *incerta remissio* et la subordonne également à une persuasion certaine de chacun : *Non diligimus nisi* CERTO *statuant corda quod donata sit nobis remissio peccatorum.* Cf. XII, 88-89, p. 183. Cette assurance est étendue formellement par Calvin à la certitude même du salut, qui est devenue une des caractéristiques de l'esprit calviniste, encore que, sur ce point, le réformateur ne fasse, comme on l'a vu, que développer les principes de Luther. Voir CALVINISME, t. II, col. 1405-1406.

Il resterait maintenant à concilier cette certitude nécessaire avec le perpétuel devenir qui pèse sur notre justification. Jusque dans son *Apologia*, Mélanchthon concède que notre foi se débat toujours dans la lutte : *Hæc fides paulatim crescit et per omnem vitam luctatur cum peccato*, XII, 37, p. 172. Comment dès lors peut-il y avoir place pour cette ferme assurance qui est requise par le système? Obtenue dans ces conditions paradoxales, la certitude de la grâce risque fort de se réduire à une promesse illusoire ou de se tourner en auto-suggestion. Le protestantisme, comme l'a bien marqué Loofs, *Dogmengeschichte*, p. 767-768 et 834-836, ne pouvait qu'aboutir à cette impasse, du moment qu'il s'imposait la tâche de transposer en système objectif du salut ce qui avait été d'abord et devait nécessairement rester un fait de conscience tout subjectif.

IV. PREMIÈRES DIVERGENCES. — Si l'accord fondamental était suffisamment réalisé chez les premiers réformateurs sur les principes essentiels de la justification, de bonne heure aussi on voit s'affirmer parmi eux des tendances divergentes qui ne feront que s'accentuer plus tard. Les principales sont déjà marquées dans J. A. Möhler, *Symbolik*, 8e édit., Mayence, 1872, p. 117-118, 140-142, 158-160 et 203-205.

1° *Essence de la justification : Justice inhérente ou imputée.* — Même sur ce point capital l'unité des vues ne serait pas absolument parfaite parmi les premiers réformateurs.

1. *Chez les Luthériens.* — On a vu, col. 2144, que Luther, au moins dans ses débuts, admettait que le principe formel de notre justification est la justice même du Christ. D'autre part, il parlait volontiers de la foi comme étant *revera regeneratio quædam in novitatem, Disp. de fide*, th. 65, dans Drews, p. 13, et *Opera lat. var. arg.*, édition d'Erlangen, t. IV, p. 328, de la *remissio peccati* comme d'une *resurrectio.*

Sans peut-être marquer qu'il s'agit là plutôt d'un effet psychologique et subjectif que d'une réalité objective, des historiens protestants tels que Loofs, *op. cit.*, p. 697-698, ont souligné ces traits qui dénoteraient une « intelligence religieuse du christianisme ». Et comme cette foi est une production directe de l'esprit de Dieu, Luther en arrivait à dire, par occasions, que la justification a pour résultat, mieux encore, pour caractère constitutif, de faire habiter et vivre en nous le Christ : *fide apprehensus et in corde habitans Christus. In Gal.*, II, 16, édition de Weimar, t. XL, p. 229. Dans son entourage, quelques-uns comme Brenz, voulaient entendre la valeur de la foi en ce qu'elle est un principe de renouvellement. Voir la lettre écrite par Mélanchthon pour le ramener à de meilleurs sentiments. *Corp. Reform.*, t. II, col. 501-502, et la réponse de celui-ci, *ibid.*, col. 510-512. Toutes formules qui révèlent une impression assez nette du mysticisme chrétien, mais qu'il était assez difficile de réduire en théorie et, plus encore, de concilier avec la doctrine reçue de l'imputation.

Aussi chez les spéculatifs, qui cédaient moins aux impulsions capricieuses du sentiment qu'au besoin de systématisation claire, c'est l'idée d'imputation qui fut retenue de préférence et qui répondait d'ailleurs à un autre aspect de la pensée de Luther. C'est surtout Mélanchthon, Loofs, p. 847-850, qui est rendu responsable de cette théorie, où la justification se ramène à un acte extérieur et juridique par lequel Dieu consent à ne plus nous imputer le péché et à nous tenir pour justes, tandis que la régénération est un second élément, inséparable sans doute mais formellement distinct du premier. Ainsi s'est constituée la doctrine classique du protestantisme orthodoxe, où l'on aboutit à une théorie cohérente de la justification, mais qui a le tort de la vider de sa signification religieuse. Ce serait là un des traits caractéristiques de ce « philippisme » qui devait prendre une place croissante dans le luthéranisme postérieur. Loofs, *ibid.*, p. 868.

Il faut bien avouer que les contemporains furent moins sensibles à ces nuances que ne le sont les historiens récents, puisque Luther, comme Loofs, p. 856-857, en fait lui-même la remarque, ne cessa jamais de témoigner à Mélanchthon la plus entière confiance. Mais ce fait permet de comprendre la réaction que nous verrons se produire bientôt contre la justification forensique par les soins d'André Osiander, plus bas col. 2195 sq., et que celui-ci avait bien quelque droit d'opposer la pensée authentique de Luther à celle de ses interprètes officiels.

2. *Chez les réformés.* — D'après le sentiment de ceux qui l'ont analysé avec le plus de soin et de pénétration, le concept de la justification chez les réformés se caractériserait également par une semblable nuance. Mathias Schneckenburger, *Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffs*, Stuttgart, 1855, t. II, p. 45-92.

Tandisque l'élément objectif, c'est-à-dire l'acte divin de non-imputation, est le principal élément pour le luthérien, ici l'on insisterait plutôt sur l'élément subjectif de régénération, dont la justification proprement dite serait ensuite le fruit. La justification luthérienne se ramènerait à ce jugement synthétique : le pécheur est juste, c'est-à-dire déclaré tel, tandis qu'elle se résoudrait, pour le réformé, en un jugement analytique comme celui-ci : le croyant est juste, c'est-à-dire qu'il est et se sent réellement tel. Ici la foi serait justifiante par elle-même, tandis que là elle est plutôt une condition de la justification. Schneckenburger, *ibid.*, p. 112-115. Et il ne saurait échapper à personne, *ibid.*, p. 30, que cette dernière conception est beaucoup plus éloignée que la première de la doctrine catholique.

Ces subtiles analyses ont d'ailleurs été contestées par A. Ritschl, *op. cit.*, p. 212-213. F. Loofs doit cependant reconnaître, *op. cit.*, p. 884-885, que la doctrine calviniste est plus apparentée à ce qui lui paraît être la pensée primitive de Luther qu'à la scolastique inaugurée par Mélanchthon. D'où il faut au moins retenir qu'un même système d'opposition à la tradition catholique pouvait recouvrir bien des variétés, qui préparaient pour l'avenir des controverses à grand éclat.

2° *Conséquences morales de la justification : Rapport de la foi et des œuvres.* — S'il n'y avait pas d'article plus essentiel à la Réforme que celui de la justification par la foi seule, il n'y en avait pas non plus de plus déconcertant. Ce mysticisme ne semblait-il pas faire fi de la morale, sinon même la condamner? Aussi les premiers réformateurs s'efforcèrent-ils d'incorporer à leur système une doctrine des œuvres. Tâche laborieuse entre toutes, et qui n'alla pas sans de longs et pénibles tâtonnements.

1. *Diverses tendances du protestantisme primitif.* — D'après tous ses principes, Luther devait combattre les œuvres ou tout au moins les dédaigner. La corruption profonde de notre nature et l'absence de vrai libre arbitre les rendent impossibles. Puisque la foi seule justifie, comment ne seraient-elles pas inutiles? Elles sont même dangereuses, parce qu'elles nous exposent à la tentation de la suffisance et de l'orgueil.

Ces diverses conséquences ont été tour à tour accueillies par le réformateur. Par suite de notre perversion, nos meilleures œuvres, pour lui, sont encore des péchés, même après le baptême : *Cum sit fomite corruptus, ideo invenietur iniquitas in justitia ejus, id est quod etiam opera ipsa bona injusta sint et peccatum. In Rom.*, IV, 7, Ficker, t. II, p. 123. Voir Denifle, trad. Paquier, t. III, p. 47-58. C'est pourquoi elles n'ont rien à voir avec la justification, qui se produit sans elles, *sine adjutorio et cooperatione operum...; non enim hic opera necessaria sunt ut vivas et salvus sis.* Gloses sur Rom., IV, 6, et X, 6, Ficker, t. I, p. 38 et 93. A quoi il faut ajouter la théorie bien connue d'après laquelle le Christ a rempli les obligations de la loi pour nous, Denifle, trad. Paquier, t. II, p. 436-440, et ci-dessus, col. 2138; ce qui entraîne logiquement que nous soyons dispensés de l'accomplir. C'est une des formes, la principale, sous lesquelles s'affirme la « liberté du chrétien ». *De lib. christ.*, 8-10, trad. Cristiani, p. 32-35. D'une manière générale, il n'est pas de thème plus familier à Luther que l'opposition entre la Loi et l'Évangile, l'annulation de celle-là par celui-ci, Loofs, p. 721-722, et l'observation a été faite par des historiens protestants que le concept de loi demeure assez indéterminé chez lui pour s'étendre même à la loi morale. Loofs, p. 770-778.

Néanmoins on voit ailleurs que la foi n'est jamais seule, bien que seule elle justifie. Doctrine résumée dans cette antithèse : *Fides sola justificat, sed nunquam est sola*, dont les éléments, bien que pris en divers endroits de son œuvre, expriment bien la pensée de Luther. Loofs, p. 765. Voir *Com. in Gen.*, XV, *Opera exeg. lat.*, édition d'Erlangen, t. III, p. 305-306. Cf. *In Gal.*, V, 21, édition de Weimar, t. II, p. 591 : *Vides*

quam non sufficiat sola fides et tamen sola justificet. La foi, en effet, doit être active; elle a pour but les œuvres : *Justitia fidei... ad opera et propter opera datur, cum sit res quædam viva nec possit esse otiosa.* Sermon du 1er janvier 1517, édition de Weimar, t. I, p. 119. On ne peut pas plus les séparer que, dans le feu, la flamme et la lumière. *Œuvres*, édition d'Erlangen, t. LXIII, p. 125. C'est dire que non seulement les œuvres accompagnent nécessairement la foi *(necessitas præsentiæ)*, mais que normalement elles en découlent *(necessitas consequentiæ)*.

Aussi Luther corrige-t-il la « liberté du chrétien » en ajoutant qu'il doit accomplir par une sorte de spontanéité d'amour cette loi à laquelle il n'est pas tenu. *De lib. christ.*, 19-22, trad. Cristiani, p. 45-49. L'essentiel est que toute la valeur des œuvres soit due à la personne et non l'inverse. *Ibid.*, 23, p. 50-51. Dans cette voie, il arrive à Luther de professer la nécessité des œuvres pour le salut : *Propter hypocritas dicendum est quod bona opera sint etiam necessaria ad salutem. Disp. de just.*, dans *Disputationen*, édit. Drews, p. 47. Il est vrai que, plus loin, il ne veut plus entendre parler de nécessité à cause de l'idée d'obligation et de mérite qu'elle inclut. *Ibid.*, p. 159.

Nulle part on ne saisit mieux le caractère de « cette nature impressionnable et versatile, dont l'éloquence unilatérale souligne avec le même exclusivisme tantôt un aspect et tantôt l'autre des choses ». Loofs, *Dogmengeschichte*, p. 782. Et l'on voit assez par là combien difficile est la tâche des apologistes, tels que K. Thieme, *Die sittliche Triebkraft des Glaubens*, Leipzig, 1895, p. 265-314, qui s'efforcent d'établir la vertu moralisatrice de la foi dans le système luthérien.

2. *Mélanchthon et la Confession d'Augsbourg.* — Au milieu de cette confusion, Mélanchthon s'employa à introduire un peu d'ordre et de clarté. Son humanisme le prédisposait d'ailleurs à une moindre sévérité envers la nature humaine.

Dès 1521, alors que toute sa pensée se développe encore dans le sillage de Luther, il ne veut pas séparer la foi des œuvres qui en sont le fruit : *Summam habes universæ vitæ christianæ, fidem cum fructibus suis. Loc. com.*, dans *Corp. Reform.*, t. XXI, col. 182. Il est seulement bien entendu que c'est la foi qui fait toute la valeur des œuvres : *Fides distinguit opera. Ibid.*, col. 181. Aussi précise-t-il que seule la loi cérémonielle est abolie : le décalogue demeure donc en vigueur, sauf que l'âme régénérée l'accomplit spontanément et nécessairement sous la pression de l'amour divin qui vit en elle, comme la clarté du jour suit nécessairement le lever du soleil. *Ibid.*, col. 199-200.

La même doctrine se traduit dans la Confession d'Augsbourg, *Falso accusantur nostri quod bona opera prohibeant*, art. 20, 1, Müller, p. 44. On voit que le reproche n'est pas d'aujourd'hui. Pour y répondre, Mélanchthon évoque d'abord le fait des nombreux traités consacrés par les réformateurs aux diverses obligations du chrétien, dont il se plaît à opposer la haute inspiration éthique aux *puerilia et non necessaria opera* qui absorbaient jusque-là le zèle des moralistes et des prédicateurs. Mais autre chose est le fait de prêcher la morale, autre chose de la rattacher logiquement aux principes de la Réforme.

Après avoir longuement exposé que les œuvres ne contribuent en rien à notre justification, qui demeure gratuite, Mélanchthon les réclame cependant parce qu'elles sont commandées par Dieu. *Docent nostri quod necesse sit bona opera facere, non ut confidamus per ea gratiam mereri, sed propter voluntatem Dei.* En effet, la foi donne le Saint-Esprit, grâce auquel l'âme est arrachée au joug de Satan et revêtue d'affections nouvelles qui la rendent désormais capable de faire le bien. De telle sorte que non seulement la doctrine protestante n'est pas incompatible avec les bonnes œuvres, mais que seule elle expliquerait comment nous pouvons arriver à les produire. *Hinc facile apparet hanc doctrinam non esse accusandam quod bona opera prohibeat, sed multo magis laudandam quod ostendit quomodo bona opera facere possimus. Ibid.*, 35, p. 46.

Ces principes assez peu explicites sont repris et développés dans l'*Apologia*, où il est exposé comment les œuvres sont *fructus et testimonia fidei*, III, 63, p. 119, parce que la foi qui régénère le chrétien est active et se traduit, en conséquence, par une nouvelle vie. *Quia fides affert Spiritum Sanctum et parit novam vitam in cordibus, necesse est quod pariat spirituales motus in cordibus. Ibid.*, 4, p. 109. Cette vie nouvelle est d'ailleurs obligatoire, parce que la loi divine s'impose toujours au chrétien et lui devient désormais possible grâce au Christ qui vit en lui : *Profitemur igitur quod necesse sit inchoari in nobis et subinde magis magisque fieri legem. Et complectimur simul utrumque, videlicet spirituales motus et externa bona opera. Ibid.*, 15, p. 111. A cette raison de fond s'ajoutent quelques considérations secondaires, fournies par la psychologie religieuse. *Sunt enim facienda opera propter mandatum Dei, item ad exercendam fidem, item propter confessionem et gratiarum actionem.* On peut même reconnaître à ces œuvres un certain mérite : *Docemus bona opera meritoria esse, non remissionis peccatorum, gratiæ aut justificationis..., sed aliorum præmiorum corporalium et spiritualium in hac vita et post hanc vitam. Ibid.*, 68 et 73, p. 120.

L'essentiel est de maintenir que les œuvres suivent la foi, au lieu de la précéder, que par conséquent c'est dans celle-ci qu'il faut placer sa confiance et non dans celles-là, IV, 74 et 77, p. 100. Au nom de cette règle, l'auteur pense pouvoir rendre suffisamment compte des textes si nombreux où saint Paul, par exemple, III, 97-107, p. 123-125, et saint Jacques, III, 123-132, p. 129-131, réclament l'accomplissement de la loi et la pratique des œuvres pour le salut.

3. *Controverse antinomiste.* — De ces divergences mal unifiées par la Confession d'Augsbourg, la première controverse antinomiste allait être une publique manifestation.

a) Origine. — La remarque a été faite depuis longtemps que Mélanchthon commença de bonne heure à quitter les voies du luthéranisme officiel. Une des formes de cette indépendance fut l'affirmation du libre arbitre, qui, dès 1528, le rapprocha d'Érasme. Loofs, *Dogmengeschichte*, p. 787-789. D'où cette doctrine du *synergisme*, affirmée dans les *Loci communes* de 1535, qui autorise et réclame, à l'encontre du déterminisme orthodoxe, la collaboration de l'homme à l'action divine. *Ibid.*, p. 845-846. Ces nouvelles prémisses métaphysiques ne pouvaient que donner à la doctrine des œuvres un plus grand relief, qui eut pour conséquence de l'exposer à une première et très grave contradiction.

D'une part, dans l'entourage de Mélanchthon et manifestement sous son influence, on voit s'affirmer une école d'extrême droite, que sa tendance rapproche, bon gré, mal gré, du catholicisme. Témoin la thèse, soutenue en juillet 1536 par Caspar Creutziger, d'après laquelle le Christ serait, dans l'affaire du salut, la *causa propter quam*, tandis qu'à côté d'elle *nostra contritio et noster conatus sunt causæ justificationis sine quibus non.* On conçoit que les luthériens fidèles en aient manifesté de l'émotion. Voir la correspondance échangée à ce propos entre Conrad Cordatus et Creutziger, *Corpus Reform.*, n. 1460 et 1561, t. III, col. 159-162 et 350-351. Premier germe de la controverse antinomiste que les années suivantes allaient voir éclater.

Il n'est plus aujourd'hui contesté par personne que les débuts de la Réforme allemande furent marqués par un très grand débordement des mœurs. Les témoins contemporains ne manquèrent d'ailleurs pas d'apercevoir les relations de ce fait avec la doctrine de la justification par la foi. Du moment que les œuvres étaient proclamées inutiles, la logique populaire en tirait la conclusion qu'il n'était plus besoin de s'en préoccuper. Voir le dossier de textes réunis dans A. Baudrillart, *L'Église catholique, la Renaissance, le Protestantisme*, Paris, 1904, p. 306-329, d'après Döllinger, *La Réforme*, trad. française, t. I, p. 12-177.

b) Explosion. — Cependant, malgré ces déboires pratiques, les principes restaient saufs. Ils allaient être ébranlés, jusqu'à inquiéter Luther lui-même, par un luthérien de la première heure, Jean Agricola. Voir t. I, col. 632-634.

On a mis en doute qu'il fût, en réalité, l'exact interprète du luthéranisme primitif. Loofs, p. 859-860. Toujours est-il qu'il a pu s'en réclamer et que la « pure doctrine » lui paraissait exiger, avec l'inutilité des œuvres, l'abolition totale de la loi pour le chrétien. D'où il concluait qu'il n'y a plus à prêcher la loi, mais seulement l'Évangile, et son enseignement trouva un écho favorable en divers milieux allemands.

Luther, qui commençait à constater les ravages contagieux de l'inconduite dans son troupeau, ne pouvait rester insensible devant une doctrine qui risquait de la favoriser en lui donnant un fondement spéculatif. C'est pourquoi l'antinomisme d'Agricola devait lui paraître un danger.

Un premier conflit mit aux prises Agricola et Mélanchthon, qui se termina, sur l'intervention irénique de Luther, par la conférence de Torgau (26-28 novembre 1527). Dix ans plus tard, Agricola reprenait la propagande de ses doctrines sur la loi, en visant cette fois Luther en personne. Celui-ci se défendit par deux sermons en date du 1er juillet et du 30 septembre 1537, puis par des discussions académiques, d'abord modérées, mais qui ne tardèrent pas à devenir violentes, Drews, *Disputationen M. Luthers*, p. 249-484, où il dénonçait l'erreur criminelle des antinomistes. Une réconciliation momentanée eut lieu le 30 octobre 1537. Mais la controverse reprit de plus belle entre les deux réformateurs en 1538, puis encore en 1539-1540 : ce qui amena Luther à soutenir de nouvelles thèses et à publier son petit traité *Contre les antinomistes* (janvier 1539), édition de Weimar, t. L, p. 461-477. Agricola finit par se soumettre, mais sans guère renier ses principes, dont nous retrouverons l'influence quelques années plus tard. Les principaux documents de la controverse sont publiés dans C. E. Förstemann, *Neues Urkundenbuch zur Geschichte der evang. Kirchen-Reformation*, Hambourg, 1842, t. I, p. 291-356. Ils sont utilisés dans G. Kawerau, *Johann Agricola*, Berlin, 1881, p. 168-222, repris par le même auteur dans *Beiträge zur Reformationsgeschichte*, Gotha, 1896, p. 60-80; résumés dans *Realencyclopädie*, art. *Agricola*, et *Antinomistische Streitigkeiten*, t. I, 3e édit., p. 249-253 et 585-590.

Cet épisode de la première Réforme fournit en général aux théologiens protestants l'occasion de célébrer la victoire de Luther sur le « faux esprit évangélique », J. Köstlin, *op. cit.*, t. I, p. 400-402. Il est peut-être plus intéressant et plus révélateur, pour l'histoire, de voir l'initiateur de la Réforme réagir contre ses propres principes, aussitôt que la logique intransigeante de quelques extrémistes les poussa jusqu'à leur plein épanouissement.

4. *Doctrine calviniste.* — On ne trouve pas les mêmes déchirements chez les réformés, parce que la place y fut toujours plus nettement faite aux œuvres humaines dans l'économie du salut. Par où ils accusent un nouveau trait de différence avec le luthéranisme strict. Après Schneckenburger, *op. cit.*, t. II, p. 91, il est assez couramment admis, chez les protestants, « que l'une des deux Églises a plus insisté sur la justification et l'autre sur la sanctification ». A. Matter, art. *Justification*, dans *Encycl. des sc. relig.*, t. VII, p. 569.

Fidem oportet esse fontem operis, professait déjà Zwingle, et il estimait paradoxal qu'on ait pu dire *omne opus nostrum esse abominationem.* Pourvu que nos œuvres soient inspirées par l'esprit de foi et rapportées à Dieu par l'humilité, elles sont, non seulement utiles, mais nécessaires. *Si fideles sint, opere sese nobis probent esse fideles; fidem sine operibus (urgemus) mortuam esse..., in Christo nihil valere nisi fidem quæ per caritatem operatur. Expos. christ. fidei*, dans Niemeyer, p. 57-59. Sur quoi Möhler, *op. cit.*, p. 204, a noté que Zwingle expose ici la doctrine protestante d'une manière inexacte : il serait plus juste de dire qu'il en représente une très intéressante variété.

On la retrouve à peu près identique chez Calvin. *Fatemur quidem cum Paulo non aliam fidem justificare quam illam caritate efficacem. Inst. chr.*, édit. de 1539, X, 11, *Opera*, t. I, col. 743. Et plus loin : *Non enim aut fidem somniamus bonis operibus vacuam, aut justificationem quæ sine eis constet.* Mais il ajoute aussi par manière de précision : *Hoc tantum interest quod, quum fidem et bona opera necessario inter se cohærere fateamur, in fide tamen, non in operibus justificationem ponimus. Ibid.*, 57, col. 776; cf. col. 743 : *Abrilla caritatis efficacia justificandi vim (fides) non sumit.* C'est assez dire que nous sommes toujours sur le terrain fondamental de la Réforme; mais n'est-il pas significatif que la justification par la foi se réduise ici à une simple distinction formelle dans un acte total où les œuvres ont nécessairement leur part?

Sans exagérer la portée de ces dissentiments, qui laissent subsister le plus complet accord dans une commune opposition à la tradition catholique, on n'en saurait méconnaître la réalité. Ils commencent dès la première heure la longue série de ces « variations » dont si justement les controversistes catholiques se plaîront toujours à tirer parti.

II. Réaction de la théologie catholique. — Ces critiques et ces nouveautés de la Réforme naissante ne restèrent pas sans réponse. Les défenseurs de la cause catholique s'élevèrent en nombre, dont l'effort prépare avec plus ou moins de bonheur et, par conséquent, conditionne dans une large mesure l'œuvre du concile de Trente. Par suite de ces répercussions ultérieures un certain intérêt s'attache aux solutions, même imparfaites, que le problème central de la justification fit naître, au cours de cette controverse, dans l'esprit des théologiens qui improvisèrent alors la défense de la foi.

1. Développement historique. — A côté des points qui avaient plutôt trait à l'ordre pratique, le thème spéculatif de la justification est entré pour sa part dans les premières controverses. Döllinger, *Die Reformation*, t. III, p. 277, estimait que l'importance de cet article ne fut pas bien aperçue par les théologiens catholiques jusqu'à la Confession d'Augsbourg. Ce jugement a été rectifié, sur une étude plus complète des sources, par H. Lämmer, *Die vortridentinisch-katholische Theologie*, Berlin, 1858, p. 176-177. Sans méconnaître les développements et les précisions que cette question devait recevoir dans la suite à l'occasion des colloques où s'affrontèrent les deux confessions, les faits permettent d'affirmer que les positions fondamentales de la théologie catholique furent prises dès le début.

1° *Premières controverses.* — Il y a seulement lieu d'observer que les premiers adversaires du protestan-

tisme ne se trouvaient pas encore en présence d'une doctrine nettement définie. Leur principal guide était la série des 41 propositions condamnées en 1520 par Léon X et la réponse apologétique opposée par Luther à la bulle de celui-ci. Or la justification ne s'y trouve pas directement touchée, encore qu'on l'y aperçoive à l'arrière-plan. En dehors de là, il ne restait, pour orienter leur effort, que la connaissance personnelle des œuvres si touffues où s'affirmaient les principes de la Réforme. Ce qui permet de comprendre que la doctrine de la justification ne soit guère chez eux l'objet que d'expositions occasionnelles, au milieu de beaucoup d'autres, mais suffisantes toutefois pour établir que l'essentiel du problème ne leur a point échappé.

Naturellement c'est en Allemagne que la controverse devait surtout se développer. Il y a peu à glaner dans les premiers écrits de Jean Eck, voir t. IV, col. 2056-2057 : mais on trouve déjà un chapitre sur la foi et les œuvres dans l'*Enchiridion controversiarum* qu'il opposait, en 1525, aux *Loci communes* de Mélanchthon. Plus importante encore est la contribution fournie d'abord par Jacob Hochstraten, voir t. VII, col. 11-17, dans ses *Cum divo Augustino colloquia contra... Lutheri errores*, 1522, et dans son petit traité spécial sur les bonnes œuvres publié sous ce titre : *Catholicæ aliquot disputationes contra lutheranos*, 1526; puis par Conrad Wimpina, dans sa volumineuse *Anacephalæosis*, publiée en 1528, où le livre IX de la deuxième partie traite *De fide et operibus* d'après la doctrine de saint Augustin.

A ces doctes représentants de l'École il faut ajouter les apologistes qui s'adressaient au peuple dans sa langue, pour le prémunir contre les nouvelles erreurs. Ainsi le dominicain Jean Dietenberger, voir t. IV, col. 756, dans les opuscules intitulés : *Der Bauer. Obe die Christen mügen durch iere guten Werk das hymelreich verdienen*, 1523, et encore *Der leye. Obe der gelaub allein selig mache*, paru en 1524 avec une préface de Jean Cochlée; le cistercien Berthold Pirstinger, évêque de Chiemsee, dont la *Tewtsche Theologey*, 1528, traduite en latin par l'auteur trois ans plus tard, est une véritable somme sur les matières de controverse. Voir Lämmer, *op. cit.*, p. 27-30.

En dehors de l'Allemagne, il faut signaler la *Condemnatio doctrinæ lutheranæ per Facultatem theologicam Parisiensem*, du 15 avril 1521, texte dans Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum*, t. II *a*, p. I-IV, cf. t. I *a*, p. 365 sq., rédigée par Josse Clichtoue, voir ici t. III, col. 236-243, et surtout la célèbre *Assertionis lutheranæ confutatio*, 1523, due à l'illustre John Fisher, voir t. V, col. 2555-2561, évêque de Rochester et chancelier de Cambridge, dont on a dit qu'elle est la plus remarquable production polémique de la première moitié du XVI^e^ siècle. Lämmer, p. 19.

2° *Autour de la Confession d'Augsbourg.* — Ces efforts isolés prirent corps au moment de la fameuse diète d'Augsbourg, 1530, quand il s'agit d'opposer à la *Confessio* présentée au nom des protestants par Mélanchthon un exposé de la foi catholique.

Une commission de vingt théologiens, parmi lesquels figuraient la plupart des controversistes déjà nommés, fut chargée de ce travail. De leur collaboration sortit *une Catholica et quasi extemporanea responsio*, qui suivait pas à pas la confession luthérienne et s'accompagnait de neuf appendices documentaires sur les erreurs de la secte. Ce document, parce que trop long et trop agressif, fut diversement remanié à quatre reprises pour aboutir à un texte définitif, qui fut accepté le 3 août et dont Jean Cochlée se hâta de faire un résumé populaire en allemand. Voir Lämmer, p. 33-46, et Hefele, *Hist. des conciles*, trad. Leclercq, t. VIII *b*, p. 1117-1120.

Les novateurs étant restés irréductibles, la controverse continua après comme avant. Aux champions déjà connus de l'orthodoxie s'ajoutèrent alors Jean Cochlée, voir t. III, col. 264-265, avec ses quatre *Philippiques*, parues en juin 1534, dont la troisième répond aux art. 4-6 de l'*Augustana* et porte, par conséquent, sur la justification; plus tard, Jean Faber, qui devait devenir évêque de Vienne, avec son traité en trois livres *De fide et operibus*, 1536.

3° *Colloques postérieurs.* — Malgré leur insuccès immédiat, les conférences d'Augsbourg avaient amené les protestants à faire quelques concessions, dont leurs adversaires catholiques s'empressaient de profiter. C'est dans les années suivantes que l'évolution de Mélanchthon au sujet des œuvres, col. 2152, allait s'accentuant. En même temps, du côté catholique, quelques théologiens, soucieux de réaliser avant tout l'union de l'Église, s'ouvraient à l'idée qu'on pourrait s'accorder avec les luthériens en distinguant une double justice. Enseignée à Cologne par Albert Pighius et pleinement adoptée par son élève Jean Gropper, voir t. VI, col. 1880-1885, cette doctrine semblait offrir une possibilité de compromis.

Un nouveau colloque se tint, en effet, d'abord à Haguenau (27 juin 1540), puis à Ratisbonne (janvier-juillet 1541). Gropper en fut l'âme et, d'accord avec Bucer, élabora l'*Intérim* dit de Ratisbonne en vingt-trois articles, dont le cinquième est relatif à la justification. L'idée de la double justice en faisait les principaux frais : ce qui permettait de satisfaire les protestants en parlant d'imputation, moyennant quoi ceux-ci consentaient à entendre le *fides sola* d'une foi vive et efficace. C'est au cours de ces tractations, auxquelles il assistait comme légat pontifical, que le cardinal Contarini, voir t. III, col. 1615-1616, composa son *Tractatus de justificatione*, daté du 25 mai 1541, qui abondait complètement dans le sens de Gropper et obtint, entre autres, la haute approbation du savant cardinal Pole. Voir sur ce mouvement Döllinger, *Die Reformation*, t. III, p. 308-322. Son ami Ant. Paleario poussait encore plus loin les concessions dans son *Trattato utilissimo del beneficio di Giesu Christo*, Venise, 1543. Lämmer, *op. cit.*, p. 66.

Cet accord hybride et quelque peu équivoque eut le sort qui attend en général ce genre de compromis : celui de ne contenter personne et d'être suspect à tous. Aussi, cinq ans plus tard, une nouvelle conférence s'ouvrait-elle encore à Ratisbonne (janvier 1546), où les interlocuteurs catholiques se tenaient fermement sur le terrain traditionnel. Döllinger, *op. cit.*, p. 322-333. Il est vrai que, dans l'intervalle, étaient survenues les définitions du concile de Trente.

Au total, soit les controverses privées, soit les colloques officiels avaient eu pour résultat, sinon de ramener les dissidents, du moins d'attester l'existence d'un double courant dans la théologie catholique : l'un qui se contentait d'opposer aux erreurs protestantes la doctrine traditionnelle, l'autre qui cherchait à frayer entre les deux une sorte de *via media*. Ces deux tendances, si différentes par leur direction et si inégales dans leur valeur, doivent, de toute évidence, être étudiées séparément.

II. THÉOLOGIE TRADITIONNELLE. — H. Lämmer, *op. cit.*, p. 137-176, a résumé en dix-sept thèses la doctrine de la justification telle qu'elle s'exprime dans l'ensemble des controversistes énumérés ci-dessus. Il suffit de les parcourir pour se rendre compte qu'elles représentent très exactement les positions du catholicisme en regard des innovations de la Réforme.

1° *Conditions de la justification.* — Leur principal effort semble s'être porté sur les causes et conditions de la justification. — *a) Doctrine.* — Celle-ci n'est pas due à nos mérites, mais à la grâce de Dieu. *Nusquam scrimus aut docemus hominem propter merita sua justificari, cum non ignoremus sed fateamur aperte homines non per merita sua sed per gratiam Dei justificari et consequi remissionem peccatorum.* Cochlée, *Philipp.*, III, 5, édition non paginée, Leipzig, 1534. Cf. *ibid.*, 10 : *Non enim ex nostris viribus, sed ex gratia Dei miserentis justificatio nostri est.* La *Confutatio pontificia* s'associe volontiers à l'art. 4 de la Confession d'Augsbourg pour condamner les pélagiens qui font fi de la grâce. Texte dans C. A. Hase, *Libri symbolici*, Leipzig, 1846, p. LVII. C'est dire que, du côté de l'homme, il ne saurait être question que de conditions préalables.

Parmi ces conditions le premier rang appartient à la foi, que Jean Faber appelle déjà « le commencement du salut ». *De fide et op.*, I, 10. Cf. Wimpina, *Anacephal.*, II, 9, f° 87 *a* : *Fidem... initium nostræ salutis et auspicium fundamentumque agnoscere debemus.* Mais la foi seule n'est pas suffisante pour justifier le pécheur. Cet aspect de la doctrine luthérienne est celui qui a le plus frappé nos controversistes, qui abondent en développements pour la réfuter.

Quod... justificationem soli fidei tribuunt ex diametro pugnat cum evangelica veritate opera non excludente, prononcent les auteurs de la *Confutatio*, I, 6, p. LVIII-LIX. Un petit dossier de textes scripturaires et patristiques appuie cette affirmation. C'est aussi à l'exégèse fécondée par une dialectique vigoureuse que John Fisher demande de rétablir ici l'*evangelica veritas*. Sa thèse générale est celle-ci : *Præter fidem exiguntur etiam cetera cuncta sine quibus frustra de justificatione quis gloriatur.* Ces « autres choses » se ramènent à notre apport moral : la loi qui justifie est celle qui est féconde en œuvres ou bien, si parfois elle justifie toute seule, c'est qu'elle est déjà par elle-même un commencement de justice, qui doit d'ailleurs être ensuite consommée par les œuvres effectives : *Quoniam potestate quadam intra se continet opera quæ nundum in lucem edita sunt iccirco per eam initiari solum justus dicitur, non autem consummari. Assert. luth. conf.*, art. 1, édition de 1524, s. l., p. LXIV-LXV. Cf. art. 11, p. CCXXVI : *Aliud est fidem exigi et aliud hanc solam sufficere.*

Toute la troisième philippique de J. Cochlée est consacrée à ce point fondamental, qu'il s'applique à éclairer par les Pères et la raison, en même temps qu'il le soutient par de vives polémiques contre le *crimen falsi* dont se rendent coupables les protestants, *ibid.*, 32, et contre les funestes effets de leur doctrine. *Ibid.*, 59-63.

b) Méthode. — Sans insister sur un thème aussi fécond, il peut être intéressant de noter les principes de méthode posés à ce sujet.

Pour rendre compte de la doctrine de saint Paul, Wimpina distingue entre justice commencée et justice consommée; la foi seule suffit pour celle-là, mais les œuvres sont nécessaires pour celle-ci. La grande erreur des protestants est, à son avis, de méconnaître cette distinction. *Anacephal.*, II, 9, f° 87 *a-b*, 91 *b*-93 *a*, dans Lämmer, p. 151-153. J. Fisher s'inspire de vues toutes semblables. *Assert.*, art. 1, p. LXV-LXIX.

La synthèse exégétique vient à l'appui de cette analyse théologique. Car Fisher, par exemple, lit dans saint Augustin que certains passages de saint Paul isolés de leur contexte ont donné lieu à nier la nécessité des œuvres, p. LXXVII et LXXX-LXXXI. Aussi s'applique-t-il d'abord à rétablir le sens exact de ces passages, où il est question d'œuvres légales et non pas d'œuvres tout court, puis à éclairer saint Paul, soit par lui-même, soit par les autres livres de l'Écriture et en particulier par l'Épître de saint Jacques, p. LXXIII sq. : *Profecto sane intelligendus est et omnino cum divo Jacobo conciliandus. Neque enim hos inter se dissidere, neque horum alterutrum non dixisse verissima cuivis opinandum est*, p. LXXXII. Pour Faber également, *De fide et operibus*, I, 11, saint Paul trouve en saint Jacques son « très fidèle interprète ». L'accord des deux apôtres est un des lieux communs de nos controversistes. Lämmer, p. 154-156.

A ces deux règles s'ajoute une observation tirée de l'ordre psychologique et moral : c'est que « la foi est elle-même une bonne œuvre », Berthold, *Tewtsche Theologey*, III, 7, édition Reithmeier, Munich, 1852, p. 25, et qui en entraîne d'autres. Sans doute la foi peut être morte et nos auteurs s'accordent pour soutenir la possibilité de la *fides informis*. Lämmer, p. 144. Mais normalement « une bonne foi ne peut pas être sans de bonnes œuvres ». Berthold, *ibid.* Elle engendre la charité, et c'est par là qu'elle devient proprement justifiante. Fischer, p. XCV; cf. a. 6, p. CLXXXVI; a. 9, p. CCXXIII-CCXXIV, et a. 12-13, p. CCXXXIII-CCXXXVI. Dès le premier jour, la pensée catholique a refusé de consentir à la dissociation de l'ordre religieux et de l'ordre moral.

2° *Nature de la justification.* — Autant nos auteurs abondent sur la doctrine des œuvres dans ses rapports avec la justification, autant ils sont brefs sur la nature même de celle-ci. Soit parce qu'elle ne leur paraissait pas encore caractérisée, soit pour tout autre motif, la théorie protestante de la justice imputée n'a guère retenu leur attention. Néanmoins on ne manque pas de recueillir chez eux l'écho indirect et dispersé de la foi catholique sur ce point.

C'est ainsi que Berthold expose comment l'âme justifiée passe de l'injustice à la justice, rappelant que le baptême a pour effet de la laver et justifier. *Op. cit.*, IV, 1-2, p. 29-31. J. Fisher s'attache à établir que, si la concupiscence demeure dans l'âme juste, elle n'est pas un péché, art. 2, p. CX et CXXX : toute la coulpe de nos fautes est effacée par le baptême, p. CXXII et CXXXVI-CXXXVII. Sa principale autorité est saint Augustin, au nom duquel il explique combien sont diverses dans saint Paul les acceptions du mot péché. Sur la foi des Écritures, il oppose à Luther qu'il n'y a pas de non-imputation possible sans véritable pardon. *Ibid.*, p. CXLII : *Deum non imputare cuique peccatum est eidem remittere et ignoscere penitus.* Mais le péché ne peut être remis que *gratiæ præsentia*, a. 13, p. CCXXXVIII. *Nam has duas, hoc est gratiam et culpam, simul cuiquam adesse nequaquam est possibile*, a. 17, p. CCCII. Cf. a. 36, p. DCXII. Aussi la grâce est-elle synonyme d'un principe de rénovation spirituelle : *per Christi gratiam renovamur et justificamur*, a. 2, p. CXV, qui est infusé dans notre âme, a. 17, p. CCCIX, et devient sa véritable vie, a. 36, p. DLII.

En même temps que la grâce nous sont infusés les vertus et les dons du Saint-Esprit. J. Cochlée, *Philipp.*, III, 15 et 48; Faber, *De fide et operibus*, I, 6; Berthold, *Tewtsche Theol.*, XCI, 1, p. 629, et autres dans Lämmer, p. 137-138. C'est par là que l'âme justifiée peut devenir féconde en œuvres de salut. J. Cochlée s'indigne comme d'un « blasphème contre le Christ » à l'idée que le juste pécherait dans tous ses actes. *Philipp.*, III, 60-61. J. Fisher consacre à réfuter cette assertion luthérienne tout l'art. 31, p. CCCCLXX-CCCCXCVI. Au contraire, la grâce qu'il a reçue doit fructifier en bonnes œuvres, que Berthold, *op. cit.*, LXXVII-LXXVIII, présente comme une véritable « dette », p. 533-548, que J. Fisher et les autres réclament, comme on l'a déjà vu, tout à l'heure pour la « consommation » de notre justice. D'ailleurs « tous les théologiens sont unanimement d'avis, tous proclament d'une seule voix que la vertu méritoire des œuvres a sa source dans la passion du Christ », Hochstraten, *Aliquot disput. cont. Luth.*, I, 5, 1, Cologne, 1526, f° 62.

Ainsi la justification est progressive comme notre vie. *Quamvis fide viva et fertili quis justificatus fuerit, tamen adhuc eumdem per opera magis et magis justi-*

ficari necesse est. J. Fisher, a. 1, p. LXVIII. Car, sans mettre en cause la première grâce, il reste toujours à se défaire des restes du péché. *Ibid.*, a. 13, p. CCXXXIX. Et chaque fois que nous sommes absous du péché, c'est pour nous une nouvelle justification. Cochlée, *Philipp.*, III, 40.

Non seulement cette œuvre est toujours inachevée, mais notre fragilité la rend incertaine pour nous. *Certissima quidem est Evangelii promissio secundum se, sed incertum nobis et singulis an ea promissione digni simus.* Cochlée, *ibid.*, 46. Et J. Fisher de montrer la contradiction de Luther, qui, d'une part, promet à la foi l'assurance du pardon, tandis que, d'autre part, il affirme que nous ne sommes jamais sûrs de ne pas pécher mortellement par suite de quelque secret orgueil, a. 35, p. DXXXIV. La vérité est dans une modeste confiance qui n'exclut pas le recours à la miséricorde de Dieu.

S'ils n'ont pas épuisé le problème de la justification, ces premiers controversistes ont du moins bien aperçu l'essentiel des erreurs protestantes et commencé à mettre en œuvre les éléments de la théologie traditionnelle pour les réfuter.

III. École de Cologne : théorie de la double justice. — Plus original, et d'ailleurs beaucoup moins heureux, fut l'effort de l'école de Cologne, qui crut pouvoir gagner les protestants en s'établissant sur le terrain contestable et assez mal défini d'une double justice.

La première manifestation littéraire en est due à Jean Gropper, dans l'*Enchiridion christianæ institutionis* qu'il joignit à l'édition des canons du concile provincial de Cologne, *Canones concilii provincialis Coloniensis... celebrati anno 1536*, Cologne, 1538. Un petit chapitre y développe sa théorie spéciale de la justification, f° 163-177, système qu'il reprit bientôt dans son *Antididagma seu christianæ et catholicæ religionis per rev. et ill.... Eccl. Coloniensis canonicos propugnatio*, Cologne, 1544. Mais il en devait les principes à son maître, Albert Pighius, qui les avait publiés seulement dans l'intervalle, *Controversiarum præcipuarum in comitiis Ratisponensibus tractatarum... explicatio*, ouvrage dédié à Paul III, édité d'abord en 1541, puis de nouveau en 1542. La justification y occupe la seconde controverse tout entière en 41 grandes pages non foliotées.

Aux mêmes influences obéit le « traité de la justification » composé à Ratisbonne, en 1541, par le cardinal Contarini, publié ensuite dans l'édition complète de ses œuvres, Paris, 1571, p. 588-596, et reproduit dans A. M. Quirini, *Epistolarum Reginaldi Poli...*, pars III, Brescia, 1748, f° CIC-CCXVI. C'est d'après ces trois témoins que nous avons à reconstituer les grandes lignes du système.

1° *Doctrine de Pighius.* — Victime du nominalisme alors régnant, A. Pighius ne concevait le péché originel que comme la simple imputation qui nous est faite du péché d'Adam. Linsenmann, *Albertus Pighius und sein theologischer Standpunkt*, dans *Theol. Quartalschrift*, 1866, p. 623-624. Ce qui le préparait à porter le même extrinsécisme dans sa théorie de la justification.

1. *Exposé.* — Strictement parlant, la justice ne se trouve qu'en Dieu : en nous, elle ne peut jamais exister que dans une mesure imparfaite et par voie de participation ; mais celle-ci même est réduite par suite de notre incurable misère. Et l'auteur d'emprunter à l'Écriture les passages qui soulignent notre état de péché pour conclure : *Verum reperietur de hac ipsa, quamvis imperfecta, justitia quod non justificabitur in conspectu Dei omnis vivens.* Ne pouvant trouver la justice en nous-mêmes, nous sommes invités à la chercher dans le Christ, qui interpose ses mérites entre le jugement du Père et nos péchés, nous couvre d'abord de sa propre justice et par là nous met à l'abri de la colère divine, puis nous communique cette justice et la fait nôtre. Ainsi couverts, nous pouvons nous présenter devant Dieu et, non seulement paraître justes, mais l'être en réalité. Car nos péchés sont ensevelis avec le Christ et nous renaissons assimilés au nouvel Adam. Mais de nous-mêmes nous ne sommes jamais rien qu'impureté : c'est le Christ seul qui est notre justice.

Pour nous en obtenir l'application, il ne suffit pas de la foi : il faut, en outre, le repentir, l'espérance et l'amour de Dieu qui en découlent. Non pas qu'il soit nécessaire d'accomplir tous les commandements : pourvu que nous soyons disposés à le faire, Dieu nous tient compte de cette bonne volonté et nous applique la justice du Christ.

On voit que Pighius tient à s'éloigner des protestants. Il leur reproche d'attribuer la justification à la foi seule, sans tenir compte des autres vertus. Mais il ne veut pas non plus que nous soyons justifiés par elles, pas même par la charité : nous n'avons, en somme, d'autre justice que celle du Christ. *Illi sola fide, non charitate nos justificari affirmant : nos contra dicimus nec fide nec charitate nostra nos justificari coram Deo, si formaliter et proprie loquamur, sed una Dei in Christo justitia, una Christi nobis communicata justitia, una ignoscente nobis peccata nostra Dei misericordia.*

Même après la justification, si nos œuvres sont méritoires, c'est *non ex ipsis aut ex nobis sed ex divina gratia*, parce qu'elles sont développées dans les mérites du Christ... *Dei hominis meritis, quæ nobis ut membris ejusdem communicantur, quibus nostra involvuntur atque induuntur opera.* Ailleurs Pighius, acceptant une formule caractéristique des réformateurs, disait de nos œuvres qu'elles ne nous justifient pas, mais nous sont imputées à justice : *...nec nos vere justificare, sed misericorditer et gratiose nobis imputari a Deo ad justitiam. Ratio componendorum dissidiorum*, Cologne, 1572, p. 524. Voir Linsenmann, *loc. cit.*, p. 640-643.

2. *Appréciation.* — Cette doctrine est surtout importante par ses conséquences.

Au cours de tout son exposé, Pighius fait moins figure de théologien que de moraliste et de mystique, attentif à minimiser l'œuvre de l'homme pour faire mieux ressortir l'œuvre de Dieu. Le savant cardinal Quirini s'est employé à défendre l'orthodoxie de sa doctrine sur ce point. *Epist. Reg. Poli*, t. II, *Diatriba ad Epistolas*, p. CXXX-CXXXIX. Et l'on peut y trouver, en effet, un écho assez fidèle de ce mysticisme pessimiste que la tradition de saint Augustin entretint à travers le Moyen Age. Voir col. 2120 sq. Mais les contemporains en furent choqués et y soupçonnèrent des accointances protestantes. Ruard Tapper, *Explic. artic. ven. Facultatis Lovan.*, Louvain, 1557, t. II, p. 32, et Vega, *De justificatione*, VII, 21, Cologne, 1572, p. 159.

2° *Doctrine de Gropper.* — Élève de Pighius, Jean Gropper n'eut pas seulement l'honneur de porter les doctrines de son maître aux célèbres colloques de Ratisbonne (1541), pour en faire la base d'un accord avec les protestants. Voir W. van Gulik, *Johannes Gropper*, Fribourg-en-B., 1906, p. 74-85. Il en reprit en même temps l'exposé systématique et semble leur avoir donné une expression tout à la fois plus théologique et plus modérée.

1. *Exposé.* — A l'encontre des protestants, il affirme que la justification doit signifier une réalité intérieure : *Justitiam Dei imputativam a justitia bonæ conscientiæ.. non esse discernendam.* Mais il tient à distinguer entre la justice de l'homme et celle de Dieu : *Secundum omnium veterum sententiam potius discernendam esse dicimus justitiam Dei a justitia humana. Enchir.* f° 163 v°. Aucun de nos actes ne peut être vraiment cause de la justification : toute notre confiance doit reposer en Jésus et les plus grands saints ne cessent pas de se dire à bon droit des pécheurs. La foi elle-même ne nous justifie que parce qu'elle nous met en mesure de recevoir la divine miséricorde. Elle nous tourne vers Dieu et nous invite à pratiquer sa loi : ce qui nous manque à cet égard est suppléé par la foi qui nous applique les mérites du Christ.

D'où il suit que la vraie cause efficiente de notre justification, c'est Dieu seul. La cause formelle est sa propre grâce ou son amour qui vient renouveler notre cœur : *...gratiam Dei nos innovantem, quæ proprie causa formalis justificationis est, accipiamus*, f° 167 v°. Quant à la foi au Christ, elle joue le rôle de cause instrumentale. La justification ainsi produite nous infuse au cœur une véritable charité et se traduit en œuvres méritoires : malgré leur imperfection, nous devons être assurés qu'elles sont agréables à Dieu à cause du Christ en qui elles sont faites. Gropper ne cesse de reprocher aux protestants de réduire la justification à une simple imputation et de rejeter, en conséquence, les œuvres de la foi avec celles de la loi. Mais il admet que nous soyons justifiés sans celles-là : *Constat... operibus nostris causam justificationis detrahi et recte ac vere dici nos sine operibus justificari*, f° 171 v°.

Cette doctrine est par lui reprise et plus clairement résumée dans son *Antididagma*, f° 11 v°-15 v°. Dieu y est toujours donné comme la seule cause efficiente de notre justification : nos actes sont seulement des *causæ dispositivæ et susceptivæ*. Quant à la cause formelle, c'est-à-dire l'essence propre de la justification, elle est double. C'est, d'une part, la justice même du Christ en tant qu'elle nous est imputée : *Justificamur a Deo justitia duplici tamquam per causas formales et essentiales. Quorum una et prior est consummata Christi justitia..., quando eadem nobis, dum tamen fide apprehenditur, ad justitiam imputatur.* Telle est la cause principale, *præcipua et summa justificationis nostræ causa.* Mais, en même temps, il y a place aussi pour une justice qui nous devient inhérente. *Aliter vero justificamur formaliter per justitiam inhærentem, quæ... remissione peccatorum simul cum renovatione Spiritus Sancti... nobis donatur, infunditur et fit propria.* Justice toujours imparfaite et qui ne saurait être notre principal appui : *cui..., quod sit imperfecta, non innitimur principaliter*, f° 13 v°. Cf. Döllinger, *Die Reformation*, t. III, p. 309-310.

Il y aurait donc lieu de distinguer deux éléments dans l'acte total de la justification : l'un intrinsèque et déficient, le seul qui nous soit propre ; l'autre extrinsèque et imputé, savoir la justice même du Christ qui vient s'ajouter à la nôtre et en suppléer les défauts.

2. *Appréciation.* — Dès l'époque, cette doctrine fut suspectée de connivences, au moins involontaires, avec le protestantisme et l'*Enchiridion* finit par être inscrit au catalogue de l'*Index*. Gulik, *op. cit.*, p. 53-57. L'*Antididagma* fut censuré par l'Université de Louvain, le 9 juillet 1544, spécialement pour avoir enseigné que nos péchés nous sont remis *per imputationem justitiæ Christi*, que celle-ci nous est obtenue par la foi *tamquam per causam susceptivam*, que nous sommes justifiés par la justice du Christ *tamquam (per) causam formalem potiorem*, alors que la *justitia inhærens* ne serait qu'une sorte d'indice secondaire, une garantie d'expérience intime que la justice du Christ nous est imputée : *tamquam interiori quodam experimento certificamur nobis... dimissionem peccatorum factam et Christi consummatam justitiam imputari.* Pièces éditées par Fr. Dittrich, *Lovaniensium et Coloniensium theologorum de Antididagmate Joannis Gropperi judicia*, Braunsberg, 1896, et résumées dans Gulik, *op. cit.*, p. 102-105.

Gropper se défendit contre ses censeurs. Mais, quand sa doctrine fut portée au concile de Trente par Séripando, elle y fut l'objet d'une réprobation unanime, bien que le respect dû à l'auteur pour ses éminents services lui ait évité toute espèce de condamnation. Ét. Ehses, *Johannes Groppers Rechtfertigungslehre auf dem Konzil von Trient*, dans *Römische Quartalschrift*, t. XX, 1906, section d'histoire, p. 175-188. Il n'en sentit pas moins l'obligation d'abandonner ses positions anciennes, ainsi qu'il ressort de la lettre qu'il écrivit en 1552 à l'évêque Pflug de Naumbourg, qui l'avait questionné à ce sujet, Chr. G. Müller, *Epistulæ... ad Julium Pflugium*, Leipzig, 1882, p. 114-116, encore que, dans cette lettre même, il nourrisse la suprême illusion de se croire d'accord avec l'esprit, sinon avec la lettre, du décret conciliaire.

3° *Doctrine de Contarini.* — Légat pontifical à la conférence de Ratisbonne, Contarini y eut l'occasion d'approcher les théologiens de Cologne et le thème de la justification tint une grande place dans leurs doctes entretiens.

A Pighius il adressait des observations très pénétrantes sur sa théorie, qu'il combattait au nom des principes mêmes par lui reconnus : savoir *esse quoddam immanens per modum habitus infusum nobis divinitus quo ut forma quadam quæ menti inhæret vivimus vita christiana*, et encore *quod id animæ inhærens a Deo inditum sit justitia qua possimus dici formaliter justi.* Cette double notion, qu'il établit rapidement sur l'Écriture, la philosophie et les Pères, lui paraît atteindre la thèse fondamentale du maître *de justitia qua sumus justi apud Deum quam totam constituis extra nos in Christo.* Lettre n. 88, dans Fr. Dittrich, *Regesten und Briefe des Card. G. Contarini*, Braunsberg, 1881, p. 349-353.

Cette attitude de critique très avertie à l'égard du système n'a pas empêché Contarini d'en subir l'influence dans son propre traité sur la question.

1. *Exposé.* — Après avoir donné la définition des divers termes qui interviennent dans le problème, l'auteur aborde la justification proprement dite : *ea qua impius adultus ex impio fit justus*, Quirini, f° CCII. De ce changement l'Esprit Saint est la cause efficiente par le moyen des dispositions qu'il inspire à l'âme en vue de sa conversion. La principale est la foi, avec la confiance qui s'ensuit *quod Deus remittat peccata et justificet impium per mysterium Christi.* Quand cette foi se traduit en charité, Dieu ne nous donne pas seulement l'esprit du Christ, mais le Christ lui-même, et nous impute sa justice : *Donat nobis cum Spiritu Christi Christum ipsum et omnem justitiam ejus gratis... nostram facit, nobis imputat qui induimus Christum*, f° CCIII. Ainsi la justification n'est pas due aux œuvres, mais à la foi, en ce sens que celle-ci est le moyen par lequel nous recevons celle-là. *Non quod mereamur justificationem per fidem et quia credimus, sed quia accipimus eam per fidem*, f° CCIV. Ce qui permet de dire que la foi nous justifie, mais à titre de cause efficiente, non de cause formelle, f° CCV.

Le terme est une double justice : *alteram nobis inhærentem qua incipimus esse justi..., alteram vero non inhærentem, sed nobis donatam cum Christo, justitiam inquam Christi et omne ejus meritum*, f° CCIV. Bien entendu, la première est toujours imparfaite et ne doit pas être notre principal point d'appui : les saints nous donnent partout l'exemple de la défiance et de l'humilité. C'est la seconde seule qui peut nous donner confiance : *Justitia Christi nobis donata est, vera et perfecta justitia... Hac ergo sola, certa et stabili nobis nitendum est et ob eam solam credere nos justificari coram Deo, id est justos haberi et dici justos*, f° CCVI.

Contarini emploie côte à côte les termes de *justitia nobis donata et imputata.* Mais c'est le second qui com

mande et explique le premier. L'auteur invoque à l'appui de cette conception la doctrine de saint Paul sur le baptême commentée par saint Thomas : *...Mortem Christi, passionem ac meritum nobis donari, nobis imputari in baptismate... Non quod nobis inhæreant, qui jam vivimus, sed quia nobis donantur et imputantur*, f° CCVII. Et il s'applique ensuite à réduire les textes de l'Écriture qui semblent parler d'une justice qui nous serait personnelle.

Quelques mots lui suffisent pour la seconde espèce de justification, celle qui consiste dans l'accroissement de la grâce reçue. Accroissement nécessaire, et qui se fait par nos bonnes œuvres inspirées par l'esprit de charité. Cette justification, à la différence de la première, lui paraît pouvoir être dite *justificatio operum*, f° CCXI. Néanmoins Contarini n'aimait pas qu'on parlât proprement de mérite à l'égard de la vie éternelle, parce que celle-ci nous est d'abord donnée gratuitement et que nous ne pouvons acquérir de droit sur elle, de mérite *secundum quid*, qu'en utilisant les dons mêmes de Dieu.

Aussi fut-il d'avis qu'on devait s'abstenir d'imposer aux protestants une expression qui les choquait et s'en expliqua-t-il, auprès du cardinal Alexandre Farnèse, dans une lettre spéciale, datée de Ratisbonne, le 22 juin 1541, qui, devenue à peu près introuvable, a été reproduite par Th. Brieger, *Theol. Studien und Kritiken*, 1872, t. XLV, p. 144-150. Simple résumé dans Dittrich, *op. cit.*, p. 210-202.

2. *Histoire.* — Grâce à la renommée de l'auteur et au retentissement des accords de Ratisbonne qu'il avait conclus, sa doctrine attira de bonne heure l'attention. D'éminents personnages y applaudirent, tels que le cardinal Pole. Quirini, t. III, p. 25-28 et 53-54. Mais déjà les protestants se prévalaient de son attitude, et Jean Eck dut prendre sa défense contre Bucer dans son *Apologia pro rev. et ill. princ. catholicis*, Anvers, 1542, f° 145 v°-157 v°. Chez d'autres, la formule de compromis trouva la plus vive opposition : ce fut, en particulier le cas pour Jérôme Aléandre, auquel Contarini jugea bon de répondre par une lettre apologétique, en date du 22 juillet 1541, dans Beccadelli, *Monumenti di varia letteratura*, t. I *b*, Bologne, 1799, p. 186-190.

Plusieurs théologiens importants exprimèrent à tout le moins des réserves dans des traités spéciaux; par exemple Ambroise Catharin, *De perfecta justificatione a fide et operibus ad G. Contarenum*, 1541, p. 229 sq., et Jacques Sadolet, *De justificatione*, dans Beccadelli, *op. cit.*, p. 162-167, qui écrivait à Catharin en juillet-août 1541 : *Nunquam mihi persuaderi potuit fidem solam per se sine operibus bonis ad adipiscendum regnum Dei idoneam censeri debere... Mihi eadem rei summa est ut judicem ad veram justificationem fidem cum operibus conjunctam esse oportere. Epist.*, XIV, 13, dans *Opera omnia*, Vérone, 1738, t. II, p. 80.

Finalement le traité, qui avait paru intact dans l'édition de Paris, 1571, fut expurgé par les censeurs de l'Inquisition avant de figurer dans l'édition de Venise, 1589. Il a fallu attendre l'édition de Quirini, 1748, pour qu'en fût rétabli le texte primitif.

3. *Appréciation.* — Aussi le problème est-il depuis longtemps ouvert, devant l'histoire, du jugement à porter sur la tentative doctrinale de Contarini. Le cardinal Quirini ayant pris la défense de son orthodoxie, *op. cit.*, t. III, p. LXI-LIV, fut vivement contredit par le luthérien J. R. Kiesling, qui s'appliquait à montrer en lui un témoin de la « foi » selon la Réforme. Quirini répliqua sous forme de lettres adressées à divers savants, auxquelles Kiesling opposa de nouvelles ripostes. Et ce fut ainsi, au cours des années 1749-1753, une sorte de discussion publique, à laquelle mit fin la mort du docte évêque de Brescia. Les lettres de Kiesling sont réunies dans ses *Epistolæ anti-quirinianæ*, Altenbourg, 1765, p. 201-430, et les historiens modernes admettent, après Döllinger, *Die Reformation*, t. III, p. 312, qu'il eut gain de cause contre son adversaire. Plus récemment le procès de Contarini a été repris dans une longue étude de Th. Brieger, *Theol. Studien und Kritiken*, 1872, p. 87-150, qui conclut, p. 141-142, en disant que, par son fond et ses tendances, cette doctrine est « authentiquement protestante ».

Il y a plus de modération et de vérité dans l'appréciation de H. Lämmer, qui termine une consciencieuse analyse, *op. cit.*, p. 186-197, en faisant ressortir les équivoques de ce traité, dues à l'imprécision de la matière et au désir d'aboutir à une formule de conciliation, mais en notant aussi les points qui le distinguent de la théologie protestante. La justification y demeure une grâce de sanctification, mais beaucoup trop imparfaite, puisque tout ce qui compte, en somme, c'est l'imputation de la justice du Christ que nous obtient la foi.

Par analogie avec d'autres controverses historiques, Hefele applique à cette théorie de la double justice, telle qu'elle fut développée par l'école de Cologne, le terme de « semi-luthéranisme », *Hist. des conciles*, trad. Leclercq, t. VIII *b*, p. 1247, et la formule a eu quelque succès chez les historiens postérieurs. Ehses, *loc. cit.*, p. 183. Bien que cette qualification paraisse excessive, appliquée à des théologiens qui voulaient retenir l'essentiel de la doctrine catholique et que l'Église, en somme, n'a jamais censurés, elle n'en souligne pas moins le fait d'une tendance incontestable à jeter sur le fossé qui déjà se creusait entre catholiques et protestants une sorte de pont.

C'était aussi l'époque où des mystiques encore moins pondérés tels que le Vénitien Ant. Paleario, sous prétexte de faire ressortir aux âmes le « bienfait de Jésus-Christ », parlaient de notre « impuissance » à obéir aux commandements divins, proclamaient que « Dieu nous donne le Christ et sa justice sans aucun mérite de nos œuvres », que nous sommes justifiés « par la foi seule » et que cette conception s'impose à tous les chrétiens qui n'ont pas « des âmes hébraïques ». *Trattato utilissimo del beneficio di Giesu Christo*, Venise, 1543, reproduction fac-similé de l'édition originale, Londres et Cambridge, 1855, c. II, f° 5 r°; c. IV, f° 29 r° et v°, f° 36 v° et 37 r°; c. VI, f° 70 r° et v°.

Soit sous forme d'infiltrations théologiques inconscientes, soit par l'attrait suspect d'un mysticisme mal défini, le protestantisme menaçait évidemment d'introduire la confusion dans bien des esprits. Il était temps pour l'Église d'intervenir.

III. Définitions de l'Église : Constitution du concile de Trente (13 janvier 1547). — Parmi les 41 erreurs de Luther condamnées par Léon X, dans sa bulle *Exsurge Domine* du 15 juin 1520, aucune ne porte sur le point précis de la justification. Tout au plus les principes directeurs du système protestant y sont-ils implicitement visés dans les propositions relatives au caractère coupable de la concupiscence, n. 2-3, Denzinger-Bannwart, n. 742-743, et Cavallera, *Thesaurus*, n. 1049 et 1460, à l'extinction du libre arbitre et à la malice de tous nos actes même bons, n. 31-32 et 35-36, *ibid.*, n. 771-776 et 869, au rôle nécessaire et suffisant de la foi dans la rémission du péché par l'absolution sacramentelle, n. 10-12 et 15, *ibid.*, n. 750-755 et 1209, 1236.

Loin de se soumettre, Luther accentua sa révolte et la controverse ne tarda pas à faire apparaître au grand jour que la justification formait la clef de voûte former le centre et le bloc principal des définitions que le concile de Trente opposerait à l'hérésie.

I. Histoire du décret. — Il est peu de textes conciliaires qui aient été aussi longuement et aussi soigneusement élaborés que le décret du concile de Trente sur la justification. Tous les documents en sont aujourd'hui à la portée de l'historien, depuis la publication intégrale des actes de la VI^e^ session, *Conc. Trid.*, t. V, *Act.*, pars 2, édit. Ehses, Fribourg-en-B., 1911, p. 257-833, auxquels il faut ajouter de nombreuses pièces contenues dans les volumes consacrés aux diaires, spécialement t. II, 1901, p. 428-432, et aux épîtres relatives à cette période, t. X, 1916, p. 531-789.

Bien qu'il ait paru avant cette publication, le volume de J. Hefner, *Die Entstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsdekretes*, Paderborn, 1909, écrit d'après les papiers du cardinal Cervino, reste indispensable et toujours très précieux pour débrouiller cette vaste matière. Il annule en tout cas les vieilles esquisses de R. Seeberg, dans *Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben*, 1889, p. 546-559, 604-616, 643-700, et de W. Maurenbrecher, dans *Historisches Taschenbuch*, 1890, p. 237-330.

1° *Préparation du décret.* — Dès le 30 janvier 1546, le légat Marcel Cervino, cardinal de Sainte-Croix, qui devait être « l'âme du concile en cette matière », Hefner, p. 33, écrivait à Rome qu'il lui paraissait opportun de mettre au programme de l'assemblée d'abord la question du péché originel, puis celle de la justification. *Conc. Trid.*, t. X, p. 352; cf. p. 459 et 470. Le 13 mai, le cardinal Farnèse faisait, de son côté, savoir aux légats que le pape était impatient qu'on arrivât sans retard *alle cose sustantiali come è l'articolo della giustificazione*, p. 487. A quoi ceux-ci répondaient, le 19, que *per andare ordinatamente*, il leur paraissait logique de commencer tout d'abord par le péché originel, p. 492; cf. p. 496 et 526.

Il en fut ainsi fait et ce décret préalable fut mis à l'étude, puis promulgué à la V^e^ session (17 juin 1546). Dès le 21, les légats proposaient à l'assemblée d'aborder le point de la justification. *Articulus... satis difficilis*, observait le cardinal Cervino, *cum alias decisus non fuerit in conciliis. Conc. Trid.*, t. V, p. 257. Quelques évêques inclinaient à attendre l'arrivée d'un plus grand nombre de prélats, *per essere (questo punto) il più importante che si possa trattare in questo concilio*, t. X, p. 532. Ils se rendirent pourtant aux raisons des légats et adoptèrent, *tutti ad unum*, le plan proposé, t. V, p. 357-360.

1. *Préparation éloignée.* — Très sagement, l'évêque de Belcastro avait demandé que, pour ne pas se perdre en disputes inutiles, la question fût d'abord soumise à des spécialistes. Cervino décida, en effet, qu'on commencerait par entendre les théologiens : *ante omnia theologi minores audientur quibus aliqui articuli proponentur hanc materiam comprehendentes. Ibid.*, p. 260. Ces « articles » furent au nombre de six, qui portaient sur la notion de la justification, ses causes du côté de Dieu et de l'homme, le sens de l'expression *justificari per fidem*, la valeur des œuvres *ante* et *post*, les circonstances antécédentes, concomitantes et subséquentes de la justification elle-même, les autorités scripturaires et traditionnelles relatives à ces divers points. *Ibid.*, p. 261. « Et parce que l'importance de ce concile en matière dogmatique, dépend principalement de cet article », les légats suppliaient le pape de le faire étudier également à Rome par ses propres théologiens, t. X, p. 532.

Les consulteurs conciliaires ne tinrent pas moins de six longues séances du 22 au 28 juin, t. V, p. 262-281, *per essere la materia importante et di lunga discussione*, comme en rendaient compte les légats, t. X, p. 536. Trente-trois docteurs de tous les ordres y prirent part : seuls les mémoires du jésuite Alphonse Salmeron et du franciscain Antoine de Pignerol, celui-ci naturellement d'inspiration scotiste, se sont intégralement conservés, t. V, p. 265-272 et 275-277.

Dans l'ensemble, les réponses furent concordantes; mais deux augustiniens, Grégoire Perfecto de Padoue et Aurélius de Roccacontrata, soutenus par le dominicain Grégoire de Sienne et le servite Laurent Mazzochi, se distinguèrent des autres en soutenant que le libre arbitre ne concourt à la justification que *mere passive* et semblèrent diminuer en conséquence le mérite des œuvres. *Qui non satis videntur catholice locuti*, note le secrétaire Massarelli. Le dominicain Jean d'Udine se joignit à eux pour dire que « la foi nous justifie, parce que nous sommes justifiés quand nous croyons fermement recevoir la rémission de nos péchés par les mérites du Christ ». *Ibid.*, p. 280. Doctrines qui paraissent offrir « une certaine parenté avec les conceptions protestantes », Hefner, p. 91, et que les légats jugèrent, en tout cas, défavorablement. Mais l'ensemble de la discussion, à laquelle beaucoup d'évêques avaient assisté, leur paraissait propre à jeter « une grande lumière » dans l'esprit des prélats appelés à trancher la question. Lettre du 1^er^ juillet, t. X, p. 546.

2. *Préparation prochaine.* — Aussi, dès le 30 juin, les légats proposaient-ils au concile un programme en trois points : première justification ou passage de l'infidélité à la foi, deuxième justification ou conservation et développement de la première, troisième justification ou recouvrement de la grâce perdue par le péché. Chacun était accompagné de brèves formules où étaient condensées les erreurs, en tout vingt-deux, soumises à l'examen des Pères, t. V, p. 281-282.

Approuvé à la réunion générale du 30 juin, *ibid.*, p. 282-285, ce programme fut aussitôt mis en discussion. Tous les prélats devaient donner individuellement leur avis : beaucoup lurent des déclarations écrites, plus ou moins étendues; mais d'autres se contentèrent de se rattacher en quelques mots à l'un ou l'autre des préopinants.

Les délibérations sur le premier point remplirent huit assemblées du 5 au 13 juillet, *ibid.*, p. 286-336, coupées, le 8, par la réception des ambassadeurs de France et le discours de Pierre Danès, p. 309-316. D'importantes communications doctrinales y furent faites : le 5, par l'archevêque de Matera, p. 287-291; le 6, par l'évêque de Feltre, p. 296-298; le 7, par les évêques de Valson, p. 299-302, et de Motula, p. 302-308; le 10, par les évêques de Badajoz, p. 322-324, et de Bellune, p. 325-327; le 13, par le général des augustins, Jérôme Séripando, p. 332-336. Ce dernier fut particulièrement remarqué, bien qu'il manifestât déjà sa tendance à réduire la part de l'homme au profit de la grâce. Hefner, p. 99. Ces divers avis furent résumés à la séance du 14, t. V, p. 337-340.

Pour aller plus vite en besogne et rédiger le décret ainsi préparé, le concile désigna, le 15, une commission de quatre membres. Robert Vauchop, archevêque d'Armagh, et Benoît de Nobili, évêque d'Accia, obtinrent chacun 19 voix; Jacques Jacomelli, évêque de Belcastro, fut élu par 23 suffrages et Cornelio Musso, évêque de Bitonto, par 40. *Ibid.*, p. 340. Entre temps, les délibérations se poursuivaient sur la deuxième et la troisième justification, qui occupèrent encore huit séances, du 15 au 23 juillet. *Ibid.*, p. 340-378. Ce furent le plus souvent les mêmes orateurs qui eurent l'occasion de s'y distinguer.

Un incident tragi-comique interrompit la gravité de ces échanges de vues. L'évêque de La Cava, Jean Thomas Sanfelice, qui avait soutenu, le 6 juillet, que nous sommes justifiés *per solam fidem*, p. 295, reprit la parole, le 17, pour maintenir son opinion, p. 347, et remit un mémoire écrit dans ce sens, p. 352-354. Indigné de ces propos, qu'il avait déjà blâmés en particulier, l'évêque de Chiron, Denys Zannettino, sur-

…mmé le *Greccheto*, se mit à l'accuser à haute voix d'ignorance ou d'insolence. Sur quoi Sanfelice lui porta vivement les deux mains au visage et lui secoua si rudement la barbe qu'il lui en arracha plusieurs poils, t. v, p. 357-359. Le scandale étant public, une sanction était inévitable. Il y eut enquête d'urgence, t. v, p. 354-359, et le bouillant Sanfelice dut subir par ordre des légats quelques jours de prison préventive au couvent de Saint-Bernardin, t. x, p. 565. Mais, le 28, sur les instances de Zannetino, qui avait bien conscience d'avoir un peu provoqué l'incident, l'assemblée décréta sa délivrance, sous la double condition qu'il quitterait le concile et irait se faire absoudre par le pape, t. v, p. 359, 396-397, et t. x, p. 576. L'incident est également relaté dans le journal de Massarelli, t. i, p. 561 et 563.

En dehors de cette « rixe », les consultations théologiques suivirent paisiblement leur cours. Un prélat désireux d'avancement, l'évêque Staphileus de Sebenico, prenait même le soin d'envoyer les siennes au pape, afin de se recommander par là en vue d'un poste plus avantageux, t. x, p. 561-563. Les séances se terminèrent le 23 juillet par une longue exposition de Séripando, t. v, p. 371-375, et du général des Carmes, p. 375-378. Il ne restait plus qu'à résumer l'ensemble, p. 378-384, pour aborder ensuite la rédaction même du décret.

Dans l'intervalle, les avis des théologiens romains, si souvent sollicités, étaient expédiés de Rome le 17, t. x, p. 566-567, et arrivaient à Trente le 22, p. 569-570. Mais à ce moment-là le travail des commissaires du concile était déjà prêt.

2° *Élaboration du décret.* — Avant d'arriver à sa forme actuelle, le décret sur la justification est passé par trois rédactions successives, et plus ou moins différentes, qui furent tour à tour abandonnées.

1. *Premier projet.* — Sans perdre de temps, la commission désignée le 15 juillet s'était mise à la tâche, avec le concours des théologiens choisis par elle « parmi les meilleurs », t. x, p. 565 et 569. Le plus important fut le franciscain André Véga, qui, d'après des sources encore inédites, serait le *primus* et *principalis auctor* de ce premier projet. Ehses, t. v, p. 384, et Hefner, p. 103.

Le texte en fut distribué aux membres du concile le 24 juillet, t. v, p. 384-391. Il comprenait vingt et un petits chapitres, dont les trois premiers seuls avaient une forme affirmative, tandis que les autres commençaient par une formule d'anathème contre l'erreur visée. Chacun était suivi d'arguments théologiques et scripturaires propres à l'établir. On a remarqué avec raison, Hefner, p. 107, que ce projet primitif suit de très près la liste des vingt-deux propositions dressée par les légats en date du 30 juin.

En raison des difficultés intérieures qui entravaient alors la marche du concile, la discussion de ce texte fut retardée jusqu'au mois d'août. De Rome on suggérait d' « expédier l'article de la justification », t. x, p. 612, afin de procéder ensuite à la translation de l'assemblée. Cette suggestion ne fut pas suivie et la discussion occupa les congrégations des 13, 17 et 28 août, t. v, p. 402-419.

Le projet des commissaires fut assez maltraité. Quelques théologiens avaient déjà fait à son endroit des remarques de détail, p. 392-394. Presque tous les Pères en critiquèrent la forme, qu'ils trouvaient longue et obscure. D'autres y signalaient des superfluités; beaucoup se plaignaient de n'avoir pas sous les yeux les notes des théologiens. L'architecture même en déplaisait à plusieurs, parce qu'ils y voyaient trop de raisonnements et pas assez de décisions. Ainsi l'évêque de Sinigaglia souhaite que les canons soient rédigés *in modum decisionis non persuasionis*, p. 403. *Non placent tot rationes*, appuie l'évêque de Bertinoro, p. 404, *quia Spiritus Sanctus determinat dogmata, non rationes*. Moins mystique, l'évêque d'Agde en appelle à la suprême autorité du concile : *Non reddantur rationes in canonibus, cum conciliorum suprema sit auctoritas*, p. 409.

Profitant de ces hésitations, les prélats du parti impérial cherchaient à faire durer les débats par des chicanes de procédure. Ainsi l'évêque de Saint-Marc désirait revenir sur la liste des erreurs proposée le 30 juin, p. 408, et le cardinal de Jaën voulait connaître au préalable les raisons des commissaires, p. 410. Pour des scrupules théologiques, motivés par l'importance et la gravité de la question, le cardinal Pole demandait de son côté qu'on prît du temps. Lettre du 28 juillet, t. x, p. 630-632.

Sur quoi le cardinal del Monte conclut le débat en promettant un nouveau texte, amendé *juxta censuras Patrum*, p. 410, auquel on trouverait bien moyen d'ajouter, sur la certitude de la grâce, p. 419, une formule propre à donner satisfaction aux *desiderata* de l'assemblée.

2. *Deuxième projet.* — Pour aboutir d'une manière plus rapide et plus sûre, le cardinal de Sainte-Croix, Marcel Cervino, résolut de renoncer aux services de la commission et de prendre l'affaire en mains propres. Il recourut à cette fin aux lumières de Jérôme Séripando, dont le rôle déjà considérable allait ainsi devenir prépondérant.

Le général des augustins a lui-même raconté les vicissitudes de cette collaboration, t. ii, p. 428-432. Dès le 24 juillet, il était mandé par Cervino, qui le priait de rédiger un *decretum de justificatione* et lui faisait part de ses vues à cet effet. Ce texte fut prêt le 11 août et le cardinal sembla fort le goûter : il est publié au t. v, p. 821-828. Quelques jours après, le 19, Séripando lui en présentait, sur ses désirs sans doute, une seconde rédaction, légèrement remaniée sur certains points. *Ibid.*, p. 828-833.

Car, entre temps, Cervino consultait aussi d'autres théologiens. A l'aide de ces divers éléments, il rédigea un travail personnel, que Massarelli commençait à transcrire dès le 20 et qu'il reprenait les jours suivants, après des conférences privées avec l'auteur qui durèrent souvent de longues heures, t. i, p. 568-570. On voit que le cardinal, comme il s'en rend témoignage, ne recula pas devant la fatigue, t. x, p. 623 et 629. Ce texte fut soumis, dans les premiers jours de septembre, à divers évêques ou théologiens importants. Massarelli, t. i, p. 571. Le 10, les légats pouvaient rendre compte à Rome qu'ils y avaient travaillé sans interruption et qu'il n'était pas un seul mot qui n'eût été pesé en particulier avec tous les membres du concile *che son qui di qualche reputatione*, t. x, p. 642; cf. p. 647 et les notes de Massarelli, t. i, p. 573-575.

Le projet si soigneusement élaboré fut envoyé à Rome le 22, t. x, p. 660, et soumis au concile le 23, t. v, p. 420-430. Il paraît que « personne n'ouvrit la bouche si ce n'est pour le louer », t. x, p. 661. Seul Séripando n'y reconnut pas son œuvre sous les multiples remaniements qui l'avaient modifiée et en présenta ses observations au cardinal, t. ii, p. 430. Les langues allaient d'ailleurs se délier au cours de la discussion.

A la différence du premier, ce nouveau projet séparait nettement l'exposition positive, en onze petits chapitres, et la condamnation des erreurs en vingt et un canons qui suivaient. Il fut d'abord discuté en congrégation par les théologiens, les 27, 28 et 29 septembre, t. v, p. 431-442, puis en assemblées générales par les Pères du concile, les 1, 2, 5, 6, 7, 8, 9, 11 et 12 octobre, p. 442-497. Les diverses observations qui furent faites sont résumées p. 498-509. Elles portaient sur maints détails de fond ou de forme et faisaient,

dans l'ensemble, sentir le besoin d'une rédaction encore plus courte et plus claire. Dans l'intervalle, on avait aussi reçu les avis des théologiens romains, t. x, p. 692-693, tandis que les théologiens du concile discutaient, au cours de dix séances, les deux points de la justice imputée et de la certitude de la grâce, p. 523-633. Cf. t. x, p. 684.

Il fallut donc se mettre à un nouveau remaniement, mais il n'en est pas moins vrai de dire, avec Hefner, p. 113, que « le projet de septembre restera la base du décret futur ».

3. *Troisième projet.* — Dès le 25 octobre, Cervino demandait à Séripando de se remettre à l'œuvre pour tenir compte de toutes les suggestions qui lui en paraîtraient dignes et écarter d'un mot les autres.

Celui-ci se livra soigneusement à cette révision, avec le concours de Massarelli, qui venait chez lui de grand matin, t. ii, p. 430, et t. i, p. 581-582. Le travail fut terminé le 31 octobre. *Ibid.*, p. 583. Voir le texte t. v, p. 510-523. Puis il fut remis à Cervino, qui lui fit subir de nouvelles et sensibles retouches, t. i, p. 583. Aussi, lorsqu'il fut soumis au concile le 5 novembre, Séripando eut encore la surprise de le voir tellement modifié, *deformatum et quoad materiam et quoad formam*, qu'il ne le reconnaissait plus. Cervino crut devoir s'en excuser auprès de lui, en alléguant qu'il avait dû sacrifier ses préférences personnelles pour donner satisfaction au cardinal del Monte, t. ii, p. 430.

Le nouveau texte se présentait avec seize chapitres, quelques-uns du précédent projet ayant été dédoublés, précédés chacun d'un titre qui en marquait l'objet. De vingt et un le nombre des canons était également passé à trente et un, t. v, p. 634-641. La discussion générale s'ouvrit le 9 novembre et occupa quatorze séances jusqu'au 1er décembre, p. 642-685. Elle fut surtout marquée, les 26 et 27, par une longue intervention de Séripando en faveur de la double justice, p. 666-675.

A l'aide de ces monologues successifs, un travail de précision finissait par s'accomplir. Pour le mener à bonne fin, la commission de quatre membres, qui chômait depuis le mois de juillet, reprit ses travaux, p. 678, et classa les critiques formulées par les Pères en trois catégories, suivant leur gravité, p. 685. C'est de là qu'allait sortir rapidement le texte définitif.

Quelques observations parurent assez légères pour que la commission prît sur elle de les régler. Neuf seulement furent jugées assez sérieuses pour être soumises à l'assemblée, qui en délibéra du 3 au 6 décembre, p. 685-691. Puis, du 7 au 16, elle aborda l'examen des chapitres et canons réformés suivant ses désirs, p. 691-723. Trois ou quatre points plus délicats furent remis à de nouvelles assemblées ou laissés au jugement des prélats théologiens, qui s'en occupèrent dans les dernières semaines de décembre et les premiers jours de janvier, p. 724-778.

Ce travail minutieux donna lieu à de nombreuses modifications de détail et à l'addition de deux canons nouveaux, dont le nombre total s'éleva de la sorte à trente-trois. Deux suprêmes séances eurent encore lieu les 11 et 12 janvier, p. 780-786, et la proclamation solennelle du texte fut décidée pour le lendemain.

II. Promulgation du décret. — Au milieu de cette élaboration théologique, la diplomatie avait dû également s'exercer.

Si la justification était, en effet, une de ces questions doctrinales qui intéressent au premier chef la foi de l'Église, elle avait aussi, ou risquait d'avoir, des répercussions sur la politique de l'empereur. Celui-ci, qui gardait toujours l'espoir de réduire les protestants par la force, ne pouvait voir de bon œil que l'Église accusât trop vite ou trop fort les divergences dogmatiques qui la séparaient d'eux et mît par là un obstacle infranchissable sur le chemin de l'union rêvée. Voilà pourquoi, en dehors de ses ambassadeurs officiels, l'empereur eut au concile des représentants attitrés et connus comme tels — dont le principal était Pierre Pachecco, cardinal de Jaën, Hefner, p. 36 — qui s'employèrent de leur mieux à retarder l'élaboration, puis, en tout cas, la promulgation, du décret jugé compromettant. Hefner, p. 73-79.

1° *Manœuvres dilatoires.* — Tant que durèrent les débats, les impériaux s'appliquèrent à les prolonger par des méthodes qui ressemblaient fort à l'obstruction.

Dès que l'article de la justification fut proposé pour l'ordre du jour conciliaire, le cardinal de Jaën commença par demander qu'on fît soigneusement collection des erreurs adverses, de manière à ne pas procéder contre elles avant d'avoir établi la contumace, t. v, p. 257. Au cours de la discussion, il lui arriva souvent de se dérober sous prétexte qu'il n'était pas prêt, p. 349 et 403, d'insister pour faire remettre la session *sine die*, p. 394, d'en appeler à l'assemblée contre l'arbitraire des légats, p. 399-401. Il était soutenu par les évêques espagnols, qui ergotaient à l'envi sur les textes et les procédures en vue de gagner du temps.

Aussi avait-on l'impression dans le concile que, pour les impériaux, la discussion doctrinale avait moins pour but de chercher la vérité que de traîner les choses en longueur, t. x, p. 582. Les légats s'en plaignaient à plusieurs reprises, p. 598, 616, 660 et 708; non sans quelque exagération, l'évêque de Chiron, Zannettino, assurait qu'avec toutes ces entraves on était en train de faire durer, non pas seulement huit mois mais huit ans, une affaire qui pouvait se liquider en huit jours, p. 585.

2° *Le conflit.* — Comme malgré tout l'élaboration du décret suivait son chemin, les opposants cherchèrent une position de repli en essayant d'en faire ajourner la promulgation.

La manœuvre se dessina clairement à la session du 2 octobre, où le vieil évêque de Sinigaglia, Marc della Rovere, après avoir approuvé le texte du décret, fit valoir que la question était trop grave et le concile momentanément trop déconsidéré, vu le petit nombre de ses membres, pour qu'il ne fût pas opportun de surseoir. Il avouait avoir eu et souvent exprimé une autre manière de voir; mais les événements l'avaient contraint à changer d'avis. Voir son *votum* au t. v, p. 460, à compléter par le résumé plus étendu qu'en donne Severoli, t. i, p. 104. Les évêques de Castellamare et de Lanciano adoptèrent aussitôt son sentiment, t. v, p. 461.

Au cours des sessions suivantes, les évêques espagnols firent chorus et plusieurs demandèrent qu'on abordât plutôt les questions relatives à la réforme; car les mauvaises mœurs faisaient plus de tort à l'Église que les hérésies, t. v, p. 467 et 470-471, tandis que d'autres prélats prenaient une position inverse, p. 456 et 467-468. Les légats, qui rendaient fidèlement compte au Saint-Siège de ces incidents, se tirèrent d'affaire en déclarant que la question de promulgation ne se posait pas encore et qu'il fallait tout d'abord achever la rédaction du décret : après quoi on aviserait à lui faire un sort, t. x, p. 668-669 et 670-673.

Pour déjouer cette *manifesta et aperta conspiratio*, le meilleur moyen leur paraissait être la translation du concile à Rome, p. 674 et 679-680. Mais de Rome on suggérait, le 22 octobre, de rester à Trente et, pour donner satisfaction à l'empereur, d'ajourner à six mois le décret de la justification, qui serait publié en même temps que le décret disciplinaire relatif à la résidence, p. 697. Les légats, au contraire, voulaient brusquer la situation en mettant les impériaux en demeure de se

prononcer sur le décret et par là de provoquer eux-mêmes la suspension du concile, p. 702 et 708. De toutes façons, ils ne pouvaient consentir à une remise du décret, p. 713 et 717-718.

Entre temps un nouvel expédient dilatoire était imaginé par l'empereur, qui faisait demander qu'on consultât au préalable les universités sur la question, spécialement celles de Louvain et de Paris, p. 721.

3° *La solution.* — Sur ces entrefaites, le cardinal Farnèse, qui arrivait d'Allemagne, ménagea, le 16 novembre, une entrevue aux deux partis en présence et l'on tomba d'accord que la publication ne semblait pas opportune dans l'état actuel de l'opinion. On décida donc de surseoir à la promulgation du décret, mais à condition que l'empereur consentirait, de son côté, à une suspension du concile que le Saint-Siège trouvait désirable à tous égards, p. 726-728.

La réponse de l'empereur à cet *appuntamento* se fit attendre plus d'un mois. Pendant ce temps les Pères du concile travaillaient au décret *senza alcuna intermissione o perdita di tempo*, p. 730 et 741, et la répugnance des opposants à la promulgation semblait faiblir, p. 732, tandis que croissait l'impatience des autres. Le dominicain Thomas Stella se plaignit, le 28 novembre, qu'on embarrassât une doctrine aussi claire de questions scolastiques sans intérêt, p. 742-743. Malgré les entraves, qui ne manquaient toujours pas, les légats pouvaient témoigner, le 7 décembre, que, *con la nostra patientia et assiduità, per non dire arte*, on finissait par aboutir, article par article, à des solutions définitives, p. 752.

Cependant la réponse impériale n'arrivait pas et les légats avaient bien l'impression que ce retard promettait un refus, p. 734, 736, 741 et 746. Aussi se préparaient-ils dès le 15 à fixer la session qui promulguerait le décret, croyant d'ailleurs sentir un fléchissement dans la résistance des impériaux, p. 758-759. Le 20, les cardinaux de Jaën et de Trente communiquaient enfin la réponse désirée, qui était négative sur toute la ligne : l'empereur ne voulait ni de la promulgation du décret ni de la suspension de l'assemblée, p. 762-763. De ce chef, le compromis conditionnel du 16 novembre devenait caduc et les légats avaient les mains libres pour hâter l'œuvre doctrinale du concile.

A la séance du 29, le cardinal del Monte attirait l'attention sur les raisons pour lesquelles on ne pouvait plus retarder sans scandale la promulgation d'un décret depuis si longtemps attendu, t. v, p. 741-742, et une majorité des deux tiers, *non solo col consenso, ma con plauso ancora de più che dui terzi del concilio*, t. x, p. 772, adoptait pour la session définitive la date du 13 janvier.

De Rome Paul III approuvait la conduite de ses légats, p. 771 et 779. Il fallait cependant tout prévoir et, bien que le pape tînt en principe à l'alternative : ou publication du décret ou suspension du concile, on devait envisager l'hypothèse où les impériaux opposeraient au dernier moment un *non placet*. Alors même que cette opposition s'expliquerait uniquement par des scrupules politiques sur une promulgation jugée inopportune, elle ne manquerait pas d'être interprétée dans le sens d'une répugnance doctrinale, ce qui aurait pour conséquence d'affaiblir l'autorité morale du décret. Pour cette raison, sans limiter l'initiative des légats qui jugeaient mieux sur place de la situation, le pape les autorisait et les engageait même à contremander à la dernière minute la promulgation litigieuse et à choisir comme un moindre mal la suspension immédiate du concile. Lettre du 7 janvier, p. 782-784.

4° *Séance de promulgation.* — Il ne fut pas besoin de recourir à cet expédient désespéré.

La session du 13 janvier fut célébrée avec toute la pompe liturgique d'usage. André Cornaro, archevêque de Spalato, célébra la messe solennelle du Saint-Esprit, suivie d'un grand sermon par Thomas Stella, évêque de Salpe. Texte au t. v, p. 811-817. Puis ce fut le cardinal del Monte qui prit la présidence de la cérémonie et souligna la gravité de l'heure devant l'assemblée, en évoquant les fameux textes messianiques où Isaïe, LX, 1, chante la lumière qui jaillit de Jérusalem sur le monde enténébré. « Nous siégeons, ajoutait-il, comme les censeurs de l'univers chrétien... Vous avez entendu lire à l'évangile : « Vous êtes le sel de la terre, « vous êtes la lumière du monde. » Jamais parole ne fut d'application plus actuelle qu'aujourd'hui, quand nous avons à assaisonner la terre du sel de la sainte doctrine et de la véritable sagesse... » Puis lecture fut donnée par l'archevêque de Spalato, « à haute et intelligible voix », du décret sur la justification, et chacun des Pères fut invité à donner son *placet*. Il n'y eut pas une seule voix discordante et le cardinal del Monte en exprima sa joie par ces paroles consignées au procès-verbal : *Gratias immensas agimus omnipotenti Deo; sanctum hoc decretum de justificatione approbatum est universaliter ab omnibus uno consensu*, p. 790-802. Un *Te Deum* solennel clôtura cette mémorable séance, t. I, p. 121-122 et 601-602.

Rendant compte de ce résultat obtenu *nemine discrepante*, les légats ne purent dissimuler que leur bonheur égalait leur surprise. « Le fait (de cette unanimité) a paru un miracle, non seulement aux autres, mais aux prélats eux-mêmes. » Et ils notaient que les Espagnols avaient été *li primi e li più pronti*. D'autres témoins, tels que l'archevêque d'Armagh, dans une lettre à Paul III, eurent aussi l'impression d'un « évident miracle » et, plus tard encore, le franciscain Véga, en écrivant son traité de la justification, n'en cachait pas son étonnement. Hefner, p. 78. « Notre Saint-Père et tout le Sacré Collège, continuaient les légats, en peuvent rendre grâces à Dieu; car, depuis des centaines et des centaines d'années, il n'y a peut-être pas eu de concile qui ait produit un exposé doctrinal de cette importance. » Lettre du 13 janvier, t. x, p. 786-788.

En termes semblables et d'une parfaite justesse historique, Jean-Baptiste Cicada, évêque d'Albenga, pouvait se féliciter le lendemain auprès du cardinal Farnèse, p. 790-791, que l'Église eût reçu de cette sixième session une *bellissima dottrina et tanto examinata quanto sia possibile*. Le jugement de la postérité n'a pas démenti ces impressions du premier jour.

III. ANALYSE DU DÉCRET. — Extérieurement, après un petit prologue en guise d'introduction, le décret si laborieusement mis sur pied se présente avec seize chapitres, suivis de trente-trois canons. Mais ceux-ci, comme il ressort de la formule de transition, ne font que reprendre et compléter sous une forme négative le contenu de ceux-là. *Post hanc de justificatione doctrinam..., placuit sanctæ Synodo hos canones subjungere, ut omnes sciant, non solum quid tenere et sequi, sed etiam quid vitare et fugere debeant*. Cette distinction fut adoptée dès le projet de septembre, et toujours conservée dans la suite, comme plus favorable à la clarté. Mais elle n'empêche pas l'unité réelle de ces deux parties. D'autant que l'ordre des canons est à peu près parallèle à celui des chapitres. Il faut donc, pour restituer sa logique interne à ce diptyque doctrinal, rapprocher l'un de l'autre ces fragments symétriques d'un même tout.

1° *Prologue.* — Sans contribuer d'une manière précise à la doctrine de la justification, le prologue indique l'esprit dans lequel fut conçu le décret. Il n'est pas reproduit dans Denzinger-Bannwart, mais bien dans Cavallera, *Thesaurus*, n. 872.

Cum hoc tempore non sine multarum animarum jactura et gravi ecclesiasticæ unitatis detrimento, erronea quædam dissemi-nata sit de justificatione doctrina, — ad laudem et gloriam omnipotentis Dei, Ecclesiæ tranquillitatem et animarum salutem, sacro-sancta œcumenica et gene-ralis Tridentina synodus, in Spiritu Sancto legitime congregata — præsidenti-bus in ea, nomine sanctis-simi in Christo patris et domini nostri domini Pauli, divina providentia papæ tertii, reverendissimis domi-nis Io. Maria episcopo Prænestino, de Monte, et Marcello, tit. S. Crucis in Jerusalem presbytero, sanc-tæ Romanæ Ecclesiæ car-dinalibus et apostolicis de latere legatis — exponere intendit omnibus Christi fidelibus veram sanamque doctrinam ipsius justifica-tionis, quam sol justitiæ Christus Jesus, fidei nostræ auctor et consummator, docuit, apostoli tradiderunt et catholica Ecclesia, Spi-ritu Sancto suggerente, per-petuo retinuit, districtius inhibendo ne deinceps au-deat quisquam aliter cre-dere, prædicare aut docere quam præsenti decreto statuitur ac declaratur.	Attendu qu'en ce temps, pour la perte de beaucoup d'âmes et au grave détriment de l'unité ecclésiastique, une doctrine erronée de la justi-fication a été répandue, — pour l'honneur et la gloire du Dieu tout-puissant, pour la paix de l'Église et le salut des âmes, le saint concile œcuménique et général de Trente légitimement réuni dans le Saint-Esprit, présidé, au nom de notre très saint père et seigneur dans le Christ Paul par la divine Providence troisième pape du nom, par les très révé-rends seigneurs Jean Marie del Monte, évêque de Palès-trina, et Marcel, prêtre du titre de Sainte-Croix à Jéru-salem, cardinaux de la sainte Église romaine et légats apostoliques, — se propose d'exposer à tous les fidèles du Christ la vraie et saine doctrine de cette justifica-tion même que le Christ Jésus, soleil de justice, au-teur et consommateur de notre foi, a enseignée, que les apôtres ont transmise et que l'Église catholique, sous l'action du Saint-Esprit, a toujours conservée, en interdisant sévèrement que personne désormais ose croire, prêcher ou enseigner autrement qu'il est décidé et déclaré dans le présent décret.

Où l'on voit, en dehors des formules de chancellerie, que le concile prend soin de préciser l'occasion, le but et l'objet du document qui va suivre. L'occasion en est fournie par l'erreur protestante et ses ravages; le but en est, comme toujours, la gloire de Dieu et le bien des âmes; l'objet en sera la proclamation de la doctrine traditionnelle que l'Église tient de son divin fondateur. Déjà s'affirme l'autorité doctrinale et le caractère définitif du décret, puisque le concile, non content d'« exposer la vraie doctrine », y ajoute l'interdiction de manifester ou seulement de professer une autre conception. Langage impératif qui annonce une définition de foi.

2° *Corps du décret : Première justification* (c. I-IX). — Suivant le plan primitif proposé le 30 juin 1546, l'architecture du décret reste dominée par la distinction d'un triple état possible de l'homme et du triple aspect sous lequel on peut, en conséquence, envisager la justification. Il est d'ailleurs entendu que la première est de beaucoup la plus importante et commande « tout le processus » de cet acte divin, t. v, p. 281. Aussi tient-elle à elle seule plus de la moitié du décret.

1. *Bases dogmatiques de la justification* (c. I-IV). — Pour suivre sur leur terrain les protestants, qui aimaient déjà grouper autour du concept de justification toute l'économie du surnaturel, et aussi pour marquer la place centrale qui revient à ce dogme dans l'ensemble de la foi, le concile a voulu rappeler en quelques mots les prémisses dont il dépend. Les titres officiels qui précèdent les chapitres permettent, ici et ailleurs, de suivre aisément la liaison des idées. On les trouve reproduits par Denzinger-Bannwart dans la table initiale des matières, tandis que le corps du volume ne les donne qu'en abrégé.

Un premier chapitre expose les conditions négatives de la justification, en traitant, sur les pas de saint Paul, *de naturæ et legis ad justificandos homines imbecillitate*, c. I, impuissance à laquelle remédie la rédemption qui nous vient du Christ. Cette condition positive, à la fois seule nécessaire et seule suffisante, de notre justification fait l'objet des deux chapitres qui suivent, soit d'abord le principe ou la mission du Rédempteur : *De dispensatione et mysterio adventus Christi*, c. II, puis l'application ou l'union de l'homme à l'œuvre rédemptrice : *Qui per Christum justificantur*, c. III. A la suite de ces considérations préliminaires arrive logiquement la notion générale de la justification, dont un texte de saint Paul, Col., I, 12-14, fournit les éléments : *Insinuatur descriptio justificationis impii et modus ejus in statu gratiæ*, c. IV.

Les trois premiers canons affirment, à l'encontre des erreurs pélagiennes ou semipélagiennes, l'insuffisance de la nature et la nécessité de la grâce, can. 1-3.

2. *Genèse de la justification* (c. V-VI). — Quoique la justification soit un fruit de la grâce, il y a place pour un effort de l'homme en vue de s'y préparer. De cette préparation le concile affirme d'abord le fait : *De necessitate præparationis ad justificationem in adultis et unde sit*, c. V; puis il en décrit le mode, en esquissant le schéma psychologique de la conversion : *Modus præparationis*, c. VI.

A cette section correspondent six canons, qui condamnent les erreurs protestantes sur le libre arbitre et la valeur des œuvres qu'il produit, ainsi que sur la justification par la seule foi, can. 4-9.

3. *Nature de la justification* (c. VII-VIII). — Au terme de cette préparation survient la justification elle-même.

Sa nature est exposée en un long chapitre, où, après quelques mots de définition plus précise, le concile en marque d'abord les causes, puis l'essence et les effets : *Quid sit justificatio impii et quæ ejus causæ*, c. VII. Un chapitre complémentaire, sorte d'appendice apologétique au précédent, explique, à l'encontre des protestants, comment il faut entendre ces mots de saint Paul dont ceux-ci abusaient tant au profit de leur thèse : savoir que nous sommes justifiés « par la foi » et « gratuitement », c. VIII.

Cinq canons réprouvent, en regard, le système des novateurs sur la foi justifiante et la justice imputée, can. 10-14.

4. *Conséquences psychologiques de la justification* (c. IX). — De leur système les protestants déduisaient la possibilité, voire même la nécessité, pour le chrétien, de se tenir pour absolument assuré de sa justification. Le concile tient à écarter spécialement cette « vaine assurance », en marquant les limites dans lesquelles notre confiance peut et doit se tenir. D'où le c. IX : *Contra inanem hæreticorum fiduciam*, et les canons correspondants, qui joignent à ce thème celui de la prédestination, can. 15-17.

3° *Corps du décret : Deuxième et troisième justifications* (c. X-XV). — Après avoir ainsi amplement traité de la première justification, le concile aborde ensuite les deux autres : c'est-à-dire le développement de la grâce reçue et la récupération de la grâce perdue.

1. *Développement de la justification* (c. X-XIII). — Assimilation de notre âme au Christ, la vie surnaturelle n'est jamais tellement parfaite qu'elle ne puisse encore grandir. De même qu'il appartient à l'homme, avec le secours de la grâce, de se préparer à la justification, ainsi est-il en mesure et en devoir de la développer. Le fait et ses conditions générales sont exposés au c. X : *De acceptæ justificationis incremento*.

Il ne saurait y avoir d'autre moyen pour cela que la pratique de la loi divine. Ce qui fournit au concile l'occasion de s'expliquer *ex professo* sur les commandements de Dieu, que les protestants donnaient volontiers, soit comme impossibles, soit comme superflus : *De observatione mandatorum deque illius necessitate et possibilitate*, c. XI. Cette vie morale soulève naturellement les deux problèmes connexes de la prédesti-

nation et de la persévérance finale. Le concile tient à protéger contre toute « présomption téméraire » le mystère de l'une et de l'autre : *Prædestinationis temerariam præsumptionem cavendam esse*, c. XII; *De perseverantiæ munere*, c. XIII.

Par analogie, les erreurs protestantes sur ces deux derniers points avaient été rapprochées, can. 15-17, de celles qui visent la certitude initiale de la justification, can. 14. Il ne restait plus au concile qu'à rejeter ici celles qui portent sur l'observation des commandements divins, can. 18-21, puis sur la valeur des œuvres morales qui sont le moyen d'obtenir le don de la persévérance et de réaliser notre accroissement spirituel, can. 22-26.

2. *Récupération de la justification* (c. XIV-XV). — Au lieu de ce perpétuel progrès que tout rend possible et nécessaire, c'est trop souvent la défaillance qui se produit. Voilà pourquoi le concile ajoute aussitôt le moyen de retrouver la grâce perdue par le péché : *De lapsis et eorum reparatione*, c. XIV. Simple esquisse de cette doctrine de la pénitence qui devait faire, cinq ans plus tard, l'objet de la session XIV (25 novembre 1551). Après l'avoir ici touchée en quelques mots, le concile écarte la conception protestante, qui solidarise tellement la justification et la foi qu'on ne perdrait jamais l'une sans l'autre. Ce qui lui fournit l'occasion de distinguer les deux plans de la foi et de la charité dans l'édifice surnaturel : *Quolibet mortali peccato amitti gratiam, sed non fidem*, c. XV.

Deux canons reprennent la condamnation de cette erreur, can. 27-28, tandis que les deux suivants visent celles qui portent atteinte au principe même de la récupération, can. 29-30.

4° *Conclusion du décret : Fruits de la justification* (c. XVI). — « Aux hommes ainsi justifiés, soit qu'ils aient toujours conservé la grâce une fois reçue, soit qu'ils l'aient perdue et recouvrée », il reste à faire fructifier le don de Dieu par des œuvres saintes, dont la vie éternelle sera la récompense.

Par cette transition qui ouvre le c. XVI : *De fructu justificationis, hoc est de merito bonorum operum deque ipsius meritii ratione*, le concile marque bien que cette doctrine du mérite est le couronnement de toute la foi catholique en matière de justification. Une fois de plus s'y affirme, dans la perspective du terme final, cette collaboration de Dieu et de l'homme qui est la loi de la vie spirituelle pour l'humanité régénérée par le Christ.

Les deux canons 31 et 32 vengent la notion du mérite contre les objections et préjugés des protestants.

Telle est « la doctrine catholique en matière de justification », dont le concile de Trente, dans une antithèse expressive calquée sur la finale du symbole de saint Athanase, déclare en terminant qu'il est indispensable de la croire pour être justifié : *...catholicam de justificatione doctrinam, quam nisi quisque fideliter firmiterque receperit justificari non poterit*. A tous les canons qui ont condamné dans le détail les erreurs opposées le décret en ajoute encore un dernier, can. 33, qui tend à la couvrir contre un grief d'ensemble.

Si quis dixerit per hanc doctrinam catholicam de justificatione, a sancta synodo hoc præsenti decreto expressam, aliqua ex parte gloriæ Dei vel meritis Jesu Christi Domini nostri derogari, et non potius veritatem fidei nostræ, Dei denique ac Christi Jesu gloriam illustrari, anathema sit.

Si quelqu'un dit que cette doctrine catholique de la justification, exprimée par le saint concile dans ce présent décret, déroge en quelque mesure à la gloire de Dieu ou aux mérites de Jésus-Christ Notre-Seigneur, et non pas plutôt qu'elle met en lumière la vérité de notre foi, la gloire de Dieu enfin et celle du Christ Jésus, qu'il soit anathème.

Le décret se clôt sur ces paroles solennelles, où le concile, en même temps qu'il énonce la suprême protestation de l'Église contre les calomnies passionnées de ses adversaires, dégage l'inspiration fondamentale et le but dernier de sa définition.

IV. PRINCIPAUX ENSEIGNEMENTS DU DÉCRET. — Relever et commenter toutes les doctrines contenues dans un document d'une telle envergure équivaudrait à écrire un vaste traité *De ente supernaturali*. Plusieurs parties en ont été étudiées en leur temps aux art. ATTRITION, t. I, col. 2239; FOI, t. VI, col. 82, 280, 395; et surtout GRACE, *ibid.*, col. 1569, 1608-1609, 1618-1619, 1626-1629, 1631-1635, 1640, 1654, 1655, 1659, 1678, 1684-1685; INFIDÈLES, t. VII, col. 1772-1779. D'autres le seront aux art. LIBRE ARBITRE, MÉRITE, PÉCHÉ ORIGINEL, PERSÉVÉRANCE, PRÉDESTINATION, RÉDEMPTION. Il nous suffit de noter ici les points qui précisent la tradition catholique sur la question proprement dite de la justification, à l'encontre des innovations introduites par les premiers réformateurs.

1° *Préparation de la justification.* — Un des points fondamentaux de la Réforme était que la justification est absolument gratuite, sans autre concours de notre part que la foi, et que le libre arbitre y joue un rôle purement passif sous l'action de la grâce. Ce qui amène le concile à définir l'égale nécessité de la grâce et de notre libre coopération.

1. *Question de principe.* — Elle est tranchée au c. V, Denzinger-Bannwart, n. 797, et Cavallera, *Thesaurus*, n. 877.

Declarat præterea (sancta synodus) ipsius justificationis exordium in adultis a Dei per Jesum Christum præveniente gratia sumendum esse, hoc est ab ejus vocatione qua nullis eorum exsistentibus meritis vocantur, ut qui per peccata a Deo aversi erant per ejus excitantem atque adjuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum justificationem eidem gratiæ libere assentiendo et cooperando disponantur, ita ut, tangente Deo cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem, neque homo ipse nihil omnino agat inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abjicere potest, neque tamen sine gratia Dei movere se ad justitiam coram illo libera sua voluntate possit.

En outre, le saint concile déclare que le commencement de la justification chez les adultes doit être cherché dans la grâce prévenante de Dieu par Jésus-Christ, c'est-à-dire dans cet appel qu'ils reçoivent sans aucun mérite de leur part, de telle sorte que, détournés de Dieu par leurs péchés, au moyen de sa grâce excitante et adjuvante ils se disposent à se tourner vers leur propre justification en consentant et coopérant librement à cette même grâce. Ainsi Dieu touche le cœur de l'homme par l'illumination du Saint-Esprit de telle façon que l'homme lui-même ne reste pas absolument inerte sous le coup de cette inspiration, car il peut aussi bien la repousser, et que cependant sans la grâce de Dieu il ne peut se mouvoir vers la justice devant lui par le libre effort de sa volonté.

L'objet de ce chapitre est visiblement double : c'est, d'une part, d'opposer à toutes les formes de semi-pélagianisme l'initiative de la grâce divine; mais, en même temps, d'affirmer contre les protestants la possibilité et la nécessité de notre libre coopération. Suivant son habitude, le concile indique à l'appui de cette doctrine deux catégories de textes scripturaires : les uns, tels que Lament., v, 21, qui soulignent la part de la grâce; les autres, tels que Zach., I, 3, qui marquent celle de la liberté.

De ces deux points le premier ne souffrit pas de difficultés : l'*exordium justificationis*, comme au concile d'Orange l'*initium fidei*, ne pouvait qu'être reporté à Dieu. Pour bien préciser, le concile introduit ici les termes de grâce prévenante ou excitante depuis longtemps adoptés par l'École.

Le concours de l'homme souleva plus de discussions; car, en vertu d'un « augustinisme mal compris », Hefner, p. 140, d'aucuns crurent pouvoir réduire cette part de notre libre arbitre. Dans les consultations préalables, quatre théologiens soutinrent, d'après le résumé de Massarelli, t. V, p. 280, *quod liberum arbitrium se habet mere passive et nullo pacto active ad justificationem*. Voir p. 263-264 le détail de leurs vues, qui semblent avoir été plus nuancées, puisqu'ils admettent les œuvres de l'homme, sinon comme « nécessaires », du moins comme *dispositiva* ou *disponentia*, encore qu'on ne puisse parler proprement de *dispositiones effectivæ*. Au cours des débats, l'archevêque de Sienne, François Piccolomini, s'exprima dans le même sens — *omnes justificationis partes ad Christum tribuit*, au rapport de Severoli — et fut, de ce chef, mal noté *apud plerosque*, t. I, p. 86; cf. t. V, p. 286. C'est assez dire qu'en dépit des augustiniens la majorité n'eut pas d'hésitation à reconnaître le rôle effectif de notre liberté.

Une fois l'accord sur le fond réalisé, la rédaction fut assez rapide. Ébauché dans le projet de juillet, c. X-XI, t. V, p. 387, le texte actuel est à peu près acquis dans celui du 23 septembre, c. VI, p. 422, qui suit en le modifiant d'une manière assez heureuse le brouillon de Séripando, p. 829. Les principaux changements qu'il reçut dans la suite n'intéressent guère que la forme : troisième personne du pluriel au lieu de la première; suppression de quelques pléonasmes tels que *prævenientem (misericordia seu) gratia, per (impietates et) peccata;* adoption pour écarter l'erreur protestante, au lieu de l'image un peu forte *tamquam exanime quoddam organum*, d'une formule à la fois plus philosophique et plus atténuée : *ita ut... neque homo nihil omnino agat*. Un seul détail touche un peu le fond : c'est l'addition à la dernière ligne, après *movere se ad justitiam*, des deux mots *coram Deo* ou plus tard *coram illo*. Proposée par Claude Le Jay, procureur du cardinal d'Augsbourg, à la séance du 23 novembre, p. 658 et 681, elle était encore discutée le 7 décembre, parce qu'elle paraissait exclure *opera moralia et merita de congruo*, p. 693; mais, le 9, l'ensemble de l'assemblée s'y montrait acquise, p. 695.

Comme ailleurs, le concile a eu soin de se maintenir ici dans la ligne des principes certains. Il affirme la nécessité de la grâce. mais sans dire le mode de son efficacité; la possibilité et l'obligation de notre libre concours, donc la valeur de nos œuvres préparatoires à la justification, mais en évitant de prononcer, malgré l'avis favorable de la majorité des théologiens, p. 280, qu'elles constituent un mérite *de congruo*. Un canon primitivement prévu pour condamner la doctrine d'après laquelle nos œuvres antérieures « pourraient mériter vraiment et proprement la justification devant Dieu », t. V, p. 426, fut définitivement écarté pour ne point heurter de front la thèse scotiste sur ce dernier point.

Des mêmes principes s'inspire le can. 4, spécialement dirigé contre les erreurs protestantes.

Si quis dixerit liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat ac præparet, neque posse dissentire si velit, sed velut inanime quoddam nihil omnino agere mereque passive se habere, anathema sit.

Denzinger-Bannwart, n. 814, et Cavallera, n. 892.

Si quelqu'un dit que le libre arbitre de l'homme mû et excité par Dieu ne coopère aucunement en donnant son assentiment à Dieu qui l'excite et l'appelle, par où il se prépare et dispose à obtenir la grâce de la justification, et qu'il ne peut pas refuser son consentement s'il le veut, mais que, à la façon d'un être inanimé, il est absolument inerte et joue un rôle purement passif, qu'il soit anathème.

Le dogme catholique de notre coopération à la grâce est fixé; mais les divers problèmes théologiques qui s'y rattachent sont laissés à la libre discussion des écoles. Hefner, p. 146-147.

2. *Question d'application.* — Après avoir ainsi posé le principe de notre préparation, le concile en décrit aussitôt le mode, c. VI, Denzinger-Bannwart, n. 798, et Cavallera, n. 878.

Disponuntur autem ad ipsam justitiam dum, excitati divina gratia et adjuti, fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credentes vera esse quæ divinitus revelata et promissa sunt atque illud imprimis a Deo justificari impium per gratiam ejus per redemptionem quæ est in Christo Jesu; et dum, peccatores se esse intelligentes, a divinæ justitiæ timore quo utiliter concutiuntur ad considerandam Dei misericordiam se convertendo in spem eriguntur, fidentes Deum sibi propter Christum propitium fore illumque tamquam omnis justitiæ fontem diligere incipiunt; ac propterea moventur adversus peccata per odium aliquod et detestationem, hoc est per eam pœnitentiam quam ante baptismum agi oportet; denique dum proponunt suscipere baptismum, inchoare novam vitam et servare divina mandata.

Or ils se disposent à la justice dans ce sens que, excités et aidés par la divine grâce, ils conçoivent la foi par l'ouïe et se tournent librement vers Dieu ; qu'ils croient aux vérités et aux promesses révélées par Dieu, à celle-ci surtout que l'impie est justifié par la grâce de Dieu au moyen de la rédemption qui est dans le Christ Jésus; que, se reconnaissant pécheurs, de la crainte de la divine justice qui les frappe utilement ils en viennent à considérer la miséricorde de Dieu et s'élèvent à l'espérance, ont confiance que Dieu leur sera propice à cause du Christ et commencent à l'aimer comme source de toute justice; que, par conséquent, ils se retournent contre leurs péchés dans un sentiment de haine et de détestation, c'est-à-dire par cette pénitence qu'il faut faire avant le baptême; qu'ils se proposent enfin de recevoir le baptême, de commencer une vie nouvelle et d'observer les commandements divins.

Logiquement cette doctrine est précédée par celle du canon 9, dirigé contre le point central de la conception protestante. Denzinger-Bannwart, n. 819, et Cavallera, n. 892.

Si quis dixerit sola fide impium justificari, ita ut intelligat nihil requiri quo ad justificationis gratiam consequendam cooperetur, et nulla ex parte necesse esse eum suæ voluntatis motu præparari atque disponi, anathema sit.

Si quelqu'un dit que l'impie est justifié par la foi seule, de telle sorte qu'il entende que rien d'autre n'est requis pour coopérer à la grâce en vue d'obtenir la justification, et qu'il n'est aucunement nécessaire qu'il se prépare et dispose par un mouvement de sa propre volonté, qu'il soit anathème.

Contre les scrupules de quelques Pères, t. V, p. 534 et 508, il fut entendu, p. 522, que ce canon ne visait aucunement le cas de ces baptêmes hâtifs, *tantum christianæ credulitatis confessione clarificata*, autorisés par une fausse décrétale attribuée au pape Victor. Hinschius, *Decretales pseudo-Isidorianæ*, p. 128. Il ne pouvait être question ici que de condamner le dogme capital de la Réforme. Aussi, sans rien dire des spéculatifs qui tenaient à la vertu justifiante de la foi, le concile se place-t-il dans l'ordre des réalités morales, en réprouvant ceux qui donneraient la foi comme la seule condition nécessaire et suffisante de notre part. Il demande en outre « un mouvement de volonté », qui reste indéterminé ici, mais dont le chapitre VI a précisément pour but d'analyser le détail.

Une marche psychologique y est tracée, où, sous l'action antécédente et concomitante de la grâce, on voit l'âme du pécheur franchir progressivement les étapes suivantes : foi en Dieu et en ses promesses,

spécialement en sa grâce rédemptrice; sentiment du péché et crainte salutaire de la justice divine; espérance en la miséricorde de Dieu et commencement d'amour; détestation du péché par une sincère pénitence; bon propos de recevoir le baptême et de mener une vie nouvelle conforme aux commandements divins.

a) Insuffisance de la foi. — De ce double texte l'intention ressort en premier lieu de marquer à la foi son rôle et de fixer en même temps qu'il s'agit de la foi théologique ou croyance, et non pas de la confiance mystique, *fides fiducialis*, dont parlaient les protestants. Voir Foi, t. VI, p. 56-84. C'est là que, « par suite d'une connaissance superficielle de saint Paul, quelques Pères s'approchèrent fâcheusement des conceptions luthériennes », Hefner, p. 147-148, en croyant pouvoir se contenter de cette foi pour la justification.

« Après que Dieu a éclairé notre intelligence, expliquait, à la session du 6 juillet, Thomas Sanfelice, évêque de La Cava, qu'il a rectifié notre volonté et nous a donné cette foi vivante qui entraîne avec elle l'espérance et la charité, il n'attend pas pour nous justifier que nous fassions un acte d'espoir ou d'amour. Mais, dès que l'intelligence s'est ouverte par la foi au mystère de la Rédemption et que la volonté s'est persuadée par la foi de la miséricorde divine au point de n'en pouvoir plus douter, aussitôt les péchés sont remis et l'âme rétablie dans la grâce de Dieu... D'un mot, l'homme est aussitôt justifié; et cela se fait en dernier lieu par la foi, soit parce qu'il n'appartient pas à l'espérance ni à la charité qui accompagnent toujours cette foi de percevoir la miséricorde et la justice de Dieu..., soit parce qu'il a plu au Dieu tout-puissant de nous prévenir de ses dons... L'impie est donc justifié par la foi seule; puis, ainsi transformé, il aime Dieu et espère en lui. » T. V, p. 295.

A la séance du 10, l'évêque de Bellune, Jules Contarini, neveu du cardinal, se fit le défenseur de vues toutes semblables qu'il tenait sans nul doute de son oncle, p. 325. *Opera nostra facta extra justificationem nullius esse ponderis*, assurait-il. Tout ce qui regarde notre disposition au salut doit être laissé à la bonté et à la miséricorde divines. Il suffit à l'homme d'avoir cette foi vivante dont la charité est l'annexe : *jam enim factus est fidelis et justus ex eo quia Dei fidem accepit, per quam fidem applicantur ei merita Christi.* R. Seeberg a pris la défense de cette doctrine, qu'il trouve d'inspiration thomiste. *Zeitschrift für kirch. Wissenschaft und kirch. Leben*, 1889, p. 656-662. Au témoignage de Severoli, t. I, p. 88, elle choqua pourtant les membres du concile, dont quelques-uns allèrent jusqu'à parler d'hérésie, et l'auteur jugea bon de s'en défendre à la séance du 20 juillet, t. V, p. 364. On a vu plus haut, col. 2166, les incidents soulevés par Sanfelice, et R. Seeberg reconnaît, bien qu'on puisse l'expliquer, que cet auteur se rapproche davantage du point de vue protestant. *Loc. cit.*, p. 663-666.

b) Rôle des œuvres. — C'est pourquoi l'assemblée décida d'affirmer le rôle des œuvres préparatoires à la justification et, pour le mieux marquer, d'énumérer au moins les principales.

Préparée par Séripando, dont le texte était cette fois plus bref, p. 829, la matrice du texte actuel est déjà constituée dans le projet du 23 septembre, p. 422-423. Il fut successivement retouché dans les séances des 10, 13 et 14 décembre, p. 695-698 et 704-708, des 8 et 9 janvier, p. 763 et 776. Dans l'intervalle, on avait remplacé les substantifs *per fidem, per spem*, prévus tout d'abord, par les participes *credentes*, etc., qui avaient l'avantage de ne pas préjuger l'existence des vertus infuses. On avait primitivement écrit que le pécheur est justifié *a Deo* SOLO ; cet adjectif fut supprimé comme équivoque. En revanche, à *per odium* on ajouta *aliquod*, p. 713, pour sauvegarder l'attrition; mais un passage contesté sur la crainte de l'enfer et son rôle dans la vie morale fut remplacé par la formule plus atténuée : *quo (timore) utiliter concutiuntur.* Voir Attrition, t. I, col. 2254-2255. On discuta fort pour savoir si la crainte précède l'espérance ou *vice versa*, p. 704-705 : le 14 décembre, l'archevêque d'Armagh soutenait encore que l'espérance doit précéder; mais les prélats théologiens convinrent de donner le premier pas à la crainte, p. 708.

Thomistes et scotistes s'affrontèrent plus sérieusement sur la question de l'amour naturel de Dieu, de telle sorte que le commencement d'amour mentionné dans le projet du 23 septembre, p. 423, avait disparu dans celui du 31 octobre, p. 511, et du 5 novembre, p. 636. Il fut rétabli le 10 décembre, p. 695, et définitivement conservé; mais il n'y est question que d'un amour ébauché, *diligere incipiunt*, et l'on évite d'y parler d'un amour *super omnia*. Ainsi le concile se tenait, ici encore, au-dessus des controverses d'école. Voir Charité, t. II, col. 2236-2251.

Les canons correspondants ne condamnent, eux aussi, que les erreurs protestantes sur l'extinction du libre arbitre, can. 5-6; sur la malice radicale de toutes les œuvres faites avant la justification, *quacumque ratione facta sint*, can. 7; sur le caractère coupable de la crainte de l'enfer, can. 8. Denzinger-Bannwart, n. 815-818 et Cavallera, n. 892.

De cette psychologie de la conversion prise dans son ensemble il est d'ailleurs entendu qu'elle représente une sorte de type abstrait, dont le concile n'a pas prétendu dire qu'il soit indispensable ni toujours réalisé. Ainsi en témoigne formellement Véga, *Trid. decreti de justificatione expositio*, Venise, 1548, p. 89 : *Non ita patres harum sex dispositionum hoc loco meminerunt ut asserere voluerint eas omnes necessarias esse et neminem vel una earum deficiente justificari. Neque eo animo eas ordine statim expresso numerarunt ut eum ordinem semper servari a Deo aut a nobis crediderint in præparando nos ad gratiam. Noverant nunc ordinem hunc, nunc illum a Deo servari et nunc pluribus, nunc paucioribus dispositionibus trahi peccatores et venire ad gratiam Dei.*

2° *Nature de la justification.* — Plus encore que la préparation de la justification, c'est sa nature même qui était mise en cause par la Réforme. Aussi le concile est-il particulièrement étendu sur cet article. Il fait l'objet du c. VII tout entier, Denzinger-Bannwart, n. 799-800, et Cavallera, n. 879-880, qui devient ainsi « le point culminant de tout le décret ». Hefner, p. 247.

1. *Notion générale de la justification.* — Tout d'abord le concile y pose une définition de la justification, qui anticipe sous une forme générale ce qui sera dit plus loin de son essence.

Hanc dispositionem seu præparationem justificatio ipsa consequitur, quæ non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiæ et donorum, unde homo ex injusto fit justus, et ex inimico amicus.

Cette disposition ou préparation est suivie de la justification elle-même, qui ne consiste pas seulement dans la rémission des péchés, mais encore dans la sanctification et le renouvellement de l'homme intérieur par la réception volontaire de la grâce et des dons, par quoi l'homme d'injuste devient juste, et d'ennemi ami.

On ne trouve cette définition sommaire de la justification que dans le projet du 5 novembre, p. 636, et encore en quelques mots seulement qui furent un peu plus développés dans la suite, à la demande surtout de l'archevêque de Torrès, p. 644 et 681. Elle est évidemment conçue pour exprimer en gros le concept catholique et l'opposer au système protestant. Il en

ressort que la justification n'est pas un acte purement négatif, *sola peccatorum remissio*, cf. can. 11, Denzinger-Bannwart, n. 821, et Cavallera, n. 892, mais une rénovation positive de notre état spirituel. Formule qu'on rapprochera du c. IV, Denz., n. 796, et Cav., n. 876, où la justification est définie, d'après saint Thomas, comme une *translatio* de l'état de péché à l'état de grâce.

Dans ce sens tout à fait général, le texte proposé ne pouvait soulever que des difficultés de rédaction, qui furent aisément résolues dans la séance du 11 décembre, p. 700-701. La formule définitive est construite de manière à ne préjuger aucune opinion d'école, par exemple sur le rapport de la grâce et des dons, sur la relation logique entre la rémission des péchés et l'infusion de la grâce. Hefner, p. 258. Au rapport de Véga, *op. cit.*, p. 52, les mots *per voluntariam susceptionem* furent expressément introduits *adversus dogma Lutheri asserentis etiam nolentes et reluctantes adultos justificari.*

2. *Causes de la justification.* — Pour mieux situer dans l'ensemble du champ dogmatique le concept ainsi défini, le concile continue par un petit développement sur les « causes de la justification », c'est-à-dire, en style d'école, les divers agents qui, à divers points de vue, interviennent pour la réaliser.

Hujus justificationis causæ sunt, finalis quidem : gloria Dei et Christi ac vita æterna; efficiens vero : misericors Deus, qui gratuito abluit et sanctificat...; meritoria autem : dilectissimus Unigenitus suus Dominus noster Jesus Christus, qui... sua sanctissima passione in ligno crucis nobis justificationem meruit et pro nobis Deo Patri satisfecit; instrumentalis autem : sacramentum baptismi, quod est sacramentum fidei sine qua nulli unquam contigit justificatio. Demum unica causa formalis est justitia Dei, non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit.

De cette justification voici les causes. Cause finale : la gloire de Dieu et du Christ et la vie éternelle; cause efficiente : le Dieu de miséricorde qui nous purifie et sanctifie gratuitement... ; cause méritoire : son très cher fils unique Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui..., par sa passion très sainte sur le bois de la croix, nous a mérité la justification et a satisfait pour nous à Dieu son Père; cause instrumentale : le sacrement de baptême, qui est le sacrement de la foi sans laquelle personne n'a jamais obtenu la justification. Enfin l'unique cause formelle est la justice de Dieu, non pas celle par laquelle il est juste en lui-même, mais celle par laquelle il nous rend justes.

Dès le 29 juin, les légats avaient interrogé les théologiens mineurs sur les « causes de la justification », t. V, p. 261. Et les réponses n'avaient pas manqué; mais elles n'entrèrent pas dans les premières rédactions du décret, pas même dans le projet du 23 septembre, p. 423. C'est seulement celui de Séripando, en date du 31 octobre, qui commence à leur faire une place, p. 512. D'où ce paragraphe est passé dans le texte officiel du 5 novembre, p. 536. Il ne reçut dans la suite que des retouches insignifiantes. D'aucuns voulaient y faire entrer la foi, qui, plus qu'une simple disposition, leur paraissait être au moins un commencement de cause formelle. L'évêque d'Oporto y tenait avec beaucoup d'autres, et Séripando n'en était pas éloigné, p. 743. A un autre point de vue on discuta pour savoir si la « gloire du Christ » devait y figurer au titre de cause finale. Toutes ces questions furent réglées dans le sens actuel aux séances du 23 et du 28 décembre, p. 737-743.

Cette partie du décret fournit ce qu'on pourrait appeler le cadre général de la justification. Son principal intérêt est d'amorcer par symétrie l'exposé de la cause formelle ou essence de la justification qui suit immédiatement.

3. *Essence de la justification.* — Il n'était guère de point plus discuté, soit par les protestants, soit même par certains théologiens catholiques. Après une longue élaboration, le concile aboutit au texte suivant :

Unica causa formalis est justitia Dei, non qua ipse justus est sed qua nos justos facit, qua videlicet ab eo donati renovamur spiritu mentis nostræ et non modo reputamur sed vere justi nominamur et sumus, justitiam in nobis recipientes... Quamquam enim nemo possit esse justus nisi cui merita passionis Domini nostri Jesu Christi communicantur, id tamen in hac impii justificatione fit dum, ejusdem sanctissimæ passionis merito, per Spiritum Sanctum caritas Dei diffunditur in cordibus eorum qui justificantur atque ipsis inhæret. Unde in ipsa justificatione cum remissione peccatorum hæc omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum cui inseritur : fidem, spem et caritatem.

L'unique cause formelle de la justification est la justice de Dieu, non pas celle par laquelle il est juste en lui-même, mais celle par laquelle il nous rend justes, c'est-à-dire celle qu'il nous donne et qui renouvelle l'esprit de notre âme, de manière à ce que non seulement nous soyons réputés justes, mais vraiment appelés et constitués tels par le fait que nous recevons en nous la justice... Quoique, en effet, personne ne puisse être juste que par la communication des mérites de la passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ, ceci se produit, dans cette justification du pécheur, de telle façon que, par le mérite de cette très sainte passion, grâce à l'Esprit-Saint, la charité de Dieu se répand dans le cœur de ceux qui sont justifiés et leur devient inhérente. D'où il suit que, dans la justification même, avec la rémission des péchés, l'homme reçoit en même temps, par Jésus-Christ auquel il est inséré, tous ces dons infus : la foi, l'espérance et la charité.

A ce chapitre se rattachent étroitement les can. 10 et 11, Denzinger-Bannwart, n. 820-821, et Cavallera, n. 792, qui indiquent à quelles conceptions le concile entend opposer sa doctrine.

Can. 10. Si quis dixerit homines sine Christi justitia per quam nobis meruit justificari, aut per eam ipsam formaliter justos esse, anathema sit.

Si quelqu'un dit que les hommes sont justifiés sans la justice du Christ par laquelle il a mérité pour nous, ou que c'est par elle-même qu'ils sont formellement justes, qu'il soit anathème.

Can. 11. Si quis dixerit homines justificari vel sola imputatione justitiæ Christi vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et caritate quæ in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur atque illis inhæreat, aut etiam gratiam qua justificamur esse tantum favorem Dei, anathema, sit.

Si quelqu'un dit que les hommes sont justifiés ou bien par la seule imputation de la justice du Christ, ou bien par la seule rémission des péchés à l'exclusion de toute grâce et charité qui serait répandue dans leurs cœurs par l'Esprit Saint et leur deviendrait inhérente, ou encore que la grâce qui nous justifie est seulement la faveur de Dieu, qu'il soit anathème.

a) Première rédaction : Le problème de la double justice. — Ce n'est qu'après beaucoup de temps et de peine que fut arrêté le texte ci-dessus.

En effet, tout le monde voulait enseigner contre les protestants une justification effective du pécheur. *Quoad nomen justificatio idem est quod justificatio, justificari idem quod justum fieri coram Deo; quoad rem autem justificatio est remissio peccatorum per gratiam.* Tels sont les termes dans lesquels Massarelli résume, t. V, p. 279, les dépositions, unanimement concordantes au fond, des théologiens dans les séances d'études tenues du 22 au 28 juillet. Et parmi les

« erreurs » soumises le 30 au concile par les légats, figure, sous le n. 7, la suivante : *...dimissa peccata per justitiam Christi nobis, licet injustis, imputatam et justitiam aliam inhærentem non habentibus*, p. 282.

De fait, les Pères furent d'accord, d'après le résumé de Massarelli, pour dire : *Gratis (homo) justificatur a Deo non per imputatam sibi justitiam Christi solum, sed per gratiam inhærentem, quæ sibi donatur, infunditur et fit propria, ita ut illa justus efficiatur*, p. 337. Les canons 4-7 du premier projet, déposé le 24 juillet, parlent, eux aussi, de *donatio justitiæ* et repoussent l'idée d'une justification comprise comme une dénomination tout extrinsèque : *...tantum justum reputari et non justum fieri, ut ipsa justificatio sit sola imputatio justitiæ...; gratiam... nihil esse nobis inhærens vel nos informans*, p. 386.

Mais, dans ces premières ébauches, on peut déjà remarquer la nuance très étudiée de cette formule restrictive : *...non per imputatam justitiam Christi* SOLUM. N'est-ce pas dire équivalemment que, dans un certain sens, notre justice consiste en une imputation? C'est bien de cette façon que l'entendaient quelques Pères, dont Massarelli exprime ainsi la pensée : *Justificatio est justitiæ Dei imputatio per Christum*, p. 339. On retrouve très nettement cette conception jusque dans le projet du 23 septembre, rédigé sous l'inspiration de Séripando qui en fut toujours un des plus déterminés partisans : *Ejus enim (Dei) justitia proinde nobis, quando justificamur, communicatur et imputatur ac si nostra esset*, p. 423.

Dans ces formules caractéristiques on saisit l'influence de ce système de la double justice qui avait été construit, dans les années qui précédèrent le concile, par l'école de Cologne et adopté par le cardinal Contarini.

b) Discussions sur la double justice. — Ainsi esquissée, la théorie de la double justice ne tarda pas à passer au premier plan, et ce fut le gros débat du concile.

Car les discussions qui s'étaient produites à son endroit parmi les théologiens allaient reprendre au sein de l'auguste assemblée. Hefner, p. 209-244. Il est remarquable cependant que les deux évêques de La Cava et de Bellune, qui se signalèrent en défendant un autre élément du système, savoir la justification par la seule foi, col. 2179, ne se prononcèrent pas nettement sur la justice imputée. Hefner, p. 211. Mais cette conception trouva un zélé défenseur en la personne du général des augustins, Jérôme Séripando.

Ses dépositions du 13 et du 23 juillet trahissent déjà, bien que discrètement exprimée, une appréciation minimiste de la justice propre à l'homme, p. 335 et 371-375. Plus nette est sa pensée dans son brouillon du 19 août, p. 829, où, tout en reconnaissant que nous sommes vraiment justes et non pas seulement réputés tels, il tient à préciser, d'après les Pères, *quod est justitia et gratia Dei per Jesum Christum quodque ea vere justus est quicumque justus est*. Aussi n'y est-il nullement question de justice inhérente, et pas davantage dans le projet du 23 septembre dont il fut le principal inspirateur. Cependant le texte en était encore trop formel à son gré et il intervint expressément, à la séance du 8 octobre, pour exposer le système de la double justice. Il ne faisait en cela que rapporter les vues de ces *pissimi et eruditissimi viri doctores quoque celeberrimi et catholici*, qui les avaient exposées dans leurs écrits; un peu plus loin il cite nommément Contarini, Cajétan, Pighius, Pflug et Gropper. Mais il tient à les défendre contre toute accointance avec l'hérésie. C'est pourquoi il supplie les membres du concile de prendre garde à l'importance de la question et de songer, avant de condamner cette doctrine, au jugement divin qu'ils devront subir un jour, p. 486-488.

Il semble bien que cette énergique intervention dut exciter quelque surprise, puisque les légats crurent bon de faire observer, à la séance du 12, que cette opinion n'avait rien de commun avec l'erreur des hérétiques. En tout cas, il fut décidé qu'elle ferait l'objet d'une discussion spéciale, p. 496-497, et Séripando lui-même fut chargé de poser les termes de la question qui devait être soumise aux théologiens, t. II, p. 431. Son texte un peu modifié devint finalement celui-ci : *Utrum justificatus qui operatus est opera bona ex gratia... ita ut retinuerit inhærentem justitiam... censendus sit satisfecisse divinæ justitiæ ad meritum et acquisitionem vitæ æternæ, an vero cum hac inhærente justitia opus insuper habeat misericordia et justitia Christi... quo suppleantur defectus suæ justitiæ*, t. v, p. 523.

Ces consultations commencèrent le 15 octobre pour se terminer le 26. Au rapport de Massarelli, t. I, p. 449, trente-sept théologiens prirent la parole au cours de ces dix séances. Sur ce nombre, cinq seulement se montrèrent favorables à la justice imputée : savoir les trois augustins Aurélius de Roccacontrata, t. v, p. 561-564, Marianus de Feltre, p. 599, Étienne de Sestino, p. 607-611; le séculier espagnol Antoine Solisius, p. 576, et le servite Laurent Mazocchi, p. 581-586, *qui dixerunt*, résume Massarelli, p. 632, *inhærentem justitiam non sufficere sed esse opus imputatione justitiæ Christi*. Tous les autres se prononcèrent contre, spécialement, à la séance du 26, le jésuite Jacques Lainez, p. 612-626, qui opposa douze raisons à la justice imputée et discuta un à un onze arguments de la thèse adverse.

Éclairés par ces débats, les Pères du concile ne firent guère qu'en reprendre les conclusions, du 9 novembre au 1er décembre. Seul le franciscain Antoine de la Cruz, évêque des Canaries, tout en admettant *unica... justitia qua nos justificamur*, soutint, au sens scotiste le plus avancé, que cette justice ne nous est pas véritablement inhérente : *Quæ justitia non est ipsa caritas, sed est ipsa acceptatio et ipsa justificatio qua formaliter justi sumus... Non sumus justi caritate nobis inhærente, sed quia Deus acceptat nos in gratiam propter Christum*, p. 654.

Aux deux séances du 26 et du 27 novembre, Séripando, qui n'avait pas caché son mécontentement du texte déposé le 5, où il croyait voir la « très pure justice du Christ... noyée dans le gouffre des inventions humaines », t. II, p. 430, intervint encore une fois pour préciser et défendre sa doctrine des deux justices. Il n'entendait pas parler des grands saints, mais des justes médiocres qui mêlent tant d'imperfections à leurs œuvres les meilleures, et il expliquait comment ils doivent compter, devant le tribunal divin, sur la justice du Christ qui leur est imputée plus que sur la leur propre. Cette justice d'ailleurs produit en nous un effet qui nous rend formellement justes; mais ces deux principes restent différents, bien que très étroitement unis, de telle façon que nous devons toujours nous appuyer sur les deux, t. v, p. 666-675.

De ces discussions le concile retint qu'il y avait lieu de condamner la justice imputée, comme l'indiquait le cardinal del Monte, *secundum assertionem hæreticorum*, p. 633. Le projet du 5 novembre fut conçu dans ce sens, p. 636 : il est à peu près littéralement identique au texte définitif, sauf l'incise augustinienne : *...justitia Dei, non qua ipse justus est sed qua (coram ipso) justos facit*, qui fut ajoutée le 11 décembre, p. 700, et soulagée le 23 du complément circonstanciel *coram ipso*, p. 737. Quant à la condamnation plus nette de la justice imputée que demandaient plusieurs Pères, p. 687 et 691, elle fut renvoyée aux canons 10 et 11, présentés à la séance du 15, p. 714, et adoptés le 16 après quelques légères modifications, p. 722.

c) Doctrine conciliaire. — Au terme de cette minutieuse élaboration, le décret conciliaire se contente d'écarter discrètement le système de la double justice, en précisant que la « cause formelle » de notre justification est « unique ».

Du reste, la suite marque, à plusieurs reprises, que notre justice est dans un rapport d'étroite dépendance avec la justice de Dieu, et l'imperfection de la nôtre est soulignée par ce qui est dit plus loin de son essentielle incertitude. Où l'on peut voir, avec Hefner, p. 244-247, un gain providentiel dû au système de Contarini. Les vaillants efforts de Séripando eurent au moins pour résultat que toute forme directe de condamnation lui fut épargnée. Ehses, dans *Römische Quartalschrift*, 1906, t. XX, p. 187-188.

Tout le décret tend par ailleurs à affirmer que nous sommes véritablement renouvelés et justifiés, que nous recevons en nous la justice et que celle-ci nous devient inhérente avec son cortège de dons surnaturels. C'est la tradition catholique opposée à la *justitia forensis* des protestants. A quoi les canons ajoutent la réprobation formelle de leurs principales erreurs. D'où il appert que, si nous ne sommes pas justifiés indépendamment de la justice du Christ, celle-ci n'est pourtant pas la cause formelle de notre justification; que la grâce que nous y recevons n'est pas une pure imputation, ni la seule rémission des péchés ou toute autre forme de dénomination extrinsèque qui la ramènerait à une simple « faveur de Dieu », mais bien une réalité interne que l'Esprit-Saint répand dans l'âme juste et qui lui demeure attachée.

Dans un enseignement tout entier dirigé contre les erreurs protestantes, il n'y a évidemment pas lieu de chercher une solution aux controverses d'école sur l'essence ou le siège de la grâce sanctifiante, son rapport avec la charité ou avec les dons, que le concile s'est soigneusement abstenu de toucher. Hefner, p. 264. Voir sur toute cette question la monographie de A. Prumbs, *Die Stellung des Trident. Konzils zu der Frage... der heiligmachenden Gnade*, Paderborn, 1909.

3° *Propriétés de la justification.* — De l'essence de la justification découlent logiquement ses propriétés. Il suffira de relever ici les principales d'après les derniers chapitres du décret.

1. *Gratuité de la justification.* — Bien que la gratuité de la justification ressortît déjà suffisamment du rôle attribué à la grâce dans son origine, les protestants accumulaient tellement de préjugés sur ce point que le concile a voulu s'en expliquer *ex professo*. C'est l'objet du court c. VIII, où sont interprétées les deux formules connexes de saint Paul que nous sommes justifiés « gratuitement » et « par la foi », Rom., III, 24 et 28. Denzinger-Bannwart, n. 801, et Cavallera, n. 881.

Cum vero Apostolus dicit justificari hominem per fidem et gratis, ea verba in eo sensu intelligenda sunt quem perpetuus Ecclesiæ catholicæ consensus tenuit et expressit, ut scilicet per fidem ideo justificari dicamur quia fides est humanæ salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis...; gratis autem justificari ideo dicamur quia nihil eorum quæ justificationem præcedunt, sive fides sive opera, ipsam justificationis gratiam promeretur.

Lorsque l'Apôtre dit que l'homme est justifié par la foi et gratuitement, ces paroles doivent être comprises dans le sens que le consentement perpétuel de l'Église catholique a tenu et exprimé, c'est-à-dire que nous sommes dits justifiés par la foi parce que la foi est le commencement du salut, le fondement et la racine de la justification..., et justifiés gratuitement parce que rien de ce qui précède la justification, ni la foi ni les œuvres, ne mérite la grâce même de la justification.

Parmi les textes de saint Paul que les réformateurs allaient exploiter au profit de leurs doctrines, ces deux étaient les principaux. Aussi tiennent-ils naturellement beaucoup de place dans les délibérations conciliaires. Les théologiens furent expressément consultés le 22 juillet sur le rôle de la foi, p. 261, et les Pères s'en expliquèrent abondamment, p. 339-340. Aussi le besoin se fit-il sentir d'une interprétation officielle, qui est déjà esquissée dans le projet du 23 septembre, p. 423, et devient l'objet d'un chapitre spécial, c. VII, dans celui du 5 décembre, p. 636.

Cependant les opinions étaient loin d'être unanimes. Deux tendances se firent jour, dont l'une entendait qu'il s'agit de l'*acte de foi* comme première disposition dans la voie du salut; l'autre, de la *vertu de foi*, qui concourait à l'acte même de la justification. Hefner, p. 278-279. Ce point fut spécialement discuté les 6, 17, et 21 décembre, t. v, p. 696-700 et 724-735, pour être définitivement tranché le 8 janvier, p. 763-764.

Dans l'intervalle, sur les instances réitérées du cardinal Cervino, on avait décidé de s'en tenir au sens des Pères anciens, p. 725, et d'interpréter les textes de saint Paul de manière à comprendre, non seulement la première justification, mais aussi les autres, p. 731. Pour le cardinal, il étudiait de près saint Augustin et l'on a retrouvé dans ses papiers, Hefner, appendice, p. 126-127, une collection de textes sur ce point. De fait le concile s'en tint à des formules augustiniennes, Hefner, p. 290-291, sur la foi comme « commencement » et « fondement » du salut, sans autrement spécifier son rôle. Le chapitre précédent avait déjà précisé qu'il s'agit de la foi vivante et active, c'est-à-dire de celle qui s'accompagne de la charité.

Puisque la justification dépend ainsi de la foi, elle ne peut être que radicalement gratuite. Cette conséquence fut spécialement examinée le 22 décembre, p. 735-737. On convint qu'il n'était pas nécessaire de relever l'expression paulinienne *sine operibus*, mais qu'il était bon de souligner la gratuité de la justification. D'où la formule actuelle, d'après laquelle rien de ce qui précède la justification n'a de valeur proprement méritoire pour l'obtenir. Elle fut proposée par le cardinal Cervino comme un moyen de conciliation et acceptée comme telle, sous réserve qu'on ne toucherait pas au mérite *de congruo*.

2. *Incertitude de la justification.* — Non sans beaucoup de tergiversations, la Réforme en était venue à dire que le chrétien peut et doit se tenir pour assuré de sa propre justification. Le concile ne pouvait éviter un point de cette importance. Il est tranché au c. IX, Denzinger-Bannwart, n. 802, et Cavallera, n. 882.

Quamvis autem necessarium sit credere neque remitti neque remissa unquam fuisse peccata nisi gratis divina gratia propter Christum, nemini tamen fiduciam et certitudinem remissionis peccatorum suorum jactanti et in ea sola quiescenti peccata dimitti vel dimissa esse dicendum est...

Sed neque illud asserendum est oportere eos qui vere justificati sunt absque ulla omnino dubitatione apud semetipsos statuere se esse justificatos neminemque a peccatis absolvi ac justificari nisi eum qui certo credat se absolutum et justificatum esse atque hac sola fide absolutionem et justificationem perfici, quasi qui hoc non credit de Dei promissis deque mortis et resurrectionis Christi efficacia dubitet.

Bien qu'il soit nécessaire de croire que les péchés ne sont remis et ne le furent jamais que gratuitement par la grâce divine à cause du Christ, il ne faut pas dire cependant qu'il en soit ou fut ainsi fait pour aucun de ceux qui affectent l'assurance et la certitude de cette rémission et se reposent en elle seule...

On n'affirmera pas non plus qu'il faut que ceux qui sont vraiment justifiés s'établissent eux-mêmes dans ce sentiment sans l'ombre d'aucun doute, et que personne n'est absous de ses péchés ou justifié s'il ne croit avec certitude qu'il est absous et justifié, et que seule cette confiance réalise notre absolution ou notre justification, comme si ne pas le croire revenait à mettre en doute les promesses de Dieu, l'efficacité de la mort et de la résurrection du Christ.

Nam, sicut nemo plus de Dei misericordia, de Christi merito deque sacramentorum virtute et efficacia dubitare debet, sic quilibet, dum sepsum 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.

Car, de même qu'aucun chrétien pieux ne doit mettre en doute la miséricorde de Dieu, le mérite du Christ, la vertu et l'efficacité des sacrements, ainsi chacun, quand il se regarde soi-même avec sa faiblesse et ses mauvaises dispositions, peut craindre au sujet de son état de grâce, puisque personne ne peut savoir d'une certitude de foi, de cette foi qui est incompatible avec l'erreur, qu'il a obtenu la grâce de Dieu.

Les trois canons 12, 13 et 14, Denzinger-Bannwart, n. 822-824, et Cavallera, n. 892, reprennent la même doctrine sous la forme d'anathèmes portés contre les divers aspects de l'erreur protestante. A la « vaine confiance des hérétiques » l'Église entend évidemment opposer l'incertitude de notre justification.

a) Position et discussion du problème. — Mais cette question était une de celles où les théologiens catholiques avaient déjà pris position. Saint Thomas, suivi par Biel, se montrait contraire, tandis que Scot était ou passait pour être favorable à la certitude subjective de la justification. Après le concile, sans doute, les franciscains Alphonse de Castro et André de Véga ont essayé de laver le docteur subtil sur ce point; mais, au moment du concile, l'exposé de Biel faisait foi, qui lui attribue la possibilité pour le chrétien de connaître son propre état de grâce *certitudinaliter..., licet non evidenter*. Hefner, p. 301-303.

Or ces deux écoles avaient leurs représentants au sein de l'assemblée, dont plusieurs membres, au rapport de Séripando, t. II, p. 432, et notamment le cardinal légat del Monte, étaient acquis à la thèse scotiste. Aussi les discussions furent-elles très longues et très vives sur ce point. Résumé dans Hefner, p. 304-323. Elles commencèrent avec le projet du 24 juillet, c. XVIII, p. 390, à propos duquel le général des conventuels défendit l'opinion de Scot, p. 404. Plusieurs Pères exprimèrent un semblable sentiment, tandis que d'autres demandaient que la question fût étudiée de près, p. 408-410. La séance du 28 août y fut consacrée tout entière et l'on résolut de laisser la question indécise pour condamner seulement l'erreur luthérienne, p. 418-419.

De fait, le projet du 23 septembre, c. VII, p. 424, s'exprime d'une manière plus circonspecte et se contente d'une formule à peu près identique au premier paragraphe du texte actuel. Il y eut de fortes objections en faveur de la certitude de la grâce, qui furent surtout présentées, le 6 octobre, par le dominicain Ambroise Catharin, évêque de Minori, p. 471. Aussi la question fut-elle de nouveau soumise, conjointement avec celle de la justice imputée, aux délibérations des théologiens, p. 523 : *Utrum aliquis possit esse certus de sua adepta gratia secundum præsentem justitiam et quo genere certitudinis*. D'après la statistique de Massarelli, t. I, p. 449, vingt et un furent d'avis qu'une certitude est possible en certains cas, quatorze absolument déterminés contre et deux restèrent neutres.

Le texte du 5 novembre, c. IX, t. V, p. 637, conserva celui du 23 septembre sans parvenir à rallier tous les suffrages, thomistes et scotistes le trouvant, chacun dans leur sens, trop peu affirmatif, p. 682. Il s'agissait, en tout cas, de savoir si l'erreur protestante était suffisamment condamnée. C'est une des questions qui furent soumises au concile le 3 décembre, p. 687, et une douzaine de Pères furent d'avis que la condamnation devait être plus nette, p. 691. Devant ces difficultés, la discussion fut renvoyée à la fin et, le 17 décembre, la majorité décidait enfin de condamner seulement le mysticisme protestant sans trancher le problème de fond, p. 727-728.

b) Solution du problème. — Entre temps les légats avaient consulté Rome et, le 14 janvier, le maître du sacré palais adressait à Cervino une lettre assez enflammée contre la thèse de la certitude. Hefner, app., p. 128-134. Le concile cependant s'en était tenu à sa décision du 17 décembre et le chapitre définitif fut adopté le 9 janvier, p. 772-773 et 777. Au texte primitif un second paragraphe était ajouté pour condamner les protestants, qui réclamaient l'assurance du salut comme absolument indispensable pour être justifié. Il se terminait par une formule transactionnelle, où il était précisé que la confiance légitime du chrétien ne peut jamais être une « certitude de foi ». *Et ita*, note Massarelli, p. 773, *cum magno gaudio omnes recesserunt*.

De cette histoire, comme aussi du texte lui-même, il ressort que ce chapitre est tout entier conçu en fonction du système protestant. Il enseigne que l'assurance du salut ne saurait jamais être suffisante, « puisqu'elle peut aussi bien exister chez des hérétiques et des schismatiques, et que, de nos jours encore, on prêche à grand bruit contre l'Église cette doctrine aussi vaine qu'impie ». Cette assurance n'est pas davantage nécessaire comme condition absolue de la justification, et la raison en est qu'elle n'est, à vrai dire, pas possible. Non pas que nous devions douter de Dieu, mais nous avons toujours dans notre misère persistante de graves raisons pour douter de nous. Tandis que la doctrine luthérienne est anthropocentrique et réclame la certitude personnelle de la grâce, la doctrine de l'Église est théocentrique et, tout en admettant les motifs qui fondent la confiance légitime du chrétien, rappelle ceux qui lui imposent le devoir d'une crainte salutaire. Hefner, p. 326-327. Dans ces limites, il y a place pour la liberté des systèmes suivant les préférences de chacun. Voir GRÂCE, t. VI, col. 1620-1626.

Les deux problèmes de la prédestination et de la persévérance finale sont résolus d'après les mêmes principes, c. XII-XIII et can. 15-16. Denzinger-Bannwart, n. 805-806, 825-826, et Cavallera, n. 885-886 et 892. Au regard de la logique aussi bien que de l'histoire ces textes sont étroitement connexes à celui-ci.

3. *Inégalité et perfectibilité de la justification.* — Étant une réalité intérieure et conditionnée par notre préparation personnelle, la grâce de la justification ne saurait être la même pour tous. Aussi est-il marqué dès le c. VII que « nous recevons en nous la justice chacun selon sa mesure, que le Saint-Esprit répartit à chacun comme il le veut, I Cor., XII, 11, et selon sa propre disposition et coopération ». Denzinger-Bannwart, n. 799, et Cavallera, n. 879. D'où il suit qu'elle est susceptible de progrès et appelée normalement à se développer. Cette conséquence est déduite au c. X, à propos de ce qu'on appelait, en style d'école, la seconde justification. Denz., n. 803, et Cav., n. 883.

Sic ergo justificati..., per observationem mandatorum Dei et Ecclesiæ, in ipsa justitia per Christi gratiam accepta, cooperante fide bonis operibus, crescunt atque magis justificantur.

Ainsi justifiés..., par l'observation des commandements de Dieu et de l'Église (les hommes) croissent dans la justice reçue par la grâce du Christ, la foi coopérant aux bonnes œuvres, et deviennent de plus en plus justes.

Ce chapitre est complété par le can. 24 dirigé contre l'erreur protestante. Denz., n. 834, et Cav., n. 892.

Si quis dixerit justitiam acceptam non conservari atque etiam augeri coram Deo per bona opera, sed

Si quelqu'un dit que la justice reçue n'est pas conservée et encore augmentée devant Dieu par les bonnes

opera ipsa fructus solummodo et signa esse justificationis adeptæ, non autem ipsius augendæ causam, anathema sit.

œuvres, mais que les œuvres sont seulement les fruits et les signes de la justification obtenue et non pas la cause de son accroissement, qu'il soit anathème.

Dès le 30 juin, la question du progrès de la justification était posée au concile, p. 281; mais le projet du 23 septembre n'y touchait encore qu'en quelques phrases dispersées au cours des c. VII et VIII, p. 423-424. Celui du 5 novembre lui consacre un petit chapitre spécial, p. 637, qui s'est conservé à peu près tel quel dans la suite. On y ajouta seulement le complément *cooperante fide bonis operibus* et, dans le dossier scripturaire particulièrement étoffé qui comprenait déjà Ps. LXXXIII, 8; II Cor., IV, 16; Apoc., XXII, 11, et Eccli., XVIII, 22, on introduisit encore Jac., II, 24, plus le début de la collecte pour le XIII[e] dimanche après la Pentecôte. Toutes modifications qui furent adoptées sans grandes difficultés dans la séance du 13 décembre, p. 705-708.

Ainsi était affirmé contre les protestants le caractère vivant et progressif de notre justification, Hefner, p. 329-335, et, par voie de conséquence, la valeur surnaturelle de nos œuvres morales, qui, sous l'action de la grâce, sont les agents de ce progrès.

Diverses dans leur détail, ces œuvres rentrent toutes dans une catégorie générale, savoir « l'observation des commandements de Dieu et de l'Église ». Luther professait l'impossibilité, l'inutilité, voire même la nocivité de la loi, y compris la loi chrétienne. Cette doctrine est écartée par le c. XI, Denzinger-Bannwart, n. 804, et Cavallera, n. 884, qui affirme que la pratique de la loi chrétienne est possible, nécessaire et fructueuse. Cf. can. 18-21, Denzinger-Bannwart, n. 828-834, et Cavallera, n. 892.

En portant cette définition, « les Pères du concile savaient bien qu'il y a dans saint Paul, saint Augustin et saint Bernard plusieurs expressions qui semblent favoriser la théorie du réformateur ». Mais le tout est de ne pas exagérer les conséquences du péché originel. Sans se prononcer entre les théories d'école, le concile se contente d'enseigner qu'avec le secours de la grâce il n'est pas de commandement qui soit impossible au chrétien. « Dans la formule de définition plusieurs expressions de saint Augustin furent littéralement reproduites, pour montrer en cet endroit qu'il y a la plus complète harmonie entre la doctrine bien comprise du grand théologien et celle de l'Église. » Hefner, p. 335-336.

D'une manière plus générale encore, cette synthèse tend à sauver l'harmonie entre le sens chrétien et le sens moral.

4. *Amissibilité de la justification.* — Professer l'accroissement de la justification, c'est en reconnaître la caducité toujours possible. Les protestants admettaient qu'elle dure autant que la foi qui en est l'unique condition. Cette erreur est spécialement visée au c. XV. Denz., n. 808, et Cav., n. 888.

Adversus etiam hominum quorumdam callida ingenia... asserendum est, non modo infidelitate per quam et ipsa fides amittitur, sed etiam quocumque alio mortali peccato, quamvis non amittatur fides, acceptam justificationis gratiam amitti...

Contre la perfidie de certains hommes... il faut affirmer que, non seulement l'infidélité qui nous fait perdre la foi elle-même, mais encore tout autre péché mortel, bien qu'il ne porte pas atteinte à la foi, nous fait perdre la grâce reçue de la justification...

De ce chapitre il faut rapprocher les canons 27 et 28. Denz., n. 837-838, Cav., n. 892.

Can. 27. Si quis dixerit nullum esse mortale peccatum nisi infidelitatis, aut nullo alio, quantumvis gravi et enormi, præter quam infidelitatis, peccato semel acceptam gratiam amitti, anathema sit.

Si quelqu'un dit qu'il n'y a de péché mortel que celui d'infidélité, ou bien qu'aucun autre péché, quelque grave et énorme qu'il puisse être, ne fait perdre la grâce une fois reçue, qu'il soit anathème.

Can. 28. Si quis dixerit amissa per peccatum gratia simul et fidem semper amitti; aut fidem quæ remanet non esse veram fidem, licet non sit viva; aut eum qui fidem sine caritate habet non esse christianum, anathema sit.

Si quelqu'un dit qu'en perdant la grâce par le péché on perd en même temps toujours la foi; ou que la foi qui survit n'est pas une vraie foi, bien qu'elle ne soit pas vivante; ou bien que celui qui a la foi sans la charité n'est pas chrétien, qu'il soit anathème.

En accord avec les principes préalablement posés sur le rôle de la foi et des œuvres, le décret marque ici que le maintien de la justification, tout comme son origine, ne dépend pas seulement de celle-là, mais encore de celles-ci. Il en ressort qu'il y a deux manières de perdre la grâce de Dieu : l'une totale (sur laquelle le concile n'insiste pas), quand on perd la foi qui en est la base; l'autre moins complète, quand la foi survit à la ruine de la charité détruite par un péché mortel. Par où le concile manifeste l'intention de « défendre la doctrine de la loi divine, qui exclut du royaume de Dieu, non seulement les infidèles, mais aussi bien les fidèles quand ils sont fornicateurs, adultères, efféminés, impudiques, voleurs, ivrognes, médisants, rapaces, I Cor., VI, 9-10, et tous autres qui commettent des péchés mortels dont ils pourraient s'abstenir avec l'aide de la grâce divine et par suite desquels ils sont séparés de la grâce du Christ ». C. XV.

D'où il résulte que la foi et la charité sont séparables. Ce point, touché dès le premier projet, c. XIX, p. 390, et repris dans le second, c. X, p. 425, fut contesté, le 7 octobre, par l'abbé Lucien de Sainte-Marie près Ferrare, qui, au nom des autres abbés, soutint que tout péché entame la foi : *Peccata omnia ex fidei imperfectione prodire et unumquemque nostrum tantum peccare quantum a fide deficimus*, p. 476. Il proposait donc, ou de supprimer l'article, ou d'ajouter à la mention du péché mortel cette précision tendancieuse : *quamvis non sine quadam infidelitate*.

Le texte ayant été maintenu quand même dans le troisième projet, c. XV, p. 639, l'abbé Lucien revint à la charge le 23 novembre. *Per peccata fides amittitur*, disait-il, *et fides non potest stare cum peccato*. Ce qu'il soutenait *per argumenta lutheranorum*. Sur une question du cardinal del Monte, il précisa qu'il entendait parler de la *fides christiana*. Doctrine qui suscita de vives rumeurs et fut taxée d'hérésie. Lucien reprit la parole le lendemain pour se soumettre au concile et expliquer qu'il ne pensait qu'à la *vera fides* ou *fides formata*, p. 659-660. Sur quoi il reçut l'assurance publique du cardinal légat que « le concile lui pardonnait et, prenant en bonne part toutes ses paroles, l'admettait comme fils ». Ce qui ne l'empêcha pas d'être contredit plusieurs fois dans la suite, notamment, le 29 novembre, par l'évêque d'Oporto, p. 677.

Aussi, non seulement la teneur du texte projeté fut-elle intégralement conservée le 14 décembre, p. 709-712, mais le dernier canon, qui, dans le projet du 5 novembre, ne contenait encore que la première phrase, p. 641, fut successivement complété par les deux autres, p. 716, à l'effet de bien préciser que la foi du pécheur, pour n'être pas une *fides viva*, n'en est pas moins une « vraie foi ». Une dernière fois cependant, le 1[er] janvier, la question fut posée aux prélats théologiens de savoir s'il fallait spécifier dans le chapitre quelle est la foi qui subsiste dans un pécheur après son péché, p. 752. Ils furent tous d'avis que les termes du décret fussent maintenus sans autre explication.

V. CONCLUSION. — Tels sont les principaux enseignements du célèbre décret sur la justification. Il manifeste partout l'intention d'opposer aux nouveautés de la Réforme les principes de la tradition catholique. On y trouve clairement et indubitablement exprimée la conception commune à l'ensemble de la scolastique, qui l'avait héritée de saint Augustin, sur l'essence de la justification. Loofs, *Dogmengeschichte*, p. 667. Voir également F. Biehler, *Die Rechtfertigungslehre des Thomas von Aquino mit Hinblick auf die tridentinischen Beschlüsse*, dans *Zeitschrift für die kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben*, 1886, t. VII, p. 417-434.

« Mais, continue F. Loofs, le décret conciliaire est équivoque et prudemment obscur dans le détail, quand il s'agit de toucher aux différences qui existent entre la notion augustino-thomiste de la grâce et le néo-semi-pélagianisme des anciens franciscains, comme aussi de Scot et des nominalistes. » Ce qui revient à reconnaître, de mauvaise grâce, que le concile, comme il s'en était fait une loi, t. I, p. 108, n'a pas voulu trancher les questions librement discutées entre catholiques. Sur presque tous les points on a pu voir le concile s'arrêter à des formules qui planent au-dessus des controverses dont l'écho s'était fait entendre jusque dans son sein. Il faut y chercher la définition du dogme catholique, non l'élaboration d'une théologie systématisée.

Ses tendances sont d'ailleurs tellement nettes que, suivant son mythe familier, F. Loofs, p. 668-669, y trouve aussitôt des traces de « néo-semi-pélagianisme ». C'est-à-dire que, sous l'action de la grâce divine à qui revient toujours le premier rang en matière de surnaturel, l'homme garde sa part de libre concours, soit aux origines, soit dans tout le processus ultérieur de la justification. Pour arriver à la grâce, une préparation de notre part est possible et nécessaire, qui met en œuvre toutes nos énergies morales; il ne s'agit pas de croire seulement, mais d'agir en conséquence. La justification elle-même se traduit en une grâce de régénération qui vient renouveler notre être spirituel et lui donner la possibilité, en même temps que lui imposer l'obligation, de fructifier en œuvres méritoires de salut. Moyennant cette coopération, la grâce initiale se développe; mais elle diminue si notre volonté défaut et peut arriver à se perdre si nos actes sont gravement contraires, quitte à pouvoir se rétablir d'ailleurs par une nouvelle conversion.

Cette mutuelle interaction, dans l'œuvre du salut, de Dieu cause première et de l'homme régénéré par sa grâce caractérise la doctrine catholique, qui par là se place à égale distance entre le rationalisme pélagien qui supprime l'action divine et le mysticisme protestant où disparaît la collaboration humaine. De cette doctrine fondamentale on retrouve la trace à toutes les lignes du décret. Sous la pression irrésistible de leur exclusivisme confessionnel, les historiens de la Réforme prononcent volontiers à ce propos le mot de « compromis ». Loofs, *op. cit.*, p. 671, et Harnack, *Dogmengeschichte*, 4e édit., t. III, p. 714. C'est, en réalité, d'équilibre qu'il faudrait parler, en présence d'une doctrine assez large et synthétique pour dominer tous les extrêmes et absorber les vérités partielles qu'ils contiennent jusqu'en leurs excès.

Au regard de l'histoire comme de la théologie, le mérite du concile de Trente est d'avoir officiellement fixé les lignes maîtresses de cette synthèse. Son œuvre à ce point de vue est assez heureuse pour que, malgré tous ses préjugés, Ad. Harnack lui-même, *op. cit.*, p. 711, ne puisse lui refuser un hommage significatif. « Bien qu'il soit un produit artificiel, le décret sur la justification est, à plusieurs égards, parfaitement travaillé. On peut même douter que la Réforme se fût développée, si ce décret avait été publié par le concile du Latran au commencement du siècle et était effectivement passé dans la chair et le sang de l'Église. »

Ce qui importe, c'est que, pour atteindre ce résultat, le concile n'eut qu'à puiser dans le trésor de l'ancienne tradition catholique. Qu'il y ait apporté les précisions rendues nécessaires par les besoins nouveaux, ce n'est pas douteux. Mais, si l'on peut noter avec Ad. Harnack, p. 693, après F. Loofs, p. 663, que la Réforme a contribué à cette « régénération du catholicisme », c'est à condition d'ajouter, pour ramener ce paradoxe historique à ses véritables proportions, que ce fut à la manière dont le mal engendre le bien, dont l'erreur sert à la manifestation plus éclatante du vrai.

V. LA DOCTRINE DE LA JUSTIFICATION DEPUIS LE CONCILE DE TRENTE.

— En proclamant définitivement la doctrine de l'Église en matière de justification, le concile de Trente avait terminé la cause; mais il était loin d'avoir, par là-même, mis fin à l'erreur. Les protestants semblent n'avoir profité du décret conciliaire que pour élaborer plus fermement, de leur côté, leur propre doctrine. Œuvre d'ailleurs laborieuse et précaire, comme toutes les entreprises tentées en vue d'aboutir à une consolidation dogmatique de la Réforme, et qui n'allait pas tarder à subir, sous l'action combinée des divergences intestines, du temps et de la critique, une dissolution progressive, qui n'en laisse presque plus aujourd'hui subsister de traces. Elle n'en a pas moins amené, par réaction, la théologie catholique à défendre ce point capital toujours menacé et à l'enserrer de plus en plus dans cette armature technique que le génie de l'École a pour mission d'élever autour des vérités de la foi.

I. THÉOLOGIE PROTESTANTE. — Par suite de la place centrale que la justification a toujours occupée dans le protestantisme, l'histoire de cette doctrine se confond avec celle des mouvements théologiques et religieux qui ont successivement agité la Réforme. Il suffira d'en noter ici les traits les plus généraux.

1. ÉLABORATION DU PROTESTANTISME OFFICIEL. — Bien que déjà constituée dans toutes ses lignes essentielles, la doctrine protestante de la justification allait prendre, à l'occasion du concile de Trente, un surcroît de précision.

1° *Polémique anticatholique.* — Elle a tout d'abord développé cet aspect polémique dont Luther avait marqué ses origines, que l'*Apologia* de Mélanchthon lui avait conservé et qui reste, sinon sa principale ressource, du moins son caractère le plus constant. *Adversarii... inopes argumentorum et divites calumniarum*, faisait observer déjà Bellarmin, *De justific.*, I, 3, *Opera omnia*, édit. Vivès, t. VI, p. 152. Seulement aux pamphlets du premier jour ou aux batteries légères, improvisées plutôt pour les besoins de la propagande que construites suivant les exigences d'une méthode scientifique, allaient succéder les œuvres massives, où, pour établir la foi nouvelle sur les ruines de l'ancienne, la dialectique la plus insidieuse s'unirait à la plus imposante érudition.

1. *Polémique spéciale contre le concile de Trente.* — A cet égard, le décret du concile de Trente était un document dont les controversistes de la Réforme ne manquèrent pas de mesurer l'extrême importance et qu'ils ne voulurent pas laisser sans contrepoids.

Dès 1547, Calvin donnait l'exemple en publiant un volume intitulé : *Acta synodi Tridentinæ cum antidoto*, où sont, en effet, reproduits les décrets conciliaires avec les *animadversiones* de l'auteur. Voir *Joannis Calvini opera*, édition Baum, Cunitz et Reuss, t. VII, téraire de l'ouvrage et col. 365-506 pour le texte. Les actes de la VIe session y tiennent naturellement la

place centrale et l' « antidote » du réformateur genevois y est particulièrement étendu, col. 441-486. Une traduction française parut l'année suivante, précédée d'un prologue en vers contre

ces Peres Cornuz
Qui souz le nom de Dieu sont convenuz
Pour depraver la doctrine céleste.
Qu'ilz sachent donc que par tout son tenuz
Asnes masquez, et Antéchristz au reste.

Un avis également versifié mettait le lecteur en garde contre la « belle apparence » de ces « editz malheureux », qu'il comparait aux charmes suspects de la courtisane.

Parquoy, Amy, si tu sens ta pensée
De tel venin quelque fois offencée
Prends ce remede ou gist la guerison.

Chez les luthériens, Mélanchthon avait donné le branle à l'offensive, dès 1546, par ses *Acta concilii Tridentini... una cum annotationibus piis et lectu dignissimis*, opuscule parfois confondu avec celui de Calvin. *Op. cit.*, p. XXXVII. Mais la grosse attaque devait être fournie par Martin Chemnitz, voir t. II, col. 2354-2357, avec son *Examen concilii Tridentini*, fruit de huit années de travail, dont les quatre parties s'échelonnèrent de 1565 à 1573. L'ouvrage fut de bonne heure traduit en allemand, puis en français, et a connu de très nombreuses rééditions. Voir D. Reimbold, *Historiæ examinis conc. Tridentini specimen*, Leipzig, 1736. D'après les protestants modernes, « comme réfutation complète des canons de Trente, cet *Examen* conserve son intérêt encore aujourd'hui ». Lichtenberger, *Encycl. des sc. relig.*, art. *Chemnitz*, t. III, p. 103. Aussi cet ouvrage est-il resté comme l'arsenal où les controversistes postérieurs viennent en général se ravitailler.

La justification et les questions connexes y occupent la moitié de la première partie, édition in-folio, Francfort, 1596, p. 107-188. Chemnitz y reproche au concile d'avoir cédé à l'esprit scolastique et couvert sous une avalanche d'anathèmes la doctrine de tous les apôtres et prophètes, p. 128. Il s'attache donc à rétablir cette pure doctrine des Écritures, non sans y joindre également un petit dossier de *veterum testimonia*, p. 141-144; puis il se livre à la critique méthodique des articles du décret sur la justification elle-même, la foi et les œuvres. Son dernier mot est pour prier le Saint-Esprit de préserver contre les ténèbres pontificales la lumière de sa parole allumée dans nos Églises, p. 188. Pour la genèse et l'analyse de l'ouvrage voir H. Hachfeld, *Martin Chemnitz nach seinem Leben und Wirken*, Leipzig, 1867, p. 229-252; pour l'appréciation de ses méthodes et de sa valeur du côté protestant, voir R. Mumm, *Die Polemik des Martin Chemnitz gegen das Konzil von Trient*, Leipzig, 1905, p. 32-78.

Au cours des XVIIe et XVIIIe siècles, le concile de Trente fut encore l'objet de nombreuses attaques. Voir la liste bibliographique dressée par R. Mumm, *op. cit.*, p. 79-104, qui ne comprend pas moins de cent vingt-sept numéros. Une des plus appréciées chez les luthériens est la *Consideratio doctrinæ pontificiæ juxta ductum concilii Tridentini*, œuvre posthume de Georges Calixte, Helmstadt, 1659-1672; chez les calvinistes, la *Concilii Tridentini anatome historico-theologica*, 1672, de J.-H. Heidegger, reprise et augmentée par l'auteur, en 1690, sous le titre funèbre de *Tumulus concilii Tridentini*. La VIe session y est longuement ensevelie sous une masse compacte de questions et d'arguments, t. I, p. 243-548.

2. *Polémique générale.* — Sans être moins agressifs, d'autres prenaient une forme plus sereine. Des compilations érudites revendiquaient pour la foi nouvelle le témoignage du passé : tels le *Catalogus testium veritatis*, Bâle, 1556, de Flacius Illyricus, voir ici t. VI, col. 1-12, et, spécialement en matière de justification, l'ouvrage de Herm. Hamelmann intitulé : *Unanimis omnium Patrum ex apostolica Ecclesia, ex Media Ætate et qui postremis vixerunt seculis consensus de vera justificatione hominis coram Deo*, Ursel, 1562.

Des théologiens se chargeaient de mettre en œuvre ces matériaux. La tradition de Mélanchthon, qui rééditait encore en 1559 ses *Loci communes* avec de nombreuses additions, *Corpus Reform.*, t. XXI, col. 601-1106 — ouvrage désormais classique et qui a connu des traductions dans presque toutes les langues européennes, *ibid.*, t. XXII — a largement inspiré les docteurs de la Réforme. Qu'il suffise de rappeler les *Loci communes* de Victorin Strigel, 1581-1584, de Chemnitz, 1591, de Léonard Hutter, 1619, de Henri Höpfner, 1673, ceux surtout de Jean Gerhard, 1610-1622, suivis d'une *Confessio catholica* de même caractère, 1634-1637, et ceux d'Abraham Calov, 1655-1616 et 1677, voir ici t. II, col. 1376-1377, dont on a dit qu'ils sont « la plus importante production dogmatique du siècle, avec celle de Gerhard, et dépassent même sous plusieurs rapports les *Loci* de ce dernier ». Kunze, art. *Calovius*, dans *Realencyclopädie*, t. III, p. 651.

Le double esprit de ces œuvres est bien exprimé par le titre donné par Jean-André Quenstedt à sa *Theologia didactico-polemica*, 1685, et il est inutile de faire observer que le problème de la justification ne cesse pas d'en faire les principaux frais. Aperçu de cette abondante littérature par Zscharnack, art. *Orthodoxie*, dans Gunkel-Scheel, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. IV, col. 1056-1068; histoire méthodique dans W. Gass, *Geschichte der protestantischen Dogmatik*, Berlin, 1854, t. I, p. 147-378.

2° *Divisions intérieures.* — Tandis que les réformateurs faisaient front contre l'Église, ils ne laissaient pas d'éprouver, au sein de leurs propres Églises, les plus graves dissensions. On en peut saisir les germes dès les premiers jours de la Réforme, voir plus haut col. 2148 sq. : l'activité doctrinale suscitée par le concile de Trente fournit à ces querelles l'occasion de prendre un développement imprévu et qui ne tarda pas à devenir menaçant.

1. *Conditions de la justification : Nouvelle controverse antinomiste.* — Déjà discutées du vivant de Luther, les conditions de la justification le furent beaucoup plus encore après sa mort. L'influence de Mélanchthon devint prépondérante et se traduisit par ce qu'on a appelé le « philippisme ». Voir *Realencyclopädie*, t. XV, p. 322-331. Un des éléments du système ou un des aspects de la tendance était une plus grande confiance faite à la nature humaine. D'où devait suivre une place plus considérable accordée aux œuvres dans le processus de la justification.

Cet esprit se manifeste dans le célèbre *Intérim* de Leipzig (22 décembre 1548), où il est question d'une justice communiquée et de la nouvelle obéissance qui en est la suite en des termes qui pouvaient s'accorder avec la doctrine catholique. Loofs, *Dogmengeschichte*, p. 867-868. Un de ses principaux artisans, George Mejor, voir *Realencyclopädie*, t. XII, p. 85-88, se mit à soutenir (1552-1558) que les œuvres sont nécessaires pour le salut. Non qu'elles aient une *necessitas meriti*, mais il faut leur reconnaître une *necessitas regenerationis, mandati et debiti*. Loofs, p. 898. Il fut soutenu par Juste Ménius, *Realencyclopädie*, t. XII, p. 577-581, qui prenait la défense de la *nova obedientia*.

De telles propositions ne pouvaient que choquer les vieux luthériens et une vive controverse s'ensuivit. Résumé par G. Kawerau, *ibid.*, p. 88-91, et Loofs, p. 898-900. Publiquement et violemment dénoncés par Amsdorf, voir ici t. I, col. 1123-1124, les novateurs se

défendirent. Il y eut un assaut général de pamphlets théologiques, de dénonciations politiques, de censures ecclésiastiques, que, pour le bien de la paix, Mélanchthon s'efforçait vainement d'arrêter. Voir sa lettre du 6 septembre 1552. *Corpus Reform.*, t. VII, col. 1061. Le combat ne cessa qu'en 1558 par la mort de Ménius et le silence de Major.

Au point de vue doctrinal, les thèses des deux docteurs représentaient évidemment une réaction dans le sens catholique contre l'orthodoxie reçue. Elles entraînèrent par répercussion une crise aiguë d'antinomisme. Voir G. Kawerau, dans *Realencyclopädie*, t. I, p. 590-591. Car Amsdorf, soutenu par André Poach d'Erfurt et Antoine Otto de Nordhausen, défendait la thèse radicale que la loi n'a plus, pour le chrétien justifié, d'utilité pratique ni de valeur obligatoire. Il mit le comble au scandale quand il publia un opuscule, en 1559, pour établir que « les bonnes œuvres sont nuisibles au salut ».

Entre ces deux tendances extrêmes la position des luthériens orthodoxes était assez difficile. Les principaux représentants en furent Hesshusen, Westphal et surtout l'impétueux Flacius Illyricus, qui s'efforcèrent de montrer, non sans quelque embarras, que, si les œuvres sont le fruit de la justification, elles n'en sont à aucun titre la cause. Néanmoins, Flacius devait accorder que la foi est plus que « la main du mendiant », qu'elle est en elle-même une *nova vita*, voire même une œuvre bonne, encore que le croyant le doive oublier. Voir W. Preger, *Matthias Flacius Illyricus*, Erlangen, 1859, t. I, p. 354-417. Même « chez les épigones, l'intelligence du protestantisme réformateur disparaissait de plus en plus ». Loofs, p. 897.

2. *Controverse synergistique.* — A peine assoupie, la controverse allait renaître sur le problème spéculatif de la liberté et de son concours à la grâce. Voir G. Kawerau, art. *Synergismus*, dans *Realencyclopädie*, t. XIX, p. 229-235, et Loofs, *op. cit.*, p. 900-902.

Le synergisme de Mélanchthon avait trouvé un défenseur en la personne de Jean Pfeffinger, *De libertate voluntatis humanæ*, puis *De libero arbitrio*, 1555. Trois ans plus tard, Amsdorf d'abord, puis, avec sa violence coutumière, Flacius Illyricus, prirent position contre lui. Voir Preger, *op. cit.*, t. II, p. 113-166. Mélanchthon dut intervenir, *Corp. Reform.*, t. XII, col. 651-654, et fut secondé par un ancien lieutenant de Flacius, Victorin Strigel. Celui-ci eut une conférence contradictoire avec Flacius, à la cour de Weimar (2-8 août 1560), qui tourna contre ce dernier. Preger, t. II, p. 195-227. Strigel dut cependant quitter Iéna; mais Flacius en fut banni à son tour (1561), Preger, t. II, p. 169-180, et Strigel y retrouva son poste en 1562. Il fallut un changement de règne pour rétablir les affaires des vieux luthériens.

Tout au moins avaient-ils nettement posé leurs principes. Contre ses adversaires, qui soutenaient le concours du libre arbitre, Flacius défendait notre entière passivité : *Sicut truncus aut saxum se mere passive habet erga statuarium aut lapicidam, sic et homo in conversione et regeneratione erga Deum.* Le temps était proche où cette doctrine, momentanément vaincue, reprendrait sa revanche et où le synergisme serait taxé d'erreur.

3. *Essence de la justification : Justice inhérente ou imputée.* — Entre temps un nouveau débat avait surgi sur la nature même de la justification. Il fut occasionné par le réformateur de Nuremberg, André Osiander.

Dès 1549, celui-ci s'élevait contre l'*Intérim* où ne se trouvait pas, à son sens, la notion de la vraie justice. Il donna une première esquisse de ses idées sur ce point dans une petite dissertation, *De lege et evangelio* (5 avril 1549), puis encore, le 24 octobre 1550, dans une *Disputatio de justificatione* traduite en allemand l'année suivante. En réponse aux critiques qu'il reçut, il s'expliqua dans un ouvrage plus étendu, *Von dem einigen Mittler Jhesu Christo und Rechtfertigung des Glaubens*, Königsberg, 1551, traduit en latin quelques mois après sous ce titre: *De unico mediatore Jesu Christo et justificatione fidei*. Voir W. Möller, *Andreas Osiander*, Elberfeld, 1870, p. 379-409. Ces publications allaient susciter une des plus violentes tempêtes qu'ait connues le premier âge de la Réforme, à laquelle put seule mettre un terme la mort de l'auteur (17 octobre 1552). Pour le détail de la controverse, voir Möller, *ibid.*, p. 410-522.

Osiander soutenait que, grâce aux mérites du Rédempteur, la justice de Dieu devient nôtre et se traduit en ce que le Christ habite en nous. Dès lors « être justifiés » signifie pour nous devenir réellement justes. Ce qui se produit par ce fait que la présence du Christ en nous et la divine justice qu'il y apporte nous sont imputées comme nôtres. Mais cette imputation répond à une vérité objective; car Dieu, qui est un juste juge, ne peut nous déclarer justes sans nous rendre effectivement tels. Il faut donc entendre que nos péchés nous sont vraiment remis et que la justification se traduit par une rénovation intérieure. La foi en est l'instrument, non pas comme une bonne œuvre, mais parce qu'elle fait habiter le Christ en nous. Voir Möller, p. 398-408, et A. Ritschl, *Die Rechtfertigungslehre des Andreas Osiander*, dans *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1857, t. II, p. 795-829, résumé dans *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, t. I, p. 235-240.

Cette nouvelle doctrine ne rencontra guère de suffrage favorable que chez le Wurtembergeois Jean Brenz, voir t. II, col. 1128-1130, dont la pensée sur ce point a été étudiée par C. W. von Kügelgen, *Die Rechtfertigungslehre des Joh. Brenz*, Leipzig, 1899. Mais luthériens et philippistes s'unirent contre elle dans une commune et violente opposition. Non seulement Flacius Illyricus, toujours sur la brèche pour la bonne cause, voir Preger, *op. cit.*, t. I, p. 205-297, mais les théologiens de Weimar, Ménius, Strigel et Schnepf, suivis par Amsdorf et Jonas, soutenus par le surintendant Pollicarius, prirent parti contre lui. Möller, *op. cit.*, p. 478-491. Consulté par le duc Albert, Mélanchthon lui-même se prononça publiquement contre Osiander. *Corp. Reform.*, t. VII, col. 892-902. Le grand reproche qu'on lui faisait était de s'écarter de Luther pour revenir à la doctrine catholique. Loofs, p. 870-872. Ce qui caractérise assez bien l'esprit de cette tentative doctrinale et dit en même temps la raison de son insuccès.

3° *Fixation de l'orthodoxie : Les derniers symboles.* — Toutes ces divisions intestines firent sentir le besoin de resserrer les liens déjà flottants de l'orthodoxie. C'est à quoi pourvurent les derniers symboles, qui ont donné leur physionomie officielle, sinon définitive, aux Églises issues de la Réforme.

1. *Églises luthériennes : Formule de concorde* (1577-1580). — En Allemagne surtout, l'intérêt politique s'unissait à l'intérêt doctrinal pour faire souhaiter un accord si gravement compromis jusque-là. L'entrée en scène d'une seconde génération de théologiens, les protagonistes de la Réforme ayant tour à tour disparu rendit possible l'œuvre nécessaire.

Sous l'action de Jacob Andreä, de Chemnitz et de Selnecker, un formulaire d'union fut élaboré, qui rallia les Églises de Souabe et de Saxe au cours des années 1574 et 1575. De nouvelles tractations, auxquelles prirent part Chytraeus, Musculus et Körner, aboutirent, en mars 1577, à l'actuelle *Formule de concorde*, qui fut successivement souscrite par presque tous les États germano-évangéliques et publiée en allemand le 25 juin 1580, en attendant de l'être en latin quatre ans

plus tard. Voir R. Seeberg, art. *Koncordienformel*, dans *Realencyclopädie*, t. X, p. 732-745. Texte dans J. T. Müller, *Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche*, p. 513-730.

Ce document capital se compose de deux parties complémentaires, qui diffèrent surtout par la longueur. La première s'intitule : *Epitome articulorum de quibus controversiæ ortæ sunt*, p. 515-561; la seconde : *Solida, plana, et perspicua repetitio et declaratio quorumdam articulorum augustanæ Confessionis de quibus aliquandiu inter nonnullos theologos eidem addictos disputatum fuit*, p. 563-730. Dans les deux s'affiche l'intention de résoudre ces points de controverse par un accord unanimement reconnu.

La justification y tient naturellement une place importante. Après avoir posé en principe que le péché originel est en nous *quiddam essentiale atque substantiale*, on y affirme que l'homme est, en conséquence, « purement passif » dans l'affaire de sa conversion et que son libre arbitre y reste *deterior lapide aut trunco quia repugnat verbo et voluntati Dei. Solida declar.*, II, 59 et 89, Müller, p. 602 et 609. C'était la revanche de la stricte orthodoxie luthérienne, dans les termes de Flacius encore aggravés, contre le synergisme de Mélanchthon. Voir pour l'étude détaillée Fr. H. R. Frank, *Die Theologie der Concordienformel*, Erlangen, 1858, t. I, p. 118-145.

En elle-même, la justification se ramène au pardon des péchés : *justificare... idem significare quod absolvere a peccatis*, et la rénovation spirituelle n'y entre à aucun titre. Ce pardon nous est accordé *ex mera gratia absque ullo respectu nostrorum operum* et consiste en ce que Dieu nous impute les mérites du Christ : *donat atque imputat nobis justitiam obedientiæ Christi*. Pour obtenir cette grâce, nous n'avons pas à réaliser d'autre condition que la foi : *Solam fidem esse illud medium et instrumentum quo... Christum apprehendimus; propter Christum enim fides illa nobis ad justitiam imputatur.* On insiste spécialement pour que soient maintenues les « particules exclusives » dont se sert l'apôtre Paul pour ramener au Christ toute la gloire de notre salut. Sans doute « la vraie foi n'est jamais seule »; mais nous ne pouvons prétendre qu'à être tenus pour justes, *sancti et justi coram Deo Patri reputemur*, et l'idée d'une sanctification réelle *per caritatem a Spiritu Sancto infusam* fait partie des *falsa dogmata* dont il faut s'écarter. *Epitome*, III : *De justitia fidei*, Müller, p. 528-529. Pour le développement, voir *Solida declaratio*, III, p. 610-624.

L'intérêt de ces formules est dans l'énergie avec laquelle elles condamnent les doctrines d'Osiander, Frank, *op. cit.*, t. II, p. 24-85, pour séparer la justification de la sanctification et pour faire de celle-là, bien que le terme technique de *justitia forensis* y soit évité, Loofs, p. 916, un acte juridique d'imputation.

Quant aux bonnes œuvres, la Formule de concorde repousse les deux erreurs opposées, d'après lesquelles elles seraient nécessaires, ou, tout au contraire, nuisibles au salut. Elles suivent la grâce de la justification *tamquam fructus bonæ arboris* et donc entrent en ligne de compte pour le salut, mais sous réserve de la liberté chrétienne et de la prépondérance qui doit rester à la foi. *Epitome*, IV, Müller, p. 530-533, et *Solida decl.*, p. 624-632. Ainsi sont écartées les doctrines extrêmes, soit de Major, soit d'Amsdorf. Frank, *op. cit.*, t. II, p. 148-215. Toutes décisions valables à perpétuité, avait l'illusion d'affirmer la *Solida declaratio*, Introd., 16, Müller, p. 572, et qui avaient au moins l'avantage de fixer l'orthodoxie sur les positions mieux précisées de la Confession d'Augsbourg.

2. *Églises réformées.* — C'est aussi vers la même époque que les Églises réformées arrêtèrent leurs symboles de foi : Suisse (1562), France (1559), Pays-Bas (1561), Écosse (1560), Angleterre (42 articles en 1552 et 39 articles en 1571). On y voit s'accuser les traits distinctifs de l'anglicanisme ou du calvinisme; mais la doctrine de la justification plane au-dessus de ces controverses intestines et garde sans difficulté la physionomie que lui avait donnée le protestantisme primitif.

Il y est donc question partout de justice imputée, *Conf. helv. post.*, art. XV, et *Conf. gallic.*, art. XVII, dans H. A. Niemeyer, *Collectio Confessionum*, p. 319 et 494; de justification par la seule foi, *Conf. gall.*, art. XX, p. 320; *Conf. belg.*, art. XXII, p. 374; *Conf. helv.*, art. XV, p. 495; *Conf. anglic.*, art. XI, p. 603. La foi elle-même n'est que l'*instrumentum quo Christum justitiam nostram apprehendimus. Conf. belg.*, art. XXII, p. 374.

Mais on y peut remarquer çà et là quelques touches discrètes qui diffèrent du luthéranisme. Ainsi les bonnes œuvres, bien qu'elles ne constituent pas un mérite, sont nettement proclamées possibles et nécessaires, après la justification, comme fruits de la foi et condition du salut. *Conf. helv.*, art. XVI, p. 497, et *Conf. anglic.*, art. XII, p. 603-604. La *Confession gallicane*, art. XXII, p. 320, déclare même que « par cette Foy nous sommes régénérez en nouveauté de vie », et pareillement celle des Pays-Bas : *Credimus veram hanc fidem... in nobis productam nos regenerare ac velut novos homines efficere. Conf. belg.*, art. XXIV, p. 375. D'après la *Confession helvétique*, art. XV, p. 495, nous sommes *donati justitia Christi* et la *Confession d'Écosse*, art. XIII, p. 346, identifie cette justice avec le *sanctificationis spiritus*.

On a remarqué aussi que les symboles anglicans « adoptent une attitude très réservée à l'égard des doctrines le plus spécifiquement luthériennes », telles que la corruption originelle et l'inutilité des œuvres. L. W. Grensted, *A short history of the doctrine of the Atonement*, Manchester, 1920, p. 259-260. Et ce trait est à retenir pour comprendre l'évolution de plus en plus générale de l'anglicanisme moderne.

Au total cependant, les deux Églises s'accordaient à fixer en orthodoxie les positions caractéristiques des premiers réformateurs.

4° *Hérésies naissantes.* — Cette codification de ses doctrines n'allait d'ailleurs pas empêcher le protestantisme de sentir la menace de nouvelles hérésies.

1. *Socinianisme.* — A l'extrême aile gauche de la Réforme allemande s'est développé le rationalisme socinien. En niant la satisfaction du Christ, voir J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*, Étude théologique, Paris, 1914, p. 412-421, il ébranlait le fondement même de la justification. Aussi l'imputation des mérites du Christ y est-elle écartée comme un nonsens. On y parle bien encore de justification par la foi, et par la foi seule; mais cette foi est comprise comme l'adhésion et l'obéissance au témoignage divin, c'est-à-dire comme un commencement de vie morale. Commencement d'ailleurs très imparfait, mais dont Dieu veut bien nous tenir compte par grâce. En tout cas, nous n'avons pas besoin d'une justice étrangère : la nôtre nous suffit. Voir principalement F. Socin, *Tractatus de justificatione*, dans *Bibliotheca fratrum polonorum*, t. I, p. 601-627, et *De Jesu Christo servatore*, part. IV, *ibid.*, t. II, p. 213-246, suivi d'une courte *Justificationis nostræ per Christum synopsis*, p. 247-252.

Ce rationalisme hardi fut maintenu en marge de l'Église officielle et n'eut guère que l'influence d'une école, en attendant d'inspirer la secte des unitariens.

2. *Arminianisme.* — Plus sérieuse fut la crise provoquée, chez des réformés, par les arminiens, qui, en soulignant la liberté humaine contre la stricte prédestination, arrivaient forcément à rendre aux œuvres

une bonne partie de leur valeur. Voir ARMINIUS, t. I, col. 1968-1971. Ils admettaient que la seule foi salvifique est celle qui s'accompagne de charité et possède dès lors en elle-même une qualité justifiante. Aussi faisaient-ils entrer la sanctification dans l'acte même de la justification. Toutes positions où A. Ritschl ne craint pas de constater des tendances catholiques. *Op. cit.*, p. 344-345. C'est pourquoi la nouvelle doctrine fut vivement combattue par les calvinistes orthodoxes et finalement condamnée au synode de Dordrecht (6 mai 1619), aux termes duquel la justification est gratuite, la foi un pur don de Dieu, la régénération spirituelle une suite et non un élément de la justification, II, 4, et III-IV, 11-12. Niemeyer, p. 707 et 710-711. En regard de la tradition catholique définie par le concile de Trente, le protestantisme avait désormais son dogme, où ses docteurs croyaient bien avoir fixé au nouvel évangile ses contours définitifs.

5° *Scolastique des XVII^e et XVIII^e siècles.* — Autour de ces confessions de foi les théologiens protestants s'appliquèrent à élever le rempart d'une véritable scolastique.

1. *Orthodoxie classique.* — Elle marque d'abord le règne d'une orthodoxie que personne ne songeait plus guère à contester et qui s'affirmait avec une égale confiance à l'encontre des hérétiques de droite et de gauche.

On a signalé plus haut, col. 2194, les principaux de ces théologiens et il n'y aurait aucun intérêt à les suivre en détail. Ils s'accordent à rejeter la doctrine des œuvres comme entachée de pélagianisme, celle de la justice infuse comme inspirée de vaines catégories philosophiques au détriment de l'Évangile et de saint Paul. La justification y est commandée par une conception tout à fait pessimiste du péché originel, aggravée, chez les calvinistes, par le dogme de la prédestination absolue. Ce qui interdit d'accorder à nos œuvres préparatoires aucune valeur et permet de s'opposer aux catholiques comme aux sociniens.

En elle-même, la justification est étroitement coordonnée à une théologie spéciale de la rédemption, où le Christ a pleinement satisfait pour nous à la justice divine par sa double obéissance active et passive. Voir J. Rivière, *op. cit.*, p. 381-401. Cette œuvre rédemptrice, nous pouvons et devons nous l'approprier par la foi; mais celle-ci ne joue que le rôle d'instrument, ὄργανον λητπτικόν suivant la formule technique, par lequel nous saisissons les mérites du Christ. Sur quoi Dieu veut bien nous remettre nos péchés, qui ne nous sont plus imputés à cause de la satisfaction pénale que le Christ a fournie à notre place, et nous imputer, au contraire, le prix de sa sainte vie. La justification est essentiellement cette procédure divine qui nous inscrit, malgré notre misère constitutive, parmi les bénéficiaires de l'œuvre du rédempteur, qui nous déclare justes en dépit de nos péchés. Dans la mesure où elle est possible avec une nature essentiellement corrompue, la sanctification ne peut être qu'une suite de ce premier acte divin.

Comme spécimens de cette théologie, on peut consulter, chez les luthériens, J. Gerhard, *Loc. theol.*, loc. XVII et XVIII, édition Cotta, Tubingue, 1768, t. VII, p. 1-317, et t. VIII, p. 1-199; J. A. Quenstedt, *Theologia didactico-polemica*, Wittemberg, 1701, part. III, c. VIII, p. 514-578; chez les réformés, Fr. Turretin, *Institutiones theologiæ elencticæ*, Genève, 1682, t. II, p. 691-792.

2. *Écoles et tendances.* — A travers cette commune opposition à la foi catholique, il n'est pas impossible d'apercevoir quelques divergences entre luthériens et réformés. On a pu en saisir le germe chez les initiateurs de la Réforme, col. 2149 sq, et nous en retrouvions tout à l'heure la trace jusque dans la sobriété voulue des symboles officiels. Il résulte de l'exposition comparative établie par Matthias Schneckenburger, *Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs*, Stuttgart, 1855, surtout, t. II, p. 12-134, que ces premières tendances n'ont fait que se développer dans les âges suivants.

Le principal point de divergence porte sur l'essence même de l'acte justificateur. Tandis que les luthériens s'en tiennent à la stricte imputation, il est frappant que les réformés éprouvent le besoin de dire, d'après Rom., II, 2, que le jugement divin est et doit être *secundum veritatem*. C'est-à-dire qu'il suppose une réalité correspondante, et cette réalité n'est autre que notre union au Christ déjà réalisée. *Imputatio non denotat fictionem mentis et opinionem, sed verum justumque judicium*, dit Rodolph. *Judicium Dei de fidelibus in communione justitiæ jam constitutis vocatur justificatio*, précise Melchior. Hulsius va jusqu'à parler d'une justice qui nous est inhérente : *Certum est, cum justificatur, eum non esse peccatorem in statu peccati, sed fidelem et consequenter justum justitia inhærente*. Schneckenburger, p. 15-16; cf. p. 64.

A. Ritschl, *op. cit.*, p. 295-305, s'est appliqué à réduire ces textes et autres semblables. Mais ils ont été retenus et augmentés par Dörtenbach, art. *Sündenvergebung*, dans *Realencyclopädie*, 1re édit., 1862, t. XV, p. 237-239. (Cet article n'a pas été conservé dans les éditions suivantes.) Il est à remarquer avec Schneckenburger, p. 23-24, que ces expressions n'apparaissent que dans les exposés sereins et ceci en explique la rareté, tandis que la polémique contre l'Église les ramène au pur système luthérien.

En conséquence, plusieurs réformés admettent que nous sommes justifiés, non pas *per fidem*, mais *propter fidem*. Schneckenburger, p. 78-79. Ce qui les conduit à écarter la *fides fiducialis* pour donner le premier rang à la croyance et à la *receptio ipsius Christi* qui en est l'acte spécifique. Mastricht, *ibid.*, p. 97. Pour eux, la foi est un mouvement de l'âme tout entière et comprend déjà l'amour. Heidegger et Marck, *ibid.*, p. 113-114. Ainsi une certaine régénération morale est à la base de la justification : elle en devient surtout le terme, parce que les bonnes œuvres y sont plus nettement réclamées, soit, d'un point de vue subjectif, comme signe de la foi, *ibid.*, t. I, p. 38-74, soit, du point de vue objectif, comme condition du salut. *Ibid.*, p. 74-94; cf. t. II, p. 90-91.

Conformément à l'esprit des XXXIX articles, les théologiens anglicans sont particulièrement affirmatifs sur les œuvres et l'on a pu dire de Cranmer, par exemple, que « dans le fond, si ce n'est dans la forme, il adhère à la doctrine de la justice infuse ». Grensted, *op. cit.*, p. 256.

Du moment que ces tendances, dont l'importance a pu être exagérée mais dont la réalité n'est pas niable, apparaissent en plein règne d'une orthodoxie particulièrement rigide, on peut prévoir qu'elles se montreront plus actives quand le concours de diverses causes aura fait perdre à l'ancien dogmatisme le meilleur de son crédit.

II. ÉVOLUTION DU PROTESTANTISME MODERNE. — En matière de justification comme ailleurs, il ne reste depuis longtemps que le souvenir des symboles primitifs et de la théologie qui les commenta. L'édifice de l'orthodoxie protestante était à peine construit qu'il menaçait ruine et ne pouvait survivre qu'au prix des plus profonds remaniements.

1° *Dissolution de l'orthodoxie.* — Nombreuses et diverses sont les causes qui précipitèrent la dissolution de l'orthodoxie si laborieusement édifiée et tout d'abord si fidèlement maintenue.

1. *Piétisme.* — Par réaction contre la sécheresse du protestantisme officiel, se forma de bonne heure un

courant de mysticisme, dont J. Arndt fut l'initiateur, voir t. I, col. 1983-1984, Spener le théologien, et qui est allé se développant à travers les XVIII^e et XIX^e siècles. Voir A. Ritschl, *op. cit.*, p. 347-363 et 588-606. On y prônait la vie intérieure et l'union avec le Christ comme étant la marque du vrai christianisme et, pour les alimenter, on ne craignait pas de revenir aux sources et aux pratiques de la piété médiévale. Cette tendance ne pouvait que se répercuter sur la doctrine de la justification au détriment du vieux dogme protestant. L'importance de ce mouvement ressort de la grande place qu'il tient dans W. Gass, *Geschichte der prot. Dogmatik*, t. II, p. 374-499, et t. III, p. 12-104.

Un adversaire orthodoxe, G. Thomasius, *Christi Person und Werk*, t. II, p. 458, marque en ces termes la principale influence de cette école. On y mettait sur la vivacité et l'activité de la foi un accent tel qu'il pouvait sembler que ce n'est plus la foi comme telle, mais la pénitence qui l'accompagne et la charité qu'elle contient qui serait l'élément justificateur. » « Plus on attache d'importance à l'effort subjectif de la foi, écrit de son côté A. Ritschl, *op. cit.*, p. 363, plus il apparaît clairement que le jugement divin qui prononce notre justification n'est que la consécration de la valeur représentée par cette foi. » En conséquence, les théologiens de cette école, Schwenkfeld, Weigel, Böhme, Dippel et, en Angleterre, les Quakers, s'élèvent contre la conception d'une justice imputée et la veulent remplacer par une régénération spirituelle dont le Christ serait en nous l'auteur. Voir Chr. Baur, *Die christliche Lehre von der Versöhnung*, Tubingue, 1838, p. 459-477. Cf. A. Ritschl, *op. cit.*, p. 360-362.

2. *Rationalisme.* — Tandis que le piétisme ressuscitait dans les âmes la mystique catholicisante d'Osiander, l'école de l'*Aufklärung* ramenait les intelligences au rationalisme de Socin. Elle refusait à la vie et à la mort du Christ toute valeur satisfactoire et ramenait toute son œuvre rédemptrice à la vertu d'un exemple. Baur, *op. cit.*, p. 478-530, et Ritschl, p. 363-419. L'imputation de ses mérites était dès lors sapée par la base et le salut ne pouvait plus être dû qu'à nos efforts personnels, sauf que la miséricorde divine veut bien nous tenir compte d'une foi encore imparfaite comme si elle répondait à toutes les exigences de sa loi. Renchérissant encore, Kant ne voit plus dans le dogme ecclésiastique que l'expression symbolique de ce qui se passe dans l'ordre moral, où le premier mouvement de la liberté vers le bien, parce qu'il est un signe et un principe de régénération, compte déjà pour la vie dont il contient la promesse. Baur, *op. cit.*, p. 575-580, et Ritschl, *op. cit.*, p. 438-459.

Sous son action s'est formée, avec Flatt, Staüdlin, Tieftrunk, Süskind, toute une école de théologie rationaliste, dont Wegscheider est resté le plus important docteur. Voir F. Lichtenberger, *Histoire des idées religieuses en Allemagne*, t. II, 2e édit., Paris, 1888, p. 28-30. « Le principe que nous sommes justifiés par la foi et non par les œuvres n'y a plus d'autre sens que celui-ci : c'est que Dieu ne regarde pas à nos actions isolées, mais à l'ensemble de notre intention morale, pour laquelle l'homme devient l'objet du bon plaisir divin, et cela dans la mesure où il devient moralement plus parfait. » Thomasius, *op. cit.*, p. 458. Cf. Ritschl, *op. cit.*, p. 477-478.

3. *Libéralisme.* — Cette crise de moralisme rationaliste, où tout disparaissait du surnaturel chrétien, a suscité par réaction ce mouvement complexe, où semble revivre l'esprit du piétisme mais privé de ses bases dogmatiques, et qui, sous le nom de libéralisme, domine tout le protestantisme contemporain.

Soit qu'il s'agisse, avec Schleiermacher, de la conscience du renouvellement intérieur qui accompagne la conversion, Baur, *op. cit.*, p. 635-638, et Ritschl, *op. cit.*, p. 531-538, ou, avec Ritschl, du sentiment que Dieu qui est un père plein d'amour est tout prêt à nous accueillir malgré nos péchés si, de notre côté, nous sommes disposés à travailler à l'œuvre de son règne, la justification n'est plus qu'un phénomène subjectif. Sur la doctrine de ce dernier, voir *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, t. III, p. 84-183; résumé en français par Ern. Bertrand, *Une conception nouvelle de la Rédemption*, Paris, 1891, p. 111-139.

Aussi la doctrine classique de l'imputation y est-elle l'objet d'une critique en règle. Ritschl, *op. cit.*, t. III, p. 84-90; cf. p. 60-61 et 255-256. La justification ne saurait être qu'une modification de nos états de conscience, qu'on s'efforce de rattacher plus ou moins vaguement à l'œuvre du Christ. Voir Lichtenberger, *op. cit.*, t. II, p. 213-222, et Gass, *op. cit.*, t. IV, p. 435-649.

De bonne heure, le subjectivisme libéral a été importé en France. Auguste Sabatier, *Les religions de l'autorité et la religion de l'esprit*, Paris, 1904, p. 253-403, et Eugène Ménégoz, *Publications diverses sur le fidéisme*, Paris, 1909-1921, spécialement, t. I, p. 15-34, 259-263, 282-285; t. II, p. 16-50, 390-408; t. III, p. 487-491; t. IV, p. 109-112; t. V, p. 182-183, en furent d'illustres et très écoutés propagateurs. Quoi qu'il en soit des nuances qui distinguent leur pensée, ils sont d'accord pour ramener la foi à un sentiment de religieuse confiance et tous les libéraux souscriraient sans doute à la formule par laquelle Ménégoz entend concilier saint Jacques et saint Paul, *op. cit.*, t. IV, p. 49 : « à savoir que Dieu accorde le salut à tout homme qui lui consacre sincèrement son cœur. »

4. *Critique historique.* — Le même auteur a écrit, *op. cit.*, t. III, p. 148, que « la grande ennemie de l'orthodoxie..., c'est l'histoire ». Lui-même oppose volontiers l'enseignement de Jésus à celui de ses disciples et de saint Paul lui-même, t. II, p. 405-407, à plus forte raison à celui des Églises, t. III, p. 489-491. Cette arme redoutable est, depuis quelque temps surtout, dirigée avec une particulière insistance contre la citadelle de l'orthodoxie.

Au cours de pamphlets célèbres, publiés en 1873 puis en 1891, P. de Lagarde en dénonçait crûment les points faibles. La doctrine de la justification, d'après lui, n'est pas l'Évangile, mais une petite découverte paulinienne due à l'esprit judaïque de l'Apôtre. Même dans saint Paul, ce n'est pas la seule ni la plus profonde manière de résoudre la question du rapport de l'homme avec sa dette de péché. Elle n'a pas été non plus le principe fondamental de la Réforme et aujourd'hui elle est entièrement morte dans les Églises protestantes. Et cela avec raison. Car les doctrines de la justification et de l'expiation sont des mythes qui ne sont acceptables qu'à condition d'admettre le vieux dogme de la Trinité : ce qui n'est plus le cas pour personne aujourd'hui. *Ueber einige Berliner Theologen et was von ihnen zu lernen ist*, Gœttingue, 1897, p. 104-108. Cf. *Deutsche Schriften*, Gœttingue, 1886, p. 58. On dirait que, depuis lors, divers auteurs ont pris à tâche de réaliser les diverses parties de ce programme agressif.

Des historiens de l'Église ont contesté que la justification ait été le centre de la Réforme et joué un rôle capital dans son histoire. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Leipzig, 1914, t. II, p. 211, cf. p. 157, et J. Haller, *Die Ursachen der Reformation*, Tubingue, 1917, p. 42. Plus graves étaient les coups portés par les exégètes au rôle joué par elle dans les origines chrétiennes. Déjà Weizäcker ne lui accorde plus qu'un rang secondaire dans le développement de la pensée de saint Paul. *Das apostolische Zeitalter*, 2e édit., Fribourg-en-B., 1892, p. 138-139. Wrede ne lui attribue

plus d'autre valeur que celle d'un moyen pour échapper au judaïsme, tandis que la vraie conception paulinienne serait la doctrine de l'esprit et de la vie nouvelle dont il est le principe. Tous ceux qui tiennent à l'influence des religions de « mystères » se rangent à sa suite.

Ainsi seraient définitivement détruites par l'histoire les bases du vieux dogme et le péril paraît assez grand aux tenants de l'orthodoxie pour qu'ils éprouvent le besoin de s'en préoccuper. Voir K. Holl, *Die Rechtfertigungslehre im Licht der Geschichte des Protestantismus*, 2e édit., Tubingue, 1922, p. 1-3.

2° *Transformation de l'orthodoxie.* — Sous le coup de ces attaques diverses, l'orthodoxie n'est pas restée sans défense; mais pour cela elle n'a pas dû tarder à s'établir de plus en plus loin du terrain primitif.

1. *Restauration des anciennes formules.* — A la dissolution croissante du dogme il était naturel que ses défenseurs cherchassent tout d'abord à opposer le rempart des anciens formulaires et de la théologie qu'ils avaient inspirée. C'est ainsi que la première moitié du XIXe siècle a vu renaître en Allemagne une orthodoxie de stricte observance, voir Lichtenberger, *op. cit.*, t. II, p. 295-314, dont le nom le plus brillant est Ern. Sartorius, avec son petit livre souvent réédité *Die Lehre von der heiligen Liebe*, 1844. Voir sur lui Ritschl, *op. cit.*, p. 638-640. Déjà plus souples, les théologiens de la génération suivante s'en tiennent encore aux formules classiques du luthéranisme, interprétées et vivifiées à l'aide de l'expérience religieuse. Lichtenberger, *op. cit.*, t. III, p. 149-209. Le plus marquant de tous est G. Thomasius, qui, après avoir rappelé l'autorité dogmatique des symboles ecclésiastiques, *Das Bekenntniss der evang. lutherischen Kirche*, Erlangen, 1848, entreprit d'en développer systématiquement le contenu dans son grand ouvrage : *Christi Person und Werk*, 1re édit., 1852-1861; 3e édit., 1886-1888. Il y distingue formellement la sanctification de la justification, laquelle est un premier acte, d'ordre proprement juridique, où Dieu nous impute les mérites du rédempteur, et qui ne demande pas d'autre condition que la foi. La vie nouvelle dans le Christ survient ensuite comme conséquence. Voir t. II, p. 405-493. Sur les tendances de Thomasius et de son collaborateur Philippi, voir Ritschl, *op. cit.*, p. 641-644, et, sur l'ensemble de l'école orthodoxe, Gass, *op. cit.*, t. IV, p. 80-179.

En France également, le mouvement du Réveil, qui se produisit au début du XIXe siècle, fut marqué par une dévote fidélité aux formes les plus strictes de l'ancienne orthodoxie. « La justification et la sanctification ne sont plus présentées comme les deux faces distinctes d'un même fait moral qui ne saurait être absolument scindé; mais elles sont entièrement séparées, si bien que le salut est complet avant même que l'œuvre de rénovation ait commencé. » Ce qui plaçait les apôtres du Réveil, en dépit de toutes leurs bonnes intentions, « sur la pente de l'*antinomisme* théologique ». Edm. de Pressensé, *Essai sur le dogme de la Rédemption*, Paris, 1867, p. 45-46.

Le même auteur rapporte pour la Suisse un témoignage de Vinet, qui dénonçait dans l'antinomisme « l'une des faiblesses de notre Réveil », et signale « la même tendance dans l'école évangélique anglaise ». « Vous pouvez, écrivait le Rév. Read, *Le sang de Jésus*, p. 36, par le pardon de tous vos péchés obtenir à tout instant la paix avec Dieu, attendu que vous n'avez pour cela ni à vous repentir, ni à faire la moindre chose, ni à attendre, mais qu'il vous suffit simplement de croire. » *Ibid.*, p. 47. Cf. B. Pozzy, *Histoire du dogme de la Rédemption*, Paris, 1868, p. 109, après E. Guers, *Le Sacrifice de Christ*, Genève, 1867, p. 84.

Il ne faut évidemment pas se presser de voir un système arrêté dans ces formules de prédicateurs. Elles n'en montrent pas moins combien tendait à se simplifier, aux dépens de la vie morale, la doctrine officielle de la justification par la foi.

2. *Essais de formules nouvelles.* — D'autres besoins n'allaient d'ailleurs pas tarder à surgir qui feraient éclore un peu partout des formes nouvelles d'orthodoxie. Rien n'est plus difficile que de s'orienter à travers une littérature particulièrement touffue et il faut résister à la tentation d'y chercher des courants uniformes ou universels. Mais on peut y relever quelques manifestations assez saillantes pour montrer à quel point les défenseurs du surnaturel chrétien tournent le dos au dogme périmé de leur Église, et retrouvent, sans peut-être le vouloir ni le savoir, la grande voie de l'enseignement catholique traditionnel.

a) Allemagne. — Ici comme ailleurs, c'est de l'Allemagne qu'est venue l'impulsion.

Déjà un orthodoxe rigide comme E. W. Hengstenberg voulait synthétiser les doctrines de saint Paul et de saint Jacques, puisqu'elles se trouvent toutes deux dans le canon, et, avec le vieux piétisme, restituer sa place dans la justification à l'amour repentant. Voir ses articles sur l'Épître de saint Jacques, dans *Evangelische Kirchenzeitung*, 1866, n. 92-94, col. 1097-1129, et sur la pécheresse, *ibid.*, 1867, n. 23-26, col. 265-305. Cf. *ibid.*, n. 47-48, col. 553-575. On consultera sur lui Ritschl, *op. cit.*, p. 644-646 et K. Holl, *op. cit.*, p. 44.

Une impulsion plus forte et plus efficace dans ce sens fut imprimée à la théologie allemande par J. T. Beck de Tubingue, dont on a résumé la doctrine dans les propositions suivantes : « *a)* La justification n'est pas un fait déclaratif ou forensique se passant en Dieu, mais un effet se réalisant en l'homme. *b)* La justification n'est pas un fait initial, mais consécutif à la sanctification. *c)* La justification n'est pas un fait absolu ou seulement continu, mais progressif au même titre que les deux autres actes du salut, la sanctification et la glorification. » Où l'on reconnaît à bon droit « la tradition représentée tour à tour par saint Augustin, saint Thomas d'Aquin et Osiander ». A. Grétillat, *Exposé de théologie systématique*, Paris, 1890, t. IV, p. 376. Pour plus de détails, voir du même auteur *Beck et sa doctrine de la justification*, dans *Revue de théologie et de philosophie*, 1884, t. XVII, p. 5-30 et 144-181. Cf. Ritschl, *op. cit.*, p. 630-632. Sur la controverse provoquée par ces doctrines, voir E. T. Gestrin, *Die Rechtfertigungslehre des Professoren J. T. Beck*, etc., Berlin, 1891, p. 88-122.

De semblables principes inspirent l'école dite de conciliation, où l'on veut, avec Tholuck, que la justification soit « une déclaration conforme à la vérité » et, avec Nitsch, que « la conversion et la justification deviennent vraies dans la mesure où grandit la sanctification ». Or ces vues ont rallié en Allemagne un nombre toujours plus grand de théologiens. A. Matter, art. *Justification*, dans F. Lichtenberger, *Encycl. des sciences religieuses*, t. VII, p. 571. Les plus modernes se réclament à la fois de la Bible, de l'expérience et de Luther pour identifier cette justification et cette sanctification que l'ancienne orthodoxie s'appliquait à séparer. Voir Jellinghaus, *Das völlige, gegenwärtige Heil durch Christus*, 5e édit., 1903; E. Rietschel, *Lutherische Rechtfertigungslehre oder moderne Heiligungslehre*, 1909; B. Steffen, *Das Dogma von Kreuz*, Gütersloh, 1920, p. 168-174.

b) Suisse et France. — Ces doctrines ont aussi pénétré dans la théologie de langue française.

Le principal initiateur à cet égard fut Alexandre Vinet. Voir de lui *La grâce et la foi*, dans *Études évangéliques*, 2e édit., Paris, 1861, p. 287-305, où l'on trouve un plaidoyer pour la doctrine de saint Jacques, et, à l'adresse de « ceux qui réclament à grands cris les

œuvres », un développement psychologique d'où il appert que la foi est « une œuvre aussi, la première des œuvres, l'œuvre des œuvres pour ainsi dire..., un acte qui contient tous ceux qu'il faut faire, qui exclut tous ceux dont il faut s'abstenir », p. 300. Cf. J. F. Astié, *Les deux théologies nouvelles*, Paris, 1862, p. 277-280.

En France, Edm. de Pressensé a consacré son éloquence et sa piété à la défense des mêmes conceptions. Pour lui, l'appropriation du salut réclame l' « assimilation au Christ », autrement dit un « douloureux travail de sanctification ». Sans doute cette appropriation se fait par la foi. « Mais cette foi justifiante est déjà sanctifiante, elle implique la renonciation au mal et l'entrée dans une voie nouvelle; elle est repentir et amour, et, par conséquent, elle a été précédée par des actes libres, par des déterminations de volonté. » *Op. cit.*, p. 105-106. Il est vrai que l'auteur tient à se distinguer du concile de Trente en ce que « cette régénération commencée » est seulement un « moyen pour nous de saisir sérieusement le sacrifice parfait de la rédemption ». Mais, dès là que ce moyen est « le seul », autant dire qu'il a une valeur causale et, s'il subsiste encore des différences avec la doctrine catholique, comment n'être pas plutôt frappé des convergences réelles qui tendent à s'établir sous la diversité des mots? La foi qui justifie, pour M. Jean Monod, est pareillement « la foi vivante qui porte en elle le principe des bonnes œuvres ». *Encycl. des sciences religieuses*, art. *Foi*, t. V, p. 7.

En Suisse, un exégète de grand crédit, Fréd. Godet, ne veut pas non plus entendre parler d'une opposition entre saint Paul et saint Jacques. *Études bibliques*, Paris, 1874, t. II, p. 255-260. Pour les concilier, il distingue « la justification d'entrée », dont parlerait saint Paul et qui s'obtient par la seule foi, de la justification finale, qui comporte les œuvres et à laquelle s'attache saint Jacques. *Ibid.*, p. 260-267. Ainsi s'établirait « la vérité simultanée des deux formules ». D'autant que l'œuvre, pour Jacques, est « celle qui est accomplie en état de foi », et que, « aux yeux de Paul, l'élément actif de l'âme, la volonté, est compris dans la notion de la foi », c'est-à-dire que « l'œuvre émane spontanément de la foi dans laquelle elle est virtuellement renfermée comme la conséquence dans son principe » et qu'il n'y a de foi efficace que « celle de la conscience embrassant l'homme complet et opérant par la volonté ». *Ibid.*, p. 265-267. Voir du même auteur le *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, Paris, 1879, t. I, p. 311-430.

Tout en critiquant cette distinction d'une double justification, *op. cit.*, t. IV, p. 411 et 417-419, Aug. Grétillat ne laisse pas d'en tenir compte, puisque les œuvres doivent intervenir dans l'appréciation de la personne morale au jugement, p. 422. Pour sa part, il se rallie sans doute à la « doctrine de l'imputation », p. 388, et tient, en conséquence, que « la justification est un acte déclaratif ou forensique résidant en Dieu et non pas un effet se réalisant en l'homme », p. 392. Tous traits, semble-t-il, de la plus scrupuleuse orthodoxie protestante. Cependant cette justification, à son sens, doit avoir, non seulement un effet négatif ou rémission des péchés, mais un effet positif, qui est de « réhabiliter l'homme dans son droit primitif, fondé d'ailleurs comme tout droit de l'homme sur la grâce divine qui l'a institué et qui le restitue : le droit de filiation », d'où suit le libre accès auprès du Père et « la réceptivité rendue à l'homme par tous les dons de Dieu, p. 400. La justification ainsi conçue s'obtient par la foi; néanmoins cette foi se traduit par « une appropriation personnelle de la justice de Christ », p. 403, c'est-à-dire, en somme, par « une œuvre », p. 413, mais qui tire sa valeur de l'objet qu'elle s'approprie et dont le Christ qui en est le terme supplée l'imperfection, p. 416-417. Dans le moule des anciennes formules un esprit nouveau, ou, plus exactement, le vieil esprit catholique, n'est-il pas évidemment jeté?

c) Angleterre. — On retrouverait la même tendance chez de notables représentants de l'anglicanisme moderne, sauf qu'en général l'attachement aux formulaires du XVIe siècle y est moins prononcé. Voir, par exemple, J. Macleod Campbell, *The nature of the atonement*, 1re édit., 1855, cité d'après la 6e édit., Londres, 1906, p. 80-92 et 333-340; R. W. Monsell, *The religion of Redemption*, 1re édit., 1866, cité d'après l'édition populaire, Londres, 1901, p. 219-254; J. Scott Lidgett, *The spiritual principle of the atonement*, Londres, 1897, p. 398-409; R. C. Moberly, *Atonement and personality*, Londres, 1907, p. 136-153 et 277-285; J. Denney, *The christian doctrine of reconciliation*, Londres et New-York, 1918, p. 286-332; P. L. Snowden, *The atonement and ourselves*, Londres, 1919, p. 191-264. D'aucuns mêmes deviennent nettement agressifs à l'égard de l'ancienne orthodoxie : tels l'évêque Forbes, qui, au cours d'une explication des trente-neuf articles, dénonce la « grave erreur » commise par Luther dans son insistance sur la justification forensique et l'inutilité des œuvres. A cette doctrine classique une autre est opposée, qui présente la justification comme *a certain supernatural change*. « Changement » qui consiste en ce que « nous sommes rétablis dans la grâce de Dieu, en ce que nos péchés nous sont remis et nos âmes renouvelées ». Exposé dont on a pu dire avec raison « que le retour au point de vue romain y est incontestable ». Grensted, *op. cit.*, p. 268-269. D'une manière générale, la caractéristique de la théologie récente, *ibid.*, p. 363, serait que « la justification, quelque distincte qu'elle puisse être en stricte logique de la sanctification, ne peut pas, en fait, être séparée d'elle sans devenir une abstraction sans valeur ».

Ce n'est pas, bien entendu, que les théologiens protestants de toutes confessions et de tous pays renoncent à la justification par la foi, qui fut le mot d'ordre de la Réforme, et ne se fassent, en général, de cette formule une arme contre les doctrines romaines. Mais, pour tout observateur impartial, l'examen objectif des faits montre que ces polémiques portent à faux et que les anciens vocables conservés par habitude recouvrent un tout autre contenu. Déjà signalé par Möhler, *Neue Untersuchungen*, 1872, p. 216, ce fait est reconnu par des protestants eux-mêmes. « On est en droit de publier ouvertement que, dans la conscience protestante aujourd'hui régnante, la direction semi-pélagienne du dogme catholique est plus sensible que la conception de la Réforme dans son austère majesté. D'où il est arrivé que les théologiens protestants de nos jours, et de ceux qui s'estimaient les porteurs du pur luthéranisme, ont présenté comme la foi justifiante celle-là précisément qui agit dans l'amour, conformément au concept scolastique de la *fides formata*, et l'ont opposée à un prétendu dogme catholique de la justification par les bonnes œuvres. » K. Hase, *Handbuch der protestantischen Polemik*, 7e édit., Leipzig, 1900, p. 261-262. « La théologie croyante moderne ne peut pas s'empêcher de reconnaître que sa doctrine de la justification est substantiellement d'accord avec la conception romaine et mystique. » Fr. Ad. Philippi, *Kirchliche Glaubenslehre*, Stuttgart, 1867, t. V, p. 203. Cf. B. Bartmann, *Lehrbuch der Dogmatik*, Fribourg-en-B., 2e édit., 1911, p. 482-483.

Ainsi, pour le dogme de la justification comme pour celui de la rédemption qui en est la base, voir J. Rivière, *op. cit.*, p. 498-548, c'est à l'encontre de leurs symboles les plus officiels et dans le sens de la tradition de l'Église toujours méconnue que, par la force des choses, s'orientent aujourd'hui les théologiens pro-

testants qui veulent rester fidèles à l'esprit chrétien. Sur cette « réforme silencieuse », voir les conclusions du Dr K. Krogh-Tonning, *Die Gnadenlehre und die stille Reformation*, Christiania, 1894, p. 45, 61-62, 72-84.

II. THÉOLOGIE CATHOLIQUE. — Si le concile de Trente avait fixé tout l'essentiel de la doctrine catholique, par le soin même qu'il avait mis à se tenir au-dessus des controverses d'écoles il laissait aux théologiens bien des points à éclaircir ou du moins à explorer. Il fallait aussi défendre le dogme contre les attaques de la science protestante, dont on a vu l'acharnement en cette matière. Aussi, depuis le XVI^e^ siècle, la théologie catholique a-t-elle déployé autour du problème de la justification un effort sans précédent.

I. DÉVELOPPEMENT HISTORIQUE. — Cette littérature est en double connexion avec les vicissitudes de la controverse protestante et avec les progrès accomplis au sein de l'école dans la systématisation de l'enseignement relatif à la grâce.

1° *Enseignements de l'Église.* — Au décret du concile de Trente à peine quelques actes nouveaux du magistère se sont-ils ajoutés.

1. *Contre les erreurs de Baïus.* — Par ses tendances générales, Baïus était conduit à se rapprocher le plus possible des conceptions protestantes. Ainsi semblait-il ne pas admettre de justice infuse, établir entre la justification et la rémission des péchés une distinction suspecte, ou encore dissocier celle-ci de la charité parfaite. D'où la condamnation portée contre ses propositions 31-33, 42-44, 63-64, 69-70. Elles sont citées et commentées à l'art. BAIUS, t. II, col. 100-104. Il est facile de voir qu'elles allaient contre la lettre ou, tout au moins, contre l'esprit du concile de Trente et de la tradition qu'il définit.

2. *Projet de nouvelles définitions au concile du Vatican.* — Une méfiance excessive à l'égard des catégories scolastiques, jointe au désir de rendre la foi assimilable aux intelligences modernes, détermina en Allemagne, dans le premier tiers du XIX^e^ siècle, ce mouvement de théologie rationalisante dont Hermès fut le principal fauteur. Sous la poussée d'un nominalisme aigu, il ne concevait plus la justification comme une réalité immanente à l'âme, mais bien comme la disposition où Dieu se trouve d'accorder à l'homme les grâces actuelles qui lui sont nécessaires. Voir HERMÈS, t. VI, col. 2299-2300. Cette erreur n'est pas nommément signalée dans le bref de Grégoire XVI en date du 25 septembre 1835; mais elle fut aperçue et réfutée par les théologiens catholiques. Voir J. Kleutgen, *Die Theologie der Vorzeit*, Münster, 1854, t. II, p. 274-291. Le souvenir en était encore assez vivant en 1870 pour que le concile du Vatican ait projeté de lui opposer une plus ferme déclaration de la foi catholique. « Parce que de nos jours quelques-uns ont perverti toute la doctrine de la grâce sanctifiante, celle-là surtout qui en fait un don inhérent (à l'âme), il paraît nécessaire de l'enseigner distinctement et de l'inculquer à nouveau. » Ainsi s'exprime le rapport justificatif qui accompagne le premier *Schema de doctrina catholica*, note 42, dans *Collectio Lacensis*, t. VII, col. 551. C'est pourquoi le chapitre XVIII du projet porte sur la grâce. *Sanctificans gratia*, y est-il dit, *neque in favore Dei tantummodo, neque in prætereuntibus actibus constituitur; sed est permanens supernaturale donum a Deo animæ infusum atque inhærens.* Un canon dirigé contre Hermès aurait condamné ceux qui disaient *sanctificantem gratiam nihil aliud esse quam condonationem peccatorum aut favorem divinum quo Deus hominem tanquam gratum acceptet paratusque sit ad concedenda ei auxilia gratiæ actualis. Ibid.*, col. 517-518.

On retrouve le même texte dans le projet soumis aux Pères de la Députation de la foi, col. 1635 et 1638, sauf que les canons y sont rejetés à la fin et que le deuxième vise plus nettement la justification : *Si quis dixerit justificationem non esse nisi remissionem peccatorum*, etc. Les Pères en discutèrent le 20 mars, col. 1667-1668, et plusieurs proposèrent quelques précisions encore plus poussées sur la *remissio peccatorum*. Mais le *Schema reformatum* conserva le même libellé. Voir c. V, 2, col. 562, et can. 2-3, col. 566. Le rapport officiel expliquait qu'on avait voulu renouveler plus clairement la définition du concile de Trente, mais en évitant comme lui les termes techniques d'*habitus* ou de *qualitas*. *Ibid.*, col. 562, n. 2.

Si elle avait abouti, la définition projetée par le concile du Vatican aurait, en somme, laissé le problème en l'état. Mais le concile fut prorogé avant qu'elle pût être mise en délibération.

3. *Erreurs de Rosmini.* — Parmi les 40 propositions de Rosmini condamnées par le Saint-Office le 14 décembre 1887, la trente-cinquième est relative à la justification. Denzinger-Bannwart, n. 1925.

Quo magis attenditur ordo justificationis in homine, eo aptior apparet modus dicendi scripturalis quod Deus peccata quædam tegit aut non imputat.	Plus on prend garde à l'ordre de la justification dans l'homme, plus apparaît juste le langage de l'Écriture d'après lequel Dieu couvre ou n'impute pas certains péchés.

« D'après le Psalmiste, XXXI, 1, continue le texte, il y a une différence entre les iniquités qui sont remises et les péchés qui sont couverts. Celles-là, semble-t-il, sont les fautes actuelles et libres, ceux-ci les péchés non libres de ceux qui appartiennent au peuple de Dieu et qui n'en reçoivent de ce chef aucun dommage. » Opinion singulière qui vise plutôt la responsabilité morale du chrétien; mais l'Église n'a pas voulu laisser s'accréditer un langage qui rappelle celui du protestantisme en matière de rémission des péchés.

2° *Production théologique.* — A défaut de controverse nouvelle, les problèmes soulevés par la Réforme et périodiquement repris par ses docteurs ont largement suffi à défrayer l'activité des défenseurs de l'Église.

1. *Théologiens du concile de Trente.* — Il faut faire un rang à part aux théologiens qui, après avoir participé aux délibérations du concile de Trente, consacrèrent leurs talents à en exposer et défendre les doctrines.

Déjà le P. Grisar a édité le texte intégral d'un *votum* très important du jésuite Lainez, *Disputationes Tridentinæ*, Inspruck, 1886, t. II, p. 153-192. Un volume spécial est annoncé par la *Görresgesellschaft*, pour la publication des traités relatifs à la justification que provoqua l'assemblée conciliaire. En dehors de ces textes que réveille l'érudition moderne, d'autres furent publiés dès l'époque par leurs auteurs, dont quelques-uns eurent un particulier retentissement.

Le premier en date est le traité du dominicain Dominique Soto, *De natura et gratia libri III ad synodum Tridentinam*, Venise, 1547, qui se présente comme un commentaire des décrets de la V^e^ et de la VI^e^ session. Sa manière de concevoir l'incertitude de la grâce fut contestée par son confrère Ambroise Catharin, qui publia contre lui une *Defensio catholicorum pro possibili certitudine gratiæ*, Venise, 1547. Il s'ensuivit une vive polémique entre les deux théologiens sur ce point précis. Voir H. Hurter, *Nomenclator litterarius*, 3^e^ édit., t. II, col. 1374-1375.

Plus importante encore est la contribution du franciscain André de Véga, *ibid.*, col. 1390-1391. Avant même que le concile abordât le problème de la justification, celui-ci avait mis à profit ses loisirs pour écrire un *Opusculum non solum de justificatione, sed etiam de gratia, fide, operibus et meritis egregie tractans quæstiones quindecim*, Venise, 1546. Peu après Soto, il écrivit à son tour un commentaire très étendu sur le décret de la VI^e^ session : *Tridentini decreti de justificatione expositio et defensio libris quindecim distincta totam doctrinam justificationis complectentibus*, Venise, 1548. Ce dernier ouvrage valut à son auteur les éloges du cardinal Cervino, Hefner, *op. cit.*, appendice, p. 101, et connut dans la suite de nombreuses éditions. Les deux furent réédités en un seul volume par Pierre Canisius, Cologne, 1572. Véga s'y préoccupe de répondre à l'*Antidotum* de Calvin et fournit beaucoup de détails précieux sur les délibérations conciliaires auxquelles il avait pris une part active.

En dehors du dogme qui les unit, ces deux œuvres reflètent des tendances théologiques assez différentes pour que Petau, en rendant hommage à leur grande valeur, les puisse appeler *duo inter se pugnantes libri. De Trid. conc. et S. Augustini doctrina*, c. XV, dans *Dogmata theologica*, édit. Vivès, Paris, 1866, t. IV, p. 688. Soto est, en effet, un adhérent de l'école thomiste, tandis que Véga se rattache, d'une manière d'ailleurs plutôt indépendante, aux doctrines franciscaines.

Dans cette catégorie on peut encore mentionner l'œuvre plus tardive du jésuite portugais Andrada de Païva, voir ici t. I, col. 1179, qui prit la défense du concile de Trente contre les attaques de Chemnitz et dont celui-ci tient compte dans son *Examen concilii Tridentini*.

2. *Controversistes des XVI^e^ et XVII^e^ siècles.* — Il était difficile d'exposer la doctrine du concile de Trente sans prendre parti contre les protestants. Mais d'autres s'adonnèrent à la tâche spéciale de critiquer *ex professo* leurs positions ou de rétorquer leurs arguments. Dans cette abondante littérature de controverse, la justification occupe naturellement un rang de choix.

En abordant à son tour ce problème, Bellarmin énumère les principaux de ses prédécesseurs. *De justif.*, I, 3, *Opera omnia*, Paris, 1873, t. VI, p. 152. Il y remonte jusqu'aux polémistes des premiers jours de la Réforme : Driedo, Latomus, Pighius, John Fisher, l'*Enchiridion* de Cologne. Puis il mentionne les auteurs qui écrivirent immédiatement avant ou après le concile de Trente : Dominique Soto, Pierre Soto, Pierre de Castro, André Véga, Catharin, Cajétan, Andrada. Enfin il signale les controversistes postérieurs : Hosius, *Conf. pol.*, 61-75, Jean de Louvain, *De fide speciali*, François Turrianus, Henri Helmésius, Nicolas Sander, tous trois auteurs d'un traité *De justificatione*, Josse Tiletanus, *Apologia pro conc. Tridentino*, Ruard Tapper, *Explic. articulorum Lovaniensium*, et termine par le nom illustre de Thomas Stapleton, *Universa justificationis doctrina*. Tout cela, ajoute-t-il modestement, *præter alios multos qui mihi noti non sunt*.

Cette énumération, en tout cas, suffit à montrer que les attaques des protestants n'étaient pas restées sans réponse du côté catholique. Mais, pour méritoire qu'elle soit, l'œuvre de ces divers controversistes a été éclipsée par celle de Bellarmin lui-même, dont les cinq livres *De justificatione*, 1593, *ibid.*, p. 145-386, restent le modèle du genre. Résumé dans J. de la Servière, *La théologie de Bellarmin*, Paris, 1908, p. 666-704. Son importance est attestée par les multiples réfutations qui en furent tentées par les protestants. Voir Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. I, col. 1175.

Au XVII^e^ siècle, la controverse dure encore, mais tend, en général, à se faire plus irénique. Bossuet s'y est livré dans ce sens, à plusieurs reprises, au cours de sa longue carrière, voir ici t. II, col. 1054-1055, 1058-1060, 1080-1081. La justification est déjà traitée dans la *Réfutation du catéchisme du sieur Paul Ferry*, 1655, 2^e^ section, *Œuvres complètes*, édit. Vivès, t. XIII, p. 393-432. Elle est touchée plus brièvement dans l'*Exposition de la doctrine catholique sur les matières de controverse*, 1671, c. VI-VII, *ibid.*, p. 62-67, et reprise enfin, en vue de dissiper les équivoques dont cette matière commençait tout juste à se dégager, dans sa pacifique discussion avec l'abbé luthérien Molanus. Pour les positions de Molanus, voir *Cogitationes privatæ*, dans *Œuvres complètes*, t. XVII, p. 402-403, et, pour celles de Bossuet, *Episc. Meld. sententia*, *ibid.*, p. 473-475, 478-479; *Declar. fidei orthodoxæ*, c. I, p. 500-510; *Réflexions*, c. I, p. 549-562. Voir également *Histoire des variations*, l. III, c. XXXIII-XLI, t. XIV, p. 116-123.

3. *Théologiens scolastiques.* — Pendant ces assauts de la dialectique ou de l'érudition, l'École poursuivait en paix la systématisation de la foi catholique en matière de grâce. Non pas d'ailleurs qu'on y perde entièrement de vue la controverse protestante; mais cette dernière est subordonnée aux problèmes d'ordre proprement théologique, qui prennent ici le premier pas avec tout le cortège de discussions et de précisions qu'ils ne manquent pas d'entraîner.

Les monuments les plus imposants de cette scolastique furent élevés par Suarez, *De gratia*, et Ripalda, *De ente supernaturali*. Chez l'un et l'autre, les questions diverses que pose la doctrine de la justification tiennent une large place. Voir Suarez, *De gratia*, l. VII-XI, dans *Opera omnia*, édit. Vivès, t. IX, p. 90-686, et Ripalda, *De ente supernaturali*, l. IV, disp. LXXXVI-LXXXVIII, et l. VI, disp. CXXXII, édit. Palmé, t. II, p. 165-193 et 694-785. A la suite de ces maîtres, tous les traités de la grâce consacrent à la justification des exposés plus ou moins étudiés, dont les détails sont naturellement influencés par l'école théologique à laquelle ils se rattachent.

Chez les initiateurs de la théologie positive au XVII^e^ siècle, c'est surtout la grâce actuelle qui est à l'ordre du jour. A propos des missions divines, Petau est amené cependant à traiter de la grâce sanctifiante, qu'il veut identifier, d'après les Pères grecs et spécialement d'après saint Cyrille d'Alexandrie, avec la substance même du Saint-Esprit présent dans l'âme régénérée. *De Trinitate*, l. VIII, c. IV-V, dans *Dogmata theol.*, édit. Vivès, t. III, p. 453-481. En établissant le *Consensus scholæ de gratia*, Thomassin rapporte et discute quelques opinions des théologiens anciens ou récents sur la justification, celle, par exemple, de Contarini. Voir *Dogm. theol.*, édit. Vivès, t. VI, p. 209-212; cf. p. 219-220, 324, 349.

Dans l'ensemble, les aspects historiques du problème de la justification sont abandonnés aux controversistes, tandis que les théologiens s'en réservent les côtés spéculatifs.

4. *Théologie et controverse au XIX^e^ siècle.* — Jamais entièrement assoupie, la controverse a repris une nouvelle activité, dans les pays de religion mixte, au courant du XIX^e^ siècle.

Le premier signal en fut donné en Allemagne par le célèbre *Symbolique* d'Adam Möhler, Mayence, 1832, où l'auteur s'applique à montrer les oppositions dogmatiques des catholiques et des protestants d'après leurs symboles officiels. Nécessairement l'article de la justification y tient une très grande place et Möhler est conduit à mettre en relief, à la lumière des textes, les particularités un peu estompées depuis lors du protestantisme primitif. Voir dans la dernière édition, Mayence, 1872, p. 99-253, et le résumé de G. Goyau, *Möhler*, Paris, 1905, p. 175-257. L'ouvrage eut un succès retentissant en Allemagne et dans les autres pays catholiques. A leur façon les protestants en marquèrent la valeur par de nombreuses et vives ripostes. Il y eut notamment une intervention de Christian Baur, *Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus*, Tubingue, 1833. Möhler se défendit contre lui

dans ses *Neue Untersuchungen der Lehrengegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten*, Mayence, 1834. Baur répliqua, cependant que Marheinecke et C. J. Nitsch entraient en lice de leur côté pour la défense du protestantisme. Sur la *Symbolique* et la controverse qui s'ensuivit, voir A. Vermeil, *Jean-Adam Möhler et l'école catholique de Tubingue*, Paris, 1913, p. 190-211 et 249-260.

Sans avoir le même retentissement, les publications de Döllinger sur la Réforme, surtout son volume *Kirche und Kirchen*, Munich, 1861, voir ici t. IV, col. 1521, ne passèrent pas inaperçues et le Dr. J. E. Oslander prit la peine de défendre contre lui la tradition protestante en matière de justification. *Bemerkungen über die evangelische Rechtfertigungslehre und ihre Geschichte*, dans *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1863, t. VIII, p. 691-715.

Récemment encore la bataille s'est rallumée autour du *Luther und Luthertum* du P. Denifle, dont la justification forme le centre, et que l'auteur a complété par un volume documentaire sur la *Justitia Dei* dans l'ancienne exégèse en Occident. Voir ci-dessus, col. 2107 et 2111. D'innombrables articles ou brochures ont tendu à venger la mémoire de Luther contre les conclusions du premier ouvrage, *v. gr.* L. Ihmels, dans *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1904, p. 618-648, tandis que le Dr K. Holl s'appliquait à réduire la portée du second, dans *Festgabe... A. von Harnack... dargebracht*, Tubingue, 1921, p. 73-92. A la même intention polémique sont dues les diverses publications de l'ancien dominicain Alph. Victor Müller, col. 2129, que l'on a pu nommer un « Anti-Denifle ». Grisar, *Luther*, t. III, p. 1012.

Ces controverses avaient au moins l'avantage de ramener périodiquement au grand jour les éléments essentiels de la question. Les théologiens s'en sont plus ou moins largement inspirés dans les traités de la grâce qui se sont multipliés pour les besoins de l'exposition ou de l'enseignement. Voir GRACE, t. VI, col. 1686-1687. De cette collaboration entre les principes de l'École et les faits de l'histoire est appelée à sortir la sytématisation intégrale de la doctrine catholique sur l'article de la justification, soit pris en lui-même, soit dans son opposition essentielle au système protestant.

II. EXPOSÉ SYSTÉMATIQUE. — Peu d'idées sont plus complexes que celle de justification. Sans l'élargir indûment, on peut y faire entrer, et on l'a fait quelquefois, toute la théologie de la grâce. Quelle que soit la raison d'être de cette synthèse, on peut aussi s'en tenir à la stricte analyse et l'on comprend alors sous le terme de justification, conformément à son étymologie et à son acception dans la langue de l'École, le passage de l'état de péché à l'état de justice ou l'établissement de la grâce dans l'âme. Ainsi entendue, la justification répond à un problème précis et qui reste, même et surtout après cette restriction, le nœud vital où s'entre-croisent, tant au point de vue de la spéculation que de la psychologie, tous les fils de la trame surnaturelle.

1° *Conditions de la justification.* — Si elle se traduit, en dernière analyse, par un acte de la toute-puissance divine qui institue ou restitue la vie de la grâce dans l'âme pécheresse, la justification est, en réalité, le terme d'un long processus qui l'a rendue possible. Il y a donc lieu d'en étudier tout d'abord la genèse, en vue de marquer les agents qui contribuent à la produire et de préciser le rôle de chacun.

1. *Part de Dieu ou rôle de la grâce.* — Avant tout, la justification est un acte essentiellement surnaturel et qui, à ce titre, demeure tout entier suspendu à l'action de la grâce divine. « Nous sommes justifiés gratuitement par sa grâce. » Rom., III, 24. Quelle que soit la part qu'il convienne de faire à l'action de l'homme, ce travail humain s'entend toujours sous réserve de ce principe primordial. Il importe d'autant plus de le mettre en relief que les protestants nous accusent plus obstinément de l'oublier ou de le violer.

Cette grâce elle-même est tout d'abord, si l'on peut ainsi dire, d'ordre lointain et objectif. « ...Justifiés gratuitement par sa grâce », c'est-à-dire, comme continue l'Apôtre, « par le moyen de la rédemption qui est dans le Christ-Jésus ». Doctrine qui vient au terme d'un long développement dogmatique où saint Paul a établi l'insuffisance de droit et de fait, soit de la loi naturelle, soit de la révélation judaïque, pour conclure : « Tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu... Mais la justice de Dieu s'est manifestée sans la loi..., justice de Dieu par la foi de Jésus-Christ dans et sur tous ceux qui croient en lui. » Rom., III, 21-23. « Car l'Écriture a renfermé toutes choses sous le péché pour que la promesse qui vient de la foi de Jésus-Christ fût donnée aux croyants. » Gal., III, 22.

Le concile de Trente a consigné expressément en quelques lignes didactiques les principaux traits de cette philosophie religieuse de l'histoire que saint Paul se plaisait à dessiner. En tête du décret sur la justification, il est rappelé que, par la faute d'Adam, tous les hommes avaient perdu la justice originelle et étaient devenus à ce point esclaves du péché que « non seulement les païens ne pouvaient en sortir et s'en libérer par les forces de la nature, mais pas davantage les juifs eux-mêmes par la lettre de la Loi mosaïque ». Aussi Dieu le Père, quand fut venue la plénitude des temps, a-t-il envoyé son Fils « pour racheter les juifs qui étaient sous la Loi et pour que les païens, qui ne connaissaient pas la justice, en eussent communication, Rom., IX, 30, et que tous ainsi reçussent l'adoption des enfants ». Sess. VI, c. I et II, Denzinger-Bannwart, n. 793-794, et Cavallera, n. 873-874. Doctrine reprise sous forme d'anathème aux canons 1-2, Denz., n. 811-812, et Cav., n. 892. Toute l'économie de la justification se trouve ainsi conditionnée par une première grâce, savoir la grâce même de la Rédemption.

De là découlent les secours divins destinés à procurer aux hommes l'application de ce bienfait initial. Contre les pélagiens, l'Église avait déjà défini en général la nécessité de la grâce pour le salut. *Conc. Milev.*, can. 3-4, Denz., n. 103-104, et Cav., n. 843. A la suite des controverses semipélagiennes, le concile d'Orange avait précisé que cette nécessité s'applique même à l'*initium fidei* et à ce « sentiment de confiance par lequel nous croyons en celui qui justifie l'impie et parvenons à la régénération baptismale ». Can. 5, Denz., n. 178, et Cav., n. 853. Voir également les canons 6-16 et 21-22. En conformité avec ces principes, le concile de Trente « enseigne que, chez les adultes, le commencement même de la justification doit être cherché dans la grâce prévenante de Dieu par le Christ Jésus » et que c'est cette grâce qui excite et aide les pécheurs à leur conversion, de telle sorte que, « sans la grâce de Dieu, ils ne peuvent pas se mettre en mouvement devant lui vers la justice ». Aussi tous les actes de l'homme qui sont décrits dans la suite s'entendent-ils comme accomplis sous l'action de cette double grâce excitante et adjuvante. Sess. VI, c. V-VI, Denz., n. 797-798, et Cav., n. 877-878. Cf. *ibid.*, can. 3, Denz., n. 813, et Cav., n. 892. La raison en est que la préparation à la justification est un acte surnaturel et qui ne saurait, dès lors, se faire sans une motion spéciale de Dieu. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^ae, q. CIX, a. 6. Voir GRACE, t. VI, col. 1573-1578.

2. *Part de l'homme : Principe.* — Une fois assurée de la sorte l'initiative divine, il faut affirmer avec la même énergie la possibilité et la nécessité de la coopération humaine.

C'est ce qu'enseigne le concile de Trente en rappelant que la liberté de l'homme doit donner à la grâce son assentiment et sa collaboration : *eidem gratiæ libere assentiendo et cooperando disponuntur.* Denz., n. 797, et Cav., n. 877. Où l'on peut observer que les deux termes employés par le texte conciliaire sont intentionnellement progressifs pour mieux marquer l'étendue de notre concours, lequel ne consiste pas seulement à recevoir la grâce *(assentiendo)*, mais à la faire efficacement fructifier *(cooperando)*. Sous l'action de Dieu, c'est donc toute une vie morale qui peut et doit se développer dans le pécheur en vue de le disposer à la grâce de la justification.

Rien de plus conforme aux données de la révélation qu'une préparation humaine ainsi conçue. A titre d'indication, le concile rappelle que, s'il est des textes scripturaires, comme Lament., V, 21, qui soulignent l'action prévenante de la grâce, il en est d'autres qui professent non moins nettement notre liberté. « Convertissez-vous vers moi et je me convertirai vers vous », dit Jahvé, dans Zach., I, 3. D'une manière générale, la prédication des Prophètes, comme d'ailleurs celle du Christ et des Apôtres, ne se résume-t-elle pas dans l'appel à la pénitence, c'est-à-dire au redressement effectif des sentiments et de la conduite? S'il promet la régénération par la vie dans le Christ, le christianisme aussi, par un cercle qui n'a rien de vicieux, la suppose déjà commencée dans l'âme qui en doit recevoir le bienfait. Il s'agit de pleurer ses fautes comme la pécheresse, de réparer ses torts comme le publicain, de se retourner vers Dieu comme le prodigue; pour tous, en un mot, de « faire la volonté du Père ». Matth., VII, 21. Quiconque est animé de ces dispositions n'est « pas loin du royaume de Dieu ». Marc., XII, 34.

De cette pédagogie élémentaire le principe rationnel est bien dégagé par saint Thomas. « La justification de l'impie s'accomplit par le fait que Dieu meut l'homme à la justice... Mais Dieu meut toutes choses selon la nature de chacune... Or l'homme a dans sa nature d'être libre. C'est pourquoi, dans un être doué de libre arbitre, la motion divine vers la justice n'a pas lieu sans une impulsion donnée à son libre arbitre. Dieu donc infuse de telle façon le don de la grâce justifiante qu'il imprime en même temps dans le libre arbitre un mouvement pour l'accepter. » *Sum. theol.*, I^a II^ae, q. CXIII, a. 3. Et s'il en est ainsi pour recevoir le don de la grâce, à plus forte raison pour s'y disposer. *Ibid.*, q. CXII, a. 2. On s'explique par là l'accueil différent fait à la prédication de l'Évangile. Suarez, *De gratia*, l. VIII, c. VI, 9, *Opera*, t. IX, p. 336.

Chaque fois qu'on parle de cette préparation humaine, les protestants affectent de redouter qu'on ne fasse tort aux mérites souverains du Christ. Mais il était dans l'ordre que la grâce de la rédemption nous fût appliquée moyennant notre part de libre concours. « Par sa passion, explique saint Thomas, le Christ nous a délivrés de nos péchés par manière de cause. Car la passion du Christ précède comme une sorte de cause universelle de notre pardon; mais il est nécessaire qu'elle soit appliquée à chacun pour la rémission de ses péchés personnels. » *Sum. theol.*, III, q. XLIX, a. 1, ad 2^m et 3^um. Et cette application demande que nous soyons configurés à sa passion, assimilés à son corps mystique, en un mot pénétrés de son esprit. *Ibid.*, a. 3, ad 2^um et 3^um.

Tout cela suppose que le péché laisse intactes les forces vives de notre âme. L'Église a toujours professé ce minimum d'optimisme spirituel et le concile de Trente en défend le principe contre le pessimisme radical de la Réforme. Dès lors, si nous sommes capables de quelque bien, il est normal que nous soyons invités à le fournir et il y a une vue psychologique des plus profondes, en même temps que des plus salutaires, dans cette idée de l'homme travaillant sous l'action de la grâce à sa propre régénération. Le surnaturel selon la pensée de l'Église comporte une exaltation et, par conséquent, une utilisation de la nature. Toute autre conception n'est pas seulement une diminution spéculative de la dignité humaine, mais une atteinte grave portée à la valeur morale du christianisme.

3. *Part de l'homme : Application.* — De ce principe l'application est une simple affaire de psychologie religieuse qui ne saurait guère offrir de difficultés.

a) Rôle de la foi. — La première de ces dispositions est évidemment la foi.

Tout ce que les protestants ont dit de son importance et des textes scripturaires qui l'exigent peut et doit être retenu comme un élément positif de la révélation divine. Voir FOI, t. VI, col. 512-514. La foi est, d'après le concile de Trente, *humanæ salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis.* Sess., VI, c. VIII, Denz., n. 801, et Cav., n. 881. La raison en est, comme l'expose saint Thomas, qu'elle est logiquement et réellement le premier mouvement de l'âme vers Dieu. « Il faut pour la justification de l'impie un mouvement du libre arbitre, en tant que l'âme de l'homme est mue par Dieu. Or Dieu meut notre âme en la tournant vers lui-même..., et c'est pourquoi il faut pour la justification de l'impie un mouvement de l'âme en vue de se tourner vers Dieu. Or ce premier mouvement se fait par la foi, selon ce mot de l'épître aux Hébreux, XI, 6 : « Quand on s'approche de Dieu, il faut d'abord croire qu'il est. » *Sum. theol.*, I^a II^ae, q. CXIII, a. 4. Voir INFIDÈLES, t. VII, col. 1758-1827.

Par cette foi il faut entendre, non pas un sentiment personnel de la miséricorde de Dieu, mais l'adhésion au message divin de la révélation. Assurément cet acte ne peut aller sans des dispositions du cœur où la confiance a sa part : l'Église et la théologie lui maintiennent néanmoins un caractère essentiellement intellectuel. Voir FOI, t. VI, col. 56-84. La foi qui sauve est éminemment théocentrique et signifie la soumission de notre raison créée à la suprême autorité divine. *Conc. Vatic.*, Const. *Dei Filius*, c. III, Denz., n. 1789, et Cav., n. 145-147. Sinon on aboutit au fidéisme moderne où la foi n'est plus qu'un vague sentiment religieux sans aucun élément de croyance proprement chrétienne.

Néanmoins, parmi les vérités révélées et les promesses divines que nous devons croire, se trouve « surtout celle-ci : que Dieu justifie le pécheur par sa grâce ». Principe général qui est évidemment susceptible d'une application personnelle. Aussi y a-t-il place pour un acte subjectif où le pécheur s'élève à « la confiance que Dieu lui sera favorable à cause du Christ ». *Conc. Trid.*, sess. VI, c. VI, Denz., n. 798, et Cav., n. 878.

b) Rôle des œuvres. — Mais la foi ne saurait aller sans les œuvres.

« Il est facile de se rendre compte que la foi tend nécessairement à devenir pratique... Comment, en effet, quelqu'un pourrait-il croire que le Fils de Dieu fait homme est mort pour expier nos péchés sans être en même temps pénétré d'un très vif sentiment de contrition, et comment un tel désir pourrait-il être sincère s'il ne conduisait pas à faire des actes de pénitence?... Enfin comment croire à l'incarnation et à la rédemption du Christ sans être pénétré pour lui d'un sentiment d'amour?... La foi conduit donc d'elle-même à l'action, c'est-à-dire à la pénitence, à l'espérance, à l'amour et à toutes les œuvres intérieures et extérieures que dictent de telles dispositions... Une foi qui ne contiendrait pas en elle-même tout au moins l'exigence de l'action ne serait pas la vraie foi. » Voilà pourquoi « le chemin qui mène à la justification, c'est la foi et la charité jointes ensemble, réunies comme

dans une seule et même disposition. La foi en est le commencement, l'espérance en marque le développement, le début de la charité est le point de départ de son épanouissement ». L. Labauche, *Leçons de théologie dogmatique*, t. II : *L'homme*, Paris, 4e édit., 1921, p. 268-269.

Quelle que soit l'évidence de cette psychologie et la rigueur de cette logique, c'est ici le point qui a toujours le plus profondément choqué la Réforme. Il est vrai que plus d'une fois nos adversaires l'ont étrangement déformé. Sous le nom d'œuvres, ils reprochent souvent à l'Église de ne compter qu'avec les actes extérieurs : ce qui réduirait le salut à une question d'observances matérielles. C'est pourquoi il importe de souligner que les actes externes ne sauraient avoir de valeur que par les sentiments qui les inspirent et que l'Église demande avant tout ceux-ci, encore que ceux-là doivent en être normalement la suite. Les œuvres justifiantes ne peuvent être que celles qui présentent un caractère moral et qui procèdent de l'esprit de foi vivant dans le cœur. Dans ce sens, l'École explique que seule la charité ou la contrition parfaite a le caractère de *dispositio proxima*, les autres œuvres n'étant qu'une *dispositio remota*. Suarez, l. VIII, c. VI, n. 11-14, p. 337-339.

Plus subtilement on argue que ce n'en est pas moins mettre l'homme à la place de Dieu. Ce reproche de semi-pélagianisme s'évanouit lui-même si l'on tient compte qu'il s'agit d'œuvres faites avec le secours de la grâce et qui, par conséquent, ne sont elles-mêmes, en dernière analyse, qu'un don divin. Ainsi entendues, les œuvres de l'homme entrent comme condition indispensable dans le plan normal de sa justification.

On ne conteste pas que soit d'après l'Évangile, Matth., XVI, 27, et XXV, soit d'après saint Paul, Rom., II, 6, c'est d'après elles que nous devons être jugés au dernier jour. Voir JUGEMENT, col. 1754 sq. S'il en est ainsi de la dernière justification, il est assez logique d'induire qu'il en va de même pour la première, sous peine de se heurter à ce que A. Grétillat est bien obligé de reconnaître comme « une des antinomies les plus aiguës de l'enseignement scripturaire ». *Op. cit.*, p. 417. N'est-ce pas déjà un avantage de la conception catholique que cette antinomie s'y résolve aisément en harmonie?

D'autant qu'il n'est dit nulle part que la première justification se fera par la foi seule. Pour en donner l'apparence, les protestants doivent, non seulement isoler saint Paul des autres écrits du Nouveau Testament, mais donner à ses aphorismes une portée exclusive que les textes n'autorisent pas. La réprobation de l'Épître de saint Jacques et l'addition systématique de la particule *sola* là où saint Paul enseigne que nous sommes justifiés « par la foi » sont les indices d'une position désespérée que seul le parti pris confessionnel a permis de maintenir. Au contraire, en professant la solidarité et la continuité des témoignages successifs où nous apparaît la révélation néo-testamentaire, l'Église se place dans les meilleures conditions pour en interpréter exactement les divers aspects.

On voit, en effet, que partout Jésus fait appel à la bonne volonté, à l'effort moral des pécheurs qu'il invite à se convertir; que saint Paul, quand il oppose la foi aux œuvres, n'expose pas précisément en moraliste les conditions pratiques du salut, mais développe en théologien le plan divin de la Rédemption, dans lequel l'économie de la foi chrétienne annule les observances d'une Loi désormais périmée; que, pour lui-même, la foi justifiante est celle qui « opère par la charité », Gal., V, 5; que saint Jacques précise qu'il n'y a pas de foi vivante sinon celle qui se traduit en actes.

Avec des nuances qui tiennent au but ou au tempérament de chacun, il y a parfait accord, chez ces divers témoins du christianisme primitif, pour rattacher le salut à l'union étroite de l'élément religieux et de l'élément moral, à la profession de la foi et à la pratique des œuvres qui en sont la conséquence. La doctrine de l'Église est tout entière établie sur cette synthèse. Si cette position avait besoin d'être confirmée, elle le serait par l'exemple de la Réforme, qui, pour l'avoir quittée, n'a jamais su trouver qu'un équilibre précaire et se voit, en fin de compte, obligée d'y revenir.

c) Nature des œuvres justifiantes. — Quant au détail des œuvres appelées par le processus de la justification du pécheur, il relève du moraliste et ne laisse pas de place à de sérieuses contestations.

Saint Thomas les ramène au *motus liberi arbitrii in peccatum*, c'est-à-dire à la pénitence, Ia IIae, q. CXIII, a. 5. Le concile de Trente est plus explicite, sess. VI, c. VI et XIV, et dessine tout un schéma de la conversion, où figurent comme deux éléments connexes les actes personnels que l'action de la grâce provoque dans l'âme du pénitent et le recours à la médiation de l'Église par la réception des sacrements. Voir le commentaire qu'en donne Suarez, l. VIII, c. XV-XX, p. 392-417. Telle est, en effet, la grande direction, compatible d'ailleurs avec bien des itinéraires individuels, suivant laquelle doit s'accomplir tout retour sincère d'une âme vers son Dieu.

Il va sans dire que cette préparation s'entend de la conversion normale, sans préjudice pour ces cas exceptionnels, nécessairement rares, où, comme pour saint Paul, la grâce divine subjugue le pécheur sans aucune collaboration visible de sa part et réalise en un instant les conditions qui sont d'ordinaire le fruit d'un long effort. Suarez, *ibid.*, c. XXIII, n. 3-4, p. 441-442.

4. *Valeur de la préparation humaine.* — On peut enfin se demander quelle est, d'un point de vue spéculatif, la portée qui revient à cette œuvre de l'homme dans l'économie totale de la justification.

Contre les protestants, toujours prompts à parler de pélagianisme, le concile de Trente marque expressément que notre justification reste absolument gratuite et que nos œuvres antérieures, même faites avec le secours de la grâce, ne méritent pas, à proprement parler, la grâce de la justification. Sess. VI, c. VIII, Denz., n. 801 et Cav., n. 881. La raison en est que le mérite suppose l'état de grâce, qui, dans l'espèce, est, par hypothèse, encore à venir. Voir MÉRITE.

Néanmoins nos œuvres préparatoires ne sont pas seulement une condition *sine qua non* : elles jouent le rôle de disposition, comme s'exprime le concile de Trente. Ce qu'il faut entendre tout au moins dans le sens d'une disposition morale, qui d'une certaine façon incline Dieu à nous accorder la grâce et comporte une véritable causalité. Il est vrai que l'Écriture ne parle jamais proprement de nos actes que comme d'une condition préalable au pardon divin. Mais ici, comme le dit Suarez, condition signifie logiquement cause : *In materia promissiva, ut sic dicam, optime infertur (causalitas) quando conditio requisita est aliquod obsequium liberum exhibendum ab eo cui talis promissio sub tali conditione fit et intuitu cujus aliquid promittitur, et hoc est esse causam moralem.* Suarez, *De gratia*, l. VIII, c. IX, n. 16, p. 354. Ce qui le confirme, c'est que plus loin, c. VII, Denz., n. 789, et Cav., n. 879, le concile précise que la grâce est infusée *secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem.*

Allant plus loin, d'aucuns ont parlé de disposition physique, en ce sens que par elle l'essence de l'âme serait rendue apte à l'infusion de la grâce. Contre Alvarez et d'autres, Suarez écarte cette opinion parce que cette disposition physique devrait être surnaturelle, c'est-à-dire qu'elle supposerait une autre grâce, *et sic in infinitum. Op. cit.*, l. VIII, c. IV, n. 15, et c. V, n. 4, p. 327 et 330.

On est donc suffisamment fidèle à la pensée de l'Église en restant dans l'ordre des réalités morales. Dans ce sens on peut tout au plus accorder aux œuvres de l'homme un mérite *de congruo*. Cette position de l'ancienne école franciscaine est aujourd'hui adoptée par les théologiens de la Compagnie de Jésus. Voir Chr. Pesch, *Prælect. dogmat.*, Fribourg-en-B., 1897, t. V, p. 197 et Hurter, *Theol. dogm. compendium*, 10e édit., 1900, t. III, p. 134. Mais les écoles thomistes et augustinienne s'en tiennent généralement à la doctrine de saint Thomas, Ia IIae, q. CXIV, a. 5, qui n'admet pas de mérite à l'égard de la première grâce. Voir Bartmann, *Lehrbuch der Dogmatik*, Fribourg-en-B., 1911, p. 486.

Diverses questions ont encore été soulevées dans l'École sur les rapports de l'acte de contrition et de l'acte de charité, c'est-à-dire exactement sur le point de savoir si la dernière préparation à la grâce relève déjà de la grâce habituelle ou d'un secours divin spécial. Saint Thomas se rattache à la première conception, tandis que Suarez défend la seconde. La controverse est exposée à l'art. GRACE, t. VI, col. 1630-1633, ainsi que les raisons qui militent pour l'opinion de saint Thomas.

Ces discussions subtiles auxquelles se complaisait le génie de l'École supposent acquise cette vérité fondamentale qu'il dépend de l'homme de se disposer à la justification par une préparation effective. Préparation, on ne saurait trop le redire, qui s'accomplit sous l'action de la grâce actuelle, mais qui associe l'homme à Dieu en vue d'aboutir à la grâce sanctifiante qui est le terme normal de cette collaboration.

2° *Nature de la justification.* — Ainsi préparée, la justification ne peut être logiquement qu'une grâce de régénération intérieure. C'est, en effet, le point par où la doctrine catholique se distingue le plus fondamentalement de la Réforme.

1. *Notion générale de la justification.* — On s'est donné autrefois beaucoup de peine chez les protestants pour établir que, d'après l'Ancien Testament, la justification est une métaphore empruntée à l'ordre judiciaire et dont, par conséquent, l'application à l'ordre spirituel ne comporterait pas une modification réelle de l'âme qui en est l'objet. Toute la question, dès lors, semblait être de savoir si saint Paul avait ou non conservé ce *sensus forensis*. Ces préoccupations peuvent se comprendre dans une théologie où la lettre de la Bible était censée dire le dernier mot de tous les problèmes : elles s'évanouissent dans une vue intégrale de l'économie de la divine révélation telle que l'Église l'a toujours professée.

Il est clair, en effet, que, d'une manière générale, l'Ancien Testament ne donne des mystères divins qu'une idée encore imparfaite et n'est, dès lors, pas qualifié pour fournir la clé du christianisme. Bartmann, *op. cit.*, p. 475. On tiendra compte également que les images de l'ordre humain sont à la fois nécessaires et inadéquates pour traduire les réalités divines : ce n'est donc pas, en bonne méthode, celles-ci qu'il faut ramener à celles-là, mais inversement celles-là qu'il faut interpréter à la lumière de celles-ci. Si l'on se place sur ce large terrain, n'est-il pas incontestable que, même dans l'Ancien Testament, les justes apparaissent comme l'objet des complaisances de Dieu? A plus forte raison en est-il ainsi dans le Nouveau Testament, où une mystique solidarité assimile les croyants à la personne et à la vie même du Christ. Et l'on sait que ce mysticisme n'a pas eu d'interprète plus éloquent que saint Paul. Or ces données religieuses ne se comprendraient pas si elles ne correspondaient à une réalité. Toute autre conception est inacceptable tant du côté de Dieu que du côté de l'homme.

S'il est vrai que la justification consiste en ce que Dieu prononce qu'une âme est juste, comment imaginer qu'il soit dupe d'une fiction? Non seulement il y a là un anthropomorphisme enfantin, mais, dès lors qu'il s'agit du Tout-Puissant devant qui tous les cœurs sont ouverts, une véritable absurdité. Aussi les protestants sont-ils amenés à concevoir que le jugement divin ne peut qu'être *secundum veritatem*.

On a vu également que, pour être acquise à une âme, la grâce divine doit normalement être préparée par un effort de sa part. Comment échapper à l'évidence que cette préparation indispensable est déjà un commencement de la justification qui en est le terme et que celle-ci couronne et consacre l'œuvre spirituelle esquissée par celle-là? La conclusion est particulièrement rigoureuse dans la conception catholique, où la préparation humaine signifie un exercice complet de toutes nos puissances de vie morale. Mais elle ne s'impose pas moins dans la conception protestante, où la foi requise s'entend d'une foi vivifiée par le repentir et l'amour. L'imputation pouvait avoir un sens dans le mysticisme radical de Luther, où la foi n'était qu'un simple sentiment de confiance en Dieu. Ce qui lui permettait d'aboutir à ce paradoxe que nous sommes à la fois justes et pécheurs. En reculant devant cette extrémité, ses disciples ne peuvent pas échapper à cette conséquence, qu'au moment où Dieu nous déclare justes cette justification est déjà nécessairement réalisée en nous.

Quant à distinguer avec l'orthodoxie protestante moderne deux moments théoriques : l'un qui serait la justification, acte purement déclaratif et judiciaire, l'autre la sanctification proprement dite, ce n'est plus qu'un artifice pour sauver les apparences d'un système dont on abandonne toute la réalité. « L'Église catholique, dit avec raison Bossuet, ne comprend pas cette subtilité superflue. Elle procède plus simplement: elle recherche les Écritures avec les anciens docteurs orthodoxes et elle n'y remarque aucune raison sur laquelle cette distinction puisse être fondée. » *Réfutation du catéchisme de Ferry*, Ve partie, sect. II, c. III, *Œuvres*, t. XIII, p. 399; cf. *Réflexions sur l'écrit de Molanus*, t. XVII, p. 560.

Voilà pourquoi la logique et la mystique sont d'accord pour définir la justification comme une modification réelle de notre état spirituel : *Translatio ab eo statu in quo homo nascitur filius primi Adæ in statum gratiæ et adoptionis filiorum Dei per secundum Adam Jesum Christum salvatorem nostrum*, ainsi que s'exprime le concile de Trente, sess. VI, c. IV, Denz., n. 796, et Cav., n. 876. Formule qui, prise au sens actif, exprime l'acte divin qui nous justifie et, au sens passif, la réalité spirituelle qui en est le résultat. Elle répond à celle de saint Thomas, Ia IIae, q. CXIII, a. 1 : *Transmutatio quædam de statu injustitiæ ad statum justitiæ*, et tout de même à celle de saint Augustin, *De spiritu et littera*, XXVI, 45, *P. L.*, t. XLIV, col. 228 : *Quid est enim aliud justificati quam justi facti ab eo scilicet qui justificat impium* (Rom., IV, 5), *ut ex impio fiat justus?* Ce réalisme ainsi affirmé à travers les âges est l'expression même du sens chrétien tel qu'il s'impose à tout esprit que les systèmes préconçus ou les passions confessionnelles ne font pas dévier.

2. *Effets de la justification.* — Sur la base de cette donnée fondamentale, la justification se décompose en deux actes distincts au moins en théorie : rémission du péché et infusion de la grâce, dont le commun résultat est une transformation réelle de notre état spirituel.

a) Rémission du péché. — Puisqu'on suppose, par hypothèse, le péché comme point de départ, le premier effet de la justification doit être de le faire disparaître.

Quelques textes exclusivement retenus et tendan-

cieusement interprétés, tels que Ps. XXXI, 2, repris dans Rom., IV, 6-8, ont servi aux protestants pour appuyer leur théorie, d'après laquelle la justification consisterait en ce que le péché n'est pas imputé bien qu'il subsiste toujours. En réalité, leur système se fonde sur une considération pessimiste de la concupiscence, qui serait par elle-même un péché. Du moment qu'avec l'Église et la saine psychologie on écarte cette erreur, voir CONCUPISCENCE, t. III, col. 809-812, il s'ensuit que le péché peut être remis, et tout demande qu'il le soit.

Bien que l'Ancien Testament s'en tienne souvent à des images tout extérieures, il est certain que la rémission des péchés y est offerte aux pénitents sincères, qu'elle est surtout promise comme le grand bienfait de l'ère messianique, et les termes employés ne peuvent s'entendre que d'une rémission réelle. Voir par exemple Is., XLIV, 22; Ez., XXXVI, 25; Ps. L, 12, et CII, 12. Cette promesse, le Nouveau Testament la donne comme devenue effective. Dans le Christ l'âme chrétienne se sent lavée, I Cor., VI, 11, et Apoc., I, 5; illuminée, Eph., V, 8; ressuscitée, Eph., II, 5. Toutes expressions qui correspondent à ce que l'Évangile nous montre en acte, dans le cas des pécheurs ou des pécheresses que l'appel du Maître éveille à une nouvelle vie.

Du point de vue rationnel, dire que le péché n'est plus imputé par Dieu c'est être esclave d'une métaphore : comme si quelque chose pouvait en dissimuler le désordre à ses yeux! C'est aboutir à cette conséquence que, devant la souveraine vérité, le péché est tout à la fois et n'est pas. Il n'y a pas moyen de concevoir que le péché soit remis sans être réellement effacé. Non pas que rien puisse annuler la réalité historique du fait accompli, mais, par suite de la conversion qui redresse la volonté et la ramène dans l'ordre, ses méfaits antérieurs sont supprimés et anéantis dans leur portée morale. Si Dieu s'abstient de les punir, c'est parce que, en toute vérité, le désordre qu'ils constituaient n'existe plus. Ainsi l'exige, en regard de la raison, la notion de la sainteté divine et surtout, au regard de la foi, la plénitude de l'œuvre rédemptrice. Du moment que la faute d'Adam nous a constitués vraiment pécheurs, le mérite du second Adam doit se traduire par le résultat inverse. « Sinon, fait observer saint Thomas, la malice de l'homme serait plus puissante en éloignant la grâce divine par le péché que la bonté de Dieu en éloignant le péché par le don de grâce. » *Compend. theol.*, 145, *Opera omnia*, t. XXVII, p. 58. Cf. Leclerc de Beauberon, *De gratia*, IV, 1, 2, dans Migne, *Theologiæ cursus*, t. X, col. 1089. En même temps que le péché, est détruite la peine éternelle qui lui est due, Rom., VIII, 1, mais non les peines temporelles qui en sont la suite. L'âme chrétienne peut ainsi unir au sentiment de sa dignité retrouvée, qui permet la confiance et inspire l'action, celui d'une salutaire humilité et d'une pénitence dont le pardon même qu'elle a reçu lui fait davantage sentir le besoin.

b) Infusion de la grâce. — Cet aspect négatif de la justification est logiquement et réellement inséparable de son aspect positif : savoir la régénération effective de l'âme par la grâce.

En effet, d'après l'essence même des choses, la nuit n'est expulsée que par l'entrée du jour et le mal que par l'action du bien. Aussi doit-on dire avec saint Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^ae, q. CXIII, a. 6, ad 2^um : *Gratiæ infusio et remissio culpæ... secundum substantiam actus... idem sunt; eodem enim actu Deus et largitur gratiam et remittit culpam.* Entre ces deux faits qui constituent la justification il ne saurait y avoir qu'une différence formelle. « On peut, si l'on veut, distinguer la justification de la sanctification, mais à condition de signifier par ces deux mots les deux faces d'un seul et même acte. » Labauche, *op. cit.*, p. 285.

Même dans l'Ancien Testament, le pardon divin ne va pas sans la communication d'un esprit nouveau, Ps. L, 12; Jer., XXXI, 31 sq.; Ez., XXXVI, 26. L'Évangile en apporte la réalité, Matth., V, 20; XIII, 23 et 33; Joa., III, 5; XV, 1-7; XVII, 21, et les apôtres en décrivent à l'envi le magnifique épanouissement. Tit., III, 5; I Petr., I, 3, 15-16; II, 1-11. Saint Paul est loin de faire exception. Car, pour lui, la justification n'est pas seulement future, mais déjà réalisée dans le présent. Rom., III, 24 et V, 1. Et si elle s'enveloppe volontiers de formes judiciaires, elle est toujours effective et réelle au fond. Rom., V, 19; II Cor., V, 17; Gal., VI, 15; Eph., IV, 24. L'ensemble du Nouveau Testament suggère en traits multiples et variés une même mystique, qui faisait alors plus que jamais tout le fond du christianisme et se ramène à ces deux termes connexes : la vie du croyant dans le Christ ou la vie du Christ dans le croyant. Est-il besoin d'ajouter que cette création de l'homme nouveau coïncide avec la destruction du vieil homme de péché, c'est-à-dire avec l'acte même qui nous unit à la grâce du Christ, sans que rien autorise à pratiquer une dissociation chimérique entre ces deux réalités indissolubles que sont la justification et la sanctification?

Plus récemment on a imaginé, dans quelques écoles protestantes, que cette sanctification initiale serait une simple anticipation de ce qui sera plus tard une réalité. Voir Grétillat, *op. cit.*, p. 408. Et il est vrai que cette première grâce est appelée à se développer; mais encore faut-il, pour qu'il y ait anticipation véritable, que le germe en existe dès le début. Si elle n'est pas une simple formule verbale, cette « théorie prolepticue » signifie un retour déguisé, et par là-même insuffisant, à la réalité de la grâce telle que l'a toujours enseignée l'Église.

On ne voit d'ailleurs pas comment une imputation purement extrinsèque peut avoir un sens devant Dieu, comment surtout elle est psychologiquement compatible avec cette vie nouvelle que les protestants eux-mêmes demandent au chrétien. Non sans raison le cardinal Billot évoque à ce propos l'image évangélique du sépulcre blanchi. *De gratia Christi*, Rome, 1920, p. 212-213. Au contraire, puisque la loi du bien est de se répandre, il convient que Dieu communique à l'âme qui retrouve sa grâce une partie de son infinie sainteté, et, si l'on fait intervenir l'ordre chrétien, que la rédemption se traduise par une restauration de notre nature. L'homme ne gagne pas seulement à ce réalisme surnaturel un sentiment plus haut de sa grandeur, mais une puissance efficace d'action. Il n'y a d'ailleurs pas lieu de craindre l'orgueil; car cette grâce de vie nouvelle reste un don de Dieu et une source de plus grandes responsabilités.

c) Question d'école. — Une fois la justification ainsi comprise, on peut discuter le rapport théorique de ses deux éléments constitutifs.

L'école scotiste a toujours admis que le lien entre l'expulsion du péché et l'infusion de la grâce est d'ordre accidentel et extrinsèque. En toute rigueur, on pourrait concevoir que le péché fût remis sans que fût infusée la grâce et réciproquement. Tout en combattant cette conception, *De gratia*, l. VII, c. XIX, p. 244-252, Suarez s'en rapproche par la thèse suivante, qu'il affirme et démontre aussitôt après, c. XX, p. 252-265 : *Non dubito quin possit habitus charitatis infundi sine habitu gratiæ peccatori et consequenter possit habitus caritatis a gratia separatus de absoluta Dei potentia conservari vel infundi homini existenti in statu peccati mortalis et permanenti in illo.* Sur les rapports formels de la grâce et du péché, voir *ibid.*, c. XII-XVIII, p. 182-241, où l'auteur soutient notamment, c. XII, n. 12, p. 186 : *Per justitiam inhærentem et informantem animam non expellitur peccatum sine peculiari voluntate quasi cooperativa Dei ad remissionem peccati.* — Contre ces diverses nuances du nominalisme, l'école thomiste soutient que l'opposition entre le péché et la grâce est fondée sur la nature même des choses et que, dès lors, la justification a pour terme nécessaire une véritable rémission des péchés. Voir Billot, *op. cit.*, th. XV, p. 214-224. En plus des autorités qui l'appuient, cette conception théologique a l'avantage de s'opposer plus nettement au protestantisme et de mieux correspondre à nos manières actuelles de penser.

Quoi qu'il en soit de ces discussions spéculatives, ce qu'il importe de retenir en tout cas, c'est que, dans le plan actuel de la Providence surnaturelle, la justification du pécheur signifie la communication d'une réelle sainteté. Par où le dogme catholique, en plus de ses attaches traditionnelles incontestables, s'enracine au plus profond de la vie chrétienne.

3. *Essence de la justification.* — Mais encore de cette sanctification peut-on se demander quelle est l'essence intime ou, en termes d'école, le principe formel.

Du moment que la grâce est une réalité d'ordre surnaturel, il est certain que c'est en Dieu qu'il en faut chercher la source. Étant une participation à la vie divine, voir GRACE, t. VI, col. 1612-1615, elle ne peut qu'être en elle-même un bien d'ordre essentiellement divin. Voilà pourquoi le concile de Trente enseigne que la « cause formelle unique de notre justification est la justice même de Dieu ». Non pas évidemment cette justice qui est l'attribut personnel et la propriété immanente de l'être divin, mais celle qui de lui découle sur sa créature : *Justitia Dei, non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit.* Mais, comme cette vie surnaturelle nous vient dans et par le Verbe incarné, on peut et doit dire avec saint Paul, I Cor., I, 30, que le Christ est « notre justice » ou, avec le concile de Trente, sess. VI, can. 10, que notre justice est celle du Christ. Les deux principes ainsi hiérarchisés n'en font, en réalité, qu'un seul : d'après le langage de l'Apôtre, II Cor., V, 21, « dans le Christ nous sommes faits justice de Dieu ».

Cependant il ne peut en être ainsi que si cette justice devient véritablement nôtre, c'est-à-dire se réalise et s'actualise en nous. Voilà pourquoi le concile de Trente précise qu'elle nous est accordée, *qua ab eo donati*, que nous la recevons en nous, *justitiam in nobis recipientes*, que la grâce est répandue dans nos cœurs et leur devient inhérente, c. VII et can. 11. Par où il condamne la conception des protestants qui ne voulaient admettre qu'une justice imputée, c'est-à-dire n'emportant aucune modification de notre être intérieur, et concevaient tout au plus la grâce simplement comme une dénomination extérieure pour exprimer la « faveur de Dieu » à notre égard. Mais, par là-même, il semble bien écarter aussi la conception de Pierre Lombard et de quelques autres anciens scolastiques, qui n'admettaient qu'une grâce incréée. Voir Katschthaler, *De gratia*, Ratisbonne, 1880, p. 282-283.

Il s'ensuit donc qu'il faut considérer la grâce comme un effet créé, qui a son principe en Dieu assurément, mais qui en est distinct et se réalise mystérieusement en notre âme pour l'assimiler à Dieu. Dans ces termes généraux, Suarez estime que cette doctrine est de foi définie depuis le concile de Trente, *op. cit.*, l. VI, c. III, p. 12-20. Elle exprime, en tout cas, la pensée la plus certaine de l'Église et de la théologie catholique. Le concile du Vatican se proposait de la fixer encore une fois en définissant la grâce comme un *donum supernaturale permanens et in anima inhærens.* Cependant, puisque l'Église s'est soigneusement abstenue d'imposer les concepts scolastiques de *qualitas* ou d'*habitus*, il s'ensuit qu'elle n'exclut pas absolument l'opinion ancienne, reprise par Petau, qui explique la grâce par l'habitation du Saint-Esprit, à condition d'entendre que ce principe se traduit par une réalité spirituelle et permanente en nous.

C'est à la théologie de la grâce qu'il appartient de développer cette notion, voir t. VI, col. 1609-1612. Il suffit d'en retenir ici le principe qui caractérise exactement le concept catholique de la justification et que l'on ne saurait mieux résumer que dans les termes si pleins du concile de Trente, c. XVI, Denz., n. 809, et Cav., n. 889 : « Ainsi notre propre justice n'est pas déclarée propre comme si elle venait de nous, et l'on n'ignore ni ne repousse la justice de Dieu, Rom., X, 3. Car la même justice qui est dite nôtre parce qu'elle nous est inhérente et que par elle nous sommes justifiés est aussi la justice de Dieu, parce qu'elle nous est infusée par Dieu au nom des mérites du Christ. »

On s'explique par là que la justice nous soit étrangère par son origine et que saint Paul puisse la comparer à un habit dont nous sommes revêtus, Eph., IV, 24, et Gal., III, 27, mais aussi qu'elle soit réellement devenue notre propre bien depuis que la charité de Dieu est répandue en nous. Rom., V, 5. Dans ce sens, Bellarmin, *De justif.*, II, 7, *Opera*, t. VI, p. 227, et d'autres après lui, Katschthaler, *op. cit.*, p. 264-265, ont admis qu'on puisse d'une certaine façon parler d'imputation. Non pas d'une imputation tout extérieure qui ferait de la justice du Christ le principe formel de notre justification — *justificari sola imputatione justitiæ Christi*, suivant la nuance très précise du concile de Trente, can. 11 — mais, si l'on peut dire, d'une imputation active qui nous communique réellement la vie surnaturelle dont le Christ est en nous l'auteur et l'agent.

3° *Propriétés de la justification.* — Cette conception catholique de la justification commande celle de ses caractères. Quelques mots nous suffiront, la question ayant été largement traitée à l'art. GRACE, t. VI, col. 1616-1630, dont la justification est ici particulièrement inséparable.

1. *Incertitude de la justification.* — En vertu de leur conception anthropocentrique, les protestants étaient obligés de dire que la justification peut et doit être connue d'une manière certaine, sous peine d'être pratiquement comme si elle n'était pas. Le drame de conscience dont le péché est la cause ne peut se dénouer que par une assurance subjective, quand la foi en est le terme, ou, sinon, par le désespoir.

Au contraire, la doctrine catholique, parce qu'elle fait consister la foi dans la soumission à Dieu et dans l'effet moral qui en est la suite logique, est bien placée pour reconnaître ce fait d'expérience indéniable que nos dispositions sont toujours imparfaites et fort au-dessous de ce que Dieu était en droit d'attendre de notre collaboration. Quelles que soient donc les garanties objectives de notre salut, il reste un aléa dans leur application subjective. Ainsi voit-on dans l'Écriture que les meilleures âmes témoignent de cette humble défiance à laquelle personne ne saurait sans une funeste illusion échapper ici-bas. Eccl., IX, 1; Job, IX, 20; Prov., XXIX, 9; Eccli., V, 5; I Cor., IV, 4; Phil., II, 12. La raison théologique de son côté montre que la grâce n'est pas affaire d'expérience. Billot, *op. cit.*, p. 207-208. Il n'y a aucun moyen d'excepter de cette règle la première grâce ou le fait même de la justification. C'est pourquoi il faut dire que la justification ne peut pas être connue d'une manière absolument certaine, bien qu'on la puisse conjecturer par ses indices suffisants pour nous en donner une certitude morale. Voir GRACE, t. VI, col. 1616-1626. Ainsi se concilie la souveraine sainteté de Dieu, qui doit toujours nous inspirer une crainte salutaire, avec le besoin de confiance qui est une loi de notre vie.

2. *Inégalité de la justification.* — Dans le système protestant, où la grâce de Dieu n'est qu'une faveur

extrinsèque et où tout se ramène à la non-imputation du péché, il ne saurait être question de degrés dans la justification. Ou elle n'existe pas, ou elle est un non-lieu égal pour tous les pécheurs. Une mesure d'amnistie peut couvrir des fautes plus ou moins nombreuses et graves : en elle-même elle ne comporte pas d'inégalité.

Il en va autrement dans la conception catholique, où la justification se traduit par une réalité intérieure, par une sanctification effective de l'âme qui la reçoit, Dès lors, l'inégalité est non seulement possible, mais nécessaire et normale. « Nous recevons en nous la justice, enseigne le concile de Trente, chacun selon sa mesure. » Deux causes la font varier, savoir « le Saint-Esprit qui distribue à chacun ses dons comme il le veut, I Cor., XII, 11, puis notre propre disposition et coopération. » Sess. VI, c. VII, Denz., n. 789, et Cav., n. 879. Ces principes valent éminemment pour le cas de la contrition parfaite, mais aussi pour le cas des sacrements, dont l'efficacité *ex opere operato* se diversifie suivant les dispositions personnelles du sujet. Voir SACREMENT.

3. *Développement de la justification.* — En conséquence de cette inégalité initiale et sous l'action des mêmes causes, la grâce de la justification peut et doit se développer. Mais il importe ici d'en bien distinguer l'origine et le processus ultérieur.

Bien qu'elle soit l'objet d'une préparation qui dans beaucoup de cas peut être lente et progressive, la justification en elle-même, sous peine de perdre son caractère surnaturel, doit être considérée comme un acte divin qui se produit instantanément. C'est la doctrine formelle de saint Thomas, I^a II^ae, q. CXIII, art. 7, et des théologiens modernes. Voir GRACE, t. VI, col. 1631, et Katschthaler, *op. cit.*, p. 271-275. Mais cette première grâce est destinée à s'accroître et dans ce sens la justification est progressive. Voir GRACE, t. VI, col. 1626-1628. Ce progrès est souvent marqué dans l'Écriture, Prov., IV, 18; Eccli., XVIII, 22; II Cor., IV, 16; Apoc., XXII, 11; II Petr., III, 18, et expressément enseigné au concile de Trente, c. X, Denz., n. 803, et Cav., n. 873. Est-il besoin d'ajouter qu'il n'est pas de loi plus conforme aux conditions générales de notre vie intérieure ici-bas et plus capable, en même temps que de grandir l'homme à ses propres yeux, de stimuler ses efforts dans la voie du bien?

Ce développement de la justification est dû pour une large part aux initiatives incontrôlables et aux poussées mystérieuses de la grâce divine. Mais il dépend aussi et en même temps de notre action personnelle. Parce qu'elle a reçu une grâce de régénération et de vie, l'âme justifiée peut et doit devenir l'ouvrière de son propre perfectionnement. Obligés à faire une place aux œuvres, les protestants ne les voulaient admettre que comme signes de la justification. Contre eux le concile de Trente en marque expressément la valeur réelle : de même qu'elles préparent l'avènement de la grâce sanctifiante dans nos âmes, elles sont la cause de son développement, can. 24, Denz., n. 834, et Cav., n. 892. Voir MÉRITE.

Nulle part n'apparaît mieux l'économie du surnaturel selon l'Église catholique, qui associe l'homme à l'action de Dieu et lui accorde l'honneur, en même temps qu'elle lui impose le devoir d'y collaborer. Conçue dans son principe comme une grâce de régénération spirituelle, la justification devient ensuite le moyen de la réaliser par des actes effectifs. N'est-il pas écrit que le bon arbre porte de bons fruits et que, s'il vient à être stérile, il sera coupé et jeté au feu?

4. *Amissibilité de la justification.* — Comme tout le capital spirituel de l'homme ici-bas, la grâce de la justification peut se perdre. Plus encore que la raison, l'expérience atteste la versatilité du libre arbitre. Aussi l'Écriture multiplie-t-elle les appels à la vigilance devant le danger toujours menaçant. Et cette instabilité, en même temps qu'elle est une condition inévitable de l'épreuve présente, devient une source d'effort moral.

Il faut pour échapper à ces évidences céder à un pharisaïsme naïf comme celui de Jovinien, voir col. 1577, ou tomber dans le prédestinatianisme absolu qui fut l'erreur de Calvin. Voir CALVINISME, t. II, col. 1405-1406. Aussi le concile de Trente se contente-t-il de quelques mots pour déclarer qu' « une fois justifié l'homme peut pécher encore et perdre la grâce », can. 23, Denz., n. 833, et Cav., n. 892. Ce qui ne veut pas dire qu'il ne fut pas véritablement justifié, mais qu'il a cessé d'en remplir les conditions.

Parmi ces conditions le protestantisme ne demande que la foi. Aussi le paradoxe passionné de son mysticisme et son mépris des œuvres conduisaient-ils Luther à déclarer la grâce de la justification compatible avec les pires désordres, tant que la foi restait sincère et vivace. La doctrine catholique, au contraire, fait dépendre de nos œuvres la durée tout comme l'origine de notre justification. Ce n'est pas seulement l'infidélité, mais tout péché grave qui peut la détruire. Voir GRACE, t. VI, col. 1628-1630. En quoi l'Église manifeste une fois de plus son intention de ne pas séparer, dans l'économie pratique de notre salut, l'élément religieux de l'élément moral, et de solidariser ou, mieux encore, de fondre dans la plus intime union la grâce de Dieu et le concours de notre volonté.

CONCLUSION GÉNÉRALE. — Ainsi la doctrine catholique bien comprise se présente avec un caractère de plénitude propre à satisfaire tout à la fois le philosophe et le théologien. Tandis que celui-là y peut découvrir une conception harmonieusement équilibrée de l'ordre surnaturel, celui-ci constate sans peine, par delà les déviations tendancieuses du protestantisme, les multiples attaches qui la mettent en continuité avec la révélation scripturaire et la tradition patristique. Le rapport est ici tellement direct entre la foi définie au concile de Trente et les sources du christianisme primitif, si l'on prend celui-ci dans toute sa teneur, qu'on peut à peine parler de développement, sinon au sens tout extérieur d'un progrès dans la précision des analyses et l'ampleur de la systématisation.

Sans le trouble jeté par la Réforme dans les intelligences et les âmes, l'Église n'aurait peut-être jamais eu à intervenir en matière de justification et il n'est sans doute pas de définition dogmatique qui se tienne plus près du donné traditionnel. En plus de son autorité surnaturelle qui fixe le croyant, la raison, l'histoire et l'expérience s'unissent pour reconnaître dans ses formules discrètes le juste milieu propre à consolider, entre les prétentions inverses d'un rationalisme areligieux et d'un mysticisme amoral, le plus précieux de l'héritage chrétien.

BIBLIOGRAPHIE. — Sans revenir sur les sources qui ont été signalées aux endroits respectifs de cet article, on se contentera de grouper ici les principales publications modernes qui les ont exploitées et qui peuvent, à des titres divers, permettre encore d'en tirer parti. Cette question est naturellement le fief des protestants et c'est assez dire quelles réserves s'imposent, en ce qui concerne la doctrine catholique, à l'égard de travaux toujours plus ou moins inspirés par les préjugés confessionnels.

I. HISTOIRE DE LA DOCTRINE : ÉTUDES GÉNÉRALES. — Une doctrine aussi complexe que celle de la justification n'est guère susceptible d'être traitée sous forme de monographie. Mais elle tient une grande place :

3° *Dans les histoires, surtout protestantes, du dogme de la Rédemption.* — La plus complète à cet égard est Albert Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, Bonn, 3e édit., 1889, t. I. On trouve aussi de précieux renseignements, pour l'Allemagne, dans Chr. Baur, *Die christliche Lehre von der Versöhnung*, Tubingue, 1838, et, pour l'Angleterre, dans L. W. Grensted, *A short history of the doctrine of the Atonement*, Manchester, 1920. Éléments partiels dans W. Liese, *Der heilsnotwendige Glaube*, Fribourg-en-B., 1902.

2° *Dans les histoires générales du dogme.* — 1. *Du côté protestant.* — Les plus riches en données positives sont, parmi les anciennes, G. Thomasius, *Die christliche Dogmengeschichte*, Erlangen, 1874-1876; parmi les modernes : F. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 2e édit., Halle, 1906; R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Leipzig, 1908-1917. — 2. *Du côté catholique.* — J. Schwane, *Histoire des dogmes*, traduct. française par A. Degert, Paris, 1909-1915, et, pour la période patristique, J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, Paris, 1909-1915.

3° *Matériaux dans les œuvres des vieux controversistes.* — Les plus importants sont : 1. *Du côté protestant :* Hermann Hamelmann, *Unanimis omnium Patrum ex apostolica Ecclesia, ex Media Ætate et qui postremis vixerunt seculis consensus de vera justificatione hominis coram Deo*, Ursel, 1562; Martin Chemnitz, *Loci communes*, Francfort, 1591, et *Examen concilii Tridentini*, Francfort, 1596, étudié par R. Mumm, *Die Polemik des Martin Chemnitz gegen das Konzil von Trient*, Leipzig, 1905; J. Gerhard, *Loci theologici*, édit. Cotta, Tubingue, 1762 sq., et *Confessio catholica*, Francfort, 1670. — 2. *Du côté catholique :* Th. Stapleton, *Universa justificationis doctrina hodie controversa*, Paris, 1581; R. Bellarmin, *Decimæ quartæ controversiæ generalis de reparatione gratiæ controversia secunda principalis : De justificatione impii et bonis operibus generatim*, dans *Opera omnia*, édit. Vivès, t. VI, Paris, 1873, p. 145-386.

II. HISTOIRE DE LA DOCTRINE : ÉTUDES SPÉCIALES. — 1° *Période antérieure à la Réforme.* — 1. *Chez les Pères.* — Ad. Harnack, *Geschichte der Lehre von der Seligkeit allein durch den Glauben in der alten Kirche*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1891, t. I, p. 82-178; J. Körber, *Sanctus Irenæus de gratia sanctificante*, Wurtzbourg, 1866; J. B. Aufhauser, *Die Heilslehre des hl. Gregor von Nyssa*, Munich, 1910; E. Scholl, *Die Lehre des hl. Basilius von der Gnade*, Fribourg-en-B., 1881; Kohlhofer, *Sanctus Cyrillus Alexandrinus de sanctificatione*, Wurzbourg, 1866; E. Weigl, *Die Heilslehre des hl. Cyrill von Alexandrien*, Mayence, 1905; J. Mahé, *La sanctification d'après saint Cyrille d'Alexandrie*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique* (de Louvain), 1909, t. X, p. 30-40 et 479-492; J. Mausbach, *Die Ethik des heiligen Augustinus*, Fribourg-en-B., 1909.

2. *Moyen Age.* — H. Denifle, *Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über* Justitia Dei *(Rom., I, 17) und Justificatio*, Mayence, 1905; critiqué par K. Holl, *Die* Justitia Dei *in der vorlutherischen Bibelauslegung des Abendlandes*, dans *Festgabe von Fachgenossen und Freunden A. von Harnack... dargebracht*, Tubingue, 1921, p. 73-92; Albert Ritschl, *Lesefrüchte aus dem hl. Bernhard*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1879, t. LII, p. 317-334; J. Gottschick, *Studien zur Versöhnungslehre des Mittelalters*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XXI-XXIV, 1901, p. 378-438; 1902, p. 35-67, 191-222, 321-375; 1903, p. 15-45 et 198-231; K. Heim, *Das Wesen der Gnade bei Alexander Halesius*, Leipzig, 1907; J. Stufler, *Die entfernte Vorbereitung auf die Rechtfertigung nach dem hl. Thomas*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1923, t. XLVII, p. 1-24, 171-184; F. Biehler, *Die Rechtfertigungslehre des Thomas von Aquino mit Hinblick auf die Tridentinische Beschlüsse*, dans *Zeitschrift für die kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben*, 1886, t. VII, p. 417-434; P. Minges, *Die Gnadenlehre des Duns Scotus*, Munster, 1906, Alphonse Victor Müller, *Luthers theologische Quellen*; Giessen, 1912; *Luther und Tauler*, Berne, 1918; *Ag. Favaroni e la teologia di Lutero*, dans *Bilychnis*, 1914, p. 373-387; O. Scheel, *Aus der Geschichte der mittelalterlichen Rechtfertigungslehre*, dans *Theologische Rundschau*, 1913, t. XVI, p. 58-75 et 95-111; J. Paquier, *Luther et l'augustinisme*, dans *Revue de philosophie*, 1923, t. XXIII, p. 197-208; du même, *Un essai de théologie platonicienne à la Renaissance : le commentaire de Gilles de Viterbe sur le Ier livre des Sentences*, dans *Recherches de science religieuse*, 1923, p. 293-313 et 419-437; G. Ficker, *Das ausgehende Mittelalter und sein Verhältniss zur Reformation*, Leipzig, 1903; C. Stange, *Ueber Luthers Beziehungen zur Theologie seines Ordens*, dans *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1900, t. XI, p. 574-585; *Luther über Gregor von Rimini*, *ibid.*, 1902, t. XIII, p. 721-727; O. Scheel, *Taulers Mystik und Luthers reformatorische Entdeckung*, dans *Festgabe für Dr Julius Kaftan*, Tubingue, 1920, p. 248-317.

2° *Période de la Réforme.* — 1. *Études d'ensemble.* — J. A. Möhler, *Symbolik*, 1re édit., Mayence, 1832; 8e édit. définitive, Mayence, 1872, et *Neue Untersuchungen der Lehrengegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten*, Mayence, 1834, édit. définitive, Ratisbonne, 1872; critiqué par Chr. Baur, *Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus nach den Principien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe*, Tubingue, 1833, et C. J. Nitsch, *Eine protestantische Beantwortung der Symbolik Möhlers*, 1835; I. Döllinger, *Die Reformation*, Ratisbonne, 1846-1848; *Kirche und Kirchen*, Munich, 1861; critiqué par J. E. Osiander, *Bemerkungen über die evangelische Rechtfertigungslehre und ihre Geschichte*, dans *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1863, t. VIII, p. 691-715; F. Loofs, *Der articulus stantis et cadentis Ecclesiæ*, Gotha, 1917 (extrait des *Theologische Studien und Kritiken*, t. XC, p. 333-420); K. Holl, *Die Rechtfertigungslehre im Licht der Geschichte des Protestantismus*, 2e édit., Tubingue, 1922; Mathias Schneckenburger, *Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffs*, édit. posthume par Ed. Güder, Stuttgart, 1855; W. Gass, *Geschichte der protestantischen Dogmatik*, Berlin, 1854-1867; K. Krogh-Tonning, *Die Gnadenlehre und die stille Reformation*, Christiania, 1894.

2. *Monographies.* — K. Holl, *Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1910, t. XX, p. 245-291; A. Hering, *Die Mystik Luthers im Zusammenhang seiner Theologie*, Leipzig, 1879; K. Thieme, *Die sittliche Triebkraft des Glaubens. Eine Untersuchung zu Luthers Theologie*, Leipzig, 1895; A. W. Dieckhoff, *Luthers Lehre in ihrer erster Gestalt*, Rostock, 1887; Th. Harnack, *Luthers Theologie*, Erlangen, 1862; J. Köstlin, *Luthers Theologie*, 2e édit., Stuttgart, 1901; H. Mandel, *Die scholastische Rechtfertigungslehre. Ihre Bedeutung für Luthers Entwickelung*, Greifswald, 1906; F. Loofs, Justitia Dei passiva *in Luthers Anfängen*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1911, t. LXXXIV, p. 461-473; critiqué par O. Scheel, *Die* Justitia Dei passiva *in Luthers reformatorischen Rechtfertigungslehre*, dans *Aus Deutschlands kirchlicher Vergangenheit, Festschrift zu... Th. Brieger*, Leipzig, 1912, p. 93-115; Em. Hirsch, *Initium theologiæ Lutheri*, dans *Festgabe für Dr. Julius Kaftan*, Tubingue, 1920, p. 150-169; A. Jundt, *Le développement de la pensée religieuse de Luther jusqu'en 1517*, Paris, 1905; H. Denifle, *Luther und Luthertum*, 2e édit., Mayence, 1904-1906; traduction française par J. Paquier, *Luther et le luthéranisme*, Paris, 1913-1916; H. Balavoine, *La définition de la justification selon Calvin*, Strasbourg, 1864; A. Bögner, *Quid Joannes Calvinus de fide senserit*, Strasbourg, 1876; J. Haussleiter, *Melanchthons loci præcipui und Thesen über die Rechtfertigung*, dans *Abhandlungen Alexander von Ottingen gewidmet*, Erlangen, 1890, p. 250-257; F. Loofs, *Die Bedeutung der Rechtfertigungslehre der Apologie für die Symbolik der lutherischen Kirchen*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1884, t. LVII, p. 613-688; critiqué par A. Eichhorn, *Die Rechtfertigungslehre der Apologie*, même périodique, 1887, t. LX, p. 415-491; E. von Frank, *Rechtfertigung und Wiedergeburt*, dans *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1892, t. III, p. 864-879; C. Stange, *Ueber eine Stelle in der Apologie. Ein Beitrag zur Rechtfertigungslehre der Apologie*, même périodique, 1899, t. X, p. 169-190; *Zum Sprachgebrauch der Rechtfertigungslehre in der Apologie in ihrem geschichtlichen Gegensatze zur mittelalterlichen und gleichzeitigen katholischen Theologie*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1906, t. LXXIX, p. 86-132 et 200-236; K. Thieme, *Zur Rechtfertigungslehre der Apologie*, *ibid.*, t. LXXX, p. 363-389; Otto Ritschl, *Der doppelte Rechtfertigungsbegriff in der Apologie der Augsburgischen Confession*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1910, t. XX, p. 292-338; J. Gottschick, *Die Heilsgewissheit des evangelischen Christen im Anschluss an Luther*, même périodique, 1903, t. XIII, p. 349-435; J. Kunze, *Die Rechtfertigungslehre in der Apologie*, Gütersloh, 1908; G. Kawerau, *Johann Agricola*, Berlin, 1881; du même, *Beiträge zur Reformationsgeschichte*, Gotha, 1896; W. Preger, *Mathias Flacius Illyricus*, Erlangen, 1859; Albert Ritschl, *Die Rechtfertigungslehre des Andreas Osiander*, dans *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1857, t. II, p. 795-829; W. Möller, *Andreas Osiander*, Elberfeld, 1870; C. W. von Kügelgen, *Die Rechtfertigungslehre des Joh. Brenz*, Leipzig, 1899; A. Grétillat, *Beck et sa doctrine de la justification*, dans *Revue de théologie et de philosophie*, 1884, t. XVII, p. 5-30

et 144-181; Ebrard, *Sola. Wissenschaftliche Beleuchtung von Beck's Rechtfertigungslehre*, 1871; critiqué par Sturhahn, *Die Rechtfertigungslehre von Beck*, Leipzig, 1890; E. T. Gestrin, *Die Rechtfertigungslehre der Professoren der Theologie J. T. Beck, O. F. Myrberg und A. W. Ingmann*, Berlin, 1891.

3° *Concile de Trente.* — 1. *Le milieu théologique.* — H. Lämmer, *Die vortridentinisch-katholische Theologie* Berlin, 1858; Linsenmann, *Albertus Pigitius und sein theologischer Standpunkt*, dans *Theologische Quartalschrift*, 1866, t. XLVIII, p. 571-644; Th. Briegel, *Die Rechtfertigungslehre des Cardinal Contarini*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1872, t. XLV, p. 87-150; Éd. Ehses, *Johannes Groppers Rechtfertigungslehre auf dem Konzil von Trient*, dans *Römische Quartalschrift*, 1906, t. XX, section d'histoire, p. 175-188; W. Braun, *Gasparo Contarini oder der « Reformkatholizismus » unserer Tage im Lichte der Geschichte*, Leipzig, 1903.

2. *Doctrine conciliaire.* — *Concilium Tridentinum*, t. V; *Actorum pars altera*, édit. Ét. Ehses, Fribourg-en-B., 1911; R. Seeberg, *Beiträge zur Entstehungsgeschichte der Lehrdecrete des Konzils von Trient*, dans *Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben*, 1889, t. X, p. 546-559; 604-616 et 643-700; W. Maurenbrecher, *Tridentiner Conzil. Die Lehre von der Erbsünde und der Rechtfertigung*, dans *Historische Taschenbuch*, 1890, VI° série, t. IX, p. 237-330; J. Hefner, *Die Entstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsdekretes*, Paderborn, 1909; A. Prumbs, *Die Stellung des Trienter Conzils zu der Frage nach dem Wesen der heiligmachenden Gnade*, Paderborn, 1909.

III. Exposé systématique de la doctrine. — 1° *Chez les protestants.* — Toutes les dogmatiques protestantes traitent plus ou moins copieusement de la justification. On se contentera de signaler ici quelques ouvrages propres à orienter sur les tendances actuelles de la Réforme. — 1. *Du côté libéral.* — Albert Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, 3e édit., Bonn, 1889, t. III; résumé et critique du point de vue orthodoxe par Ern. Bertrand, *Une conception nouvelle de la Rédemption*, Paris, 1891; Aug. Sabatier, *Les religions de l'autorité et la religion de l'esprit*, Paris, 1904; Eug. Ménégoz, *Publications diverses sur le fidéisme*, Paris, 1909-1921. — 2. *Du côté orthodoxe.* — G. Thomasius, *Christi Person und Werk*, 3e édit., par F. J. Winter, Erlangen, 1888, t. II, p. 370-392; Ed. Böhl, *Von der Rechtfertigung durch Glauben*, Leipzig, 1890; L. Ihmels, *Die Rechtfertigung allein durch den Glauben unser fester Grund Rom gegenüber*, dans *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1904, t. XV, p. 618-648; du même, *Allein durch den Glauben*, Leipzig, 1918; K. Holl, *Was hat die Rechtfertigungslehre dem modernen Menschen zu sagen?* 1907; Jellinghaus, *Das völlige, gegenwartige Heil durch Christus*, 5e édit., 1903; E. Rietschel, *Lutherische Rechtfertigungslehre oder moderne Heiligungslehre*, 1909; G. S. Faber, *The primitive doctrine of justification*, 1839; J. Buchanan, *The doctrine of justification*, 1867; R. W. Monsell, *The religion, of Redemption*, édition populaire, Londres, 1901; R. C. Moberly, *Atonement and Personality*, Londres, 1907; J. Denney, *The christian doctrine of reconciliation*, Londres et New-York, 1918; P. L. Snowden, *The atonement and ourselves*, Londres, 1919; A. Grétillat, *Exposé de théologie systématique*, Paris, 1890, t. IV, p. 369-428; J. Bovon, *Dogmatique chrétienne*, Lausanne, 1896, t. II, p. 228-294.

Résumés par A. Matter, art. *Justification*, dans Lichtenberger, *Encyclopédie des sciences religieuses*, Paris, 1880, t. VII, p. 565-576; L. Ihmels, art. *Rechtfertigung*, dans *Realencyclopädie*, 3e édit., 1905, t. XVI, p. 482-515.

2° *Chez les catholiques.* — Moins développée que chez les protestants, cette doctrine tient une place plus ou moins étendue dans tous les traités de la grâce. Les plus utiles sont J. Katschthaler, *De gratia*, Ratisbonne, 1880; Mazzella, *De gratia Christi*, Rome, 1892; card. L. Billot, *De gratia Christi*, 5e édit., Rome, 1920; L. Labauche, *Leçons de théologie dogmatique*, t. II : *L'homme*, 4e édit. Paris, 1921; Heinrich-Gutberlet, *Dogmatische Theologie*, Mayence, 1897, t. VIII, p. 477-550; J. van der Meersch, *Tractatus de divina gratia*, Bruges, 2e édition, 1924.

Monographies par J. H. Newman, *Lectures on the doctrine of justification*, Londres, 6e édit., 1892; L. Nussbaum, *Die Lehre der katholischen Kirche über Rechtfertigung*, Munich, 1837; J. H. Oswald, *Die Lehre von der Heiligung*, Paderborn, 1885.

J. Rivière.

JUSTIN (saint), philosophe et martyr, IIe siècle. — De tous les apologistes du siècle second, le plus important est incontestablement saint Justin : non seulement il est celui dont nous connaissons le mieux la vie et les œuvres, mais il est encore le seul qui ait consacré à l'enseignement et à la défense du christianisme la meilleure partie de son existence, celui qui se soit le plus attaché à faire connaître les dogmes et les usages de l'Église. On comprend dès lors avec quel soin il est nécessaire d'étudier sa vie, ses œuvres (col. 2231) et sa doctrine (col. 2242).

I. Vie de Justin. — Justin nous apprend lui-même qu'il était fils de Priscus, petit-fils de Bacchius et originaire de Flavia Neapolis, dans la Syrie-Palestine. *I Apol.*, I, *P. G.*, t. VI, col. 329 A. Nous ne connaissons rien d'ailleurs de son père et de son grand-père que leurs noms. Celui de Bacchius a une apparence grecque, mais il était latinisé depuis longtemps, celui de Priscus, comme celui de Justin lui-même semblent plutôt latins; de sorte qu'on a pu supposer, non sans quelque vraisemblance, que la famille de l'apologiste était venue d'Italie. M. J. Lagrange, *Saint Justin*, Paris, 1914, p. 3. Flavia Neapolis, l'antique Sichem, aujourd'hui Naplouse, était une colonie fondée en 72 par Vespasien : on y avait établi de préférence des étrangers. Les parents de Justin devaient être païens; lui-même nous apprend qu'il est un incirconcis, *Dial.*, XXVIII, 2, col. 536 A; jamais il n'a su l'hébreu; et les rares informations qu'il possède sur la Samarie et les Samaritains, cf. *Dial.*, CXX, 6, col. 756 B, montrent bien qu'il n'a jamais entretenu beaucoup de relations avec les gens du pays. Toutefois, il est difficile de croire que les idées juives, le monothéisme juif, la morale juive aient pu être entièrement ignorés de lui, même dans son enfance et dans sa jeunesse. A Puech, *Les apologistes grecs du IIe siècle de notre ère*, 1912, p. 48.

Il serait vain de chercher à deviner ce que purent être les premières années de Justin. La seule indication chronologique qui nous permette de déterminer la date approximative de sa naissance est une allusion à la guerre des Juifs et à la révolte de Bar-Kochéba, sous Hadrien. *Dial.*, I, 3; IX, 3, col. 473 B et 496 B. Lors de cette guerre (132-135), Justin était un homme encore jeune, mais qui avait déjà fait un certain nombre d'expériences philosophiques : on ne se trompera guère en pensant qu'il était né dans l'une des premières années du second siècle.

Le futur apologiste avait reçu de Dieu une âme droite. Longtemps, il chercha la vérité à travers les différentes écoles qui se partageaient alors la confiance et l'admiration publiques. Il commença par fréquenter un stoïcien; puis il le quitta pour s'attacher à un péripatéticien; il passa de là à un pythagoricien, dont les exigences en matière scientifique suffirent à le dépiter. Il rencontra enfin un platonicien qui le charma, *Dial.*, II, col. 476-477. Il ne devait pas cependant s'arrêter à la philosophie de Platon. Le récit qu'il donne lui-même de sa conversion et de sa rencontre dans la solitude avec un vieillard inconnu qui l'initia aux beautés du christianisme, *Dial.*, III, 7, col. 477 D, doit être stylisé. Voir A. Puech, *op. cit.*, p. 48; et appendice II : *Vérité et fiction dans le Dialogue de Justin*, p. 312-315. Dans ses grandes lignes, ce récit peut être vrai. Justin sentit bien vite la vanité des discussions philosophiques : en entendant les accusations portées contre les chrétiens et en les voyant intrépides en face de la mort et de ce que les hommes redoutent, il se dit qu'il était impossible qu'ils vécussent dans le mal et dans l'amour des plaisirs. *II Apol.*, XII, 1, col. 464 A. Il étudia les Livres saints et se persuada de la réalité des prophéties. Il finit par se convaincre que le christianisme

était la seule philosophie sûre et profitable, *Dial.*, VIII, 1, col. 492 C; et il devint un chrétien plein de zèle.

Lors de la guerre juive de 132-135, Justin était déjà converti. A ce moment, nous le trouvons à Éphèse, Eusèbe, *H. E.*, IV, XVIII, *P. G.*, t. XX, col. 376 A, où il porte le manteau de philosophe. *Dial.*, I, 2, *P. G.*, t. VI, col. 473 A; cf. *Dial.*, IX, 2, col. 496 A; Eusèbe, *H. E.*, IV, XI, 8, *P. G.*, t. XX, col. 329 C; S. Jérôme, *De vir. ill.*, 23, *P. L.*, t. XXIII, col. 641. Il n'est certainement pas prêtre, malgré la conjecture de Tillemont, *Mémoires*, t. II, p. 355 sq., mais il ne s'en croit pas moins la mission d'enseigner : il sait que tous ceux qui peuvent dire la vérité et ne la disent pas seront jugés par Dieu. *Dial.*, LXXXII, 3, *P. G.*, t. VI, col. 669 C. Et, bien que nous n'ayons pas de renseignements précis sur son genre de vie, nous pensons volontiers qu'il consacra à la prédication — une prédication qui ressemble peut-être à celle de Socrate — le meilleur de son temps. C'est aux environs de 135 que se place le Dialogue avec le juif Tryphon : la composition de l'ouvrage destiné à rappeler ce dialogue est de beaucoup postérieure; elle peut se placer entre 150 et 155, c'est-à-dire après la rédaction de la grande apologie. *Dial.*, CXX, 6, col. 756 B. Mais l'entretien lui-même, dont on n'a pas de raison décisive pour suspecter la réalité historique, doit bien avoir eu lieu au temps indiqué par l'auteur. *Dial.*, I, 3, col. 473 B.

Plus tard, nous retrouvons Justin à Rome. Le Dialogue lui-même se termine par l'annonce d'un prochain départ du maître chrétien qui se dispose à s'embarquer pour une destination inconnue. *Dial.*, CXLII, 2, col. 800. Cette destination est-elle déjà Rome? peut-être. En tout cas, Justin s'établit d'une manière définitive dans la capitale de l'empire; et il y ouvrit une école, tout à fait pareille aux écoles platoniciennes ou stoïciennes qu'il avait traversées jadis, mais dans laquelle il se mit à enseigner la doctrine chrétienne. Il fixa son séjour au-dessus des bains de Timothée, c'est-à-dire sur le Viminal; et là il communiquait la doctrine de la vérité à tous ceux qui voulaient venir le trouver. *Acta S. Just.*, 3, *P. G.*, t. VI, col. 1568 C. Les dernières années du règne d'Hadrien, le règne entier d'Antonin le Pieux furent pour l'Église des années d'une paix, précaire sans doute, mais à peu près complète. A la condition de ne pas commettre d'imprudences, Justin pouvait prêcher la foi au Seigneur Jésus. Mais il était nécessaire d'être sage : légalement la profession de christianisme était punie de mort. Ce fut sous Hadrien que le pape Télesphore rendit un glorieux témoignage. Irénée, *Cont. Hæres.*, III, III, *P. G.*, t. VII, col. 851 A. Plus tard, du temps du préfet Urbicus, Ptolémée, Lucius et un troisième chrétien de la capitale furent exécutés à leur tour. *II Apol.*, II, *P. G.*, t. VI, col. 444-448. Sans doute y eut-il encore d'autres martyrs à Rome, pendant que Justin y demeura : le maître, qui s'était fait un devoir de prêcher, ne déserta pas son poste.

C'était une idée neuve que d'ouvrir, comme le fit Justin, une école pour l'enseignement du christianisme. Plus tard, grâce à ses maîtres illustres, Pantène, Clément, Origène, l'école d'Alexandrie éclipsera toutes les autres; mais, vers le milieu du second siècle, nous ne connaissons pas d'autre didascalée que celui de Justin : l'enseignement s'y donne par le moyen de discussions, que relèvent soigneusement des sténographes. Cf. *II Apol.*, III, col. 449 B. Tantôt les disciples tantôt Justin lui-même proposent des questions : c'est la méthode en usage dans les écoles philosophiques. Nul mieux que Justin le philosophe n'était préparé à suivre une telle méthode.

Le didascale chrétien ne se contentait d'ailleurs pas de parler. Il se fit écrivain. Sa première apologie porte l'adresse suivante : « A l'empereur Titus Ælius Hadrianus Antoninus Pius Auguste, césar, et à Verissimus, son fils, philosophe, et à Lucius, philosophe, fils de César par nature et de Pius par adoption, amis de la science; au sacré Sénat, et à tout le peuple romain, en faveur des hommes de toute race qui sont injustement haïs et persécutés Justin, fils de Priscus, fils de Bacchius, de Flavia Neapolis en Syrie-Palestine, l'un d'entre eux, adresse ce discours et cette requête. » *I Apol.*, I, 1, col. 328 A. Ce titre n'est pas sans présenter de nombreuses difficultés; cf. A. Harnack, *Die Chronologie*, t. I, p. 279-280; mais les personnages qu'il mentionne sont faciles à identifier. L'apologie est adressée à l'empereur Antonin, à Marc-Aurèle, associé à l'empire avec le titre de César en 138, et à Lucius Verus adopté par Antonin en cette même année 138. Ce n'était pas la première fois que des chrétiens proposaient aux empereurs des exposés et des justifications de leurs croyances : Quadratus avait écrit une apologie dédiée à Hadrien; Aristide d'Athènes avait adressé à Antonin un écrit du même genre. Malgré l'insuccès de ses devanciers, Justin n'hésita pas à suivre leur exemple, pour remplir ce qu'il regardait comme un devoir de conscience : « A nous, disait-il, d'exposer aux yeux de tous notre vie et notre enseignement, de peur que, pour ne nous être pas fait connaître de vous, nous ne soyons responsables devant notre conscience des fautes que vous commettriez par ignorance. A vous, comme le demande la raison, de nous entendre. Si une fois éclairés, vous n'observez pas la justice, vous serez désormais sans excuse devant Dieu. » *I Apol.*, III, 4-5, col. 332 AB.

Après avoir écrit son apologie, Justin rédigea l'entretien qu'il avait eu une vingtaine d'années auparavant avec le juif Tryphon. Sans doute le dialogue était-il un genre littéraire fort en honneur dans l'antiquité. Eusèbe cependant admet la réalité historique du personnage de Tryphon « le plus célèbre israélite de l'époque », *H. E.*, IV, XVIII, *P. G.*, t. XX, col. 376 A; et il n'y a aucune invraisemblance à croire que Justin a profité des souvenirs qu'il avait gardés d'un entretien réel pour faire connaître à ses contemporains la position de l'Église en face de la Synagogue.

L'enseignement de Justin finit par rencontrer des contradicteurs. Il ne pouvait guère en être autrement du moment où le maître tenait école et consentait à discuter. Lui-même raconte comment il se trouva en butte à l'hostilité d'un certain Crescens : « Moi aussi, dit-il, je suis exposé, je le sais, aux intrigues de quelques-uns de ceux que j'ai nommés (les démons) et à être conduit en prison, à tout le moins dénoncé par Crescens, le philosophe *(sic)* (ami du bruit) et le vantard. Le nom de philosophe ne convient pas à un homme qui nous accuse en public, alors qu'il ne nous connaît pas, qui traite les chrétiens d'athées et d'impies, pour plaire à une multitude égarée... Je lui ai proposé sur ce sujet des questions; je l'ai interrogé; or j'ai pu me convaincre qu'il n'en sait pas le premier mot. » *II Apol.*, III, 1-2, 4, *P. G.*, t. VI, col. 448 A-449 A.

Il n'est pas impossible que les intrigues de Crescens ou d'un de ses pareils aient obligé Justin à s'éloigner momentanément de Rome. Nous savons, en tout cas, sans pouvoir préciser les dates de son départ et de son retour que l'apologiste quitta Rome pendant quelque temps, puis y revint, pour un second séjour qui devait être le dernier. *Acta S. Just.*, 2, *P. G.*, t. VI, col. 1563 C.

En 161, Marc-Aurèle prit le titre d'Auguste après la mort d'Antonin. C'était un philosophe, et le maître chrétien le savait, puisqu'il avait tenu, dans le titre de son apologie, à mentionner cette qualité du César Verissimus. L'avènement d'un sage dut éveiller de naïfs espoirs dans l'âme de Justin. Il profita de quel-

ques événements, plus ou moins récents, pour adresser à l'empereur une seconde apologie beaucoup plus courte que la première, et destinée seulement à la compléter sur des points de détail; destinée aussi à montrer que la philosophie préférée de Marc-Aurèle, le stoïcisme, rejoignait souvent les dogmes chrétiens. Cf. A. Puech, *op. cit.*, appendice I : *La grande et la petite apologie de Justin, leurs relations mutuelles*, p. 308-312.

La seconde apologie est le dernier écrit de Justin. Nous savons par Tatien que Crescens dénonça le didascale chrétien : « Crescens, qui avait fait son nid dans la grande ville, surpassait tout le monde par ses vices contre nature et était très adonné à l'avarice. Lui donc, qui conseillait le mépris de la mort, craignait lui-même tellement la mort, qu'il intrigua pour le conduire à la mort, sans doute comme au plus grand mal qu'il pût lui faire. » Tatien, *Orat.*, 19, d'après le texte cité par Eusèbe, *H. E.*, IV, XVI, 8, *P. G.*, t. XX, col. 368 A. Les expressions de Tatien ne sont pas claires, et les manuscrits du Discours donnent un texte différent de celui que connaît Eusèbe. On peut croire toutefois que le cynique, dont Justin avait si vigoureusement dénoncé l'ignorance ne fut pas étranger à son arrestation. A. Puech, *op. cit.*, p. 312; J. M. Lagrange, *op. cit.*, p. 196.

Nous possédons encore les Actes du martyre de saint Justin, qui sont l'un des plus précieux documents de notre littérature hagiographique. H. Delehaye, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles, 1921, p. 119-121. Ce fut pendant que Junius Rusticus était préfet de Rome (163-167) que Justin fut arrêté et traduit devant le tribunal. Avec lui furent pris et interrogés quelques-uns de ses disciples. Tous avouèrent qu'ils étaient chrétiens et refusèrent de sacrifier. Le préfet, après un tel aveu, n'avait plus qu'à rendre la sentence : « Que ceux qui n'ont pas voulu sacrifier aux dieux et obéir aux ordres de l'empereur soient fouettés et emmenés pour subir la peine capitale, conformément aux lois. » Et le rédacteur ajoute : « En conséquence, les saints martyrs, glorifiant Dieu, furent conduits au lieu ordinaire des exécutions, et après la flagellation, ils furent décapités, consommant ainsi le martyre dans la confession du Christ. » *Acta S. Just.*, 5, *P. G.*, t. VI, col. 1572 B.

L'Église latine célèbre la fête de saint Justin le 14 avril, et Léon XIII a étendu cette fête à l'Église universelle par un décret de 1882. L'Église grecque honore le souvenir du grand apologiste le 1er juin.

« Ce qui vaut à Justin notre sympathie immédiate, c'est ce que j'appellerais volontiers la *transparence* de son âme, sincère, loyale, ardente entre toutes; cette âme se révèle à nous dès les premières lignes de l'apologie; dans l'adresse même, peu de mots sont plus touchants dans la littérature chrétienne primitive que ces simples mots : *l'un d'entre eux*, εἷς αὐτῶν ὤν. Ce qui attire et retient sur lui l'attention de l'historien, c'est que nous le voyons soucieux pour la première fois, quoique d'une manière assez confuse, du grand problème que l'École d'Alexandrie définira beaucoup plus exactement, examinera avec plus d'ampleur et de méthode, résoudra par conséquent avec plus de succès : celui des rapports entre la philosophie et la foi. La vie morale et intellectuelle de Justin a sa source dans l'une comme dans l'autre, et on peut dire que déjà Justin a su les concilier toutes deux, puisqu'il a vécu de l'une comme de l'autre, puisqu'il n'aurait pas pu vivre, en sacrifiant entièrement l'une à l'autre. » A. Puech, *op. cit.*, p. 52-53.

II. Les œuvres de Justin. — Eusèbe, dans son *Histoire ecclésiastique*, dresse ainsi le catalogue des œuvres de saint Justin : « Justin nous a laissé un très grand nombre d'ouvrages qui sont le témoignage d'un esprit cultivé et zélé pour les choses divines, et qui sont remplis de toute sorte d'utilité : nous y renverrons les amis de la science, après avoir cité, pour rendre service, ceux qui sont venus à notre connaissance. D'abord, il y a de lui un discours adressé à Antonin surnommé le Pieux, à ses enfants et au Sénat de Rome, en faveur de nos dogmes, puis celui qui renferme une seconde apologie pour notre foi, que Justin adressa au successeur et homonyme de l'empereur précédent, à Antoninus Verus... Un autre est le discours aux Grecs, dans lequel, après avoir examiné longuement beaucoup de questions discutées par nous et par les philosophes grecs, il disserte sur la nature des démons... Un autre écrit de lui, adressé aux Grecs, est encore venu jusqu'à nous, qu'il a intitulé Réfutation, ἔλεγχος; en outre, un ouvrage sur la Monarchie de Dieu, περὶ Θεοῦ μοναρχίας, qu'il établit non seulement d'après nos Écritures, mais d'après les livres des Grecs. En outre, un ouvrage intitulé le Psalmiste, ψάλτης, un autre, formé de scholies, sur l'âme, περὶ ψυχῆς, dans lequel, développant diverses questions relatives à ce sujet, il donne les opinions des philosophes grecs, qu'il promet de contredire, pour exposer sa propre opinion dans un autre écrit. Il composa encore le Dialogue contre les Juifs, διάλογος πρὸς Ἰουδαίους, récit de la discussion qu'il eut à Éphèse avec Tryphon, le plus célèbre des Hébreux de ce temps : il y montre de quelle manière la grâce divine l'a poussé vers la doctrine de la foi, avec quel zèle il s'était auparavant livré aux disciplines philosophiques, et quelle ardente recherche il avait faite de la vérité. » *H. E.*, IV, XVIII, 1-6, *P. G.*, t. XX, col. 373 B-376 A.

L'énumération d'Eusèbe n'est d'ailleurs pas complète. Justin lui-même nous fait connaître un Précis contre toutes les hérésies, σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἱρέσεων, *I Apol.*, XXVI, 8, *P. G.*, t. VI, col. 369 A; et saint Irénée cite de lui un ouvrage contre Marcion qu'il paraît avoir tenu en haute estime. *Cont. hæres.*, IV, VI, 2; V, XXVI, 2, *P. G.*, t. VII, col. 987 B et 1194 C.

Ces ouvrages sont perdus, à l'exception des deux Apologies et du Dialogue avec Tryphon. Quelques fragments des autres écrits nous ont été transmis par divers Pères. Enfin, on a attribué dans l'antiquité à saint Justin un certain nombre de livres qui ne sont certainement pas de lui, mais que nous devrons pourtant signaler.

1° *Ouvrages conservés.* — 1. *Texte et éditions.* — Les Apologies et le Dialogue nous sont actuellement connus par un seul ms. de la Bibliothèque nationale de Paris, fonds grec, n. *450* et qui a été achevé le 11 septembre 1363. Un second ms. qui renferme aussi les mêmes ouvrages, et qui fait partie de la Bibliothèque de M. T. Fitzroy Ferrwick, à Cheltenham (autrefois *Codex Claromontanus 82*), n'est qu'une copie faite par un certain Georges et achevée le 2 avril 1541, du manuscrit de Paris. Il n'a donc aucune importance pour la tradition textuelle. Cf. G. Archambault, *Justin, Dialogue avec Tryphon*, t. I, Paris, 1909, p. XII-XXXVIII.

Un certain nombre de fragments des Apologies ont en outre été citées par Eusèbe, dont le texte fournit plusieurs variantes intéressantes. Les *Sacra Parallela* connus sous le nom de saint Jean Damascène renferment huit citations certaines des Apologies; mais l'ouvrage paraît bien dépendre de recueils antérieurs. Cf. K. Holl, *Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den sacra Parallela*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. XX, fasc. 2, Leipzig, 1899.

Le Dialogue semble avoir été peu connu dans l'antiquité, et c'est à peine si quelques fragments cités par les Pères peuvent intéresser l'établissement du texte. Photius, dont la notice sur Justin n'est qu'un décalque de celle de saint Jérôme, ignore probablement le Dialogue. F. Cavallera, *La notice de Photius sur saint Justin*, dans *Recherches de science religieuse*, t. I, 1910, p. 487-493. Eusèbe, *H. E.*, IV, XVIII, *P. G.*, t. XX, col. 376 B, en cite un seul passage, emprunté à XXII, 1. Tertullien et saint Irénée, qui connaissent le Dialogue et l'utilisent, n'en fournissent aucune citation textuelle, capable de permettre une amélioration de la tradition manuscrite. G. Archambault, *op. cit.*, t. I, p. XXXVIII-LXVII.

La première édition des œuvres de Justin est due à Robert Estienne, et parut à Paris en 1551. Trois ans plus tard, en 1554 parurent deux traductions, l'une française et l'autre latine. La traduction française : *Les œuvres de Justin, mises de grec en françois*, Paris, 1554, était l'œuvre de Jean de Maumont; la traduction latine était intitulée : *Beati Justini philosophi et martyris opera omnia quæ adhuc inveniri potuerunt, id est quæ ex regia Galliæ bibliotheca prodierunt, Ioachino Perionio Benedictino Cormoeraceno interprete*, Paris, 1554. Une seconde édition grecque, accompagnée de la traduction latine de Jean Lang (Bâle, 1565), est due à Frédéric Sylburg, et parut en 1593 à Heidelberg; elle reproduisait, avec des corrections, des notes critiques, et des conjectures le texte de R. Estienne. L'édition de dom Maran, *S. P. N. Justini philosophi et martyris opera quæ exstant omnia*, Paris, 1742, marque un progrès sensible par rapport aux précédentes : Dom Maran utilise pour la première fois le ms. actuel de Cheltenham, qui était alors au Collège de Clermont; il propose de nombreuses et intelligentes corrections textuelles; et surtout il ajoute aux œuvres de Justin des dissertations qui gardent encore aujourd'hui leur intérêt. C'est l'édition de Maran qui est reproduite au t. VI de la *P. G.* de Migne, sauf quelques passages corrigés d'après Otto. Celui-ci avait en effet publié, à Iéna en 1842-43, les œuvres complètes de Justin, *Iustini philosophi et martyris opera quæ feruntur omnia*, dans le *Corpus apologetarum sæculi secundi*, t. I-V : il avait fait, pour cela, collationner à nouveau le ms. *450* de Paris, dont il pouvait ainsi publier un texte mieux assuré. La 3e édition d'Otto, parue en 1876 sq., utilise en plus un certain nombre de variantes du ms. de Cheltenham.

Le texte du Dialogue, publié en 1909 par G. Archambault, repose sur un examen nouveau du ms. de Paris; et doit à ce titre être regardé comme une édition indépendante. A. Harnack enfin a fait paraître en 1913 une collation prise plusieurs années auparavant du ms. de Paris, *Judentum und Judenchristentum in Justins Dialog mit Tryphon, nebst einer Collation der Pariser Handschrift Nr. 450*, dans les *Texte und Untersuchungen*, t. XXXIX, fasc. 1, Leipzig, 1913.

2. *Les Apologies.* — Dans le ms. de Paris, la petite Apologie est copiée en premier lieu. Il est cependant certain qu'elle a été composée après la grande, à laquelle elle renvoie plusieurs fois d'une manière très explicite. *II Apol.*, IV, 2; VI, 5; VIII, 1, IX, 1, *P. G.*, col. 452 A, 453 B, 457 A, 460 A. On doit donc la regarder comme la seconde.

La première Apologie a été écrite, d'après son auteur, 150 ans après la naissance du Christ. *I Apol.*, XLVI, 1, col. 397 B. Les autres données chronologiques qu'elle renferme confirment cette indication : elle signale Marcion comme un hérétique déclaré, XXVI, 5, LVIII, 1, col. 368 B, 416 A; et nous savons par saint Épiphane, *Hæres.*, XLII, 1, *P. G.*, t. XLI, col. 696, que Marcion ne commença à se faire connaître qu'après la mort du pape Hygin et se sépara de la grande Église en 144. Elle mentionne, *I Apol.*, XXIX, 2, col. 373 A, le gouverneur d'Alexandrie, Félix : il s'agit vraisemblablement ici de L. Munatius Félix qui fut préfet d'Égypte entre 148 et 154, et qui nous est connu par le papyrus *358* du British Museum; cf. Kenyon, *Greek papyri in the British Museum*, t. II, 1898, p. 171. Enfin elle est dédiée au césar Marc-Aurèle, qui ne reçut la puissance tribunitienne qu'en 147. On ne se trompera sans doute pas en plaçant sa composition peu de temps après 150.

Il serait assez vain de vouloir chercher dans la première Apologie un plan rigoureux et d'y voir un ouvrage composé selon les règles de la rhétorique la plus classique, ainsi que l'ont fait Th. M. Wehofer, *Die Apologie Justins des Philosophen und Märtyrers in literarhistorischer Beziehung zum erstenmal untersucht*, Rome, 1897; et K. Hubik, *Die Apologien des hl. Justinus des Philosophen und Märtyrers. Literarhistorische Untersuchungen*, Vienne, 1912. Il est sûr néanmoins que les pensées s'y suivent d'après un certain ordre.

Dans une première partie, c. I-XXII, Justin proteste contre l'illégalité et l'injustice des poursuites intentées contre les chrétiens, qui ne sont ni athées, ni ennemis de l'État, ni criminels. Au c. XXIII commence une démonstration positive : l'apologiste veut prouver que « ces enseignements que nous avons reçus du Christ et des prophètes ses prédécesseurs sont seuls vrais et plus anciens que ceux de vos écrivains... (que) Jésus-Christ seul est véritablement le Fils de Dieu, son Verbe, son premier-né, sa puissance... (enfin que) avant qu'il parût parmi les hommes, certains, sous l'inspiration des démons prirent les devants et par l'intermédiaire des poètes présentèrent comme des réalités des fables inventées », c. XXIII, col. 364 AB. Justin annonce donc trois sections, mais, au lieu de suivre l'ordre annoncé, il l'intervertit : il commence par parler des démons, c. XXIV-XXIX, puis il traite du Verbe et de l'œuvre du Christ, c. XXX-LIII, enfin il démontre l'ancienneté de la religion chrétienne, c. LIV-LX. Cf. M. J. Lagrange, *Saint Justin à propos de quelques publications récentes;* dans le *Bulletin d'anc. littér. et d'archéol. chrét.*, t. IV, 1914, p. 13-14. Les derniers chapitres, LXI-LXVII, sont consacrés à une description des cérémonies du baptême et de la célébration de l'eucharistie. Seulement, l'apologiste oublie souvent le plan qu'il a d'abord annoncé. Il se laisse entraîner par son désir de persuader. La suite des idées est troublée à chaque instant par des redites et des digressions qui la font perdre de vue. Ce sont là de graves défauts et qui rendent difficile la lecture de Justin.

La seconde Apologie soulève pour ce qui est de sa composition, un problème qui n'a pas encore reçu sa solution définitive. L'ouvrage débute brusquement, par le récit d'un événement récent, qui a causé à Justin la plus vive impression : « Romains, il s'est passé dernièrement dans votre ville, sous Urbicus, des choses étranges; et partout nous voyons de semblables injustices commises par les magistrats. » I, 1, col. 441A. Les mots χθὲς καὶ πρώην peuvent être entendus d'une manière assez large, et ne signifient pas que les faits ont immédiatement amené Justin à rédiger ce nouvel ouvrage; il est pourtant assuré qu'ils ne sauraient être très anciens. D'autre part, la seconde apologie se réfère plusieurs fois à la première; et elle le fait toujours comme si celui citait simplement un chapitre antérieur d'un même écrit. La formule employée : προέφημεν, IV, 2, col. 452 A, ὡς προέφημεν, VI, 5, col. 453 B, est celle dont se sert habituellement Justin pour renvoyer d'un passage à l'autre au cours du même ouvrage. Ces deux remarques amènent à la conclusion que la seconde apologie n'est qu'une sorte de post-scriptum ou d'appendice ajouté après coup, à la première. La conclusion est encore renforcée par le fait qu'Eusèbe ne semble pas distinguer entre les deux apologies de Justin, et cite comme étant de la première des passages de la seconde, *H. E.*, IV,

VIII, 5; XVII, 1, *P. G.*, t. XX, col. 324 B, 368 B. Dans la *Chronique*, Eusèbe ne mentionne également qu'une seule apologie, *Chronic. ad an. Christi 142*, t. XIX, col. 559. Cf. A. Harnack, *Die Chronologie*, t. I, p. 274.

Il faut remarquer cependant qu'Eusèbe signale dans son *Histoire ecclésiastique* une seconde apologie présentée à Marc-Aurèle. *H. E.*, IV, XVIII, 2, t. XX, col. 373 B. La date de la petite apologie recevrait quelque précision, si l'on pouvait déterminer les limites entre lesquelles Urbicus a été préfet de Rome, mais ces limites ne nous sont pas connues, et tout ce qu'on peut affirmer, c'est qu'Urbicus n'a occupé cette charge qu'après 150.

Il est plus important de noter le progrès des idées accompli par l'écrivain entre la grande et la petite apologie. Dans la grande apologie, Justin ne s'occupe guère du stoïcisme qu'il paraît connaître assez mal; la philosophie qui l'intéresse surtout est celle de Platon. Dans la petite apologie au contraire, il donne aux doctrines stoïciennes la première place; il les expose et les discute avec intérêt. On comprend mieux ce changement du point de vue, si l'on songe que l'arrivée de Marc-Aurèle a marqué pour le stoïcisme le début d'une nouvelle faveur. Marc étant devenu maître de l'empire, et témoignant une prédilection spéciale pour la doctrine du Portique, il était naturel que Justin eût compris la nécessité de renouveler la défense intellectuelle du christianisme. La seconde apologie apparaîtrait dès lors comme la réponse de l'apologiste à l'avènement de Marc-Aurèle, et sa composition ne serait pas antérieure à 161. Cf. G. Bardy, *Saint Justin et la philosophie stoïcienne*, dans *Recherches de science religieuse*, t. XIII, 1923, p. 491-510; t. XIV, 1924, p. 33-45.

On a supposé que « l'exorde est trop brusque même pour un appendice et que tout s'expliquerait au mieux si le début de la seconde apologie avait disparu de la tradition manuscrite ». M. J. Lagrange, *Saint Justin à propos de quelques publications récentes*, dans le *Bulletin d'anc. littér. et d'arch. chrét.*, t. IV, 1914, p. 10. On pourrait alors admettre que, dans cette préface perdue, Justin renvoyait à sa première apologie, et qu'il donnait le nom des empereurs à qui la pièce était adressée. Cette hypothèse n'est pas indispensable. La première apologie est un ouvrage complet qui se suffit à lui seul, et qui se termine par une conclusion d'allure définitive. *I Apol.*, LXVIII, 1-2, *P. G.*, t. VI, col. 432 AB. Quelques années après l'avoir achevée, Justin est, à Rome, le témoin indigné de nouvelles persécutions contre les chrétiens. Un empereur philosophe est cependant sur le trône. Bien vite, l'apologiste reprend la plume; il peut rappeler à Marc-Aurèle l'un des destinataires du premier plaidoyer, la pétition à lui adressée, *II Apol.*, II, 8, col. 445 A, et lui demander finalement de l'aider à faire connaître partout la vérité chrétienne. *II Apol.*, XIV, 1, col. 468 AB.

Il ne s'agit plus, dans ce nouvel ouvrage, de présenter une défense complète du christianisme, mais simplement de répondre à quelques objections : les païens conseillent par ironie aux chrétiens de se donner la mort s'ils veulent aller plus tôt rejoindre leur Dieu; ils leur demandent pourquoi leur Dieu ne les délivre pas de leurs persécuteurs. Ce sont des questions de détail. Justin sait pourtant en montrer l'importance. Plus encore que dans la première apologie, il laisse ici vibrer son âme généreuse : « Je suis chrétien, déclare-t-il, et je m'en fais gloire; tout mon désir est de le paraître. Ce n'est pas que la doctrine de Platon soit étrangère à celle du Christ, mais elle ne lui est pas en tout semblable, non plus que celle des autres, stoïciens, poètes ou prosateurs. Chacun d'eux en effet, grâce à la portion du verbe séminal qui est en lui, a vu ce qui lui est apparenté, et il a alors bien exprimé les vérités particlles. Mais comme ils se contredisent eux-mêmes sur des points importants, il est manifeste qu'ils ne possèdent pas la science infaillible et la connaissance irréfutable. Ainsi tout ce qui a été dit de bien par tous, nous appartient à nous les chrétiens. » XIII, 2-4, col. 465 B.

3. *Le Dialogue avec Tryphon.* — Le Dialogue a été rédigé après la grande apologie, à laquelle il fait une allusion certaine. *Dial.*, CXX, 6, col. 756 B. Il a été écrit pendant une période de paix relative, où les autorités romaines résistent aux perfides dénonciations des Juifs. *Dial.*, XVI, 4, col. 512 A. La période qui répond le mieux aux conditions indiquées est celle qui est comprise entre 150 et 160, et vraisemblablement la première partie de ce décennium.

Le Dialogue ne nous est pas parvenu dans son intégrité. Il lui manque d'abord une dédicace. Nous apprenons en effet au c. CXLI, 5, col. 800 B, que l'ouvrage est adressé à un certain Marcus Pompeius, inconnu d'ailleurs, mais qui est qualifié par Justin de très cher, φίλτατε, VIII, 3, col. 493 A. Mention de ce personnage devait être faite dès le début du livre. D'autre part, Eusèbe savait que l'entretien de Justin et de Tryphon avait eu lieu à Éphèse, et comme il emprunte aux ouvrages de l'apologiste ce qu'il sait de sa personne, il est vraisemblable que l'adresse contenait aussi l'indication de cette ville. G. Archambault, *Justin, Dialogue avec Tryphon*, t. I, p. LXVII-LXIX.

Une lacune plus considérable se trouve c. LXXIV, bien qu'elle ne soit pas indiquée par le ms. Justin a commencé dans ce chapitre le commentaire du psaume XCV, lorsqu'on se trouve, après une phrase inachevée, jeté dans une citation du Deutéronome dont manquent les premiers mots. Dom Maran, *P. G.*, t. VI, col. 649, avait supposé que la lacune devait être très brève, de trois ou quatre mots seulement. Th. Zahn, *Studien zu Justin*, dans la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. VIII, 1885, p. 44-60, a fourni au contraire de bonnes raisons pour faire croire qu'un important fragment du Dialogue nous manque. Nous savons en effet, tant par le Dialogue lui-même que par les *Sacra Parallela* de saint Jean Damascène, que l'entretien était divisé en deux livres, ou plus exactement en deux journées. Rien dans notre texte ne marque la fin de la première journée et le début de la seconde, mais il y a lieu de croire que cette division était précisément indiquée dans le passage perdu. Cf. O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. I, p. 210; G. Archambault, *op. cit.*, t. I, p. LXIX-LXXXI.

La composition du Dialogue n'est pas plus rigoureuse que celle des apologies. Ici encore Justin se laisse aller à des digressions, à des retours en arrière, à des sauts brusques de pensée, qui déconcertent le lecteur, et qui dépassent les limites de la liberté permise dans un Dialogue. On peut essayer cependant de discerner une certaine progression dans les idées. Justin, après avoir raconté, en manière d'introduction, son entretien avec le vieillard inconnu et sa conversion au christianisme, I-VIII, développe successivement trois idées principales : la caducité de l'ancienne alliance et de ses préceptes, l'identité du Verbe avec le Dieu qui est apparu dans l'Ancien Testament, a parlé aux patriarches et aux prophètes, puis s'est incarné dans le sein de la vierge Marie; enfin la vocation des gentils qui après l'abandon des Juifs sont devenus le vrai peuple de Dieu. La difficulté commence lorsqu'il s'agit d'apporter des précisions plus grandes et qu'on se propose de déterminer les limites exactes des développements. Plusieurs s'y sont essayés sans grand succès. Otto, suivi par Bardenhewer, *op. cit.*,

t. I, p. 211, admet la division suivante : la première partie comprend les c. X-XLVII et justifie, par l'Ancien Testament lui-même, l'abrogation du rituel mosaïque qui préfigurait la loi nouvelle apportée par Jésus-Christ. Une seconde partie, c. XLVIII-CVIII, démontre par les prédictions des prophètes, que l'adoration du Christ ne contredit pas la foi au seul vrai Dieu ni le culte du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob; enfin la troisième partie, c. CIX-CXLI, cherche à prouver que les chrétiens sont le véritable Israël qui a hérité des promesses de l'ancienne alliance. Selon Bonwetsch, art. *Justin*, dans la *Protest. Realencyclopädie*, t. IX, p. 645, il vaudrait mieux marquer au c. XXX la fin de la première partie. G. Archambault, *op. cit.*, p. XC, déclare que le c. XLIII pourrait bien annoncer et commencer la seconde partie. De fait, ces discussions sont assez inutiles, puisque Justin lui-même déclare : « Je ne me soucie pas d'exhiber un échafaudage de preuves construit par le secours de l'art seul; aussi bien n'en ai-je pas le talent, mais une grâce m'a été donnée de Dieu qui seule me fait comprendre ses Écritures. » *Dial.*, LVIII, 1, col. 605 D-608 A.

L'importance historique du *Dialogue* est considérable. Ce n'étaient pas, au milieu du IIe siècle, des adversaires méprisables que les Juifs : Justin ne les a pas calomniés en les accusant d'être les principaux instigateurs de la persécution. *Dial.*, XVI, 4, col. 512 AB. D'autres causes, sans doute, expliquent les persécutions : la haine des Juifs est une raison qu'on n'a pas le droit d'oublier. Cf. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, t. II, 4e édit., Leipzig, 1907, p. 543-544.

Le personnage de Tryphon est bien le type du juif classique; son exégèse est celle qui a prévalu dans les écoles rabbiniques. Nous sommes loin, avec lui, du judaïsme large et tolérant dont Philon d'Alexandrie est le modèle le plus achevé. Ce judaïsme-là à force de faire des avances à la philosophie grecque, se résolvait en une vague religion, fort indifférente à la pratique de la Loi. Tryphon est un disciple fidèle de Moïse; sans doute admet-il que les païens peuvent arriver au salut, mais à la condition qu'ils se soumettent aux exigences du mosaïsme : « Fais-toi d'abord circoncire, dit-il à Justin, observe ensuite comme de droit le sabbat, les fêtes, les néoménies; en un mot, accomplis tout ce qui est écrit dans la Loi, et alors sans doute obtiendras-tu de Dieu miséricorde. » *Dial.*, VIII, 4, col. 493 B. A la Loi, il ajoute même les prescriptions rabbiniques, et des critiques bien informés ont pu constater que Justin le représente comme un docteur très au courant des plus subtiles exégèses du Talmud. Cf. A. H. Goldfahn, *Justin Martyr und die Agada*, dans la *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, t. XXII, 1873; Friedländer, *Patristische und Talmudische Studien*, Vienne, 1878; A. Harnack, *Judentum und Judenchristentum in Justins Dialog mit Tryphon*, Leipzig, 1913.

L'attitude prise par Justin, et par tout le christianisme orthodoxe, à l'égard de Tryphon et de ses semblables, est d'autant plus à remarquer. Tandis que Marcion coupait résolument les ponts qui rattachaient l'Église à la Synagogue et opposait le Dieu bon du Nouveau Testament au Dieu juste de l'Ancien, Justin reste fidèle à l'enseignement du Sauveur et des Apôtres. Il persiste à regarder l'Ancien Testament comme une préparation au Nouveau, et il multiplie les efforts pour amener les Juifs à l'Église. De même que dans les Apologies il avait fait voir que les philosophes pouvaient conduire les païens à la foi, il montre, dans le Dialogue, que les prophètes sont les introducteurs, divinement inspirés, à la doctrine chrétienne. Sans doute, ses efforts ne sont pas couronnés de succès. Le Dialogue se termine sans que Tryphon soit converti, et cette fin est plus conforme à la vraisemblance que le dénouement optimiste de tant d'ouvrages postérieurs.

Particulièrement intéressants sont les renseignements que fournit Justin sur les judéo-chrétiens, c'est-à-dire sur les chrétiens d'origine juive, car il y en avait encore quelques-uns en Palestine, dans la première moitié du second siècle. Justin connaît quelques-uns de ces convertis qui, tout en adorant le Christ, continuent à observer la loi mosaïque; s'ils se contentent de rester fidèles aux prescriptions de la Loi, tout en frayant avec les chrétiens venus du paganisme, ils peuvent être sauvés. *Dial.*, XLVII, 2, col. 576 D. D'autres voudraient imposer à tous les fidèles le joug de la Loi; et ils ont tort; on ne saurait admettre leur opinion. XLVII, 3, col. 577 AB. D'autres encore reconnaissent que Jésus est le Messie, tout en déclarant qu'il fut homme entre les hommes. « Je ne suis pas de leur avis, prononce Justin, et un très grand nombre de ceux qui pensent comme moi ne consentirait pas à le dire; car ce n'est pas à des enseignements humains que le Christ lui-même nous a ordonné d'obéir mais à ceux que les bienheureux prophètes ont annoncés et qu'il nous a appris. » XLVIII, 4, col. 581 A. Tout cela est très exactement pensé. Nous sommes d'autant plus surpris d'entendre Justin se dire en accord avec les judéo-chrétiens pour admettre l'espérance de la reconstruction de Jérusalem et les promesses du millénarisme. « Pour moi et les chrétiens d'orthodoxie intégrale, tant qu'ils sont, nous savons qu'une résurrection de la chair arrivera pendant mille ans dans Jérusalem rebâtie, décorée et agrandie, comme les prophètes Ézéchiel, Isaïe et les autres l'affirment. » LXXX, 5, col. 668 A. Sans doute il sait que tous ne pensent pas comme lui, et que des chrétiens de doctrine pure et pieuse ont sur la consommation des choses un avis différent. LXXX, 2, col. 664 B. Mais on voit clairement que pour lui ces chrétiens ne connaissent pas la vérité intégrale.

2° *Ouvrages perdus.* — Nous arrivons maintenant aux ouvrages de Justin, que nous n'avons pas conservés, sinon en fragments, et dont l'existence nous est connue par les témoignages anciens.

1. *Sur la Résurrection.* — D'un livre ainsi intitulé et attribué à Justin, les *Sacra Parallela* de saint Jean Damascène renferment quelques fragments, dont le premier est considérable, *P. G.*, t. VI, col. 1571-1592; K. Holl, *Fragmente... aus der Sacra Parellela*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1899, t. XX, p. 36-49. Auparavant, Procope de Césarée citait déjà un traité de Justin, philosophe et martyr sur la Résurrection. *In Genesim*, III, 21, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 222 B. Enfin, dès le IIIe siècle, Méthodius d'Olympe, dans son *Aglaophon*, rapportait, sans indiquer à quel ouvrage il l'empruntait, une formule intéressante qu'il devrait à Justin de Neapolis, et qu'il faisait suivre d'une citation textuelle où était commenté 1 Cor., X. Par son sujet la citation de Méthodius semble provenir d'un livre sur la Résurrection. Mais cet ouvrage n'est pas cité dans la liste d'Eusèbe. L'étude des fragments conservés n'est pas favorable à l'authenticité que l'on rejettera avec A. Puech, *Les Apologistes grecs du IIe siècle*, p. 267-275, 339-342. Cf. B. Archambault, *Le témoignage de l'ancienne littérature chrétienne sur l'authenticité d'un* περὶ ἀναστάσεως *attribué à Justin*, dans la *Revue de philologie*, t. XXIX, 1905, p. 73-93.

2. *Contre toutes les hérésies.* — Justin lui-même, dans la première Apologie, cite un ouvrage qu'il avait composé antérieurement, et qui était intitulé σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἱρέσεων συντεταγμένον. *I Apol.*, XXVI, 8, col. 369 A. Cet ouvrage a complètement disparu. Tertullien peut l'avoir en vue lorsqu'il cite Justin comme le plus ancien adversaire de l'hé-

résie, *Adv. Valentin.*, 5, *P. L.*, t. II, col. 548. Il est vraisemblable que d'autres hérésiologues des IIe et IIIe siècles ont également utilisé l'écrit de Justin.

3. *Contre Marcion.* — Irénée cite à deux reprises Justin, une première fois en indiquant sa source : Ἰουστῖνος ἐν τῷ πρὸς Μαρκίωνα συντάγματί φησιν, *Cont. Hæres.*, IV, VI, 2, *P. G.*, t. VII, col. 987; une autre fois sans référence précise, mais en laissant entendre qu'il s'agit encore d'un écrit contre Marcion. *Id.*, V, XXVI, 2, col. 1194. L'ouvrage n'est pas autrement connu. Eusèbe n'en sait rien de plus que ce qu'en rapporte Irénée, *H. E.*, IV, XVIII, 9, *P. G.*, t. XX, col. 373, et il lui arrive de citer comme provenant de cet écrit un passage de notre première Apologie, *H. E.*, IV, XI, 8, *P. G.*, t. XX, col. 332. On peut se demander s'il s'agit d'un ouvrage spécial, ou d'un chapitre du livre contre toutes les hérésies.

4. *Discours aux Grecs.* — Eusèbe mentionne un λόγος πρὸς Ἕλληνας parmi les œuvres de Justin. Nous possédons, sous ce titre, un texte grec, souvent fort incorrect, *P. G.*, t. VI, col. 229-240, et une adaptation syriaque. « Cette dernière diffère notablement, par des additions comme par des suppressions, du texte grec, et se donne sous le titre de commentaires (ὑπομνήματα) pour l'œuvre d'un certain Ambroise. A. Harnack, *Die pseudojustinische « Rede an die Griechen »*, dans les *Sitzungsberichte der K. Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1896, p. 627-646, a très bien montré qu'on ne peut attribuer vraisemblablement les additions au traducteur syriaque; on est en droit de penser que le traducteur n'avait déjà plus en main la forme originale du discours, mais seulement un remaniement. Quoi qu'il en soit, ce petit ouvrage, très court d'ailleurs, et d'intérêt secondaire ne saurait être de Justin. » A. Puech, *op. cit.*, p. 229. Suivant Harnack, on pourrait fixer la composition de ce petit pamphlet — car c'en est un — entre 180 et 240. Cf. A. Harnack, *Die Chronologie*, t. I, p. 515-517.

5. *Exhortation aux Grecs.* — Eusèbe signale encore dans le catalogue des œuvres de Justin un ἕτερον πρὸς Ἕλληνας σύγγραμμα, ὃ καὶ ἐπέγραφεν Ἔλεγχον. Le ms. de Paris qui renferme les Apologies et le Dialogue contient aussi, sous le nom de Justin un λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας, connu habituellement par son titre latin *Cohortatio ad gentiles*, et qui répond assez exactement au signalement fourni par Eusèbe. *P. G.*, t. VI, col. 241-312. C'est un ouvrage assez développé, dont l'auteur se propose de comparer les maîtres de la religion païenne et ceux de la religion chrétienne, ainsi que les époques où ils ont vécu. Il est absolument certain que la *Cohortatio* n'a pas été écrite par Justin dont elle ne rappelle en rien la manière, ni par la composition ni par le style. Mais les historiens ne sont pas d'accord lorsqu'il s'agit de fixer la date de l'ouvrage. On peut résolument écarter l'hypothèse de Dräseke et d'Asmus, selon qui la *Cohortatio* serait l'œuvre d'Apollinaire de Laodicée. Une telle attribution, qui nous reporte à la seconde moitié du IVe siècle, fournit une date beaucoup trop récente. Selon les vraisemblances, la *Cohortatio* est antérieure au IVe siècle. A. Puech et A. Harnack proposent la période comprise entre 260 et 300. W. Gaul. *Die Abfassungsverhältnisse der pseudojustinischen Cohortatio ad Græcos*, Berlin, 1902, préfère les années 200-220 et J. Knossalla, *Der pseudo-justinische* λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας, dans les *Kirchengeschichtliche Abhandlungen* de Sdralek, t. II, 2, Breslau, 1904, les années 180-220. Le problème, pour être utilement étudié, demande une connaissance précise des auteurs grecs et païens que la *Cohortatio* pourrait avoir utilisée. Cf. A. Puech, *Sur le λόγος παραινετικός (Cohortatio ad Græcos) attribué à Justin*, dans les *Mélanges Henri Weil*, Paris, 1898, p. 395-406; Id., *Les Apologistes grecs*, p. 232-250; A. Harnack, *Die Chronologie*, t. II, p. 151 sq., 545 sq.

6. *Sur la monarchie.* — Un livre sur la monarchie, c'est-à-dire sur l'unité de Dieu figure encore dans le catalogue d'Eusèbe. Or nous possédons, toujours dans le ms. de Paris, un traité qui porte précisément ce titre περὶ θεοῦ μοναρχίας. *P. G.*, t. VI, col. 311-326. L'opuscule prouve l'unité de Dieu par le témoignage de la littérature profane, et forme un tout avec une introduction et une conclusion. Il est sûrement inauthentique, mais sa date est difficile à fixer : on admet d'ordinaire qu'il est assez ancien et pourrait encore avoir été écrit vers la fin du IIe siècle. On y remarque en particulier un grand nombre de citations apocryphes, empruntées soi-disant aux poètes classiques, et qui sont destinées à renforcer la thèse monothéiste. Cf. sur ces citations E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, t. III, 4e édit., p. 595-603; A. Puech, *Les Apologistes grecs*, p. 263-266.

Il est très remarquable que les trois ouvrages dont nous venons de parler, l'*Oratio ad Gentiles*, la *Cohortatio ad Græcos*, le *De monarchia*, tous trois inauthentiques, correspondent par leur titre, et même par leur contenu, à ce que nous apprend le catalogue d'Eusèbe. On échappe difficilement à l'impression que, dès le temps d'Eusèbe, le *corpus* des œuvres de Justin comprenait déjà ces mêmes ouvrages et par suite que le nom du grand apologiste avait été utilisé, dans la seconde moitié du IIe siècle et dans le courant du IIIe, par des faussaires désireux de se recommander de son souvenir. Une telle explication est beaucoup plus vraisemblable que celle qui consisterait à admettre qu'Eusèbe a connu des ouvrages authentiques de Justin, portant précisément les titres des écrits apocryphes. Ceux-ci étant antérieurs à Eusèbe, ce sont bien eux qui ont dû être connus et signalés par l'historien, dont le sens critique était souvent en défaut; en bonne logique, il conviendrait de les faire disparaître de la liste des écrits de Justin.

7. *Le psalmiste*, ψάλτης, mentionné par Eusèbe, est d'ailleurs complètement inconnu.

8. *Sur l'âme*, σχολικὸν περὶ ψυχῆς. — Mentionné par Eusèbe qui en résume le contenu. L'ouvrage est perdu, quoiqu'on ait fait de temps à autre circuler la nouvelle de sa découverte. H. Diels, *Ueber den angeblichen Justin* περὶ ψυχῆς, dans les *Sitzungsberichte der K. preuss. Akad. der Wissensch. zu Berlin*, 1891, p. 151-153.

9. Saint Jérôme, *De vir. illustr.*, 9, *P. L.*, t. XXIII, col. 625 A, semble attribuer à Justin une interprétation de l'Apocalypse, *Apocalypsim, quam interpretatur Justinus martyr et Irenæus*. Il s'agit très probablement ici des thèses millénaristes exposées par Justin dans le Dialogue, c. LXXXI, et fondées sur une exégèse littérale de l'Apocalypse.

10. Maxime le Confesseur, dans son ouvrage contre le monothélisme : *De duabus operationibus Jesu Christi*, cite deux courts fragments qu'il emprunte à un écrit de saint Justin, πρὸς Εὐφράσιον σοφιστὴν περὶ προνοίας καὶ πίστεως. *P. G.*, t. XCI, col. 280. Ces citations sont sûrement inauthentiques.

11. Deux citations des *Sacra Parallela*, proviennent d'un ouvrage de Justin contre les Juifs, ἐκ τοῦ πρὸς Ἰουδαίους ou κατὰ Ἰουδαίων, et ne se retrouvent pas dans le texte actuel du Dialogue. Il est possible qu'elles aient figuré dans le texte complet, et plus probable que la référence des *Sacra Parallela* est inexacte. Cf. K. Holl, *Op. cit.*, p. 49-50.

12. Photius, *Biblioth.*, cod. CXXV, *P. G.*, t. CIII, col. 405 A, connaît un écrit de Justin contre les deux premiers livres de la Physique d'Aristote, et un autre pour réfuter les doutes contre la religion. Ce sont là deux ouvrages apocryphes que nous retrouverons tout à l'heure.

13. Les *Sacra Parallela* contiennent un certain nombre de fragments attribués à Justin, sans autre indication. On trouvera ces fragments recueillis dans le volume de K. Holl, *Fragmente vornicänischer Kirchenväter*, p. 32-55; et moins complètement dans *P. G.*, t. VI, col. 1593-1600.

3° *Ouvrages inauthentiques.* — Nous avons déjà vu que le nom de Justin avait servi, avant même le début du IVe siècle, à couvrir un certain nombre d'apocryphes. Après Eusèbe, on continua à employer ce nom, et nous devons maintenant signaler quelques écrits postérieurs à l'historien, qui sont attribués au grand apologiste.

1. *Expositio rectæ fidei*, Ἔκθεσις τῆς ὀρθῆς πίστεως, ou peut-être plus exactement, *Expositio fidei seu de Trinitate*, Ἔκθεσις πίστεως ἤτοι περὶ τριάδος, *P. G.*, t. VI, col. 1207-1240. L'ouvrage est un exposé de la doctrine chrétienne sur la Trinité, c. I-IX et sur l'Incarnation, c. X-XVIII. Le texte grec en est conservé en deux recensions, une longue et une courte. On possède en outre des fragments d'une traduction syriaque et d'une paléoslave. J. Dräseke, dans différents articles, et en dernier lieu dans son ouvrage *Apollinarios von Laodicea*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. VII, fasc. 3-4, Leipzig, 1892, p. 158-182; 353-363, a cru pouvoir affirmer la priorité de la recension brève et la composition de l'ouvrage par Apollinaire de Laodicée. A cette démonstration paradoxale, F. X. Funk a opposé une réfutation très solide, *Die pseudojustinische Expositio rectæ fidei*, dans la *Theologische Quartalschrift*, t. LXXVIII, 1896, p. 116-147; 224-250, réimprimé avec quelques changements dans les *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, t. II, 1899, p. 253-291. A. Harnack, cherche en Diodore de Tarse l'auteur de ce traité, *Diodor von Tarsus. Vier pseudojustinische Schriften, als Eigentum Diodors nachgewiesen*, dans *Texte und Untersuch.*, t. XXI, fasc. 4, Leipzig, 1901, p. 242-248. Cette dernière hypothèse est peu vraisemblable. L'ouvrage doit appartenir au IVe siècle, et même à la seconde moitié du Ve siècle, et paraît dirigé contre l'eutychianisme.

2. L'*Epistola ad Zenam et Serenum*, *P. G.*, t. VI, col. 1183-1204, est un traité de vie ascétique. P. Batiffol l'a attribuée à Sisinnius, l'évêque novatien de Constantinople au temps de saint Jean Chrysostome, c'est-à-dire vers 400. *Revue biblique*, 1896, p. 114-122.

3. Une *Confutatio dogmatum quorumdam aristotelicorum*, ἀνατροπὴ δογμάτων τινῶν ἀριστοτελικῶν, *P. G.*, t. VI, col. 1491-1564, dédiée à un prêtre Paul, est signalée par Photius, *Biblioth.*, cod. CXXV, comme une œuvre de Justin. A. Harnack a vu dans cet ouvrage, de même que dans les trois écrits qui nous restent à signaler les produits de l'activité littéraire de Diodore de Tarse. *Diodor von Tarsus*, p. 52-54; 225-230.

4. Les *Responsiones ad orthodoxos de quibusdam necessariis quæstionibus*, ἀποκρίσεις πρὸς τοὺς ὀρθοδόξους περί τινων ἀναγκαίων ζητημάτων, plus souvent connues sous le titre de *Quæstiones et responsiones ad orthodoxos*, *P. G.*, t. VI, col. 1249-1400, forment un intéressant recueil de questions et de réponses sur divers problèmes de théologie, de cosmologie et de psychologie. Le *codex Parisinus 450* donne 146 questions et réponses qu'il attribue à saint Justin. Un ms. de Constantinople, édité en 1895 par A. Papadopoulos-Kerameus, renferme 161 questions et réponses, dans un texte souvent différent et meilleur, et les met sous le nom de Théodoret de Cyr. Cette attribution à Théodoret n'est pas incontestable; elle soulève même d'assez nombreuses difficultés. Le nom de Diodore de Tarse, proposé par A. Harnack, *op. cit.*, n'est pas beaucoup plus satisfaisant. Cf. F. X. Funk, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, t. III, 1907, p. 323-350. L'auteur des *Quæstiones* semble devoir être cherché en Syrie et sans doute au commencement du Ve siècle.

5. *Quæstiones christianorum ad gentiles*, ἐρωτήσεις χριστιανικαὶ πρὸς τοὺς Ἕλληνας, *P. G.*, t. VI, col. 1401-1464. — Ce sont cinq questions posées aux païens par les chrétiens avec les réponses des païens et les réfutations de ces réponses. Il s'agit de Dieu et de ses relations avec le monde.

6. *Quæstiones gentilium ad christianos*, ἐρωτήσεις ἑλληνικαὶ πρὸς τοὺς χριστιανούς, *de incorporeo et de Deo et de resurrectione mortuorum*, *P. G.*, t. VI, col. 1463-1490. — Nous avons là quinze questions posées par les païens avec les réponses des chrétiens, qui témoignent d'une extraordinaire virtuosité dialectique. Ces deux derniers opuscules proviennent sans doute du même auteur que les *Quæstiones et responsiones ad orthodoxos*. Si toute cette série est l'œuvre de Diodore, il n'est pas impossible qu'on l'ait placée sous le patronage de Justin lorsque le nom de Diodore devint compromettant. Il est plus vraisemblable encore que le nom de l'apologiste aura pu être suggéré par le passage de la seconde Apologie dans lequel sont mentionnées ses questions et les réponses du cynique Crescens, αἱ ἐρωτήσεις μου καὶ αἱ ἐκείνο ὑποκρίσεις, *II Apol.*, III, 6, *P. G.*, t. VI, col. 449 B. Un écrivain inconnu aura jugé bon d'attribuer à Justin des questions et des réponses qui pouvaient à peu près répondre à ce signalement.

Toute cette littérature apocryphe témoigne à sa manière du grand souvenir laissé après lui par Justin. Sans doute, les œuvres authentiques de l'apologiste cessèrent vite d'être lues. Après la paix de l'Église, on s'intéressait à autre chose qu'aux controverses avec les Juifs ou avec les païens. Mais on gardait la mémoire de Justin comme d'un des plus savants hommes de son temps, et à défaut de ses ouvrages authentiques, on aimait à couvrir de son autorité des écrits anonymes. Nous ne retiendrons, il n'est guère besoin de le dire, dans l'étude de la pensée de Justin que le témoignage des Apologies et du Dialogue, mais il était utile de signaler l'immense production littéraire qui avait été attribuée au philosophe martyr.

III. Les doctrines de Justin. — *1. Les sources de la pensée de Justin.* — 1° *La philosophie.* — Ce qui frappe surtout lorsqu'on aborde l'étude des œuvres de saint Justin, c'est l'amour de l'apologiste pour la philosophie. Même devenu chrétien, il regarda toujours le christianisme comme une philosophie, la seule sûre et la seule utile, ταύτην μόνην τηύρισκον φιλοσοφίαν ἀσφαλῆ τε καὶ σύμφορον, *Dial.*, VIII, 1, col. 492 D, portant lui-même le manteau court du philosophe, enseignant dans l'école à ses disciples groupés autour de lui, acceptant à l'occasion la discussion publique avec d'autres philosophes. Avant sa conversion, il avait traversé les diverses écoles philosophiques; il s'était particulièrement attaché à celle de Platon : jamais il ne renia le maître qui, avant le Christ, avait séduit son intelligence. Sans doute, il n'avait de la sagesse antique qu'une connaissance superficielle. J. Geffcken, *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig, 1907, p. 103, va jusqu'à dire que Justin n'avait jamais lu un dialogue de Platon, et empruntait à un florilège les quelques formules qu'il en cite, *I Apol.*, III, 3 = *Rep.*, V, 473 DE; *I Apol.*, VIII, 4 = *Gorg.*, 523 E-524 A; *Rep.* X, 615 A; *Phædr.*, 249 A; *Apol.*, LX, 1 = *Tim.*, 36 BC; *I Apol.*, LX, 7 = Pseudo-Platon, *Epist.* II, 312 E; *II Apol.*, X, 6 = *Tim.*, 28 C; *Dial.*, IV, 1 = *Phédon*, 65 E-66 A; *Rep.*, 509 B; *Dial.*, IV, 2 = *Phileb.*, 30 D; *Dial.*, V, 4 = *Tim.*, 41 AB. C'est là une exagération, et il est très peu vraisemblable qu'un homme aussi avide de connaître ait dédaigné d'ouvrir la République ou le Timée. A. Puech, *Les apologistes grecs*, p. 93. Il reste que Justin ignorait les subtilités de la philosophie. Mais il tenait à ce qu'il savait avec

une admirable confiance. Et plutôt que d'abandonner les sages de la Grèce, il aimait à expliquer comment ils étaient déjà des chrétiens sans le savoir.

On trouve même chez lui deux théories juxtaposées pour rendre compte de ce fait. La première, que Justin emprunte à l'apologétique juive, consiste à prétendre que les philosophes païens doivent le meilleur de leur doctrine aux livres de Moïse. « Tout ce que les philosophes et les poètes ont dit de l'immortalité de l'âme, des châtiments qui suivent la mort, de la contemplation des choses célestes, et des autres dogmes semblables, ils en ont reçu les principes des prophètes, et c'est ainsi qu'ils ont pu les concevoir et les énoncer. » *I Apol.*, XLIV, 9, col. 396 A. Platon a connu la Genèse et les Nombres et il s'en est inspiré dans le Timée. Dans sa seconde Lettre, la notion des trois personnes divines est également due à Moïse. *I Apol.*, LIX-LX, col. 416-420. L'enseignement des philosophes sur la fin du monde provient du Deutéronome. *I Apol.*, LX, 9, col. 120 B. Justin conclut ainsi son exposé. « Ce n'est donc pas nous qui sommes d'accord avec les autres, ce sont les autres qui répètent nos dogmes en les imitant. » *I Apol.*, LX. 10. Cf. sur l'emploi de cette théorie dans l'apologétique juive, J. Geffcken, *op. cit.*, p. XXV sq.

Pourtant cette théorie n'est pas celle que saint Justin préfère. L'apologiste donne plus d'importance à une seconde explication, dont on ne peut dire qu'elle lui soit strictement personnelle, mais dont il est le partisan le plus représentatif, et qu'il exprime avec une sympathie visible : c'est la doctrine suivant laquelle tout ce qu'il y a de vérité parmi les hommes leur a été communiqué par le Verbe divin. « Socrate, écrit Justin, jugeant ces choses (à savoir le culte idolâtrique) à la lumière de la raison et de la vérité, essaya d'éclairer les hommes et de les arracher aux démons. Mais les démons, par l'organe des méchants, le firent condamner comme athée, sous prétexte qu'il introduisait des vérités nouvelles. Ils en usent de même envers nous. Car ce n'est pas seulement chez les Grecs et par la bouche de Socrate que ces choses ont été dites par le Verbe; mais chez les Barbares aussi et par le même Verbe revêtu d'une forme sensible, devenu homme, et appelé Jésus-Christ. » *I Apol.*, V, 3-4, col. 336 B. Plus loin une formule plus expressive encore traduit la même doctrine : « Nous avons appris que le Christ est le premier-né de Dieu, et nous venons de dire qu'il est le Verbe, duquel tout le genre humain a reçu participation. Et ceux qui ont vécu selon le verbe (μετὰ λόγου, c'est-à-dire fait remarquer A. Puech, *op. cit.*, p. 58, avec cette raison que tous les hommes possèdent en puissance), même s'ils ont été jugés athées comme chez les Grecs Socrate, Héraclite et leurs pareils, chez les Barbares Abraham, Ananias et Azarias, Élie et beaucoup d'autres dont il serait trop long d'énumérer les actes ou les noms, tous ceux-là sont chrétiens. De sorte que ceux qui, parmi les hommes du temps passé, ont vécu sans verbe ont été ἄχρηστοι (c'est-à-dire inutiles par opposition aux χρηστιανοί, de χρηστός, utile), furent ennemis du Christ, et meurtriers de ceux qui vivaient selon le Verbe, tandis que ceux qui ont vécu et qui vivent selon le Verbe sont chrétiens, sont sans crainte et sans peur. » *I Apol.*, XLVI, 2-4, col. 397 BC.

Dans la seconde Apologie, la même théorie est exprimée en termes plus strictement stoïciens. Justin, qui a appris à connaître et à estimer davantage la philosophie du Portique, emploie volontiers quelques-unes de ses formules. Il parle de la semence du Logos qui est innée dans tout le genre humain, *II Apol.*, VIII, 2, col. 457 A; il oppose ceux qui n'ont possédé qu'une parcelle de la raison séminale, σπερματικοῦ λόγου μέρος à ceux qui possèdent la connaissance et la science du Logos total, τοῦ παντὸς λόγου γνῶσιν καὶ θεωρίαν. Il ajoute que « tout ce qu'ont jamais dit et découvert de juste les philosophes et les législateurs, c'est par l'effort d'une raison imparfaite qu'ils l'ont atteint, grâce à leur pénétration et à leur réflexion, mais comme ils n'ont pas connu tout ce qui est du ressort de la raison (πάντα τὰ τοῦ λόγου), qui est le Christ, ils se sont souvent contredits. Ceux qui ont, antérieurement au Christ, essayé de comprendre et de prouver la vérité par la raison, avec les moyens dont dispose l'humanité, ont été traduits en justice comme impies et téméraires... Socrate n'a convaincu personne de mourir pour cette croyance, mais le Christ, que Socrate a connu partiellement, ἀπὸ μέρους, car il était et il est la raison partout présente, ὁ ἐν παντὶ ὤν,... a persuadé non seulement les philosophes et les lettrés, mais même les artisans et des hommes absolument ignorants ». *II Apol.*, X, col. 460 C-461 A.

Noble théorie en vérité que celle qui attribue ainsi au Verbe tout ce qu'il y a de vrai et de bien dans l'humanité, et qui fait des meilleurs philosophes de la Grèce les précurseurs du christianisme. On serait même tenté de concevoir quelque inquiétude et de se demander à quoi sert encore le christianisme et la révélation apportée par Jésus-Christ, si la raison humaine est déjà une participation au Verbe divin. Quelques commentateurs de Justin s'y sont mépris, et ont fait de lui un simple philosophe, à peine teinté de christianisme. A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. I, 4e édit., p. 507. Rien n'est plus contraire à la réalité des faits. Une fois converti, Justin garde sa sympathie pour ceux qui ont été les premiers maîtres de son esprit, mais il ne leur appartient plus. Il est chrétien, tout entier, *II Apol.*, XIII, 2, col. 465 B, et il accepte l'enseignement traditionnel avec une foi sans réserve.

Aux philosophies incomplètes du paganisme, il oppose le christianisme comme la seule philosophie sûre et utile. *Dial.*, VIII, 1, col. 492 D. Il insiste sur cette idée que les chrétiens sont les seuls à pouvoir démontrer leur croyance, μόνοι μετ' ἀποδείξεως, *I Apol.*, XX, 3, col. 357 C; et peu de mots reviennent chez lui plus fréquemment que ceux d'ἀποδείκνυμι, ἀπόδειξις. Il a une si belle confiance dans la valeur de la raison qu'il la croit capable de faire la preuve de la vérité chrétienne.

Cependant, il reconnaît qu'en pratique la raison ne suffit pas à produire la conversion, et qu'il faut y ajouter des dispositions morales : « Il n'est pas facile, écrit-il, de changer en peu de mots une âme possédée par l'ignorance. » *I Apol.*, XII, 11, col. 345 A. Et ailleurs : « Nous pourrions citer encore beaucoup d'autres prophéties; mais nous nous arrêterons là, persuadés que celles-ci suffisent à convaincre ceux qui ont des oreilles pour entendre et comprendre... Tous ces faits... peuvent à bon droit produire la persuasion et la foi chez ceux qui aiment la vérité, qui ne sont pas esclaves de l'opinion publique et qui ne se laissent pas guider par leurs passions. » *I Apol.*, LIII, 1 et 12, col. 405 C-408 B.

Plus encore, Justin sait que pour croire, il faut le secours de Dieu. Le vieillard qui l'a mis sur le chemin du christianisme le quitte en disant : « Avant tout, prie, pour que les portes de lumière te soient ouvertes, car personne ne peut voir ni comprendre, si Dieu et son Christ ne lui donnent de comprendre. » *Dial.*, VII, 3, col. 492 C. Ce secours est particulièrement indispensable pour comprendre le sens véritable des livres saints : « Si quelqu'un n'a pas reçu une grande grâce venue de Dieu, et entreprend de comprendre ce que les prophètes ont dit et fait, il ne lui servira de rien de se donner l'air de rapporter des paroles et des événements dont il ne peut rendre raison. » *Dial.*,

XCII, 1, col. 693 C. Ailleurs Justin avoue qu'il n'a pas de lui-même le talent de comprendre les Écritures, mais qu'une grâce lui a été donnée pour cela par Dieu. *Dial.*, LVIII, 1; XXX, 1; XCIX, 1; col. 605 D-608 A, 537 A, 752 A.

On voit dès lors la place que Justin accorde à la philosophie profane, et le rôle qu'il demande à la raison de jouer dans la série des démarches qui conduisent à la foi. Abandonnée à ses seules forces, la raison ne peut guère aller plus loin que la connaissance de Dieu et la distinction du bien et du mal. En fait, l'humanité, considérée dans son ensemble, s'est laissée séduire par les prestiges des démons qui ont institué le polythéisme, l'idolâtrie, et qui par de perfides imitations de la vérité ont essayé d'entraver l'œuvre de Dieu. *I Apol.*, LIV; LXIV, col. 408-412, 425 C. Justin n'a pas de mal à dénoncer l'immoralité du paganisme. *I Apol.*, XXV, col. 365. Sans doute n'insiste-t-il pas sur ce sujet, comme le fera par exemple Tatien. Mais il est bien obligé de reconnaître que la grande majorité des hommes ont été entraînés dans l'erreur et dans le mal; seuls quelques privilégiés ont pu contempler d'un clair regard les vérités que l'intelligence humaine est capable de concevoir spontanément : encore la jalousie des démons les a-t-elle condamnés à la mort ou à l'exil, tels Socrate, Héraclite, Musonius. *I Apol.*, V, 3; *II Apol.*, VIII, 1-2; X, 5; col. 336 B, 457 A, 461 A.

D'ailleurs « la philosophie, dès qu'elle a voulu construire des systèmes, au lieu de se borner à proclamer quelques principes fondamentaux, n'a pu éviter la contradiction et n'a rien édifié de solide. » A. Puech, *op. cit.*, p. 69. Les stoïciens, qui ont établi en morale des principes justes, *II Apol.*, VIII, 1, déclarent que la connaissance de Dieu n'est pas nécessaire, *Dial.*, II, 3; ils prétendent que tout obéit à la fatalité du destin. *II Apol.*, VII, 4. Les péripatéticiens ne songent qu'à faire payer leurs enseignements. *Dial.*, II, 3. Les pythagoriciens exigent de leurs élèves la science de la musique, de l'astronomie, de la géométrie, avant de leur apprendre les principes de la philosophie, *Dial.*, II, 4. Les platoniciens eux-mêmes, malgré la sagesse que Justin reconnaît à leurs doctrines, *Dial.*, II, 6, se trompent souvent. *I Apol.*, VIII, 4. « Chez tous on trouve des semences de vérité, mais ce qui prouve qu'ils n'ont pas bien compris, c'est qu'ils se contredisent eux-mêmes. » *I Apol.*, XLIV, 10, col. 396 AB.

2° *L'Écriture Sainte.* — Il résulte clairement de ce qui précède que la philosophie ne fait connaître que des vérités partielles. Si grande que soit la sympathie avec laquelle Justin parle des sages de la Grèce, il est obligé d'avouer que ces sages ne sauraient conduire au christianisme. La démonstration chrétienne s'appuie, en dernière analyse, sur l'Écriture Sainte, et particulièrement sur les prophéties. « Il y eut chez les Juifs, explique l'apologiste, des prophètes de Dieu, par lesquels l'Esprit prophétique annonça d'avance les événements futurs. Leurs prophéties furent gardées soigneusement, telles qu'elles avaient été prononcées, par les rois successifs de Judée, dans des livres écrits en hébreu de la main même des prophètes... Nous lisons annoncé dans les livres des prophètes, que Jésus, notre Christ, doit venir, qu'il naîtra d'une Vierge, qu'il parviendra à l'âge d'homme, qu'il guérira toute maladie et toute infirmité, qu'il ressuscitera les morts; que, méconnu et persécuté, il sera crucifié, qu'il mourra, qu'il ressuscitera et montera au ciel; qu'il est et est appelé Fils de Dieu, qu'il enverra des hommes annoncer ces choses dans le monde entier, et que ce seront surtout les gentils qui croiront en lui. Ces prophéties furent faites cinq mille, trois mille, deux mille, mille, huit cents ans avant sa venue, car les prophètes se succédèrent les uns aux autres de génération en génération. » *I Apol.*, XXXI, 1, 7-8, col. 376-377.

1. *L'inspiration des Écritures* est définie avec beaucoup de force : « Quand les paroles des prophètes sont prononcées comme en leur propre nom, ne croyez pas qu'elles proviennent de ces hommes inspirés eux-mêmes, mais qu'elles ont pour auteur le Verbe divin qui les meut. » *I Apol.*, XXXVI, 1, col. 385 A. Tout à l'heure, il était question de l'Esprit prophétique; ici il s'agit du Verbe divin. L'un et l'autre paraissent identifiés dans un nouveau passage : « Par l'Esprit et la Vertu de Dieu, explique Justin, il n'est pas permis d'entendre autre chose que le Verbe, qui est le premier-né de Dieu, comme le prophète Moïse, déjà nommé nous l'a dit; et c'est lui qui descendit sur la Vierge et la couvrit de son ombre; c'est lui qui la rendit mère, non par commerce charnel, mais miraculeusement. » *I Apol.*, XXXIII, 6, col. 381 B. Nous reviendrons sur cette identification apparente du Verbe et de l'Esprit. La seule chose à retenir actuellement, c'est l'affirmation très catégorique de l'inspiration des prophètes.

2. *Contenu de l'Écriture.* — L'Ancien Testament est cité par Justin dans la traduction des Septante, dont il raconte l'origine, *I Apol.*, XXXI, 2-5, col. 376 AB, non sans commettre un anachronisme inquiétant, car il prétend que Ptolémée, roi d'Égypte, fit demander à Hérode qui régnait alors en Judée, de lui envoyer les livres des prophètes. Il ne déclare pas que les soixante-dix vieillards ont été inspirés, mais il leur fait confiance bien plutôt qu'aux didascales juifs qui essaient de faire eux-mêmes leurs traductions. *Dial.*, LXXI, 1. Et il va jusqu'à penser que les Juifs ont supprimé entièrement de la traduction faite par les vieillards de Ptolémée beaucoup d'Écritures qui annonçaient trop clairement le Christ. *Dial.*, LXXI, 2, col. 641 B-644 A.

Parmi ces passages retranchés, se trouvent un fragment d'Esdras, *Dial.*, LXXII, 1, que cite également Lactance, *Div. Inst.*, IV, XVIII, 22, probablement d'après Justin et qui peut être un commentaire chrétien de II Esdr., VI, 21, un passage de Jérémie, *Dial.*, LXXII, 4, qui figure aussi dans saint Irénée, *Cont. Hæres.*, IV, XXII, 1, et *Prædic. Apost.*, 78 sous le même nom de Jérémie (*Cont. Hæres.*, III, XX, 4 cite le même texte en l'attribuant à Isaïe). Au psaume XCV, Justin accuse les Juifs d'avoir supprimé les mots ἀπὸ τοῦ ξύλου dans le v. 10, εἴπατε ἐν τοῖς ἔθνεσιν· ὁ κύριος ἐβασίλευσεν ἀπὸ τοῦ ξύλου. *Dial.*, LXXIII, 1. Enfin, il prétend qu'ils ont, du moins dans un certain nombre d'exemplaires et à une époque récente, fait disparaître le verset de Jérémie, XI, 19 : ἐγὼ ὡς ἀρνίον ἄκακον, φερόμενον τοῦ θύεσθαι. Ἐπ' ἐμὲ ἐλογίζοντο λογισμὸν λέγοντες· Δεῦτε, ἐμβαλῶμεν ξύλον εἰς τὸν ἄρτον αὐτοῦ καὶ ἐκτρίψωμεν αὐτὸν ἐκ γῆς ζώντων, καὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ οὐ μὴ μνησθῇ οὐκέτι. *Dial.*, LXXII, 2. Il est remarquable que cette citation figure actuellement dans tous nos mss et dans toutes nos versions du prophète Jérémie.

L'étude du texte cité par Justin est intéressante au point de vue de la critique textuelle, bien qu'il faille remarquer que l'apologiste ne cite pas toujours avec un soin rigoureux. Cf. H. B. Swete, *An introduction to the Old Testament in greek*, 2e édit., Cambridge, 1902, p. 417-424.

Le canon de Justin ne se borne pas à l'Ancien Testament, bien que l'apologiste n'emploie nulle part les expressions παλαία διαθηκή ou καινὴ διαθηκή pour désigner les Écritures, et réserve même le terme γραφαί à l'Ancien Testament; mais il rappelle qu'on lit le dimanche au service divin « les Mémoires des Apôtres ou les écrits des prophètes». *I Apol.*, LXVII, 3, col. 429 B. Les Églises que connaît Justin, et l'Église romaine tout d'abord, ne font donc aucune différence entre les

évangiles et les prophètes : elles lisent également les uns et les autres aux réunions eucharistiques. En outre, pour faire une allusion manifeste à l'Apocalypse, qu'il attribue ailleurs. *Dial.*, LXXXI, 4, à Jean « un des apôtres du Christ » Justin se sert de l'expression : d'après nos écrits, ἐκ τῶν ἡμετέρων συγγραμμάτων, *I Apol.*, XXVIII, 1, qui se rapproche déjà beaucoup de celle de γραφαί. Enfin, s'il n'a pas employé le mot γραφή pour désigner les Évangiles, il a dit sans hésitation : il est écrit, γέγραπται, non pas seulement en parlant d'un dialogue entre Jésus et Pierre, *Dial.*, C, 4; mais encore en parlant d'une simple affirmation du rédacteur : « Alors ils comprirent qu'il leur avait parlé de Jean le Baptiste. » *Dial.*, XLIX, 5. On peut donc dire que le canon de Justin comprend, outre l'Ancien Testament, l'Apocalypse, et ce que Justin appelle « Mémoire des Apôtres ». A. Puech, *op. cit.*, p. 91-92.

Ce dernier point mérite une attention particulière, à cause de l'époque à laquelle écrivait l'apologiste et à cause des nombreuses citations qu'il donne dans ses ouvrages.

Justin connaît donc des livres qui rapportent les faits et les enseignements du Christ. Il les désigne généralement sous le nom de *Mémoires des Apôtres*, ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων. *Dial.*, C, 4; CI, 3; CII, 5; CIV, 1; CVI, 1, 4; CIII, 6, 8; *I Apol.*, LXVI, 3; LXVII, 3. En un passage Justin parle des Mémoires des Apôtres et de leurs disciples, *Dial.*, CIII, 8, col. 717 C : ἐν γὰρ τοῖς ἀπομνημονεύμασιν, ἃ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι, γέγραπται. Cette formule pourrait désigner les auteurs de nos quatre évangiles canoniques, puisque deux d'entre eux, saint Matthieu et saint Jean sont des apôtres, et que les deux autres, saint Marc et saint Luc sont des disciples des apôtres. De fait, saint Luc seul parle de la sueur de sang, à laquelle Justin fait allusion ici.

Justin connaît encore le terme d'Évangiles, qu'il emploie au pluriel, comme synonyme de Mémoires des Apôtres : οἱ γὰρ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια *I Apol.*, LXVI, 3, col. 629 A. D'autres fois, le mot d'Évangile, est écrit au singulier; une fois il est placé dans la bouche de Tryphon. *Dial.*, X, 2, col. 496 C : ὑμῶν δὲ καὶ τὰ ἐν τῷ λεγομένῳ εὐαγγελίῳ παραγγέλματα θαυμαστά. Le juif Tryphon paraît vouloir dire : Dans ce que vous, les chrétiens, appelez l'Évangile. Mais Justin lui-même se sert de l'expression sans commentaire, *Dial.*, C, 1, col. 709 A : καὶ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ δε γέγραπται εἰπών· πάντα μοι παραδέδοται ὑπὸ τοῦ Πατρός. Cf. Matth., XI, 27.

Quels sont les écrits que Justin désigne sous le nom d'ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων? Il est certain d'abord que ce sont tout au moins les Évangiles synoptiques. On trouve chez lui des citations qui se rapprochent beaucoup de Matthieu et de Luc, plus rarement de Marc. Une étude détaillée de ces citations ne saurait être entreprise ici. On se contentera de signaler comme particulièrement intéressant l'examen des c. XV et XVI de la première Apologie, qui contiennent un résumé de l'enseignement moral du Sauveur, et qui s'appuient principalement sur le Discours sur la montagne, et de renvoyer aux ouvrages spéciaux, par exemple à E. Jacquier, *Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne*, t. I, Paris, 1911, p. 100-128. Les citations évangéliques de Justin sont réunies de manière commode dans E. Preuschen, *Antilegomena, Die Reste der ausserkanonischen Evangelien und urchristlichen Ueberlieferungen*, 2e édit., Giessen, 1905, p. 33-52. Pour plus de détails, cf. Th. Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, t. I, p. 463-585.

L'examen des citations évangéliques de Justin a conduit les critiques à des conclusions différentes. « Il y a une très grande divergence, écrit E. Jacquier, dans un bon nombre de passages entre le texte de saint Justin et celui des Évangiles. Ces divergences, quand saint Justin cite un texte, proviennent d'un mélange de textes de plusieurs évangiles, d'une combinaison de mots ou de formes... Assez souvent, il rapporte des faits ou des paroles évangéliques, mais il ne reproduit pas le texte de nos évangiles. Cette constatation... prouve simplement que saint Justin citait ordinairement de mémoire, et ne s'astreignait pas à vérifier les textes. Sa mémoire a pu lui faire défaut quelquefois. N'oublions pas que cette habitude de citer littéralement n'existait pas de son temps, et que, si saint Justin a été un des écrivains les plus libres dans ses citations, d'autres ont agi de même. » *Op. cit.*, p. 108.

Ces remarques ne nous semblent pas fondées. La liberté prise par Justin à l'égard des textes évangéliques, tels que nous les connaissons, semble dépasser les limites permises. D'ailleurs, lorsqu'il s'agit d'un ouvrage, comme les Apologies qui doivent faire connaître aux empereurs la religion chrétienne, on comprendrait mal que Justin eût pu se contenter d'à peu près. S'il a des livres, il doit les citer exactement. Citant de mémoire, il offrirait prise à la critique en donnant pour écrit ce qui ne l'est pas. Et même s'il se fie à ses souvenirs, il est difficile d'expliquer pourquoi il brouille l'ordre, passant d'un évangile à l'autre; mélangeant les mots de Matthieu et ceux de Luc, etc...

On ne peut guère admettre que Justin ait regardé comme Écritures des évangiles différents de nos évangiles synoptiques : nulle preuve décisive ne saurait être apportée de l'introduction de tels évangiles dans le canon scripturaire, même au milieu du IIe siècle. Mais on est assez tenté de croire qu'il avait entre les mains une harmonie, quelque chose d'assez semblable à ce que son disciple Tatien devait composer quelques années après la rédaction des Apologies, sous le nom de *Diatessaron*, et où des éléments empruntés à nos trois synoptiques étaient rapprochés les uns des autres. Cette solution n'est proposée qu'avec beaucoup de timidité, et peut-être serait-il plus sage d'avouer tout simplement que le problème des citations évangéliques de saint Justin reste encore ouvert.

Justin a-t-il connu le IVe Évangile? Cette question elle aussi, est fort discutée. Un point semble clair, c'est que jamais il ne cite l'Évangile de saint Jean sous la rubrique de *Mémoires des Apôtres*. On a parfois voulu faire état d'un passage du *Dial.*, CV, 1, col. 720 C. Μονογενὴς γὰρ ὅτι ἦν τῷ Πατρὶ τῶν ὅλων οὗτος, ἴδιος ἐξ αὐτοῦ λόγος καὶ δύναμις γεγεννημένος καὶ ὕστερον ἄνθρωπος διὰ τῆς παρθένου γενόμενος ὡς ἀπὸ τῶν ἀπομνημονευμάτων ἐμάθομεν, προεδήλωσα. Grammaticalement le renvoi aux Mémoires peut s'entendre du premier membre de phrase, où il est question du Monogène, du Verbe (cf. Joa., I, 1, 14) tout aussi bien que du second. Toutefois, comme d'une manière habituelle, saint Justin réserve le nom de Mémoires pour désigner les synoptiques, et qu'il a souvent déjà cité d'après eux la naissance virginale, on estimera beaucoup plus probable qu'il ne mentionne ici les Mémoires qu'à propos de ce dernier événement. D'autre part, les quelques allusions que l'on rencontre chez lui au IVe Évangile ne sont jamais assez décisives pour s'imposer avec évidence. On trouvera le relevé de ces allusions dans E. Jacquier, *Histoire des livres du Nouveau Testament*, t. IV, p. 61. Remarquons en tout cas que l'existence du IVe Évangile aux environs de 150 et son attribution à saint Jean sont assez démontrées par ailleurs pour que l'absence du

témoignage de Justin ne doive pas être interprétée dans un sens défavorable. L'apologiste s'appuie principalement sur les synoptiques parce qu'il y trouve un plus grand nombre de faits et de paroles caractéristiques.

3. *Utilisation d'écrits extra-canoniques.* — Saint Justin a-t-il utilisé d'autres écrits que les Évangiles canoniques? Cela est assez vraisemblable, et il n'est pas sans intérêt de faire l'inventaire de sa bibliothèque.

a) A deux reprises, *I Apol.*, XXXV, 9 et XLVIII, 3, il mentionne des Actes de Ponce-Pilate, dans lesquels les empereurs peuvent s'informer des miracles et de la Passion du Sauveur. Il est possible que Justin ait connu sous ce titre un ouvrage chrétien; mais il semble plus probable que notre auteur conjecture que les archives de l'empire conservent le souvenir de Jésus, comme celui de tous les événements accomplis dans les provinces. Ailleurs en effet, *I Apol.*, XXXIV, l'apologiste dit de même que les empereurs peuvent se référer aux pièces du recensement accompli par Cyrinius. Il ne connaît pas lui-même ces documents; mais il suppose qu'il existe des archives officielles très complètes, auxquelles il renvoie ses lecteurs. Cf. O. Bardenhewer, *Gesch. der altkirch. Literatur*, t. I, p. 409 sq.

b) Un passage du *Dialogue*, CVI, 3, semble compter l'Évangile de Pierre parmi les Mémoires des apôtres : καὶ τὸ εἰπεῖν μετωνομακέναι αὐτὸν Πέτρον ἕνα τῶν ἀποστόλων καὶ γεγράφθαι ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασιν αὐτοῦ γεγενημένον καὶ τοῦτο. Le pronom αὐτοῦ ne peut se rapporter qu'au Christ ou à Pierre. Il est peu vraisemblable qu'il désigne le Christ, puisque Justin ne signale nulle part des Mémoires du Christ. Il reste donc qu'il s'agit des Mémoires de Pierre. Par là on peut entendre l'Évangile de saint Marc, disciple et interprète de Pierre. On peut entendre aussi l'*Évangile de Pierre*, dont les fragments ont été retrouvés en 1892. Il est d'ailleurs possible que la leçon αὐτοῦ soit fautive, et qu'il faille lire, avec Otto, αὐτῶν de sorte que Justin parlerait encore des Mémoires des Apôtres, et c'est, à ce qu'il semble, la meilleure solution. Quelques passages de *Dial.*, XCVII, 3; CVI, 1; CVIII, 2 et de *I Apol.*, XXXV, 6 ont été rapprochés des fragments conservés de l'Évangile de Pierre. La dernière référence mérite seule d'être retenue, sans être d'ailleurs décisive. E. Jacquier, *Le N. T. dans l'Église chrétienne*, t. I, p. 118-121.

c) Justin, *Dial.*, LXXXVIII, 8, rapporte que Jésus fabriquait, pendant sa vie mortelle, des charrues et des jougs, dont il se servait pour enseigner les symboles de la justice et la vie active. La mention des charrues et des jougs ne se trouve pas dans les Évangiles synoptiques, mais elle figure dans l'*Évangile de Thomas*, XIII, 1, édit. Michel, p. 178. Il est d'ailleurs possible que saint Justin l'ait empruntée à la tradition.

d) Plusieurs détails fournis par Justin sur l'enfance du Christ semblent provenir du *Protévangile de Jacques*. Ainsi *Dial.*, C, 3, Marie descend de David : cf. *Protev. Jac.*, X, 2. Saint Matthieu et saint Luc donnent la généalogie de saint Joseph. *Dial.*, C, 3, Marie se réjouit après l'annonciation : πίστιν δὲ καὶ χαρὰν λαβοῦσα Μαρία; cf. *Protev. Jac.*, XII, 2, rencontre très significative. *Dial.*, LXXVIII, 5, Joseph et Marie se réfugient dans une grotte, σπήλαιον, près de Bethléem; cf. *Protev. Jac.*, XVIII, 1. Cette indication pourrait provenir d'une tradition orale. *I Apol.*, XXXIII, 5, le texte cité est une contamination de Luc., I, 31-32 et de Matth., I, 20-21. On retrouve une contamination semblable dans le *Protev. Jac.*, XI, 3. Sans être décisifs, ces rapprochements sont intéressants. D'ailleurs, saint Justin, même s'il a utilisé le *Protévangile de Jacques*, ne le cite pas comme Mémoires des Apôtres.

e) Dans le récit du baptême du Christ, Justin, *Dial.*, LXXXVIII, 3, introduit la mention d'un feu qui monte du Jourdain. Ce feu est également mentionné dans l'*Évangile des Ébionites*, cité par saint Épiphane, *Hæres.*, XXX, 13, *P. G.*, t. XLI, col. 428, et dans la *Prædicatio Pauli*, d'après le *De rebaptismate*, 17, du pseudo-Cyprien, édit. Hartel, t. III, p. 90, *P. L.*, t. III, col. 1202.

f) Saint Justin cite aussi quelques agrapha, dont voici les principaux : *Dial.*, XXXV, 3 : ἔσονται σχίσματα καὶ αἱρέσεις. Cf. *Didascal. Apost.*, VI, 5, 2, édit. Funk, p. 310. *Dial.*, XLVII, 6 : διὸ καὶ ὁ ἡμέτερος κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἶπεν ἐν οἷς ἄν ὑμᾶς καταλάβω, ἐν τούτοις καὶ κρινῶ. Cf. Clément d'Alexandrie, *Quis dives salvetur*, 40.

g) Enfin, Justin signale un certain nombre de détails qui ne sont donnés nulle part ailleurs. Il déclare que Cyrinius a été le premier gouverneur de la Judée et qu'il a laissé des registres du recensement. *I Apol.*, XXXIV, 2; cf. XLVI, 1. Il sait que Bethléem est à trente-cinq stades de Jérusalem. *I Apol.*, XXXIV, 2. Il nous apprend que les mages venaient d'Arabie, *Dial.*, LXXVII, 4; et un peu plus loin, LXXVIII, 9-10, il précise qu'ils venaient de Damas. Il rappelle que Jean-Baptiste était assis auprès du Jourdain. *Dial.*, XLIX, 3. Il remarque que l'ânon sur lequel devait s'asseoir Jésus était attaché à un cep de vigne. *I Apol.*, XXXII, 6. Quelques-uns de ces renseignements ne sont d'ailleurs que des applications littérales des prophéties.

Les Évangiles synoptiques forment en tout cas le centre du canon néotestamentaire de Julien. Ce sont les mémoires des Apôtres; ce sont aussi nos écrits, συγγράμματα. En outre, comme nous l'avons déjà fait remarquer, Justin cite l'Apocalypse comme l'œuvre de saint Jean, un des apôtres du Christ. *Dial.*, LXXXI, 4. Il est curieux qu'il semble ignorer saint Paul. Il n'en écrit nulle part le nom. On a sans doute relevé dans les Apologies et dans le Dialogue un certain nombre d'expressions et de formules qui pourraient provenir des épîtres paulines; cela même n'est pas très assuré. Au reste, comme nous le verrons, la doctrine de Justin, sans être contraire à celle du grand apôtre, n'est pas orientée dans le même sens : au lieu de considérer le péché et la Rédemption comme les deux faits essentiels de l'histoire humaine, l'apologiste se plaît à regarder le Christ sous l'aspect du maître qui est venu enseigner à tous les peuples la vérité complète. Il se peut qu'il ait connu les Épîtres de saint Paul; il n'entrait pas dans son plan de les utiliser.

II. LE SYMBOLE DE JUSTIN. — 1° *La règle de foi.* — Justin aime à se proclamer chrétien. Il appartient corps et âme, depuis sa conversion, à cette société d'hommes de toute race qui sont injustement haïs et persécutés, *I Apol.*, I, 1; et il s'en fait gloire, *II Apol.*, XIII, 2. Il ne redoute pas la mort pour la foi, *II Apol.*, III, 1; il n'a pas de plus grand désir que de voir tous les hommes se convertir et croire, comme lui que Jésus est le Christ de Dieu. *Dial.*, CXLII, 3. Aussi sa doctrine est-elle moins la sienne que celle de l'Église entière. Il le croit du moins, et rien dans ses œuvres ne laisse supposer que l'apologiste ait conscience d'exprimer un autre enseignement que celui de la communauté chrétienne. De temps à autre, dans le Dialogue, il lui arrive d'exprimer ses préférences pour telle ou telle opinion. Il se refuse à condamner par exemple ceux qui, après leur conversion, continuent à vivre à la manière juive, *Dial.*, XLVII, 1; il se range à côté de ceux qui entendent au sens littéral les promesses sur la reconstruction de Jérusalem et sur le millénarisme. *Dial.*, LXXX, 2 et 5. Mais ces préférences ne portent que sur des détails.

Il connaît par contre des hérétiques, dont les doctrines contredisent sur des points essentiels celles de la grande Église, et il s'en sépare avec horreur. « Il en est,

dit-il, qui professent qu'ils sont chrétiens, qu'ils reconnaissent ce Jésus qui a été crucifié comme Seigneur et Christ, et qui enseignent non pas sa doctrine à lui, mais celle qui vient des esprits d'erreur... Nous n'avons rien de commun avec eux; nous savons qu'ils sont athées, impies, injustes, iniques, qu'au lieu de révérer Jésus, ils ne le confessent que de nom. Ils se disent chrétiens, tout comme les gentils inscrivent le nom de Dieu sur les ouvrages de leurs mains; ils participent aux cérémonies iniques et athées. Parmi eux, les uns sont appelés marcionites, d'autres valentiniens, d'autres basilidiens, d'autres saturniliens; chacun prend un nom ou un autre d'après le fondateur de son système, de la même manière que tout homme qui pense philosopher croit devoir, d'après le père de son système, porter le nom de la philosophie qu'il professe. » *Dial.*, XXXV, 2, 4-6, col. 552 AB; cf. *I Apol.*, XXVI, 6, col. 369 A. Les hérésies sont inspirées par les démons : de là les impiétés, les blasphèmes, les scandales, qui les accompagnent. Parmi toutes ces hérésies, Justin connaît spécialement celle de Simon le samaritain, *I Apol.*, XXVI, 2; LVI, 1-2; *Dial.*, CXX, 6, celle de Ménandre, lui aussi samaritain, *I Apol.*, XXVI, 4; LVI, 1 et celle de Marcion, XXVI, 5; LVIII, 1. Il a pu voir dans son pays d'origine les ravages exercés par les deux premières sectes; à Rome même il a connu Marcion, qui enseigne encore au moment où il écrit.

Ce qu'il enseigne, c'est ce qu'il a appris : ὡς ἐδιδάχθημεν λέγοντες, *I Apol.*, XIII, 1, col. 345 B; ταῦτα δεδιδάγμεθα καὶ διδάσκομεν. *Ibid.*, XIV, 4, col. 349. Or, ce qu'il a appris c'est l'enseignement des prophètes, du Christ et des apôtres : « Les enseignements que nous avons reçus du Christ et des prophètes ses prédécesseurs sont seuls vrais par rapport aux fables des Grecs. » *Ibid.*, XXIII, 1, col. 364. Les apôtres eux-mêmes ont annoncé la doctrine du Christ. « Douze hommes sont partis de Jérusalem pour parcourir le monde. C'étaient des hommes simples et qui ne savaient pas parler; mais au nom de Dieu, ils annoncèrent à tous les hommes qu'ils étaient envoyés du Christ pour enseigner à tous la parole de Dieu. » *I Apol.*, XXXIX, 3. Ce que croient les chrétiens c'est ce qu'ont enseigné les apôtres. *Ibid.*, LXI, 9; LXVI, 3. Sans doute il y a encore, dans le christianisme au temps où écrit Justin, des charismes prophétiques; on peut trouver parmi les fidèles des hommes et des femmes qui ont reçu les charismes de l'Esprit de Dieu, *Dial.*, LXXXII, 1; LXXXVIII, 1; et l'apologiste est heureux de pouvoir signaler ces témoignages manifestes de l'assistance divine. Mais ce n'est pas cela qui est l'important à ses yeux. Ce qui compte, c'est la tradition qui vient des apôtres, et qui est fondée sur la doctrine du Christ.

Cette tradition est répandue dans le monde entier. Justin n'emploie nulle part le mot catholique sinon avec le sens d'universel pour désigner par exemple la résurrection des morts, *Dial.*, LXXXI, 4, ou les jugements universels, *Dial.*, CII, 4; mais il a au plus haut degré le sens de la catholicité. Il sait que « la διδαχή répandue dans le monde entier est une foi partout identique à elle-même. Le baptisé, au sortir du bain de son baptême est conduit là où sont assemblés ceux qui sont appelés du nom de frères. *I Apol.*, LXV, 1. Des prières sont adressées à Dieu par tous les assistants pour la communauté présente, pour le baptisé nouveau-venu, enfin « pour tous les autres de partout »; c'est-à-dire pour les frères dispersés dans le monde entier et en quelque lieu qu'ils soient, afin que Dieu accorde à tous les chrétiens qui savent la vérité de garder tout ce qui leur est prescrit. *Ibid.* La liturgie qui a commencé par cette prière s'achève par l'eucharistie à laquelle personne n'a le droit de participer « s'il ne croit vrai ce que nous enseignons, et si, baptisé, il ne vit comme le Christ nous a enseigné de vivre. » P. Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme*, Paris, 1909, p. 226.

Il est vrai que Justin n'emploie que rarement le mot d'Église : ce mot est absent des Apologies, et même dans le Dialogue il ne paraît au sens chrétien que deux fois. Mais le mot ne fait rien à l'affaire. En commentant le psaume XLIV, l'apologiste écrit : « C'est à ceux qui croient en lui, lui sont unis dans une même âme, une même synagogue et une même église, que le Verbe de Dieu parle comme à sa fille l'Église qui est constituée de par son nom et participe à son nom, car tous nous nous appelons chrétiens. » *Dial.*, LXIII, 5, col. 621B. Ne nous étonnons pas de voir ici Justin prendre comme des synonymes les termes Église et synagogue; ils le sont en effet au sens étymologique; et Justin pour mettre en relief le caractère social du christianisme est amené à multiplier les expressions; mais il connaît aussi l'usage qui réserve à l'assemblée chrétienne le nom d'Église et l'oppose ainsi à la synagogue des juifs, car il écrit un peu plus loin : « Lia c'est votre peuple et la synagogue; Rachel c'est notre Église. » *Dial.*, CXXXIV, 3, col. 788 A. Ce qu'il y a de plus important en tout ceci, c'est que Justin a le sentiment très profond d'être un membre fidèle de la grande Église, répandue à travers l'univers, de parler comme parlent tous ses frères, de croire ce qu'ils croient tous, et qui n'est pas autre chose que l'enseignement du Christ, transmis par les apôtres.

Qu'est-ce donc enfin qu'a enseigné le Christ et que croient ses disciples? Justin ne donne nulle part la formule définitive d'un symbole. Mais on trouve chez lui les traces, extrêmement nettes de ces deux kérygmes, l'un trinitaire et l'autre christologique, qui s'uniront dès la fin du second ou les premières années du IIIe siècle en une seule profession de foi. Cf. H. Lietzmann, *Symbolstudien*, dans la *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*, 1922, t. XXI, p. 1-34; du même, *Die Urform des apostolischen Glaubensbekenntnisses*, dans les *Sitzungsberichte der Akad. der Wissensch. zur Berlin*, 1919, p. 269-274; F. Brinktrine, *Die trinitarische Bekenntnisformel und Taufsymbole. Beiträge zur ihrer Entstehung und Entwicklung*, dans la *Theologische Quartalschrift*, 1921, t. CII, p. 156-190; J. Hausleiter, *Trinitarischer Glaube und Christusbekenntnis in der alten Kirche. Neue Untersuchungen zur Geschichte des apostolischen Bekentnisses*, Gütersloh, 1920; P. A. Nussbaumer, *Das Ursymbolum nach der Epideixis des hl. Irenäus und dem Dialog Justins des Märtyrers mit Tryphon*, Paderborn, 1921.

Dans la première Apologie, afin de prouver que les chrétiens ne sont pas des athées, Justin exprime ainsi sa croyance, qui est celle de ses frères : « Nous ne sommes pas des athées, car nous vénérons le démiurge de cet univers; nous vous montrerons aussi que nous adorons justement celui qui est devenu notre didascale et qui a été engendré pour cela, Jésus-Christ, qui a été crucifié sous Ponce-Pilate, gouverneur de Judée au temps de Tibère César; nous avons appris qu'il est fils du Dieu vrai et le plaçons au second rang; et en troisième lieu l'Esprit prophétique. » *I Apol.*, XIII, 1 et 3, col. 345 B. Le même schéma trinitaire se retrouve lorsque Justin parle du baptême : « Au nom de Dieu, le père et maître de toutes choses, et de notre Sauveur Jésus-Christ, et de l'Esprit Saint, ils sont alors lavés dans l'eau. » *I Apol.*, LXI, 3, col. 420 C. De même un peu plus loin : « On nomme dans l'eau le nom de Dieu, le père et maître de toutes choses. Le néophyte (littéralement : l'illuminé) est encore lavé au nom de Jésus-Christ qui a été crucifié sous Ponce-Pilate, et au nom du Saint-Esprit qui a prédit par les prophètes tout ce qui concerne Jésus. » *I Apol.*, LXI, 10 et 13, col. 421 AB.

Dans le Dialogue avec Tryphon on trouve surtout développé le kérygme christologique. Je ne citerai qu'un passage : *Dial.*, CXXXII, 1, col. 781 D : « Le Jésus que nous reconnaissons encore comme Christ Fils de Dieu, qui a été crucifié, est ressuscité, est monté aux cieux et reviendra encore comme juge d'absolument tous les hommes jusqu'à Adam. » Cf. *Dial.*, LXIII, 1; LXXXV, 2; CXXVI, 1. Toutes ces formules sont rassemblées dans Hahn, *Bibliothek der Symbole*, 3e édit., Breslau, 1897, § 3, p. 5. Cf. F. Kattenbusch, *Das Apostolische Symbol*, Leipzig, 1900, t. II, p. 279-298.

Tel est, dans ses grandes lignes le symbole de Justin; il est aussi celui de tous les chrétiens; et il n'y a dans les formules qu'emploie l'apologiste, rien de personnel ou qui sente la spéculation philosophique. Sans doute, ce ne sont pas encore des formules stéréotypées; elles ne sont pas fixées de manière immuable, et certains de leurs détails peuvent s'exprimer de différentes manières. Mais leur contenu est stable. Au sommet de tout, Dieu le démiurge et le maître de toutes choses; en second lieu, Jésus-Christ, fils du Dieu véritable, notre didascale et notre Sauveur; en troisième rang l'Esprit prophétique. Sur Jésus, un certain nombre de détails historiques : il est né d'une vierge, il a été crucifié sous Ponce-Pilate, il est mort; il est ressuscité; il est monté aux cieux; il en reviendra pour juger tous les hommes depuis Adam.

Il s'agit maintenant de savoir comment Justin interprète les articles de cette foi commune, comment il les expose; et aussi s'il ne lui arrive pas, plus ou moins volontairement, d'en compromettre la simplicité par des explications qu'il doit à sa philosophie.

2° *La doctrine de Justin sur Dieu le Père.* — Le point de départ de la pensée de Justin, c'est la croyance en Dieu. Cette croyance, Justin ne la doit pas au christianisme. On ne saurait même dire qu'il la doive à la philosophie, car il se mit à l'école des philosophes bien plutôt pour apprendre à connaître ou à démontrer Dieu, que pour le découvrir. Avec Tryphon, il accepte de définir la philosophie un ensemble de recherches sur l'unité de Dieu et sur sa Providence, περὶ μοναρχίας καὶ προνοίας ζητήσεις, *Dial.*, I, 3, col. 473 B. Il abandonne le maître stoïcien auquel il s'est d'abord confié parce que celui-ci trouve inutiles les connaissances sur Dieu; il laisse de même le pythagoricien qui veut faire précéder la recherche de Dieu d'études profanes sur la musique, l'astronomie et les mathématiques, et, s'il s'attache finalement à Platon, c'est parce qu'il trouve chez lui la réponse à ses inquiétudes ou à ses curiosités. *Dial.*, II.

La première définition qu'il donne de Dieu est toute métaphysique : « Dieu est ce qui est toujours semblable à soi-même et de la même manière et cause de l'être pour tout le reste. » *Dial.*, III, 5, col. 481 B. Cette définition est commentée un peu plus bas : « Platon dit que l'œil de l'esprit nous a été donné pour pouvoir contempler par sa propre transparence l'être lui-même. Cet être est le principe de tous nos concepts; il n'a ni couleur, ni forme extérieure, ni étendue, ni rien de ce que l'œil du corps perçoit; mais, ajoute-t-il, c'est un être au-dessus de toute essence, indicible et inexprimable; c'est le seul beau et bien; il se trouve tout de suite inné aux âmes de bonne nature, par une certaine affinité et le désir de le voir. » *Dial.*, IV, 1, col. 484 A. Voilà, semble-t-il, des définitions bien philosophiques, et qui légitiment au premier abord les interprétations du P. Pfättisch, selon qui l'apologiste serait redevable de sa doctrine sur Dieu aux dialogues platoniciens. Cf. J. M. Pfättisch, *Der Einfluss Plato's auf die Theologie Justins des Märtyrers*, Paderborn, 1910. Mais il faut se rappeler que dans les premiers chapitres du Dialogue, où elles apparaissent, Justin est censé parler en philosophe, tandis que son interlocuteur expose les idées chrétiennes. Il est donc naturel qu'il y ait ici à faire la part de la littérature.

Toutefois, cette part n'est pas très grande. Même converti, Justin reste fidèle à la philosophie de Platon. Et surtout, il n'a adhéré naguère, il n'adhère encore à cette philosophie que parce qu'il y trouve la réponse à ses désirs ou à ses besoins. Dans les Apologies, la transcendance de Dieu n'est guère moins fortement exprimée que dans les premiers chapitres du Dialogue. « Nous croyons au Dieu très vrai, père de la justice, de la sagesse et des autres vertus, en qui ne se mélange rien de mal. » *I Apol.*, VI, 1, col. 336 A. Ce Dieu est innommable, *ibid.*, LXIII, 1, col. 424 C. « Recevoir un nom suppose en effet quelqu'un de plus ancien qui donne ce nom. Les mots Père, Dieu, Créateur, Seigneur, Maître, ne sont pas des noms, mais des désignations motivées par ses bienfaits et ses actions. » *II Apol.*, VI, 1-2, col. 453 A.

L'idée de la transcendance divine n'est pas dictée à Justin par des raisons philosophiques, mais par des raisons religieuses. « Dieu n'a pas besoin des dons matériels des hommes, puisque nous voyons qu'il donne tout; mais nous avons appris, nous croyons et nous tenons pour vrai qu'il agrée ceux qui tâchent d'imiter ses perfections, sa sagesse, sa justice, son amour des hommes, enfin tous les attributs de ce Dieu qu'aucun nom créé ne peut nommer. » *I Apol.*, X, 1, col. 340 C. Les livres des prophètes, dont Justin, depuis sa conversion tout au moins, faisait sa lecture habituelle ne disaient rien autre chose. Le Dieu d'Israël tel que ceux-ci le représentent, s'élève déjà bien au-dessus de toutes les faiblesses et de toutes les imperfections humaines. Et l'apologiste qui se montre si parfaitement initié aux traditions rabbiniques ne pouvait pas ignorer que les exégètes juifs avaient encore appuyé sur le caractère inaccessible de Dieu. Ce à quoi Justin est surtout sensible, c'est que Dieu diffère des démons qui ont inspiré les fables obscènes du paganisme. *I Apol.*, XXI, 4-6, col. 360 B. Dieu est absolument saint, absolument parfait, si saint et si parfait qu'aucune expression humaine ne peut le définir.

De plus, l'Évangile favorisait encore, aux yeux de Justin cette conception transcendante de Dieu. L'apologiste cite Matth., XI, 26 : « Personne ne connaît le Père si ce n'est le Fils; et personne ne connaît le Fils si ce n'est le Père, et ceux à qui le Fils l'a révélé. » *I Apol.*, LXIII, 3, col. 425 A. Il ajoute que ni Abraham, ni Isaac, ni Jacob, ni aucun homme ne vit le Père et indicible Seigneur de toutes choses. *Dial.*, CXXVII, 4, col. 773 A. Ce qui intéresse ici Justin c'est de prouver que Dieu ne se révèle pas directement au monde, qu'il a besoin, pour parler à l'humanité, d'un intermédiaire, qui soit Dieu comme lui, sans doute, mais qui soit pourtant distinct de lui. Les Juifs se trompent lorsqu'ils prétendent que c'est le Dieu innommable qui a parlé à Moïse. « Celui qui reste toujours dans les régions supracélestes, qui ne s'est fait voir à personne, qui n'a jamais parlé par lui-même, celui que nous reconnaissons comme créateur de toutes choses et comme père », *Dial.*, LVI, 1, col. 596 D, celui-là a envoyé un autre Dieu, différent de lui pour le nombre et non pour la pensée, ἕτερος τοῦ τὰ πάντα ποιήσαντος Θεοῦ ἀριθμῷ λέγω ἀλλὰ οὐ γνώμῃ. *Dial.*, LVI, 11, col. 600 C. Toute une partie du Dialogue est consacrée à l'explication des théophanies rapportées dans l'Ancien Testament. Justin ne peut admettre que le Dieu suprême se soit manifesté aux Juifs autrement que par son Verbe. C'est le Verbe qui est apparu à Abraham, à Jacob, à Moïse; tout de même que c'est le Verbe qui a enseigné aux philosophes païens tout ce qu'ils savent de vérité.

La meilleure preuve que la transcendance de Dieu, aux yeux de Justin, est moins un postulat de sa phi-

losophie qu'une exigence de sa vie religieuse, c'est que l'apologiste insiste sur l'activité créatrice de Dieu. Pour lui, Dieu est le créateur de l'univers, τὸν δημιουργὸν τοῦδε τοῦ παντός, *I Apol.*, XIII, 1, col. 345 B; le créateur et père de toutes choses, ποιητὴν τῶν ὅλων καὶ πατέρα, *Dial.*, LVI, 1, col. 597 A. Il a fait le monde à cause des hommes, *I Apol.*, X, 2; *II Apol.*, IV, 2, col. 340, 452 A, ce qui est une doctrine stoïcienne, mais tout autant une doctrine contenue dans l'Ancien Testament. Il gouverne tout par sa Providence : nous devons le remercier « pour la vie qu'il nous a donnée et le soin qu'il prend de nous conserver en santé, pour les qualités des choses et les changements des saisons ». *I Apol.*, XIII, 2, col. 345 B. « Par sa loi divine, les astres du ciel qu'il a créés aussi manifestement pour l'homme, doivent concourir à la croissance des fruits de la terre et au changement des saisons. » *II Apol.*, V, 2, col. 452 B. Les stoïciens encore ont insisté sur la beauté et l'ordre du monde, mais, parmi les chrétiens, Clément de Rome a devancé Justin dans cet éloge de la Providence; et faut-il rappeler que le Sauveur dans l'Évangile a magnifié le Père céleste qui fait luire son soleil sur les bons et sur les méchants, tomber sa pluie sur les justes et sur les injustes, qui nourrit les oiseaux du ciel et habille les lis des champs?

« Justin, écrit très justement A. Puech, *op. cit.*, p. 100, paraît confondre le Dieu Père et le Démiurge. Comment s'il avait eu une répugnance à les rapprocher, aurait-il pu en venir, pour retrouver chez Platon un emprunt à la Bible mal comprise, à interpréter le texte du Timée sur l'âme du monde de telle façon que le Démiurge platonicien est identifié avec le Père des chrétiens, et l'âme du monde avec le Verbe? » Cf. *Timée*, 36 B C; *I Apol.*, LX, 1. Le mot même de δημιουργός, qui apparaît fréquemment dans les Apologies, est réservé à Dieu le Père. Toute la tradition biblique devait amener Justin à voir en lui le créateur du monde : il n'a aucune hésitation à accepter cette tradition. Et sans doute l'aurait-on bien embarrassé si on lui avait posé en termes philosophiques le problème des rapports du fini et de l'infini, du multiple et de l'un. Justin n'a que faire de ces subtilités. Il estime qu'aucun homme doué d'intelligence ne saurait croire que le créateur et père de l'univers abandonnerait jamais ce qui est au-dessus du ciel pour apparaître en un petit coin de terre, *Dial.*, LX, 2, col. 612 C : il fait ainsi de la transcendance divine une notion de sens commun. Mais, à ses yeux, cette transcendance n'exclut pas Dieu du monde. Elle l'empêche seulement de se révéler aux hommes. En un certain sens, l'introduction du Verbe dans la philosophie de Justin s'explique par la nécessité où est l'apologiste de faire comprendre comment Dieu est connu à l'humanité. Disons, si l'on veut, que le problème est plutôt de l'ordre logique que de l'ordre ontologique. Dieu est transcendant non parce qu'il ne peut agir sur les choses créées, mais parce qu'il ne peut être connu par l'intelligence abandonnée à ses seules forces.

Un texte, particulièrement remarquable, résume l'idée générale que Justin se fait de Dieu, en même temps qu'il laisse voir les lacunes d'une théorie inachevée : « Le Père qui est inexprimable et Seigneur de l'univers, ne va nulle part, ne se promène pas, ne dort ni ne se lève, mais il reste dans sa demeure où qu'elle soit. Sa vue est perçante, son ouïe est perçante, non qu'il ait des yeux et des oreilles, mais par une puissance indéfinissable. Il surveille tout, connaît tout, et aucun de nous ne se dérobe à lui; il ne se meut pas; aucun lieu ne peut le contenir, pas même le monde tout entier, car il était avant même que le monde fût fait. » *Dial.*, CXXVII, 2, col. 772 B.

Bref, le Dieu de Justin est le Dieu d'un monothéisme qui pouvait, au Ier ou au IIe siècle de notre ère rallier à lui aussi bien les philosophes que les Juifs et les chrétiens. On retrouve la même doctrine chez les autres apologistes, mais on la trouve également chez Celse, dont Origène devait réfuter le *Discours véritable*. Pour Celse, il existe un Dieu très grand, ὁ μέγιστος θεός; et entre ce Dieu et les hommes, il existe des anges, des démons et des héros. Origène, *Contra Cels.*, III, 68, édit. Koetschau, p. 217; *P. G.*, t. XI, col. 1517 B. Le nom de ce Dieu très grand importe peu, il est indifférent de l'appeler Ζεὺς ὕψιστος ou Ζὴν ou Adonaï, ou Sabaoth ou Amoun ou Papaï, l'essentiel est de le connaître. *Contra Cels.*, V, 41-42, édit. Koetschau, p. 45; *P. G.*, t. XI, col. 1245 B. — M. Puech cite avec raison ce passage de Josèphe, au second livre contre Apion : « Moïse enseigne à regarder vers Dieu comme vers la cause de tous les biens, que possèdent en commun tous les hommes ou qu'ils ont obtenus après les avoir demandés dans l'épreuve; il enseigne qu'il n'est pas possible qu'aucune action ou même aucune pensée secrète lui échappe; qu'il est unique, sans origine, et éternellement immuable; qu'il l'emporte en beauté sur tout ce que peut imaginer l'esprit humain; qu'il se fait connaître à nous par sa puissance, mais que nous ne pouvons comprendre quelle est son essence. Que les plus sages d'entre les Grecs ont appris à avoir cette idée de la divinité et que Moïse leur en a donné le principe, je le laisse de côté pour le moment; mais qu'elle est belle et convenable à la nature et à la dignité de Dieu, ils en sont grandement témoins : Pythagore, Anaxagore, Platon, et après lui les philosophes du Portique, presque tous, semblent avoir pensé ainsi sur la nature de Dieu. » Josèphe, *Contra Apion.*, II, 66-69.

3° *Le Verbe dans la théologie de Justin.* — Toutefois Justin ne s'arrête pas à la prédication du Dieu innommable, Père et créateur de toutes choses. « Avec lui, dit-il, nous vénérons, nous adorons, nous honorons en esprit et en vérité, le Fils venu d'auprès de lui qui nous a donné ces enseignements et l'armée des autres bons anges qui l'escortent et qui lui ressemblent, et l'Esprit prophétique. » *I Apol.*, VI, 2, col. 336 C-337 A. Il paraît hors de doute que c'est à l'Évangile et au christianisme que l'apologiste doit sa croyance à la Trinité. Sans doute, il s'efforcera, et nous le verrons tout à l'heure, de démontrer rationnellement l'existence du Verbe; mais cette démonstration n'est pas au point de départ de sa pensée. Lui-même déclare que s'il croit au Verbe incarné, c'est d'après l'autorité de la tradition et des mémoires des Apôtres : « Le Christ est le premier-né de Dieu, son Verbe : c'est ce qu'on nous a enseigné et que nous avons déclaré. » *I Apol.*, XLVI, 2, col. 397 B. « Il était Fils unique du Père de l'univers, il était proprement engendré de lui, Verbe et puissance; dans la suite il s'est fait homme par la Vierge, comme nous l'avons appris des Mémoires. » *Dial.*, CV, 1, col. 720 A-721 C.

Le nom par lequel Justin désigne le plus habituellement la seconde personne de la sainte Trinité est celui de Verbe, de Logos. Il est remarquable que la manière même dont il introduit ce nom suppose qu'il le considère comme reçu par ses coreligionnaires. Dès le c. V, 4, de la première Apologie, col. 336 B, il est amené à parler du Logos lui-même, ὑπ' αὐτοῦ τοῦ λόγου, qui a pris une forme sensible chez les Barbares, et qu'il semble opposer au Logos humain, ὑπὸ λόγου, qui a permis à Socrate d'enseigner des doctrines vraies. « Ce n'est donc pas assez de dire que Justin se sert de la notion du Logos comme d'une notion familière aux esprits de ceux à qui il s'adresse, aussi bien des païens cultivés que des Juifs de la Dispersion plus ou moins frottés de philosophie. Il faut ajouter qu'elle est pour lui un élément sinon du *Credo* à proprement parler, du moins de l'interprétation de ce *Credo* par la

tradition ecclésiastique. » A. Puech, *op. cit.*, p. 104.

On pourrait être tenté de demander ici des précisions; mais il y a beaucoup de chances pour qu'une solution trop précise soit inexacte. C'est dans l'Évangile de saint Jean que la doctrine du Logos fait son apparition dans l'enseignement chrétien. Justin qui connaît l'Apocalypse et qui la cite comme l'œuvre de l'apôtre Jean, a pu difficilement ignorer le quatrième Évangile, bien qu'il ne le cite nulle part de manière expresse. Voir ci-dessus, col. 2258. Mais déjà le IVe Évangile parle du Logos comme d'une notion courante, et lorsqu'il affirme tranquillement : « Le Logos est devenu chair », Joa., I, 14, il ne croit pas introduire une révolution dans la théologie, ni même dans la terminologie familière au cercle des lecteurs auxquels il s'adresse. Justin fait de même. Il parle du Logos en toute simplicité et c'est une notion courante, non pas chez les philosophes, mais chez les simples chrétiens; une notion qui fait partie du dépôt de la foi, et sans laquelle le christianisme serait incomplet. On ne saurait admettre par suite que Justin a été amené à parler du Verbe pour en faire l'instrument de la création et de la révélation, exigé par la transcendance de Dieu; et que sa philosophie — une philosophie purement rationnelle — a conditionné ses explications. Il a reçu le Verbe de la tradition; et c'est aussi de la tradition qu'il a appris le rôle du Verbe dans l'œuvre de Dieu.

Dans la création d'abord. Toutes les fois que Justin est amené à traiter ce sujet, il fait de la création l'œuvre de Dieu et très particulièrement l'œuvre du Père. Celui-ci est le démiurge, voir ci-dessus, col. 2253, et l'apologiste n'hésite pas à condamner l'hérésie de Marcion « qui nie le Dieu créateur du ciel et de la terre, et le Christ son fils annoncé par les prophètes pour prêcher un autre Dieu à côté du Dieu créateur de toutes choses et un autre fils ». *I Apol.*, LVIII, 1; cf. XXVI, 5, col. 416 A, 368.

Il semble pourtant que Justin distingue, tout au moins en certains cas, la conception du monde, et son exécution. Il réserve alors à Dieu la conception, pour faire du Verbe un agent d'exécution. Ainsi, dans ce passage de la première Apologie, où il interprète le premier verset de la Genèse, en fonction des fables de la mythologie païenne : « Coré, fille de Zeus, est une copie de cet Esprit de Dieu, qui est représenté porté sur les eaux. La même malice leur a fait inventer Athéna, fille de Zeus, née sans le commerce de la génération. Ils savaient que Dieu avait d'abord conçu dans sa pensée le monde qu'il fit par son Verbe, ἐννοηθέντα τὸν θεὸν διὰ λογου τὸν κόσμον ποιῆσαι : ils appelèrent Athéna cette première pensée. » *I Apol.*, LXIV, 4-5, col. 425 D. Remarquons toutefois que le sens de ce texte n'est pas assuré, et qu'au lieu de joindre comme on le fait d'ordinaire les mots διὰ λογου à ποιῆσαι, il vaudrait mieux peut-être les rapprocher de ἐννοηθέντα.

L'Écriture d'ailleurs suggérait à l'apologiste cette idée que Dieu pour créer le monde avait eu recours à l'assistance du Logos. Le texte de Gen., I, 26 : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance » était chez les rabbins l'objet de dissertations interminables. Justin n'hésite pas à déclarer qu'il s'agit du Verbe prenant part à la création de l'homme. *Dial.*, LXII, col. 617. Un passage célèbre de Prov., VIII, 22-26, que Justin cite à deux reprises dans le Dialogue, LXI, 1; CXXIX, 3, introduisait la Sagesse divine dans l'œuvre créatrice : et la Sagesse, aux yeux de l'apologiste, n'était autre que le Verbe. D'une manière plus générale encore, le récit de la création marquait clairement que Dieu avait fait le monde par sa parole; Justin pense qu'il s'agit du Verbe. *I Apol.*, LIX, 5; *II Apol.*, VI, 3, col. 416 C, 453 B.

Mais tout cela est encore vague; il est clair que Justin n'a pas besoin de faire créer le monde à Dieu par l'intermédiaire du Verbe, et qu'il n'entend nulle part proposer une théorie de la création.

Il propose au contraire une théorie de la révélation. Il admet avec l'Évangile, comme nous l'avons dit, que Dieu est inconnaissable et que personne ne l'a jamais vu. A vrai dire, le Fils n'est pas moins inconnaissable que le Père, et Justin le déclare expressément en citant, sous une forme particulière, le témoignage de Matth., XI, 27 : « Personne ne connaît le Fils sinon le Père et ceux à qui le Fils le révélerait. » *I Apol.*, LXIII, 3; *Dial.*, C, 1, col. 424 B, 709 A. Mais dans le plan divin, le Fils est le grand révélateur : c'est par lui que Dieu s'est manifesté à l'humanité.

A toute l'humanité d'ailleurs; aux païens comme aux juifs. Tout ce que les philosophes de la Grèce ont enseigné de bon, ils le doivent au Verbe; et s'ils se sont trop souvent contredits eux-mêmes, c'est qu'ils n'ont pas connu tout le Verbe. *II Apol.*, X, 2 sq.; XIII, 3-6, col. 460 C, 465 BC. Quant aux Juifs c'est encore au Verbe qu'ils doivent la connaissance de Dieu. Toutes les théophanies de l'Ancien Testament ne sont que des manifestations du Verbe. Le Dieu qui reste dans les régions supracélestes, le créateur et Père de toutes choses ne s'est jamais fait voir à personne, *Dial.*, LVI, col. 596 D-597 A, mais chaque fois que Dieu est apparu aux patriarches, qu'il a parlé aux prophètes, il l'a fait par l'intermédiaire du Verbe. Sur ce point, la pensée de Justin est aussi ferme qu'elle était vague et imprécise lorsqu'il s'agissait de la création du monde. Le Verbe, pour lui, est essentiellement le révélateur.

Mais quelle est la véritable nature du Verbe, dans la pensée de saint Justin? Il est hors de doute que, pour lui, le Logos a une réalité substantielle; qu'il est ce que nous appellerions aujourd'hui une personne. Il est numériquement distinct de Dieu : « Les paroles mêmes de Moïse permettent de reconnaître que Dieu parle à quelqu'un de distinct par le nombre et de nature raisonnable : λόγους τοῦς εἰρημένους ὑπ' αὐτοῦ τοῦ Μωσέως πάλιν ἱστορήσω, ἐξ ὧν ἀναμφιλέκτως πρός τινα, καὶ ἀριθμῷ ὄντα ἕτερον καὶ λογικὸν ὑπάρχοντα, ὡμιληκέναι αὐτὸν ἐπιγνῶναι ἔχομεν. » *Dial.*, LXII, 2; cf. LVI, 11, col. 617 B, 600 C.

En même temps le Logos est Dieu : θεὸς καλεῖται καὶ θεός ἐστι καὶ ἔσται. *Dial.*, LVIII, 9, col. 609 B. Les c. LVI-LXII du Dialogue sont consacrés à montrer qu'à côté du Dieu suprême il y a un autre Dieu, qui n'est pas un ange, mais véritablement Dieu. Il est, semble-t-il, assez vain de faire remarquer qu'ici le mot θεός est employé sans article, et d'ajouter que, *I Apol.*, X, 6, Justin se contente de dire ὁ λόγος θεῖος ὤν. Ces observations auraient leur importance si nous avions affaire à un philosophe capable de construire une théorie entièrement cohérente. Mais l'apologiste se contente d'affirmer les réalités que suppose sa foi chrétienne. « Je sais, dit-il, qu'il en est qui veulent s'emparer à l'avance de ces passages (de l'Ancien Testament) et assurent que la puissance venue d'auprès du Père de l'univers pour apparaître à Moïse, à Abraham, à Jacob, est appelée ange dans sa venue vers les hommes, parce que par elle les choses du Père sont annoncées aux hommes; et gloire parce qu'elle paraît quelquefois en une image indéterminée; qu'elle est appelée homme, parce que pour apparaître elle a revêtu les formes humaines voulues par le Père; qu'on l'appelle encore Verbe, parce qu'elle porte aux hommes les discours du Père. Ils disent qu'on ne peut ni couper, ni séparer cette puissance du Père pas plus qu'on ne peut couper et séparer la lumière du soleil sur la terre du soleil qui est dans le ciel : lorsqu'il se couche la lumière disparaît. De même le Père peut, lorsqu'il le veut, disent-ils, projeter sa puissance, et lorsqu'il le

veut la ramener en lui-même. C'est de cette manière qu'ils enseignent-ils, qu'il a aussi fait les anges. » A ces ancêtres inconnus du sabellianisme, Justin répond avec vivacité : « Il a été démontré qu'il y a des anges, qu'ils sont des êtres permanents qui ne se résolvent pas en ce qui les a produits; et cette puissance que le Logos prophétique appelle Dieu et ange, n'est pas seulement distincte nominalement du Père, comme la lumière l'est du soleil, mais se trouve être quelque chose de distinct numériquement. » *Dial.*, CXXVIII, 2-4, col. 776.

Mais alors, il y a un second Dieu. Et que deviennent des déclarations comme celle-ci : « Il n'y aura jamais d'autre Dieu, et il n'y en a pas eu d'autre depuis les siècles que celui qui a fait et ordonné cet univers. Nous ne pensons pas que Dieu soit pour nous (chrétiens) autre que pour vous (juifs)... Nous ne mettons pas nos espérances en quelque autre: il n'y en a pas; mais dans le même que vous, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. » *Dial.*, XI, 1, col. 497 A. De fait, tout en maintenant fermement le monothéisme, Justin ne peut s'empêcher d'écrire qu'il y a un autre Dieu au-dessous du créateur de l'univers : ἔστι καὶ λέγεται θεὸς καὶ κύριος ἕτερος ὑπὸ τὸν ποιητὴν τῶν ὅλων, ὃς καὶ ἄγγελος καλεῖται. *Dial.*, LVI, col. 597 B.

Il semblerait difficile, après cela, d'affirmer soit l'unité de Dieu, soit la divinité du Verbe. Mais Justin, tout en déclarant que le Logos est différent de Dieu par le nombre, affirme qu'il n'en diffère pas par la pensée. ἕτερος...ἀριθμῷ, ἀλλὰ οὐ γνώμῃ. *Dial.*, LVI, 11, col. 600 C. Il essaie d'expliquer sa pensée par une comparaison : « Lorsque nous proférons quelque verbe, nous engendrons un verbe, et ce n'est pas par une amputation, κατὰ ἀποτομήν, qui diminuerait le Verbe qui est en nous. De même que nous voyons que d'un premier feu s'en produit un autre, sans que soit diminué le feu où l'autre s'est allumé, tandis qu'au contraire il reste le même, de même aussi le nouveau feu qui s'y est allumé se fait voir bien réel sans avoir diminué celui auquel il s'est allumé. » *Dial.*, LXI, 2, col. 616 A; cf. CXXVIII, 4. Évidemment ces comparaisons ne sont pas très satisfaisantes. L'accord de pensée et de volonté entre le Père et le Logos suppose une communauté de nature, et plus que cela, une unité de substance, que Justin n'a pas su exprimer. Du moins faut-il lui reconnaître le mérite d'avoir saisi la difficulté, et d'avoir essayé de s'en rendre maître. Il n'y a pas réussi : sa philosophie était trop courte. Il faut ajouter aussi que la spéculation théologique ne faisait que de naître, et que c'était la première fois qu'avec l'apologiste, elle se mettait à l'étude de ce difficile problème.

Un mot d'ailleurs, ou une expression, que Justin emprunte encore à la tradition, — comme tout ce qu'il a de meilleur, — permet de poser autrement la question : c'est celui de Fils. Car le Verbe est le Fils de Dieu et le seul qui puisse proprement revendiquer ce titre : μόνος ἰδίως υἱὸς τῷ θεῷ γεγέννηται *I, Apol.*, XXIII, 2, col. 364 A; le Fils de Dieu, le seul qui soit appelé proprement Fils (κυρίως υἱός) est le Verbe existant avec lui. *II Apol.*, VI, 3, col. 453 A. Le Verbe est le premier-né du Père : πρωτόγονος θεοῦ Χριστός, *I Apol.*, LVIII, 3; πρωτότοκος θεοῦ λόγος, *I Apol.*, XXIII, 2; XXXIII, 6, *Dial.*, CXVI, 3; son premier rejeton, πρῶτον γέννημα, *I Apol.*, XXI, 1; le premier-né de toute créature, πρωτότοκος πάσης κτίσεως, *Dial.*, LXXXV, 2, etc..., et même le Monogène, *Dial.*, CV, 1; cette dernière expression appartient en propre à l'Évangile de saint Jean; il est vraisemblable que c'est là que Justin l'a trouvée.

Le Fils a été engendré avant toutes les créatures : Justin revient à plusieurs reprises sur cette idée; et J. Tixeront fait remarquer très exactement là-dessus : « Le saint docteur remonte jusqu'avant la création. Il regarde le Verbe comme Dieu personnel, avant toutes choses créées; il ne va pas au delà; c'est pour lui l'éternité pratique. » *La théologie anténicéenne*, p. 235. L'apologiste écrit par exemple : « Lorsqu'au commencement avant toutes les créatures, Dieu engendra de lui-même une certaine vertu raisonnable que l'Esprit-Saint appelle aussi la gloire du Seigneur... » *Dial.*, LXI, 1, col. 613 C. Il cite en le modifiant pour les besoins de sa cause le texte classique de Prov., VIII, 22 : « Le Seigneur m'a établi principe de toutes ses voies. » Voici comment il interprète en effet la parole de Gen., III, 22 : voici qu'Adam est devenu comme l'un de nous. « Ce Fils réellement proféré par le Père avant toutes les créatures était avec le Père, et c'est avec lui que le Père s'entretient comme la parole l'a indiqué par Salomon : que celui-là même était principe avant toutes les créatures et avait été engendré par Dieu comme Fils. » *Dial.*, LXII, 4, col. 617 C. « Ce changement introduit dans le texte, ajoute le P. Lagrange, dont j'ai emprunté la traduction, est assurément symptomatique. Justin n'a pas oublié le prologue de saint Jean : au commencement le Verbe était. Il se garde bien de faire du Verbe le principe ou le commencement des créatures, malgré l'apparence littérale d'un texte sacré dont il ne pouvait guère soupçonner qu'il était mal traduit. » *Saint Justin*, p. 173.

Est-ce à dire cependant que la création du monde n'a pas été l'occasion d'un changement dans l'état du Verbe? Dieu a possédé de toute éternité son Verbe : mais ne l'aurait-il pas proféré, extériorisé, pour créer le monde? Quelques critiques l'ont pensé, en s'appuyant principalement sur une phrase obscure de la seconde Apologie : ὁ δὲ υἱὸς ἐκείνου, ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως υἱός, ὁ λόγος πρὸ τῶν ποιημάτων καὶ συνὼν καὶ γεννώμενος ὅτε τὴν ἀρχὴν δι' αὐτοῦ τὰ πάντα ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε. *II Apol.*, VI, 3, col. 453 A. La traduction de cette phrase est difficile. M. Puech, *Les Apologistes grecs*, p. 111, propose la formule suivante : « Le Fils de celui-ci (du Père) celui qui seul est appelé Fils au sens propre du mot, le Verbe qui avant toutes les créatures était avec lui et fut engendré quand au commencement (le Père) fit et ordonna toutes choses par lui. » Il résulte évidemment de cette interprétation que le Verbe n'aurait été à proprement parler engendré qu'au moment de la création du monde. Mais le P. Lagrange fait remarquer et avec raison, semble-t-il, que l'ensemble du contexte demande que l'on sépare par une pause assez forte ὅτε τὴν ἀρχὴν de ce qui précède. Il faudrait alors entendre : « Le Fils, le Verbe qui avant toutes les créatures était à la fois présent et engendré, lorsqu'au commencement Dieu créa et orna tout par lui, est appelé Christ. » *Saint Justin*, p. 173, n. 3. En dehors de cette phrase, rien ne nous autorise à attribuer à Justin la doctrine de la génération temporelle du Verbe. Il est tout au moins prudent de croire que l'apologiste n'a jamais professé cette doctrine et n'a pas estimé que la création avait introduit une modification dans l'existence du Verbe.

Ce qu'il faut par contre reconnaître, c'est que, pour Justin, le Verbe, ou le Fils, est en quelque manière subordonné au Père. Les chrétiens l'adorent en lui donnant la seconde place, ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ. *I Apol.*, LX, 7. Il est la première puissance après le Père. *I Apol.*, XXXII, 10. Il est au-dessous du créateur de toutes choses, *Dial.*, LVI, 4; il n'a jamais rien fait ni dit que ce que l'auteur du monde, au-dessus de qui il n'y a pas d'autre Dieu, a voulu qu'il fasse ou qu'il dise. *Dial.*, LVI, 11. Il peut recevoir différents noms, ceux de Gloire du Seigneur, de Fils, de Sagesse, d'ange, de Dieu, etc., parce qu'il exécute la volonté du Père et qu'il est né du Père par volonté. *Dial.*, LXI, 1, col. 613 C. Et l'apologiste écrit finalement : « Ni

Abraham, ni Isaac, ni Jacob, ni aucun autre homme n'a vu le Père et ineffable Seigneur de toutes choses et du Christ lui-même, mais seulement celui qui, *selon sa volonté*, est aussi Dieu, son Fils et son ange parce qu'il exécute ses décisions. » *Dial.*, CXXVII, 4, col. 773 A. De telles formules sont dangereuses. A force de répéter que le Fils est engendré par la volonté et la puissance du Père, *Dial.*, LXX, 1; CXXVII, 4; CXXVIII, 4, l'apologiste donne à penser que, pour lui, cette génération pourrait bien ne pas avoir eu lieu, et qu'elle dépend d'un acte libre de Dieu. A force de déclarer que le Verbe obéit au Père et qu'il lui est soumis, il paraît en faire, non certes un ange au sens strict, du moins un Dieu de seconde majesté. Il est fort possible que ce soit là le résultat d'une erreur d'exégète plutôt que de philosophe : c'est en cherchant à interpréter les livres de l'Ancien Testament que Justin a trouvé le mystérieux ange de Jahvé dont il affirme l'identité avec le Verbe. Mais il est certain que sa terminologie est erronée, et provient d'une pensée insuffisamment mûrie.

4° *L'Esprit-Saint.* — La construction théologique de Justin semble complète : Dieu ineffable et incommunicable au point de départ. Le Verbe, premier-né de Dieu, antérieur à toute création, et donc éternel, révélateur de Dieu, intermédiaire indispensable entre Dieu et les hommes. Il paraît que ces deux termes pourraient suffire, et l'on a quelque peine à concevoir même la possibilité d'en introduire un troisième.

Justin cependant n'est pas l'homme d'un système, mais d'une tradition; et la tradition l'oblige à parler de l'Esprit-Saint, ou comme il préfère dire, de l'Esprit prophétique. Dans les symboles de foi, il s'agit de l'Esprit prophétique, *I Apol.*, VI, 2, que les chrétiens adorent en troisième rang, ἐν τρίτῃ τάξει. Lorsqu'il est question du baptême, c'est l'Esprit Saint qui est mentionné, *I Apol.*, LXI, 3, 13, conformément d'ailleurs à la formule évangélique, Matth., XXVIII, 19. « Le nom d'esprit prophétique implique évidemment que cette troisième personne est considérée comme l'inspiratrice des prophètes de l'Ancien Testament; mais elle apparaît dès l'origine des choses, car au chapitre LX elle est assimilée à l'Esprit de Dieu qui était porté au-dessus des eaux, Gen., I, 1-3; et elle ne peut, à cet endroit, être aucunement confondue avec la deuxième personne. Justin compare à la Trinité chrétienne la Trinité de la seconde lettre platonicienne, ou identifiant expressément le Fils avec l'âme du monde du Timée : « Platon donne la seconde place au Verbe venu de Dieu qu'il dit avoir été disposé en forme de X dans l'univers, et la troisième à l'Esprit qui a été dit être porté sur l'eau; il s'exprime ainsi : τὰ δὲ τρίτα περὶ τὸν τρίτον. » A. Puech, *op. cit.*, p. 322 sq.

Mais Justin est loin d'avoir une idée très claire de la nature et de la personnalité de l'Esprit prophétique. C'est cet Esprit qui inspire les prophètes : tel est son rôle essentiel. *I Apol.*, LXIV, 1; XXXV, 3; XXXIII, 5; XLI, 4; XLIV, 2; *Dial.*, XXXII, 3; XXXVIII, 3; XLIII, 3, etc. Après ce que nous savons du Logos, organe de la révélation divine, nous sommes tentés de nous en étonner. Et Justin écrit en effet : « Lorsque les prophètes prononcent leurs paroles sous la figure de quelqu'un, ce ne sont pas en réalité ces inspirés qui parlent, mais le Verbe divin qui les meut. » *I Apol.*, XXXVI, 1, col. 385 A. L'Esprit est-il donc identique au Verbe?

Ailleurs, l'apologiste commente les récits évangéliques de la conception virginale : « Une puissance de Dieu, dit-il, étant venue sur la Vierge, l'a couverte de son ombre et l'a fait concevoir, elle qui était vierge... C'est là ce que nous avons appris de ceux qui ont raconté la vie de notre Sauveur Jésus-Christ, et nous le croyons parce que, comme nous l'avons dit, l'Esprit prophétique annonça sa future naissance (celle du Sauveur) par la bouche d'Isaïe dont nous avons parlé. Par l'Esprit et la vertu de Dieu, nous ne pouvons entendre que le Verbe, qui est le premier-né de Dieu : cet Esprit venant sur la Vierge et la couvrant de son ombre, la rendit enceinte non par commerce charnel, mais par puissance. » *I Apol.*, XXXIII, 4-6, col. 381 AB. La difficulté avec laquelle Justin se trouve aux prises est réelle : sa source en est dans le texte évangélique lui-même, où figure la mention du Saint-Esprit et que l'on pouvait être tenté d'interpréter comme si le Saint-Esprit lui-même s'était incarné. Pour éviter cette exégèse si contraire à l'enseignement traditionnel, Justin ne découvre d'autre solution que d'identifier provisoirement le Verbe et l'Esprit-Saint.

Toutefois, l'apologiste n'accepte pas cette solution simpliste, car il tient à sauvegarder la réalité de l'Esprit prophétique. Un passage particulièrement obscur du *Dialogue*, LXXXVII, 2 sq., col. 684, explique en effet que les puissances de l'Esprit qui s'étaient manifestées partiellement chez les prophètes de l'Ancien Testament se sont toutes reposées et terminées dans le Christ, qui les communique à ses fidèles en inaugurant ainsi la tradition d'une prophétie nouvelle. Il ne s'agit pas évidemment d'une incarnation de l'Esprit qui se serait produite au moment du baptême de Jésus; mais les textes évangéliques qui parlent du baptême amènent pourtant Justin à rappeler qu'à ce moment l'Esprit-Saint se manifeste de manière spéciale. Cf. A. Puech, *op. cit.*, p. 324-326.

Il reste qu'il ne faut pas demander à Justin une théologie de l'Esprit-Saint. Sa pensée s'embarrasse manifestement lorsqu'il veut expliquer la nature et le rôle de cet Esprit, mais il tient, au nom de la tradition, à en affirmer l'existence; et c'est à titre de représentant de la prédication ecclésiastique, de la foi commune, que son témoignage est précieux.

III. LES ENSEIGNEMENTS DE JUSTIN SUR LE CHRIST ET SUR LA RÉDEMPTION. — 1° *Divinité de Jésus-Christ.* Le Verbe de Dieu, après s'être communiqué partiellement aux philosophes, après s'être manifesté aux patriarches dans les théophanies de l'Ancien Testament, s'est incarné en Jésus-Christ. « Ce n'est pas seulement chez les Grecs, par l'intermédiaire de Socrate que ces enseignements ont été donnés par le Verbe (ὑπὸ λόγου) mais aussi chez les barbares par le Verbe lui-même revêtu d'une forme sensible (μορφωθέντος), devenu homme, et appelé Jésus-Christ. » *I Apol.*, V, 4, col. 336 B. « Jésus-Christ seul est proprement le Fils de Dieu, son Verbe, son premier-né, sa puissance; et devenu homme par sa volonté, il nous a donné ces enseignements. » *I Apol.*, XXIII, 2, col. 364 AB. Aucune doctrine n'est plus claire ni plus fermement tenue par Justin que celle de l'incarnation du Verbe et de la divinité du Christ.

Il va sans dire qu'une telle doctrine étonne les adversaires de l'apologiste et particulièrement Tryphon : « T'entendre dire que ce Christ est Dieu, objecte le juif, qu'il a préexisté avant les siècles, puis qu'il a consenti à se faire homme et à naître, et qu'il n'est point homme d'entre les hommes, cela ne me paraît pas seulement paradoxal, mais insensé. » *Dial.*, XLVIII, 1, col. 580 A. A quoi Justin répond : « Il en est de votre race qui reconnaissent qu'il est Christ, tout en déclarant qu'il fut homme d'entre les hommes. Je ne suis pas de leur avis, et un très grand nombre qui pense comme moi ne consentirait pas à le dire; car ce n'est pas à des enseignements humains que le Christ lui-même nous a ordonné d'obéir. » *Dial.*, XLVIII, 9, col. 581 A.

La divinité de Jésus comporte des conclusions pratiques, dont la première est pour les chrétiens le devoir de l'adorer. Tryphon ne voit qu'un blasphème dans cette prétention, *Dial.*, XXXVIII, 1; l'apologiste s'efforce

de la justifier et conclut : « Il est donc adorable et Dieu et Christ : celui qui a fait ce monde en rend témoignage, et ces paroles le montrent clairement. » *Dial.*, LXIII, 5, col. 621 B. Mais Tryphon insiste : « Vous autres, convertis du paganisme, vous pouvez bien le reconnaître comme Seigneur et Christ et Dieu, puisque vous tirez de lui votre nom de chrétiens. Quant à nous, il n'en va pas de même : ἡμεῖς δέ, τοῦ θεοῦ τοῦ καὶ αὐτὸν τοῦτον ποιήσαντος λατρευταὶ ὄντες, οὐ δεόμεθα τῆς ὁμολογίας αὐτοῦ οὐδὲ τῆς προσκυνήσεως.» *Dial.*, LXIV, col. 622 C. Et Justin lui déclare que les Écritures montrent le Christ passible et adorable et Dieu : γραφάς, αἳ διαρρήδην τὸν Χριστὸν καὶ παθήτον καὶ προσκυνητὸν καὶ θεὸν ἀποδεικνύουσιν. *Dial.*, LXVIII, 9, col. 636 B. On citerait facilement d'autres témoignages, car il y a peu d'affirmations plus souvent renouvelées par l'apologiste que celle du devoir qu'ont les chrétiens d'adorer le Christ. W. Bousset fait là-dessus d'intéressantes remarques : « Nous n'avons pas, dit-il, de meilleur témoin de la foi de la communauté au Christ regardé comme le nouveau Dieu, que Justin; si cet homme, que l'on est tenté de prendre pour un rationaliste, qui insiste tellement au cours de son argumentation apologétique sur le caractère absolument rationnel du christianisme, dont la théologie personnelle s'oriente dans une direction si différente; si cet homme, dis-je, ne se lasse pas de répéter mainte et mainte fois l'affirmation paradoxale d'un ἕτερος θεὸς προσκυνητός, c'est qu'il trouve derrière lui la tradition commune sur laquelle il s'appuie; ou mieux le culte commun et la pratique du service divin auxquels il est attaché de tout son cœur. La prédication du δεύτερος θεός lui est suggérée par sa piété, non par sa spéculation. » W. Bousset, *Kyrios Christos, Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus*, 2e édit., Gœttingue, 1921, p. 253.

De fait, si les preuves de la divinité du Sauveur, telles que Justin les propose n'ont pas toujours une force décisive, son intention n'est pas douteuse. Soit qu'il s'adresse aux juifs dans le Dialogue, soit qu'il écrive pour les païens dans les Apologies, il veut démontrer que Jésus-Christ seul est proprement le Fils de Dieu. *I Apol.*, XXIII, 2, col. 364 A. Il s'adresse surtout pour cela aux prophéties qu'il groupe davantage dans l'Apologie, qui sont disséminées à travers la plus grande partie du Dialogue. « Jésus, dit-il, devait descendre de David, c'était annoncé par Isaïe, et naître à Bethléem, c'était indiqué par Michée. La conception virginale était affirmée par Isaïe, suggérée dans la Genèse par des expressions mystérieuses, comme le sang de la vigne de Juda. On trouvait l'adoration des mages dans Isaïe, la fuite en Égypte dans David, la prédication de Jean-Baptiste dans Isaïe et dans Malachie. David avait dit d'avance au nom de Dieu : Tu es mon fils. Isaïe avait parlé des miracles de Jésus, mais surtout de ses souffrances; Jacob mourant et Zacharie, de son entrée à Jérusalem, monté sur un âne; le psalmiste de ses prières, de ses angoisses, de son arrestation; Zacharie de la dispersion et de la fuite de ses disciples. C'est encore dans les psaumes qu'on lisait le rassemblement du sanhédrin, le silence de Jésus devant le procurateur romain, le complot des Juifs avec Hérode et Pilate, la comparution de Jésus devant Hérode, ses mains et ses pieds percés, sa robe tirée au sort, les railleries des Juifs, le cri suprême du mourant recommandant son âme à son Père. Mis au tombeau comme Isaïe l'avait prédit, Jésus était ressuscité d'après Isaïe, et aussi David, qui avait prédit en outre ses apparitions et son ascension. » M. J. Lagrange, *Saint Justin*, p. 46 sq.

Un tel faisceau d'arguments pouvait faire impression. Les anciens, juifs et païens étaient plus sensibles que nous à la valeur des prophéties et des oracles. Mais, à y regarder de près, Justin ne prouvait par là que la mission divine de Jésus, tandis qu'il prétendait démontrer sa vraie divinité. Sans doute, dans le Dialogue, l'apologiste, pressé par Tryphon, insistait. Il déclarait que toutes les théophanies de l'Ancien Testament étaient déjà autant de manifestations du Christ, et que l'incarnation n'était que la dernière de ses apparitions, celle qui mettait le sceau à l'ancienne loi et inaugurait la loi nouvelle. Mais cette dernière preuve n'était pas elle-même sans danger, et l'on sait que la théologie postérieure n'a pas accepté l'interprétation donnée par Justin des théophanies bibliques.

L'apologiste était mieux inspiré en insistant sur quelques textes heureusement choisis, en particulier sur la prophétie d'Isaïe relative à la conception virginale. *I Apol.*, XXXIII, 1; *Dial.*, XLIII; LXVI-LXVIII, etc. Tryphon refusait ici d'accepter la leçon des Septante, et adoptait celle d'Aquila et de Théodotion où le mot παρθένος est remplacé par νεᾶνις. Justin était dans son droit en lui reprochant cette correction arbitraire; et il faut avouer qu'une si mystérieuse naissance, promise à un personnage qui devait hériter d'autant de noms glorieux, entrer en possession de tant de dons de l'Esprit divin, convenait admirablement à un Dieu. Les religions païennes avaient déjà aimé à entourer de miracles la naissance de leurs dieux : Justin connaissait ces récits et les rappelait à l'occasion, *I Apol.*, LIV; *Dial.*, LXIX-LXX; mais c'était pour déclarer que les démons avaient voulu, par leurs inventions, tromper les hommes et les empêcher de reconnaître la vérité.

La mission divine de Jésus était également prouvée par ses enseignements moraux. *I Apol.*, XIV-XVII; *II Apol.*, X-XII. Nul, mieux que Justin, n'a su mettre en relief l'efficacité de la prédication chrétienne : le spectacle de la vertu des fidèles l'ayant mis jadis sur le chemin de la conversion, il ne peut s'empêcher, dans ses écrits, de faire une large place à la transformation morale introduite dans le monde par la doctrine du Sauveur.

2° *Christologie.* — Il va sans dire qu'il ne faut pas demander à saint Justin une christologie entièrement développée. L'apologiste sait que le Christ est Dieu. Il sait aussi qu'il est homme, un homme véritable, ayant passé comme nous par les infirmités de l'enfance et les croissances de l'âge; passible et souffrant comme nous. Il insiste, dans le Dialogue, sur ce dernier point, qui est pour Tryphon un motif de scandale. Tryphon, il est vrai, avoue que les Écritures annoncent un Christ souffrant, *Dial.*, LXXXIX, 2; XXXIX, 7; mais la croix l'étonne et le rebute. Justin multiplie donc les arguments à ce sujet, et peu d'épithètes sont plus souvent appliquées au Christ que celle de παθητός. *Dial.*, XXXIV, 2; XXXVI, 1; XXXIX, 7; XLI, 1; XLIX, 2, etc.

Quelques critiques, comme Semisch et Neander, ont accusé Justin de n'avoir pas admis l'existence en Jésus-Christ d'une âme raisonnable, et d'en avoir fait remplir les fonctions par le Verbe, ce qui est proprement l'hérésie apollinariste. Justin écrit en effet que le Christ a paru pour nous, corps, verbe et âme : τὸν φανέντα δι' ἡμᾶς Χριστὸν καὶ σῶμα καὶ λόγον καὶ ψυχήν. *II Apol.*, X, 1, col. 460 B. Mais il n'est pas sûr que dans ce passage la ψυχή ne désigne que l'âme animale, et d'ailleurs dans le *Dial.*, CV, 5, nous voyons le Sauveur rendre à Dieu son esprit, ἀποδιδοὺς τὸ πνεῦμα, col. 721 B.

3° *Rédemption.* — Pourquoi le Verbe s'est-il incarné en Jésus-Christ? Il est certain, d'après tout ce que nous avons dit, que c'est d'abord pour enseigner la vérité aux hommes. La première raison de l'incarnation, c'est la révélation. Aux hommes qui avaient oublié la vérité, qui s'étaient laissé séduire par les démons d'erreur et d'ignorance, il fallait avant tout

rendre cette lumière perdue. Toutefois, Justin ne s'en tient pas là. « Le Verbe de Dieu, écrit-il, s'est fait homme pour nous, afin de participer à nos misères et par là de les guérir. » *II Apol.*, XIII, 4, col. 468 A. Jésus-Christ, notre Sauveur, a pris chair et sang pour notre salut. *I Apol.*, LXVI, 2, col. 428 C. Il a souffert pour purifier dans son sang ceux qui croient en lui. *I Apol.*, XXXII, 7, col. 380 B. Nous offrons l'eucharistie en souvenir de la souffrance qu'il a soufferte pour les hommes qui purifient leur âme de toute malice. *Dial.*, XLI, 1, col. 564 B.

La rédemption, telle que la conçoit Justin, est d'abord la libération de l'homme qui était retenu dans l'esclavage du démon : Dieu a détruit d'une ruine définitive les principautés et les puissances, par celui qui est devenu souffrant selon sa volonté. *Dial.*, XLI, 1, col. 564 B. Le Verbe a consenti à se faire chair et à naître de la Vierge de la race de David afin que par cette économie, le serpent qui a fait le mal à l'origine et les anges qui l'ont imité soient vaincus et que la mort soit humiliée, et que, dans la seconde venue du Christ, elle cesse entièrement pour ceux qui croient en lui; qu'elle ne soit plus désormais quand les uns auront été envoyés au jugement, au supplice du feu qui les châtiera sans fin; quand les autres survivront impassibles à l'abri de la corruption et de la douleur, immortels. *Dial.*, XLV, 4, col. 573 A.

« La signification de la mort du Christ et particulièrement du supplice de la croix n'a pas laissé Justin indifférent. Il s'en est expliqué dans les c. XCIV-XCV du Dialogue où il réplique à Tryphon et à ses amis qui ont objecté la malédiction portée par la loi contre les crucifiés : « Il y a une malédiction contre les crucifiés; mais cette malédiction n'est pas prononcée contre le Christ de Dieu, par lequel Dieu sauve tous ceux qui ont commis des actes dignes de malédiction. » En effet, ainsi raisonne Justin, tous les hommes sont soumis à la malédiction de la loi mosaïque, qui maudit quiconque n'observe pas toutes ses prescriptions; c'est-à-dire tous les hommes, nul n'étant capable de remplir intégralement les obligations de la loi, parmi ceux qui la connaissent, et ceux qui ne vivent pas sous la loi étant, par définition, en état de péché. Et Dieu a voulu que « son Christ, au profit de tous les hommes de toute race, se chargeât des malédictions de tous. » Ces idées proviennent surtout chez Justin du fameux morceau d'Isaïe sur l'homme de douleur, dont le trait le plus caractéristique est cité aussitôt après. » A. Puech, *Les Apologistes grecs*, p. 136; cf. J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption. Essai d'étude historique*, Paris, 1905, p. 114-115.

Il ne faut pas oublier, lorsqu'on analyse les idées de Justin sur la rédemption, que nous ne possédons qu'une partie de ses ouvrages; et que précisément ceux qui nous ont été conservés ne traitent en quelque sorte du christianisme que par le dehors. Il s'agit de justifier la doctrine chrétienne dans son opposition au judaïsme ou au paganisme, et nullement de l'exposer pour elle-même dans tous ses détails. Justin ne cache rien volontairement; il n'a aucune idée d'un secret à garder, et la discipline de l'*arcane* lui est tout à fait étrangère; mais il ne dit pas tout : si volontiers qu'il se laisse aller à des digressions, il sait pourtant s'arrêter quand il veut, et nous n'avons pas le droit de lui demander plus qu'il ne se propose de nous donner.

IV. LES ANGES, LES DÉMONS, LES AMES ET LA DESTINÉE HUMAINE. — Les puissances invisibles tiennent une grande place dans l'œuvre de Justin.

1° *Les bons anges.* — Pour répondre à l'accusation d'athéisme faite contre les chrétiens, l'apologiste déclare que ceux-ci reconnaissent le Dieu très vrai et père de la justice et avec lui le Fils venu de lui, et l'armée des autres bons anges qui l'escortent et qui lui ressemblent, et l'Esprit prophétique. *I Apol.*, VI, 1-2, col. 336 C. La place que l'apologiste donne aux anges entre le Fils et le Saint-Esprit est curieuse et mérite d'être remarquée. Toute étrange que soit cette façon de faire, il ne faudrait pas en conclure que Justin assimile le Verbe à un ange. Il lui donne souvent le nom d'ange, surtout lorsqu'il interprète l'Ancien Testament; ce nom n'implique nullement que le Verbe ne soit pas d'une autre nature que les anges. Ici, il s'agit de montrer que les chrétiens ne sont pas des athées. Justin signale, sans se préoccuper de la hiérarchie, tous les êtres invisibles qui, chez eux, sont l'objet d'un culte.

Dieu a confié le soin de veiller sur les hommes et sur les créatures qui sont sous le ciel aux anges qu'il a mis à leur tête. *II Apol.*, V, 2, col. 452 B. Les anges avaient été créés libres, et ce caractère leur est commun avec les hommes. Justin revient là-dessus à satiété. « Dieu a fait au commencement les hommes et les anges maîtres d'eux-mêmes... Toute créature est capable de bien et de mal; l'on n'aurait aucun mérite si on ne pouvait choisir entre deux voies. » *II Apol.*, VII, 5-6, col. 456 BC. Cf. *Dial.*, LXXXVIII, 5; CII, 5; CXL, 4; CXLI, 1, etc.

2° *Les démons.* — Tous les anges ne sont pas restés fidèles. Un grand nombre ont fait défection. Le chef des anges déchus est appelé Serpent, Satan et Diable, d'après les noms qu'il porte dans les livres saints. *I Apol.*, XXVIII, 1; *Dial.*, CIII, 4; CXXIV, 3. Il ne semble pas que la faute des mauvais anges ait été antérieure à la création de l'homme. Au contraire, un passage du Dialogue, CXXIV, 3, col. 765 A, semble affirmer que le chef des démons, celui qui est appelé serpent est tombé d'une chute énorme pour avoir égaré Ève. C'est un peu plus tard que d'autres anges ont aussi commis le mal. Justin identifie leur faute avec l'incident qui nous est rapporté par la Genèse, des fils de Dieu l'unissant avec les filles des hommes. *I Apol.*, V, 2; *II Apol.*, V, 3. Les enfants nés de cette union criminelle sont proprement appelés les démons. *II Apol.*, V, 3, col. 452 B.

Les démons, dès lors, n'ont cessé d'exercer leur empire sur le genre humain. « Dans la suite, écrit Justin, ils se sont asservi le genre humain, soit par la magie, soit par la crainte et les tourments qu'il faisaient subir, soit en se faisant offrir des sacrifices, de l'encens et des libations, toutes choses dont ils sont avides depuis qu'ils sont devenus esclaves des passions. » *II Apol.*, V, 4, col. 452 BC. Ce sont eux que les hommes, dans leur ignorance et leur crainte superstitieuse, se sont mis à adorer et ont regardé comme des dieux. *I Apol.*, V, 2; *Dial.*, LV, 2. En vain des sages comme Socrate ont-ils essayé de dénoncer leurs crimes : les démons sont parvenus à les faire condamner. *I Apol.*, V, 3, col. 336 B. Ce sont encore les démons qui ont imaginé toutes les légendes par lesquelles les âmes se laissent séduire, et qui imitent plus ou moins grossièrement les mystères chrétiens. *I Apol.*, LIV, LXII, LXIV, LXVI; *Dial.*, LXIX-LXX. Ils ne se sont pas contentés d'inventer ces fables grossières de la mythologie. Même depuis la venue du Christ, ce sont eux qui ont suscité toutes sortes d'imposteurs et de magiciens, Simon, Ménandre, Marcion. *I Apol.*, XXVI, LVI. Ce sont eux aussi qui sont la cause de toutes les persécutions contre les chrétiens : ils font tout pour faire des hommes leurs esclaves et leurs serviteurs; et tantôt par les visions des songes, tantôt par les prestiges de la magie, ils cherchent à asservir ceux qui n'ont aucun soin de leur salut. *I Apol.*, XIV, 1. Ils ont répandu les calomnies dont les chrétiens sont victimes; ils ont aveuglé les magistrats qui détiennent le pouvoir dans l'empire romain et les ont remplis de rage, si bien que ces magistrats sont aujourd'hui

comme de véritables possédés. *II Apol.*, I, 2; cf. XII, 3-4; col. 444 A, 464 B.

Cependant le pouvoir des démons n'est pas illimité. Dès avant la venue du Sauveur, ils ont pu contrefaire, par des procédés d'ailleurs maladroits et grossiers, l'histoire du Verbe. Mais ils n'ont jamais attribué à aucun des prétendus fils de Zeus le supplice de la croix, dont ils ne pouvaient avoir l'idée, parce que tout ce qui avait été écrit à ce sujet était symbolique. *I Apol.*, LV, 1, col. 412 A. Le Christ venu, ils se sont heurtés à sa puissance. Le diable, c'est-à-dire cette puissance qu'on appelle aussi Serpent et Satan s'approcha de lui pour le tenter. Mais le diable fut vaincu et dut se retirer honteusement. *Dial.*, CIII, 6; CXXV, 4, col. 717 B; 768 AB.

Leur rage contre le christianisme demeure aussi sans efficacité profonde. Dieu, qui pourrait d'un geste anéantir les démons, ne tolère leurs vaines persécutions que pour permettre aux chrétiens d'accroître leur nombre. *I Apol.*, XLV, 1. Déjà cependant, les signes sont manifestes de la déchéance des démons. Les chrétiens qui croient à Jésus notre Seigneur, exorcisent tous les démons et esprits mauvais qui sont contraints d'obéir. *II Apol.*, VI, 6; *Dial.*, XXX, 3; XXXV, 8; LXXXV, 2; CXI, 2; CXXI, 3. Le règne des démons touche à sa fin : suivant la prédiction du Christ, ils doivent être jetés au feu pour y être éternellement punis; et si Dieu diffère leur châtiment, c'est à cause des hommes qui doivent se sauver par la pénitence. *I Apol.*, XXVIII, 1-2, col. 372 B. Dans le curieux fragment que cite saint Irénée d'un ouvrage perdu, nous voyons Justin déclarer que jusqu'à la venue du Christ, « Satan ignorait sa condamnation parce que les prophètes en avaient parlé en paraboles et allégoriquement. Après la venue du Sauveur, par les paroles du Christ et de ses apôtres, il a su indubitablement que le feu éternel lui est préparé, parce qu'il a fait volontairement défection à Dieu, ainsi qu'il est réservé à tous ceux qui persévèrent sans repentir dans l'apostasie ». Irénée, *Cont. Hæres.*, V, XXVI, *P. G.*, t. VII, col. 1194-1195.

3° *L'âme humaine.* — Comme il est naturel, Justin s'intéresse surtout aux hommes : il ne parle des démons que dans leurs relations avec l'humanité. Mais il ne s'explique guère sur la nature de l'âme humaine. Ce qu'il nous apprend de plus précis à ce sujet figure dans les premiers chapitres du Dialogue, c'est-à-dire dans le récit de l'entretien tenu par le vieillard mystérieux avec l'apologiste avant sa conversion. On peut croire d'ailleurs que, même chrétien, Justin a gardé les idées qu'il exprime dans ces chapitres, et pour lesquelles il se trouve d'accord avec son interlocuteur. Nulle part il ne définit l'âme; il ne met pas en doute son existence; il est entendu pour lui que l'homme se compose d'un corps et d'une âme, et que l'âme est capable de s'élever à la connaissance de Dieu. Mais il enseigne avec beaucoup d'énergie que l'âme n'est pas immortelle par elle-même, puisqu'elle n'est pas inengendrée : à ses yeux, rien de ce qui est créé n'est immortel : si l'âme participait à l'immortalité, elle serait d'essence divine, elle serait une partie de l'esprit souverain. Il ne s'ensuit pas d'ailleurs que les âmes meurent : « Ce serait vraiment une bonne affaire pour les méchants; mais au contraire, que les âmes des hommes pieux restent dans un endroit meilleur, celle des injustes et des méchants dans un pire, en attendant alors le temps du jugement. Ainsi les unes, celles qui auront paru dignes de Dieu, ne meurent plus; les autres sont châtiées tant que Dieu veut qu'elles existent et qu'elles soient châtiées. » *Dial.*, V, 3, col. 488 AB.

Dans ce passage, Justin parle comme si le supplice des méchants devait finir. Mais ailleurs, il exprime formellement sa foi en l'éternité de l'enfer : « Les méchants comparaîtront avec leurs corps et leurs âmes, et leur supplice durera éternellement, et non pas seulement pendant une période de mille ans, comme le prétendait Platon. » *I Apol.*, VIII, 4, col. 337 C.

L'immortalité de l'âme est donc exigée par la morale, *II Apol.*, IX : si les châtiments d'outre-tombe n'existaient pas, il n'y aurait pas de Dieu; ou bien s'il y en avait un, il ne s'occuperait pas des hommes. Cf. *I Apol.*, LVII, 1. Mais la moralité elle-même suppose le libre arbitre et saint Justin insiste avec force sur la doctrine de la liberté humaine : les preuves qu'il en donne sont celles du sens commun ou de l'expérience quotidienne. « Si c'est le destin qui veut que celui-ci soit bon et celui-là mauvais, celui-ci n'est pas digne d'éloge, ni celui-là de blâme. Et si l'homme ne peut par le libre choix de sa volonté éviter le mal et faire le bien, il n'a aucunement à répondre de ses actions... Nous voyons le même homme passer d'un extrême à l'autre. S'il était fatalement bon ou mauvais, il n'y aurait pas de ces contradictions dans sa conduite et il ne changerait pas contamment. » *I Apol.*, XLIII; cf. *II Apol.*, VII, 4 sq.; *Dial.*, LXXXVIII, 5; CII, 4; CXLI, 1. Aux arguments de raison, Justin ajoute une preuve d'autorité : un texte de Deut., XXX, 15 et 19, un autre texte d'Isaïe, I, 16-20 démontrent sans réplique l'existence du libre arbitre, et l'on peut croire que quand Platon a dit : « La faute est à celui qui choisit, Dieu n'y est pour rien », il a emprunté cette idée à Moïse. *I Apol.*, XLIV. Sans doute l'apologiste connaît les objections et spécialement celle qu'on peut tirer de la prédiction de l'avenir, *I Apol.*, XLIV, 11; *Dial.*, CXLI, 2 : ces objections ne l'effraient pas et ne l'empêchent pas de proclamer la liberté absolue des hommes.

4° *L'état surnaturel.* — La liberté cependant doit être secourue par la grâce divine. Justin lui-même ne peut interpréter l'Écriture que parce que Dieu lui en a donné la grâce, *Dial.*, LVIII, 1; cf. VII, 2-3; XXX, 1; CX, 2; XCII, 1; CXII, 3; CXIX, 1. Et il écrit : « Nous qui vivions dans la débauche, dans toutes les actions infâmes, par la grâce venue de notre Jésus, selon la volonté de son Père, nous nous sommes dépouillés de toutes les impuretés dont nous étions couverts; le diable, éternel adversaire, nous menace et veut nous attirer tous à lui; mais l'ange de Dieu, c'est-à-dire la puissance de Dieu qui nous fut envoyée par Jésus-Christ, lui tient tête et il s'écarte de nous. » *Dial.*, CXVI, 1, col. 744 B. De tels passages sont rares. Il suffit qu'ils existent pour que l'on doive en tenir le plus grand compte. Le monde dans lequel vit le chrétien est réellement, pour Justin, un monde nouveau. Certes, le disciple du Christ garde sa liberté; il reste ce qu'il était par nature; mais la grâce le transforme : « Autrefois nous prenions plaisir à la débauche; aujourd'hui la chasteté fait toutes nos délices. Nous nous livrions à la magie; aujourd'hui nous nous consacrons au Dieu bon et inengendré. Nous aimions et nous recherchions plus que tout l'argent et les domaines; aujourd'hui nous mettons en commun ce que nous avons, nous le partageons avec les pauvres. » *I Apol.*, XIV, 1-2, col. 248 B.

Le péché originel reste presque complètement en dehors de la perspective de l'apologiste. Toutefois, Justin enseigne que la faute d'Adam nous a soumis à la mort : « (Le Christ) a souffert d'être crucifié pour la race des hommes, qui depuis Adam était tombée au pouvoir de la mort, et dans l'erreur du serpent, chaque homme commettant le mal par sa propre faute. » *Dial.*, LXXXVIII, 4, col. 685. Plus intéressant encore est le passage suivant : « Il s'est fait homme par une Vierge, de sorte que c'est par la voie qu'elle avait commencé que prit fin aussi la désobéissance

venue du serpent. Ève était vierge, sans corruption; en concevant la parole du serpent, elle enfantait désobéissance et mort. Or la vierge Marie conçut foi et joie lorsque l'ange Gabriel lui annonça la bonne nouvelle que l'Esprit du Seigneur viendrait sur elle... Il fut donc enfanté par elle, celui dont parlent tant d'Écritures, celui par qui Dieu détruit le serpent avec les anges et les hommes qui lui ressemblent, et délivre de la mort ceux qui font pénitence de leurs mauvaises actions et qui croient en lui. » *Dial.*, C, 4-6; col. 709 D-712 A. Justin ne développe pas davantage cette comparaison entre Ève et Marie, pas plus qu'il n'insiste sur les conséquences de la faute d'Adam. Mais il est clair que pour lui le mal est entré dans le monde à la suite de la désobéissance du premier homme. Il n'est pas moins clair que la rédemption a commencé à s'opérer lorsque Marie, la nouvelle Ève, a reçu le message de l'ange.

5° *Eschatologie.* — Après la mort, les âmes des hommes ne sont pas jugées d'une manière définitive. Justin connaît des hérétiques qui ont l'audace de blasphémer le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, qui nient en outre la résurrection des morts et affirment qu'en même temps qu'ils meurent leurs âmes sont enlevées au ciel. *Dial.*, LXXX, 4, col. 665 A. Mais il ne veut pas qu'on les tienne pour des chrétiens. Pour lui, il pense que les âmes attendent, celles des bons dans un endroit meilleur, celle des mauvais dans un endroit pire, le jour du grand jugement. *Dial.*, V, 3, col. 488 AB.

Ce jugement sera accompli par le Christ qui reviendra dans la gloire avec l'armée de ses anges. *I Apol.*, LII, 3; *Dial.*, XL, 4; LIII, 3; CX. Justin tient beaucoup à s'expliquer sur cette seconde parousie, qui a été annoncée si clairement par les prophètes, et que les Juifs confondent trop facilement avec la première venue du Sauveur, dans la faiblesse et l'ignominie.

C'est au jugement que se place la résurrection générale. Le Christ ressuscitera les corps de tous les hommes qui ont existé; il revêtira les justes d'immortalité, et il enverra dans le feu éternel les méchants qui souffriront éternellement avec les mauvais démons. *I Apol.*, LII, 3, col. 405 A. La résurrection était une croyance particulièrement difficile à faire accepter aux païens : aussi Justin s'efforce-t-il d'en démontrer la possibilité. La survie des âmes après la mort est prouvée par l'expérience : nécromancie, inspection des cadavres, évocation des âmes; songes envoyés par les morts; oracles, récits des écrivains profanes; autant d'arguments faciles à vérifier. *I Apol.*, XVIII, col. 356. Quant à la résurrection, on ne peut en fournir d'autre preuve que la toute-puissance de Dieu : si Dieu a pu faire sortir notre corps d'une simple goutte de sperme, combien plus facilement ne pourra-t-il pas le ressusciter au jour du jugement? *I Apol.*, XIX, col. 356. Nous savons de plus que Justin avait peut-être composé un ouvrage spécial sur ce grand sujet.

Après la résurrection viendra pour les justes le règne des mille ans. Les expressions de Justin sont ici particulièrement intéressantes à citer. Tryphon, dans le Dialogue, a loué son interlocuteur de dire que Jérusalem sera rebâtie en son emplacement primitif, que le peuple des fidèles s'y rassemblera avec le Christ, en même temps que les patriarches, les prophètes, et les saints de race juive et les prosélytes convertis avant la venue du Christ. Mais il veut savoir si Justin a été loyal en faisant cette déclaration qui le surprend. Justin riposte alors : « Je ne suis pas assez misérable pour dire autrement que je pense. Moi-même et beaucoup d'autres, nous avons ces idées, au point que nous savons parfaitement que cela arrivera; beaucoup par contre, même chrétiens de doctrine pure et pieuse, ne le reconnaissent pas. » Ainsi, d'après lui, le millénarisme est une opinion libre, que beaucoup de fidèles ne partagent pas. Il faut ajouter cependant que ces fidèles sont imparfaits, car l'apologiste conclut : « Pour moi et pour les chrétiens d'une orthodoxie intégrale, nous savons qu'une résurrection de la chair arrivera pendant mille ans dans Jérusalem rebâtie, décorée et agrandie, comme les prophètes Ézéchiel, Isaïe et les autres l'affirment. » *Dial.*, LXXX, col. 664-668. Ainsi pour Justin, la résurrection et le millénarisme sont deux dogmes liés l'un à l'autre. Ce sont aussi deux dogmes qu'il emprunte uniquement à l'Écriture. La philosophie pourrait l'empêcher de les accepter, ou tout au moins elle lui suggérerait des commentaires allégoriques qui atténueraient la portée des textes bibliques. Justin est trop loyal pour avoir recours à de tels procédés. Étant chrétien, il veut l'être complètement; et tout en refusant de condamner ceux qui n'acceptent pas le millénarisme, il les regarde comme des chrétiens imparfaits.

Le dernier acte de l'histoire sera l'embrasement du monde. Dieu retarde la catastrophe à cause de la race des chrétiens. Mais l'univers, un jour, périra par le feu. *II Apol.*, VII, 2-3; *I Apol.*, XLV, 1; LX, 8-9. Justin ne donne aucun détail sur ces ultimes événements : il se contente d'opposer sa doctrine à celle des stoïciens, et de rappeler que la conflagration finale est annoncée par l'Écriture Sainte.

V. LES SACREMENTS. — Un exposé de la théologie de Justin ne serait pas complet, s'il ne contenait pas le rappel des pages écrites par l'apologiste sur le baptême et l'eucharistie. « Les réunions chrétiennes avaient été calomniées par des imaginations salies au contact des légendes païennes, préparées à découvrir sous les rites religieux des abominations répugnant à la nature humaine, même faible, même dépravée... L'honnête Justin refusa toujours de discuter ces propos infâmes. Une fois même, il osa mettre les païens au défi de condamner les chrétiens, fussent-ils rituellement coupables de ces crimes : « Pourquoi en effet ne pas confesser en public que tout cela est bien? pourquoi ne pas dire que c'est là une philosophie divine; que nous célébrons par l'homicide les mystères de Cronos; que quand nous nous abreuvons de sang, comme on dit, nous faisons comme l'idole que vous honorez... que nous imitons Zeus et les autres dieux, en nous livrant sans retenue à des crimes contre nature et à l'adultère? » *II Apol.*, XII, 5, col. 464 BC. Mais il ne pouvait s'en tenir à cette outrance d'un cœur exaspéré par l'injustice. D'autres s'obstinèrent, malgré tout, à garder le silence sur le mystère des réunions chrétiennes. Nous devons à la sincérité de Justin le récit de tout ce qui s'y passait. » M.J. Lagrange, *Saint Justin*, p. 185 sq.

1° *Le baptême.* — Voici d'abord la description du baptême : « Ceux qui croient à la vérité de nos enseignements et de notre doctrine promettent d'abord de vivre selon cette doctrine. Alors, nous leur apprenons à prier et à demander à Dieu, dans le jeûne, la rémission de leurs péchés, et nous-mêmes nous prions et nous jeûnons avec eux. Ensuite, ils sont conduits par nous au lieu où est l'eau, et là, de la même manière que nous avons été régénérés nous-mêmes, ils sont régénérés à leur tour. Au nom de Dieu, le père et maître de toutes choses, et de Jésus-Christ notre Sauveur et du Saint-Esprit, ils sont alors lavés dans l'eau. » *I Apol.*, LXI, 2-3, col. 420 C.

Quelle est la signification de ce rite? Justin déclare qu'on lui donne le nom d'illumination, φωτισμός, parce que ceux qui le reçoivent ont l'esprit illuminé, *ibid.*, 12; les néophytes sont appelés φωτιζόμενοι, φωτισθέντες. Ces termes ne sont pas de l'invention de l'apologiste qui a dû les trouver dans l'enseignement traditionnel. Les néophytes sont aussi nés de nouveau, et le baptême est une nouvelle naissance, ἀναγέννησις, *I Apol.*,

LXI, 3; XLVI, 1 : on retrouve dans ces dernières expressions le souvenir des formules évangéliques. Le baptême éclaire donc l'esprit; il manifeste les mystères du Verbe. En même temps, il remet les péchés : « Puisque lors de notre première naissance, nous sommes nés, dans l'ignorance et selon la nécessité, d'une semence liquide, par l'union de nos parents; et puisque nous avons grandi dans des mœurs mauvaises et des habitudes perverses, pour que nous ne demeurions pas les fils de la nécessité et de l'ignorance, et que nous devenions les fils de la liberté et de la science, et que nous obtenions la rémission des péchés que nous avons commis antérieurement, on prononce sur celui qui a demandé la régénération et s'est repenti de ses fautes, le nom de Dieu, père et maître de toutes choses. » *I Apol.*, LXI, 10, col. 421 A. Il n'est pas expressément question du péché originel. Justin pense à des convertis d'âge adulte, qui sont venus librement au christianisme : le baptême efface en eux la tare de leurs fautes personnelles. Cf. *Dial.*, XIII, 1; XIV, 1, col. 500 C, 504 C; après qu'on l'a reçu, on doit vivre loin du péché. *Dial.*, XLIX, 4, col. 572 A.

2° *L'eucharistie.* — Après avoir reçu le baptême, l'illuminé « est conduit vers les frères, comme nous les appelons, là où ils sont assemblés : ensemble avec ferveur, nous prions pour nous et pour l'illuminé, et pour tous les autres qui sont partout, afin d'obtenir d'être trouvés, nous qui avons connu la vérité, gens de bonne vie et fidèles aux préceptes reçus, afin d'opérer notre salut éternel. Puis, nous nous embrassons les uns les autres, en suspendant les prières. Alors est présenté à celui qui préside les frères du pain et une coupe d'eau et de vin trempé. Il les prend, et il exprime louange et gloire au Père de l'univers par le nom du Fils et de l'Esprit Saint, et il fait une action de grâces abondamment pour ce que Dieu nous a daigné donner ces choses. Celui qui préside ayant achevé les prières et l'action de grâces, tout le peuple présent acclame, en disant : Amen... Celui qui préside ayant rendu grâces, et tout le peuple ayant acclamé, ceux qui chez nous sont appelés diacres donnent à chacun des assistants une part du pain eucharistié, et du vin et de l'eau, et ils en portent aux absents. » *I Apol.*, LXV, col. 428.

Une seconde description de l'eucharistie est donnée un peu plus loin et complète la première : « Le jour dit du soleil, tous ceux qui habitent les villes ou les champs s'assemblent en un même lieu : on lit les Mémoires des apôtres ou les écrits des prophètes, tant qu'il y a lieu. Puis le lecteur s'étant arrêté, celui qui préside prend la parole pour morigéner (les assistants) et les exhorter à l'imitation de ces belles leçons. Ensuite, nous nous levons ensemble tous, et nous adressons des prières. Et, comme nous l'avons déjà dit, lorsque nous nous arrêtons de prier, du pain est apporté avec du vin et de l'eau; et celui qui préside adresse des prières, semblablement et des actions de grâces autant qu'il a de force, et le peuple répond : Amen. Alors a lieu la distribution des choses eucharistiées, et chacun en a sa part, et aux absents on envoie la leur par les diacres. » *I Apol.*, LXVII, 1-5, col. 429.

Rien n'est plus précieux pour nous que ces pages de l'Apologie de Justin, car elles renferment les plus anciennes descriptions que nous ayons de la liturgie eucharistique. Justin écrit à Rome, mais il a vécu en Palestine et en Asie. Il a dû constater partout les mêmes usages, et assister aux mêmes cérémonies. Si les formules des prières ne sont pas encore fixées, l'ordonnance générale de la liturgie est invariable, et elle est la même partout où il y a des chrétiens. On se réunit le dimanche, parce que c'est le premier jour de la création, et aussi le jour de la résurrection du Christ. *I Apol.*, LXVII, 7. La réunion a un caractère rituel très marqué : elle ne saurait être comparée à un repas commun; et rien, dans la description de Justin ne rappelle l'agape, ni de près, ni de loin. Chacun a son rôle parfaitement déterminé. Les fidèles se contentent d'assister à la cérémonie et de répondre *Amen* aux prières. Au début, un lecteur — peut-être faut-il dès lors entendre ce mot au sens propre, et penser qu'il désigne un membre du clergé — lit les Mémoires des Apôtres et les écrits des prophètes. L'homélie succède à la lecture: elle est prononcée par le président. Justin ne nomme pas l'évêque, mais c'est sans doute de lui qu'il s'agit. Comme il adresse son livre à des païens, il ne peut employer les termes techniques du vocabulaire ecclésiastique : il est à remarquer en tout cas que ce président est unique, qu'il est très nettement distingué de la foule, et qu'il possède des droits tout à fait spéciaux. Après l'homélie, viennent des prières, faites en commun, pour tous les besoins de l'Église : ces prières sont le témoignage le plus assuré de la catholicité, car nul n'y est oublié; il s'agit de ceux qui sont partout, dans le monde entier. Le baiser de paix qui suit les prières est le symbole visible de l'unité des esprits et des cœurs.

Toute cette première partie n'est encore qu'une préparation. Voici qu'on apporte des pains et du vin trempé d'eau. Sur la théorie plus qu'étrange selon laquelle au temps de Justin, l'eucharistie aurait été célébrée avec de l'eau pure, voir A. Harnack, *Brot und Wasser die eucharistischen Elemente bei Justin*, Leipzig, 1891. Le président rend grâces à Dieu autant qu'il peut. Lui seul a donc la parole pour prononcer cette solennelle action de grâces. Le peuple se contentera de répondre *Amen;* mais la prière est dite seulement par le président. Cette prière n'a pas une formule précise et définitive. Elle est plus ou moins longue; mais elle existe partout, et sans doute peut-on croire que son dessin général est fixé, que les thèmes en sont invariables : adoration, louange, reconnaissance à Dieu et que seuls les mots varient au hasard des circonstances. Par cette prière, le pain et le vin sont eucharistiés. Des diacres distribuent cette eucharistie aux fidèles présents et vont ensuite la porter aux absents.

Tel est l'aspect extérieur de la cérémonie. Quelle en est la signification profonde? Justin l'explique au chapitre LXVI de l'*Apologie*, col. 428 : « Cet aliment est appelé chez nous eucharistie. A personne il n'est permis d'y prendre part, sinon à celui qui croit que vrais sont nos enseignements, et qui a été baptisé du baptême de la rémission des péchés et de la nouvelle naissance, et qui vit comme le Christ a enseigné. Car nous ne prenons pas ces choses comme du pain vulgaire ou comme un breuvage vulgaire; mais de la manière dont, fait chair par le Verbe de Dieu, Jésus-Christ notre Sauveur, eut une chair et du sang pour notre salut, ainsi aussi l'aliment eucharistié par un discours de prières qui vient de lui — aliment dont nos chairs et notre sang sont nourris en vue de la transformation — est la chair et le sang de ce Jésus fait chair : ainsi nous l'a-t-on enseigné. Car les apôtres, dans les Mémoires qui sont d'eux et qu'on appelle Évangiles, ont rapporté qu'il leur avait été ainsi prescrit : Jésus ayant pris du pain avait rendu grâces en disant : « Faites ceci en mémoire de moi, ceci est mon corps. Et ayant pris la coupe semblablement, il avait rendu grâces en disant : Ceci est mon sang. Et à eux seuls il en avait donné. »

Eucharistie, au sens premier, signifie actions de grâces, et l'aliment eucharistié, εὐχαριστηθεῖσα τροφή, dont parle ici Justin, c'est le pain et le vin sur lesquels le président a rendu grâces. Mais ce pain et ce vin peuvent plus simplement être eux-mêmes désignés du nom d'eucharistie : καὶ ἡ τροφὴ αὕτη καλεῖται παρ' ἡμῖν εὐχαριστία. *I Apol.*, LXVI, 1, col. 428 B.

L'Institution de l'eucharistie est rapportée au Christ.

Justin cite les Mémoires des apôtres, non pas d'une manière littérale — le texte qu'il donne n'est nulle part dans les évangiles ni dans saint Paul — mais en suivant le sens; et il est impossible de méconnaître l'exactitude de sa tradition. L'apologiste ne précise d'ailleurs pas suivant quelle formule est consacrée l'eucharistie. Il est probable que la liturgie a, dès son époque, contenu le récit de la Cène. Le pain et le vin sont eucharistiés par une formule de prière qui vient du Christ, δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ. Le sens des mots εὐχῆς λόγου, discours de prières, est assuré par la comparaison avec *I Apol.*, XIII, 1, où il est question d'un λόγῳ εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας. Mais le fait que la prière vient du Christ, suggère assez naturellement qu'elle est formée des paroles mêmes du Seigneur. P. Batiffol, *L'Eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation*, 7e édit., Paris, 1920, p. 28.

Le pain et le vin eucharistiés ne sont pas une nourriture commune, ni une boisson commune : cette nourriture est la chair et le sang de Jésus-Christ. On pourrait difficilement souhaiter une affirmation plus nette de la présence réelle. Non seulement Justin ne défend pas les chrétiens contre l'accusation, si fréquente et si odieuse, d'anthropophagie, mais il affirme, très simplement, que ses frères et lui-même se nourrissent de la chair et du sang du Christ. Il aurait pu se justifier en prononçant le mot de symbole, ou de figure, mais il ne pense même pas à le faire. C'est la chair et le sang du Seigneur. Afin de mettre sa pensée dans un plus clair relief, il emprunte une comparaison au fait même de l'incarnation. « De la manière dont fait chair, par le Verbe de Dieu, διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθείς, le Christ a eu une chair et du sang, ainsi l'aliment eucharistié par un discours de prière qui vient de lui, δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ, est la chair et le sang de ce Jésus fait chair. » Il y a parallélisme entre la manière dont le Christ s'est incarné par le Verbe de Dieu, et la manière dont le pain est eucharistié par le verbe de prière qui vient du Christ. Le Christ a eu un corps et un sang réel : cela ne saurait être mis en doute; de même, l'eucharistie est le corps et le sang de Jésus incarné.

Comment cela peut-il se faire? Justin ne se pose pas la question, et nous n'avons pas à la poser à sa place. Il n'est pas un théologien qui cherche à rendre compte de ses convictions. Il est un simple fidèle, pris dans la multitude des fidèles et qui expose, en toute loyauté, la foi commune des chrétiens. On lui a enseigné, on a reçu par tradition, que l'eucharistie est le corps et le sang du Christ. Il le répète avec confiance. Il ne serait pas juste de vouloir, à tout prix, en faire le partisan de telle ou telle explication particulière, mais il serait infiniment plus injuste de se le représenter comme un minimiste qui essaie de rabaisser le mystère aux proportions d'une philosophie humaine.

Justin ajoute enfin que de l'aliment eucharistié, nos chairs et notre sang sont nourris en vue de la transformation : ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν. L. Pautigny traduit ici : « Cet aliment qui doit nourrir par assimilation notre chair et notre sang. » A. Puech estime, dans le même sens, que cette phrase « signifie simplement que la nourriture, par le processus de la digestion se transforme en notre chair et notre sang. » A. Puech, *Les Apologistes grecs*, p. 143. En réalité, l'apologiste semble vouloir exprimer ici l'idée que notre chair et notre sang tirent de cette nourriture un principe de transformation de leur être, un principe d'immortalité. « L'eucharistie en effet n'est pas considérée par Justin à part de l'incarnation, dont elle est une application, une suite, une consommation : la guérison, l'immortalisation de notre être nous est value par l'incarnation et communiquée par l'eucharistie. » P. Batiffol, *op. cit.*, p. 30.

Pour achever l'étude des renseignements fournis par Justin sur l'eucharistie, il faut encore signaler trois passages du Dialogue qui complètent sur certains points la doctrine de l'Apologie. *Dial.*, XLI, 1, col. 564. Justin nous apprend en effet que le Christ nous a prescrit de célébrer l'eucharistie, « en souvenir de la souffrance qu'il a subie pour tous les hommes qui sont purifiés dans leurs âmes de tout péché; afin que nous rendions grâces en même temps à Dieu d'avoir créé le monde avec tout ce qu'il contient à cause des hommes, de nous avoir délivrés du mal dans lequel nous sommes nés, et d'avoir ruiné définitivement les principautés et les puissances par celui qui est devenu souffrant selon sa volonté. » Nous trouvons ici le thème de la prière d'actions de grâces, et l'indication précieuse que l'eucharistie est un mémorial de la passion. La même idée est exprimée encore un peu plus bas. *Dial.*, LXX, 4, col. 641 A.

Justin ajoute que l'eucharistie est un sacrifice : « Des sacrifices que nous, les nations, nous lui offrons en tout lieu, c'est-à-dire du pain de l'eucharistie et semblablement du calice de l'eucharistie, Dieu en parle à l'avance, quand il dit que nous glorifions son nom, tandis que vous le profanez. » *Dial.*, XLI, 3, col. 564 C. Ailleurs il écrit : « Tous les sacrifices faits par ce nom, que Jésus-Christ a prescrits d'offrir, c'est-à-dire ceux qui par l'eucharistie du pain et de la coupe en tout lieu de la terre, sont offerts par les chrétiens, Dieu témoigne d'avance qu'ils lui sont agréables. Les prières et les eucharisties faites par des hommes dignes sont les seuls sacrifices parfaits et les seuls agréables à Dieu, je l'affirme moi aussi. Ce sont les seuls que les chrétiens ont reçu la tradition d'offrir dans la commémoraison de leur aliment sec et humide où est commémorée la passion que souffrit pour eux le Fils de Dieu. » *Dial.*, CXVII, 1-3, col. 745 B. La pensée de l'apologiste n'est pas très claire, et plusieurs critiques ont interprété ces passages comme si Justin ne voyait dans l'eucharistie qu'un sacrifice de prière. Il est certain que Justin a écrit que Dieu n'a pas besoin de sang, ni de libations, ni d'encens et que les chrétiens le louent selon leur pouvoir par un discours de prière et d'eucharistie dans tout ce qu'ils offrent, *I Apol.*, XIII, 1, mais il n'est pas moins certain que pour lui c'est le pain et le vin de l'eucharistie qui sont le sacrifice pur offert en tout lieu, et non pas la prière elle-même. Cf. P. Batiffol, *L'Eucharistie*, 2e édit., p. 150-153.

Par la description de l'eucharistie s'achève cet examen de l'enseignement de Justin. L'importance de cet enseignement est considérable; car avec Justin, c'est vraiment toute l'Église du milieu du IIe siècle dont on reçoit le témoignage. Après sa conversion, l'apologiste n'est plus qu'un fidèle disciple du Christ : c'est à l'Écriture, c'est encore à la tradition qu'il emprunte cette doctrine. Sans doute, il n'oublie pas qu'il a été philosophe, il conserve pour la philosophie la tendresse que l'on garde toujours aux études de la jeunesse; il est heureux de pouvoir à l'occasion montrer l'accord de la sagesse antique et de l'enseignement du Christ. Mais il ne cherche jamais à faire entrer l'Évangile dans des cadres qui n'ont pas été faits pour lui, ni à rabaisser la doctrine du Verbe à la mesure des systèmes humains. S'il aime à montrer l'action du Verbe dans l'humanité entière, aussi bien chez les païens que chez les juifs, c'est qu'il désire généreusement le salut de tous les hommes. Il a horreur de tous les exclusivismes, des sectes étroites, des écoles mesquinement fermées. Il enseigne le christianisme traditionnel; mais il l'enseigne avec joie, avec tendresse, avec amour, de manière à en ouvrir les portes aux bonnes volontés hésitantes. Ses qualités morales, plus encore que ses qualités intellectuelles qui paraissent

bien avoir été médiocres, sont faites pour attirer vers lui toutes les sympathies.

I. Vie de Justin. — C. Semisch, *Justin der Märtyrer. Eine kirchen-und dogmengeschichtliche Monographie*, 2 vol., Breslau, 1840-1842; I. C. Th. Otto, art. *Justin*, dans Ersch et Gruber, *Encyclopädie*, Sect. 2, Th. 30, Leipzig, 1853, p. 39-76; Ch. E. Freppel, *Saint Justin*, Paris, 1860; 3e édit., 1886; B. Aubé, *Saint Justin, philosophe et martyr*, Paris, 1861; Th. Zahn, *Dichtung und Wahrheit in Justins Dialog mit dem Juden Tryphon*, dans la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. VIII, 1885-86, p. 37-66; J. Rivière, *Saint Justin et les apologistes du IIe siècle*, Paris, 1907; M. J. Lagrange, *Saint Justin*, Paris, 1914, collection « *Les Saints* »; A. Béry, *Saint Justin, sa vie et sa doctrine*, Paris, 1911.

Spécialement sur les Actes du martyre : P. Franchi de Cavalieri, *Note agiografiche*, dans *Studi e testi*, t. VIII, p. 33-36, t. XI, p. 73-75; F. C. Burkitt, *The oldest manuscript of S. Justin's martyrdom*, dans *The Journal of theological Studies*, t. XI, 1910, p. 61-66; H. Delehaye, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles, 1921, p. 119-121.

II. Œuvres de Justin. — 1° *Généralités*. — A. Harnack; *Geschichte der altchristlichen Literatur I, Die Ueberlieferung*, 1893, p. 99-114; *II. Die Chronologie*, t. I, 1897, p. 274-284, 508-517; O. Bardenhewer, *Patrologie*, 3e édit., Fribourg, 1910, p. 38-56, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. I, 2e édit., Fribourg, 1912, p. 204-262.

2° *Traduction manuscrite*.—A. Harnack, *Die Ueberlieferung der griechischen Apologeten des 2ten Jahrhunderts*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. I, fasc. 1 et 2, Leipzig, 1882; G. Archambault, *Les manuscrits du dialogue avec Tryphon*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1908, p. 665-676; F. Cavallera, *La notice de Photius sur saint Justin*, dans *Recherches de science religieuse*, 1910, t. I, p. 487 sq.; F. H. Colson, *Notes on Justin martyr Apology*, I, dans *Journal of theological Studies*, 1922, t. XXIII, p. 161-171.

3e *Éditions*. — Outre les éditions d'Otto, *Corpus apologetarum christianorum sæc. II*, t. I-II, 3e édit., Iéna, 1876, et de *P. G.*, t. VI, on peut citer, à cause des traductions et des notes qui les accompagnent celles de L. Pautigny, *Justin, Apologies*, dans la collection *Textes et documents pour l'Étude historique du christianisme*, Paris, 1904; G. Archambault, *Justin, Dialogue avec Tryphon* dans la même collection, 2 vol., Paris, 1909; J. M. Pfättisch, *Justinus des Philosophen und Märtyrers Apologien*, Munster, 1912.

Les fragments des ouvrages perdus sont rassemblés dans Otto, *Corpus apologetarum*, t. III, p. 210-265 et dans *P. G.*, t. VI, col. 1571-1600. Voir aussi, K. Koll, *Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. XX, fasc. 2, Leipzig, 1899.

4° *Lexique*. — Edgar J. Goodspeed, *Index apologeticus, sive clavis Justini martyris operum aliorumque apologetarum pristinorum*, Leipzig, 1912.

5° *Travaux*. — 1. Sur les Apologies : Th. M. Wehofer, *Die Apologie Justins des Phil. und Märt. in literarhistorischer Beziehung zum erstenmale untersucht*, dans *Römische Quartalschrift, VI Supplementheft*, Rome, 1897; G. Rauschen, *Die formale Seite der Apologien Justins*, dans la *Theologische Quartalschrift*, 1899, t. LXXXI, p. 188-206; K. Hubik, *Die Apologien des hl. Justinus*, Vienne, 1912; W. Jehne, *Die Apologie Justins*, Dissert. inaug., Munster, 1914.

2. Sur le Dialogue : A. Harnack, *Judentum und Judenchristentum in Justins Dialog mit Tryphon*, dans les *Texte und Untersuchungen*, t. XXXIX, fasc. 1, Leipzig, 1913; E. Preuschen, *Die Echtheit von Justins Dialog gegen Trypho*, dans *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*, 1920, p. 102-127.

3. Sur les ouvrages apocryphes, la littérature est très considérable. On se contentera de rappeler ici quelques titres d'ouvrages plus importants : A. Harnack, *Die pseudojustinische Rede an die Griechen*, dans *Sitzungsberichte der k. preuss. Akad. der Wissensch. zu Berlin*, 1896, p. 627-647; J. Draseke, *Apollinaris von Laodicea*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. VII, fasc. 3-4, Leipzig, 1892; W. Widmann, *Die Echtheit der Cohortatio ad Gentiles* dans les *Forschungen zur christl. Litteratur und Dogmengesch.*, t. III, 1, Mayence, 1902; A. Puech, *Sur le* λόγος παραινετικός (*Cohortatio ad Græcos*) *attribué à Justin*, dans les *Mélanges Henri Weil*, Paris, 1898, p. 395-406; A. Harnack, *Diodor von Tarsus, vier pseudo justinische Schriften als Eigentum Diodors nachgewiesen*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. XXI, fasc. 4, Leipzig, 1901. D'autres indications ont été données à l'occasion de chaque ouvrage en particulier. La théologie des apocryphes est étudiée dans A. Puech, *Les apologistes grecs du IIe siècle de notre ère*, Paris, 1912, p. 228-275.

III. La pensée de Justin. — 1° *Ouvrages généraux*. — A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. I, 4e édit., Tubingue, 1909, p. 496-550; J. Tixeront, *La théologie anténicéenne*, Paris, 1905, p. 221-257; A. Puech, *Les apologistes grecs du IIe siècle de notre ère*, Paris, 1912, p. 46-147. Sur la place de Justin dans l'histoire de l'apologétique chrétienne, on verra quelques pages, d'ailleurs sévères et fort injustes, de J. Geffcken, *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig, 1907, p. 97-104. E. V. Engelhardt, *Das Christentum Justins des Märtyrers, eine Untersuchung über die Anfänge der katholischen Glaubenslehre*, Erlangen, 1878; C. Clemen, *Die religions-philosophische Bedeutung des stoïsch-christlichen Euddämonismus in Justins Apologie. Studien und Vorarbeiten*, Leipzig, 1890; A. L. Feder, *Justins des Märtyrers Lehre von Jesus Christus dem Messias und dem Menschgewordenen Sohne Gottes*, Fribourg-en-B., 1906, ouvrage très important; A. Waibel, *Die naturliche Gotteserkenntnis in der apologetischen Literatur des 2. Jahrhunderts*, Breslau, 1917; E. R. Goodenough, *The theology of Justin Martyr*, Iéna, 1923; Windisch, *Die Theodizee des christlichen Apologeten Justin*, Leipzig, 1906.

2° Sur les rapports de Justin et de la philosophie grecque : E. de Faye, *De l'influence du Timée de Platon sur la théologie de Justin martyr*, dans *Bibliothèque de l'École des Hautes-Études, Sciences religieuses*, t. VII, Paris, 1896, p. 169-187; J. M. Pfättisch : *Christus und Socrates bei Justin*, dans *Theologische Quartalschrift*, 1908, p. 503-523; J. M. Pfättisch *Der Einfluss Platos auf die Theologie Justins des Märtyrers*, dans *Forschungen zur christl. Literatur und Dogmengesch.*, t. X, Paderborn, 1910 (très important, mais très systématique, accorde trop à l'influence de Platon); G. Bardy, *Saint Justin et la philosophie stoïcienne*, dans *Recherches de science religieuse*, t. XIII, 1923, p. 491-510, t. XIV, 1924, p. 33-45.

3° Sur l'emploi de l'Écriture Sainte par Justin : P. L. Grube, *Darlegung der hermeneutischen Grundsätze Justins des Märtyrers*, Mayence, 1880; Th. Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, t. I, Erlangen et Leipzig, 1889, p. 463-585; W. Bousset, *Die Evangelienzitate Justins des Märtyrers*, Gœttingue, 1891; E. Jacquier, *Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne*, t. I, Paris, 1911, p. 100-127.

4° Sur le symbole de Justin : W. Bornemann, *Das Taufsymbol Justins des Märtyrers* dans la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. III, 1879, p. 1-27; F. Kattenbusch, *Das Apostolische Symbol*, t. II, Leipzig, 1900, p. 279-298; P. A. Nussbaumer, *Das Ursymbol nach der Epideixis des hl. Irenäus und dem Dialog Justins des Märtyrers mit Tryphon*, Paderborn, 1921.

5° Sur la christologie : L. Duncker, *Zur Geschichte der christlichen Logoslehre in den ersten Jahrhunderten. Die Logoslehre Justins des Märtyrers*, Gœttingue, 1848; L. Paul, *Ueber die Logoslehre bei Justinus Martyr*, dans *Jahrbücher für protestantische Theologie*, 1886, t. XII, p. 661-690; t. XVI, 1890, p. 550-578; 1891, t. XVII, p. 124-148; W. Bousset, *Kyrios Christos, Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus*, 2e édit., Gœttingue, p. 250-253; 304-333; E. de Faye, *La christologie des Pères apologètes*, dans la collection *École des Hautes Études, Section des sciences religieuses*, rapport de 1906.

6° Sur le Saint-Esprit : A. Puech, *Les apologistes grecs*, appendice V, p. 321-339; H. B. Swete, *The holy Spirit in the ancient Church*, Londres, 1912.

7° Sur la rédemption : J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption. Essai d'étude historique*, Paris, 1905, p. 112-116.

8° Sur l'eschatologie : L. Guy, *Le millénarisme dans ses origines et son développement*, Paris, 1914.

9° Sur l'eucharistie : Jean Réville, *Les origines de l'eucharistie*, Paris, 1908; M. Goguel, *L'Eucharistie. des origines à Justin martyr*; P. Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive*, IIe série : *L'Eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation*; 3e édit., Paris, 1906, p. 133-147; 7e édit., Paris, 1920, p. 6-32; A. Stuckmann, *Die Gegenwart Christi in der hl. Eucharistie nach den schriftlichen Quellen der vornicänischen Zeit*, Vienne, 1905; J. Wilpert, *Fractio Panis, Die älteste Darstellung des eucharistischen Opfers in der Capella græca*, Fribourg, 1895, p. 42-45; A. Harnack, *Brod und Wasser : Die eucharistischen Elemente bei Justin*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. VII, fasc. 2, Leipzig, 1891; A. Scheiwiler, *Die Elemente der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten*, Mayence, 1903.

10° Sur l'Église et la vie chrétienne : P. Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme*, Paris, 1909, p. 224-231; J. Wolny *Das christliche Leben nach dem hl. Justin dem Märtyrer*, Vienne, 1897; O. Crâmer, *Die Grundzüge des christlichen Gemeinglaubens um das Jahr 150, nach den Apologien Justins des Märtyrers*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1896, t. II, p. 217-251. G. Bardy.

1. JUSTINIEN Ier, empereur byzantin de 527 à 565. — Il ne peut être question de donner ici un aperçu complet sur cet empereur dans les divers domaines où s'est exercée son activité et son influence. Nous ne considérerons en lui que le théologien; et encore ce point de vue sera-t-il limité à la théologie dogmatique proprement dite, abstraction faite de l'histoire des controverses religieuses, dont il fut l'un des principaux acteurs. La controverse sur les Trois-Chapitres a déjà été examinée à l'article Constantinople *(IIe concile de)*, t. III, col. 1231 sq. La controverse origéniste le sera à l'article Origénisme *(controverse)*, et la controverse théopaschite, avec l'affaire des moines scythes, à l'article Théopaschisme. Nous ne signalerons qu'en passant l'œuvre si importante de législation ecclésiastique du grand basileus dont l'examen revient de droit au *Dictionnaire de Droit canonique*. Le sujet étant ainsi délimité, nous le divisons en trois paragraphes : I. Notice biographique et caractère de Justinien comme empereur chrétien. — II. Écrits théologiques et édits dogmatiques (col. 2279). — III. Doctrine et influence (col. 2284).

I. Notice biographique et caractère de Justinien comme empereur chrétien. — Flavius Anicius Julianus Justinianus, de son vrai nom (très probablement slave) Upranda, naquit, vers l'année 483, au village de Tauresium (aujourd'hui Taor), en Illyrie, au sud d'Uskub. Son père s'appelait Istok, et sa mère Biglénitza. Istok devint Sabbatios, et Biglénitza, Vigilantia, quand leur fils Upranda devint Flavius Anicius Julianus Justinianus. Le village natal eut aussi part aux quartiers de noblesse. On le transforma en une jolie ville neuve, qui reçut le nom de *Justiniana Prima* et devint le siège d'un archevêché autonome avec suffragants, détachés du siège de Thessalonique, mais restant dans l'orbite du patriarcat romain. Le titulaire de *Justiniana Prima* s'honorait comme celui de Thessalonique même, du titre de vicaire du Siège Apostolique. Cf. la novelle XI : *De privilegiis archiepiscopi Primæ Justinianæ*, édit. de Zachariae de Lingenthal, *Imperatoris Justiniani Novellæ quæ vocantur sive Constitutiones, quæ extra Codicem supersunt, ordine chronologico digestæ*, t. I, Leipzig, 1881, p. 132 sq. Le jeune Upranda dut sa brillante fortune à son oncle, Justin Ier (518-527), qui, n'ayant pas d'enfant, l'adopta, et, quatre mois avant sa mort, le fit couronner césar, le 1er avril 527. Avant d'en arriver là, Justinien avait commencé par faire à Constantinople, de sérieuses études juridiques, militaires et théologiques. La théologie, à cette époque, était aussi nécessaire à un empereur byzantin que l'art militaire lui-même. A en juger par ses écrits, Justinien fit plus que d'en prendre une teinte : il y excella, et acquit une connaissance exacte non seulement de la doctrine orthodoxe, mais aussi des nombreuses sectes qui s'agitaient dans l'empire et auxquelles il fera plus tard une guerre implacable. Après ses études, et à l'avènement de Justin, il fut attaché à la garde du corps, devint consul en 521, puis généralissime de l'armée d'Orient. En fait, il fut plus que cela; pendant tout le règne de son oncle faible et maladif, on peut dire qu'il fut le souverain effectif; et il inaugura, dès ce moment, sa politique civile et religieuse. En 526, en dépit de l'opposition de son entourage, et malgré la loi qui interdisait le mariage d'un patricien avec une plébéienne, loi qu'il fit abroger, il épousa Théodora, une actrice d'une moralité douteuse, fervente monophysite, qui eut sur sa politique religieuse une influence considérable, mais ne réussit pas, malgré ses intrigues, à le détourner de la foi orthodoxe. Devenu seul empereur, à la mort de son oncle, il prolongea son règne pendant plus de trente-deux ans et mourut le 14 novembre 565.

L'idée que se fait Justinien de ses obligations comme empereur chrétien est très haute. Il donne tout d'abord l'exemple d'une vie vraiment chrétienne. Ses convictions religieuses sont profondes, et sa piété sincère. Il pratique régulièrement les jeûnes de l'Église. Il prend un vif intérêt aux controverses théologiques. Celui qui n'assignerait à sa politique religieuse d'autre ressort que la seule raison d'État se tromperait lourdement. Le basileus veut sincèrement le bien de l'Église aussi bien que celui de l'État. Dans son esprit, la prospérité de la première assure la fortune du second. Quand il nous déclare dans ses traités théologiques ou ses constitutions dogmatiques, que l'attachement à la foi catholique est la meilleure sauvegarde de l'empire, c'est un convaincu, non un phraseur, qui nous parle. Ainsi l'idée directrice de toute sa politique religieuse est-elle d'amener tous les sujets de l'empire à l'unité catholique. Pour arriver à ce but, il n'a malheureusement pas toujours été bien inspiré dans le choix des moyens. Il a été docile aux suggestions d'intrigants qui lui ont fait commettre de lourdes fautes; mais, dans la plupart des cas, sa bonne intention est visible. C'est la poursuite de l'unité religieuse qui a dicté sa conduite dans les controverses avec les dissidents comme dans la législation sévère qu'il a établie contre eux. N'ayant pas abouti par la voie de la discussion et de la persuasion, il a eu recours aux mesures de rigueur, et s'est montré un terrible inquisiteur aussi bien contre les païens, les Samaritains et les Juifs, que contre les diverses sectes hérétiques, en faisant cependant une différence entre les infidèles et les chrétiens. C'est, de même, l'amour sincère de l'Église, la préoccupation de son honneur et de sa prospérité intérieure, qui l'inspirent dans son œuvre de législation ecclésiastique. Il fait lois de l'État les décisions des quatre conciles œcuméniques. Une constitution du 18 octobre 530, insérée dans le Code quelque temps après, met les canons ecclésiastiques sur le même pied que les lois civiles : « Ce que les saints canons défendent, dit l'empereur, nous le défendons, aussi par nos lois, ὅπερ οἱ ἱεροὶ κανόνες κωλύουσι, τοῦτο καὶ ἡμεῖς διὰ τῶν ἡμετέρων εἴργομεν νόμων. » *Codex Justin.*, I, III, 44, édit. P. Krüger, Berlin, 1877, p. 47. Cf. aussi la novelle VI, du 16 mars 535, et la novelle CXXXI, du 14 mars 545, édit. Zachariae, t. II, p. 266. Les clercs reçoivent des privilèges importants. L'empereur les associe à son action législative, demandant, par exemple, que telle de ses lois, soit déposée dans les édifices du culte et affichée aux portes des églises. Il établit les évêques surveillants de tous les fonctionnaires civils et militaires, dans le but de réprimer les exactions et les abus de pouvoir. Il leur accorde même le droit de connaître de toutes les causes qui surviennent entre laïques, si les deux parties y consentent. Mais son zèle pour l'Église va plus loin. Trouvant que les canons ecclésiastiques sont insuffisants ou pas assez explicites, il s'occupe lui-même de légiférer jusque dans les détails sur toutes les matières touchant à la vie de l'Église. Sans parler des constitutions insérées dans le Code, trente-trois novelles, au moins, traitent des choses ecclésiastiques. Rien n'échappe à la sollicitude du basileus, depuis l'élection des évêques et la tenue des synodes, jusqu'à la manière de réciter les prières du canon de la messe, depuis les devoirs des clercs, jusqu'au noviciat et à la profession des moines. Cf. J. Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847*, Paris, 1905, p. 56 sq., 74-78.

Ce n'est pas tout. Justinien se souvient du titre d'*isapostole* (= égal aux apôtres) donné aux empe-

reurs chrétiens depuis Constantin, et il se préoccupe, autant par amour du Christ que par intérêt politique, de propager la religion chrétienne chez les peuples barbares. Il emploie les ressources de sa diplomatie à protéger les chrétiens orthodoxes, partout où ils sont. C'est ainsi que le 6 janvier 528, il consent à être le parrain de Grétès roi des Hérules établis sur le Danube, et contracte avec lui une alliance, qui amène bientôt la conversion de toute la nation au catholicisme. Sous son règne, les Tzannes riverains du Phase, et les Abosges se font également baptiser. Vers 530, l'empereur envoie des missionnaires jusque dans l'oasis d'Audjelah, et la conquête de l'Afrique a les plus heureux résultats pour la conversion des peuplades qui s'y trouvent. Les guerres des Byzantins prennent ainsi le caractère de véritables croisades. En défendant l'empire ou en reculant ses frontières, ils ont conscience de servir par là les intérêts de l'Église. Cf. Pargoire, *op. cit.*, p. 16-19.

Un faux principe vicie pourtant dans son fond l'idéal du basileus : ce principe est celui de la confusion des deux pouvoirs civil et religieux, ou si l'on veut, l'omnipotence de l'empereur s'affirmant aussi bien sur l'Église que sur l'État. Ce legs du paganisme, que Constantin et ses successeurs n'ont pas su rejeter, Justinien l'exploite à fond. Il incarne en sa personne ce qu'on a appelé le césaropapisme. Le césar-pape ne s'arroge pas sans doute, comme le faisait l'*imperator-sacerdos* païen, les fonctions rituelles proprement dites exigeant le pouvoir d'ordre; mais il prend pour lui le pouvoir suprême de juridiction. C'est pourquoi il ne croit pas sortir de ses attributions, quand il légifère sur des matières purement ecclésiastiques. Il considère les évêques et le pape lui-même comme ses fonctionnaires dans l'ordre religieux et il n'entend pas qu'on lui résiste. Il va même plus loin, et s'attribue pratiquement, sinon explicitement, une sorte d'infaillibilité doctrinale, faisant la leçon aux évêques, successeurs des Apôtres, accusant le pape Vigile d'hérésie, et promulguant, comme des lois obligatoires pour tous ses sujets, ses propres opinions théologiques. Tel est le mal byzantin par excellence, qui asservit l'Église au pouvoir civil, et va produire les longs schismes qui, du VIIe au XIe siècle, préludent à la séparation religieuse définitive de l'Orient et de l'Occident. Justinien, sans doute, ne veut pas le schisme. Dès l'arrivée au pouvoir de son oncle, Justin Ier, il met tout en œuvre pour faire cesser le schisme d'Acace. Cf. Hormisdas, t. VII, col. 162 sq. Il est intimement convaincu que la clef de voûte de l'unité de l'Église est le pontife romain, et que tous les évêques doivent lui être unis et soumis, comme nous le montrerons tout à l'heure par des textes explicites; mais, comme il place la volonté impériale au-dessus du pape, son système ne peut qu'aboutir à la persécution religieuse ou au schisme, suivant qu'on lui résistera ou qu'on lui obéira. N'est-ce pas à Justinien le menaçant de la déportation que le pape saint Agapet répondit un jour : « Je suis venu à Constantinople, croyant trouver un Constantin, et me voilà en face d'un Dioclétien. » *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 286. Le basileus eut alors le bon esprit de céder; mais il ne cédera pas toujours, et ses successeurs, héritiers de son système, céderont encore moins.

II. Écrits théologiques et édits dogmatiques. — Justinien mérite bien le titre d'empereur théologien, qu'on lui a donné. Théologien, il le fut par goût et aussi par devoir d'état. Pour réaliser son rêve d'unité politique et religieuse, pour faire disparaître, en particulier, le grand schisme monophysite, si menaçant pour l'empire, il chercha, par un examen attentif des questions controversées, à trouver un terrain d'entente entre catholiques et dissidents. Ce terrain existait, et la théologie impériale contribua à le faire apparaître. Si l'entente n'eut pas lieu, il faut en accuser l'entêtement des monophysites. Justinien batailla aussi contre l'origénisme; mais ce fut une diversion dans sa carrière théologique.

Les écrits doctrinaux qui nous restent de lui sont rédigés sous forme de lettres ou sous forme d'édits. Parmi les lettres, il faut distinguer deux groupes : celui des simples missives de correspondance, qui sont très courtes, et celui des lettres plus développées, qui constituent de véritables traités théologiques.

1° *Lettres missives.* — Le premier groupe comprend seize numéros, à savoir : 1. dix lettres au pape saint Horsmisdas (514-523), écrites de septembre 518 à septembre 520, et relatives, les deux premières au schisme d'Acace, les huit autres à l'affaire des moines scythes et à leur formule : *Unus de Trinitate carne passus est*, *P. L.*, t. LXIII, col. 430, 450, 475-477, 497-497, 508-510. — 2. Une lettre au pape Jean II (533-535), du 8 juin 533, qui est une véritable profession de foi, et insiste particulièrement sur la formule *Unus de Trinitate*, etc., *P. L.*, t. LXVI, col. 14-17. — 3. Deux lettres au pape saint Agapet (535-536), la première écrite en 535 et reproduisant, sauf une courte introduction, le texte de la lettre au pape Jean II, *P. L.*, *ibid.*, col. 35-37; la seconde, de 536, qui est une profession de foi, *ibid.*, col. 42-43, et Mansi, *Concil.*, t. VIII, col. 847. — 4. Une lettre à l'archevêque de Justinianopolis, Jean, du 23 mai 550, demandant la convocation d'un synode pour la condamnation des Trois-Chapitres : Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 274-275; *P. L.*, t. LXIX, col. 119. — 5. Une lettre à Cosmas, évêque de Mopsueste, du 24 mai 550, traitant du même sujet que la précédente. Mansi et *P. L.*, *ibid.* — 6. Une lettre au Ve concile œcuménique, faussement datée du 14 juillet 553, puisqu'elle fut lue à la fin de la septième session du concile (26 mai 553), Justinien demande aux Pères de rayer le pape Vigile des diptyques, parce qu'il s'est contredit et qu'il favorise maintenant l'hérésie. Dans cette lettre, apparaît explicitement pour la première fois la fameuse distinction *inter Sedem et sedentem*, relativement à la primauté romaine. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 366-367. Nous reparlerons tout à l'heure de cette question. Presque toutes ces lettres ont été écrites en latin.

2° *Lettres en forme de traités.* — La plupart des traités théologiques, au contraire, et aussi plusieurs édits dogmatiques, ont été publiés en grec. Voici la liste des écrits grecs contenus dans *P. G.*, t. LXXXVI *a*, col. 945-1162.

1. *Le Liber adversus Origenem*, Λόγος κατὰ Ὠριγένους τοῦ δυσσεβοῦς καὶ τῶν ἀνοσίων αὐτοῦ δογμάτων, col. 945-994, composé vers 543 et adressé au patriarche de Constantinople, Mennas. C'est un exposé et une réfutation par l'Écriture sainte et la tradition patristique de toutes les hérésies désignées, à tort ou à raison, sous le nom d'origénisme. Les principaux Pères cités sont les Alexandrins, Athanase et Cyrille, et les trois Cappadociens, Basile, Grégoire de Nazianze et Grégoire de Nysse. Justinien n'est pas tendre pour Origène; il nous le présente comme le père de presque toutes les hérésies, col. 949. On aurait pu être plus équitable pour le grand homme. La lettre se termine par dix anathématismes, dont on retrouve la substance dans les quinze anathématismes mis sous le nom du Ve concile œcuménique. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 395 sq.

2. *Litteræ ad sanctam synodum de Origene et sectatoribus ejus*, γράμμα πρὸς τὴν ἁγίαν σύνοδον περὶ Ὠριγένους καὶ τῶν ὁμοφρόνων αὐτοῦ, col. 989-991. Cette lettre se présente dans l'édition de Migne, comme un appendice du traité précédent. Les critiques, cependant, ne s'entendent ni sur son origine, ni sur sa destination. Certains, comme Möller, *Protest. Realencyclopädie*, t. XI, 2e édit., p. 113; F. Loofs, *Leontius von Byzanz*, Leipzig, 1887, p. 287, 291, 310, et F. Diekamp, *Die origenistischen Streitigkeiten im VI. Jahrh.*, Münster, 1899, p. 83 sq., la font adresser au Ve concile œcuménique, en 553. L'opinion la plus commune y voit un document envoyé en 543, au *Synode permanent*, ἡ σύνοδος ἐνδημοῦσα, pour l'amener à condamner Origène. Cf. H. Alivisatos, *Die kirchliche Gesetzgebung des Kaisers Justinian I*, Berlin, 1913, p. 9-11. Ce qui a fait douter que cette lettre soit en relation avec le *Traité contre Origène*, c'est que l'empereur théologien y parle beaucoup plus des philosophes grecs, Pythagore, Platon, Plotin, que d'Origène lui-même. L'Allemand Knecht est même allé jusqu'à dire que cette lettre ne pouvait être attribuée à Justinien, *Die Religionspolitik des Kaisers Justinian I*, Würzbourg, 1896, p. 16. Mais on peut croire que Justinien a voulu y justifier ce qu'il affirme dans le traité lui-même, à savoir que l'origénisme prend sa source dans la philosophie grecque.

3. *Confessio rectæ fidei adversus tria capitula*, *P. G.*, *ibid.*, col. 993-1035. Cette confession de foi, qui fut composée entre les années 551-553, est adressée par l'auteur à l'Église universelle, ἅπαντι τῷ πληρώματι τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας. C'est comme une sorte d'encyclique laïque, un véritable édit dogmatique destiné à promulguer la doctrine officiellement reconnue par l'État. Justinien lui donne, du reste, le nom d'édit, διὰ τοῦ παρόντος ἡδίκτου, col. 993 C. L'exposé du dogme trinitaire est très court, tandis que la doctrine christologique est développée avec beaucoup de clarté et défendue aussi bien contre l'eutychianisme et le monophysisme, que contre le nestorianisme. Mais des treize anathématismes insérés dans la pièce, la plupart visent les trois principaux représentants du nestorianisme, à savoir Théodore de Mopsueste, Théodoret, et l'auteur de la lettre à Maris, Ibas d'Édesse; d'où le titre : *Adversus tria capitula*. L'auteur cherche à démontrer que les auteurs des *Trois Chapitres*, et spécialement Théodore de Mopsueste, peuvent être légitimement condamnés, même après leur mort. Tout cela est écrit pour légitimer les décisions du Ve concile œcuménique, qui se prépare. Le concile ne fera que sanctionner de son autorité la doctrine christologique contenue dans cette confession. Comme dans le traité contre Origène, Justinien fait appel à l'Écriture et aux Pères pour réfuter les hérétiques. Il n'invoque pas seulement la tradition grecque, mais aussi la tradition latine, et cite un passage de la *Lettre à Boniface* de saint Augustin ainsi qu'un canon de l'Église d'Afrique. Col. 1033.

4. *Epistola ad sanctam synodum de Theodoro Mopsuesteno et reliquis*, πρὸς τὴν ἁγίαν σύνοδον περὶ Θεοδώρου τοῦ Μοψουεστίας καὶ τῶν λοιπῶν, *P. G.*, *ibid.*, col. 1035-1042, et aussi dans Mansi, *Concil.*, t. IX, p. 178-181 (en latin seulement), et p. 582-588 (en latin et en grec). Cette lettre du 5 mai 553 est adressée par l'empereur aux Pères du Ve concile œcuménique. Après avoir rappelé les décisions des quatre conciles œcuméniques antérieurs, et les palinodies du pape Vigile, Justinien condamne les Trois-Chapitres, et à la manière dont il s'exprime, on voit qu'il attend que le concile en fasse autant. Il faut remarquer qu'il existe des divergences considérables entre le texte grec de ce document et le texte latin. Le texte grec ne correspond au latin que pour la première partie. Le reste représente un remaniement postérieur qui n'était pas dans l'original. La finale reproduit un extrait du décret du Ve concile, rendu à la VIIIe session. C'est donc au texte latin, tel qu'il est reproduit dans le ms. parisien des Actes du Ve concile, qu'il faut se reporter pour avoir le contenu de la lettre impériale. Les passages omis dans le texte grec sont particulièrement importants. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. III *a*, p. 77-80 avec la note 1 de la p. 80.

5. *Epistola adversus nonnullos impium Theodorum atque iniqua ejus dogmata, et epistolam Ibæ dictam, necnon Theodoreti libros contra catholicam fidem scriptos propugnantes*, *P. G.*, *ibid.*, col. 1041-1095, et aussi *P. L.*, t. LXIX, col. 273-328, et Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 589-646. Le titre indique suffisamment l'objet de ce long écrit polémique, qui nous est parvenu incomplet. Justinien y défend la légitimité de la condamnation des Trois-Chapitres contre certains, qui la contestaient. Il est, sinon certain, du moins très vraisemblable, que l'ouvrage fut composé après le Ve concile œcuménique. Loofs, cependant, *op. cit.*, p. 310-311, veut qu'il ait été écrit avant 553, et Knecht, *op. cit.*, p. 19, y voit une réponse aux attaques des évêques de Scythie rédigée entre les années 546-550. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. III *a*, p. 143-145, la date de 555, et suppose que les adversaires visés par Justinien sont les évêques de la Dalmatie et de l'Illyricum. Même après les attaques de Loofs, cette hypothèse garde sa probabilité. On sait, en effet, que les décisions du Ve concile soulevèrent, en plusieurs contrées de l'Occident, des protestations très violentes, et provoquèrent même des schismes.

6. *Constitutio sacra contra Anthimum, Severum, Petrum et Zoaram*, ἡ διάταξις κατὰ Ἀνθίμου, Σευήρου, Πέτρου καὶ Ζωάρα, col. 1095-1104, et Mansi, t. XIII, col. 817. Cette constitution n'est autre chose que la novelle XLII, du 6 août 536, édit. Zachariae, t. I, p. 367-374, confirmant la sentence du pape Agapet contre le monophysite Anthime de Trébizonde, devenu subrepticement, par les manœuvres de Théodora, patriarche de Constantinople (2 mai-4 juin 536), contre le même et aussi contre Sévère d'Antioche, Pierre d'Apamée et le moine Zoaras, tous trois coryphées du monophysisme. A la sentence de déposition, la novelle ajoute le bannissement de Constantinople, et de toute ville importante, et ordonne de brûler les écrits de Sévère. Ceux qui copieront ces écrits auront la main coupée. On sait que Justinien avait d'abord refusé de sanctionner la sentence du pape contre Anthime; mais devant la fermeté du saint vieillard, il finit par céder. La constitution porta un coup mortel à l'influence des monophysites à Constantinople, Justinien déclare l'avoir rédigée pour la paix commune des Églises et la sauvegarde de la foi orthodoxe.

7. *Tractatus contra monophysitas ad monachos qui sunt in nono Alexandriæ*, πρὸς τοὺς ἐν τῷ ἐνάτῳ τῆς Ἀλεξανδρέων μοναχούς, *P. G.*, *ibid.*, col. 1103-1146. Cette lettre dogmatique fut adressée par Justinien, en 542 ou 543, aux moines d'Alexandrie qui avaient abandonné le monophysisme pour le catholicisme. C'est un exposé de la foi orthodoxe et une réfutation par l'Écriture et les Pères, des hérésies christologiques, et spécialement du monophysisme sévérien. L'auteur y dénonce les fraudes littéraires des apollinaristes, mais soutient cependant l'authenticité d'une lettre de saint Athanase à Jovien, col. 1128 C, suivant le texte donné par l'historien apollinariste, Timothée. Le traité se termine par onze anathématismes contre les diverses hérésies trinitaires et christologiques. Maï, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. VII, p. 292 sq., ne l'a pas publié dans son intégrité; il a sauté de nombreux passages scripturaires et patristiques allégués par l'auteur. Migne ne fait que reproduire l'édition de Maï.

8. *Epistola dogmatica ad Zoilum Alexandriæ patriarcham*, col. 1145-1150. De cette importante lettre dogmatique, écrite avant le traité précédent, probablement en 542, nous ne possédons que le fragment cité par Nicétas Choniatès dans son *Trésor de l'orthodoxie*, et édité par Maï, *Spicilegium romanum*, t. IV, p. 468 sq. Le fragment formule le dogme de l'incarnation contre les monophysites.

Après cette pièce, la patrologie grecque donne le chrysobulle de Justinien à l'higoumène du Mont Sinaï, col. 1149-1152, qui n'a rien à voir avec la théologie, mais a son importance pour l'histoire ecclésiastique, puisque le document sera plus tard invoqué par les archevêques de la sainte montagne pour revendiquer leur autonomie. Par contre, il est permis de rattacher aux œuvres théologiques de notre empereur l'hymne : ὁ μονογενὴς Υἱὸς καὶ Λόγος τοῦ Θεοῦ, qui se chante encore à la messe grecque, et qu'une tradition constante a toujours accordée à Justinien. Il le formule le dogme de l'Incarnation. En voir le texte dans l'*Anthologie græca carminum christianorum* de W. Christ et M. Paranikas, Leipzig, p. 52, et XXXII. Cf. V. Grumel, *L'auteur et la date de composition des tropaires* ὁ Μονογενής, dans *Échos d'Orient*, octobre-décembre 1923, p. 398-418. Sur l'authenticité d'autres compositions liturgiques qu'on a également attribuées au basileus, il est fort difficile de se prononcer.

3° *Textes législatifs.* — En dehors des écrits déjà mentionnés, Justinien fait encore œuvre de théologien en maints endroits du Code et des Novelles. Le titre Ier du Code est intitulé : *De summa Trinitate et fide catholica, et ut nemo de ea publice contendere audeat*, et commence par les mots : « Au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ. » Suivent huit constitutions dogmatiques dont quatre sont composées d'extraits de lois des empereurs précédents; les quatre autres sont de Justinien lui-même, et se réfèrent principalement à la fameuse formule : *Unus de Trinitate carne crucifixus est.* L'une d'entre elles n'est autre que la profession de foi impériale envoyée d'abord au pape Jean II en 533, puis, plus tard, au pape saint Agapet. Voir plus haut, col. 2280. Justinien reproduit aussi la réponse de Jean II à sa profession de foi. Cf. *P. L.*, t. LXVI, col. 17-20. Ces deux pièces sont particulièrement importantes au point de vue de l'ecclésiologie. Importantes aussi sous le même rapport les novelles IX, CIX, CXXXI, CXXXIII. La novelle CXVII traite du mariage, et établit d'une manière définitive les causes de divorce, matière qui avait déjà été touchée en plusieurs endroits du Code. Nous avons déjà dit un mot de la législation contre les infidèles et les hérétiques ainsi que des décrets regardant la discipline ecclésiastique. Nous n'avons pas à y revenir.

On s'est demandé si Justinien était bien le véritable auteur des écrits théologiques portés sous son nom. Nous croyons qu'il n'y a pas à en douter. Nous ne voulons pas dire par là qu'il n'ait pas fait appel, pour les composer, à l'aide des théologiens de la capitale. Il est très vraisemblable, par exemple, que d'autres que lui ont cherché les nombreux témoignages de la tradition patristique qui constituent une bonne part des ouvrages en question. Mais le basileus a bien marqué le tout de son estampille. Le ton autoritaire, la tournure juridique, qui se trahissent un peu partout, sont des signes non équivoques d'authenticité. Il y a, du reste, une connexion étroite entre les traités théologiques et la législation du Code et des Novelles. Les premiers sont la source et le commentaire de la seconde; celle-ci constitue comme un résumé de ceux-là. Comme nous l'avons déjà dit, Justinien qui avait étudié la théologie dans sa jeunesse, garda toujours l'amour de la science sacrée. Procope nous le représente lisant assidûment l'Écriture sainte et les Pères et consacrant même une partie de ses nuits à cette étude, *De bello gothico*, III, XXXII, édit. de Bonn, t. III, p. 409-410. Quoi d'étonnant qu'il ait voulu nous laisser quelques fruits de son labeur?

Ce théologien, si préoccupé de ne pas s'écarter de l'orthodoxie définie par les quatre premiers conciles, fit cependant un faux pas sur la fin de sa vie. D'après l'historien Évagre, *Hist. eccles.*, IV, 39-41, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2781 sq., le prêtre Eustrate, dans sa *Vie du patriarche Eutychius*, 133, *P. G.*, *ibid.*, col. 2310 sq., et Théophane, *Chronographia*, édit. de Boor, p. 243, il promulgua en 564 ou 565, quelques mois seulement avant sa mort, un édit dogmatique rendant obligatoire pour tous ses sujets la doctrine de Julien d'Halicarnasse sur l'incorruptibilité du corps de Jésus-Christ, doctrine connue sous le nom trompeur d'aphtartodocétisme. Cf. l'article GAIANITE *(Controverse)*, t. VI, col. 1002 sq. et JULIEN D'HALICARNASSE, ci-dessus, col. 2131. Le texte de l'édit ne nous est pas parvenu mais on ne peut douter qu'il n'ait été porté. Ce qu'on peut légitimement suspecter, c'est l'idée qu'en donne, en quelques mots, l'historien Évagre. Justinien ne niait certainement pas que le corps de Jésus-Christ n'ait éprouvé, *en fait*, la douleur et la mort; mais il devait enseigner avec les gaïanites modérés, et même certains catholiques, qu'il n'était pas soumis, *en droit*, à la souffrance et à la mort, et que la passibilité n'était pas son état naturel; en un mot, qu'il souffrait comme en vertu d'un miracle. Cette distinction subtile était au moins dangereuse, sinon positivement hérétique. Le basileus n'eut sans doute pas le temps de l'expliquer. Il trouva, pour l'approuver, un synode d'évêques complaisants, qui se réunit à Constantinople en avril 565. Cependant le patriarche Eutychius refusa de le suivre, et fut déposé, le 22 janvier 565. Saint Anastase Ier d'Antioche résista également, et n'échappa aux rigueurs de l'empereur, que parce que celui-ci mourut, le 14 novembre 565. Sans ce dénoûment, quelque nouveau schisme aurait sans doute désolé l'Église.

III. DOCTRINE ET INFLUENCE. — La théologie de Justinien ne présente en elle-même rien de bien original, mais elle concorde, dans l'ensemble, avec celle des théologiens byzantins de l'époque. Inutile de relever ici toutes les affirmations doctrinales que l'on rencontre dans ses ouvrages. Nous allons signaler seulement ce qui offre un réel intérêt pour l'histoire de la théologie. Nous groupons les éléments de ce court exposé sous les rubriques suivantes : 1° Sources de la Révélation; 2° Ecclésiologie; 3° Dogme trinitaire; 4° Anthropologie; 5° Christologie; 6° Sacrements; 7° Eschatologie.

1° *Sources de la Révélation.* — Ce qu'il y a de remarquable dans les écrits de Justinien relativement aux sources de la Révélation, c'est l'importance de premier plan qu'il donne à la tradition patristique dans les controverses théologiques. Les citations des Pères et des docteurs de l'Église constituent au moins la bonne moitié des traités impériaux. Et ce en quoi le basileus se distingue de la presque totalité des théologiens orientaux, c'est le caractère d'universalité, on peut dire de catholicité, de son information. Il ne se contente pas, en effet, d'invoquer la tradition des Pères grecs; il en appelle aussi à la tradition latine. Saint Augustin, en particulier, est cité en plusieurs endroits. Voir la *Confessio rectæ fidei*, *P. G.*, t. LXXXVI *a*, col. 1033 AB; la *Lettre contre les adversaires de la condamnation des Trois-Chapitres*, *ibid.*, col. 1050 B, 1059 D, 1091 C; une des *Lettres au pape Hormisdas*, *P. L.*, t. LXIII, col. 497 A. Pour les citations de saint Ambroise, voir *Confessio rectæ fidei*, col. 1034 C, et *Tractatus contra monophysitas*, col. 1132 CD. Mais c'est surtout dans la *Lettre au Ve concile œcuménique*, du 5 mai 553, telle qu'elle nous a été conservée dans le ms. parisien des Actes latins du Ve concile, que se manifeste ce caractère d'universalité. Justinien y énumère, en les entremêlant, les principaux Pères latins et grecs : « Nous suivons en tout, écrit-il, les saints Pères et docteurs de l'Église : Athanase, *Hilaire*, Basile, Grégoire le Théologien et Grégoire de Nysse, *Ambroise*, *Augustin*, Théophile, Jean de Constantinople, Cyrille, *Léon*, Proclus, et nous recevons tout

ce qu'ils ont écrit touchant la foi et la condamnation des hérétiques. » Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 183; Hardouin, *Concil.*, t. III, col. 58. Ainsi notre théologien canonise la doctrine des quatre Pères latins, Hilaire, Ambroise, Augustin, Léon. On peut affirmer que si les théologiens byzantins avaient, sur ce point, marché sur les traces de Justinien; s'ils avaient imité sa largeur de vues, de grands maux auraient été évités à l'Église. On ne voit pas, en effet, comment Photius eût pu, dans la suite, chercher la base dogmatique du schisme dans la question de la procession du Saint-Esprit, si les Orientaux avaient gardé le contact avec la tradition latine représentée par les quatre Pères nommés.

2° *Ecclésiologie.* — La doctrine de Justinien sur l'Église est également digne de mémoire. L'empereur théologien distingue très nettement entre l'Église universelle « sainte, catholique et apostolique », et les diverses Églises particulières, qui sont les parties de ce tout. Il répète souvent que son souci est de maintenir la paix et l'union des Églises. Si l'on excepte ceux de Chypre, tous les diocèses de l'empire, sous son règne, sont groupés autour des cinq grands sièges de Rome, de Constantinople, d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem. Les titulaires de ces sièges reçoivent officiellement le nom de *patriarches*. Justinien attribue une importance particulière à ces cinq sièges, qui représentent à ses yeux l'Église universelle. C'est à eux, par exemple, qu'il adresse son *Livre contre Origène*, *P. G.*, t. LXXXVI *a*, col. 981 A. On peut dire que la théorie de la *pentarchie* ecclésiastique commence déjà à s'élaborer dans l'ombre. Ce serait cependant se tromper que de prêter à Justinien une conception oligarchique de l'Église, car il proclame très clairement en de nombreux passages de ses écrits la primauté romaine. Signalons seulement quelques textes particulièrement explicites :

Dans la lettre au pape Jean II, du 8 juin 533, reproduite en 535 dans une lettre au pape saint Agapet, et insérée dans la seconde édition du Code (16 novembre 534) avec la réponse pontificale, *P. L.*, t. XLVI, col. 17-20, *Code*, I, I, 8, ce qui donne au document un caractère tout à fait officiel, l'empereur déclare qu'il s'est fait toujours un devoir de tenir le pape au courant de tout ce qui regarde l'état des Églises, parce qu'il est « le chef de toutes les saintes Églises », et qu'en particulier il s'est hâté de *soumettre* et *d'unir* au Saint-Siège tous les prélats d'Orient : *omnia quæ ad Ecclesiarum statum pertinent, festinavimus ad notitiam deferre vestræ Sanctitatis... Itaque omnes sacerdotes universi Orientalis tractus et subjicere et unire Sedi vestræ Sanctitatis properavimus... Vestra Sanctitas est caput omnium sanctarum Ecclesiarum. P. L.*, col. 15. La *Confession de foi* envoyée au pape Agapet en 536, débute par la magnifique profession de foi à la primauté et à l'infaillibilité du Siège apostolique que le pape saint Hormisdas fit signer à l'épiscopat oriental, à la fin du schisme d'Acace (519) : *Prima salus*. Cf. t. VII, col. 164. En terminant, Justinien déclare qu'il emploiera son autorité à soumettre les patriarches au pape : *ut sanctissimi quidem patriarchæ ad vestram faciant sanctitatem, metropolitani vero patriarchis*, *P. L.*, t. LXVI, col. 43 C. Dans une lettre au pape Hormisdas, il est dit que l'unité ecclésiastique est procurée par l'enseignement et l'autorité du Saint-Siège : *unitas sanctarum Ecclesiarum per doctrinam et auctoritatem Apostolatus vestri provenit. P. L.*, t. LXIII, col. 475 B. Les mêmes idées sont exprimées dans une constitution de 533 adressée au patriarche de Constantinople, *Code*, I, I, 7 : toutes les questions d'ordre religieux doivent être communiquées à l'évêque de l'ancienne Rome « comme au chef de tous les saints prêtres de Dieu », d'autant que l'Église romaine a toujours réfuté les hérésies orientales. On lit dans la novelle IX : « Que la sublimité du souverain pontificat soit à Rome, il n'est personne qui en doute. » Zachariae, t. I, p. 12 G; et dans la novelle 131, § 2 : « Suivant les décisions des conciles, nous décrétons que le très saint pape de l'ancienne Rome est le premier de tous les hiérarques θεσπίζομεν, κατὰ τοὺς αὐτῶν ὅρους, τὸν ἁγιώτατον τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης πάπαν πρῶτον εἶναι πάντων τῶν ἱερέων. » Zachariae, t. II, p. 267. Quand il veut créer l'archevêché autonome de Justinianopolis aux dépens du siège de Thessalonique, le basileus a soin d'obtenir d'abord la permission du pape Vigile, et dans la même novelle CXXXI, il déclare expressément que le titulaire sera le vicaire du Siège Apostolique de Rome, conformément à la décision du pape, τὸν τόπον ἐπέχειν αὐτὸν τοῦ ἀποστολικοῦ Ῥώμης θρόνου, κατὰ τὰ ὁρισθέντα ἀπὸ τοῦ ἁγίου πάπα Βιγιλίου. Même quand l'autocrate se heurte à l'opposition du successeur de Pierre, même quand il obsède ou tourmente, sept ans durant, l'infortuné Vigile, il ne peut s'empêcher de rendre hommage à la primauté du Siège Apostolique. C'est alors qu'il invente sa fameuse distinction entre le Siège et la personne de celui qui l'occupe. Au moment même où il demande aux Pères du Ve concile, de rayer Vigile des diptyques, il écrit : *Unitatem vero ad Apostolicam Sedem et nos servamus, et certum est quod et vos custodietis. Epistola ad synodum*, Mansi, t. IX, col. 367 BC. Pour mieux se défaire de la personne du pape, il a commencé par dire qu'il s'était contredit, et qu'il était tombé dans l'hérésie.

Tout en reconnaissant la primauté romaine une véritable primauté de juridiction, il n'adopte pas cependant le point de vue romain dans la question de l'ordre de préséance des patriarcats orientaux, et, conformément au 28e canon du concile de Chalcédoine, que les papes rejettent toujours, il accorde le second rang au patriarche de Constantinople. *Novelle* CXXXI, § 2. L'Église de Constantinople reçoit même le titre « de tête de toutes les autres Églises », *Novelles* CIX et CXXXIII; *Code*, I, II, 14; ce qui doit s'entendre évidemment d'une manière relative c'est-à-dire par rapport aux Églises d'Orient. Quant au titre de patriarche œcuménique, décerné à l'évêque de la capitale, il apparaît déjà en plusieurs endroits du Code et des Novelles : *Code*, I, I, 7; IV, 34; *Nov.*, III, V, VI, XVI, LV, LVI, LVII.

3° *Dogme trinitaire.* — Justinien formule d'une manière impeccable le dogme de la Trinité dans ses diverses confessions de foi. Ce qui est digne de remarque, c'est l'interprétation qu'il donne du texte de Joa., XX, 28 : *Insufflavit et dixit eis : Accipite Spiritum sanctum*, dans le XIIe (le XIIIe, d'après certaines éditions) anathématisme de la *Confessio rectæ fidei adversus tria capitula*, *P. G.*, t. LXXXVI *a*, col. 1017 B, interprétation reproduite dans le XIIe anathématisme du Ve concile. D'après lui, Jésus-Christ, par cette insufflation, communiqua bien réellement et non en figure seulement, le Saint-Esprit à ses Apôtres. On peut voir là une indication implicite de la procession du Saint-Esprit *a Filio*, et c'est, en tout cas, une exégèse directement opposée à celle que donneront plus tard les théologiens, disciples de Photius, qui prétendront que la personne du Saint-Esprit n'est pas donnée, mais seulement ses charismes.

4° *Anthropologie.* — Dans le *Traité contre Origène*, notre théologien enseigne que l'homme complet est constitué par l'âme et le corps, que l'âme est immortelle et n'a pas préexisté au corps; que Dieu a fait l'homme de ses propres mains, ἰδίαις χερσί; que tous les hommes contractent la dette de la mort, en vertu de la condamnation portée à cause de la transgression d'Adam, ἐκ τῆς διὰ τὴν παράβασιν κατακρίσεως, et que la *nature humaine*, ἡ ἀνθρωπίνη φύσις, a été privée du paradis à cause de la désobéissance, toutes

expressions qui éveillent d'une manière suffisamment claire la doctrine du péché originel. Col. 953 A, 953 BD, 957 B. L'homme est à l'image de Dieu par la partie raisonnable de son être. *Contra Monophysitas*, col. 1140 B.

5° *Christologie.* — C'est le dogme christologique qui occupe la première place dans les écrits du basileus. Sa théologie, sur ce point, a pour but de montrer l'accord foncier qui existait entre les définitions du concile d'Éphèse et celles du concile de Chalcédoine, entre les formules de saint Cyrille d'Alexandrie et celles de la *Lettre à Flavien* de saint Léon. C'est aussi la même préoccupation qui se remarque chez les autres théologiens de l'époque, en particulier chez Léonce de Byzance, avec lequel la théologie impériale a beaucoup d'affinité. Cette conciliation des formules était possible; elle était souhaitable, tant au point de vue théologique qu'au point de vue politique. Il faut seulement regretter que dans la poursuite du but, l'empereur ait été quelquefois mal inspiré. L'affaire des Trois-Chapitres, en tant qu'elle visait la condamnation de personnages morts dans la paix de l'Église et qu'elle remettait en question des décisions de Chalcédoine, fut malheureuse, et elle était, d'ailleurs, sans importance doctrinale. Quant à la formule : *Unus de Trinitate carne passus est*, qui était irréprochable, au point de vue de l'orthodoxie, et qui pouvait être de nature à ouvrir les yeux des monophysites de bonne foi, on a dit, aux art. Hormisdas, t. vii, col. 171 et Jean II, t. viii, col. 595, ce qu'il en fallait penser.

Nous avons dit qu'il existe une grande ressemblance entre la théologie impériale et celle de Léonce de Byzance. Il y a cependant des différences importantes. Justinien n'est pas philosophe. Sa définition de la nature et de la personne est encore bien imparfaite, et ne dépasse pas la notion superficielle donnée par saint Basile au iv° siècle : *la nature désigne ce qui est commun; la personne, ce qui est particulier. Confessio rectæ fidei*, col. 1009 C; *Epist. adversus Theodorum*, col. 1055 B; *Contra monophysitas*, col. 1137 D. Aussi sa définition de l'union hypostatique reste vague. Ce qu'il a écrit de plus profond à ce sujet, tient dans cette phrase : « La nature humaine du Christ n'a pas eu sa propre hypostase ou son *prosopon*, mais elle a reçu le commencement (ou le principe) de son existence dans l'hypostase du Verbe, ἀλλ'ἐν τῇ ὑποστάσει τοῦ Λόγου τὴν ἀρχὴν τῆς ὑπάρξεως ἔλαβεν. » *Confessio rectæ fidei*, col. 1011 B. Il ignore le terme d'ἐνυπόστατος, qui joue un si grand rôle dans l'exposé de Léonce. Cependant, il explique bien les formules de *Christ composé, hypostase composée, union selon la composition*, εἷς Χριστὸς σύνθετος, ἕνωσις κατὰ σύνθεσιν, *ibid.*, col. 997 A, 999 C. A l'en croire, dans la formule cyrillienne : μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη, le terme de φύσις est pris dans le sens d'ὑπόστασις. *Ibid.*, col. 1001 A. Justinien résout d'une manière satisfaisante les principales objections des monophysites : et d'abord celle qui est tirée de l'unique φύσις humaine : bien que composée de deux substances différentes, l'âme et le corps, la nature humaine est dite unique, parce qu'elle constitue une essence commune à plusieurs individus, une espèce; au contraire, en Jésus-Christ nous devons compter la φύσις divine et la φύσις humaine, parce qu'il n'y a qu'un individu qui est à la fois Dieu et homme. S'ils étaient plusieurs, s'il y avait une χριστότης communicable à un certain nombre d'individus, alors seulement l'expression μία φύσις par rapport à Jésus-Christ serait tolérable. *Confessio rectæ fidei*, col. 1004-1005; *Contra monophysitas*, col. 1117 A. La comparaison tirée de l'âme et du corps a été employée par les Pères pour donner une idée de l'union hypostatique, mais ce n'est qu'une comparaison nullement adéquate au mystère : τὰ ὑποδείγματα οὐ διὰ πάντων ὁμοιάζεσιν ἐκείνοις. *Contra monophysitas*, col. 1117 BC. Cf. *Conf. fidei*, col. 1005. Il ne sert de rien aux hérétiques d'essayer de mettre les orthodoxes dans l'embarras, en disant qu'ils devraient compter dans le Christ trois φύσεις : le corps, l'âme et la divinité. S'il fallait s'exprimer ainsi, ils devraient eux-mêmes modifier leur formule « ἐκ δύο φύσεων », *ex duabus naturis*, et dire : « ἐκ τριῶν φύσεων ». *Contra monophysitas*, col. 1116 C. Quant à l'objection tirée du nombre, voici comment les monophysites l'exposent : bien que l'humanité et la divinité persévèrent, après l'union, dans leur essence propre sans mélange ni confusion, on ne doit pas compter les deux natures, parce que le nombre est essentiellement diviseur et nestorien. Justinien leur répond avec raison que l'on doit compter non seulement les choses qui sont réellement *séparées* les unes des autres, mais aussi les choses qui, sans être séparées, sont réellement *distinctes* entre elles. *Confessio rectæ fidei*, col. 1005 C, 1007 AB. Les monophysites objectaient enfin la doctrine de saint Cyrille : Le grand docteur n'a jamais dit : *deux natures après l'union*. Notre théologien leur montre par plusieurs textes de Cyrille, que celui-ci a dit : « deux natures après l'union », avant, pendant et après la controverse nestorienne. *Contra monophysitas*, col. 1136 D.

Justinien voit également juste, quand il déclare que pour les hérétiques, aussi bien pour les nestoriens que pour les monophysites, les termes de φύσις, d'ὑπόστασις et de πρόσωπον sont synonymes, et que c'est là la cause de leur erreur. Il affirme spécialement ce point pour Théodore et Nestorius tant dans la lettre *Adversus nonnullos*, col. 1071 D, 1081 A (où il dénonce également le caractère fictif de l'unique *prosopon* nestorien), que dans le *Traité contre les monophysites*, col. 1113 BC. Il ajoute, dans ce même traité, col. 1137 C, que tous les hérétiques sont obsédés par cette idée que la nature est la même chose que la personne, et qu'ils n'en veulent point démordre : ἐκείνῳ μόνῳ τὸν νοῦν προσέχουσιν, τῷ νομίσειν, ὅτι ἡ φύσις, ἤγουν οὐσία καὶ μορφὴ ταὐτὸν τῇ ὑποστάσει καὶ τῷ προσώπῳ δηλοῦσιν, ὅπερ καὶ πᾶσι τοῖς αἱρετικοῖς πρόφασις γίνεται πλάνης.

6° *Sacrements.* — L'empereur touche à la théologie sacramentaire par sa législation sur le mariage. Cette législation heurte malheureusement l'indissolubilité du lien matrimonial. C'est dans la Novelle CXVII, Zachariae, t. ii, p. 261 sq., promulguée en 542 que sont établies d'une manière définitive les causes de divorce officiellement reconnues. Outre l'impuissance naturelle et l'entrée en religion des deux conjoints, ces causes sont au nombre de six : 1. le cas du complot contre l'État : si la femme vient à en avoir connaissance, et ne le dit pas à son mari, celui-ci peut demander la rupture du mariage. Le même droit est accordé à la femme, si le mari a été complice du complot, ou si, l'ayant connu, il ne l'a pas dénoncé; 2. l'adultère de la femme prouvé juridiquement. Le mari adultère n'est que puni; mais, s'il cherche sciemment à dresser des embûches à la vertu de sa femme pour la faire tomber dans l'adultère, la femme a recours contre lui, et peut demander le divorce; 3. Le cas d'attentat à la vie d'un des conjoints par l'autre, ou simplement, l'attentat de la part d'un tiers connu par l'un des deux et non manifesté par lui; 4. Si la femme va banqueter ou se baigner avec des étrangers contre l'assentiment du mari, et si le mari accuse faussement sa femme d'adultère; 5. Si la femme, à l'insu ou contre l'assentiment du mari, va assister à des spectacles, courses de chevaux, chasses, et si le mari vit en concubinage patent avec une autre soit dans la même maison, soit dans la même ville, et ne se corrige pas après deux avertissements faits par les parents de la femme ou par d'autres;

6. Quand l'un des conjoints reste en captivité *pendant un certain temps*, ἐπὶ τινὰ χρόνον. Ce temps est fixé à cinq ans dans la *Nomocanon* des quatorze titres. C'est le délai qui a été généralement adopté. On voit combien grave est l'atteinte portée par cette législation à l'indissolubilité du mariage. Il faut cependant savoir gré à Justinien d'avoir aboli le divorce par consentement mutuel. Même *novelle*, § 10.

7° *Eschatologie.* — Dans son *Traité contre Origène*, Justinien défend le dogme de l'éternité de peines, qu'il met en parallèle avec l'éternité de la récompense. Col. 976. Dans sa *Lettre contre les défenseurs des Trois-Chapitres*, col. 1091 AB, il enseigne *équivalemment* le dogme du purgatoire, en reconnaissant que les aumônes et bonnes œuvres des vivants sont profitables aux fidèles défunts et leur procurent le repos, tandis qu'elles ne servent de rien à ceux qui sont morts dans l'impiété. Il cite, à ce propos, un passage des *Constitutions apostoliques*.

L'influence de Justinien sur la théologie christologique a été considérable. On peut dire que les formules des quatorze anathématismes du V° concile sont en réalité son œuvre. Ces anathématismes dissipent la logomachie monophysite, en même temps qu'ils condamnent l'hérésie nestorienne d'une manière beaucoup plus claire et beaucoup plus explicite que ne l'avaient fait les conciles précédents. Les formules impériales, que patronnent de brillants théologiens, pénètrent dans la théologie byzantine, et on les retrouvera dans la synthèse de saint Jean Damascène.

Plus grande encore a été l'influence de l'empereur sur la législation canonique. Les décisions du *Corpus juris civilis* en matière ecclésiastique ont gardé force de lois, et on les a mises en relation avec les canons des conciles et des Pères. De cette confrontation sont nées ces collections essentiellement byzantines que l'on appelle *Nomocanons* et dont les premiers échantillons apparaissent sous le règne de Justinien lui-même. Cf. Pargoire, *op. cit.*, p. 78-79. Cette influence a été parfois désastreuse, par exemple en matière matrimoniale. Les cas de divorce portés dans la novelle CXVII ont été pratiquement adoptés dans l'Église byzantine, qui les a augmentés dans la suite des siècles, au point qu'en 1453, leur nombre atteignait la quinzaine. On les retrouve en grande partie dans le droit canonique actuel des Églises issues du tronc byzantin. On sait aussi que le droit canonique de l'Église latine est à base de droit romain, et que la division des *Institutes* est devenue classique, et se retrouve même dans le *Codex juris canonici* promulgué par le pape Benoît XV.

Inutile d'ajouter que Justinien est le patron de tous les légistes qui à diverses époques et dans divers pays se sont efforcés d'asservir l'Église à l'État, et se sont mêlés de légiférer en matière purement ecclésiastique. L'idéal politico-religieux de l'empereur théologien est celui qui a dominé toute la période byzantine et qui inspire encore les gouvernements à Église nationale. Les tsars de Russie, en particulier, n'ont fait que marcher sur les traces du césar byzantin du vi° siècle.

I. Recueils des œuvres. — Il n'existe aucun recueil complet des écrits théologiques de Justinien. Les principaux ont été insérés dans les collections conciliaires, et aussi dans *P. L.*, t. lxix, col. 30-37, 119, 177-328 et dans *P. G.*, t. lxxxvi *a*. Pour les lettres adressées au pape Hormisdas on préférera l'édition de Thiel, *Epistolæ romanorum pontificum*, Braunsberg, 1868. Il faut regarder comme supposées une lettre au pape Agapet sous forme de confession de foi, *P. L.*, t. lxvi, col. 41, et une autre de même contenu au pape Boniface II, *P. L.*, t. lxv, col. 45.

II. Travaux. — Hamilcar S. Alivisatos, *Die kirchliche Gesetzgebung des Kaisers Justinians I*, Berlin, 1913 (16° n. des *Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche*, publiés par N. Bonwetsch et R. Seeberg); l'introduction de cet ouvrage est consacrée à Justinien théologien; J. Bryce, *Justinianus I*, dans *Dictionary of christian Biography* de Smith et Wace, t. iii, p. 538 sq.; Cauvet, *L'empereur Justinien et son œuvre législative*, Lyon, 1880; Diehl, *Justinien et la civilisation byzantine au VI° siècle*; F. Diekamp, *Die origenistischen Streitigkeiten im 6. Jahrhundert und das V ökümenische Konzil*, Munster, 1899; Glaizolle, *Un empereur théologien. Justinien, son rôle dans les controverses, sa doctrine christologique*, Lyon, 1905; W. G. Holmes, *The age of Justinian and Theodora*, 2 vol., Londres, 1905-1907; W. H. Hutton, *The Church of the sixth century*, Londres, 1897; Invernizi, *De rebus gestis Justiniani Magni*, Rome, 1783; Knecht, *Die Religionspolitik Kaiser Justinians I*, Würzbourg, 1896; du même, *System des justinianischen Kirchenvermögens*, Stuttgart, 1905; G. Krüger, article *Justinian I*, dans *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. ix, p. 650 sq., Leipzig, 1901; Loofs, *Leontius von Byzanz*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. iii, fasc. 1 et 2, Leipzig, 1888; du même, *Leitfaden der Dogmengeschichte*, Halle, 1906; G. Pfannmüller, *Die kirchliche Gesetzgebung Justinians*, Berlin, 1902; Walch, *Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien*, Leipzig, 1773-1778, t. vi-viii; Zachariae de Lingenthal, *Imperatoris Justiniani Novellæ quæ vocantur sive Constitutiones quæ extra Codicem supersunt, ordine chronologico digestæ*, 2 vol., Leipzig, 1881 (voir un recueil abrégé des novelles dans *P. L.*, t. lxxii, col. 921-1110); Pargoire, *L'Église byzantine de 528 à 847*, Paris, 1905, tout le 1er chapitre, p. 11-141, passim; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. ii, 2e partie, p. 1120 sq.; 1142 sq.; 1182 sq., et tout le livre XIV, passim; t. iii, p. 1-156; voir aussi les divers manuels d'histoire des dogmes.

M. Jugie.

2. JUSTINIEN, évêque de Valence en Espagne, au milieu du vi° siècle. — Il nous est connu par la notice que lui consacre Isidore de Séville, *De viris ill.*, n. 33, et d'après laquelle il aurait fleuri au temps du roi Theudis (531-548). Effectivement on relève la signature d'un Justinianus parmi celles des prélats qui ont souscrit les actes du concile de Valence, 546. Mansi, *Concil.*, t. viii, col. 622. Justinien était le frère de trois autres évêques, Juste d'Urgel, voir ci-dessus, col. 2001, Nébridius d'Égara et Elpidius dont le siège ne nous est pas connu. En réponse aux questions d'un certain Rustique, il avait composé, d'après Isidore, un livre où il traitait : 1. du Saint-Esprit; 2. de Jésus-Christ, pour montrer contre les partisans de Bonose qu'il était Fils de Dieu par nature et non par adoption; 3. du baptême, pour marquer qu'il est interdit de le réitérer; 4. de la différence entre le baptême de Jean et le baptême du Christ; 5. du Fils de Dieu, et comment il est invisible comme le Père. Il ne paraît pas qu'il subsiste des traces de ce traité. Sans doute M. Helfferich a voulu retrouver dans le *De cognitione baptismi* attribué à Ildefonse de Tolède et publié dans *P. L.*, t. xcvi, col. 111-193 la partie du livre de Justinien relative au baptême. Voir Ildefonse, t. vii, col. 742. Pour avoir été acceptée par un certain nombre d'historiens, cette hypothèse n'en paraît pas plus défendable. A en juger par les titres de chapitre conservés par Isidore l'œuvre de Justinien était une œuvre de polémique anti-arienne. Cette préoccupation ne semble guère apparente dans le *De cognitione baptismi*.

Isidore de Séville, *De viris ill.*, n. 33, *P. L.*, t. lxxxiii, col. 1099, répété par tous les auteurs d'histoires littéraires; dom. R. Ceillier, *Histoire des auteurs sacrés et eccliés.*, 2e édit., t. xi, p. 264; A. Helfferich, *Der westgothische Arianismus und die spanische Ketzergeschichte*, Berlin, 1860, p. 4; G. Krüger, dans M. Schanz, *Geschichte der römischen Litteratur*, Munich, 1920, t. iv *b*, § 1255, n. 6.

E. Amann.

JUVENCUS, prêtre espagnol du iv° siècle. — D'après la notice que lui consacre saint Jérôme, *De viris ill.*, n. 84, il a fleuri sous Constantin; et suivant la *Chronique* du même auteur il aurait publié son œuvre l'an 2345 d'Abraham = 329 après J.-C. Nous

n'avons pas d'autres renseignements sur sa vie. Son œuvre dont le titre authentique est sans doute *Evangeliorum libri quatuor* n'est pas autre chose que l'Évangile mis en vers virgiliens. Comme thème général Juvencus a pris saint Matthieu qu'il a complété, pour les récits de l'enfance, par les données de saint Luc et pour certains épisodes (la Samaritaine, la résurrection de Lazare, etc.), par le texte de saint Jean. Versificateur habile, Juvencus a surmonté assez aisément les difficultés de l'entreprise; mais le travail, par sa nature même, était condamné à un échec. Ce n'est pas impunément que l'on s'attaque à la divine simplicité de l'Évangile, et tous les artifices de la technique virgilienne ne pouvaient que déparer le texte que l'on voulait mettre en vers. Très goûté à l'époque de la renaissance carolingienne, puis au XVI^e^ siècle, Juvencus n'est plus aujourd'hui un sujet d'étude que pour les érudits. Les bibliste y pourront découvrir pourtant quelques données intéressantes sur le texte biblique, et sur la manière dont Juvencus a établi la concordance des évangiles. Les théologiens qui ne l'ont jamais beaucoup étudié trouveraient cependant à y prendre. Une traduction en vers impose toujours à qui la fait un certain nombre de périphrases, qui tendent à devenir des interprétations. Il ne serait pas sans intérêt de relever dans Juvencus un certain nombre de passages qui ont de l'importance au point de vue dogmatique. Cet auteur écrit dans le premier tiers du IV^e^ siècle, loin du fracas des controverses théologiques; son témoignage n'en est que plus précieux, étant l'exposé d'une doctrine en tranquille possession. Voir par exemple : la conception virginale (I, 52-79); la tentation (I, 364-408); la confession de Pierre (III, 257-287); l'institution de la sainte eucharistie (IV, 446-456).

Le texte dans *P. L.*, t. XIX, col. 9 sq. qui reproduit l'édition de F. Arevalo, et dans le *Corpus* de Vienne, 1891, édition de J. Huemer, t. XXIV, quelques parties sont traduites dans F. Clément, *Les poètes chrétiens*, Paris, 1857, p. 1-11. — Notices dans les diverses histoires littéraires, parmi les plus récentes : O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, 1912, t. III, p. 429-432; M. Schanz, *Gesch. der römischen Literatur*, t. IV *a*, Munich, 1914, p. 209-212; P. de Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, Paris, 1920, p. 420-422.

E. AMANN.

JUVERNAY Pierre (XVII^e^ siècle). — De ce prêtre né à Paris, sur lequel les détails biographiques nous font défaut, on peut citer les publications suivantes se rattachant à la théologie morale : 1° *Le foudre foudroyant et ravageant contre les péchés mortels*, in-12, Paris, 1635, et in-8°, 1637; 2° *De la douleur nécessaire pour recevoir le Sacrement de pénitence*, in-8°, Paris, 1637; 3° *De la réitération du Sacrement de pénitence*, in-12, Paris, 1644; 4° *Discours particulier contre les femmes* DÉBRAILLÉES *de ce temps*, in-8°, Paris, 1637; la quatrième édition porte le titre : *Discours particulier contre les filles et les femmes mondaines découvrant leur sein et portant des moustaches*, in-8°, Paris, 1640.

E. du Pin, *Table des auteurs ecclésiastiques du XVII^e^ siècle*, in-8°, Paris, s. d., col. 2064; Brunet, *Manuel du libraire*, Paris, in-8°, 1862, t. III, col. 637.

J. BAUDOT.

K

KABAR (Sams ar-Ri'âsah Abû-Barakât Ibn Kabar), écrivain ecclésiastique copte, mort un peu après 1320. — Cet auteur, qui a été cité jusqu'ici en Europe, depuis Kircher et Vansleb, sous le nom d'Abûl'-Barakât, était connu de ses contemporains sous le nom d Ibn KBR. En l'absence d'une vocalisation constante dans les manuscrits arabes pour la deuxième partie de ce nom, on a proposé récemment, *Revue de l'Orient chrétien*, 1921-2, t. XXII, p. 377 sq. de prononcer Ibn Kubr, par analogie avec les noms bien connus Ibn Rušd (Averroès), Ibn Zuhr (Avenzoar), Ibn Sukr; mais le colophon d'un recueil liturgique copié pour notre auteur de son vivant, le ms. *Borgia Arab. 112*, écrit en l'an 1024 des Martyrs (= 1307-8 de notre ère) porte effectivement la vocalisation Kabar, c'est un témoignage qui mérite considération. Les renseignements que nous possédons sur la personnalité et la vie d'Abûl'-Barakât Ibn Kabar proviennent des manuscrits de ses œuvres et de notices biographiques, écrites par des musulmans, sur l'émir historien Rukn ad-dîn Baybars al-Mansûrî al-Khitâyî. Ils se résument en ceci : fils d'un homme considéré, Ibn Kabar fut prêtre et peut-être médecin; secrétaire de Rukn ad-dîn Baybars, soit privé, soit officiel, il aida celui-ci dans la composition de son œuvre historique. Son activité littéraire est à placer dans le premier quart du XIV^e^ siècle; il mourut après 1320, probablement dès l'année suivante, en tout cas avant 1327, et non en 1363, comme il avait été dit et répété depuis Renaudot et les Assémani.

L'œuvre principale d'Abû'l-Barakât Ibn Kabar, intitulée la *Lampe des ténèbres, qui est l'exposition du service* (divin), est une encyclopédie des sciences ecclésiastiques, contenant en dogme, histoire religieuse, liturgie et discipline tout ce qu'un prêtre copte pouvait désirer savoir. L'ensemble est divisé en 24 chapitres, d'importance et de longueur très inégales. Les deux premiers chapitres sont consacrés au dogme; le premier comprend dix-huit articles, dont voici les titres : 1. de l'essence divine; 2. de la substance; 3. des attributs divins; 4. de la trinité des personnes divines; 5. de la signification des termes intellect, intelligent et intelligible (*'aql*, *'âqil* et *ma'qûl*); 6. des diverses significations de la parole « unique »; 7. de la qualité de créateur unique, et de sa conciliation avec la trinité des personnes; 8. du terme de l'union dans l'incarnation d'après les théologiens; 9. en quel sens les chrétiens entendent l'union des deux natures dans le Christ; 10. de l'incarnation; 11. de ce que l'union des natures est un acte de la Trinité entière, et de ce qu'elle a son terme dans le Verbe, sujet de l'union; 12. des causes efficientes de l'union; 13. points de doctrine sur lesquels jacobites, nestoriens et melkites sont d'accord; 14. de leurs différences; 15 arguments des jacobites; 16. des melkites; 17. des nestoriens; 18. catalogue de dix-sept hérésies. Le chapitre II, sur la foi orthodoxe et son explication, contient un double commentaire du symbole de Nicée-Constantinople, le premier par l'auteur, le deuxième par son compatriote et coreligionnaire Sévère Ibn al-Muqaffa', évêque d'al-Asmunaïn, puis une dissertation sur les causes de la dissension qui s'est produite dans l'Église après l'adoption du symbole, où l'on trouve en particulier le récit de ce qui s'est fait à Éphèse contre Dioscore et une histoire abrégée de Sévère d'Antioche et Jacques bar Addaï.

Les deux chapitres suivants ont trait aux origines historiques de la religion chrétienne; après un excursus sur l'époque de l'incarnation, vient un bref exposé de la vie du Seigneur, du choix des apôtres et de la fondation de l'Église, que suivent de courtes notices sur chacun des douze apôtres et des soixante-douze disciples. A cette partie il convient de rattacher la liste des patriarches d'Alexandrie et les autres documents d'ordre chronologique, qui se trouvent à la fin de la *Lampe* dans le manuscrit de la Bibliothèque nationale, *Paris arabe 203*. Le chapitre V participe à la fois de l'histoire et du droit canon, c'est un index général de toutes les collections canoniques vues par l'auteur : littérature pseudo-apostolique, conciles généraux et particuliers, canons des patriarches d'Alexandrie, mesures législatives des empereurs chrétiens de Byzance maintenues dans le droit ecclésiastique alexandrin. Le chapitre VI s'occupe des livres en usage dans l'Église, renferme des notices sur tous les écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament, les canons d'Ammonius-Eusèbe aux évangiles et les titres des livres liturgiques; un bref traité de la vérité de l'Évangile et de la foi chrétienne y est inséré. Le chapitre VII est un catalogue des auteurs ecclésiastiques et de leurs œuvres. Ici se termine la partie théorique de la *Lampe;* les autres chapitres, dont nous indiquerons plus brièvement le contenu, se rapportent à la liturgie ou à la discipline : c. VIII, traité de la construction des églises, de leur dédicace, de la consécration des autels; c. IX, du saint chrême, de sa préparation, de sa consécration; c. X-XIII, du clergé, patriarche, évêques et prêtres, diacres et ministres inférieurs, leur présentation, leur élection, leur consécration; c. XIV, de l'état monastique; c. XV, baptême, consécration des baptistères; c. XVI, l'office divin; c. XVII, la messe; c. XVIII, carême et semaine sainte; c. XIX, temps pascal et dimanches; c. XX, du mariage; c. XXI, des funérailles; c. XXII, des leçons scripturaires de la liturgie; c. XXIII, du comput et du calendrier. Le chapitre XXIV contient une quantité de petits paragraphes, sur les sujets les plus divers, dont il importe seulement de relever ici ceux sur la fréquence de la communion, la confession auriculaire, la conservation de l'eucharistie.

Le deuxième ouvrage d'Ibn Kabar par ordre d'importance en matière théologique est intitulé : *L'illumination des intelligences et la science des fondements;* il est contenu dans les trois mss arabes de la Bibliothèque vaticane *105*, *118* et *119*. Bien que le titre de ce traité renferme seulement le surnom d'Abû'l-Barakât, sans les noms de Šams ar Ri'âsah et Ibn Kabar, il ne semble pas douteux que notre personnage en soit l'auteur. L'ouvrage est divisé en deux parties, dont la

première elle-même subdivisée en 24 sections : 1. ce que croient les chrétiens au sujet de Dieu créateur; 2. pourquoi donne-t-on au Christ des noms divins et humains; 3. sur les trois personnes divines, Père, Fils et Saint-Esprit; 4. sur l'union de la divinité, et de l'humanité en Jésus-Christ; 5. comment on prouve par l'Écriture Sainte que Jésus-Christ est vrai Dieu et vrai homme; 6. sur l'union; 7. démonstration de l'existence du Créateur en partant de l'existence des créatures; 8. sur ce que le Christ est seul vraiment Fils, le nom de fils ne s'applique qu'à lui en propre, aux autres métaphoriquement; 9. sur la pratique du christianisme dans le gouvernement des peuples; 10. sur l'union; 11. sur la parole *factum est* et ses significations; 12. sur les paroles habitation, union, génération; 13. sur les noms communs; 14. sur les contradictions; 15. le nom de Dieu est commun et analogue; 16. de même le nom de Fils; 17. division de la science en réelle et formelle, théorique et pratique; 18. sur les préceptes positifs et négatifs; 19. sur la résurrection des morts et son universalité; 20. sur le culte des images; 21. sur le culte de la croix; 22. sur le baptême; 23. sur l'eucharistie; 24. sur les noms appliqués à Dieu par les chrétiens, qui sont mal compris par les infidèles. La deuxième partie de ce traité, intitulée « fondement des préceptes de la loi chrétienne », est divisée en cinq sections « sur la prière, le jeûne, l'aumône, l'excellence de la loi chrétienne, les préceptes évangéliques »; elle se termine par un corollaire apologétique, où l'auteur répond à certaines questions qui lui avaient été posées par des musulmans relativement aux mystères de la religion chrétienne.

Un dernier ouvrage, contenu dans les manuscrits de la Bibliothèque vaticane *arabes 105* et *119*, est intitulé *Réponse aux musulmans et aux juifs sur le sens des croyances chrétiennes en Dieu Père, Fils et Saint-Esprit et en la divinité de Jésus, fils de Marie.* La préface, sur le mystère de l'unité de Dieu dans la Trinité des personnes, est divisée en 12 paragraphes; le chapitre I renferme la démonstration de la venue du Christ, d'après la Loi, au temps déterminé par Dieu; dans le chapitre II, divisé en 24 sections, sont résolues les objections des juifs prétendant que celui qui a converti les païens à sa religion ne peut être le Messie promis par la Loi; enfin le chapitre III établit une opposition entre la double loi, animale et spirituelle, dont la première est celle de Moïse, la deuxième celle de Jésus-Christ. Le livre se termine par une conclusion parénétique adressée aux fidèles sur ce que la foi sans les œuvres ne sert de rien.

C'est encore la cause religieuse que servait Abû'l-Barakât Ibn Kabar lorsqu'il s'occupait de lexicographie; sa *Scala magna*, ou dictionnaire arabe était destinée avant tout à permettre au clergé d'acquérir la science de la langue ecclésiastique, dès lors complètement tombée en désuétude. Aucun auteur ecclésiastique d'Égypte au Moyen Age n'est supérieur comme documentation à l'auteur de la *Lampe des ténèbres;* aussi est-ce à ses ouvrages, malheureusement encore aux trois quarts inédits, que Vansleb et Renaudot ont emprunté la plupart de leurs renseignements sur l'histoire et les institutions de l'Église d'Égypte. Rappelons qu'Abû'l-Barakât, appartenant à l'Église copte, est monophysite.

Les parties publiées de la *Lampe des ténèbres* sont : les deux listes des soixante-dix disciples contenues dans le c. IV, A. Baumstark, *Abû'l Barakâts nichtgriechisches Verzeichnis der 70 Jünger* et *Abû'l-Barakâts « griechisches » Verzeichnis der 70 Jünger*, dans *Oriens christianus*, t. I, 1901, p. 264-275, et t. II, 1902, p. 326-343; tout le c. VII; W. Riedel, *Der Katalog der christlichen Schriften in arabischer Sprache von Abu'l-Barakat*, dans *Nachrichten von der kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Klasse*, 1902, p. 635-706; la fin du c. XXII contenant le calendrier; E. Tisserant, *Le calendrier d'Aboul'-Barakât*, dans *Patrologia orientalis*, t. X, fasc. 6, Paris, 1913. En outre, une partie du c. V, a été analysée ou traduite par W. Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien*, Leipzig, 1900; plusieurs passages des c. VI, XVI, XVIII, XIX, XXIV sont traduits par L. Villecourt, *Les observances liturgiques et la discipline du jeûne dans l'Église copte*, dans *Muséon*, t. XXXVI, 1923, p. 249-292. Le P. Villecourt prépare une édition de la *Lampe* avec traduction française.

Sur Abû'l-Barakât et son œuvre, cf. A. Kircher, *Lingua ægyptiaca restituta*, Rome, 1643, où est publiée la *Scala magna*, p. 41-272; M. Vansleb, *Histoire de l'Église d'Alexandrie fondée par S. Marc*, Paris, 1677; Étienne-Evode Assémani, dans A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. IV *b*, Rome, 1831, p. 214, 216, 241, 242; t. V *b*, p. 167; R. Renaudot, *Historia patriarcharum Alexandrinorum jacobitarum*, Paris, 1713; M. Steinschneider, *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache*, Leipzig, 1877, p. 119; A. Mallon, *Une école de savants égyptiens*, dans *Mélanges de la faculté orientale*, Beyrouth, t. II, p. 260 sq. Tous ces ouvrages sont à corriger, pour ce qui concerne la vie d'Abû'l-Barakât, par l'article de E. Tisserant, L. Villecourt et G. Wiet, *Recherches sur la personnalité et la vie d'Abu'l-Barakât Ibn Kubr*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 1921-1922, t. XXII, p. 373-394.

E. Tisserant.

KALCKBRENNER Gérard, écrivain chartreux, né à Hamont, dans le Brabant, en 1488, exerça d'abord la profession d'avocat et de notaire, et fut administrateur des biens temporels de l'insigne collégiale de Notre-Dame d'Aix-la-Chapelle. Dans cet emploi il avait pour collègue le jeune abbé Thierry Loher, qui, en 1518, quitta le monde pour se faire chartreux à Cologne. Se trouvant dans cette ville, Gérard alla le visiter, et, gagné par la grâce, demanda la faveur de suivre son exemple. Pendant treize années (1523-1536) il fut procureur du monastère, il en fut nommé prieur le 11 octobre 1536. Le chapitre général l'institua visiteur de la province du Rhin. Il mourut le 2 du mois d'août 1566. Sa mort fut un deuil public. Il était le père des pauvres, le soutien de la foi, le propagateur des bons ouvrages, le conseiller des prélats et des grands seigneurs, une des colonnes de l'ordre des chartreux en Allemagne. Il fit continuer la publication des œuvres de Denys le Chartreux commencée par son prédécesseur. Ayant donné l'habit au jeune Laurent Surius, il comprit les services que cet homme de talent pouvait rendre à l'Église et à la science, et se chargea de le mettre sur la voie de l'apostolat exercé par la presse, en lui faisant traduire en latin des livres spirituels ou de polémique. Il fut l'ami désintéressé et le bienfaiteur généreux de la naissante Compagnie de Jésus. Saint Ignace, les bienheureux Pierre Le Fèvre et Pierre Canisius l'honorèrent de leur amitié. On conservait à la chartreuse de Cologne les lettres que ces amis de Dieu lui écrivirent, ainsi que celle du P. Polanco, secrétaire de saint Ignace. C'est à sa demande que le bienheureux Le Fèvre alla à Cologne combattre le luthéranisme, et c'est au monastère des chartreux qu'il trouva son logement (1543). Ce fut aussi à sa demande que le chapitre général accorda, en 1544, à saint Ignace et à sa compagnie la participation perpétuelle aux prières et aux mérites de l'ordre. Par son influence dom Gérard contribua donc à la propagation de l'illustre société en Allemagne. Cf. *Acta Sanctorum*, au 31 juillet, *Acta S. Ignatii*, Commentaire préliminaire, n. XXXVII, *Ordinis Cartusiani cum Societate Jesu Coloniæ inita familiaritas ab anno MDXLIII, aucta deinceps et propagata*, etc. Falconnet, *La Chartreuse du Reposoir, au diocèse d'Annecy*, 1895, p. 596-602 et 672-676.

Dom Gérard Kalckbrenner fit imprimer en 1531, à Cologne, in-12, l'ouvrage suivant qu'il dédia à Arnold van Trungen : *Der rechte wech zo der Evangelischer volkomenheit, durch eynen erluchten frundtgotz noch im leven, gesuecht vp. die articulen des heiligen gelouvens und vp. dat Pater noster* (La voie de la perfection évangélique). — 2. *Exercitia quædam valde pia et salutifera de Psalterio (scilicet Rosario) gloriosæ virginis Mariæ*, Cologne, sans date (vers 1540), in-8°, 8 feuillets, 3 gravures. — 3. *Hortulus devotionis variis orationum et exercitiorum piorum, quæ mentem in Dei amorem rapiunt, floribus peramœnus*, Cologne, 1541, in-8°, 1577, 1579, in-16. — 4. *Opuscula insigniora D. Dionysii cartusiani, doctoris ecstatici, de omnium ordinum sive statuum institutione, prolapsione ac reformatione, etc.*, Cologne, 1559, in-folio, 960 p., grand recueil de traités ascétiques divisés en trois classes, dont la première en renferme neuf concernant le clergé, la deuxième en a dix relatifs à la vie intérieure et l'état religieux, la troisième est composée de treize ouvrages sur les différentes conditions des séculiers. — 5. Dom Kalckbrenner a écrit les lettres dédicatoires des traductions latines, faites par dom Laurent Surius, des œuvres de Jean Tauler, 1548, de celles de Ruysbrock, 1552, et de la nouvelle édition des *Commentaires sur les Psaumes* de Denys le Chartreux, 1558. — Il composa les ouvrages suivants qui sont restés inédits : *Sacrorum hymnorum libri duo; Rosarium juxta seriem vitæ et actionum Christi; Collectanea pia.*

Petrejus, *Biblioth. cartus.*, p. 97-104; Hartzheim, *Bibl. coloniens.*, p. 94 sq.; Le Vasseur, *Ephemerides Ord. cartus.*, t. III, p. 5-10; Doreau, *Les éphémérides de l'ordre des chartreux*, t. II, p. 11-15. Sur les relations entre la compagnie de Jésus et Kalckbrenner, voir Bouix, *Lettres de saint Ignace;* Prat, *Le bienheureux Pierre Le Fèvre.*

S. Autore.

KAMPERGER François-Louis, né en 1638 à Olmutz, en Moravie, entra dans la Compagnie de Jésus à Brunn, en 1653. Professeur d'Écriture sainte et de théologie pendant vingt-cinq ans, puis préfet des études et chancelier de l'université d'Olmutz, il rendit quelque éclat à la Faculté de théologie et mourut le 6 mai 1698, avec la joie de voir doublé le nombre des élèves. Ses principaux ouvrages, plusieurs fois réédités, ont été réunis en 1705, sous le titre de *Quæstiones et responsa theologica*, et soumis en 1725 à une révision critique, 3 vol., in-fol., Olmutz. Ils comprennent tout l'ensemble des traités dogmatiques adaptés avec une rare perfection aux tendances intellectuelles de la race slave. L'auteur défend la théorie de la prédestination *ante prævisa merita.*

Mémoires de Trévoux, 1711, p. 963; Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Paris, 1893, t. IV, col. 905; Hurter, *Nomenclator literarius*, 3e édit., t. IV, col. 336.

P. Bernard.

KAMPMILLER Ignace, philosophe et théologien, né à Vienne, en 1693, admis dans la Compagnie de Jésus en 1719. Après avoir enseigné avec le plus grand éclat la philosophie et la théologie à Gratz et à Vienne, il devint le précepteur de Marie-Thérèse et fut pour elle un directeur éclairé et ferme pendant la plus grande partie de son règne. Nommé aumônier général et vicaire apostolique des armées de l'Empire, il mourut à Vienne, le 30 mars 1777. En dehors de ses *Dialogi de rebus naturalibus*, Vienne 1729, il a laissé des ouvrages estimables sur la philosophie morale et politique : *Philosophia moralis*, Gratz, 1726; *Monita politico-moralia*, Gratz, 1727, et une étude critique extrêmement intéressante : *Crisis philosophica super hodierna philosophia*, Vienne, 1730.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Paris, 1893, t. IV, col. 906 sq.; Vogel, *Specimen bibliothecæ Germaniæ austriacæ*, Vienne, 1779, t. I, p. 379.

P. Bernard.

KANT ET KANTISME. — Dans cet article, nous n'envisageons le kantisme qu'au point de vue de sa théologie. Ce qui concerne la philosophie proprement dite est exposé d'une manière très satisfaisante par Aug. Valensin dans le *Dictionnaire Apologétique de la foi catholique*, art. *Criticisme.* Kant a d'ailleurs déclaré formellement qu'on pouvait comprendre sa théorie de la religion sans avoir lu ses ouvrages critiques. Cf. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, édit. Cassirer, *Kant's Werke*, t. VI, p. 152; édit. de l'Académie des Sciences de Prusse, t. VI, p. 14. Toutefois, pour saisir la genèse de la théologie kantienne, force nous sera de retracer l'évolution générale de la philosophie critique.

Les citations d'ouvrages de Kant renverront toutes à l'édition des *Immanuel Kant's Werke* de Ernest Cassirer, 11 vol., Berlin, 1912-1921. Cette édition, avec indication des manuscrits et des variantes, a l'avantage d'être philologiquement très sûre et d'être achevée. Elle est incontestablement plus maniable et plus lisible que l'édition, encore incomplète, de la *Preussische Akademie der Wissenschaften*, mais on ne la trouve pas encore dans toutes les bibliothèques. Pour faciliter les vérifications, nous indiquerons à la suite du sigle C, édition Cassirer, l'édition de l'Académie de Prusse (sigle A) et, dans la mesure du possible, celle de Rosenkranz et Schubert, Leipzig, 1838-1842, 12 vol., (sigle R).

I. L'homme. — II. Théorie de la religion (col. 2305). — III. Les disciples (col. 2325).

I. L'Homme. — 1° *Enfance et jeunesse.* — Né le samedi 22 avril 1724, à 5 heures du matin, à Kœnigsberg, Emmanuel Kant passa toute sa vie dans ce coin de la Prusse orientale, sans jamais s'en éloigner de plus de quelques lieues. Il resta célibataire. Le dimanche 12 février 1804, vers midi, il mourut d'épuisement sénile dans les bras de son ami et biographe Wasianski. Quelques heures avant d'expirer, comme on le rafraîchissait d'un peu de vin coupé d'eau sucrée, il murmura : *Es ist gut :* c'est bon. Ce furent ses derniers mots. On l'enterra solennellement seize jours plus tard, après un service funèbre — assez théâtral — dans la *Domkirche.*

Ses parents, Jean-Georges Kant, bourrelier, et Anna-Regina Reuterin, étaient des protestants (luthériens) convaincus et fort pieux. Le lendemain de sa naissance, le jeune garçon fut baptisé. On lui donna quatre parrains et deux marraines. Il reçut le nom d'Emmanuel, nom qui figure précisément dans les anciens calendriers de Prusse à la date du 22 avril. Le journal de la famille Kant nous a conservé tous ces détails. On lit, à leur suite, ce souhait édifiant : « Puisse Dieu garder cet enfant dans les liens de sa grâce, jusqu'à la fin bienheureuse par la faveur de Jésus-Christ. Amen. »

Kant affirma toujours avoir subi profondément l'influence de sa mère. On a voulu trouver là l'origine de son moralisme religieux et de son aversion pour les frivolités sceptiques du XVIIIe siècle. Il convient toutefois de ne rien exagérer. Les déclarations de Kant à Jachmann au sujet de l'influence maternelle sont dans le style général et vague de tous les disciples de J.-J. Rousseau. Sa mère lui aurait « ouvert l'âme aux impressions de la belle nature » et aurait « cultivé les premiers germes de la bonté dans son cœur ». Borowski affirme que le rigorisme de la *Raison pratique* n'est que la traduction en termes savants des leçons maternelles que Kant reçut dans son enfance. Cf. L. E. Borowski, *Darstellung des Lebens und Charakters I, Kant's*, édit., A. Hoffmann, Halle 1902, p. 153, et note; et *ibid.*, C. A. Ch. Wasianski, *I. Kant in seinen letzten Lebensjahren*, p. 341, 342. Les faits et les dates ne laissent pas beaucoup de champ à cette hypothèse. Des soucis très matériels devaient absorber le temps et l'attention de la mère de famille dans le ménage du bourrelier de la Sattlergasse. Elle eut neuf enfants

(Jachmann dit *six*, mais il se trompe sûrement, cf., *I. Kant geschildert in Briefen an einen Freund*, par R. B. Jachmann, édit. Hoffmann, p. 6; K. Vorländer, *I. Kant's Leben*, p. 2, 3). Emmanuel était le quatrième (deux des aînés moururent en bas âge). De plus Emmanuel n'avait pas treize ans lorsqu'il perdit sa mère, et, à cette date, depuis cinq ans déjà il fréquentait les cours du *Collegium Fridericianum*, sous la direction du Dr F. A. Schultz, l'homme le plus influent de tout Kœnigsberg. Si on veut expliquer l'évolution religieuse de Kant, c'est là, et non ailleurs, qu'il faut aller rechercher les premières influences. Kant lui-même en convenait. Cf. Wasianski, *op. cit.*, p. 340.

Le *Collegium Fridericianum* passait pour un établissement piétiste (voir ce mot), encore que ses directeurs n'acceptassent nullement l'épithète. On nous assure même qu'ils rouaient de coups ceux qui s'en servaient sans arrière-pensée. Cf. J. G. Hasse, *Merkwürdige Æusserungen von einem seiner Tischgenossen*, Königsberg, 1804, p. 34. C'est au *Fridericianum* que Kant allait recevoir sa formation religieuse; c'est là aussi que le zèle intempestif de ses maîtres allait le dégoûter à tout jamais, par réaction, des attitudes dévotes et de ce qu'il appellera *die schwärmerische Religiosität*, le fanatisme ou la bigoterie.

Nous connaissons par des témoignages nombreux et directs les idées de F. A. Schultz. Nous savons par les déclarations de l'inspecteur Schiffert lui-même quels principes d'éducation étaient appliqués aux élèves du *Fridericianum*. Ils s'inspiraient de ce pessimisme moral qu'on retrouve aussi bien chez les luthériens que chez les réformés ou les piétistes, avant l'époque du rationalisme. Le protestantisme a cristallisé, dès l'origine, autour du problème théologique du salut. Dès l'origine aussi la « conversion du cœur » y a pris une place non seulement importante, mais presque unique. Le cœur humain est « naturellement mauvais ». La question théologique par excellence sera de savoir s'il peut être purifié, et comment. Au *Fridericianum*, toute l'éducation était commandée par cette dogmatique austère et incomplète. Il s'agissait non pas tant d'instruire et de meubler des esprits, mais plutôt « de sauver de la corruption native » la jeunesse étudiante. Le souci de la science proprement dite était officiellement considéré comme secondaire. L'enseignement de la religion était prépondérant, mais la théologie protestante, déjà fort rétrécie à l'origine, avait encore été mutilée par le piétisme. L'économie du « salut par la foi », une foi de confiance, dont l'essentiel consistait en un enthousiasme attendri pour la personne du Christ, quelques histoires de l'Ancien Testament, des fragments d'épîtres pauliniennes, et l'Évangile, c'était le fond de l'enseignement. Les classiques grecs ne figuraient pas au programme, par peur de contamination païenne. On n'apprenait le grec que dans le Nouveau Testament.

Les exercices pieux occupaient une place importante dans l'ordre du jour : prière commune pendant une heure tous les matins, instructions, admonestations, exhortations, cantiques, on avait organisé tout un système de dressage, dans lequel la discipline militaire de la Prusse de Frédéric II et la conception protestante de la corruption originelle se rencontraient pour obtenir — pour essayer d'obtenir — la « conversion » de la jeunesse.

Cette idée d'une perversion native de l'homme, Kant ne la perdra plus, malgré son admiration pour J.-J. Rousseau. Nous la retrouverons, habillée d'expressions philosophiques, dans la doctrine kantienne du « mal radical » (*das radikale Böse*); cf. C., t. VI, p. 181, 182, 291, *der Mensch ist verderbt*; A., t. VI, p. 41, 42, 143; R., t. X, p. 47-48, 172. Tout le premier chapitre de la *Religion innerhalb der Grenzen der*

blossen Vernunft est destiné à expliquer ce mal radical.

Persuadé pour toute sa vie que l'homme est corrompu, Kant quitta le *Fridericianum* parfaitement dégoûté du système que ses maîtres avaient employé pour guérir cette corruption. Il supprima de sa conduite toutes les pratiques de dévotion, même les plus rudimentaires. Nous le verrons plus tard essayer de prouver que la prière est immorale, que l'ascétisme est une perversion, que toutes les observances religieuses sont dégradantes, et que l'invocation du Christ est une bassesse idolâtrique. Il ne tolérait pas chez ses propres convives la prière avant ou après le repas. Cf. Hasse, *op. cit.*, ou Vorälnder, *op. cit.*, p. 192. Il se plaignait en termes méprisants des cantiques pieux que chantaient, dans leur prison, proche de sa demeure, les détenus de Kœnigsberg; et il demandait à Hippel, directeur de la maison d'arrêt, de faire taire ces « hypocrites ». Borowski, *op. cit.*, p. 217-218. Cf. C., t. IX, p. 253; A., t. X, p. 391.

La personne même du Dr A. Schultz n'en exerça pas moins une grande influence sur le jeune Kant. C'est Schultz qui paya l'écolage d'Emmanuel; c'est lui qui, « malgré son piétisme », comprit la valeur intellectuelle de son élève et l'encouragea dans ses études. Cf. Wasianski, *op. cit.*, p. 340, et c'est à lui que Kant, devenu vieillard, songeait avec une gratitude mêlée de quelques remords. Wasianski, *ibid.*

2° *La carrière académique et littéraire.* — Immatriculé à l'université de Kœnigsberg en 1740; promu magister en 1755; nommé professeur ordinaire de logique et de métaphysique en 1770; recteur pour la première fois en 1786 et pour la seconde fois en 1788, Kant prit sa retraite en 1796. Les seuls incidents qui jalonnent cette existence très uniforme sont la publication d'ouvrages philosophiques et les démêlés avec le gouvernement prussien.

1. Nous ne nous occupons ici que des *ouvrages de Kant* ayant trait, directement ou indirectement, à la religion. Les voici en ordre chronologique.

1759. *Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus.* (Quelques considérations sur l'optimisme.) — 1763. *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes.* (La seule preuve possible pour une démonstration de l'existence de Dieu.) — 1764. *Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral.* (Recherches sur l'évidence des principes en théologie naturelle et en morale.) — 1766. *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik.* (Songes d'un visionnaire, expliqués par les rêves de la métaphysique.) Le visionnaire est Swedenborg. Voir ce mot. — 1770. *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis.* — 1781. *Kritik der reinen Vernunft.* (Critique de la raison pure.) — 1783. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können.* (Prolégomènes à toute métaphysique, qui pourra se présenter comme science.) — 1784. *Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung?* (Réponse à la question : qu'est-ce que le progrès des lumières?) — 1785. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.* (Fondement de la métaphysique des mœurs.) — 1786. *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte.* (Conjecture sur le début de l'histoire humaine.) — 1786. *Was heisst : Sich im Denken orientieren?* (Le sens de la formule : donner une orientation à sa pensée.) — 1788. *Kritik der praktischen Vernunft.* (Critique de la raison pratique.) — 1788. *Ueber den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie.* (Sur l'usage des principes de finalité en philosophie.) — 1790. *Kritik der Urteilskraft.* (Critique de la faculté d'apprécier.) On traduit d'ordinaire : « Critique du jugement », mais il s'agit en réalité d'une critique du goût, *Kritik des Geschmacks*. Cf. Windelband, dans l'Introduction

mise en tête de cet ouvrage édité par l'Académie de Prusse. A., t. V, p. 515. — 1790. *Ueber Schwärmerei und die Mittel dagegen.* (Sur le fanatisme et ses remèdes.) — 1791. *Ueber das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee.* (Sur l'échec de toutes les tentatives philosophiques en théodicée.) Kant emploie ici le mot théodicée au sens étroit; nous dirions aujourd'hui non pas théodicée mais « problème du mal ». — 1792. *Vom radikalen Bösen.* (Du mal radical.) Repris comme premier chapitre dans — 1793. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.* (La religion dans les limites de la simple raison.) — 1794. *Das Ende aller Dinge.* La fin du monde.) —1797. *Metaphysische Anfangsgrunde der Rechtslehre.* (Premiers principes métaphysiques du droit.) — 1797. *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre.* (Premiers principes métaphysiques de la doctrine de la vertu.) — 1798. *Der Streit der Fakultäten.* (Le conflit des Facultés.) Il s'agit non des facultés humaines, mais des Facultés universitaires (Philosophie et Théologie) et du droit qui leur revient de concéder ou de refuser l'*Imprimatur*. — 1798. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht.* (Anthropologie d'un point de vue pragmatique.) — Après la mort de Kant, on trouva dans ses papiers une grosse liasse connue sous le nom d'*Opus posthumum*, et dont nous dirons un mot au paragraphe suivant.

2. Les *démêlés avec le gouvernement prussien* se produisirent pendant la période de réaction religieuse qui va de 1788 à 1798 (10 nov. 1797, mort de Frédéric-Guillaume II), mais les origines du conflit sont plus anciennes. Dès 1783, Kant s'inquiète du « fanatisme » qui menace la « liberté de penser », et il regarde avec angoisse du côté du gouvernement berlinois. Il s'imagine que les jésuites ont organisé contre lui et contre tous les « partisans des lumières » une vaste conspiration et il demande à Plessing de lui fournir des renseignements. Plessing répond le 15 mars 1784 dans un style d'apocalypse. Le document mérite d'être cité en partie. On y verra, plus aisément peut-être que dans la *Critique*, quel était l'horizon intellectuel de Kant. « Tous les honnêtes gens, tous les amis de l'humanité, sont dans le tremblement... Ce sont surtout les jésuites ennemis de la raison et du bonheur des hommes, qui poursuivent leur œuvre sous tous les déguisements possibles et avec n'importe quels alliés. Cet ordre est plus puissant que jamais. (Il avait été supprimé depuis 1773 par le pape Clément XIV.) Il travaille partout chez les francs-maçons, chez les catholiques et les protestants. On assure qu'un certain roi protestant est lui-même un jésuite caché. Ces esprits infernaux ont empoisonné les cœurs des princes et des souverains; le semblant de tolérance qu'on voit chez les catholiques (allusion au gouvernement « éclairé » de Joseph II en Autriche) est leur ouvrage. Ils essaient par ce moyen de gagner les protestants au catholicisme... Dans toutes les sociétés protestantes fondées pour combattre l'*Aufklärung* se trouvent cachés des jésuites; ils veulent étouffer jusqu'au germe même de la raison et semer partout la graine de la bêtise... Le catholicisme et le jésuitisme étendent leur bras jusque sur l'Angleterre, le Danemark et la Suède. L'Angleterre est à la veille de périr... » En terminant, Plessing suppliait Kant de prendre la plume pour défendre la « cause de la raison et de l'humanité », contre les loges des francs-maçons et les jésuites. A., t. X, p. 371-373, cette lettre n'est pas reproduite dans l'édition Cassirer.

Frédéric-Guillaume II nomma, en juillet 1788 le théologien Joh. Christophe Wöllner, ministre de la Justice et chef du département du Culte. Quelques jours plus tard, celui-ci lançait son édit de religion contre les prédicateurs et les professeurs qui, « sous prétexte d'*Aufklärung*, sapent les fondements de la foi et l'autorité de la Sainte Écriture ». « Le gouvernement prussien, tolérant par tradition, n'interdit à personne de penser comme bon lui semble, mais il ne peut pas permettre que l'on propage des opinions contraires à la foi. » Cette mercuriale ne devait pas rester purement théorique. En décembre 1788 on renforçait la censure; en 1790 on établissait une sorte d'inquisition officielle à tous les examens des Facultés de théologie; en 1791, on instituait des commissions spéciales chargées elles-mêmes d'interroger les candidats... La suspicion s'attachait à tous les partisans des idées de l'*Aufklärung*.

Kant était averti de tout ce qui se passait à Berlin et à Postdam par un ami, son ancien élève, Kiesewetter. Celui-ci enseignait la *Philosophie critique* aux dames de la cour qui se passionnaient, paraît-il, pour les jugements synthétiques a priori. C., t. X, p. 23; A., t. XI, p. 156. Désireux de ne pas attirer la foudre sur ses leçons, Kiesewetter s'efforçait de montrer qu'entre la *Raison pratique* de Kant et la doctrine morale du christianisme, l'accord était complet.

Toutefois la présence de cet allié dans les cercles de la cour de Prusse n'empêcha pas Kant d'être atteint par les soupçons et les censures de Wöllner. Le roi Frédéric-Guillaume II, sans abandonner ses maîtresses, était en proie à des crises de sentimentalité religieuse fort suspectes. Il croyait avoir eu des apparitions du Christ et pendant des heures entières il sanglotait tout seul, assis sur des coussins. C., t. X, p. 78; A., t. XI, p. 265. Une des maîtresses du roi poussait au fanatisme pieux. Il était question d'imposer au peuple l'assistance aux offices et la participation à la cène. Wöllner exploita ces dispositions pour renforcer partout les surveillances. L'heure était favorable. Les excès de la Révolution française semaient l'épouvante à l'étranger (1792-1797) et tous les « libres penseurs » — Kant le premier — avaient chaudement approuvé les principes de 1789. On accusait l'*Aufklärung* en général de préparer pour les pays allemands des catastrophes politiques.

En 1792, Kant voulut présenter au public un exposé complet de son système religieux. Il comptait faire paraître quatre études dans le *Berliner Monatschrift*, et les réunir ensuite en volume. La censure était rigoureuse. Cependant le premier article sur « le mal radical » reçut l'imprimatur de Hillmer et put paraître. Le second fut arrêté par le censeur O. Hermes. Kant alors recourut à une manœuvre. Au lieu de s'adresser à Berlin, il se tourna vers l'université de Kœnigsberg, dont il était sûr. Il soumit les trois articles non encore parus, à la Faculté de théologie et lui demanda une déclaration de compétence au sujet de la censure. La Faculté répondit qu'elle était incompétente, le sujet traité relevant de la philosophie. C'était ce que Kant souhaitait. Délivré des *Biblische Theologen*, il présenta son ouvrage à ses collègues de la Faculté de philosophie d'Iéna, qui, sans hésitation, accordèrent la licence d'impression. A Pâques de 1793, les libraires de la foire de Leipzig vendirent donc la *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, et, en 1794, Kant en publia une nouvelle édition, sans que Wöllner intervînt.

La manœuvre avait réussi, mais les soupçons et la mauvaise humeur des adversaires de Kant s'en étaient accrus. En mars 1794, le roi de Prusse écrivait à Wöllner qu'il fallait « en finir avec les ouvrages nuisibles de Kant ». L'attention se concentrait sur Kœnigsberg. On affirmait que Kant allait être sommé de se rétracter ou de se démettre. Le 12 octobre, il recevait une ordonnance royale, datée du 1er. Plus tard, après la mort du roi, en 1798, il en publia le texte intégral. En voici la traduction :

« Notre très haute Personne, depuis quelque temps déjà, a remarqué avec grand déplaisir comment vous abusez de votre philosophie pour travestir et pour déprécier un bon nombre de doctrines capitales et fondamentales de la Sainte Écriture et de la religion chrétienne. Vous l'avez fait notamment dans votre livre : *La religion dans les limites de la simple raison*, et aussi dans d'autres ouvrages moins considérables. De vous nous avions attendu mieux, et vous devez voir vous-même que par votre conduite vous avez manqué d'une façon impardonnable à votre devoir de maître de la jeunesse, et péché — les connaissant fort bien — contre nos désirs de père de notre peuple. Nous attendons de vous, dans le plus bref délai, une justification très consciencieuse et nous comptons bien que pour éviter notre très haut déplaisir vous ne vous rendrez plus coupable désormais de rien de pareil, mais que vous consacrerez — comme c'est votre devoir — votre influence et votre talent à réaliser de plus en plus nos intentions de père de notre peuple. Si vous ne le faites pas, votre insubordination prolongée entraînera infailliblement pour vous des mesures désagréables. »

Ce n'était pas la mise à pied, mais la menace n'en demeurait pas moins très claire. Kant répondit. Des kantiens aussi fervents qu'Émile Arnoldt, *Beiträge zu dem Material der Geschichte von Kant's Leben und Schriftstellertätigkeit*, 1898, p. 104, IV Beitrag, ont jugé que sa réponse avait manqué de fierté. Il est même permis de dire que, matériellement parlant, elle manquait de sincérité, malgré la protestation solennelle qui la termine. Kant commence par déclarer que son livre sur la religion n'était pas destiné au public, mais seulement aux étudiants des Facultés. Pour le public, c'est un « livre inintelligible et scellé », C., t. VII, p. 318; A., t. VII, p. 8; R., t. X, p. 254, affirmation qui contredit nettement la préface même de l'ouvrage (2e édition). « Pour comprendre l'essentiel de ce livre, on n'a besoin que de la morale commune, sans devoir recourir à la *Critique de la raison pratique*, et encore moins à celle de la raison pure. » Il ajoute que son ouvrage est au moins aussi intelligible que les catéchismes populaires, *leicht verständlich*. C., t. VI, p. 152; A., t. VI, p. 14; R., t. X, p. 15. Kant va plus loin. Il affirme au roi que, dans son livre sur la religion, il a rendu le plus grand service et donné les plus grands éloges au christianisme, à la Bible et à la foi (*Glaubenslehre*). Jouant sur le mot *Landesreligion* qu'il entend au sens de « religion pour le peuple », il répète que les enseignements bibliques sont parfaitement conformes à ce qu'on est en droit d'attendre d'eux et doivent servir de véhicule aux croyances de la foule. L'équivoque est visible pour tous ceux qui ont étudié la *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*.

Après cette justification, Kant promet obéissance. « Pour prévenir fût-ce la moindre suspicion, je juge que le plus sûr est de déclarer, *comme sujet très fidèle de votre Majesté*, et de la façon la plus solennelle que désormais, dans mes leçons ou dans mes écrits, je m'abstiendrai totalement de tout exposé public concernant la religion, que ce soit la religion naturelle ou la religion révélée. En 1798, Kant déclara que les mots en italique avaient été choisis par lui à dessein pour restreindre sa promesse à la durée du règne de Frédéric-Guillaume II. Là encore l'équivoque est voulue et on est un peu embarrassé pour justifier cette subtilité de casuiste chez le théoricien rigide de l'impératif catégorique. Cf. Borowski, *op. cit.*, p. 221.

Kant avait alors soixante-dix ans. Fichte, objet d'une remontrance analogue, avait aussitôt démissionné, mais Fichte était jeune. Kant, qui avait songé un instant à descendre de sa chaire, préféra céder et

se soumit, comme il dit, *in tiefster Devotion*, au pouvoir civil. C., t. VI, p. 320; A., t. VII, p. 10; R., t. X, p. 257; cf. lettres à Biester et à Campe, C., t. X, p. 250 et 240; A., t. XI, p. 516 et 501. Cette soumission, qui n'excita aucun enthousiasme, lui valut de vivre en paix jusqu'en 1797. Le 10 novembre de cette année, Frédéric-Guillaume II mourait. Son successeur Frédéric-Guillaume III inaugura aussitôt une politique religieuse beaucoup plus libérale. Wöllner fut renvoyé et les édits de censure considérablement mitigés. Kant en profita pour publier son ouvrage sur le *Conflit des Facultés* (1798).

3° *Mœurs, caractère, tendances d'esprit.* — La vie de Kant nous est connue dans le menu détail. Des biographes de valeur diverse, Denina, Borowski, Jachmann, Wasianski, ont réuni sur son compte tout un trésor d'anecdotes vécues. Kant a lui-même revu et approuvé une de ces biographies, celle de Borowski. Nous ne nous occupons ici que des indications pouvant éclairer la vie religieuse du philosophe.

Les mœurs de Kant, sans être austères, étaient fort correctes. Borowski nous assure que personne n'eut jamais à lui reprocher un seul écart de conduite. *Op. cit.*, p. 270. Célibataire, il n'avait cependant aucune objection de principe contre la vie conjugale, et même, par deux fois, il fut sur le point de se marier. Borowski, *op. cit.*, p. 235.

La régularité de ses habitudes était proverbiale. Avec l'âge, elle dégénéra en manie. L'heure de son coucher (10 heures), celle de son lever (5 heures), ses promenades, ses repas, son travail, tout, jusqu'à son unique pipe matinale et sa tasse de thé, tout était prévu et ordonné d'avance. Il se demande dans son Anthropologie, C., t. VIII, p. 115; A., t. VII, p. 226; R., t. VII *b*, p. 138, si ce ne sont pas « les têtes mécaniques », plutôt que les génies novateurs, qui contribuent le plus au progrès des arts et des sciences. « Elles ne produisent rien d'étonnant, mais elles ne causent aucun désordre. »

Il n'aimait pas les contestations et souffrait très difficilement qu'on parût en savoir plus long que lui, même sur des sujets fort éloignés de la philosophie. Son goût pour l'*a priori* l'exposait cependant à des mésaventures. Il avait affirmé que Bonaparte, en 1798, irait en Portugal et non en Égypte, et il refusa de se dédire même après que les dépêches officielles eurent annoncé le débarquement. Stückenberg, p. 140. Un de ses grands admirateurs, le comte Purgstall, de Vienne, qui avait fait le « pèlerinage » de Kœnigsberg, nous le décrit « perdant patience dès que quelqu'un fait mine de connaître mieux que lui ce dont on parle; monopolisant la conversation, déclarant qu'il n'ignore rien des autres pays de la terre et « un exemple — continue Purgstall — il prétendit savoir mieux que moi quelles espèces de volailles nous avions en Autriche, quel était l'esprit du pays, le degré de culture de nos prêtres catholiques, etc... Sur toutes ces questions, il m'a contredit. » *Ibid.*, p. 141.

Quand il avait imaginé une théorie, personne ne pouvait plus l'en faire démordre. Il ne voulait pas qu'on ouvrît la fenêtre, ni même qu'on poussât les contrevents de sa chambre à coucher, parce qu'il avait établi on ne sait quelle relation fantaisiste entre la lumière du soleil et les punaises dont son matelas était rempli. Wasianski, *op. cit.*, p. 303-305. Il expliquait que la vaccination ne pouvait produire aucun bon effet et devait infailliblement « bestialiser » l'homme. *Ibid.*, p. 310. Ses théories sur l'odeur des nègres, qui provient « du sang déphlogistisé par la peau », ou sur la couleur des Peaux-Rouges, causée par « le voisinage des mers glacées », C., t. IV, p. 237; A., t. VIII, p. 103; R., t. VI, p. 350, n'ont pas l'excuse de la faiblesse sénile. En revanche, lorsqu'il expliquait

par « une nouvelle espèce d'électricité », l'épidémie qui sévissait parmi les chats de Copenhague, ou l'aspect « savonneux » des nuages, ou ses propres maux de tête, Wasianski, *op. cit.*, p. 314, ses amis le considéraient déjà comme atteint de « radotage » et s'abstenaient de le contredire.

Kant n'aimait pas la musique, qu'il trouvait « une folie », parce qu'elle l'empêchait de parler; il ne montra jamais aucune sympathie pour l'art; les orateurs l'impatientaient. L'histoire n'avait pour lui aucun intérêt et il ne la considérait pas comme une science. N'ayant jamais voyagé, il ne connaissait le monde que par les livres. On peut, sans injustice, considérer que son optique générale était bien défectueuse. Même parmi les doctrinaires de l'*Aufklärung*, on trouve des esprits infiniment plus ouverts.

II. Théorie de la religion. — 1° *Remarques préliminaires.* — 1. Kant ignorait profondément la théologie catholique. Dans sa bibliothèque — assez restreinte d'ailleurs, cf. Borowski, *op. cit.*, p. 231, et de composition bizarre — ne figurait aucun des grands traités de dogmatique, anciens ou récents. Il n'avait fort probablement jamais ouvert la *Somme* de saint Thomas; il ne fait aucune allusion à aucun des docteurs catholiques. Leibniz avait lu et étudié Suarez; on ne trouve chez Kant nulle trace d'un travail analogue. Aussi, chaque fois qu'il touche à un point de la doctrine catholique, son ignorance éclate. Jamais il n'a pris la peine de vérifier. Sur la théorie de l'*opus operatum*, ou la *fides imperata*, sur la définition du probabilisme, la grâce, l'organisation de l'Église romaine, les pouvoirs du pape et le rôle des fidèles, comme sur le péché originel, il a des méprises totales, et d'ailleurs parfaitement sereines. Inutile de dire que les saints Pères sont pour lui aussi inexistants que les scolastiques. Si quelqu'un s'avisait aujourd'hui de juger le kantisme en appliquant la méthode que Kant emploie pour juger le christianisme, il n'est pas douteux que ce travail ne serait pris au sérieux par personne. Kant ignore non seulement toute la tradition catholique mais — le mot n'est pas trop fort — toute l'histoire de la pensée humaine, Kuno Fischer (après Hamann, Rink, Nicolaï et d'autres) admet lui-même que cette ignorance chez Kant a été complète. Il ajoute qu'elle lui a été avantageuse et a sauvegardé l'originalité de son esprit. Cf. Stückenberg, p. 127. Nous nous bornons ici à la constater. Aristote et Platon ne sont pour Kant que deux schèmes. Il ne les connaît qu'à travers son petit manuel scolaire, et il voit dans Aristote la méthode d'induction et dans Platon l'intuition *a priori*. Il n'avait pas même étudié Spinoza. Cf. Stückenberg, *ibid.*, p. 127, déclaration de Hamann. De son disciple Fichte, il n'avait fait que lire superficiellement quelques pages. C., t. X, p. 81; A., t. XI, p. 284.

Il n'a donc connu le christianisme que sous la forme piétiste enseignée par ses maîtres du *Fridericianum*. Nous le verrons plus en détail au paragraphe suivant.

2. Quand on parle du *système* de Kant, il est bon de préciser que ce système n'a jamais existé d'une manière définitive; qu'il est demeuré à l'état de projet et que, de l'aveu même de Kant, les trois critiques n'en étaient que la préparation. Il avait démoli, déblayé; il voulait ensuite construire « la partie dogmatique de son œuvre ». Il assurait même que celle-là surtout l'intéressait. C., t. IX, p. 333; A., t. X, p. 494. Malheureusement il se heurta à l'impossitibilité complète de rien organiser de définitif sur les bases qu'il avait préparées. Quand il mourut, sa philosophie constructive, était représentée par une liasse de manuscrits tellement informes que, jusqu'à l'heure présente, personne n'a osé les publier. Cet *Opus posthumum*, Kant en parlait à ses amis comme d'un travail « presque achevé » et auquel manquaient seulement les derniers détails de mise au point. Par tout ce que nous connaissons de l'*Opus posthumum*, nous pouvons juger combien cette appréciation de son travail par Kant était erronée. Sur les points les plus essentiels, il n'arrive pas à s'exprimer clairement. La définition même de la « philosophie transcendentale » — notion aussi importante dans le kantisme que celle de « forme » chez Aristote — est reprise et remaniée plusieurs centaines de fois. Kant ne parvient pas davantage à déterminer l'objet de la philosophie. Aussi ses partisans ont-ils déclaré que l'*Opus posthumum* n'est qu'un brouillon sénile et que le système tient tout entier dans les trois critiques, ou même dans les deux premières. Il est cependant incontestable que ce point de vue n'est pas celui de Kant, et que jusqu'à sa mort celui-ci travailla, sans y réussir, à construire *sa* philosophie. De cet effort est née la *Rechtslehre* (cf. supra); la *Tugendlehre* (id.), l'*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (id.) et aussi la théorie constructive de la religion, *die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Avec l'*Opus posthumum*, c'est tout ce qui nous reste de la philosophie positive de Kant. Nous avons déjà vu ce que représente la liasse informe de l'*Opus posthumum*. L'*Anthropologie* (1798) est tout aussi sénile. C'est une suite de réflexions, parfois ingénieuses, souvent banales ou saugrenues, sur les sujets les plus ordinaires : les avantages du tabac à priser, C., t. VIII, p. 45; A., t. VII, p. 160; R., t. VII *b*, p. 53; la manière de présider une table, et la définition du parfait bien-être (un bon repas en bonne compagnie : *eine gute Mahlzeit in guter Gesellschaft*, C., t. VIII, p. 169; A., t. VII, p. 277; R., t. VII *b*, p. 204), les grimaces et les perruques, C., t. VIII, p. 190-193; A., t. VII, p. 297-301; R., t. VII *b*, p. 228-231; la *facultas divinatrix* et la *facultas signatrix*, C., t. VIII, p. 75 et 78; A., t. VII, p. 187 et 191; R., t. VII *b*, p. 93 et 99. Aucune discussion un peu serrée, aucun aperçu original, des lieux communs et des platitudes, avec toutes les naïvetés du XVIIIe siècle. Qu'il suffise de signaler la description des peuples de l'Europe. C., t. VIII, p. 204 sq.; A., t. VIII, p. 311; R., t. VII *b*, p. 247. La *Tugendlehre* et la *Rechtslehre* n'ont rien d'original et ne se distinguent guère du verbalisme wolffien. Seule la *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* se présente comme une œuvre systématique. On ne peut, à son sujet, parler de sénilité. Kant était encore en possession de tous ses moyens quand il la composa. Il nous déclare formellement qu'il y expose son système religieux.

2° *Le milieu doctrinal.* — Il faut se garder de considérer la tentative de Kant comme l'effort d'un génie isolé. Pendant toute la seconde moitié du XVIIIe siècle, l'atmosphère intellectuelle de l'Allemagne est restée saturée de critique religieuse. Dès 1719, Wolf (voir ce mot) avait publié ses *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der menschlichen Seele* (Halle), et Bern. Bilfinger avait suivi la même direction dans sa *Dilucidatio philosophica de Deo, anima humana, mundo et generalibus rerum affectionibus* (1725). Il s'agissait d'introduire la philosophie dans la spéculation religieuse. Cette tentative, qui nous paraît aujourd'hui assez innocente, marquait, en fait, une réaction profonde contre la dogmatique protestante des débuts, et un retour à la scolastique. La Réforme avait honni « la raison et la philosophie » au nom d'un paulinisme mal compris et par une conséquence naturelle de la doctrine luthérienne ou calviniste de la « perversion totale » de l'homme par le péché. Seuls Mélanchthon et Théodore de Bèze avaient mitigé quelque peu ces anathèmes, et il est remarquable que précisément l'un et l'autre penchaient pour la scolastique et ne dédaignaient pas Aristote. Dans l'ensemble, les réformés, loin d'émanciper la raison, l'opposaient à la foi et la décrivaient comme infirme et trompeuse. L'antipéla-

glianisme ... poussait à des outrances : volonté asservie au mal, intelligence captive de l'erreur, le premier terme appelait symétriquement le second. Kant s'en souviendra lorsque, « pour faire place à la foi », il s'imaginera devoir « écarter la connaissance ». L'antagonisme des deux notions était traditionnel chez les luthériens.

Wolf travaillant dans la ligne de Leibniz, distinguait deux parts dans la connaissance des choses divines; la part naturelle, découverte et vérifiée par la pure raison; la part surnaturelle, notifiée par révélation céleste. Piétistes et protestants orthodoxes l'avaient vivement attaqué; les premiers parce qu'il limitait le champ de la grâce en permettant à la mûre raison de connaître Dieu; les seconds parce qu'il ouvrait les voies à l'athéisme en émancipant la raison, toujours destructive d'elle-même dès qu'elle n'est pas « captivée » par la Parole de Dieu. Cf. Joach. Lange, *Causa Dei et religionis naturalis adversus atheismum*, 1723; Joh. Franz Buddeus, *Bedenken über Wolf's Philosophie*, 1724; *Vollständige Sammlung aller Schriften in der Wolf-Lange'schen Streitigkeit*, 1737. Cette distinction entre connaissance naturelle et connaissance surnaturelle, admise et éprouvée depuis longtemps chez les théologiens catholiques, devait amener la mort de la théologie protestante. Wolf notait déjà *quod qui naturalistæ vocantur ita studeant theologiæ naturali ut revelatam prorsus contemnant aut saltem insuper habeant. Theolog. naturalis methodo scientifica pertractata*, Pars prior, prolegom., § 19. En effet, privé de toute autorité doctrinale capable d'interpréter la révélation, le protestantisme bornait la théologie surnaturelle à la seule Écriture. *Theologia enim revelata nititur hoc principio : quicquid Scriptura sacra de Deo affirmat, illud ipsi convenit... quamobrem ibidem sufficit ostendere quod talia attributa enti illi, quod Deum vocat, tribuit Scriptura sacra. Id., ibid.*, § 9. L'appoint fourni par cette théologie révélée à la théologie naturelle était fort mince. Wolf ne parvient pas lui-même à découvrir une seule thèse un peu ferme dans la théologie révélée. La doctrine de la Trinité par exemple avec les trois personnes distinctes, ou la procession *ab utroque*, ne jaillissait pas « évidemment » du texte même de la Bible. Tout ce qui était clair, complet, systématique et solide en théologie relevait ainsi de la théologie naturelle, c'est-à-dire de la philosophie *solo naturæ lumine. Ibid.*, § 1. Le reste apparaissait d'autant moins valable qu'à ce moment même la critique biblique, appliquant la philologie à l'interprétation du texte, ruinait l'idée majestueuse que le protestantisme s'était faite de la divinité de la Bible. Cf. J. S. Semler, † 1791; J. D. Michaelis, † 1791; J. A. Ernesti, † 1781.

De plus, une fois la théologie naturelle constituée indépendamment de toute révélation, le christianisme se vidait de son contenu doctrinal. Les dogmes que le protestantisme du XVI^e^ siècle découvrait dans l'Écriture et dont l'ensemble formait « la vérité chrétienne », ces dogmes étaient en partie confisqués par les philosophes qui en faisaient des thèses rationnelles, et en partie contestés par les critiques, qui ne les retrouvaient plus dans l'Écriture. Aussi, pendant tout le cours du XVIII^e^ siècle, nous voyons les défenseurs du christianisme protestant abandonner lentement le terrain dogmatique et livrer bataille au nom de la morale chrétienne. Jésus n'est plus que le pédagogue du genre humain. Ses disciples, ce ne sont pas ceux qui répètent ce qu'il a dit, mais qui vivent comme il a vécu. Le christianisme n'est qu'un ensemble de préceptes moraux. Voir Bartels, *Ueber den Werth und die Wirkungen der Sittenlehre Jesu*, 1788, contre le pamphlet violent de Jac. Mauvillon, *Das einzig wahre System der christlichen Religion*, 1787.

Le piétisme, d'autre part, avec son dédain pour les théories intellectuelles et son goût d'expérience mystique, avait malgré lui contribué à déprécier la valeur doctrinale de la religion chrétienne. C'est dans ce milieu que Kant allait lancer sa *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*.

Là comme ailleurs, son procédé consistait à ignorer presque totalement ses devanciers. Borowski — un de ses admirateurs pourtant, et un de ses disciples — nous révèle que jamais il n'avait abordé le terrain de la littérature théologique et qu'il se désintéressait totalement de l'exégèse et de la dogmatique. *Op. cit.*, p. 252. Il ne connaissait presque rien des travaux de Semler, de Teller ou d'Ernesti. Il ignorait même l'existence de J. F. Jérusalem, dont les *Betrachtungen über die Religion* étaient pourtant très répandues. Il avouait que depuis les années 1742-1743 (il avait alors 18-19 ans), il n'avait plus rien lu sur cette matière : il ne connaissait que les volumes de J. F. Stapfer († 1775), *Grundlegung zur wahren Religion* et il gardait encore quelque souvenir des « entretiens dogmatiques », c'est-à-dire des exhortations pieuses du Dr Schultz, le directeur du *Collegium Fridericianum*. Là se bornait toute sa documentation théologique.

Quand on lit la *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, on ne peut se défendre d'une impression assez singulière. Il semble que l'auteur se soit évertué à revêtir ses théorèmes purement philosophiques d'un vocabulaire religieux. Le placage biblique est très visible sur le fond rationaliste et simplement moral. Or cette impression qu'on éprouve dès la première lecture de l'ouvrage, trouve une justification parfaite dans un détail anecdotique, *garanti* formellement par Borowski.

Pendant qu'il rédigeait son manuscrit, Kant s'était procuré une *Grundlegung der christlichen Lehre*, c'est-à-dire un de ces petits catéchismes populaires, comme il en existait encore des centaines en pays protestant. C'était un catéchisme publié en 1732 ou 1733. Il le lut fort attentivement et s'en servit pour habiller de termes chrétiens un ouvrage foncièrement étranger, dans toute son inspiration, à la religion et à la personne de Jésus-Christ. Borowski, *op. cit.*, p. 253.

Il n'est donc pas nécessaire de chercher très loin les sources littéraires de la philosophie religieuse de Kant. Sa connaissance du christianisme n'avait jamais dépassé le niveau d'une science de collégien, et quand il écrivit la *Religion innerhalb etc.*, il avait quitté le collège depuis cinquante-trois ans.

3° *La préparation philosophique.* — 1. *Critique de la raison pure.* — Quelle que soit la manière dont Kant ait abouti au criticisme, et sans discuter le rôle que Leibniz ou David Hume ont joué dans cette évolution, nous nous bornons à exposer les conclusions de la philosophie kantienne, telles que Kant les formule lui-même dans deux lettres très importantes, à Moïse Mendelssohn, C., t. IX, p 232; B., t. X, p. 341 et à Jean Schultz, C., t. IX, p. 369; B., t. X, p. 554. Ces conclusions tiennent toutes entières en cinq propositions.

a) Les jugements, dont l'ensemble forme la connaissance humaine, se divisent en deux classes entièrement distinctes : *analytiques* et *synthétiques*. Les *jugements analytiques* sont des jugements de stricte identité : le prédicat n'exprimant rien de plus et rien de moins que le concept même du sujet. Ces jugements sont « réciproques »; on peut les retourner, comme on peut toujours intervertir les termes d'une identité. Ils ne développent pas les connaissances; ils n'indiquent pas un progrès du savoir. Quand ils sont faux, ils sont nécessairement contradictoires. Il suffit donc pour les « justifier » (Kant employant le langage des juristes, dit « pour les déduire ») de les confronter avec le principe de contradiction.

Les *jugements synthétiques* sont tout différents. Chez eux le prédicat exprime, comme dans les analytiques, une qualité appartenant *au sujet;* sinon ils seraient évidemment absurdes; mais cette qualité n'appartient pas *au concept même* du sujet. Elle lui est ajoutée. Dès lors l'analyse du concept du sujet ne suffit pas à révéler la présence du prédicat. Le jugement synthétique, qui doit, comme tout jugement, se conformer au principe de contradiction, doit donc *en outre* obéir à une loi de synthèse, dont il reste à examiner la nature. Le jugement analytique ne peut être faux qu'en étant contradictoire; le jugement synthétique contradictoire est évidemment faux, mais puisque le prédicat n'est pas identiquement uni au concept du sujet, ce jugement peut être faux sans être contradictoire. Il suffit qu'il soit démenti par les faits, par la réalité; il suffit que l'addition faite par le prédicat au *concept* du sujet ne soit pas conforme à la vérité objective.

b) Dès qu'on a distingué ces deux espèces de jugements, un problème se pose : comment pourra-t-on vérifier leur légitimité? en faire la « *déduction* »? Le problème est aisé, nous dit Kant, lorsqu'on ne s'occupe que des jugements analytiques. Pourvu qu'ils ne pèchent pas par contradiction interne, ils sont valables. Mais ces jugements sont précisément les moins intéressants. Ils n'ont qu'une valeur purement logique : ils ne s'occupent que des « concepts ». Or ce qui importe, ce n'est pas de savoir si un concept reste identique à lui-même, mais s'il correspond à une chose. Sa valeur objective ne lui vient que de ce rapport. Et ce rapport, le jugement analytique ne l'envisage jamais. Les seuls jugements réels, c'est-à-dire portant sur les objets, sont les jugements synthétiques. Pour les légitimer, il est nécessaire de distinguer davantage. En effet ces jugements peuvent être dépendants de l'expérience, de la constatation sensible. Dans ce cas ils trouvent leur justification, la preuve et la raison de leur objectivité dans cette expérience même. Le prédicat est affirmé non parce qu'il appartient au « concept » même du sujet (jugement analytique), mais parce que l'expérience constate qu'il est réellement et objectivement lié au sujet. C'est la perception, *Wahrnehmung*, qui justifie le jugement synthétique, puisque celui-ci en dérive. Il existe pourtant tout un lot de jugements synthétiques qui ne se laissent pas ramener au type du jugement de perception. Ils portent sur des réalités empiriques; mais ils ne tirent pas leur certitude de ces réalités. Ce sont tous les jugements synthétiques universels et nécessaires. En effet l'expérience peut bien justifier une affirmation particulière et me montrer ce qui se passe en fait, ici ou là, à tel instant; mais il est impossible qu'en vertu d'une expérience toujours particulière et limitée, on conclue logiquement à l'universel; qu'au nom d'une perception contingente, on aboutisse au nécessaire. Sur les choses — non sur les concepts — les jugements dérivés de l'expérience ne permettent d'affirmer que cette expérience même. Dès lors, ou bien tout ce qui est universel et nécessaire, c'est-à-dire définitif et scientifique, est purement logique, sans rapport avec le réel (jugements analytiques), ou bien nous devons découvrir un moyen de justifier les jugements universels et nécessaires, qui ne viennent pas de l'expérience et qui pourtant l'ont comme objet. Ayant les choses comme objets, ces jugements sont synthétiques; ne dérivant pas leur certitude de l'expérience, ils ne sont pas a posteriori. Kant les appelle les *jugements synthétiques a priori*.

c) Pour les déduire (= justifier), on ne peut faire appel ni au seul principe de contradiction (fidélité de la pensée à elle-même), ni à la constatation expérimentale. Il nous faut un a priori objectif; ce qui, au premier abord, paraît absurde. Comment puis-je dire d'avance que les objets de l'expérience auront tous et nécessairement tel caractère, qu'ils vérifieront tel prédicat, non identique pourtant à leur concept? Comment puis-je dogmatiser a priori sur cette expérience future? Comment puis-je, non pas même *deviner* infailliblement ce que je ne vois pas, mais *conclure* par anticipation que l'expérience sera toujours telle ou telle, pour tous les hommes, et nécessairement? Kant, qui s'est laissé enfermer dans ce problème, prétend y avoir trouvé une solution décisive. C'est à son sujet qu'il a parlé de Copernic et qu'il a comparé son système à la nouvelle astronomie. La solution est d'ailleurs, en principe, assez simple. Seuls les détails dont Kant l'enchevêtre peuvent l'obscurcir. Qu'est-ce que je puis affirmer d'avance de tous les objets expérimentaux? Kant répond : évidemment rien de tout ce qu'ils sont « en eux-mêmes »; mais évidemment aussi tout ce qui est nécessaire pour qu'ils soient objets d'expérience. Les conditions de l'expérience devant être réalisés par tous les objets expérimentés ou expérimentables, je puis d'avance assurer que ces conditions seront vérifiées partout où il y aura expérience, comme je puis affirmer d'avance que le gibier abattu à coups de fusil se trouvera nécessairement sur la ligne de tir. Je ne puis pas décider que ce sera du gibier de poil ou de plume; il reste indéterminé « en lui-même », mais il est déterminé « quant à sa forme générale ». Kant assure que toute expérience suppose des conditions préalables *ex parte subjecti;* il se flatte même d'en avoir achevé le dénombrement et donné la description. Les jugements qui affirment la vérification de ces conditions par les objets de l'expérience sont des *jugements synthétiques a priori*. Ils sont synthétiques, car les conditions subjectives d'une expérience ne font pas partie du concept même de l'objet expérimenté; ils sont a priori, car leur certitude est logiquement antérieure à l'expérience elle-même et leur permet d'être universels et nécessaires.

d) Kant s'est évertué — assez maladroitement — à dresser le catalogue des conditions *a priori* de l'expérience. Tout objet d'expérience doit être situé dans l'espace et le temps. Il n'y a pas de perception interne en dehors de la continuité consciente, de la succession des états d'âme. C'est la forme *a priori* du temps. Il n'y a pas de perception externe sans un objet localisé, cette loi de la perception c'est la forme *a priori* de l'espace. Toute perception externe pour être consciente, doit se rapporter à une perception interne. Le temps est donc la condition même de la perception spatiale. Temps et espace, Kant les appelle les *formes a priori de l'intuition*. Mais un objet d'expérience ne peut être uniquement sensible. Pour qu'il soit objet, il faut qu'il soit capable de fonder des jugements. Ce qu'on ne pourrait d'aucune façon juger serait le pur impensable. Dès lors les conditions *a priori* du jugement comme tel seront vérifiées de tout objet d'expérience. Ces conditions, Kant les appelle les catégories, non au sens de « subdivisions » mais au sens étymologique de « manières d'affirmer ». En examinant la table leibnizienne des jugements et leur répartition sous les quatre rubriques : quantité, qualité, relation et modalité, Kant prétend découvrir sous chacune de ces rubriques trois concepts *a priori*, qui, appliqués à l'objet d'une expérience possible, donnent trois principes *a priori*. Nous avons ainsi douze catégories, et douze principes. Cédant à la manie de l'époque, Kant a donné des noms pédants à ces principes : axiomes de l'intuition, anticipations de la perception, analogies de l'expérience, et postulats de la pensée empirique en général. La technique compliquée de ces chapitres ne nous intéresse pas ici. Nous ne retenons que leur conclusion : on peut affirmer d'avance, d'une façon universelle et nécessaire, que les objets d'expérience vérifieront les conditions auxquelles un objet doit se soumettre pour être pensé. Pour être objet

d'expérience, il leur faudra en outre apparaître dans l'espace et le temps.

e) Kant n'a plus maintenant qu'à tirer les conséquences. Ce qu'est un objet en dehors de l'espace et du temps, personne ne peut le savoir : la connaissance humaine ne se termine à rien d'objectif quand elle se porte sur des objets intemporels ou non-spatiaux, c'est-à-dire sur des objets placés « en dehors des conditions d'une expérience possible. » De pareils objets ne sont que des conceptions subjectives, exemptes de contradiction interne sans doute, mais sans réalité véritable. Le seul domaine accessible à la connaissance de l'homme est donc le monde du phénomène; le phénomène étant, non pas la fausse apparence du réel, mais le réel dans la mesure où il se conforme aux conditions subjectives de la perception.

Une *science* de Dieu, de l'âme, de l'origine ou de la fin des choses, du monde spirituel, etc., est radicalement impossible. Là où, par hypothèse, l'objet du savoir est en dehors de l'espace et du temps, il n'y a plus qu'un objet de pensée : une essence, sans aucune garantie d'existence; une forme sans contenu, un concept vide, *leerer Begriff*.

On peut dire que pour Kant lui-même, c'était là le fond et comme la substance de sa critique. Beaucoup de lecteurs se sont égarés dans ce livre que les amis mêmes de Kant déclaraient tous éminemment obscur. La composition de l'ouvrage est fort défectueuse. Les explications et les discussions qui ont commencé déjà en 1782 n'ont guère facilité la tâche des interprètes. Dans ses lettres, Kant se dégage un peu de sa lourdeur habituelle et c'est peut-être là qu'on a le plus de chance de trouver quelque lumière.

2. *Critique de la raison pratique.* — Il était impossible pour Kant de fonder désormais la morale sur une métaphysique quelconque. Il garda bien le mot de métaphysique des mœurs, mais il en avait complètement faussé la signification. La métaphysique, depuis Aristote, était la science de l'être en tant qu'être. Pour Kant, cette science, n'ayant aucun objet accessible, était un pur jeu de concepts. La métaphysique signifiait désormais la science *a priori*, c'est-à-dire la théorie des conditions *a priori* des objets d'une expérience possible. La science de la morale devait donc partir d'un fait, comme la philosophie spéculative ne pouvait partir que d'un donné. Ce fait est la loi morale, le « tu dois », le caractère immédiatement obligatoire de l'action bonne. La moralité est première dans son ordre ou elle n'est pas. Quand j'agis moralement, je ne recherche aucune autre fin que cette moralité même, et je ne dépends de personne dans ma décision. Le dernier pourquoi du « je veux », c'est un « je veux », car si le vouloir était déterminé, par un agent ou par un objet, à vouloir de telle manière, il ne serait plus ni libre ni moral. La moralité n'a donc qu'elle-même pour fondement, et il n'y a rien de plus parfait que « la conformité à la loi », voulue précisément en tant que telle.

Kant, toujours préoccupé de symétrie artificielle, a voulu traduire ces conclusions dans les termes de la raison théorique, et il a déclaré que l'impératif moral se formulait en un jugement synthétique *a priori*. L'obligation n'est pas inclue formellement dans le concept de volonté libre; si donc une volonté libre agit moralement, c'est qu'elle-même s'est déterminée à vouloir cette obligation. Elle n'est obligée que pour autant qu'elle s'oblige.

Cette morale, définie tout entière comme une conformité à une loi, n'est donc jamais « suasive ». Elle commande. Les conseils sont intrinsèquement étrangers à la morale. La loi étant absolue et uniforme et le motif de l'action morale étant toujours strictement indépendant de l'objet concret auquel elle se termine, il n'y a pas de place pour des nuances dans la moralité d'un acte. Il est parfait, si le motif, *Triebfeder*, est la loi comme telle, abstraction faite de tout son « contenu »; il est simplement mauvais, immoral, si n'importe quelle autre considération le détermine. Kant restaure ici les anciens paradoxes stoïciens, sur l'impossibilité du progrès moral et l'équivalence de toutes les actions bonnes. Le péché véniel ne peut pas avoir pour lui plus de sens qu'il n'en avait pour Pélage ou pour les disciples de Zénon.

Le dépouillement de tout motif particulier est donc nécessaire, d'après Kant, pour qu'un vouloir puisse être bon. Il ne s'agit pas seulement d'exclure tout motif d'ordre sensible, toute considération de plaisir physique (sic V. Delbos dans son *Introduction aux fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 62), mais tout mobile autre que le pur respect de la loi en tant que telle. L'eudémonisme est pour Kant radicalement immoral, même si la fin de l'action est une perfection d'ordre intellectuel. Étudier *pour* savoir est donc immoral; agir *pour* devenir meilleur est une perversité, car, malgré le paradoxe, « le but de l'action morale ne peut pas en être le motif ». C., t. VI, p. 142; B., t. VI, p. 4; R., t. X, p. 4. Les résultats de l'action morale doivent rester totalement étrangers aux mobiles mêmes de cette action.

Kant a répété sous vingt formes diverses cette proposition. Au-dessus de tous les impératifs hypothétiques (si tu veux la santé, prends le remède; si tu veux qu'on t'estime, sois courageux), il a prétendu formuler le seul principe vraiment moral, l'*impératif catégorique*, ne dépendant plus d'aucune condition et voulu comme pur impératif.

Nous n'avons pas à suivre dans le détail cette théorie, au fond assez simple. La doctrine religieuse de Kant est indépendante de la présentation technique de sa doctrine morale et des formes savantes de l'impératif catégorique. L'exposé complet du système a été repris plusieurs fois. Le lecteur français n'a qu'à se reporter au livre excellent de V. Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, Paris, 1905.

4° *Le système religieux.*—1. *Point de départ.*— Malgré le peu d'estime que Kant, depuis sa sortie du collège, témoignait à la théologie, malgré les sympathies non déguisées qu'il gardait pour des ennemis notoires du christianisme, pour des pamphlétaires violents et absurdes comme Karl Friedr. Bahrdt († 1792), cf. C., t. IX, p. 319; B., t. X, p. 476, il a toujours considéré la religion comme une chose sérieuse et les sarcasmes voltairiens n'ont pas déteint sur ses écrits. L'influence de Rousseau est d'ailleurs beaucoup plus puissante sur lui que celle des encyclopédistes et son esprit, peu fait à l'ironie et imperméable aux grâces frivoles, ne pouvait pas accueillir facilement, et pouvait à peine comprendre les critiques à la fois si légères et si destructives des « libertins ». Son éducation piétiste l'avait d'ailleurs dressé au respect des choses religieuses et le souvenir de Schultz — nous l'avons vu — demeurait encore vivace dans l'âme de son élève, plusieurs années après la composition des trois Critiques.

La religion est donc pour Kant quelque chose de sérieux et qui mérite l'examen. Cette affirmation, il ne la prouve nulle part. Elle lui paraît aussi immédiate que cette « expérience », *Erfahrung*, dont il parle dès la première phrase de sa *Critique de la raison pure*, et qu'il n'a jamais songé à définir.

Malheureusement, au moment où il aborde l'examen de la religion comme telle, Kant est déjà emprisonné dans l'agnoticisme spéculatif et dans le stoïcisme moral. Il croit avoir démontré qu'en dehors des objets d'une expérience possible nous ne pouvons avoir aucune science valable, mais seulement des concepts ingénieusement fabriqués. Il croit aussi qu'en dehors

de l'obéissance volontaire à la loi pure, indépendamment de tout contenu, il n'y a pas de moralité, mais seulement des industries, des expédients, des recettes d'ordre pratique, sans valeur d'honnêteté en soi.

Cherchant à quoi peut bien correspondre objectivement la valeur absolue de la religion, il ne pouvait donc pas s'orienter du côté de la connaissance spéculative. Celle-ci ne nous donne que des objets spatiaux et temporels, contingents et particuliers, et elle ne prend un air de nécessité universelle, une apparence d'absolu qu'en énonçant à priori, non la loi de l'être, mais les conditions d'une expérience possible, donc les lois des phénomènes. Impossible donc de fonder le caractère sérieux, respectable, absolu de la religion sur sa valeur théorique, sur la qualité des connaissances qu'elle nous apporte. Il n'y a de connaissance objective que dans l'expérience, et l'absolu n'est pas objet d'expérience.

La religion ne peut donc « justifier ses prétentions » et s'imposer aux hommes qu'en raison, non pas de la doctrine qu'elle leur annonce et des secrets qu'elle leur découvre, mais uniquement de la *manière dont elle les fait vivre*. Elle doit être une « pratique », non une théorie, car dans la pratique seule nous pouvons trouver un inconditionné. Cet inconditionné — on l'a vu — c'est le vouloir moral, *die Liebe des Gesetzes*, C., t. VI, p. 293; B., t. VI, p. 145; R., t. X, p. 174, ne dépendant de rien, étant à lui-même en tant que détermination son principe et son motif.

Dès lors on peut prévoir infailliblement quelle direction va prendre la théorie religieuse dans l'ensemble de la doctrine kantienne. Pour sauver le caractère sérieux, respectable, absolu de la religion, il faudra par un effort insensé la ramener tout entière à l'unique vouloir moral, au simple amour de la loi en tant que telle; en dehors de tout contenu, de toute détermination particulière. Ce qui, dans les religions existantes, ne se prêtera pas à cette opération de réduction, sera tout simplement déclaré « non religieux », dût-on par cette déclaration, donner un démenti au genre humain et bouleverser le vocabulaire et l'histoire.

Armé de son principe, Kant se met à la besogne. La critique de la religion lui apparaît tout de suite comme une besogne d' « épuration ». Il faut « laisser tomber l'eau au fond du vase, laisser remonter l'huile à la surface », et séparer alors les deux éléments que l'ignorance et la passion ont confondus. L'huile qui surnage au-dessus de l'eau banale, c'est dans la religion, au-dessus de toutes les croyances, rites et doctrines, le « pur moral », le *reinmoralisch*. C., t. VI, p. 151; B., t. VI, p. 13; R., t. X, p. 14. Ailleurs on nous parle d'un christianisme qu'il faut décortiquer : les enveloppes, *die Hüllen*, étrangères à la substance religieuse elle-même, sont le culte, les dogmes, les observances positives. Le noyau, seul valable, c'est l'action morale. C., t. VI, p. 307; B., t. VI, p. 158; R., t. X, p. 190. Décanter, décortiquer, c'est toujours d'éliminer qu'il s'agit et non pas de comprendre. Kant part d'une idée *a priori* de la religion, d'une idée visiblement trop étroite, dans le goût du classicisme finissant, et, au lieu d'élargir l'idée aux proportions du réel, — ce qui est la loi, même du progrès, — il tente, par des mutilations violentes, de rapetisser le réel aux dimensions de son idée — ce qui ne peut aboutir qu'à du verbalisme stérile.

Il nous reste à examiner ce que devient dans cette entreprise l'objet même de l'enquête. On peut prévoir déjà qu'il va se déformer jusqu'à la caricature et que, réduite au seul impératif catégorique, la religion perdant tout caractère individuel et même social, toute vie et tout mouvement, se muera en *res surda et inexorabilis*. C., t. VI, p. 423; B., t. VIII, p. 338.

2. *Propositions générales.* — *a) Naturalisme ou supranaturalisme.* — En conformité avec les conclusions de la *raison pure*, Kant repousse la prétention dogmatique du « naturalisme » aussi énergiquement que celle du « surnaturalisme ». Le naturaliste nie la possibilité intrinsèque d'une révélation, c'est-à-dire que, dépassant les limites d'une expérience possible, il s'aventure dans le transcendant. Il y rencontre son adversaire le surnaturaliste, qui affirme la réalité, voire même (c'était le cas pour beaucoup de protestants) la nécessité d'une révélation divine. Tous les deux doivent être renvoyés dos à dos. Leur prétention est de part et d'autre également vaine, puisqu'il n'y a pas, selon Kant, de connaissance objectivement valable en dehors des conditions *a priori* de la sensibilité (espace et temps). Le rationaliste pur, se tenant aux résultats de la critique, n'affirme rien du tout au sujet de la possibilité interne d'une révélation, C., t. VI, p. 303; B., t. VI, p. 154-155; R., t. X, p. 185-186, mais il considère que pareille révélation ne pourrait avoir aucune signification religieuse, puisque la religion tient tout entière dans le seul vouloir moral. Donc, même en concédant que cette révélation puisse se produire, Kant maintiendrait qu'elle nous rendrait peut-être plus savants, mais certainement pas meilleurs. Savoir plus n'est pas *per se* agir mieux.

Il semble d'ailleurs que, dans toute cette théorie, Kant, soucieux de se séparer d'auteurs compromettants, ait accumulé les équivoques. La distinction qu'il établit entre le naturaliste et le rationaliste pur est bien fragile. Sa théorie aboutit à nier la possibilité de toute révélation, et ailleurs il le laisse entendre clairement.

Dans la *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, il a inséré un petit mot restrictif : *Die* INNERE *Möglichkeit*, la possibilité *intrinsèque*. Il est exact que la critique interdit de dogmatiser sur des objets transcendants et dès lors, de déclarer qu'au concept de révélation aucun objet ne peut correspondre. Ce concept est exempt de contradiction interne. Mais il est non moins sûr que la révélation est exclue comme impossible par toute la critique kantienne. Son concept n'est pas contradictoire, mais jamais aucune garantie de son objectivité ne pourrait nous être donnée, parce que tous les objets de nos connaissances sont contenus « à l'intérieur des limites d'une expérience possible » et que l'objet transcendant d'une révélation est, par hypothèse, en dehors de ces limites. Donc, lorsque Kant concède la possibilité *interne* d'une révélation, il faut se garder d'assimiler sa position à celle des apologistes de son époque, qui établissaient d'abord cette possibilité, pour prouver ensuite par les faits historiques qu'elle s'était réalisée. Impossible en fait, la révélation, nous l'avons vu, n'a, de par son concept même, aucune valeur religieuse. Aussi, partout où on rencontre de prétendues révélations, des Écritures Saintes, des doctrines inspirées, il faut les expliquer, les interpréter, jusqu'à ce qu'elles ne signifient plus rien qu'une pure leçon de morale. C., t. VI, p. 255-256; B., t. VI, p. 109-110; R., t. X, p. 130-131. Ainsi l'ont fait tous les éducateurs du peuple quand ils ont eu du bon sens et de l'esprit. Les philosophes grecs et romains l'ont fait pour le polythéisme, *ibid.*, les juifs, les chrétiens, les mahométans n'ont pas agi autrement. Kant justifie ce que ces exégèses déformantes peuvent avoir de peu franc par la nécessité d'empêcher les foules de tomber dans un athéisme dangereux pour l'État, *ibid.*, et par la nature même de l'élément religieux. On a le droit de traiter « religieusement » une révélation ou un livre qui se donnent pour de la religion. Or, « dans n'importe quelle croyance, cela seul est à proprement parler de la religion qui peut se ramener aux règles et aux mobiles de la foi purement morale », c'est-à-dire

de l'impératif catégorique. C., t. VI, p. 258; B., t. VI, p. 112; R., t. X, p. 134.

Le rationalisme kantien exclut de la même manière toute espèce de miracles. Il n'y a pas contradiction dans le concept du miracle, dira Kant, mais il y a impossibilité complète de constater n'importe quel miracle, impossibilité de fournir jamais un contenu objectif à ce concept. Tout ce que nous constatons est lié par la série des antécédents et des conséquents à tout ce qui précède et à tout ce qui suit. Le déterminisme phénoménal est universel pour Kant, et tout objet d'expérience étant phénoménal, le miracle ne peut être qu'une interprétation aberrante et ignorante, une preuve de naïveté ou un indice de paresse mentale. Un miracle se produisant dans l'espace (Kant l'appelle un miracle externe) serait en conflit avec la loi de l'action et de la réaction, C., t. IV, p. 521; R., t. XI *a*, p. 263, 264, et supposerait donc, avec un déplacement du centre de gravité du monde, *ibid.*, un mouvement dans un espace vide : *eine Bewegung im leeren Raume aber ist ein Widerspruch*, pareil mouvement est contradictoire parce que l'espace vide est un néant. S'il s'agit d'un miracle se produisant dans le temps, il y faut aussi, d'après Kant, supposer un moment vide, un phénomène réel rapporté à rien du tout dans l'expérience, un commencement absolu. Or un moment vide, un événement réel rapporté à un néant, un commencement sans date et donc sans antécédent, tout cela est contradictoire. *Ibid.*

Il est superflu de noter combien cette critique kantienne est dépendante des idées newtoniennes et leibniziennes et quelle foi robuste elle suppose dans le déterminisme physique. Elle est faite tout entière du point de vue du mécanisme universel. On peut y voir ce que Kant entendait par la « possibilité interne » du miracle, et comment cette possibilité interne s'associait pour lui à une impossibilité réelle absolue.

b) La croyance en Dieu. — Puisque la religion n'a rien de solide sinon ce qui se confond en elle avec le *reinmoralisch*, avec le simple élément moral, quelle est la place de Dieu dans le système religieux kantien? Remarquons bien que Kant n'a jamais voulu fonder un nouveau système religieux, il a prétendu critiquer d'une façon définitive et péremptoire toutes les religions présentes et futures et déterminer, isoler en elles ce qui seul mérite de s'appeler religieux. La croyance en Dieu est-elle dans ce cas? Kant ne pouvait pas, après ces conclusions agnostiques de la raison pure, admettre qu'il y eût une preuve spéculativement valable de l'existence de Dieu. Le concept de Dieu est exempt de contradiction, mais on ne peut inférer du concept logique d'un être nécessaire et parfait, son existence objective. Kant prétendait l'avoir démontré dans sa réfutation de l'argument ontologique. Dès lors le concept de Dieu reste pour la raison un concept purement « problématique », et il ne peut y avoir aucun argument, même d'ordre moral, capable d'en faire un concept « assertorique ». La raison pratique, quoi qu'on en ait dit, ne modifie nullement cette conclusion, mais le vouloir moral en se voulant lui-même, veut toutes ses conditions, et une de ces conditions c'est, non pas que Dieu existe réellement, mais que je veuille admettre cette existence, comme postulat de l'action morale. C., t. V, p. 136; B., t. V, p. 124-132; R., t. VIII, p. 265-268. Elle n'en devient pas pour autant objective ou certaine; elle a exactement la valeur de la décision libre dont elle dépend; elle est ce que Kant appelle : une croyance. Il ne s'agit donc pas de prouver d'abord l'existence de Dieu pour en déduire l'obligation morale; celle-ci est simplement première dans son ordre : le seul mobile de l'action bonne étant la conformité à la loi prise formellement. Le devoir est donc voulu pour lui-même, indépendamment de toute considération de bonheur personnel ou de commandement divin. Toutefois le concept même de devoir a comme postulat la possibilité de souverain bien réalisable par les actions bonnes, et ce souverain bien est nécessairement lié, par son concept même, à la réalité d'un souverain bien primitif, c'est-à-dire à l'existence de Dieu. *Ibid.*

Donc la décision libre du vouloir moral, qui seule donne un contenu objectif au concept de devoir, rend du même coup objectif — et de la même manière — les postulats de ce concept. L'existence de Dieu n'est donc pas prouvée par le fait de l'action bonne. Elle est nécessairement voulue comme conséquence et non comme fin ou comme principe de l'honnêteté. Elle reste un postulat.

Envisager le devoir moral sous forme de précepte divin, ce n'est donc pas augmenter sa valeur contraignante, ce n'est pas ajouter un seul motif à l'action, mais synthétiser dans une formule le devoir et ses postulats. Kant affirme que cette manière d'envisager la morale est précisément toute la religion. C., t. VI, p. 302-305; B., t. VI, p. 153-155; R., t. X, p. 184-187.

Dès lors il suffit à la religion que l'existence de Dieu ne soit pas contradictoire, que son concept soit « problématique ». Ce n'est jamais un devoir d'admettre l'existence d'une chose, puisque cela ne concerne que l'usage théorique de la raison. C., t. V, p. 136; B., t. V, p. 125; R., t. VIII, p. 266. Prétendre que l'affirmation philosophique, spéculative, de l'existence de Dieu est un devoir, en faire l'objet d'une profession de foi, est donc absurde et « hypocrite ». Dieu reste pour la pensée une hypothèse. La morale n'a pas besoin d'autre chose. C'est *parce que* je veux être honnête, que très librement, et me fondant sur ma seule décision, je décide d'attribuer à cette hypothèse une valeur objective. Ce n'est pas *parce qu'elle* est d'abord contrôlée et trouvée exacte que je me décide à y conformer ma conduite. L'idée de commandement divin est conséquente, non antécédente, au vouloir moral.

Aussi Kant écrira-t-il intrépidement que chacun doit se faire un Dieu pour lui, C, t. VI, p. 318; B., t. VI, p. 168; R., t. X, p. 203, et que la certitude de l'existence d'un législateur suprême est exactement ce que chacun veut qu'elle soit.

c) Indifférence des religions. — Puisque la religion n'est rien que la morale envisagée comme l'ensemble des préceptes divins, et puisque la morale consiste à obéir à la loi de l'impératif catégorique, pour elle-même et sans aucune considération de son contenu, il suit inévitablement qu'il n'y a qu'une seule religion. Les différences réelles qui distinguent le judaïsme du polythéisme, le christianisme de l'Islam, etc., ne sont pas, suivant Kant, des différences religieuses. Elles ne concernent que les affirmations théoriques du *Credo* ou les pratiques « statutaires », vides de toute signification morale. Affirmations et pratiques sont foncièrement en dehors de l'élément religieux; elles ne concernent qu'une sorte de foi ecclésiastique, une croyance ne méritant par elle-même aucun respect. Kant aurait même voulu qu'on n'employât jamais cette expression vide de sens : tel homme appartient à telle religion. C., t. VI, p. 253; B., t. VI, p. 108; R., t. X, p. 128; il faudrait dire : il est de telle ou telle croyance *(Glauben)*. Le mot « religion » au sens kantien n'a pas d'équivalent dans les langues modernes. *Ibid.* « On fait beaucoup trop d'honneur à la plupart des gens en disant qu'ils appartiennent à telle ou telle religion; car ils ne savent pas ce que le mot veut dire et ne désirent pas être religieux. Tout ce qu'ils voient dans cette expression est une croyance ecclésiastique conforme à un type. » *Ibid.*

Il faut en conclure que l'hérésie n'est pas un phénomène d'ordre religieux. Les divergences dans la

manière de penser ne concernent que la raison théorique; et la religion est tout entière confinée dans l'action morale relevant uniquement de la raison pratique. Toutes les querelles doctrinales passées ou présentes ont donc pour origine non seulement une erreur sur l'objet du débat, mais d'abord sur sa portée. On croit se battre pour une valeur religieuse et défendre une chose sainte, et c'est ce qui n'arrive jamais, puisque la seule chose sainte, c'est le vouloir moral qu'aucune violence, aucun conseil, aucune contrainte ne peut provoquer. Les guerres de religion ne sont donc que de tragiques malentendus, et la notion d'orthodoxie elle-même est ridicule. — On peut voir, dans un exemple typique, à quelles outrances de pareilles théories aboutissaient. Partant de sa définition d'une religion purement morale, Kant conclut que le judaïsme n'est aucunement une religion. Pour appuyer ce paradoxe, il invoque deux raisons. Le judaïsme sous sa forme primitive n'est qu'un amas de prescriptions rituelles, donc vides de toute valeur religieuse; et la caste sacerdotale, pour mieux dominer le peuple, a substitué au motif moral des actions la perspective des récompenses messianiques ou du bien-être temporel. Cette altération, ou plutôt cette perversion consciente, a privé le judaïsme de toute signification religieuse. Il n'est donc qu'une communauté d'ordre politique. Le christianisme n'a pu devenir religion qu'en rompant complètement avec la synagogue et en substituant au culte la morale. Tous les efforts pour masquer cette solution de continuité ne sont que des habiletés pratiques destinées à faire accepter la nouvelle religion. C., t. VI, p. 273-274; B., t. VI, p. 125-127; R., t. X, p. 150-153. On reconnaîtra facilement dans ces tableaux naïfs dessinés par Kant le défaut complet de sens historique et l'indigence de l'information.

d) Inutilité de la prière. — La réduction peut encore se poursuivre. La religion de Kant est une religion vide de prière. Bien plus, sans craindre le formidable paradoxe, il écrit tranquillement qu'entre la prière et la religion il y a une opposition radicale et que l'homme vraiment religieux « cesse de prier ». C., t. IV, p. 526; R., t. XI *a*, p. 268-269. De son point de vue étroit, la prière ne pouvait être qu'une « hypocrisie ». Il l'écrit textuellement. Et en effet la ligne de son raisonnement le condamne à ces outrances. Tout le passage est à citer. Il est de l'époque où Kant est en possession de toute sa pensée (1788-1791) : « Attribuer à la prière d'autres effets que des effets naturels est une sottise qui ne demande pas à être longuement réfutée. La seule question admissible est celle-ci : ne faut-il pas conserver la prière à cause de ses résultats naturels? » Ces résultats sont une conception plus nette des choses par la réflexion; une représentation plus vive des motifs d'action et donc une sorte de pédagogie du vouloir moral. Kant rejette tout cela comme purement subjectif et parce que les mêmes résultats peuvent être obtenus en dehors de toute prière par des excitants psychologiques appropriés. Puis il ajoute, comme argument décisif : « La prière est hypocrite; qu'elle soit vocale ou mentale, l'homme se représente toujours la divinité comme un objet sensible, alors qu'elle n'est qu'un principe rationnel. L'existence de Dieu n'est pas prouvée; elle n'est que postulée et ne peut donc servir qu'à l'usage précis pour lequel la raison a été contrainte de la postuler. On dit : « Prier Dieu ne peut pas me nuire; s'il n'existe pas, ma prière n'est qu'une bonne action superflue; s'il existe, ma prière sera une action utile. » C'est là de l'hypocrisie, car la prière suppose précisément dans celui qui la fait la certitude de l'existence de Dieu. Aussi celui qui a déjà fait de grands progrès dans le bien cesse de prier; car la franchise fait partie de ses règles de conduite; de là vient aussi que ceux que l'on surprend en train de prier en sont honteux. Lorsqu'on parle en public au peuple, on peut et on doit garder l'usage des prières, parce qu'elles sont d'un grand effet rhétorique et peuvent produire une forte impression; et d'ailleurs, quand on parle au peuple, il faut s'adresser à ses sens et descendre à son niveau autant que faire se peut. C., t. IV, p. 526; R., t. XI *a*, p. 269.

Les expressions dont Kant se sert pour définir l'oraison ne manquent pas de vigueur : « Considérer la prière comme étant intrinsèquement un acte de piété, c'est une folie superstitieuse, c'est du fétichisme. » C., t. VI, p. 345; B., t. VI, p. 194; R., t. X, p. 235. La prière ne peut être que l'expression d'un désir et formuler ses désirs devant un être (Dieu) qui n'a pas besoin qu'on les lui expose est un acte dépourvu de valeur. Cet acte, n'étant pas inscrit au catalogue de nos obligations morales, ne peut d'aucune façon devenir religieux.

Kant ne tolère que deux exceptions ou plutôt deux restrictions à la thèse qui condamne toute prière. *a.* On peut, si on le veut, appeler « esprit de la prière » le désir d'accomplir tout son devoir moral, « comme si » ce devoir était le service d'un Dieu. C., t. VI, p. 346; B., t. VI, p. 195; R., t. IX, p. 236. Ce désir, qui doit être permanent dans l'homme de bien, est la seule « prière sans relâche » qui soit possible.

b. Enfin la prière liturgique peut être tolérée, non comme s'adressant à Dieu, mais comme une mise en scène émouvante du devoir moral (non comme *Gnadenmittel*, mais comme *ethische Feierlichkeit*).

Nous verrons plus loin ce que devient dans cette doctrine l'*Oraison dominicale*.

Pour Kant, donc, prière et religion s'excluent mutuellement. Cette condamnation de la prière au nom même de la religion était inévitable, une fois posées les prémisses de la *Raison pratique* et l'identification de la religion avec l'obéissance à la loi morale.

e) Inutilité du culte et de toutes les formes d'ascétisme. — Si la prière n'a rien de religieux dans la théorie kantienne, il va de soi que le culte tout entier est frappé de la même condamnation, et avec le culte tout l'ascétisme. Kant appelle tout cela de la folie, du délire, *Wahnsinn*. Il n'y a d'après lui dans l'exercice de n'importe quel culte rien d'autre qu'une évidente illusion. L'homme, si raisonnable qu'il soit, trouve cependant une satisfaction dans les témoignages d'estime et les marques d'honneur dont il est l'objet et il transporte cette psychologie dans sa conception de Dieu. Il s'imagine faire quelque chose d'agréable à Dieu en accomplissant des exercices pieux, et il remplace indûment le concept purement moral de la religion par la notion d'un culte divin, *der Begriff einer gottesdienstlichen, statt des Begriffs einer reinen moralischen Religion*. C., t. VI, p. 248; B., t. VI, p. 103; R., t. X, p. 122.

La vraie religion s'occupe de l'homme et l'améliore, la fausse religion s'occupe de Dieu et veut lui plaire. Imaginer à côté des préceptes moraux de l'honnêteté naturelle des commandements positifs émanant d'un législateur divin est une pensée contradictoire, car « le concept d'une volonté divine déterminée suivant des lois purement morales, ne laisse place qu'à un seul Dieu et à une seule religion, elle-même purement morale ». C., t. VI, p. 249; B., t. VI, p. 104; L., t. X, p. 123. D'ailleurs des préceptes positifs devraient se ramener à une révélation historique, comme à leur origine, et on a vu que toute révélation, de par son concept même, était exclue de l'essence de la religion.

Avec un parfait mépris pour les faits, Kant applique son principe aux religions existantes, et il en volatilise presque tout le contenu. Les musulmans considèrent cinq espèces d'action comme des préceptes religieux; les ablutions rituelles, la prière, le jeûne du Ramadan,

l'aumône et le pèlerinage à la Mecque. Kant écarte comme essentiellement non religieuses quatre de ces pratiques; il ne veut retenir que l'aumône, qui seule peut tomber sous l'application de la loi morale. Et encore, pour que cette aumône ait une signification religieuse, il faut qu'on la fasse en considération du pur devoir humain. Fréquenter les églises, faire le pèlerinage de Lorette, partir en Terre sainte, réciter des formules d'oraison ou tourner le moulin à prières des lamas, tout cela est parfaitement identique et également vide de sens religieux, *das ist alles einerlei und von gleichem Wert*. C., t. VI, p. 323; B., t. VI, p. 173; R., t. X, p. 208. Il ne sert à rien de réformer une Église en supprimant quelques-unes de ses pratiques les plus étranges ou de ses rites les plus choquants; toutes les observances doivent être abolies, puisque la seule religion est la religion purement morale. *Ibid.*, note 1. Or, entre des pratiques extérieures et d'ordre naturel et la disposition morale de la volonté bonne, il n'y a aucun rapport. La religion est donc incompatible avec n'importe quelle pratique rituelle, que celle-ci soit grossière ou raffinée, savante ou populaire. « Entre le schaman tongouse et le prélat d'Europe, en même temps prince temporel; entre le Vigoule primitif qui chaque matin pose sur sa tête la patte d'une pelisse d'ours en disant comme prière : « Ne me tue pas », et le puritain distingué, l'indépendant du Connecticut, il y a sans doute une grande différence dans la manière de la croyance, il n'y en a aucune dans le principe. Tous appartiennent à cette catégorie de gens qui attribuent une valeur pieuse à des choses qui, en elles-mêmes, ne rendent pas l'homme plus moral. C., t. VI, p. 326; B., t. VI, p. 176; R., t. X, p. 212.

f) La véritable Église. — La seule Église dont on puisse parler comme d'un établissement religieux, est l'*église invisible des cœurs droits*, la communauté des honnêtes gens, communauté sans aucun sacerdoce, sans aucune autorité extérieure, sans culte, sans prière, sans *Credo*, sans lien social proprement dit, groupée, sans être associée, autour de l'impératif moral et sans aucune conscience collective. C., t. VI, p. 326, 329.

g) L'éducation religieuse. — Toute la théorie de l'éducation religieuse est évidemment commandée chez Kant par ces principes de simplification outrancière. La religion n'ayant qu'un seul contenu : des préceptes, C., t. VI, p. 317; B., t. VI, p. 167; R., t. X, p. 202, et ces préceptes étant tous des préceptes purement moraux, il est clair que l'éducation religieuse doit coïncider jusqu'à se confondre avec la simple éducation morale. Faire apprendre aux enfants des professions de foi, c'est de l'hypocrisie. C., t. VI, p. 341, note; B., t. VI, p. 190, note; R., t. X, p. 320, note. Leur dire que le premier devoir est d'adorer Dieu ou de prier, c'est du servilisme absurde. C., t. VI, p. 335; B., t. VI, p. 184; R., t. X, p. 224. Leur laisser croire que le péché est une offense faite à Dieu, et non pas seulement un attentat contre la maxime du devoir moral, c'est tolérer des doctrines inintelligibles. C., t. VI, p. 214; B., t. VI, p. 72; R., t. X, p. 84. Il ne faut donc pas d'éducation religieuse proprement dite et il est interdit de suggérer aux enfants d'autres motifs d'actions que le pur devoir, tout comme il est néfaste d'administrer aux mourants des consolations ou des espoirs. Au lieu de cet « opium » que les ecclésiastiques versent aux moribonds, il faudrait à ce moment suprême tisonner les remords de la conscience et aiguiser le tranchant de ses reproches. Puisqu'il n'y a rien de bon ni de saint en dehors du devoir moral, il est nécessaire de stimuler le vouloir du bien au maximum, quelle que soit la condition pitoyable du mourant. C., t. VI, p. 220, note; B., t. VI, p. 78; R., t. X, p. 91, note. Ni prières, ni cérémonies, ni sacrements, mais une semonce morale au nom de l'impératif catégorique, c'est la seule aide spirituelle que l'on soit autorisé à donner aux mourants.

h) Le péché. — Car l'idée même d'un pardon des péchés doit être exclue. Fidèle à son stoïcisme légal, Kant ne pouvait manquer de le proclamer. Le vouloir moral est strictement individuel. Il est impossible que la bonté d'un vouloir étranger au mien me soit transférée. Les théories protestantes de la justification par imputation et les théories catholiques de la satisfaction vicaire et de la justification interne sont rejetées avec un égal mépris par Kant. La justification est intrinsèque à l'action bonne. Si l'action a été mauvaise, il n'y a rien à faire; le mal est irréparable, mais la volonté est capable de vouloir de nouveau le bien. Cette conversion est en même temps et intrinsèquement le châtiment de la faute, car la volonté, changeant sa disposition, regrette donc sa disposition précédente et cette tristesse est la seule sanction morale du péché.

Il n'est pas nécessaire de prolonger cette énumération. A la manière purement idéologique de son époque, Kant, partant d'une conception *a priori* et fort étroite de la religion, a supprimé tout ce qui, dans le domaine des faits, ne s'accommodait pas de sa définition arbitraire.

3. *Critique du christianisme.* — Quand il parle de la religion chrétienne, Kant se croit tenu à une certaine cautèle. Dans une lettre à Fichte, il nous livre un spécimen de cette exégèse contournée et subtile, destinée à tromper la censure et à donner le change aux dévots. C., t. X, p. 120; B., t. XI, p. 321.

Il a réussi en partie à masquer les destructions formidables que sa philosophie devait provoquer dans le système religieux du christianisme, puisque des apologistes, d'ailleurs sincères, l'ont considéré comme un auxiliaire et lui ont fait des compliments. Cf. C., t. X, p. 284; B., t. XII, p. 68, lettre de Matern Reuss. Il y eut d'autres naïfs. C'était de leur part un hommage bien gratuit. Sous l'écorce des formules, il n'est pas malaisé de découvrir la vraie signification de la philosophie religieuse du kantisme. Un ami de Kant, Borowski, que nous avons déjà eu l'occasion de citer, résume ainsi les griefs que du point de vue chrétien il garde contre le critique. Borowski est alors un vieillard. Kant est mort et son biographe devine que l'exposé de ses griefs va exciter l'ironie facile des théologiens libéraux. Il s'y attend; il le dit, mais par sincérité il se sent contraint à dire aussi tout ce qu'il pense. « J'aurais souhaité de tout mon cœur que Kant n'eût pas considéré la religion chrétienne comme un simple organisme politique ou comme une institution bonne pour les âmes faibles; j'aurais voulu que la Bible eût été pour lui autre chose qu'un médiocre instrument pédagogique destiné à instruire le peuple dans la religion du pays, les Évangiles, autre chose qu'un petit opuscule qu'il faut expliquer, sans se gêner, dans un sens purement moral, Jésus, autre chose qu'un idéal de perfection personnifié. J'aurais voulu de tout cœur que la prière n'eût pas été à ses yeux un acte de fétichisme, une chose indigne, dont on doit rougir; que, dans sa peur de céder au mysticisme, il eût cependant laissé leur valeur propre aux sentiments pieux; j'aurais voulu qu'il assistât parfois aux offices du culte et qu'il participât aux saintes cérémonies instituées par Notre-Seigneur; j'aurais souhaité que, pour les milliers d'étudiants qui pendant cinquante ans ont regardé vers lui, il eût été en tout cela un exemple lumineux... Combien son action n'en aurait-elle pas été meilleure! » Borowski, *op. cit.*, p. 271-273.

Il n'y a rien d'exagéré dans ce réquisitoire. Partout où Kant a rencontré sur sa route le dogme chrétien, il l'a vidé de son contenu et n'en a plus laissé qu'une interprétation morale, fort arbitraire, en dehors de

toute histoire, et souvent très prosaïque. Il n'est pas exact de dire qu'en agissant ainsi il se conformait au goût de son époque. Les vives contradictions qu'il rencontra dans les milieux protestants orthodoxes et chez les piétistes mêmes montrent que son libéralisme moralisant était alors une mode académique beaucoup plus qu'une conception populaire. Il a, pour sa part, largement contribué à la vulgariser.

a) La personne du Christ. — Kant nie très formellement la divinité de Jésus. L'incarnation, prise comme fait historique, est pour lui une impossibilité complète. La croyance à cette incarnation est donc toujours erronée, mais de plus, elle est essentiellement étrangère à la religion, puisque une croyance historique n'est ni une conséquence ni un principe de l'action morale. C., t. VI, p. 265-266; B., t. VI, p. 119-120; R., t. X, p. 141-143. Cependant, conformément à sa manière, Kant va tâcher de garder les expressions chrétiennes et bibliques et par une exégèse raffinée il substituera aux croyances communes des théorèmes philosophiques. L'idéal de l'homme de bien est un concept qui peut s'identifier pratiquement à cet autre : l'homme qui plaît à Dieu. Le concept de cet « homme qui plaît à Dieu » est indépendant de tout le monde créé; on peut donc dire qu'il est éternel; il est unique; c'est pour lui que tout a été fait, et sans lui rien ne serait. Il est la raison déterminante du monde; c'est en lui que Dieu a mis ses complaisances; c'est en lui que Dieu a aimé le monde et c'est par lui que nous aussi pouvons devenir « enfants de Dieu ».

Bien plus : l'idéal de l'homme de bien ne peut être clairement conçu que sous la forme d'un effort vers le bien, donc en opposition avec des obstacles, des souffrances. Il faut que le motif purement moral de ses actions apparaisse dans tout son éclat. Donc le concept de l'homme de bien renferme celui de l'homme de douleurs et de l'homme tenté. Ce n'est que par la foi pratique dans ce « fils de Dieu », c'est-à-dire dans ce concept moral; ce n'est qu'en lui donnant par notre décision libre une réalité objective dans notre vie que nous pouvons être justifiés et « plaire à Dieu ». Il est donc le Médiateur, le Rédempteur, le Sauveur, mais tout cela il ne l'est qu'à la condition de rester un idéal pratique pour l'action morale. Dès qu'on veut, par anthropomorphisme, attribuer à cet idéal une réalité empirique et l'identifier avec tel homme ayant vécu historiquement ici ou là, on pèche contre la raison spéculative et contre la morale et plus aucun des prédicats magnifiques de l'homme-Dieu ne se vérifie. C., t. VI, p. 201-205; B., t. VI, p. 60-65; R., t. X, p. 69-73.

Il reste donc que Jésus de Nazareth peut être considéré comme un grand pédagogue, un moraliste puissant, un professeur populaire. Rien de plus; aucun attribut transcendant. Pareille foi serait *mortua in semetipsa*.

b) Le PATER. — Les subtilités kantiennes se sont exercées sur le *Pater* pour traduire cette oraison en langage « pur », et faire de son auteur le prédicateur de la raison pratique, en opposition violente avec le judaïsme ritualiste. D'après Kant, le *Pater* ne contient en réalité aucune demande. Il ne s'agit pas d'obtenir quelque chose que Dieu pourrait refuser, mais tout simplement d'exprimer la volonté de bien faire. Et puisque cette volonté, si elle est sérieuse, nous rend vraiment bons, il faut conclure que la « prière » qui l'exprime est *ipso facto* et infailliblement exaucée. Il y a bien dans le *Pater* une requête concernant le pain quotidien, mais, d'après l'exégèse kantienne, elle n'exprime pas le désir de l'homme qui prie, elle indique seulement le vœu de la nature, c'est-à-dire la volonté de ne pas se laisser mourir d'inanition. Pareil vouloir est moral, il est commandé. Et, pour bien marquer la différence entre le vouloir de la nature et le désir de l'homme, la requête du *Pater* spécifie qu'il s'agit seulement du pain *quotidien*. En effet le devoir de ma conservation est un devoir limité au présent; je ne suis pas tenu de me garder en vie le plus longtemps possible; j'exprime donc dans le *Pater* la volonté du pain pour aujourd'hui. La convoitise humaine irait plus loin, elle demanderait des ressources abondantes et du pain pour tout un avenir. Et c'est ainsi, dit Kant, que dans le *Pater*, le Sage de l'Évangile (Jésus-Christ) ne nous enseigne pas les prières à faire à Dieu, mais les vœux à réaliser par nous, non des requêtes, mais des propos. C., t. VI, p. 346, note 1; B., t. VI, p. 195, note; R., t. X, p. 235, note. Le caractère entièrement factice de ces explications n'est pas discutable. Kant, ayant déclaré que la prière était l'indice d'une âme immorale et qu'elle s'opposait foncièrement à la religion, devait ou bien rejeter sans réserve tout l'enseignement du Christ, comme le faisaient Bahrdt et les fragments de Wolfenbuttel, cf. C., t. IX, p. 319-320; B., t. X, p. 472-476, ou bien tenter l'aventure impossible d'un évangélisme sans prière. L'absence complète de sens historique et la profonde ignorance où il était des conditions de la vie religieuse lui ont masqué les défauts de cette entreprise.

c) La justification. — Nous avons déjà vu qu'aucune rédemption objective ne pouvait, selon Kant, avoir de réalité empirique. Aucun pardon proprement dit n'est possible. Le pécheur se convertit et se régénère et se châtie lui-même et lui seul; ces trois actes n'étant d'ailleurs que les trois aspects, inséparablement unis, du vouloir nouveau. Abandon de la maxime perverse; adoption de la maxime morale; dégoût et condamnation de l'ancienne perversité, c'est tout le problème de la justification, ramené à ses termes objectifs. Il est sûr d'autre part que cette objectivité n'existe que par la décision libre elle-même, et qu'elle n'a donc de sens que par rapport à la raison pratique. Le péché n'étant pas d'abord une infraction à des lois divines, mais objectivement et réellement une faute de l'homme contre lui-même, ce n'est pas Dieu qui doit réparer le mal moral par des procédés mystiques et une médication transcendante, c'est le coupable qui doit se redresser et qui peut le faire précisément « parce qu'il le doit ». Grâce et sacrements ne sont donc que des mythes irreligieux, immoraux et illogiques.

d) Le péché de nature. — En raison même de son légalisme stoïcien, Kant rencontre sur sa route la notion du « péché de nature », de la « mauvaise tendance » congénitalement présente dans la volonté humaine et à son sujet il élabore une doctrine assez compliquée, qu'il estime fondamentale dans sa théorie religieuse, et qui est destinée à servir de substitut au dogme du péché originel.

La seule volonté bonne est celle qui veut obéir à la loi, parce qu'elle est la loi, et non parce qu'elle commande ceci ou cela. Le mal pourra donc se présenter sous un triple aspect : — *a. Fragilitas :* je veux obéir à la loi, mais ce vouloir est démenti par l'action extérieure; la volonté de l'action bonne existe, mais elle est insuffisamment trempée. — *b. Improbitas :* je mêle au pur motif de l'obéissance à la loi d'autres motifs. — *c. Pravitas :* j'intervertis « l'ordre des ressorts du vouloir », c'est-à-dire que j'agis par un motif intéressé, par un désir de bonheur. Même si mon action est extérieurement conforme à l'honnêteté, elle n'en est pas moins corrompue par le désordre de son principe. Je suis *bene moratus*, mais nullement *moraliter bonus*. Se vouer au culte de la loi comme telle, c'est la seule foi qui sauve, et tout ce qui ne procède pas de cette foi est péché. C. t. VI, p. 168 sq.; B., t. VI, p. 29-30; R., t. X, p. 31-33.

Après avoir ainsi défini les attitudes mauvaises du

vouloir, Kant prétend montrer que l'homme a pour elles un penchant général. Ce penchant ne fait point partie du concept même de l'humanité, car alors il serait inéluctable; il n'est pas davantage un accident fortuit dans certains individus; il affecte l'homme en tant que race et on le retrouve « radicalement » dans chacun. En preuve de cette assertion, Kant n'apporte que des constatations assez précaires, des histoires de sauvagerie, des inductions rapides, tout en déclarant qu'une vérité évidente, n'a pas besoin de preuve formelle. C., t. VI, p. 172; B., t. VI, p. 33; R., t. X, p. 36. Contre J.-J. Rousseau, il ne veut pas que l'origine du mal moral soit rapportée aux institutions collectives; l'individu a une tendance à troubler la pureté du vouloir honnête, par l'admixtion de motifs intéressés ou le renversement des motifs obligatoires. Il sait fort bien ce qu'il doit faire; il peut le faire; il ne le veut pas, et quand il le veut, c'est au prix d'une conquête sur la rébellion de son propre vouloir et sans jamais pouvoir s'assurer une persévérance absolue.

Il serait vain, continue Kant, de chercher l'origine de cette propension au mal en autre chose qu'en elle-même. Le mal moral, c'est-à-dire l'adoption d'une maxime eudémonique, ne peut dériver de rien, pas plus que la liberté dont il n'est qu'un exercice. C'est dans la volonté et par la volonté qu'on explique son acte. Dès lors force nous est d'admettre dans notre liberté même une disposition, non contraignante, mais très réelle pourtant, à mal faire. Elle est telle parce que nous la voulons, tout simplement. C'est un fait dont les raisons dernières sont « inscrutables » *unerforschlich*. C., t. VI, p. 183; B., t. VI, p. 43; R., t. X, p. 49. Toute cette philosophie morale assez élémentaire est bien dans le goût du piétisme ou de la prédication puritaine, Kant va maintenant la traduire en termes chrétiens. La propension au mal, c'est le péché de la race. Il est sans doute absurde de parler ici d'hérédité, car il n'y a pas de « propagation » du mauvais vouloir et le mal n'est moral que dans la mesure où il est libre, donc indépendant de l'hérédité naturelle. C., t. VI, p. 179; B., t. VI, p. 39; R., t. X, p. 44.

Les décisions sont toujours originales et personnelles. Aucun homme, pas même le premier, n'a pu vouloir à ma place. D'ailleurs placer l'origine de la mauvaise tendance au début de l'humanité et *dater* cette chute originelle, c'est simplement absurde. La chute est l'affaire de chaque individu, et elle n'est pas chronologiquement antérieure à mes décisions libres. Elle n'a qu'une priorité de raison par rapport à mes fautes; dans ce sens que ces fautes doivent être comprises comme dérivant d'une tendance libre et universelle du vouloir vers le mal.

Toute l'histoire de la chute originelle et des premiers parents et de la transmission de la faute, n'est qu'un mythe et il faut la traduire en termes de philosophie morale.

Par contre-coup, Kant va supprimer tout ce qu'il y a d'historique et de réel dans la justification rédemptrice. L'Évangile et la théologie ne donnent qu'une narration populaire. C., t. VI, p. 226; B., t. VI, p. 83; R., t. X, p. 97, qu'il faut dépouiller de son enveloppe mystique. Dégagée ainsi de tout élément temporel et spatial, cette narration prend une valeur universelle et obligatoire pour tout le monde, car elle n'exprime plus que le vouloir moral et ses conditions. « Sa seule signification est la suivante : il n'existe pour l'homme aucune espèce de salut en dehors de l'acceptation volontaire par l'homme des principes vraiment moraux. Contre cette acceptation, une certaine perversité foncière travaille dans chacun de nous, une perversité qui est bien nôtre, et qui ne peut être surmontée que par l'idée de l'homme honnête, considéré dans toute sa pureté, et avec la conviction que cette idée est réalisable par nous, qu'il faut donc la garder nette de tout mélange suspect, l'accueillir jusque dans l'intime de notre âme et nous persuader petit à petit par l'action qu'elle exerce sur nous que les puissances terribles du mal ne peuvent rien contre elle. Les portes de l'enfer ne prévaudront pas. »

C'est là toute la justification par le Christ, car le « sage pédagogue » de l'Évangile nous a enseigné cette doctrine et nous en a lui-même fourni un exemple émouvant. C., t. VI, p. 226; B., t. VI, p. 83; R., t. X, p. 97. Ailleurs cette « idée du bien » qu'il faut garder pure de tout mélange ne sera plus rapportée par Kant à Jésus, mais identifiée avec le Consolateur, le Paraclet. C., t. VI, p. 213; B., t. VI, p. 71; R., t. X, p. 82. Et vraiment, dans cet arbitraire, une interprétation est aussi justifiée que l'autre.

e) Nous pouvons être plus brefs en décrivant les autres transformations que Kant fait subir aux dogmes chrétiens. Le procédé est toujours le même et les détails d'exécution n'importent guère dans cette architecture de nuages.

La résurrection et l'ascension deviennent des idées de la raison. *Vernunftideen :* commencement d'une vie nouvelle; entrée dans la société des bons. C'est tout ce que la Religion peut garder de ces deux histoires. Prises objectivement et comme des événements réels, ces deux narrations sont intenables, car elles présupposent l'idée d'une « matière pensante » et d'un corps spiritualisé. Kant nous le dit et il ajoute que ce sont là des concepts inintelligibles. C., t. VI, p. 275, note; B., t. VI, p. 128, note; R., t. X, p. 154, note.

Toute l'eschatologie va s'accommoder de la même exégèse, on en fera « un bel idéal » de cet âge du monde, entrevu par la croyance morale et dans lequel la loi régnerait, obéie par tous. Idéal qui n'a rien d'empirique et qui exclut tout élément mystique, *worin nichts mystisches ist, sondern alles auf moralische Weise natürlich zugeht.* Le royaume de Dieu — qui est à l'intérieur *inwendig in euch*, — n'a rien de messianique; il est exclusivement moral. C., t. VI, p. 283 et note; B., t. VI, p. 136 et note; R., t. X, p. 163-164 et note. Avec la même indifférence à l'égard de la signification historique des dogmes, et comme si toute la religion chrétienne était une pâte amorphe que la philosophie aurait le droit de pétrir à son gré, Kant « interprète » le dogme de la Trinité.

On ne peut pas envisager le législateur suprême comme un être indulgent et condescendant, ni comme un despote, ordonnant des choses arbitraires, sans rapport avec la valeur morale de ses sujets. Et c'est ainsi que se justifie l'expression de Père appliquée à Dieu. On ne peut pas davantage considérer la bonté divine comme une bienveillance inconditionnée à l'égard de ses créatures, mais plutôt comme un amour qui suppose en elles une honnêteté morale et qui ne vient à leur aide que pour achever leur effort. Et c'est ainsi qu'on peut appeler l'être moral le Fils de Dieu, et le considérer comme Sauveur. Enfin la justice divine ne peut être conçue comme clémente ou accessible aux supplications (ce qui serait contradictoire), ou encore bien moins comme s'exerçant à rendre saint le législateur suprême, mais seulement comme une restriction de la bienveillance divine, qui ne s'étend qu'aux hommes obéissant à la loi morale. Et c'est ainsi que Dieu peut être appelé Esprit sanctificateur et dispensateur de la justice.

Dès qu'on essaie d'attribuer à cette Trinité divine une autre valeur que celle d'une idée morale, dès qu'on la prend pour la représentation de ce que Dieu est en lui-même, elle dépasse toutes les conceptions de la raison et est censée relever d'une révélation spéciale. « Croire ainsi à la Trinité, en la considérant comme un accroissement de nos connaissances théoriques sur

Dieu, c'est une profession de foi tout à fait inintelligible pour l'homme, et pour ceux qui s'imaginent en comprendre quelque chose, ce n'est que le symbole anthropomorphique d'une opinion d'Église, incapable d'améliorer en quoi que ce soit l'homme moral. » C., t. VI, p. 290; B., t. VI, p. 142; R., t. X, p. 170. L'Église, les sacrements, les cérémonies vont être l'objet des mêmes traitements et réduits à l'état de symboles des vérités morales et des devoirs pratiques.

Conclusion. — Après toutes les décortications et tous les filtrages, il ne reste plus dans la religion «pure» que ces trois propositions, comprises non comme des vérités théoriques, mais comme des postulats pratiques.

1. Croyance en Dieu, créateur du ciel et de la terre, c'est-à-dire : croyance à la loi morale, envisagée comme un commandement suprême et absolu.

2. Croyance en Dieu, conservateur du genre humain; c'est-à-dire : croyance à la stabilité et à la permanence de la loi morale, envisagée comme une providence infaillible.

3. Croyance en Dieu, administrateur de ses saintes lois, c'est-à-dire : croyance à la valeur du jugement qui distingue le bien et le mal et qui impose la fuite de celui-ci.

Kant ajoute que ce résidu religieux, seul valable, se retrouve chez tous les peuples cultivés. Pour lui, c'est là toute la religion et son amour de la symétrie extérieure lui fait voir dans ces trois propositions un parallélisme très probant avec les trois pouvoirs de Montesquieu. C., t. VI, p. 287; B., t. VI, p. 139; R., t. X, p. 168.

En 1789, Henri Jung-Stilling écrivait à Kant une lettre pleine d'admiration « Dieu vous bénisse! vous êtes un grand, un très grand instrument dans la main de Dieu; je le dis sans flatterie. Votre philosophie va provoquer une révolution beaucoup plus grande, plus bienfaisante et plus universelle que la réforme de Luther. Car, dès qu'on a lu la *Critique de la raison pure*, on voit qu'elle est irréfutable. Votre philosophie doit donc demeurer éternelle et immuable, et vos ouvrages bienfaisants ramèneront la religion de Jésus à sa pureté primitive en ne lui donnant comme but que la seule sainteté; toutes les sciences deviendront plus systématiques, plus pures et plus certaines, et le travail législatif en particulier gagnera infiniment. » C., t. IX, p. 380; B., t. XI, 9.

Reinhold, jouant sur le prénom de Kant, l'avait appelé le second Emmanuel. C., t. IX, p. 337; B., t. X, p. 498. Avec beaucoup de mauvais goût, ses admirateurs le comparaient au Christ lui-même, et parlaient de lui comme d'un Sauveur.

Aujourd'hui que la poussière des premières luttes est tombée, la philosophie religieuse de Kant apparaît, non plus dans ce halo fabuleux, mais dans ses proportions réelles. Il est permis de dire que la méthode, les principes et les résultats en sont également décevants, et qu'elle ne représente rien d'autre qu'un grand effort, pour faire tenir sur pied un système artificiel et pauvre, exclusivement idéologique et irrémédiablement caduc.

III. Les disciples. — Il serait difficile d'exagérer l'influence qu'a exercée sur l'esprit de trois ou quatre générations ce petit professeur malingre et voûté, dont la voix débile ne s'entendait pas à cinq mètres. Il faut lire dans les historiens du kantisme le détail de cette adoration contagieuse, qu'on appelait alors déjà une sorte d'influenza. Les expressions les plus lyriques passent dans l'usage courant quand il s'agit de décrire le « Sage universel », la lumière du monde, le génie que dix siècles ont attendu, l'homme qui n'est pas seulement un soleil mais tout un système solaire, le premier des philosophes, ou même le seul philosophe. Reinhold ne voit qu'un seul livre digne d'être comparé à la *Critique de la raison pure*, et c'est l'Apocalypse. Aristote, écrit un autre n'a pas eu en quinze siècles autant d'interprètes que Kant en quinze ans. Les quelques contradicteurs résolus qui osent parler, sont abondamment conspués ou même contraints, quand ils sont professeurs, de quitter leur chaire. La doctrine rivale du kantisme, celle de l'honnête et laborieux Crusius, est proscrite officiellement par ordre du ministre prussien von Zedlitz. Le petit vieillard célibataire, qui ne s'était jamais éloigné à plus de deux milles de Königsberg et qui refaisait tous les jours sa promenade hygiénique jusqu'à l'enseigne de l' « Arbre de Hollande », ce petit vieillard aux habitudes de mécanique bien montée, passait aux yeux de l'Allemagne pour la Lumière du monde.

Cependant, dès le début, un immense désarroi se produisit parmi les interprètes du kantisme. L'enthousiasme et l'admiration étaient communs, mais sur le sens de la doctrine on ne s'entendait guère. En 1797, les discussions étaient devenues si violentes qu'on demanda à Kant lui-même quel auteur l'avait compris comme il le voulait. Il répondit : « C'est Schulze, pourvu qu'on prenne ses mots et non son esprit. »

Fichte assurait que tous les premiers lecteurs de Kant s'étaient mépris totalement et qu'il était lui le seul à voir clair. Évidemment personne n'admettait cette prétention. Pendant vingt ans, ce fut la mode de jeter à ses adversaires l'épithète de *unkantisch*. Ward a écrit cette phrase un peu dure : *The transcendental philosophy rose to fame without being understood.* James Ward, *Immanuel Kant*, 1922, p. 6. Un siècle après l'apparition de la *Critique*, le désaccord était tout aussi flagrant, tout aussi scandaleux parmi les interprètes. Benno Erdmann, en 1878, dans son *Kant's Kriticismus* indique six interprétations différentes qui ont germé entre 1865 et 1878. En 1860, lorsque Fried. Alb. Lange préconisa le retour au kantisme, après la ruine des grands sytèmes idéalistes, le *Zurück zu Kant!* groupa autour de la *Critique* les interprètes les plus variés : des herbartiens comme Drobisch, des friesiens comme Jürgen Bona Meyer; des indépendants comme Otto Liebmann; des hégéliens comme Ed. Zeller, et des critiques de Hegel comme Rud. Haym.

Le bruit des querelles qui ont éclaté entre Kuno Fischer et Trendelenburg n'est pas encore entièrement calmé. L'école des *Kantphilologen* elle-même est divisée. Émile Arnoldt a montré le plus parfait mépris pour les travaux de Vaihinger. Dès les années 1870, l'école de Marbourg, tout à fait systématique, s'est affirmée en opposition formelle avec les *Kantphilologen* mais Alois Riehl déclare que Cohen et les Marbourgeois pervertissent le kantisme. Il n'y a pas une seule des notions fondamentales de cette doctrine qui n'ait été l'objet des exégèses les plus contradictoires. Et la conception même d'une *Kantorthodoxie* est rejetée ou admise avec une égale passion.

Il serait hors de propos de dresser ici le catalogue de toutes les interprétations du kantisme et de refaire l'histoire de ces guerres intestines. On les trouvera exposées ailleurs. Elles ont trait surtout à la doctrine spéculative de Kant et ses théories religieuses, moins originales et si pauvres, ont été comme délaissées par les auteurs du XIX^e^ et du XX^e^ siècles.

Après l'engouement naïf des débuts et les tentatives faites pour utiliser le kantisme à des fins apologétiques (tentatives que Kaftan renouvellera encore en 1873 dans son livre *Die religionsphilosophische Anschauung Kant's in ihrer Bedeutung für die Apologetik*) on peut dire que c'est Schleiermacher qui porta le coup de mort à cette philosophie religieuse. Schleiermacher rétablit la valeur du sentiment dans la théorie de la religion. Il était porté d'ailleurs par tout le romantisme

naissant. Depuis lors on n'est plus revenu au moralisme sec et purement légal du kantisme, et la théologie de Ritschl, elle-même si opposée au piétisme, a au moins gardé, malgré les doctrines kantiennes, cette source de fraîcheur et d'inspiration qu'est l'histoire. Kant avait supprimé le sentiment et l'individu pour ne plus laisser que la loi et l'obéissance impersonnelle. On n'a jamais consenti à retourner dans cette geôle sans lumière et sans chaleur.

En 1799, au moment où Kant achevait son existence, Schleiermacher publiait ses *Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, discours sur la religion pour ceux qui, parmi ses détracteurs, ont de l'instruction. L'influence de Kant s'était abondamment exercée sur lui pendant son séjour à l'Université de Halle (1787-1790) mais l'étude de Spinoza et son propre penchant au mysticisme l'avaient détourné progressivement des sèches négations kantiennes. En 1799 quand il lança ses *Reden* dans le public, il n'osa pas se nommer. Il attendit sept ans avant de signer son œuvre. On peut dire qu'avec elle commence dans la théologie de l'Allemagne protestante la réaction antirationaliste et antikantienne. La psychologie dont Kant ne s'était pas occupé, le pathétique individuel, le sens du mystère, la variété et la richesse de l' « expérience religieuse », tous ces éléments que le kantisme déclarait sans valeur morale on les trouvait chez Schleiermacher à la place centrale. Pour Kant la prière était hypocrisie et dégradation; pour Schleiermacher elle devenait l'essence même de la religion. Sans doute cette prière gardait encore des traces de l'influence du criticisme : Schleiermacher lui déniait tout pouvoir d'action sur Dieu et réduisait son efficacité à celle d'une méditation subjective, mais avec elle un élément « mystique » pénétrait dans la théorie religieuse et faisait oublier tout le moralisme impersonnel et froid des doctrines kantiennes.

Pour se rendre compte du bouleversement que les *Reden* produisirent dans les âmes, il suffit de lire par exemple la *Selbstbiographie* de Claus Harms, ce pasteur qui allait remuer toute l'Allemagne par ses fameuses « thèses » de 1817. Nous y voyons que le rationalisme kantien s'écroule « tout d'une pièce » dans ces esprits dès que la théorie de Schleiermacher vient le heurter. D'ailleurs nous sommes arrivés alors à l'époque de Fr. Schlegel (cf. W. Glawe, *Die Religion Friedrich Schlegels. Ein Beitrag zur Geschichte der Romantik*, 1906) et la décadence du classicisme se précipite.

Hegel, autant que Schleiermacher, a obstrué les voies du kantisme, tout en prétendant les prolonger. On ne peut vraiment pas le considérer, dans sa philosophie religieuse, comme un disciple de Kant. Il veut réintroduire dans la religion l'élément spéculatif et théorique si délibérément expulsé par Kant. C'est donc plutôt d'une réaction qu'il s'agit. Il apparaît de plus en plus clairement à tous les esprits que le seul impératif moral est trop grêle et trop vide, quand on n'en prend que la « forme pure », comme le voulait Kant, pour soutenir tout le poids d'une philosophie religieuse. Très opposé à Schleiermacher, qui était pourtant son collègue à l'Université nouvelle de Berlin, déclarant que sur le « sentiment » on ne pouvait établir aucune théorie philosophique et que « les chiens faméliques avaient aussi le sentiment de la délivrance et du salut quand on leur jetait un os à ronger », Hegel refusait tout aussi énergiquement de se laisser enfermer dans les doctrines kantiennes du pur moralisme.

Après la banqueroute soudaine et totale de l'hégélianisme c'est sur le domaine de l'histoire que se transporte la philosophie religieuse. On a vu que pour Kant l'histoire n'a pas de valeur religieuse et que la réalité de Jésus-Christ ne signifie rien qu'un exemple — superflu d'ailleurs — d'obéissance à l'impératif catégorique. Pendant toute la deuxième moitié du XIX^e^ siècle c'est précisément cet élément historique de la religion que l'on va tenter de réintroduire et de justifier. Encore une fois, il est difficile de parler, à son sujet, de fidélité au kantisme.

La controverse historique se développe d'abord autour des écrits de Nouveau Testament. D. F. Strauss († 1874), Bruno Bauer († 1882), les Tubingiens avec F. Chr. Baur († 1850) et ses disciples, auxquels Renan fait écho, ne relèvent guère de la *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Ce sont bien plutôt des hégéliens. Il n'y avait guère moyen, sur les bases kantiennes, de travailler l'histoire.

Alb. Ritschl († 1889) domine toute la théologie protestante de l'Allemagne, de 1870 (apparition de la *Christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, 3 vol. Bonn) jusqu'en 1900 (débuts de l'école *religionsgeschichtlich* et décadence de l'historicisme moral). En un sens, il est nettement kantien. Il admet, sans y apporter de changement essentiel, la théorie de la connaissance telle qu'elle est exposée dans la *Critique de la raison pure*. Il est aussi vigoureusement opposé à la métaphysique qu'au mysticisme : de part et d'autre il ne voit là que des « nuages ». Et par un renversement singulier, c'est au fait historique, purement et précisément historique, qu'il demandera cette valeur d'absolu, de péremptoire et de divin, que ne peuvent lui fournir ni la métaphysique spéculative ni la psychologie sentimentale. L'historicisme se confond chez lui avec la philosophie religieuse; ce qui est nettement antikantien.

On a donc beau chercher dans les courants de pensée du XIX^e^ siècle, on ne trouve plus la trace continue de la philosophie *religieuse* du kantisme. Au XX^e^ siècle on la découvre moins encore. Depuis William James et jusqu'à R. Otto ou Heiler nous assistons dans tous les milieux religieux du protestantisme à une véritable réhabilitation de la « mystique », si copieusement outragée par Kant, et rien ne ressemble moins au dogmatisme abstrait de l'*Aufklärung* que *das Heilige* de R. Otto. Il faut ajouter que, même au simple point de vue des théories morales, le XIX^e^ siècle n'est pas dans la ligne de Kant. Avec le développement industriel, ce sont les problèmes sociaux qui de plus en plus ont passé à l'avant-plan. L'individualisme kantien ne les soupçonnait pas et il ne fournit aucun moyen de les comprendre.

Ainsi la doctrine *religieuse* de Kant n'a pas connu de développement proprement dit. On l'a critiquée, tout comme sa théorie spéculative, on ne l'a pas enrichie. Elle avait d'ailleurs rendu tout enrichissement impossible par l'outrance systématique de ses simplifications. A force de vouloir éliminer toutes les « impuretés », elle s'était pratiquement anéantie. La religion s'y trouvait réduite à servir de vêtement illusoire à une doctrine morale qui n'en avait nul besoin et à laquelle elle n'apportait aucune consistance, aucune valeur supplémentaire.

De plus la *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* ne possède pas cette anatomie compliquée, qui fait de la *Critique de la raison pure* un copieux système verbal, un squelette, avec les deux formes de l'intuition, les douze catégories en quatre classes de trois; les douze schèmes; les quatre classes de principes synthétiques; les quatre couples des concepts de la réflexion et les trois idées de la Raison.

Cependant, si on a peu développé la théorie religieuse de Kant, il est curieux que même au XX^e^ siècle les meilleurs interprètes ne soient pas arrivés à s'entendre sur sa signification essentielle. N'en prenons qu'un exemple. Il s'agit de Hans Vaihinger, donc d'un auteur particulièrement qualifié pour nous instruire.

puisqu'il a consacré toute sa vie à l'étude de la doctrine critique et qu'il a publié le commentaire monumental — et inachevé — de la *Raison pure*. Vaihinger résume l'essence du kantisme en une formule redoutablement simple. Kant, ayant prouvé que nous ne pouvions avoir aucune connaissance objective du transcendant, ajoute que, pour mener une vie morale, il faut « faire comme si » quelque chose correspondait à ces concepts invérifiables. Ce serait donc la théorie de l'illusion volontaire et connue comme illusion. Toute la vie morale et, partant, toute la vie religieuse serait une manière héroïque et splendide de comédie consciente. Ne disons pas que l'homme s'en fait accroire à lui-même. Nullement, il ne se laisse pas duper par son attitude. Il sait que rien de transcendant ne peut être objectif; mais, courageusement, il accepte ce néant et lui confie, parce qu'il le veut et pour ce seul motif, toute son existence. Ne dites pas que c'est fou. C'est simplement unique, et on se trompe quand on juge cet acte en le comparant à d'autres. Il n'obéit qu'à sa propre loi.

Vaihinger prétend que Kant n'a jamais pensé autrement et que c'est pervertir toute la critique que de parler d'un transcendant même hypothétiquement objectif. Pour lui, il n'y a aucun motif à l'action morale sauf ma décision d'agir comme il faut. Et agir comme il faut, c'est agir comme si la validité de cette action était objectivement garantie. Il n'y a pas de Dieu, mais la religion consiste non à croire ou à ne pas croire à l'existence de Dieu, elle consiste uniquement dans une certaine manière d'agir. Et cette manière d'agir est identique, quand on croit naïvement à l'existence d'un Dieu, juge et législateur. et quand, sachant que ce Dieu n'existe pas, on organise sa vie comme s'il existait. Du point de vue pratique, la fiction et la réalité sont interchangeables, dès que la fiction est employée comme principe de l'action. Vaihinger, *Philosophie des* ALS OB.

Cette exégèse violente ne nous semble pas fidèle à la pensée kantienne. Elle a d'ailleurs suscité de longues protestations. Adickes, après avoir étudié l'*Opus posthumum* de Kant, déclare carrément qu'il ne peut être question de prêter à son auteur une forme quelconque d'athéisme. Kant ne dit pas : nous savons qu'il n'y a pas d'Être suprême, mais nous devons agir comme s'il y en avait un; il dit : nous ne savons pas s'il y a un Être suprême, mais nous devons agir comme si nous le savions, alors qu'en réalité nous n'en sommes sûrs que par un acte de foi, c'est-à-dire, par la décision libre de l'admettre. Cf. H. Scholz, *Die Religionsphilosophie des* ALS OB, Leipzig, 1921. A part ces mouvements superficiels autour de l'interprétation de sa doctrine, et quelques discussions sur la technique du système, la philosophie religieuse de Kant est morte.

APPRÉCIATION GÉNÉRALE. — Les commentateurs les plus sérieux ont reproché à Kant de s'être trop souvent contredit (Adickes, Norman Kemp Smith, Caird, Ward, etc.). Il est sûr que son vocabulaire est extrêmement imprécis et maladroit. Quand on aura le courage de publier tel quel l'*Opus posthumum*, et non plus les falsifications délibérées d'Arnoldt, soucieux de montrer Kant sous un beau jour, on verra — ce qui apparaît déjà dans les fragments d'Adickes — que Kant était incapable de définir nettement les termes dont il avait fait un usage constant dans la critique. Sensation, perception, intuition, expérience, concept, *a priori*, divers *(mannigfaltig)* de la sensation, il prend tout cela pour des termes clairs. Il les prend dans son manuel de classe, et les utilise sans les préciser.

Mais, ce qui est plus grave, à la faveur de ce vocabulaire décevant, il introduit toute sorte de distinctions fictives, et crée des problèmes quand il s'agit de remettre de l'unité dans ces divisions. On a vu que toute la Critique repose sur la distinction des jugements analytiques et synthétiques. Cette distinction est, elle-même, fondée sur la notion du *concept* d'une chose en tant que distinct de la *perception* de cette chose. Dès qu'on rejette l'innéisme cartésien, il faut bien reconnaître que la distinction entre ce que je perçois et ce que je conçois dans les choses n'est pas du tout radicale, comme le veut Kant. Jamais il n'a pu sortir des difficultés énormes où sa théorie l'enfermait, et quand il a voulu donner des exemples (corps pesants, corps étendus), la faiblesse, l'incohérence de sa doctrine a éclaté. Pourquoi le concept d'étendue serait-il analytiquement compris dans celui de corps? Pourquoi le poids n'y serait-il pas aussi enfermé? Il n'y a pas de concept déterminé d'une chose avant l'expérience. La différence entre le jugement analytique et le jugement synthétique pourra donc n'être que celle de deux stades successifs de la connaissance? Les lacunes de la philosophie théorique de Kant ont déjà été signalées ailleurs. Voir art. *Criticisme*, dans *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*.

Les faiblesses de la philosophie religieuse sont plus immédiatement apparentes. La conception fondamentale est viciée. Kant s'imagine que la loi est la chose première et que les natures sont faites pour obéir à des lois; c'est tout juste le contraire : c'est la nature qui est première et la moralité consiste, non pas d'abord à obéir à une loi, mais à être ce qu'on est. La loi est dérivée et secondaire. Elle est jugée par la nature; elle ne la juge pas. Kant, ayant méconnu cette vérité primordiale, n'a pu faire de place dans son système ni aux enfants, ni aux faibles, ni à l'immense diversité des hommes. La diversité ne l'intéresse pas; l'individu pas davantage; le progrès pas du tout. Toute sa philosophie est celle du *factum esse*. Il est dans l'impossibilité de rendre compte du *fieri*.

Bien plus, comme la diversité ne l'intéresse pas, le sensible, la matière, le corporel est pour lui sans valeur. Une chose sainte est dans sa théorie un concept contradictoire.

Et l'amour moral est lui-même impersonnel et mathématique. Une loi; derrière la loi, parce que je veux bien l'admettre, un législateur anonyme et inintelligible; une volonté à tendance mauvaise, sans qu'on puisse dire pourquoi, et dont le devoir, inexplicable lui aussi, est d'obéir à la loi, non parce que c'est telle volonté ou telle loi, mais en dehors de toutes les conditions de temps et d'espace « par pur respect de la loi pure ».

Entre la nature et le devoir, entre la connaissance et la pratique; entre la foi et la science, entre l'homme et Dieu; entre les choses et l'esprit; entre le sentiment et la raison, Kant, renchérissant encore sur la fâcheuse tendance de son époque, a partout coupé les ponts. La philosophie et le monde n'en avaient guère besoin.

Indications bibliographiques très abondantes dans Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, III^e^ Teil, die Neuzeit, 11^e^ édit., par Frischeisen-Köhler, 1914, p. 67 sq. — Une bibliographie aussi complète que possible des ouvrages publiés en Allemagne sur Kant a été tentée par Adickes. Cf. références dans Ueberweg, *loc. cit.* Nous nous bornons ici à quelques noms essentiels. En français, les deux meilleurs exposés du kantisme sont, outre l'article *Criticisme kantien*, du P. Aug. Valensin dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. I, col. 734-760, l'ouvrage de V. Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, Paris, 1905 (copieux, très érudit, un peu nuageux, à force d'être nuancé), et celui du P. Maréchal, S. J., *Le point de départ de la métaphysique*, 3^e^ cahier : *La critique de Kant*, Paris, Bruges, 1923 (exposé très consciencieux, participant un peu de l'obscurité de l'original, et fait du point de vue du dynamisme de l'intelligence, très suggestif). — En anglais, depuis le livre fondamental d'Edward Caird, *The critical philosophy of Kant*, Londres, 1889 (hégélien), le meilleur

commentaire est celui de Norman Kemp Smith, *A Commentary to Kant's Critique of pure Reason*, 2e édit., Londres, 1923, (parfaitement au courant, science et méthode impeccables, nécessaire à tous ceux qui veulent étudier la critique). — En allemand, on peut citer, entre mille autres, Kuno Fischer (vigoureux, systématique et contestable), Friedr. Paulsen (ingénieux et mou), Georg Simmel (littéraire et fantaisiste), etc.

Parmi les monographies consacrées à la doctrine religieuse de Kant, outre beaucoup d'articles dans les *Kantstudien*, voir Bernh. Pünjer, *Die Religionslehre Kant's im Zusammenhange seines Systems*, Iéna, 1874 (du point de vue d'un disciple de Schleiermacher, assez pénétrant); Jul. Kaftan, *Die religionsphilosophische Anschauung Kant's in ihrer Bedeutung für die Apologetik*, Bâle, 1874, (tout à fait aveugle); C. Sentroul, *La philosophie religieuse de Kant*, Kain, 1910; P. Bridel, *La philosophie de la religion de Kant*, 1876; A. Schweitzer, *Die Religionsphilosophie Kant's*, Fribourg-en-B., 1899 (solide et sérieux), et un nombre presque infini de dissertations.

Il est indispensable, en attendant la publication intégrale de l'*Opus posthumum*, de consulter le travail monumental d'E. Adickes, *Kant's opus posthumum* (Ergänzungsheft, n. 50 aux *Kantstudien*), Berlin, 1920. Nulle étude n'est plus instructive et n'éclaire mieux les lacunes essentielles du kantisme.

P. Charles.

KAPI Gabriel, controversiste, né à Kapuvar (Hongrie) en 1658, entré au noviciat des jésuites à Vienne en 1673, enseigna la philosophie et la théologie à Tyrnau, où il devint bientôt célèbre par ses controverses avec les théologiens de l'Église grecque. Supérieur des missions de Dacie (Transylvanie, Valachie, Roumélie, Bukowine, etc.), il détermina dans toute cette contrée un mouvement de conversions puissant et durable. Ses *Institutiones christianæ*, Tyrnau, 1715-1737, en 31 tomes, fournissent une discussion approfondie de tous les points de doctrine attaqués par les hérétiques ou par les grecs schismatiques. Le P. Kapi mourut à Tyrnau en 1728 après avoir donné une vive impulsion aux diverses œuvres de controverse, surtout à la publication de brochures populaires ou de savants traités. Il dirigeait lui-même, avec une infatigable activité, l'imprimerie de Tyrnau.

N. Nilles, *Symbolæ ad illustr. historiam Ecclesiæ orientalis*, Inspruck, 1885, t. I, p. 263-7; Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, Paris, 1893, t. IV, col. 913-15; Hurter, *Nomenclator literarius*, 3e édit., t. IV, col. 1051.

P. Bernard.

KARPINSKY Hyacinthe, théologien russe, né en Ukraine en 1721, mort à Moscou, en 1798. — Il prit l'habit monastique au couvent orthodoxe de Kharkow, et y fut nommé archimandrite. Il alla à Moscou au couvent de Novospasskij, où il se rendit célèbre par son manuel de théologie orthodoxe, écrit en latin : *Compendium orthodoxæ theologicæ doctrinæ ab archimandrita Hyacintho Karpinski concinnatum*, Leipzig, 1786; Moscou, 1790, 1810. Cet ouvrage, réédité plusieurs fois, fut employé pendant longtemps comme livre de cours dans les séminaires russes. Mentionnons en outre : 1° *Statutum canonicum Petri Magni, vulgo Regulamentum in sancta orthodoxa Russorum Ecclesia præscriptum et auctum, nunc tandem ex russica lingua in latinam transfusum ac impressum*, in-4°, Pétersbourg, 1785; 2° Sermons (en russe), Pétersbourg, 1782.

Dictionnaire encyclopédique (en russe), Pétersbourg, 1894, t. XIII *a*; Gagarin, *De l'enseignement de la théologie dans l'Église russe*; Glaire, *Dictionnaire*, t. II; *Encyclopédie eccléstastique de Dziel Chrzesc* (en polonais), Varsovie, 1909, t. XIX-XX.

J. Sznuro.

KEDD Josse, controversiste, né en 1597 à Emmerich, dans la Province rhénane, reçu dans la Compagnie de Jésus le 16 novembre 1617. Après avoir enseigné la philosophie, il se consacra aux missions du Danemark et du Holstein, où il rendit au catholicisme les plus éminents services par ses nombreux et populaires écrits, publiés en allemand, en latin et en flamand. On en trouvera la liste dans Sommervogel, col. 958-977. Leur nombre dépasse le chiffre de quatre-vingts. En 1646, parut son *Manuel du controversiste, Gollwag der Wahrheit*, Cologne, qui eut un très grand nombre d'éditions et que plusieurs théologiens protestants essayèrent aussitôt de réfuter. L'ouvrage qui fut accueilli avec le plus de faveur est son *Heliopolis oder Sonnenstatt unseres Heilandes und Seligmachers Jesu Christi, welche ist die wahre, alleinseligmachende Kirche*, Cologne, 1649; nouvelle édit., 1651. Violemment combattu par ses adversaires luthériens et calvinistes, le P. Kedd se départit rarement de sa modération, qui est souvent mansuétude, et si le ton parfois devient plus vif, il s'en excuse sur la déloyauté des injures calomnieuses dont il est l'objet. Il mourut à Vienne, en 1657.

B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, Fribourg-en-B., 1913, t. II *b*, p. 415 sq.; Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, Paris, 1893, t. IV, col. 958 sq.

P. Bernard.

KELLAWE Walter (écrit aussi **KELLO**), carme anglais du XIVe siècle. — Né dans le comté d'York, il entra jeune encore dans l'ordre des carmes et fit sa profession au couvent de Northallerton (Yorkshire); après de brillantes études, il acquit le grade de docteur en théologie à l'université d'Oxford. Homme remarquable par sa vertu et sa sagesse, il fut le confesseur de lord de Neville et de son épouse. Il fut le 17e et 19e provincial de la province carmélitaine d'Angleterre, qu'il gouverna avec tact et zèle de 1348 à 1353 et de 1354 à 1358. Élu au chapitre provincial de Nottingham en 1348, il résigna son office en 1353; mais, par suite de la maladie de son successeur, Guillaume Lubbenham, il fut réélu l'année suivante, 1354, au chapitre de Maldon. Il résigna de nouveau son office en 1358, car, au chapitre général de Bordeaux (8 septembre 1358), Jean Cowton est mentionné comme provincial d'Angleterre, tandis que Walter Kellawe est mentionné comme tel aux chapitres généraux de Metz (1348), Toulouse (1351), Perpignan (1354) et Ferrare (1357). Il mourut au mois d'août 1367 au couvent de Northallerton, où il fut enseveli, couvent qu'il avait réédifié et complété grâce aux aumônes du roi Édouard III, mais surtout grâce à celles de lord de Neville, de Jean Zoole et de leurs épouses. On lui doit un livre de *Quodlibeta theologica*, un livre de *Determinationes* et un livre de *Sermons*.

Il ne faut pas confondre ce Walter Kellawe (comme le fait l'auteur du *Nécrologe des carmes de Bruges*) avec un religieux appelé Kesso par ce même *Nécrologe*, qui aurait été docteur de Cambridge (ce qui est de tout point invraisemblable) et prieur du couvent des carmes de Bruges de 1277 à 1284 et de 1297 à 1315.

Ne le confondons pas non plus avec Walter Hecton (comme le font Lezana, Daniel de la V. M. et Cosme de Villiers), dont le vrai nom paraît être Eston, car Jean Bale, ms. Harley *3838*, fol. 70 v°, dit Heston. Walter Eston naquit à Stamford (Lincolnshire), où il fit aussi sa profession religieuse au couvent des carmes. Il étudia à Cambridge et y obtint le grade de docteur en théologie. Il fut lecteur de philosophie et de théologie en plusieurs couvents de son ordre. Il est à remarquer que de ce temps il n'y avait pas de séminaires, les cours qui se donnaient dans les couvents des ordres mendiants étaient publics et suivis par le clergé d'alentour et les candidats pour les ordres sacrés. Walter Eston obtint le 10 septembre 1337 licence de l'évêque d'Ely comme pénitencier et fut confirmé en cette charge le 27 décembre 1341. D'après Norbert de Sainte-Julienne il aurait aussi été prieur

d'un couvent. Il mourut à Stamford en 1343 (et non en 1350, comme le disent à tort quelques-uns), laissant à la postérité : *Quæstiones de anima libri tres* et *Quæstiones de rumdam propositionum liber unus*. Pour comprendre comment Lezana et d'autres ont pu donner dans cette confusion, il faut savoir que Jean Bale, pendant qu'il était encore carme et catholique, avait fait de copieuses notices sur les carmes anglais, prises des bibliothèques et archives des couvents où il passait. Les mss en sont conservés partie à Londres (British Museum [Harley] et Lambeth), partie à Oxford (Bodleian library, Selden), à Cambridge (University library), et ailleurs. Ensuite, en 1536, Bale écrivit son *Anglorum Heliades* (non imprimé et conservé au British Museum, ms. Harley *3838*), qu'il dédia à Jean Leland. Celui-ci se servit largement du ms. de Bale pour ses *Commentarii de scriptoribus Angliæ*, mais il lui arrivait bien des inexactitudes et il donna libre cours à ses sentiments anticatholiques. Puis Jean Bale, après son apostasie, publia en 1557 son livre *De scriptoribus Angliæ*, mais n'ayant plus sous la main ses anciennes notes, il se servit pour les carmes du livre de Leland en y ajoutant de nouvelles inexactitudes et renchérissant sur les diatribes de Leland. C'est le livre imprimé, *De scriptoribus Angliæ*, de Bale qui a servi à Pitseus, et les deux (Bale imprimé et Pitseus) ont servi à Lezana, Daniel de la V. M. et à Cosme de Villiers.

Walter Kellawe ou Kello ne peut non plus être confondu avec un autre carme anglais contemporain, à savoir avec Rodolphe Kelle, dont le véritable nom est O'Kelly. Voici un abrégé de ce qu'en dit le P. B. Zimmerman dans les *Acta cap. general.*, Rome, 1912, t. I, p. 27-28, note 2 : O'Kelly (Rodolphe), fils de marchand, naquit à Drogheda (Irlande) et entra dans l'ordre des carmes à Dublin suivant Bale, à Kildare suivant d'autres. Il fit ses études à Avignon, Toulouse et Montpellier, de sorte qu' « il fut très versé en théologie et les deux droits. Il était d'un esprit sagace, d'une parole douce et affable et d'un caractère intrépide (Bale) ». Il fut procureur général de l'ordre de 1327 à 1344, date à laquelle le pape le nomma évêque de Leighlin (6 février 1344). Arrivé en Irlande, Rodolphe O'Kelly constata que le siège de Leighlin n'était pas vacant. Le souverain pontife l'éleva à l'archevêché de Cashel, 9 janvier 1346. Dès la même année, le nouvel archevêque résista courageusement au roi et au parlement et défendit vaillamment les droits de l'Église en invoquant la *Grande Charte*. En effet, le roi avait imposé des contributions au clergé; l'archevêque et ses suffragants résistèrent canoniquement; le roi n'en exigea pas moins de l'archevêque une indemnité de mille livres anglaises. On ne sait si la somme a été versée. En 1353, O'Kelly eut un différend avec l'évêque de Waterford, qui, sans le consulter, avait fait brûler vifs deux hommes blasphémateurs de la sainte Vierge. En 1361, il visita l'Angleterre et, après son retour, il réconcilia beaucoup d'églises polluées. Il mourut le 20 novembre 1361 et fut enseveli dans son église métropolitaine. Il écrivit un livre sur le *Droit canonique* et un volume de *Lettres familières*.

P. Benedict Zimmerman, C. D., *Acta capitulorum generalium O. Fr. B. V. M. de M. Carmelo*, Rome, 1912, t. I, p. 27-28, note 2, 31, 37, 40, 42, 44, 46; Norbert de Sainte-Julienne, C. D., *De scriptoribus belgicis ex ordine carmelitano*, ms. *16 492* de la Bibl. royale, Bruxelles, fol. 11v°-13, n. 9; J.-B. de Lezana, carme, *Annales*, Rome, 1656, t. IV, p. 572, n. 2; p. 586, n. 2; p. 597, n. 2; p. 616-617, n. 3; Daniel de la V. M., carme, *Vinea Carmeli*, Anvers, 1662, p. 493, n. 890; *Speculum carmelitanum*, Anvers, 1680, t. II, p. 950*b*, n. 3343; 1114*b*, n. 3943; 1123*a*, n. 3953; Cosme de Villiers, carme, *Bibliotheca Carmelitana*, Orléans, 1752, t. I, col. 579, n. 104; 581, n. 106; t. II, col. 666, n. 4.

P. Anastase de S. Paul.

1. KELLER Georges-Victor, théologien allemand, naquit le 14 mai 1760 à Ewatting, près de Bonndorf, dans le grand-duché de Bade. Après de brillantes études chez les bénédictins de Vilingen, chez les jésuites de Fribourg et à l'université de Vienne, il entra en 1778 à l'abbaye de Saint-Blaise, où, encore novice, il enseigna la philosophie, les antiquités, la diplomatie et le droit ecclésiastique, laissant déjà paraître ses tendances au rationalisme. Il entreprit ensuite de nombreux voyages d'étude pendant lesquels il recueillit des matériaux pour une histoire des évêchés de Verden, d'Augsbourg et d'Eichstædt, qu'il n'arriva pas à publier. Ambitieux, il avait espéré en 1801, à la mort de Maurice, abbé de Saint-Blaise, recueillir sa succession et devenir prince-abbé. Déçu dans son attente, il commença contre les moines des attaques, qui rappellent celles de Luther : le cloître est la grotte cimmérienne, asile de ténèbres, la geôle et la géhenne de l'esprit, le poulailler de l'hérésie, etc... A partir de ce moment, ne voulant pas vivre sous les ordres du nouvel abbé, Bertold, il mena une vie errante. C'est ainsi qu'après avoir déjà été curé de Gartweil, près de Schluchsee, il obtint successivement la cure de Wislikon, en Argovie, celle d'Aarau, où ses idées libérales et ses relations avec les rationalistes Zschotte, Sauerländer, Herzog, etc., lui obtiennent d'abord un succès de mauvais aloi, puis le contraignent à se retirer, 1814. Il n'est pas plus heureux comme curé et doyen du chapitre de Zurich; ni comme curé de Graffenstaden, d'où la population le force à s'enfuir, 1816. Il brigua sans succès la chaire de théologie dogmatique de l'université de Fribourg-en-Brisgau, pour dégager la théologie et la purifier des scories scolastiques. Son dernier refuge fut la cure de Pfaffenweiler, 1820, aux environs de Fribourg : la proximité de la bibliothèque de cette université lui permit d'occuper ses loisirs. Il mourut le 7 décembre 1827.

On a de lui : des *conférences pastorales*, pleines de chaleur et d'onction, mais d'orthodoxie douteuse. — *Ideale für alle Stände oder Moral in Bildern*, Aarau, 1818, 3e édit., 1831, ouvrage captivant, mais qui n'a pas été à l'abri des critiques. — *Katholicon oder für alle unter jeder Form das Eine*, Aarau, 1824, 3e édit., 1832. C'est une série de petits traités, où trop souvent la fureur de l'ex-moine contre les moines, du prêtre contre la papauté se donne libre carrière. Il est plein d'invectives contre le catholicisme. Barbisch a publié plusieurs des manuscrits de Keller : *Das goldene Alphabet*, dictionnaire philosophique, théologique et politique, Fribourg, 1830, 2 vol.; *Blätter der Erbauung und des Nachdenkens*, Fribourg, 1832, 2e édit., 1854, 4 vol. On a attribué à Keller les *Stunden der Andacht*, ouvrage traduit en français par Monnard et Gence : *Méditations religieuses*, Paris, 1830, 8 tomes en 16 volumes. Cette publication à tendances rationalistes eut un grand succès en Allemagne (29e édit., Aarau, 1852). D'après le témoignage des auditeurs de Keller, on y trouve l'esprit, la forme et les idées de ses discours. Mais Keller en a rejeté la paternité. « Je voudrais pouvoir m'attribuer le grand honneur d'avoir composé les *Stunden der Andacht*, mais je ne le puis pas. » Zschotte en a revendiqué la composition. Il est certain cependant que Keller y a collaboré, mais pour une part qu'il est difficile de déterminer. Il fut combattu et réfuté : *Die Stunden der Andacht, ein Werk des Satans mit Anmerkungen*, Soleure, 1820-1821. Keller a dû collaborer également à l'*Archiv für die Konstanzer Pastoralconferenzen*, que publiait le vicaire général de Constance, Wessenberg, son ami, dont il partageait les doctrines.

Michaud, *Biographie universelle*, 2e édit., t. XXI, p. 490-492; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, 1858, t. XXVII, col. 520-521; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. V, col. 898-

899; *Kirchenlexikon*, t. VII, col. 364-366; J. Bader, *Das ehemalige Kloster St-Blasius*, Fribourg, 1874, p. 127-131; *Archives du diocèse de Fribourg*, t. VIII, 227-231; Barbisch, dans *Das goldene Alphabet*, donne une longue notice biographique sur Keller, p. 1-56; Cf. *Nekrolog der Deutschen*, 5e année, IIe partie, p. 1026-1034.

L. Marchal.

2. KELLER Jacques, controversiste, né en 1568 à Sæckingen (Bade), entra dans la Compagnie de Jésus en 1588, puis enseigna successivement la philosophie, la théologie dogmatique et morale à l'université d'Ingolstadt, où il prit une part active au célèbre colloque de 1601 avec les protestants; il devint recteur du collège de Munich, en 1607, charge qu'il remplit presque sans interruption jusqu'à sa mort, en 1631. Sa science, ses talents, ses vertus religieuses, son héroïque dévouement au service des prisonniers et des malades, lui avaient acquis l'amitié du duc Maximilien de Bavière, qui lui confia d'importantes missions dont il s'acquitta toujours avec le plus grand succès pour le bien des âmes. Son œuvre de controverses fut considérable. L'intérêt se porte encore aujourd'hui : 1. sur son *Tyrannicidium seu Scitum catholicorum de tyranni interneccione*, Munich, 1611, où il défend la Compagnie de Jésus contre les imputations calomnieuses de certains calvinistes; 2. sur son immense recueil de textes patristiques, de faits historiques, de rectifications apportées aux accusations des protestants : *Catholisch Pabstumb*, Munich, 1614; 3. sur ses écrits de controverse avec le surintendant Heilbrunner à la suite du colloque de Neubourg, en 1615, qui souleva en Bavière de si longues et ardentes polémiques.

Le 30 octobre 1625, un recueil de lettres sur l'alliance de la France avec les protestants publié à Anvers sous le titre de *Mysteria politica*, était brûlé en place de Grève à Paris, après avoir été censuré par la Sorbonne et par l'Assemblée du Clergé comme injurieux au gouvernement de Louis XIII. L'ouvrage est anonyme; mais le P. Keller est désigné dans l'arrêt de condamnation du lieutenant-civil de Paris. Rien n'autorise toutefois à attribuer au P. Keller ce recueil qui fut immédiatement désavoué par les jésuites comme étranger à leur ordre et à leurs sentiments, mais que leurs ennemis exploitèrent longtemps contre eux dans leurs pamphlets. Cf. *Annales des soi-disant jésuites*, t. IV, p. 74-81.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. VI, col. 981-997; B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, Fribourg-en-Brisgau, 1913, t. II, p. 403-411; Hurter, *Nomenclator literarius*, 3e édit., 1910, t. IV, col. 737.

P. Bernard.

KELLISON Mathieu, controversiste catholique anglais (1560-1642). — Né vers 1560 à Harrowden (comté de Northampton), il entra en 1581 comme élève au Collège des Anglais de Douai, provisoirement installé à Reims depuis 1578; mais c'est à Rome qu'il acheva ses études de théologie. Il y fut ordonné prêtre en 1583, et aussitôt après envoyé à Reims pour y professer la théologie scolastique. En 1593, le Collège des Anglais fut réinstallé à Douai, et Kellison fut immatriculé à l'université de cette ville en 1594. On le retrouve à l'université de Reims en 1601, il y prend le bonnet de docteur et est nommé professeur royal, il sera recteur en 1605; puis à Paris en 1611, au Collège d'Arras, qui groupait un certain nombre de spécialistes de la controverse. En 1613 Kellison rentre à Douai, où il gouverne pendant quelque temps le Collège anglais; c'est là qu'il passera le reste de sa vie. Il entra en luttes assez vives avec les jésuites dont il s'efforçait de contrebalancer l'influence, trop grande à son gré. Tout cela n'alla point sans lui créer d'assez vifs ennuis; présenté plusieurs fois pour la dignité épiscopale en 1608, 1614 et 1622, il ne fut jamais agréé. Il mourut le 21 janvier 1641.

L'activité de Kellison comme professeur s'est surtout exercée dans le domaine de la controverse avec le protestantisme. Parmi les œuvres où il a consigné ses travaux, il faut citer : 1. *A survey of the new religion, detecting manie grosse absurdities which it implieth*, Douai, 1603, 1605. Le doyen d'Exeter, Matthieu Sutcliffe, fougueux controversiste anglican, répliqua au traité de Kellison par une *Examination and confutation of a certain scurrilous treatise, entituled : The Survey*, etc., Londres, 1606. A quoi le controversiste douaisien répondit par 2. *Kellison's reply to Sotcliffe's answer*, Reims, 1608; 3. *Examen Reformationis novæ præsertim calvinianæ, in quo synagoga et doctrina Calvini, sicut et reliquorum hujus temporis novatorum fere ex suis principiis refutatur*, Douai, 1616; 4. *The right and juridiction of the prelate and the prince, or a treatise of ecclesiastical and regal authoritie, compiled by I. E., student in Divinitie for the ful instruction and appeacement of the consciences of english catholikes, concerning the late Oath of pretended allegiance*, Douai, 1617 et 1621; 5. *The Gagge of the reformed Gospell, briefly discovering the errors of our time, with the refutation by expresse textes of their owne approved english Bible*, Douai, 1623; cet ouvrage a été réimprimé, à Londres en 1734, par Richard Challoner sous le titre : *The touchstone of the new religion*; 6. *A treatise of the hierarchie and divers orders of the Church against the anarchie of Calvin*, Douai, 1629; cet ouvrage, où Kellison soutenait avec véhémence les droits de l'épiscopat et s'en prenait aux privilèges des religieux, suscita une réplique fort vive du P. J. Floyd, S. J., voir ici t. VI, col. 55; 7. *A brief and necessary instruction for the catholiks of England, touching their pastor*, Douai, 1631; ce livre reprenait les mêmes idées que le précédent; il fut attaqué, lui aussi, par le P. Floyd, dans son *Answer to a book intituled Instructions for the catholicks of England*. — Kellison n'a pas été seulement controversiste, il a publié aussi des *Commentarii ac disputationes in IIIam partem Summæ theologicæ S Thomæ*, Douai, 1632 et 1633.

Duthilleul, *Bibliothèque douaisienne*, Douai, 1835, p. 88; Gillow, *Bibliographical dictionary of the english catholics*, t. III, p. 667-685; Cotton, *Rhemes and Doway*, Oxford, 1855; Cardon, *La fondation de l'université de Douai*, Paris, 1892; Hurter, *Nomenclator litterarius*, 3e édit., t. III, col. 1009 sq., et les articles du *Kirchenlexikon* et du *Dictionary of national biography*.

É. Amann.

KEMENADIUS ou DE KEMENADE, Henri, chartreux, naquit à Coesfeld, au diocèse de Munster-en-Westphalie, vers 1340, et, jeune encore, entra au noviciat de la chartreuse de Monichusen, près d'Arnheim, dans la Gueldre. Il s'y distingua par la piété, la science et la régularité au point qu'en 1373, *licet juvenis*, dit dom Le Couteulx, il fut élu prieur par ses confrères, à qui le chapitre général venait d'enlever le célèbre dom Henri Egher de Calcar. Trois années après, il fut transféré au gouvernement de la maison de Diest et depuis 1394 jusqu'à sa mort il exerça le même office de prieur dans la chartreuse du Mont-Sainte-Gertrude, en Hollande. Pendant le grand schisme, Kemenade fut un des plus solides soutiens de la partie de l'ordre qui resta fidèle au pape Urbain VI. En sa qualité de visiteur de la province du Rhin, il eut à résoudre des cas bien difficiles et à surmonter de grands obstacles. Le vénérable dom Étienne Maconi, général des chartreux dits *urbanistes*, l'envoya plusieurs fois visiter les maisons d'Angleterre, de Picardie et d'Allemagne. En 1409, il le garda près de lui pour concerter l'union de l'ordre avec les chartreux obéissant à Benoît XIII. L'affaire

fut heureusement conclue en 1410, et Kemenade fut un des Pères définiteurs du chapitre général, qui élut un nouveau général reconnu par tout l'ordre. En rentrant en Hollande, il s'arrêta à la chartreuse de Bruges, dont il devait faire la visite régulière. Mais, surpris par une grave infirmité, il y mourut le 9 (ou le 10) juillet 1410. La réputation de sainteté qu'il laissa lui a fait donner le titre de bienheureux par Arnold Raisse dans son *Auctarium ad natales sanctorum Belgii*, de Jean Molanus. Trithemius, Bastius, Sixte de Sienne et beaucoup d'autres bibliographes l'ont beaucoup loué à cause de sa doctrine.

Voici les titres de ses ouvrages, qui sont tous inédits: 1. *H. de Cæsfeldia opera*, cf. Migne, *Dictionnaire des manuscrits*, t. II, col. 159, n. 580; — 2. *Expositio mystica in Exodum*, lib. I; — 3. *In Epistolam divi Pauli ad Romanos*, lib. I; — 4. *De tribus votis substantialibus religionis* divisé en deux livres; une copie faite en 1410 se trouve à la bibliothèque de Bruxelles, dite de Bourgogne, sous le n. *5029*; une autre se trouve à la bibl. de la ville de Grenoble, *Y. 560*; une troisième fait partie d'un codex du XVe siècle conservé à l'abbaye de Moelk, en Autriche; cf. Puyot, *Descriptions bibliogr. des mss... du livre de Imit. Christi*, Paris, 1898, p. 314, n. III; — 5. *Contra proprietatis religiosorum vitium*, lib. I; — 6. *De tribus custodiis monasticis*, lib. I; — 7. *De institutione novitiorum*, une copie faite le 25 janvier 1411 se trouve dans le ms. *835* de la bibl. de Cambrai; — 8. *Circumcisorium mysticum*, lib. I; — 9. *De sacrosancto altaris sacramento tractatus diversos compegit, meditationibus et orationibus devotissimis referios* (Bostius). Selon dom Le Couteulx, la chartreuse de Mayence possédait encore au XVIe siècle le traité *De utili institutione Ven. Sacramenti*. La bibl. roy. de Bruxelles, dite de Bourgogne, conserve un ms. du XVe siècle n. *5008* où se trouvent trois opuscules de Kemenadius dont les titres n'ont pas été spécifiés et ses *Orationes de sacramento altaris*, qui commencent par ces mots : *Jucunditas viventium*; — 10. *Sermones capitulares; Sermones de tempore et de sanctis*. La bibl. de la ville de Düsseldorf, garde les *Sermones de principalioribus Festivitatibus* de dom Henri dans un ms. du XVe siècle. L'auteur, dans le sermon de la Nativité, déclare croire à l'immaculée conception de la très sainte vierge Marie. Deux sermons, l'un sur saint Jean-Baptiste et l'autre sur sainte Marie-Madeleine, se trouvent ms. in-8°, à la bibl. de l'univ. de Bâle, *A. VIII. 18*. Cf. Migne, *op. cit.*, t. II, col. 1591; — 11. *De annuntiatione dominica*, lib. I. — Enfin un éloge de saint Paul, premier ermite, un abrégé de l'ouvrage de Guillaume de Paris intitulé : *De universo corporeo et incorporeo*, des traités sur la confession, les indulgences, la participation aux fruits de la messe et aux tricénaires usités dans les ordres monastiques, un recueil de lettres.

Dom Le Couteux, *Annales ord. cartus.*, t. VII, p. 279-282; dom Le Vasseur, *Ephemerides ord. cartus.*, t. II, p. 464; Petrejus, *Bibliotheca cartus.*, p. 128-129 et p. 2 de l'*Appendix*; Morozzo, *Theatrum chronol. s. ord. cartus.*, p. 76, n. XXVIII, p. 151, n. III, et p. 176, n. XC.

S. Autore.

KEMPF Nicolas, dit aussi NICOLAS DE STRASBOURG, écrivain ascétique et mystique de l'ordre des chartreux (1397-1497). — Il naquit à Strasbourg, vers 1397, d'une famille noble. Il fit ses études universitaires à Vienne, en Autriche, où il fut reçu maître ès arts et docteur en philosophie, et brilla dans l'enseignement par la doctrine et l'éloquence. En 1440, Nicolas se retira à la chartreuse de Gemnitz (Gaming), au diocèse de Passau, et y prit l'habit religieux le 6 septembre. On le trouve prieur de ce monastère de 1451 à 1458. Il gouverna la maison de Gyro ou Geirach, au diocèse de Laybach, dans la Carniole, pendant trente années (1458-83), et fut aussi prieur de plusieurs autres chartreuses. Partout on admira sa vaste érudition, sa tendre piété, sa prudence et son zèle pour l'observance régulière. Il mourut saintement, à Gemnitz, le 20 novembre 1497, âgé de cent ans. L'ordre reconnut ses mérites et le récompensa de ses services en lui accordant des suffrages spéciaux après sa mort.

Ses écrits sont très nombreux, et l'on a des motifs de croire que plusieurs autres ouvrages ont péri dans les différentes épreuves subies par la chartreuse de Gyro, lors des incursions des Turcs. Le savant bénédictin dom Bernard Pez, aidé par plusieurs chartreux autrichiens, avait recueilli la plupart de ses livres et se proposait de les publier dans sa *Bibliotheca ascetica*, mais la mort ne lui laissa pas le temps de réaliser son projet. 1. *Tractatus tripartitus de studio theologiæ moralis*, « vrai trésor d'ascétique et de mystique », dit Mgr Puyol, *Les quatre livres de l'Imitation de Jésus-Christ*, Paris, 1898, p. 6. Dom B. Pez l'a publié au t. IV de sa *Bibliotheca ascetica*, Ratisbonne, 1723, et sq., p. 257-492, sous ce titre : *Dialogus de recto studiorum fine ac ordine, et fugiendis vitæ sæcularis vanitatibus*. En 1894, le R. P. Augustin Rössler, rédemptoriste, a fait paraître une étude pédagogique sur la doctrine exposée dans ce *Dialogue : Der Karthäuser N. Kempf und seine Schrift : Ueber das rechte Ziel und die rechte Ordnung des Unterrichts*, dans la *Bibliothèque pédagogique*, Fribourg-en-B., p. 259-349. — 2. *Tractatus de discretione*, publié au t. IX, de la susdite *Bibliotheca ascetica* de B. Pez, p. 318-532; l'auteur en avait fait une traduction allemande, qui, au XVIIIe siècle, se trouvait encore à Gemnitz. — 3. *In Cantica canticorum expositiones mysticæ*, lib. VIII; dans Pez, *ibid.*, t. XI et XII.

Dom N. Kempf a écrit aussi : *Memoriale primorum principiorum in scholis virtutum; Tractatus de charitate sive amicitia vera et falsa; Expositio canonis immo totius missæ; Tract. de tribus essentialibus omnis religionis; Tract. de regno Dei; Tract. de extensione Regni Dei; Tres gradus ascendendi in triplici triclinio; mentis; Tract. quinque partitus de mystica theologia; Postillæ per dominicas*, inédits à la biblioth. nationale de Vienne, n. *3766-3767*; *Sermones et collationes de tempore et de sanctis; Tract. super Orationem dominicam, Symbolum apostolum et Decalogum; Dialogus inter monachum et religionem de causis ruinæ SS. Ordinum, Religionis et Regularum; De adventu Christi*, inconnu à Pez, se trouvait dans un recueil d'opuscules mss in-folio qui figurait à la bibliothèque de Strasbourg, avant l'incendie de 1870, cf. Migne, *Dictionn. des mss*, t. I, col. 1376; *Ex Nic. de Argentina dictis excerpta de præsagiis futurorum*, ms. in-folio, aussi inconnu à Pez, se trouve à la bibliothèque de l'université de Bâle, *A. V. 39*, cf. Migne, *op. cit.*, t. II, col. 1513.

Plusieurs autres ouvrages inédits de N. Kempf sont marqués dans la préface du t. IV de la *Bibl. ascet.* de Pez, qui dit avec raison que sa liste est loin d'être complète. Il est à propos de mentionner deux inexactitudes de D. B. Pez qui, parmi les ouvrages de Kempf, avait mis le *Tractatus de modo perveniendi ad perfectam Dei et proximi dilectionem* et l'*Alphabetarium divini amoris de elevatione mentis in Deum*. Le premier de ces livres a été composé par dom Henri Arnold, prieur de la chartreuse de Bâle, mort en 1487, et avait déjà été publié dans cette ville, au XVe siècle (cf. Hain, *Repertorium bibliographicum*, n. 1491 et Panzer, *Annales typographici*, t. I, p. 195, n. 283) et en 1534, par les chartreux de Cologne qui le réimprimèrent, sous le nom de Denys le Chartreux, dans un recueil d'opuscules de cet écrivain et de plusieurs autres auteurs. Cette édition fut donnée de nouveau en 1603,

à Munich, en trois petits tomes in-16. Dom Jean de Billy, chartreux, en donna aussi une traduction française, en 1570, à Paris. Finalement dom B. Pez se ravisa et inséra ce traité (plus exactement ce *Dialogue*) dans le t. VI de sa *Bibliotheca ascetica*, p. 1-214, sous le nom de dom Henri Arnold, son véritable auteur. Cf. Nicklès, *La chartreuse du Val Sainte-Marguerite à Bâle*, 1903, p. 152, où dans la note, en latin, nous-même avons résumé les raisons qui permettent de restituer ce *Dialogue* à dom H. Arnold. Quant à l'*Alphabetarium divini amoris* publié plusieurs fois sous le nom de Gerson, il nous semble plus juste de l'attribuer avec le cardinal Bona et les PP. Quétif et Echard, au dominicain Jean Nyder.

N. Paulus, *Der Karthäuser Nikolaus von Strasburg und seine Schrift De recto studiorum fine*, dans *Der Katholik*, 1891, t. II, p. 346-364; du même l'art. *Nicolaus von Strassburg du Kirchenlexicon*, t. IX, col. 338.

S. Autore.

KÉNOSE. — Le terme de Kénose, dérivé de κένωσις, dépouillement, anéantissement, et de l'expression paulinienne ἐκένωσεν ἑαυτόν, Philip., II, 7 (littéralement le Christ se vida lui-même) désigne un système, né sur le terrain de la dogmatique luthérienne, qui tente d'expliquer le mystère de l'union des éléments divin et humain dans le Christ terrestre par un dépouillement, une limitation, une diminution de la divinité. — I. Antécédents historiques du système. — II. Théories des protestants modernes. — III. Critique de ces théories.

I. Antécédents historiques du système. — Luther, par une exagération de la communication des idiomes, avait attribué à la nature humaine du Christ ce que la logique et la vérité permettent d'attribuer à la seule personne : les qualités divines devenaient ainsi transmissibles à la nature humaine; la toute-puissance, l'omniscience, l'ubiquité, la majesté passaient à l'humanité de Jésus. Voir Hypostatique (*Union*), t. VII, col. 542. Il fallait mettre d'accord cette théorie avec l'histoire, c'est ici qu'intervient par la distinction des deux états de Jésus, *status exinanitionis* et *status exaltationis*, la théorie du dépouillement. Le Christ n'a pas utilisé dans sa carrière terrestre les attributs divins que son humanité possédait *de droit;* il les a laissés par un renoncement volontaire. C'est ce que dit saint Paul. Philip., II, 6-11. Ce texte, en effet, ne s'applique pas au Verbe préexistant. Immuable, il n'a pu, avant l'incarnation, se dépouiller lui-même. Loin de s'amoindrir, en s'unissant à l'humanité, il lui communique ses perfections souveraines. C'est la nature humaine du Verbe incarné qui renonce à faire éclater sa gloire. Luther, *De libertate christiana*, édition de Weimar, 1883, t. VII, p. 65. Vers 1616, les théologiens luthériens se divisèrent sur la conception de « l'état d'abaissement ». D'après les théologiens de Giessen, Jésus, pendant sa vie terrestre, possédait en droit les qualités divines, mais il s'en était volontairement dépouillé en refusant d'en faire usage, κένωσις τῆς χρήσεως. Selon les théologiens de Tubingue, il les possédait en fait, mais n'en faisait usage qu'en secret, κρύψις [τῆς χρήσεως. Cf. Dorner, *Geschichte der protest. Theologie*, 1867, p. 354 à 361. La théologie luthérienne revenait ainsi au docétisme en ne faisant de l'humanité qu'un voile qui dérobe au regard les propriétés divines du Verbe incarné.

Par réaction contre cette tendance docétiste, sous l'influence d'une part des sciences historiques qui fixaient davantage l'attention sur la réalité concrète du Sauveur, sous l'action, d'autre part, de la philosophie hégélienne du devenir qui concevait l'incarnation comme éternelle et permanente dans l'humanité et le Christ seulement comme le point culminant de la réalisation du divin dans l'histoire, un certain nombre de théologiens luthériens développèrent vers le milieu du XIXe siècle une théorie de la kénose qui, au lieu de diviniser l'humanité, humanisait la divinité en Jésus. Contrairement à Luther, ils faisaient du Verbe préexistant le sujet d'un dépouillement : le Verbe en s'incarnant s'était vidé en quelque sorte, plus ou moins complètement, de ses attributs divins. « Chacun mesure aux exigences de la philosophie particulière le sacrifice prétendument consenti par le Verbe. » De Grandmaison, art. *Jésus-Christ*, dans le *Dictionnaire apologétique*, t. II, col. 1397. De là les formes variées, plus ou moins radicales, qu'a prise la théorie de la Kénose depuis un siècle.

II. Formes modernes de la Kénose. — Il convient de distinguer les formes les plus outrées, de certaines formes plus adoucies, en faisant remarquer qu'entre les unes et les autres se remarquent des formes de transition.

1° *Théories radicales.* — Thomasius n'est pas le premier à avoir exposé la Kénose. Sartorius, dans *Lehre von der heiligen Liebe*, et König, *Die Menschwerdung Gottes als eine in Christo geschehene und in der christlichen Kirche noch geschehende*, Mayence, 1844, p. 339-345, l'avaient fait avant lui; mais il est un des principaux théoriciens du système dans *Beiträge zur kirchlichen Theologie*, 1845, et dans un grand ouvrage, *Christi Person und Werk*, 1853 à 1861. D'après lui, le Fils de Dieu s'est dépouillé non après l'incarnation, en ne se servant pas de ses attributs divins, mais par le fait même de l'incarnation. Ce qui a rendu possible l'union du Λόγος avec l'humanité, c'est la faculté que possède la divinité de se limiter et quant à son être et quant à son activité. En fait, durant la carrière terrestre de Jésus, la vie absolue qui constitue l'essence de la divinité a existé limitée dans les bornes étroites de la vie d'une créature. Thomasius se contente d'affirmer, mais il n'explique pas cette surnaturelle puissance de la divinité à se limiter soi-même. Pour se défendre de l'accusation qu'on lui faisait d'introduire un changement dans la divinité, il distinguait entre les propriétés essentielles, immanentes de la divinité (absolue puissance, vérité, sainteté, amour) dont le Verbe ne pouvait se dépouiller et les attributs relatifs (toute-puissance, omniscience, omniprésence) dont en fait il s'est dépouillé en s'incarnant. Thomasius croyait ainsi, tout en restant fidèle à l'orthodoxie luthérienne, avoir trouvé la formule exigée par l'évolution du dogme christologique jusqu'à lui : il assurait la complète unité de la personne historique du Christ, il sauvegardait, par l'autolimitation de la divinité dans les bornes étroites d'une vie humaine, le véritable développement du Sauveur, tout en lui laissant les perfections nécessaires à son rôle de rédempteur; il gardait aussi la communication des idiomes puisque le Λόγος n'avait rien que n'ait l'homme et réciproquement. Ainsi était sauvé le principe luthérien : « Λόγος *non extra carnem nec caro extra* Δόγον, le Λογος n'est pas hors de l'humanité, ni l'humanité hors du Λόγος. »

Que dans l'ancienne Église, la pensée des Pères ait été différente, notre théologien ne le méconnaissait pas, mais il pensait trouver des points d'appui à sa théorie chez saint Ignace, saint Irénée, Tertullien, Origène et saint Hilaire. Voir Loofs, art. *Kenosis*, dans *Protestantische Realencyclopädie*, t. X, p. 247 et Lichtenberger, art. *Christologie*, dans *Encyclopédie des sciences religieuses*, t. III, p. 153.

Le représentant le plus conséquent et le plus radical de cette doctrine est Gess, *Lehre von der Person Christi*, 1854, et *Christi Person und Werk*, 1870. Il maintient la divinité complète du Λόγος préexistant et se demande comment le Fils éternel de Dieu a pu vivre comme l'un de nous sur la terre? En laissant, dit-il, éteindre en lui la conscience de sa divinité, en perdant cette conscience durant le sommeil de l'incarnation. Le Λόγος n'a plus à voiler, à limiter ses attributs divins, ni à mener une double existence, l'une terrestre, l'autre céleste. Par le fait de l'incarnation une transformation soudaine s'est produite au sein de la Trinité. Durant la kénose, le Père cesse d'engendrer le Fils, le Saint-Esprit momentanément procède du Père seul. Le Père gouverne le monde sans le concours du Fils. En Jésus-Christ un moi divin s'est changé en moi humain; le Verbe dépouillé de la divinité devient apte à progresser comme l'un de nous. Cf. J. Bovon, *Dogmatique chrétienne*, t. II, p. 107, et Lichtenberger, *loc. cit.*, p. 154. « Le Logos, écrit M. Godet, a réalisé en Jésus, sous la forme de l'existence humaine soumise à la loi du développement et du progrès, cette relation de dépendance et de communion filiale qu'il réalisait dans le ciel sous la forme immuable de la vie divine. » *Comm. sur l'Évangile de Jean*, t. I, p. 261.

On peut citer encore d'autres partisans de la kénose : Kahnis, *Lehre vom heutigen Geist*, 1847; Luthardt, *Das Johannes Evangelium*, 1852; Delitzsch, *System der biblischen Psychologie*, 1855; Ebrard, *Christliche Dogmatik*, 1852, t. II, etc. Voir Loofs, *loc. cit.*, p. 248; Waldhauser, *Die Kenose und die neuere protest. Theologie*, Mayence, 1912; Bauer, *Die neuere protest. Kenosislehre*, Paderborn, 1917; Prat, *La théologie de S. Paul*, 7e édit., t. I, p. 383 à 386. D'après Loofs, article cité et *Wat is the Truth about Jesus-Christ*, 1913, cette théorie perd de plus en plus de son crédit dans les cercles scientifiques de la théologie allemande.

2° *Formes adoucies de la Kénose.* — Depuis 1889, la théorie du dépouillement a joué un grand rôle, qu'elle tient encore partiellement dans la théologie anglicane. Voir Sanday, *Christology and personality*, 1911, p. 73 sq.; Hastings, *Dictionary of Christ and the Gospels*, t. I, *Kenosis;* de Grandmaison, art. *Jésus-Christ, loc. cit.*, col. 1393. Par cette théorie, un certain nombre de théologiens, préoccupés de mettre d'accord les anciennes formules christologiques avec les résultats de leur critique biblique, conçoivent l'incarnation comme une autolimitation du Verbe. Bruce, dans son ouvrage, *The Humiliation of Christ*, range leurs essais « sous quatre types généraux qu'il appelle : 1. *absolute dualistic;* 2. *absolute metamorphic;* 3. *absolute semi-metamorphic;* 4. *real but relative.* « La Kénose est relative ou absolue suivant que le Λόγος dépose partiellement ou totalement les attributs divins; elle est dualiste ou métamorphique selon que le Logos reste distinct de l'âme humaine du Christ ou s'identifie avec elle. » Prat, *La théologie de S. Paul*, t. I, 7e édit., p. 385.

Le Dr Gore, dans *Lux mundi*, 1889, et dans ses *Dissertations on subjects connected with the Incarnation*, 1895, n'hésite pas à parler « d'un abandon réel », *real abandonment*, d'une « remise », *surrender* des attributs divins extrinsèques que se serait imposée le Logos au moment de l'incarnation. Le professeur Bethune-Baker, de Cambridge, ne craint pas de dire qu'il ne voit pour sa part d'autre moyen propre à concilier une véritable expérience humaine en Notre-Seigneur avec la croyance en sa divinité. *The Journal of theological Studies*, octobre 1914, p. 108.

Le Dr Mackintosh, au c. X, « l'autolimitation de Dieu en Christ », de son ouvrage *The Doctrine of the Person of Jesus-Christ*, 1912, va plus loin : s'inspirant d'un théologien anglais moderne, Forsyth, *The Person and Place of Jesus-Christ*, il expose ainsi sa doctrine. Il maintient l'affirmation d'une préexistence réelle et non purement idéale du Christ. Pour expliquer le dépouillement de l'incarnation, il s'appuie sur une doctrine philosophique qui limite en les conditionnant moralement l'immutabilité, l'omniscience et l'omnipotence divine. L'immutabilité à laquelle certains auteurs font appel inclurait, étant donné un monde d'agents moraux qui changent, le plus grave caprice moral. Dieu serait arbitraire en tant que, dans des situations morales qui varient, il agirait avec une constance purement mécanique. Ce qui est immuable en Dieu, c'est le saint amour qui constitue son essence. Voir *loc. cit.*, p. 472. Dieu se limite ainsi volontairement; il ne s'agit pourtant pas d'abandon provisoire des attributs relatifs de la divinité, mais seulement de transposition en ce sens qu'ils entrent en jeu d'une nouvelle manière pour assumer de nouvelles formes d'activité réadaptées à la nouvelle condition du sujet... Cette doctrine philosophique, continue l'auteur, rend compte des faits évangéliques. « La vie de Jésus sur la terre a été humaine sans équivoque. Jésus était un homme, un Juif du premier siècle, avec une vie localisée et restreinte par un corps organique par rapport à la conscience qu'il avait de lui-même, de pouvoir limité qui pouvait être et a été contrarié par une incrédulité persistante, de science limitée qui, ayant été graduellement édifiée par l'expérience, l'a laissé sujet à la surprise et au désappointement; d'une nature morale susceptible de progrès et exposée à la tentation tout le long de sa vie, d'une piété et d'une religion personnelle caractérisée à tous égards par la dépendance vis-à-vis de Dieu. Bref, il s'est toujours mû dans les limites d'une expérience constituée d'une manière humainement normale, même si elle est anormale parce qu'elle possède la qualité d'être sans péché. En lui, la vie divine s'exprime par les facultés humaines avec une conscience et une activité influencées par son milieu humain. Nous ne pouvons parler à son sujet de deux consciences ni de deux volontés. Le Nouveau Testament n'indique rien de semblable : ce n'est d'ailleurs pas compatible avec une psychologie intelligible; l'unité de la vie personnelle est un axiome. » *Op. cit.*, p. 470, d'après J. Labourt, *Revue biblique*, 1913, p. 282. Étant donné que l'auteur identifie la personne avec la conscience, il est amené, pour sauvegarder l'unité de personne, à affirmer qu'il n'y a dans le Christ qu'une conscience humaine. Avec ce principe, il est impossible d'échapper à la kénose.

Ainsi les différents partisans de la kénose en appellent soit aux textes du Nouveau Testament, critiquement interprétés, soit à des témoignages patristiques, soit à une doctrine philosophique de l'immutabilité et de la personnalité divine pour fonder leur théorie.

III. Critique. — La théorie de la kénose se fonde sur des arguments scripturaires, qu'elle prétend étayer par des preuves patristiques et des considérations d'ordre philosophique. Nous passerons en revue ces divers chefs de preuve, en opposant à chacun la réponse qui convient.

1° *Fondements scripturaires.* — 1. Le point d'appui du système serait le texte de Phil., II, 5-11 : τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὃς, ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος. Ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου κ. τ. λ. : « Ayez en vous les mêmes sentiments dont était animé le Christ Jésus : lui, existant en forme de Dieu, n'a pas considéré comme une proie le fait d'être égal à Dieu, mais il s'est dépouillé (?) lui-même, en prenant forme d'esclave, devenant semblable aux hommes; par l'extérieur reconnu comme homme, il s'est humilié, devenant obéissant jusqu'à la mort... »

a) Contexte. — Il est évident que saint Paul n'entend point ici établir une théorie christologique, mais il veut donner une leçon d'humilité aux Philippiens;

aussi leur remet-il devant les yeux l'exemple de l'abaissement volontaire du Sauveur; ce faisant, il procède beaucoup plus par allusion à un enseignement connu de ses disciples qu'il ne prétend donner une doctrine nouvelle. Il considère la même personne du Christ dans un triple état : l'état de préexistence dans lequel, subsistant dans la forme de Dieu, le Sauveur ne regarda pas l'égalité avec Dieu, τὸ εἶναι ἴσα θεῷ (les honneurs divins auxquels il avait droit) comme une proie qu'il dût garder jalousement; l'état d'abaissement volontaire dans lequel il se dépouilla des honneurs divins en prenant la forme d'esclave; l'état d'exaltation dans lequel le Père récompensa l'humiliation volontaire de son Fils. — Toute la leçon d'humilité que Paul veut faire entendre aux Philippiens se dégage donc de l'état d'abaissement volontaire accepté par le Sauveur et manifesté dans sa vie humaine.

b) Sens précis du dépouillement du Christ. — Il faut d'abord savoir à quelle volonté du Christ se rapporte le dépouillement proposé comme exemple d'abnégation. L'exégèse traditionnelle est d'accord avec l'exégèse moderne pour le rapporter à la volonté du Christ préexistant et pour trouver l'anéantissement dans le fait même de l'incarnation. Les partisans de la kénose en concluent à tort que le Christ en se dépouillant volontairement a perdu quelque chose de sa divinité.

De quoi en effet le Christ préexistant a-t-il pu se dépouiller? Saint Paul nous le laisse entendre dans cette phrase : ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ· ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών. « Le grec ἐκένωσεν ἑαυτόν comme le latin *exinanivit semetipsum*, peut avoir un sens absolu ou un sens relatif. Pris absolument, on devra le traduire par « il s'anéantit »; pris relativement, ce serait « il se dépouilla ». Le second sens est inconstestablement le plus naturel; mais les commentateurs se demandent de quoi le Verbe a pu se dépouiller. Ce ne peut être de la forme de Dieu, puisqu'en toute hypothèse la forme est inhérente à la nature, et virtuellement identique avec elle. Ne serait-ce donc pas de l'égalité de traitement et d'honneur? On ne renonce pas à sa nature, mais on peut renoncer aux droits que la nature confère. » Prat, *op. cit.*, t. I, 7e édit., p. 309.

Cette exégèse ressort naturellement du texte et a pour elle l'autorité des Pères grecs. Voir Schumacher, *Christus in seiner Preexistenz und Kenose*, t. I, p. 137-266 et 374-383. En fait, il ne peut être question ici pour la personne du Christ de rejeter la nature divine inséparable de son être : Paul ne dit pas ὤν, γενόμενος ἐν μορφῇ θεοῦ, mais ὑπάρχων; il indique par là l'existence stable et permanente du Sauveur en sa forme divine, aux différents stades de sa vie. Celui-ci est fondamentalement ἐν μορφῇ θεοῦ. — Le fait de prendre la nature humaine μορφὴν δούλου λαβών, n'affecte que l'extérieur et non la nature intime du Fils de Dieu, elle n'implique un changement que dans les apparences et non dans la réalité profonde. En effet, si le Fils en s'incarnant s'était vidé de la divinité, il deviendrait totalement autre que ce qu'il était, il ne serait qu'un homme dans sa nature intime comme dans son extérieur. — Or c'est seulement à la ressemblance, à l'apparence que s'est arrêté le changement : ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος, καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος. — Sous la μορφὴ δούλου, se cache le Seigneur de gloire, celui qui subsiste dans la forme de Dieu. — Et c'est cette humilité du Fils de Dieu qui intéresse saint Paul et les Philippiens : La pensée de l'apôtre ne va pas ici à définir ce qu'est le Christ, mais à tirer une leçon de ce qu'il paraît aux yeux des hommes. En tenant compte du contexte, des données philologiques (cf. Moulton et Melligan, *Vocabulary*), et de l'autorité des Pères grecs, on obtiendra la glose suivante : « Parce qu'il était dans la forme de Dieu, le Verbe ne considéra pas l'égalité divine comme une proie ou un butin ἁρπαγμόν, auquel on se cramponne avidement, de peur d'en être privé si on vient à l'abandonner un instant; mais au contraire il s'en dépouilla en prenant la forme d'esclave. »

Que l'on adopte cette traduction qui paraît la meilleure ou que l'on s'en tienne à celle des commentateurs latins : « parce qu'il était dans la forme de Dieu il ne regarda pas comme un vol l'égalité divine; cependant il se dépouilla en prenant la forme d'esclave », dans tous les cas, il s'agit de donner en exemple l'attitude du Christ à l'égard de la dignité divine. Il avait le droit d'être mis sur le même rang que son père, τὸ εἶναι ἴσα θεῷ. « Cette majesté ne l'empêcha pas de se dépouiller et de s'abaisser; il se dépouilla non en rejetant la forme divine qui était inséparable de son être, mais en cachant sa forme divine sous sa forme humaine et en renonçant ainsi pour un temps aux honneurs divins qui lui étaient dus. » Prat, *op. cit.*, 7e édit., t. II, p. 155. En quoi consiste positivement ce dépouillement volontaire du Christ? Comment se réalisa-t-il? Il se réalisa d'abord dans le fait même de l'incarnation; il se continua ensuite dans l'état d'abaissement et d'obéissance du Sauveur jusqu'à la mort.

En prenant ainsi une nature inférieure, celle d'esclave, le Sauveur non seulement abandonne la majesté divine et les honneurs divins auxquels il a droit comme Dieu, mais il accepte de mener une vie vraiment humaine, d'être reconnu pour homme à l'extérieur par des dehors qui ne trompent pas et par le cours entier d'une vie d'obéissance, d'humiliation et de douleurs. Ainsi le dépouillement dont l'apôtre fait un exemple d'abnégation pour les Philippiens n'enveloppe pas seulement le fait de l'incarnation (le Christ dans sa troisième étape gardera encore la nature humaine, mais sera glorifié et de ce fait ne sera plus en état de kénose), mais toutes les conséquences de la vie d'humiliation et d'obéissances acceptées par le Christ en vue du salut. C'est pour tout cela que le Sauveur est un modèle à suivre. Kerkhofs, *Doctrina kenotica*, dans *Revue ecclésiastique de Liége*, 1923, p. 37 sq.

2. A la lumière du texte des Philippiens, on traduira le texte II Cor., VIII, 9, « Étant riche, il se fit pauvre » : étant riche comme Dieu, il se fit pauvre comme homme, en acceptant les indigences de la nature humaine. Rien n'oblige à traduire comme les partisans de la kénose : « Étant riche comme Dieu, il devint pauvre comme Dieu. »

3. Le texte de saint Jean, XVII, 5, « Et maintenant glorifie-moi, Père, auprès de toi-même, de la gloire que j'avais, avant que le monde fût, près de toi », est à interpréter dans le même sens. Ici le Verbe demande à être rétabli dans sa gloire éternelle; il s'en est dépouillé en quelque façon à son incarnation; il réclame ce qu'il a quitté volontairement sans que sa divinité d'ailleurs en fût amoindrie. Ici comme dans saint Paul, la vie terrestre du Christ est considérée comme un état d'abaissement, intermédiaire entre deux éternités de gloire : son humanité est comme un écran qui voile la gloire divine.

4. Quant aux textes évangéliques où l'on voit Jésus localisé parmi nous, Joa., I, 14, soumis à un progrès réel, Luc., II, 40 et 52, tenté par le démon, Matth., IV, 1-11, limité dans sa puissance humaine, Marc., VI, 5, bouleversé dans son agonie, Marc., XIV, 35-38, on peut dire qu'ils n'impliquent point une diminution de la divinité : ils révèlent en Jésus ce que saint Paul a affirmé, une véritable expérience humaine, la pratique d'une vie humaine réelle : la doctrine traditionnelle des deux natures et des deux énergies volontaires

dans le Christ, distinctes quoiqu'unies substantiellement, y fait droit.

2° *Fondements patristiques.* — Les défenseurs de la kénose ne peuvent non plus trouver un appui à leur système chez les Pères.

Il serait trop long de citer tous les textes patristiques qui commentent le passage de saint Paul aux Philippiens. Cf. Schumacher, *Christus*, t. I, p. 130 à 161; Loofs, art. *Kenosis*, p. 248-257; Prat, 7e édit., t. I, note 1. Qu'il nous suffise de dégager les conclusions que l'on en peut déduire et de répondre aux objections que l'on a tirées de certains textes.

1. Tous les Pères et écrivains ecclésiastiques, à l'exception de l'Ambrosiaster et de Pélage (dans le commentaire qui a circulé sous le nom de saint Jérôme), considèrent le dépouillement comme accompli par la volonté divine de l'Homme-Dieu. En général, ils se contentent d'affirmer que le Christ s'est dépouillé en se faisant homme; de ce dépouillement, ils ne font pas la théorie; ils ne cherchent pas à en expliquer le comment.

2. Grecs et latins aiment à concevoir l'incarnation comme un acte de condescendance, d'adaptation à l'humanité par une sorte de descente du Λόγος vers la nature humaine. D'où chez les grecs, l'expression de συγκατάβασις, chez les latins, *descendit*.

3. Les Pères déclarent que la forme de Dieu et la forme d'esclave s'unissent sans confusion ni mélange. Pélage traduit la pensée commune quand il attribue aux exégètes de son temps ce commentaire : *Exinanivit se, non substantiam evacuans, sed honorem declinans. Com. in Epistolam ad Philippenses*, c. II, *P. L.*, t. XXX, col. 845. Telle est, en effet, la pensée de saint Grégoire de Nazianze, *Or. th.*, II, 19, *P. G.*, t. XXXVI, col. 100 : ὁ μὲν ἦν διέμεινεν, ὃ δὲ οὐκ ἦν προσέλαβεν. Ainsi saint Cyrille d'Alexandrie, *De incarn. Domini*, *P. G.*, t. LXXV, col. 1428 : μένων γὰρ ὃ ἦν, ἔλαβεν ὃ οὐκ ἦν; Saint Ambroise, *De fide*, n. 8, *P. L.*, t. XVI, col. 573 : *non remittens utique quod erat, sed assumens quod non erat;* saint Augustin, *Contra sermonem Arian.*, c. VIII, *P. L.*, t. XLII, col. 689 : *cum semetipsum exinanivit non formam Dei amittens, sed formam servi accipiens.*

Il ne peut être question pour les Pères de changement dans la divinité du Verbe : c'est là un des axiomes de l'orthodoxie contre Arius. Voir S. Athanase, *Contra arianos*, or. I, 35 et 36; or. II, 32 et 34. Apollinaire pense comme saint Athanase sur ce point : κενώσας μὲν ἑαυτὸν κατὰ τὴν μόρφωσιν (δούλου) ἀκένωτος δὲ καὶ ἀναλλοίωτος καὶ ἀνελάττωτος κατὰ τὴν θείαν οὐσίαν (οὐδεμία γὰρ ἀλλοίωσις περὶ θείαν φύσιν) οὐδὲ ἐλαττοῦται οὐδὲ αὐξάνεται, dans Dräseke, *Apollinarios von Laodicea*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. VII, fasc. 3, p. 344. Saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXXVII, 3, *P. G.*, t. XXXVI, col. 285, résume bien la pensée orthodoxe dans sa belle définition : κένωσιν δὲ λέγω τὴν τῆς δόξης ὑφεσίν τε καὶ ἐλάττωσιν, διὰ τοῦτο χωρητὸς γίνεται : « J'appelle kénose l'abaissement et l'amoindrissement de la gloire divine; c'est pourquoi il s'est fait limité. »

3. Tandis que les ariens par leur théorie du *Logos* changeant, et les monophysites par leur confusion des natures, posent les prémisses qui aboutissent logiquement à la véritable kénose, les Pères, en distinguant parfaitement les deux activités divine et humaine, malgré leur union substantielle, n'ont jamais regardé la divinité comme ramenée aux limites de l'humanité dans le Christ : ils ont déclaré au contraire qu'elle déborde ces limites. Origène, *De principiis*, IV, XXX, édit. Kœtschau, p. 370, *P. G.*, t. XI, p. 387, dit : *De incarnatione non ita sentiendum est quod omnis divinitatis ejus majestas intra brevissimi corporis conclusa est.* De même saint Athanase affirme que l'humanité du Christ n'enserre pas dans ses limites l'activité divine du Verbe : καὶ ἐν τῷ ἀνθρωπίνῳ σώματι ὢν καὶ αὐτὸς αὐτὸ ζωοποιῶν ἐζωοποίει καὶ τὰ ὅλα καὶ ἐν τοῖς πασὶν ἐγίνετο καὶ ἔξω τῶν ὅλων ἦν. *De incarnatione*, 17, *P. G.*, t. XXV, col. 125. Même idée longuement exprimée dans saint Augustin, *Epist.*, CXXXVII, *ad Volusianum P. L.*, t. XXXIII, col. 515. S'il y a progrès dans le Christ il ne peut être question d'un développement du *Logos* lui-même, mais d'un progrès de sa manifestation corrélatif à celui de l'humanité : προκόπτοντος τοῦ σώματος, προέκοπτεν ἐν αὐτῷ καὶ ἡ φανέρωσις τῆς θεότητος, dit encore Athanase. *Cont. Arian.*, orat. III, *P. G.*, t. XXVI, col. 433.

Les Pères grecs dans leur théorie de la périchorèse, tout en acceptant l'idée d'une compénétration des deux natures, reconnaîtront qu'il ne s'agit point d'une transformation substantielle; la divinité ne peut communiquer à l'humanité ses puissances d'action que dans la mesure où celle-ci peut les recevoir et les transmettre; de son côté l'humanité ne peut enserrer la divinité dans ses bornes étroites. Voir HYPOSTATIQUE *(Union)*, col. 504. On comprend dès lors que chez ces Pères la nature humaine soit regardée tantôt comme l'instrument de la manifestation croissante du *Logos* tantôt comme l'écran qui limite et voile la visibilité de sa gloire. Cf. Grégoire de Nysse, *Contra Eunomium*, *P. G.*, t. XLV, col. 672.

4. C'est en vain que l'on a voulu trouver une base à la théorie de la kénose dans certains textes patristiques.

Saint Ignace atteste sans aucun doute que le Christ est Dieu dans sa vie terrestre. *Magn.*, VI, 1; *Eph.*, I, 1; XIX, 13. Ce serait donc aller contre sa pensée que de rapporter les attributs opposés qu'il mentionne dans *Eph.*, VII, 2; *Polyc.*, III, 2, non à un double élément divin et humain existant simultanément en Jésus-Christ, mais à un double état successif du Sauveur.

Ce serait aussi trahir la pensée de saint Irénée que de lui prêter une théorie de l'autolimitation du *Logos* dans son être par le fait de l'incarnation. Ce que le Verbe limite, ce n'est point son être immuable, mais l'exercice de sa puissance pour s'accommoder à la faiblesse de notre nature, et pour laisser à l'humanité véritable du Christ la possibilité d'accomplir notre salut. Voir art. IRÉNÉE, t. VII, col. 2469.

Quant à la doctrine de saint Hilaire le P. Le Bachelet a fort bien montré, dans l'art. HILAIRE, t. VII, col. 2427 à 2433, qu'elle ne peut être invoquée en faveur de la théorie moderne de la kénose. La forme de Dieu dont le Verbe se dépouille en s'incarnant ne peut être ni la personnalité divine, ni la nature divine considérée soit en elle-même, soit dans ses propriétés absolues ou relatives puisqu'Hilaire affirme expressément la permanence intégrale de l'une et de l'autre : c'est l'état de gloire propre à une personne divine. De cet état de gloire le Verbe incarné se dépouille en apparaissant ici-bas dans un état d'obscurité, d'humilité, et d'infirmité. L'incarnation ainsi conçue suppose, dans le Fils de Dieu vivant ici-bas, une certaine limitation, en particulier pour ce qui concerne sa puissance; mais cette limitation ne porte point sur la puissance divine du Verbe prise en elle-même; elle porte uniquement sur l'exercice de celle-ci par rapport à la sainte humanité du Sauveur; le Verbe en la prenant ne l'a pas dotée des prérogatives réservées au temps de la glorification suprême.

3° *Fondements métaphysiques.* — L'interprétation des textes scripturaires et patristiques n'est que secondaire dans le système de la kénose : ce n'est là qu'un appui pour la théorie. Voir HYPOSTATIQUE *(Union)*, col. 560. Sa source véritable est ailleurs : elle est dans le besoin d'interpréter le mystère du Christ en fonction

d'une philosophie évolutionniste de la nature divine et d'une conception moderne de la personne.

1. Il est facile de reconnaître ce qu'il y a de « mythologique », de peu satisfaisant dans cette théorie qui implique au nom de la liberté et de la sainteté divine une mutilation de certaines des propriétés constitutives de la nature divine, une disparition de la conscience du *Logos* au sein de la Trinité.

Non seulement cette théorie méconnaît la notion traditionnelle, justifiée philosophiquement, de l'immutabilité de la vie divine, mais elle rejette la notion révélée de continuité personnelle du *Logos* en son état préexistant et dans l'incarnation.

2. L'unité de la vie personnelle du Christ est une donnée indiscutable de l'Évangile, dira-t-on, et l'on en conclut à l'unité de conscience en Jésus : il n'y aurait en lui qu'une conscience humaine.

La déduction ne s'impose que si l'on méconnaît la complexité mystérieuse de la personnalité unique du Christ et si l'on identifie la personne avec la conscience.

a) C'est un fait que l'Évangile nous révèle surtout en Jésus l'unité de sa vie personnelle; mais il nous dit aussi la complexité de cette vie. Cette complexité n'a pas échappé à l'interprétation traditionnelle. Les Pères ont vu dans cette personnalité unique la manifestation de deux inteligences, de deux volontés libres, de deux activités conscientes ne se recouvrant pas, l'une finie, l'autre infinie, restant parfaitement distinctes, gardant le libre jeu de leurs opérations propres, mais unies substantiellement dans le même sujet qui subsiste en elles et agit par elles. De ces deux courants d'activité, d'intelligence, de volonté conscientes coexistant dans la même personnalité, l'un sans doute ne peut être atteint par nous directement. Le Verbe, en tant qu'il subsiste dans la nature divine, nous reste aussi mystérieux que le Père et le Saint-Esprit : mais ce n'est point là une raison pour nier cette activité divine.

Disons que le Verbe, dans sa vie mortelle, se révèle à nous dans une conscience humaine; mais ajoutons que par ses œuvres, par sa révélation arrivent jusqu'à nous, adaptés à notre mesure, tout ce que son humanité peut porter et refléter de son activité divine, tout ce que le Verbe veut enseigner et faire en vue de notre salut par l'instrument humain qu'il s'est uni hypostatiquement.

De cette façon, rien n'est sacrifié de l'Évangile ni de la tradition qui affirment en Jésus non seulement la pratique d'une vie humaine réelle, mais en même temps l'existence en sa personnalité mystérieuse d'une conscience divine, accessible dans ses profondeurs au Père seul et pour laquelle le Père n'a point de mystère.

On comprend comment on peut parler avec saint Paul et les Pères de dépouillement, de limitation même, dans l'incarnation. En se faisant homme, le Verbe n'abandonne rien; il conserve sa conscience divine; il ne se limite point dans son être. Mais par le fait que volontairement il a décidé de s'unir à une nature humaine pour accomplir par cette nature et dans cette nature l'ensemble des œuvres nécessaires au salut de l'humanité, il a accepté de limiter l'usage et l'exercice de la puissance divine d'abord à la mesure de réceptivité de l'instrument qu'il s'unissait, et dont il voulait normalement se servir, mais aussi à la mesure de manifestation divine que comportait la vie d'obéissance, d'obscurité, d'infirmité qu'il avait volontairement choisie. Il est certain que l'humanité du Christ est soumise à des limitations. Il y a d'abord « les limitations métaphysiques. L'humanité du Christ est créée et partant finie : infinie en dignité comme unie hypostatiquement à une personne divine, mais finie dans son essence et douée d'une perfection qui n'épuise pas toute la puissance de Dieu. Il y a aussi les limitations d'ordre économique concernant le rôle et l'office de Rédempteur. Le Christ devait souffrir et mourir avant d'entrer dans la gloire et conquérir par son mérite une exaltation qui lui appartenait par droit de naissance. Il peut y avoir encore les limitations volontaires. N'oublions pas que l'union hypostatique n'influe pas directement sur la nature humaine du Christ. Elle pourrait n'apporter aucun changement physique au corps, à l'âme, aux facultés intellectuelles de l'humanité sainte. Le Christ a spontanément renoncé par son existence terrestre aux honneurs divins qui lui étaient dus. N'a-t-il pas porté le renoncement au delà des bornes que lui imposait strictement, dans les plans actuels de Dieu, sa fonction de Sauveur? » Prat, *La théologie de saint Paul*, 7e édit., t. I, p. 335. C'est en acceptant ainsi la pratique d'une vie humaine réelle, que Jésus, selon l'expression de saint Paul, s'est dépouillé et a été reconnu pour homme par ce qui a paru de lui, καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος.

b) De la coexistence d'un double courant de conscience en Jésus, il ne résulte pas une dualité de personnes. La conscience de soi ne s'identifie pas nécessairement avec la personnalité : « la conscience de soi est un effet et un indice de la personnalité : elle n'est pas la personnalité ». Hypostase, t. VII, col. 434. Celle-ci implique tout d'abord un élément métaphysique : l'indépendance ontologique de l'être rationnel formant un tout existant en soi et par soi. Nous savons par la foi que la nature humaine du Christ n'existe pas en soi et par soi, elle est en continuité ontologique avec Dieu; elle a en lui sa subsistence. Sans doute, psychologiquement, Jésus s'affirmait comme homme, puisqu'il était doué de volonté et de liberté humaines; mais tout en se sachant homme, il avait conscience qu'il ne s'appartenait pas. L'humanité prenait conscience d'elle-même en Jésus, sans s'affirmer comme une personnalité, sans s'attribuer comme à un centre d'imputabilité morale ce qui se passait en elle. Par elle le Verbe possédait une activité libre humaine, par elle, il produisait des actions qui n'étaient imputables qu'à lui. De là le double témoignage de Jésus sur son humanité libre et consciente et sur ce fonds mystérieux de son être par lequel il s'isole des hommes, s'égale à Dieu son Père, et possède une personnalité divine.

De là aussi l'impression faite par la lecture des Évangiles touchant le Christ : « Une personne qui, en dépit de son évidente humanité, nous impressionne d'un bout à l'autre, comme étant chez elle dans deux mondes. » J. R. Illingworth, *Divine immanence*, cité dans l'art. *Jésus-Christ*, *Dict. apolog.*, t. II, col. 1399. L'affirmation traditionnelle qui, distinguant en Jésus entre la nature humaine concrète et la personne, affirme deux natures unies en un seul sujet, le Verbe, rend seule compte du caractère complexe de la personnalité unique du Sauveur, de ce qu'elle a de solitaire et de nouveau entre toutes les consciences.

On dira qu'une telle conscience dans un être d'ailleurs indépendant et libre est un fait qui nous dépasse. L'Église catholique en a toujours reconnu le caractère mystérieux. L'auteur de l'article *Kénose* de la *Realencyclopädie* confesse lui aussi ce mystère : « Toutes les théories que nous faisons, nous pauvres hommes, sur l'incarnation divine, sont déficientes; mais de toutes la plus déficiente est la moderne théorie de la kénose. » *Loc. cit.*, p. 263. Retenons cet aveu loyal du mystère, et cette déclaration sévère mais justifiée que la théorie de la kénose est insuffisante, pour en pénétrer dans la mesure du possible le secret.

Non seulement cette théorie est déficiente; elle implique contradiction, du moins dans ses formes

extrêmes. Dans la mesure où elle affirme un changement dans la vie divine, une limitation de l'être du Verbe, non seulement elle se met en dehors de la tradition patristique, mais elle affirme sur Dieu des choses qui apparaissent contradictoires. Dans la mesure où elle se contenterait d'affirmer une limitation dans l'usage de certaines prérogatives divines au cours de la vie mortelle du Verbe incarné, elle ne ferait qu'interpréter les paroles de saint Paul aux Philippiens et les affirmations des Pères cités plus haut. « S'il s'agit d'une limitation dans l'usage, dans l'exercice de certaines prérogatives divines, on n'aura nulle difficulté à reconnaître ce « dépouillement », cette « humiliation », cet « anéantissement » qu'imposait la pratique d'une vie humaine réelle : si l'on veut aller plus loin (et toute véritable théorie de la kénose va jusque-là), en soutenant que le Verbe incarné renonça en fait, abandonna quelqu'une des propriétés constitutives de sa nature divine ou consécutives à la possession de cette nature, on se met hors du terrain de la tradition chrétienne. » L. de Grandmaison, art. *Jésus-Christ*, du *Dictionnaire apologétique*, t. II, col. 1394.

I. Sources. — 1° Sur le texte de Phil., II, 5-8, voir les commentaires et théologies de saint Paul : plus particulièrement J. Knabenbauer, *Commentarii in S. Pauli Epistolas ad Ephesios, Philippenses et Colossenses*, Paris, 1912; J. B. Lightfoot, *S. Paul's Epistle to the Philippians*.

Bibliographie complète dans H. Schumacher, *Christus in seiner Präexistenz und Kenose*, etc., dans les *Scripta pontificii instituti biblici*, Rome, 1914, p. XIII-XXX; F. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. I, 7e édit., p. 371-386, 533-543; t. II, 7e édit., p. 184.

2° Sur les textes patristiques, voir table très complète dressée par Schumacher, *op. cit.*, p. 403-408.

3° Pour l'histoire de la théorie : Luther, *Kritische Gesammtausgabe seiner Werke*, Weimar, 1883, t. VII, p. 65; F. Chr. Baur, *Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes*, 3 vol., Tubingue, 1841-1843; Dorner, *Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*, 2 vol., 2e édit., Stuttgart et Berlin, 1845; *Ueber die richtige Fassung des dogmatischen Begriffs der Unveränderlichkeit Gottes*, dans *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1856, t. I, p. 361-416; Hasse, *Ueber die Unveränderlichkeit Gottes und die Lehre von der Kenosis des göttlichen Logos mit Rücksicht auf die neuesten christolog. Verhandlungen*, *ibid.*, t. III, p. 366-417; Thomasius, *Christi Person und Werk*, Erlangen, 1857, t. II; Gess, *Christi Person und Werk*, t. III, 1870; Mackintosh, *The doctrine of the Person of Jesus-Christ*, 1912, c. X, surtout p. 470 sq.

II. Travaux. — 1° *Catholiques* : En dehors de l'ouvrage fondamental de Schumacher sur la question, et de l'excellente étude du P. Prat dans *La théologie de saint Paul*, cités plus haut, voir Waldhauser, *Die Kenose und die neuere protest. Christologie*, Mayence, 1912; Bauer, *Die neuere protest. Kenosislehre*, Paderborn, 1917; Michel, art. Hypostatique (*Union*) du *Dictionnaire de théologie*; L. de Grandmaison, art. *Jésus-Christ* du *Dictionnaire apologétique*, t. II, col. 1392 sq.; A. d'Alès, *Note sur Philipp., II, 6*, dans les *Recherches de sciences religieuses*, 1910, t. I, p. 260 sq.; J. Labourt, *Notes d'exégèse sur Philipp., II, 5-11* dans *Revue biblique*, 1898, p. 402-415, 553-563.

2° *Non catholiques* : Loof., *Kenosis*, dans la *Realencyclopädie für protest. Theologie*, t. X, p. 246-263; t. XXIII, col. 752; A. Jarvic, *Kenosis*, dans *A Dictionary of Christ and the Gospels*, t. I, p. 947; Lichtenberger, *Christologie*, dans *Encyclopédie des sciences religieuses*, t. III, p. 152-154; Bovon, *Dogmatique chrétienne*, t. II, p. 106 sq.; Grétillat, *Dogmatique*, t. II, p. 184.

A. Gaudel.

KERBEECK Antoine, théologien belge, de l'ordre des ermites de Saint-Augustin, vécut à la fin du XVIe et au commencement du XVIIe siècle. En 1581 il fut nommé vicaire général de son ordre pour les provinces du Rhin et de Souabe avec la mission de remettre en vigueur l'antique discipline dans les monastères qui avaient survécu à la tourmente protestante et d'en fonder de nouveaux. Après avoir gouverné le séminaire de Salzbourg où il enseigna la théologie, il mourut à Mayence en 1629, laissant le souvenir d'un sérieux adversaire des calvinistes. On a de lui : 1. *Tractatum de sacramentis Veteris et Novæ Legis*, Mayence, 1600; 2. *Colloquium habitum cum calvinista quodam via Spirensi*, Mayence, 1602. En outre il laissa mss : *a) Dialogismos controversiarum*, en certain nombre; *b) Conciones quadragesimales Francisci Panigorolæ ex etrusco sermone in latinum versas; c) Vita B. Matris Teresæ virginis Hispaniæ.*

Foppens, *Bibliotheca belgica*, 1739; Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas*, t. XVII, p. 138; *Provinciæ belgicæ Coloniensis, seu Inferioris Alemaniæ Ord. Er. S. Aug. Descriptio a* Fr. N. de Tombeur, ms. conservé au couvent des Augustins de Gand.

N. Merlin.

KERSBELE Philippe, et non Caiserbele et Korpzon, naquit à Gand (Alègre de Casanate et quelques autres prétendent à tort qu'il naquit en Sicile), où il entra au couvent des carmes. Il étudia à Paris et y devint lecteur à l'Université; il s'y fit remarquer par sa profonde science philosophique et théologique, la finesse de son esprit, la vigueur de ses disputes scolastiques et son ardeur au travail. Il mourut à Paris le 20 novembre 1489, à peine âgé de vingt-sept ans; telle est la date donnée par les premières sources; quelques-uns assignent 1485 comme date de sa mort et Norbert de Sainte-Julienne 1484.

On lui doit : 1° un excellent traité sur l'Immaculée Conception de la vierge Marie *(De concepcione Marie, lib. I)* contre Vincent Bandellus de Castro novo, général des dominicains († 17 août 1506), qui avait écrit un *Libellus recollectorius de veritate conceptionis B. Mariæ* (au British Museum, *I, A, 9885*, et *C, 62*, c. 19, il y a un exemplaire de l'édition de Lübeck, 1485, et de celle de Barcelone (?), 1502 : *Disputatio solemnis de conceptione b. Virg.*, in-4°, 129 fol.). Au fol. 49 v°, c. XXVI, Vincent Bandellus apporte en faveur de sa thèse les carmes Guido Terreni († à Avignon le 21 août 1342) et Paul de Pérouse († à Paris vers 1344); le premier cependant, devenu évêque d'Elne, se rétracta. Voici le texte des trois thèses et des trois corollaires de Vincent Bandellus (édit. Lübeck) : *Prima conclusio est hæc : Beatissima virgo Maria fuit sicut celeri homines in originali peccato concepta. Secunda conclusio : Dicere beatissimam Virginem non fuisse in originali conceptam non est pium. Tercia conclusio : Opinio quæ asserit beatissimam Virginem originale peccatum in sui conceptione contraxisse maxime congruit fidei pietati. Primum correlarium* (sic) : *Non est licitum credere aut pertinaciter asserere beatissimam Virginem non fuisse in originali peccato conceptam. Secundum correlarium : Non est licitum predicare assertive quod beatissima Virgo fuerit in sui conceptione immunis ab originali peccato. Tercium correlarium : Periculosum est accedere ad predicationes illorum qui actu prædicant beatam Virginem non fuisse in originali peccato conceptam.* L'ouvrage du dominicain provoqua des luttes violentes entre autres plusieurs réponses du carme Brugeois Charles Fernand (voir leurs titres dans Conrad Gesner, *Biblioth.*, édit. de Simler, Zurich, 1574 p. 115 *b*, l. 51); Rupert Gagnini, français, ministre général de l'ordre de la Trinité, envoya une poésie sur l'Immaculée Conception au carme Gantois Arnold Bostius († 4 avril 1499, à l'âge de cinquante-quatre ans) et composa en prose le *De intemerate Virginis conceptu adversus Vincentium quendam decertatio* (1497?), in-4°; Arnold Bostius lui-même écrivit le *De Immaculata Conceptione Virginis Deiparæ, contra Vincentium a Novo Castro*, commençant par : *Usquequo semper.* Le traité de Kersbele est fort loué par plusieurs auteurs qui traitent de la même matière, ainsi que par Arnold Bostius dans deux lettres qu'il

écrivit à Jean Oudewater (Paléonydore) le 6 juillet et le 23 septembre 1497; il y dit : « Quoiqu'il y ait déjà beaucoup de traités d'imprimés pour la défense de Marie, aucun cependant n'a, à mon avis, la subtilité de doctrine et l'élégance de langage du traité de notre Philippe Kersbele; car Charles Fernand, homme très lettré, en a corrigé le style, qui était assez agreste. Faites donc en sorte que ce traité soit imprimé. » — « Efforcez-vous de faire imprimer le livre de notre Philippe Kersbele sur l'Immaculée Conception de la vierge Marie, qui a été examiné et approuvé par un grand nombre de docteurs de Paris, surtout par Maître Jean Scandonc (Chanton?) et autres. » Quoique Gesner (édit. cit., p. 573, l. 63) dise que l'ouvrage de Kersbele fut imprimé, on ne le trouve mentionné ni parmi les incunables, ni parmi les livres imprimés au commencement du XVI^e siècle. Il serait fort intéressant de retrouver cet ouvrage.

On doit encore à Kersbele : 2° Un abrégé d'un grand ouvrage sur les *Sentences* de « Robert Eliphat » (on ne sait si ce nom cache Robert Halifax, franciscain anglais, ou Jean Glevoth, augustin saxon, l'un et l'autre de la première moitié du XIV^e siècle. L'ouvrage d' « Eliphat » cependant se trouvait à la bibliothèque des augustins de Paris). Cet abrégé commence par les mots suivants : *Prima conclusio est.* — 3° Un autre abrégé de Thomas Netter de Walden, carme anglais, † le 2 novembre 1430 à Rouen, se rapportant probablement aussi aux *Sentences.* Incip. : *In primo dicitur post prohe (mium).* — 4° Un abrégé d'un ouvrage de Thomas Bradwardine (né en 1290, archevêque de Cantorbéry, † de la peste à Londres le 26 août 1349), probablement un commentaire sur les *Sentences* de ce dernier. Incip. : *In principio primi libri.* — 5° Un abrégé de Jacques d'Eltville (Altavilla Rheingau, cistercien, abbé d'Eberbach, Hesse-Nassau en 1372, † 1393). — 6° Un autre abrégé de Robert Holcott, dominicain anglais († 1349 à Northampton); comme ce dernier écrivit un commentaire sur les *Sentences*, ce sera vraisemblablement cet ouvrage que Kersbele aura abrégé. Incip. : *Frater Robertus Holcoth.* — 7° Un abrégé de Pierre Pelaton, carme de Liége, savant exégète et professeur éminent, qui entre autres ouvrages composa quatre livres sur les *Sentences : Utrum creatura rationalis.* Il est donc probable que c'est cet ouvrage que Kersbele abrégea et que cet abrégé aura été un traité scolastique sur le libre arbitre, car il commence : *In materia de libero.* Cosme de Villiers et Norbert de Sainte-Julienne disent que l'abrégé que Kersbele fit de Pierre Pelaton était intitulé *De potestate papæ;* ce qui est fort peu probable, car François Sweert distingue ces deux abrégés. D'ailleurs, l'*incipit* de Kersbele correspond parfaitement avec l'*incipit* du commentaire de Pelaton sur les *Sentences.* — 8° Un livre *De potestate papæ;* on trouve un *Opusculum de potestate papæ* parmi les ouvrages de Vincent Bandellus de Castro Novo, général des dominicains; ce sera probablement cet ouvrage que Kersbele aura abrégé.

Jean Bale, carme, British Museum, ms. Harley, *3838*, fol. (olim *55* v°) 221 v° et Oxford ms. Bodley *73;* Norbert de Sainte-Julienne, C. D., ms. *16 492* (Bibl. royale, Bruxelles) f° 77 v°-78 v°; ms. *29* de la bibl. des bollandistes, Bruxelles, fol. 495 v°; Conrad Gesner, *Bibliotheca... aucta per Josiam Simlerum*, Zurich, 1574, p. 115 *b;* p. 572-573 ; p. 614 *b;* François Sweert, *Athenæ belgicæ*, Anvers, 1628, p. 643; J.-B. de Lezana, carme, *Annales*, Rome, 1656, t. IV, p. 961, n. 4; Daniel de la V. M., carme, *Speculum carmelitanum*, Anvers, 1680, t. II, p. 1109 *b*, n. 3932; Antoine Sanderus, *Flandria illustrata*, La Haye, 1732-1735, t. I, p. 375; Cosme de Villiers, carme, *Biblioth. Carmel.*, Orléans, 1752, t. II, col. 634-635, n. 170, qui y donne une abondante bibliographie; Benedict Zimmerman, C. D., *Monumenta histor. Carmel.*, Lérins, 1907, t. I, p. 432, 517-518, 520.

P. Anastase de S. Paul.

KERVER Hyacinthe, capucin, appartenait vraisemblablement à la famille des marchands libraires de ce nom, que l'on trouve établie à Paris, dans la première moitié du XVI^e siècle, et qui donna des prêtres à l'Église, des religieux aux cloîtres et des magistrats à l'État. Il entra en religion le 10 janvier 1618, et mourut au couvent de la rue Saint-Honoré, le 2 juin 1650. « Dès sa plus tendre jeunesse, a-t-il écrit, Dieu lui avait donné une particulière inclination de s'employer à la conversion des ennemis de la foi. » Après avoir mené avec succès la vie de missionnaire pendant plusieurs années, il se persuada qu'un des moyens les plus avantageux, pour favoriser les retours et assurer la persévérance des convertis, serait de grouper des personnes pieuses et doctes qui se réuniraient pour traiter ensemble de ce qui pouvait avancer la propagation de la foi, assister les nouveaux convertis et s'instruire les unes les autres. Ses supérieurs encouragèrent son projet, qu'il développa dans une assemblée convoquée à ce dessein. La *Congrégation de l'Exaltation Sainte-Croix, pour la propagation de la foi, conversion des hérétiques et confirmation des convertis*, était établie le 14 septembre 1632. L'archevêque de Paris donnait une première autorisation verbale qu'il confirmait par écrit le 6 mai 1634 ; le 3 juin suivant, Urbain VIII approuvait les statuts. Bientôt évêques, docteurs de Sorbonne, ecclésiastiques, parmi lesquels M. Vincent, général des prêtres de la Mission, avocats au parlement, conseillers du roi, bourgeois et marchands demandaient à en faire partie. L'année suivante, deux maisons étaient affectées au logement des nouveaux convertis, qui ne pouvaient sans danger demeurer dans leurs familles. Il semblerait qu'une institution aussi utile n'eût dû rencontrer que des encouragements; elle était cependant vivement attaquée par plusieurs membres de l'Assemblée du clergé de 1635. Les années suivantes, la Faculté de Théologie lui cherchait querelle. Trois ans après la mort du P. Hyacinthe les quelques jansénistes, qui, avec la complaisance de l'archevêque et malgré les réclamations de MM. Olier et Colombet, curés de Saint-Sulpice et de Saint-Germain des Prés, s'étaient glissés parmi les membres de l'assemblée, intriguèrent pour faire nommer un directeur de leur choix, après avoir obtenu du prélat l'exclusion de M. Olier, candidat des bons catholiques. Mise au courant de cette situation, la reine pria le cardinal Mazarin d'interposer son autorité, mais comme l'archevêque se montrait irréductible le ministre prit le moyen radical de supprimer la Congrégation, vers la fin de 1653. Des associations similaires s'étaient établies en diverses villes de France, comme Grenoble, Lyon, Marseille, Libourne. Les asiles que la congrégation de Paris avait fondés subsistèrent sous le nom de *Nouveaux convertis* et de *Nouvelles catholiques* jusqu'à la grande Révolution. Tout en donnant ses soins à cette institution et en continuant ses missions, le P. Hyacinthe composait des ouvrages destinés à aider les missionnaires, éclairer les protestants et confirmer les convertis. Ce sont : *Les articles de la foy catholique, apostolique et romaine, prouvez par textes de l'escriture saincte, éclaircis de raisonnements, le tout divisé en deux parties...*, Paris, 1637, in-8°; *Catéchisme et instruction sur tous les articles de la profession de foi catholique, apostolique et romaine*, Paris, 1638, in-12; *Les motifs qui ont obligé M. de Clermont d'Amboise, marquis de Garlande de faire abjuration de la religion prétendue réformée*, Paris, 1638; *Contradictions manifestes qui se retrouvent dedans les Pseaumes, prières ecclésiastiques,... confession de foy et discipline ecclésiastique des prétendus reformez sur les points essentiels de la foy*, Paris, s. d., (1643), in-16; *Catéchisme et instruction sur la sainte Messe et le divin service qui s'y fait,... en faveur des*

missionnaires, Paris, 1646, in-12; on trouve des exemplaires de la même édition avec la date 1668. En autorisant l'impression de cet ouvrage, le général de l'ordre permettait aussi à l'auteur de publier un *Recueil des principaux textes de l'Écriture sainte*, que nous ne connaissons pas autrement. On lui attribue encore trois volumes de *Controverses*, que l'on dit avoir été imprimés à Paris, 1646. Cette publication nous paraît fort douteuse.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ordinis fr. min. capuccinorum*, Venise, 1757; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. III, col. 991; *Commencement, institution, règles et statuts de la congrégation de l'Exaltation Saincte Croix*, Paris, 1635, Grenoble, 1659; Paris, Bibl. nat., mss fr., *3786;* Arch. nat., L, *1048;* *Procès-verbaux de l'Assemblée du clergé*, Paris, 1635, 1645; Hermant, *Histoire de l'Église au XVII^e siècle*, bibl. de l'Arsenal, mss *3226-3228*, t. II, l. X, c. V et XII; Faillon, *Vie de M. Olier*, 4^e édit., Paris, 1873, t. II, p. 458 sq.

P. Édouard d'Alençon.

KIDDERMINSTER Richard, bénédictin anglais du début du XVI^e siècle. — Kidderminster, que les Anglais nomment *Kedermyster* ou *Kyderminstre*, naquit probablement dans le comté de Worcester, fut admis à l'âge de quinze ans dans l'abbaye bénédictine de Winchcomb (Gloucester) et après sa profession alla faire ses études à l'université d'Oxford. Il y resta un peu plus de trois ans, rentra ensuite dans son monastère, où son abbé Jean Twynning lui donna les fonctions d'écolâtre. Devenu abbé en 1487, il fit de son monastère une petite université, et en améliora les bâtiments. Reçu docteur en théologie l'an 1500, il alla passer une année à Rome : à son retour, ses fréquentes prédications dans le royaume lui valurent une grande influence à la cour du roi Henri VIII. En 1512, il était envoyé avec trois autres ecclésiastiques pour assister au concile du Latran convoqué par Jules II (XVIII^e concile œcuménique ouvert le 3 mai 1512, terminé seulement le 16 mars 1517). — Le Parlement de Westminster avait voté en cette même année 1512 une loi restreignant les immunités du clergé à ceux qui étaient dans les ordres sacrés. Ce fut l'occasion d'une grande discussion lorsque le Parlement se réunit de nouveau en 1515 : le clergé vit dans la mesure une atteinte à ses privilèges; Richard Kidderminster, abbé de Winchcomb, prêchant à Saint-Paul, déclara que l'acte du Parlement était contraire à la loi divine et aux libertés de la sainte Église : à son point de vue tous les clercs étaient dans les ordres sacrés et ne pouvaient en conséquence être traduits devant les tribunaux séculiers. Une controverse s'éleva sur ce point; le frère mineur Henry Standish, gardien du couvent de Londres, soutint qu'il appartenait à la juridiction laïque de poursuivre selon les procédures légales ordinaires les clercs coupables de meurtre, vol ou félonie. On ne signale pas d'autre incident dans la vie de Kidderminster, qui mourut vers 1531 et fut enterré dans son abbaye de Winchcomb.

Cet abbé bénédictin a laissé différentes œuvres, savoir : 1. *Tractatus contra doctrinam M. Lutheri*, 1521 : l'ouvrage est encore désigné sous le titre : *De ventis;* les exemplaires en sont, paraît-il, introuvables. 2. *Compendium regulæ sancti Benedicti*, avec notes et description des cérémonies observées dans l'ordre bénédictin. 3. Un registre entièrement composé par Kidderminster en 1523. Il renfermait : *a) Historia fundationis monasterii de Winchcomb, in com. Gloucest.* La préface avec une partie de cette histoire a été reproduite par Dugdale, dans son *Monasticon*, édit. 1819, t. II, p. 301; *b) Catalogus vel historia abbatum monasterii de Winchcomb; c)* Une *Vie de saint Patrice* et un traité sur l'antiquité de l'abbaye de Glastonbury, reproduits par Dugdale, *op. cit.*, t. I, p. 11; *d) Renovatio privilegiorum, chartarum ac aliorum munimentorum monasterii de Winchcomb.* Ce registre, qui appartenait à l'abbaye, passa, après la Réforme, dans les mains de Sir William Morton, et fut brûlé à Londres en 1666. Avant cette date, Dodsworth en avait fait une copie qui se trouve à la Bodléienne d'Oxford, vol. LXV. Le British Museum à Londres (*M. S. Coll. Nero B.*, VI, fol. 25) possède une lettre de Kidermyster dans laquelle il félicite Wolsey de son élévation à l'archevêché d'York en 1514. — Burnet : *History of the Reformation*, t. I, p. 39-48, se trompe quand il affirme que Kidderminster publia un livre pour soutenir son opinion sur l'exemption de tous les clercs.

Voir Th. Cooper, dans *Dictionary of national biography*, t. X, p. 1185; Wood, *Annales*, édit. Gutch, t. II, p. 21; Kellway, *Relationes quorumdam casuum*, 1602, p. 180-185; Chamber's, *Worcestershire biography*, p. 46; Tanners, *Bibliographia britannica*, p. 450; Wood, *Athenæ Oxon.*, (Bliss), t. I, p. 61; Warton, *History of englisch poetry*, t. II, p. 447.

J. Baudot.

KILWARDBY Robert, dominicain anglais, archevêque de Cantorbéry. — Né dans le comté de Leicester au cours des premières années du XIII^e siècle, il avait rempli déjà une belle carrière universitaire comme maître ès arts à Paris, lorsqu'il entra dans l'ordre des frères prêcheurs, vraisemblablement entre 1240 et 1245. La notice de N. Trevet décrit parfaitement la nouvelle orientation que prit alors la vie intellectuelle de Kilwardby : *Ante ordinis ingressum Parisiis rexerat in artibus; cujus in his peritiam, præcipue quoad grammaticam et logicam, redacta in scriptis edocent monumenta. Post ordinis vero ingressum studiosus in divinis scripturis originalibusque sanctorum Patrum, libros Augustini fere omnes aliorumque doctorum plurium, per parva distinxit capitula, sententiam singulorum sub brevibus annotando... Annales*, édit. Hog, p. 278. En 1248, Kilwardby occupa la chaire de théologie des prêcheurs d'Oxford, et il fut pendant treize ans l'un des maîtres les plus brillants de l'Université alors en pleine activité sous l'influence des mendiants. En 1261, il fut élu provincial d'Angleterre; il demeura dans cette charge jusqu'en 1272, procurant à l'ordre par son activité et sa sainteté une extension et un rayonnement considérables. Depuis 1270, le siège de Cantorbéry était vacant; contre les intrigues en cours et contre le candidat du roi, Grégoire X nomma Kilwardby, de sa propre autorité, le 11 octobre 1272; le 26 février 1273, le nouveau primat était consacré, et le 6 mars il recevait le pallium. Contrairement à certains prélats, Kilwardby eut peu de part aux affaires politiques; il était d'ailleurs bien en cour auprès d'Édouard I^er, qu'il couronna avec la reine Éléonore en 1274. Il se donna tout entier à la visite de son diocèse et de sa province : les *Annales monastici* sont remplies des mentions de ses visites. En 1274, il est présent au concile de Lyon, où il défend le pouvoir pontifical. Grand protecteur de son ordre, il continue de favoriser son extension, en particulier à Londres où il bâtit un nouveau couvent. Généreux pour les pauvres, pacificateur des esprits et médiateur dans les querelles, il avait une grande réputation de sainteté. Parmi les synodes qu'il réunit, ceux de 1273 et 1277 marquèrent des développements importants dans la représentation du bas clergé. Le 18 mars 1277, à l'occasion de sa visite à l'université d'Oxford, il porta la fameuse condamnation de trente propositions parmi lesquelles plusieurs reflétaient l'enseignement aristotélicien de son confrère Thomas d'Aquin : ce fut le commencement d'un conflit qui devait durer de longues années. Le 12 mars 1278, Nicolas III le nommait cardinal-évêque de Porto et Sainte-Rufine, ce qui impliquait la résignation du siège de Cantorbéry et la résidence à Rome. Plus encore que le désir d'honorer

le primat, il y eut sans doute quelque mécontentement de son œuvre; il semble bien en tout cas que l'ordre dominicain, déjà officiellement attaché aux doctrines de Thomas d'Aquin, ait vu là un bon moyen d'écarter un puissant adversaire. Le 25 juillet, Kilwardby partit pour l'Italie; très âgé déjà, il tomba malade en arrivant à la cour pontificale, à Viterbe, et il y mourut le 11 septembre 1279.

Kilwardby joue, dans le développement de la pensée philosophique et théologique du XIII^e^ siècle un rôle des plus représentatifs : la condamnation du 18 mars 1277, faisant écho à celle du 7 mars portée à Paris par Étienne Tempier, plaçait l'archevêque dominicain à la tête de l'opposition menée par l'augustinisme traditionnel contre le mouvement aristoté licothomiste. C'est que, par sa formation et son activité scientifiques, Kilwardby se rattachait aux anciennes directions augustiniennes; sa grande réputation et sa position en faisaient un redoutable adversaire des « nouveautés » thomistes. Le document le plus significatif en cette affaire est la fameuse lettre qu'il adressa à son confrère Pierre de Conflans, archevêque de Corinthe, personnage influent, en résidence à la cour romaine, pour légitimer son intervention rigoureuse contre les doctrines de Frère Thomas : nous voyons là clairement ses idées et tendances personnelles.

Cette lettre à Pierre de Conflans est sans doute la première réaction explicite de Kilwardby en face du thomisme triomphant; car, à voir ses œuvres antérieures, il ne semble pas qu'il se soit rendu compte de l'inévitable lutte qui se préparait entre le courant augustinien et le nouveau courant aristotélicien. Certes, s'il fréquentait avec dévotion saint Augustin, il avait aussi acquis une connaissance très étendue des œuvres d'Aristote : les premiers maîtres dominicains d'Oxford, et en particulier son prédécesseur immédiat Richard Fishacre, lui avaient transmis leur admiration pour le philosophe. Mais, si l'on en juge par plusieurs questions importantes de son commentaire du Lombard, Kilwardby a cru pouvoir concilier les doctrines en conflit, superposant par exemple l'illuminisme augustinien à l'expérimentalisme aristotélicien; là même où il accepte le plus largement le vocabulaire et les cadres de la métaphysique d'Aristote, il ne paraît pas en avoir perçu profondément le sens et la portée. On ne pouvait pourtant, semble-t-il, pousser plus loin que lui, avec les ressources d'une grande érudition et d'une large intelligence, l'effort pour unir Aristote et Augustin : c'est que l'entreprise était vouée, du moins alors, à un échec.

Une étude approfondie des œuvres de Kilwardby permettra un jour de préciser sa position et sa doctrine, philosophiques ou théologiques; elles sont en effet, sauf sa lettre à Pierre de Conflans, toutes inédites. Sans nous arrêter ici à ses nombreux ouvrages philosophiques, commentaires des livres tant physiques que logiques d'Aristote, dont on trouvera la liste dans Echard, *Scriptores*, t. I, p. 376-377, nous signalerons ses œuvres importantes au point de vue théologique : 1° Son volumineux commentaire des *Sentences* se trouve à Oxford, Merton College, *131;* Worcester, Chapter Library, *F 48;* Toulouse, bibl. mun., *61* (le livre II). — 2° Une collection de *Quæstiones* à Bordeaux, Bibl. munic., *131.* — 3° Des *Quæstiones de conscientia*, à Oxford, Bodl. *333;* Londres, Harl., *106.* — 4° Un traité *De relatione*, à Oxford, Merton College, *131* et Balliol, 3. — 5° Une *Epistola ad novitios de excellentia ordinis predicatorum*, conservée par l'écrit que Jean Peckham, O. M., a consacré à sa réfutation; le traité de Peckham a été édité par F. Tocco, *La quistione della povertà nel secolo XIV*, Naples, 1910, p. 219-275. — 6° Un traité *De animæ facultatibus*, inspiré de saint Augustin, à Oxford, Balliol, 3. — 7° Il importe de signaler le traité *De ortu scientiarum*, qui constitue une très intéressante introduction à la philosophie. Voir à ce sujet L. Baur, *Dominicus Gundissalinus, De divisione philosophiæ*, Munster, 1903, p. 368-376. Il faut sans doute rattacher à ce travail deux opuscules *De divisione philosophiæ*, Oxford, Merton, *261*, et *De divisione scientiarum*, Oxford, Bodl., Digby, *220.* — 8° Enfin Kilwardby a produit une série de *tabulæ* sur la Bible, sur saint Augustin, sur certains ouvrages des Pères, sur les *Sentences*, dont il reste, comme témoignage de leur succès, de nombreux manuscrits.

I. Sources. — Le texte des propositions condamnées à Oxford en 1277 est édité dans Denifle, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, p. 558-559. La lettre à Pierre de Conflans a été publiée par F. Ehrle, *Beiträge zur Geschichte der mittelalterlichen Scholastik II. Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des XIII. Jahrhunderts*, dans *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 1889, t. V, p. 614-632; un complément important et des corrections de ce texte ont été donnés par A. Birkenmajer, *Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie*, Munster, 1922, p. 36-69 : *Der Brief R. Kilwardbys an Peter von Conflans und die Streitschrift des Ægidius von Lessines.*

Pour la biographie : Nicolas Trevet, *Annales*, édit. Hog, Londres, 1845, p. 278-279; les *Annales monastici*, 4 vol., édit. Luard, Londres, 1864-1869, *passim;* B. de Cotton, *Historia anglicana*, édit. Luard, Londres, 1859, p. 371; *Registrum epistolarum Fr. J. Peckham*, édit. Ch. T. Martin, Londres, 1882-1885, passim.

II. Travaux. — Outre les anciens bibliographes anglais, Leland, *Commentarii de scriptoribus britannicis*, p. 286-286, et Tanner, *Bibliotheca britannico-hibernica*, p. 455-457, on trouve une notice fondamentale dans Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, 1719, t. I, p. 374-380; puis, récemment, R. Palmer, *The Provincials of the friar-preachers or Black-Friars of England* (extrait du *Reliquary quarterly journal*), s. l. n. d., p. 4-6, et un bon article de T. F. T(out), dans *Dictionary of national biography*, nouv. édit., t. XI, 1909. Sur le rôle doctrinal de Kilwardby, voir avant tout P. Mandonnet, *Siger de Brabant*, 2^e^ édit., Louvain, 1911, *passim;* puis R. M. Martin, *Quelques premiers maîtres dominicains de Paris et d'Oxford et la soi-disant école dominicaine augustinienne*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1920, t. IX, p. 556-580; B. Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, t. II *b*, p. 28-33; L. Thorndike, *History of magic and experimental science*, New-York, 1823, t. II, c. XXXVIII.

M. D. Chenu.

KIRCHER Jean, théologien et pasteur luthérien, converti au catholicisme, mort peu après 1640. — Les renseignements historiques n'abondent pas sur ce personnage. Originaire de Tubingue, il a dû étudier la théologie à l'université de cette ville, et exercer le ministère pastoral en Wurtemberg. En 1638 il passe au catholicisme et se retire en Hongrie, où l'archevêque de Gran lui confia quelque emploi, soit dans l'enseignement, soit dans le ministère. Sa conversion ayant été attribuée par certains protestants à des motifs peu avouables dont on trouve un écho dans L. M. Fischlin, *Supplementa ad memoriam theologorum Wirtembergensium*, p. 176, Kircher se décida à publier un opuscule latin où il exposait les raisons de fond qui justifiaient son passage au catholicisme : *M. Joannis Kircheri ætiologia, in qua migrationis suæ ex lutherana synagoga in Ecclesiam catholicam veras et solidas rationes succincte exponit et perspicue, doctisque omnibus et judicandi dexteritate pollentibus, pie, accurate et modeste considerandas proponit auctor*, Vienne, 1640. Le raisonnement de Kircher est simple : En théorie l'Église doit être une société à la direction de qui l'on puisse se fier pour arriver à la vie éternelle; dans une société de ce genre il faut que l'on trouve la certitude et l'ordre. Or on chercherait vainement l'une et l'autre dans l'Église luthérienne, tandis qu'on les rencontre l'une et l'autre dans l'Église catholique. Le luthéranisme voudrait donner la certitude par l'Écriture, dont il donne lecture à ses fidèles; mais de la Bible il ne peut garantir ni le texte, ni la traduction, ni le canon, ni l'exégèse; au contraire l'Église catholique, par sa simple durée, par son infaillibilité, par son identité avec l'Église apostolique, suffit pour donner à ceux qui viennent à elle pleine certitude; que l'on ajoute à cette considération celle de l'anarchie qui règne dans le monde luthérien par contraste avec l'ordre qui se manifeste dans le catholicisme, et l'on aura dans ce dernier la plus entière confiance. Tout cela est ramassé en dix chapitres, nerveux, substantiels, sans phrase, vrai modèle de sérieuse apologétique.

L'écrit fit une grosse impression dans le monde luthérien. Plusieurs théologiens essayèrent de le réfuter. Calovius de Königsberg opposa à Kircher un *Examen antikircherum*, Schragmüller un *Antikircherus*, mais surtout le célèbre J. D. Dorsch, professeur à Strasbourg, crut devoir s'attaquer au converti dans un volume compact. *M. J. Kircherus devius, sive hodegeticus catholicus, quo ostenditur M. J. Kircherum Tubinga Wurtembergicum migrationis suæ ex synagoga, quam vocat, lutherana in Ecclesiam catholicam institutione ivisse, non quo eundum est*, Strasbourg, 1641. La truculence même des attaques montre que Kircher avait touché juste. Ce dernier d'ailleurs ne dut pas avoir connaissance du livre strasbourgeois; à celui-ci une réponse sera faite quelques années plus tard par H. Wagnereck, professeur à Dilingen : *Anti-Dorscheus, sive conversionis ad fidem catholicam causæ M. Joannis Kircheri Tubinga-Wirtembergici defensæ*, Dilingen, 1653. La mince plaquette de Kircher, après avoir donné naissance aux 871 pages in-12 de Dorsch, faisait éclore finalement les 484 pages in-4° de Wagnereck. Tout cet ensemble n'est pas sans intérêt pour l'étude de la controverse entre catholiques et luthériens au milieu du XVII^e^ siècle.

On trouvera une traduction allemande de l'ouvrage de Kircher dans Mgr A. Ræss, *Die Convertiten seit der Reformation nach ihrem Leben und aus ihren Schriften dargestellt*, t. V, Fribourg-en-B., 1867, p. 546-590. Voir aussi Bayle, *Dictionnaire critique;* Moréri, *Le grand dictionnaire;* *Allgemeine deutsche Biographie*, t. XVI, p. 6-7.

É. Amann.

KIS Émeric, controversiste, né à Tyrnau, en 1631, entré au noviciat de la Compagnie de Jésus en 1648, publia de nombreux ouvrages d'apologétique et de polémique contre les calvinistes, la plupart en hongrois. Il s'attache surtout à démontrer que les thèses calvinistes sont de pures innovations et non pas, comme l'enseignaient les professeurs de théologie calviniste, une antique tradition remise en lumière. Atteint de la peste au siège de Vienne, en soignant les malades dans les hôpitaux, le P. Kis mourut le 25 octobre 1683.

N. Nilles, *Symbolæ ad illustr. historiam Ecclesiæ orientalis*, Inspruck, 1885, t. I, p. 849-853.

P. Bernard.

KLAPWELL ou OLAPWEL Richard, dominicain anglais, maître en théologie à l'université d'Oxford, à la fin du XIII^e^ siècle, au moment des conflits les plus aigus provoqués par la diffusion de l'aristotélisme thomiste, et qui se trouva être le protagoniste du mouvement en face de l'opposition violente de Jean Peckham, franciscain, archevêque de Cantorbéry. En 1282, dans leur chapitre général de Strasbourg, les mineurs avaient pris des mesures contre la lecture des œuvres de Thomas d'Aquin, et avaient fait du récent *Correctorium fratris Thomæ* de Guillaume de la Mare, l'un de leurs maîtres anglais, la réponse quasi-officielle aux principales thèses thomistes. Les dominicains anglais défendirent leur docteur, d'autant que leurs chapitres généraux leur en faisaient un devoir : point par point ils répondirent au *Corruptorium* de Guillaume, comme ils le qualifiaient, dans un *Correctorium corruptorii* qui débute par ces mots : *Quare detraxistis sermonibus veritatis.* Klapwell est sans doute l'auteur de ce correctoire, en collaboration du moins avec son compagnon Guillaume de Mackfield. Dans l'effervescence provoquée à Oxford par ces querelles, Peckham intervint, et, après une visite à l'université, renouvela, en trois lettres consécutives, les 10 et 14 novembre, puis le 7 décembre 1284, la condamnation, portée par son prédécesseur Kilwardby en 1277, contre plusieurs propositions; il insistait sur la condamnation de la théorie de l'unité des formes, précisément l'un des points cardinaux de la doctrine thomiste. Klapwell, appuyé par Guillaume de Hotham le prieur provincial, s'éleva avec véhémence contre la décision de l'archevêque. L'année 1285 fut remplie par ces polémiques, dont on peut soupçonner l'âpreté en lisant la longue lettre de Peckham, 1^er^ juin 1285, sans doute dirigée contre Klapwell. Le 30 avril 1286, Peckham condamnait huit (ou selon d'autres douze) propositions, thèses et applications théologiques de la théorie de l'unité des formes. Les prêcheurs en appelèrent à Rome. Klapwell se rendit en Italie; mais il n'obtint pas ce qu'il désirait du pape franciscain Nicolas IV, qui venait de monter sur le trône. Il mourut à Bologne, en 1288, *ipsas hæreses renovando*, dit la chronique de Dunstable. Des œuvres de Klapwell, nous connaissons, outre sa contribution au correctoire indiqué, des *Notabilia super primum Sententiarum*, ms. Oxford, Magdalen College, *56*, f° 184-194, sans doute le début du commentaire sur les *Sentences* que lui attribue L. Pignon; des *Quæstiones quodlibetales*, ms. Cambridge, Peterhouse, *128*, f° 91-113. D'après Pignon, il serait aussi l'auteur de deux opuscules, relevant des polémiques thomistes : *De unitate formarum* et *De immediata visione divinæ essentiæ.* Le *Correctorium : Quare detraxistis*, qui fut longtemps attribué à tort à Gilles de Rome, a été édité plusieurs fois sous son nom, Venise, 1486, 1501, 1516; Strasbourg, 1501; Cologne, 1624; Naples, 1644; Cordoue, 1702.

I. Sources. — L. Pignon, O. P., *Tabula magistrorum de ordine prædicatorum*, n. 12, éditée par Denifle, *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, t. II, p. 227. Deux séries de documents nous permettent de reconstituer le conflit avec Peckham : les Annales de Dunstable et les Annales d'Osney, à l'année 1286, publiées par R. Luard, *Annales monastici*, Rolls Series, t. III, p. 323-325, 341 et t. IV, p. 306-307, et le *Registre des lettres de Peckham*, *Registrum epistolarum Johannis Peckham*, édit. Martin, t. III, p. 608, 612, 619, 620, 622, 625, 645, 661, 681, reproduites en partie par Wilkins, *Concilia Magnæ Britanniæ*, t. II, p. 123-124; les Annales rapportent douze propositions condamnées, les lettres de Peckham huit.

II. Travaux. — La question du conflit et l'attribution du correctoire sont brièvement traitées par Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. I, p. 414 et 503. On trouvera le résultat des recherches présentes dans : M. Grabmann, *Le « Correctorium corruptori » du dominicain Johannes Quidort de Paris*, dans *Revue néo-scolastique*, 1912, t. XIX, p. 406-411; P. Mandonnet, *Siger de Brabant*, 2^e^ édit., Louvain, 1908, p. 102, 236, XXVIII; *Premiers travaux de polémique thomiste*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1913, t. VII, p. 54-56; F. Ehrle, *Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas v. Aquin in den ersten 50 Jahren nach seinem Tod*, dans *Zeitschrift für die katholische Theologie*, 1913, t. XXXVII, p. 278-284, 312-314. Une brève notice est donnée par R. L. Poole dans le *Dictionary of national biography*, 2^e^ édit., t. IV, p. 374-375.

M.-D. Chenu.

KLEE Henri, théologien allemand (1800-1840). — Il naquit le 20 avril 1800 à Münstermaifeld en Rhénanie d'une mère wallonne, et fit ses études à Mayence où son père venait de s'établir. Le séminaire dirigé par Liebermann donnait à ses élèves une solide

formation théologique et sacerdotale. Klee fut employé dans l'enseignement avant même son ordination, devint professeur au grand séminaire en 1824, à l'université de Bonn en 1829, enfin à Munich, à la place de Möhler, en 1839. Il y mourut dès le 28 juillet 1840, sa faible santé n'ayant pu résister à un travail excessif.

Sa direction théologique correspondait à l'esprit traditionnel de l'école de Mayence. Aussi les hermésiens de Bonn s'étaient opposés vivement à sa nomination, et le poursuivaient d'intrigues indignes et mesquines. Insuffisamment armé pour l'exégèse, Klee négligeait le côté philologique en faveur de l'interprétation dogmatique. Ses préférences allaient vers la théologie dogmatique qu'il présenta en plusieurs exposés positifs et sobres. Ses écrits témoignent d'une remarquable érudition scripturaire et patristique; par contre la pensée scolastique ne lui était que très imparfaitement connue et sa philosophie est d'inspiration cartésienne. Cependant il voulait retourner de toutes les forces de son âme pieuse et intègre à la pure doctrine de l'Église, et son exemple a puissamment contribué au renouveau des traditions catholiques en Allemagne.

Écrits : *De chiliasmo primorum sæculorum*, thèse de doctorat à l'université de Wurzbourg, 1825; — *Die Beichte*, 1827; — *Commentar über das Evangelium nach Johannes*, 1829; — *Commentar über des Apostel Paulus Sendschreiben an die Römer*, 1830; — *Kurzes System der katholischen Dogmatik*, 1831; — *Encyklopädie der Theologie*, 1832; — *Auslegung des Briefes an die Hebräer*, 1833; — *Die Ehe*, 1833; 2e édit., 1835; — *Katholische Dogmatik*, son œuvre principale, 1834 et 1835, éditions postérieures en 1840, 1844, 1861; — *Lehrbuch des Dogmengeschichte*, 1837-1838, essai très remarqué, un des premiers du XIXe siècle, il a été traduit en français par l'abbé Mabire, Paris, 1848; — *Grundriss der Ethik*, posthume, publié par Himioben en 1843, 2e édit., 1847.

Mentionnons quelques idées particulières. L'immaculée conception et l'infaillibilité pontificale sont nettement affirmées. Par contre l'auteur est aussi décisif en faveur du générationisme et rejette la vision béatifique dans le Christ. Les enfants morts sans baptême sont justifiés en vue de la foi de leurs parents, ou se décident eux-mêmes librement pour le bien ou le mal au moment de la mort. Les rapports entre naturel et surnaturel, raison et foi sont mal précisés : la religion est essentiellement positive, et la révélation paraît absolument nécessaire même pour les vérités rationnelles. L'idée de Dieu est innée; la doctrine scolastique sur les preuves de l'existence de Dieu à partir du monde sensible, et sur la triple voie *positionis, negationis, supereminentiæ*, est formellement rejetée. Il est indécent, dit Klee, de vouloir prouver l'existence de Dieu avant d'y croire. Les « soi-disant » preuves de son existence ne servent qu'à faire passer l'idée innée de l'état de foi immédiate (*Zustand der Glaubensunmittelbarkeit*) à la forme conceptuelle. Il faut croire à Dieu pour croire raisonnablement à la valeur de notre propre raison et à l'existence du monde extérieur.

F. S., *Lebensabriss des Verfassers*, dans la 3e et 4e édit., de la *Dogmatique;* Heinrich, *Vorwort*, 4e édit. de la *Dogmatique;* du même, l'art. du *Kirchenlexikon*, t. VII, col. 743 sq.; *Allgemeine deutsche Biographie*, t. XVI, p. 69; Karl Werner, *Geschichte der katholischen Theologie, seit dem Trienter Concil bis zur Gegenwart*, Munich, 1866; J. Bellamy, *La théologie catholique au XIXe siècle*, Paris, 1904, p. 127.

F. A. Schalck.

KLEUTGEN Joseph, théologien dogmatique et controversiste, né à Dortmund (Westphalie) en 1811, agrégé à l'Académie de Munster et de Paderborn, demanda son admission dans la Compagnie de Jésus où il entra, le 28 avril 1834, sous le nom de Peters qu'il porta jusqu'en 1846 afin d'éviter des complications avec le gouvernement prussien. Professeur de droit naturel au collège de Fribourg, puis d'éloquence sacrée à Rome au Collège germanique, il ne tarda point à acquérir une immense réputation de doctrine et de savoir par ses remarquables travaux sur la théologie et la philosophie scolastiques : *Die Theologie der Vorzeit*, Munster-en-W., 1853-1860, 3 vol. in-8°; 2e édit., 8 vol. in-8°, 1867-1874, et *Die Philosophie der Vorzeit*, Munster-en-W., 1860-1863, 2 vol. in-8°; 2e édit., Inspruck, 1878. Le P. Kleutgen fut salué en Allemagne du titre de « restaurateur de la théologie scolastique » et l'enthousiasme suscité par ces ouvrages dans les milieux catholiques s'explique par le désarroi des esprits en face des succès du kantisme et par l'état déplorable où se trouvait réduit l'enseignement de la philosophie et de la théologie dans les séminaires et les universités. La conciliation tentée par Hermès, Gunther, Froschammer, entre la philosophie nouvelle et le dogme indiquait assez le danger que courait l'Église d'Allemagne. C'est à ramener dans l'enseignement les méthodes et les principes scolastiques que Kleutgen voua toute sa vie : il eut la joie de réussir pleinement dans cette tâche salutaire. Traduite en italien par le cardinal de Reisach et par le P. Curci, en français par le P. Sierp, la *Philosophie der Vorzeit* exerça en Italie et en France une influence profonde.

Nommé préfet des études au Collège romain, consulteur de la Congrégation du Saint-Office, le P. Kleutgen n'en continua pas moins la publication de savants ouvrages dont on trouvera la liste dans Sommervogel. Il mourut à Kaltern (Tyrol), le 13 janvier 1883, sans avoir pu achever ses *Institutiones theologicæ*, dont le premier volume parut à Ratisbonne en 1881.

Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. V, col. 1501-1503; Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. IV, col. 1113-1116; *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. VII, p. 197-229; *Stimmen aus Maria Laach*, t. XXV, p. 105-124.

P. Bernard.

KNIPPENBERG, Sébastien, né à Helden, village du Limbourg hollandais actuel, vers le milieu du XVIIe siècle, entra dans l'ordre des frères prêcheurs au couvent de Cologne. Il y conquit successivement les grades académiques; en 1687, le maître général le nommait régent du collège des prêcheurs; le 6 novembre 1688, il recevait le titre de maître en théologie. Choisi bientôt comme inquisiteur pour la province de Cologne, il demeura dans cette charge pendant quarante ans, jusqu'à sa mort, le 31 mai 1733, à l'âge de quatre-vingt-neuf ans. Intelligent, très personnel dans son travail, il ne sut pas demeurer fidèle aux traditions de l'école thomiste, à laquelle le rattachait sa formation dominicaine; cela lui valut une vive opposition et de multiples réprimandes de la part du général, le P. Cloche, attentif entre tous à conserver jalousement la tradition thomiste. Ses ouvrages sont : *Opusculum de Providentia Dei gubernante per motum*, Cologne, 1700; *Deus movens juxta mentem S. Thomæ Doctoris Angelici non absque prædeterminatione physica, sive responsio ad libellum A. R. et E. P. P. Kirsch, S. J.*, Cologne, 1708. C'est à l'occasion de ce volume, où Knippenberg attaquait vivement la *Panoplia* de Lemos, que le P. Cloche lui écrivit une lettre sévère pour le rappeler à l'ordre. Knippenberg s'entêta et publia un *Opusculum, doctrina S. Thomæ in materia de gratia ab erroribus ipsi falso impositis liberata*, Cologne, 1718. Le chapitre général de Milan condamna l'ouvrage, en 1721, et en 1722, le Saint-Office l'inscrivit au catalogue de l'*Index*. En 1721, nouvel opuscule contre le P. Jean Van Bilsen, O. P., qui l'avait attaqué : *Opusculum contra librum authoris anonymi intitulatum : Prædicatorum ordinis fides et religio vindicata*, Cologne. Une intervention rigoureuse du maître général interrompit définitivement les publications de ce *perversus inquisitor, opprobrium religionis.*

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. II, 1721, p. 752; Hartzeim, *Bibliotheca Coloniensis*, p. 294; surtout R. Coulon, *Scriptores ordinis prædicatorum, edit. altera*, Paris, 1910, p. 549-552.

M. D. Chenu.

KNOTT Édouard, de son vrai nom Matthieu Wilson, controversiste anglais, né en 1580 à Pegsworth (Northumberland), admis dans la Compagnie de Jésus à Rome, en 1606, consacra toute sa vie sacerdotale à l'évangélisation de l'Angleterre et mourut à Londres en 1656. Ses ouvrages ont trait surtout à la doctrine du salut chez les protestants et au principe de la charité chez les catholiques : *Charity mistaken, with the want whereof Catholics are injustly charged*, Saint-Omer, 1630; *Mercy and Truth, or Charity maintayned by Catholikes*, Saint-Omer, 1633; *Christianity maintained, ibid.*, 1638; *Infidelity unmasked*, Gand, 1652, réfutation de l'ouvrage universellement répandu de William Chillingworth : *The religion of protestants a safe way to salvation*. L'œuvre capitale du P. Knott : *Protestancy condemned by the expressive sentence and verdict of protestants*, Douai, 1564, a ouvert la voie à l'*Histoire des variations* de Bossuet.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, Paris, 1893, t. IV, col. 1134 sq.; Hurter, *Nomenclator literarius*, 3e édit., t. IV, col. 1009; *Dictionary of national biography*, Londres, t. XXXI, 1892, p. 291.

P. Bernard.

KNOX John, le protagoniste de la Réforme en Écosse, naquit en 1505. Le lieu exact de sa naissance reste incertain. C'est, ou bien la ville de Haddington, dans la province du même nom, ou quelque bourg des environs. Nous ne savons rien de son enfance ni de sa jeunesse. Il fit ses études à l'université de Glasgow, et il y entendit les leçons de Jean Major, ancien professeur de la Sorbonne, qui était rentré dans son pays d'origine. En 1543, il était prêtre, notaire apostolique et chargé de l'éducation de plusieurs enfants qui appartenaient à des familles des environs de Haddington. Un peu plus tard il devait rencontrer l'homme qui allait décider de son avenir. Georges Wishart avait été obligé, dès 1538, de fuir l'Écosse pour cause de religion. Il y était rentré clandestinement vers 1545 pour prêcher la nouvelle doctrine parmi cette noblesse locale, qui voyait surtout en lui un champion de l'alliance anglaise contre l'union séculaire de l'Écosse avec la France. Sa prédication n'avait pas été longue. Appréhendé sur l'ordre du cardinal Beaton et du régent, le comte d'Arran, il fut brûlé vif le 1er mars 1546. La vengeance de cette exécution ne se fit pas attendre. Deux mois après, le cardinal Beaton était assassiné par les amis de Wishart, qui s'étaient regroupés autour de Knox. Celui-ci déclara du reste publiquement qu'ils avaient fait « une bonne action ». Bien plus, comme ils s'étaient réfugiés au château de Saint-Andrews, d'où ils résistaient aux forces insuffisantes du régent, il se rendit au milieu d'eux et continua son enseignement et sa prédication. Mais une flotte française étant venue les assiéger, tous les réfugiés et Knox avec eux furent obligés de se rendre à condition qu'ils auraient la vie sauve.

Ils l'eurent, mais sur les galères du roi de France. Knox stationna ainsi un certain temps à l'embouchure de la Loire. Il trouva du reste moyen de correspondre avec ses amis d'Écosse et même avec ses compagnons du château de Saint-Andrews. L'un d'eux, Balnaves, retenu dans les prisons de Rouen, occupait les loisirs de sa captivité à la composition d'un traité théologique *De la justification*. Il put faire parvenir le manuscrit à Knox, qui y trouva une si juste expression de sa pensée qu'il l'envoya en Écosse pour y être imprimé. Ce traité nous permet de saisir les conceptions théologiques du réformateur à ce moment précis. Il est alors bien plus près de la doctrine de Luther que de celle de Calvin. Il pose comme point de départ la justification par la foi seule, et en tire toutes les conséquences, en particulier celle du sacerdoce de tous les chrétiens. Mais il affirme encore le devoir de l'obéissance absolue envers les puissances politiques, bonnes ou mauvaises. Dieu seul peut tirer vengeance de leurs injustices et de leurs impiétés. Knox devait singulièrement changer sur ce point, qui est vital pour lui et qui révèle son véritable caractère : il fut avant tout un agitateur politico-religieux. Il avait des raisons personnelles de l'être : en 1547, l'Angleterre s'était rapprochée de la France, et l'une des clauses de ce rapprochement avait été la libération des prisonniers de Saint-Andrews. Aussi, le 15 avril 1549, Knox était-il rentré en Angleterre.

Grâce aux hommes qui gouvernaient au nom du débile Édouard VI, il allait y trouver un emploi conforme à ses goûts et aux intérêts anglais. Les réformes qui s'étaient opérées dans l'Église d'Angleterre depuis Henry VIII et qui venaient d'être formulées dans le premier *Book of common Prayer*, étaient loin de satisfaire ceux-là même qui en avaient été les promoteurs, en particulier le duc de Somerset et l'archevêque Cranmer. Aussi venaient-ils de prendre une mesure importante, destinée à briser les résistances du clergé auxquelles ils s'étaient heurtés. Ils avaient interdit à tout curé de prêcher en dehors de sa paroisse, et à tout évêque en dehors de son diocèse. Mais en même temps, ils avaient constitué un groupe de chapelains du roi, qui avaient licence et même mission de prêcher partout. La plupart étaient des réfugiés étrangers, comme Ochino, Pierre Martyr et Bucer, soucieux avant tout de détruire l'ancien ordre de choses, de répandre la nouvelle doctrine et surtout d'attaquer l'ancienne. Il était tout naturel que Knox fît partie de ce groupe. Et tout naturellement aussi, on lui donna comme champ de son ministère la région frontière de l'Écosse, avec résidence à Berwick sur la Tweed. Il y resta deux ans. Il était tenu par sa licence de remplir son ministère conformément au premier *Prayer book*. Mais lui-même nous déclare qu'il n'en fit absolument rien. En 1550, il prêchait violemment contre la sainte messe, qu'il présentait comme une « abomination ».

Grâce à de tels moyens, la nouvelle doctrine faisait des progrès. Aussi fallut-il mettre au point le premier *Prayer book*. De là sortit la rédaction beaucoup plus radicale du second *Prayer book*, qui devait entrer en usage le 1er novembre 1552. Or Knox venait précisément d'être rappelé à la cour pour y prêcher, comme chapelain du roi. Pendant que l'on procédait à la rédaction du nouveau rituel, une vive controverse s'éleva au sujet de la rubrique, retenue par le premier *Prayer book*, qui ordonnait de se mettre à genoux pour recevoir la sainte communion. Des théologiens en vue, l'anglais Hooper et le polonais Jean de Lasco, ministre de l'église des Étrangers à Londres, s'étaient prononcés contre ce rite qu'ils qualifiaient « d'idolâtrie romaine ». Knox, en présence du roi, prêcha vivement contre cette rubrique, et le résultat de cette intervention fut que, malgré Cranmer, et même malgré l'insertion de l'ancien texte dans le nouveau, une note additionnelle, célèbre sous le nom de « Rubrique noire », lui enleva pratiquement toute efficacité. De même, quand Cranmer soumit au Conseil privé la rédaction des *XXXIX articles*, il trouva encore Knox en travers de sa route. L'un de ces articles affirmait que les cérémonies ordonnées par le *Prayer book* étaient toutes

en parfait accord avec la liberté évangélique. Le réformateur écossais et quelques-uns de ses collègues adressèrent au Conseil du roi une confession de foi dans laquelle ils protestaient contre cette affirmation. Aussi l'article disparut-il de la rédaction définitive (octobre 1552).

La mort d'Édouard VI et l'avènement de Marie Tudor mirent fin à cette activité. Au commencement de mars 1554, Knox s'embarquait pour Dieppe. Il envoyait de là ses instructions à ses disciples anglais. Tandis que certains théologiens protestants, tels Mélanchthon et Bucer, permettaient, en cas de nécessité, l'assistance à la messe catholique, Knox, qui se rapprochait de plus en plus de Calvin, répudiait absolument une semblable pratique. Mais l'avènement de Marie la Catholique ramenait le réformateur à ses idées favorites. Knox, comme tous les réformés, avait admis jusque-là le devoir absolu de l'obéissance des sujets envers leurs princes, même quand ceux-ci les persécutaient pour leur foi. Une telle position était-elle tenable? Cette question, dont l'importance théologico-politique dominait de plus en plus la pensée de l'agitateur religieux, il résolut de la poser à ceux qui passaient alors pour les maîtres de la Réforme, Bullinger à Zurich et Calvin à Genève. Aussi, quittant Dieppe, il se dirigea vers la Suisse. Il interrogea d'abord Bullinger et lui adressa les quatre questions suivantes : 1° Un prince enfant, qui est appelé à régner sans avoir la raison suffisante, peut-il prétendre à être obéi *de droit divin*? 2° Une femme peut-elle gouverner un royaume *de droit divin*, et transmettre ce droit à son mari? 3° Un gouvernement qui soutient l'idolâtrie et condamne la vraie religion peut-il exiger l'obéissance *de droit divin*? 4° Dans le cas où la noblesse d'un royaume résisterait à un souverain idolâtre, les gens de bien peuvent-ils prendre son parti? On voit facilement où tendaient toutes ces questions. La réponse de Bullinger et celle de Calvin, qu'il sol licita et obtint quelque temps après, furent assez décevantes pour lui. Les deux théologiens réformés hésitaient encore à proclamer le droit de rébellion au nom de l'Évangile. Mais, dans la pensée de Knox, la question était déjà tranchée.

Au mois de mai, Knox était de retour à Dieppe, surveillant anxieusement le cours des événements en Angleterre. Il y resta jusqu'en juillet. Il profita de ce séjour pour écrire un violent pamphlet contre Marie Tudor, sous le titre : *Fidèle admonition aux maîtres de la vérité divine en Angleterre (Faythfull admonition unto the professours of God's truthe in England)*, dont il parut cette année même deux éditions. Il y attaquait non seulement la reine d'Angleterre, mais l'empereur, le roi d'Espagne et en général tous les princes. Le gouvernement de Marie ne s'en affermissait pas moins, et perdant, pour le moment, tout espoir, Knox quitta Dieppe vers la fin de juillet pour regagner Genève. A la fin de septembre, un appel des réfugiés anglais établis à Francfort-sur-le-Mein lui demanda de venir exercer parmi eux les fonctions de ministre. Sur le désir de Calvin, il accepta. Un millier de religionnaires environ avait quitté l'Angleterre depuis l'avènement de Marie et cherché refuge sur le continent. Le groupe le plus important avait fini par se fixer à Francfort, où, grâce à la protection d'un magistrat calviniste, Glauburg, il avait latitude, sauf restrictions, de pratiquer son culte. Mais à peine cette communauté était-elle établie que de vives discussions s'élevaient dans son sein. Les uns voulaient s'en tenir strictement au deuxième *Prayer book* d'Édouard VI, les autres cherchaient à imposer une réforme plus radicale, dans le sens de Genève. Knox, naturellement, prit parti pour ces derniers. Les adversaires, pour se débarrasser de lui, ne trouvèrent rien de mieux que de le dénoncer comme l'auteur de la *Faythfull admonition*, dans laquelle l'empereur était grossièrement attaqué. Défense fut faite à l'agitateur de prêcher et il fut ainsi obligé de rejoindre Genève (mars 1555).

Il y trouva Calvin maître de la situation. Mais dès le mois d'août il partait en Écosse, surtout pour y régler une question personnelle. Il y épousait Marjory Bowes, la fille d'une femme qu'il avait endoctrinée au grand désespoir de son mari, resté fidèle à la foi catholique. Mais dès septembre, accompagné de sa belle-mère et de sa femme, il rentrait auprès de Calvin. Une partie des réfugiés de Francfort s'y étaient rendus. Knox devint leur ministre. Cette petite communauté fut le berceau du puritanisme écossais. On y traduisit en anglais le Nouveau Testament (1557) et même la Bible tout entière (1560). Certainement Knox eut une part, bien que nous ne sachions laquelle, à ces travaux. Peu de temps après, les chefs du parti protestant en Écosse, Glencairn, Argyle, Erskine et James Stewart l'appelaient en lui dépeignant la situation comme favorable. Mais il était alors bien installé à Genève avec sa famille et il ne montra aucun entrain à courir les risques auxquels on l'invitait. Il alla jusqu'à Dieppe, où il attendit patiemment les événements. Pour donner la même patience à ceux qui l'attendaient, il leur écrivit d'abord une *Lettre à ses frères en Écosse*, puis une *Lettre aux professeurs de la vérité en Écosse*, dans lesquelles il les encourageait à continuer. C'est là aussi qu'il donna une forme définitive à une idée qui le travaillait depuis longtemps, dans son principal ouvrage : *Le premier éclat de la trompette contre le monstrueux régime des femmes, The first blast of the trumpet against the monstruous regiment of Women*, 1558.

La thèse est très simple : « Établir une femme pour exercer le gouvernement, la supériorité, le pouvoir ou l'empire sur un royaume, une nation ou une cité est chose qui répugne à la nature, qui fait offense à Dieu comme contraire à sa volonté révélée et à la police qu'il approuve. Et finalement, c'est la subversion du bon ordre, de toute équité et de toute justice. » Cette proposition est développée théologiquement « avec une pieuse furie qui atteint son paroxysme », nous dit l'historien admirateur de Knox, P. Hume Brown. On comprend l'éclat que devait faire cette thèse, dans un monde où Marie Tudor était reine d'Angleterre, Marie de Lorraine régente d'Écosse, Marguerite de Parme gouverneur des Pays-Bas, et où bientôt Élisabeth allait monter sur le trône de Grande-Bretagne et Catherine de Médicis gouverner la France au nom de ses fils. Aussi l'ouvrage fut-il publié non seulement sous le voile de l'anonymat, mais clandestinement. Il parut à Genève à l'insu de Calvin lui-même. Il semble n'avoir pénétré que lentement en Angleterre, où il provoqua une réponse de la part de John Aylmer, qui fut plus tard évêque de Londres.

Un nouveau travail théologique attendait Knox aussitôt après cette publication dont il ne soupçonnait pas encore les conséquences. Calvin était arrivé, après bien des tâtonnements, à faire de la doctrine de la prédestination le centre de tout son édifice théologique. Or les idées de Calvin avaient soulevé de nombreuses protestations précisément chez les partisans de la réforme la plus radicale, chez les anabaptistes. Mais ceux-ci se répandaient en Angleterre et en Écosse au point d'inquiéter les partisans de Genève. Aussi Knox fut-il invité à écrire contre eux. Ce fut l'occasion pour lui de publier son traité *De la prédestination, On predestination*, dont le Conseil des pasteurs autorisa l'impression le 9 novembre 1559, en interdisant toutefois la mention de Genève. Le livre se présentait

comme la réfutation de l'ouvrage d'un anabaptiste anglais, que l'on suppose être Robert Cooke, paru, d'après Knox, sous le titre : *Le Pécheur par nécessité, The careless by necessity*, et qui ne semble pas être venu jusqu'à nous. Du reste, l'ouvrage n'ajoute absolument rien aux arguments bien connus de Calvin et le tempérament de Knox n'était pas fait pour adoucir les angles et la rigidité de cette doctrine.

Pendant qu'il s'occupait ainsi de théologie, les événements qui se déroulaient en Angleterre et en Écosse prenaient une tournure favorable à ses idées. En raison même des circonstances politiques, le groupe des réformés écossais acquérait de jour en jour une importance plus considérable. Knox continuait d'entretenir avec eux d'étroites relations et, pendant le séjour plus ou moins clandestin qu'il fit dans son pays, de l'automne 1555 jusqu'au mois de juillet 1556, il s'entendit à réchauffer le zèle de ses néophytes, en particulier de leur chef, lord Erskine de Dun. En Angleterre, Marie Tudor mourait, le 17 novembre 1558. Lorsque sa sœur Élisabeth l'eut remplacée sur le trône, le réformateur crut son heure venue. Il s'adressa directement à elle pour obtenir un passeport. Mais la nouvelle reine se souvenait du *Premier éclat de la trompette sur le monstrueux gouvernement des femmes*, et de quelques autres pamphlets du même genre sortis des presses de Genève. Pendant quelque temps encore, il fallut se contenter d'agir par la plume. Knox le fit en particulier dans une *Lettre à la reine douairière*, Marie de Lorraine, où il lui adressait, sur le ton habituel des prédicants de Genève, les remontrances les plus sévères à propos de son mauvais gouvernement et surtout de son « idolâtrie ». Cette lettre parut en 1558.

En attendant, la mort de Marie Tudor l'avait décidé de se rapprocher de la Grande-Bretagne. Il quitta Genève pour Dieppe en février 1559, et, de là, dirigea requête sur requête pour obtenir d'Élisabeth l'autorisation de passer en Angleterre. Il désirait, disait-il, aller visiter ses coreligionnaires de Berwick et de Newcastle. Mais la reine ne voulut rien entendre, ni même son ministre Cecil, malgré son inclination bien connue pour les doctrines de Calvin. Aussi, las d'attendre, Knox s'embarqua-t-il directement pour Édimbourg, où il arriva le 2 mai 1559. Il y trouva la révolution sur le point d'éclater. Les lords protestants avaient formé une association, une *congregation*, en vertu de laquelle ils se promettaient mutuelle assistance. Plusieurs villes étaient, en tout ou en partie, gagnées à leur cause. C'était le cas pour Saint-Andrews, Dundee et Leith. D'un autre côté la régente ne pouvait compter que sur les troupes françaises qu'elle avait sous la main, à peine quelques milliers d'hommes, car la plus grande partie de l'Écosse ne s'intéressait en aucune façon à cette querelle et refusait d'y prendre part. Aussi, l'arrivée de Knox fut-elle, pour Marie de Lorraine, une surprise désagréable et, pour ses adversaires, une grande raison de persévérer dans leur résistance.

Comme les forces en présence étaient à peu près égales, les hostilités prirent la forme d'une série de soulèvements, coupés de trêves et d'arrangements, que bientôt chaque parti s'empressait de rompre. Knox vit bien du premier coup d'œil que les réformés laissés à eux-mêmes n'arriveraient à rien. Il reprit sa vieille idée d'une alliance avec l'Angleterre, de plus en plus inquiète de la présence des Français en Écosse. Le mariage de Marie Stuart, qui avait en plus des prétentions au trône d'Angleterre, avec François II, n'était pas fait pour calmer ces inquiétudes. Aussi Knox se fit-il appointer comme secrétaire de la *Congregation* pour traiter cette affaire. Pourtant, elle ne marcha pas toute seule, et c'est tout juste si, d'abord, Élisabeth offrit une misérable somme d'argent, pour soutenir les protestants, qui, à la fin de 1559, s'étaient de nouveau soulevés. Le souvenir du *Premier éclat de la trompette* sonnait encore aux oreilles de la reine d'Angleterre. Aussi la cause de la *Congregation* paraissait-elle irrémédiablement perdue, lorsque, à la fin de janvier 1560, une flotte parut dans le Firth of Forth. Mais ce n'étaient pas les navires français qu'attendait Marie de Lorraine. Élisabeth, sur les instances de Knox et de son envoyé Maitland, avait enfin cédé, et elle avait lancé ses vaisseaux pour interdire à la flotte française l'accès des côtes d'Écosse, cela, du reste, sans déclaration de guerre. Ils arrivèrent juste à temps pour sauver Saint-Andrews, la capitale des réformés. Sur ces entrefaites, Marie de Lorraine mourut. Les troubles qui augmentaient chaque jour en France décidèrent cette puissance à faire la paix avec l'Angleterre. Le traité, signé à Leith, fut proclamé à Édimbourg le 6 juillet 1560. Les deux gouvernements s'engageaient à évacuer l'Écosse l'un et l'autre.

Ce traité ne parlait pas de religion, mais il stipulait que les États d'Écosse seraient convoqués en Parlement. Ils se réunirent le 1er août, et leur souci fut immédiatement de régler la question religieuse. La foi catholique n'y fut guère défendue, même par ceux qui avaient charge de le faire. La *Congregation* était maîtresse absolue de la situation. Elle requit le Parlement d'ordonner la rédaction d'une confession de foi. Une commission, dont Knox fut certainement l'inspirateur, fut nommée à cet effet. En quatre jours, elle rédigea 35 articles, qui s'inspiraient de très près de la confession de Calvin et de celle que les ministres huguenots avaient publiée à Paris, en mai 1559. Ces articles furent soumis un à un à l'Assemblée, qui les adopta sans grande opposition. En même temps, Knox voulut achever son œuvre en unissant plus étroitement encore l'Écosse et l'Angleterre. Il prit une part active à la négociation du mariage d'Élisabeth avec le comte d'Arran, alors régent, dont la mort de Marie de Lorraine avait fait le premier personnage du royaume. Celui-ci inclinait alors aux doctrines protestantes et avait pris le réformateur pour son conseiller. Mais la négociation échoua.

La confession de foi publiée au nom des États n'était qu'un premier pas. Il fallait détruire l'ancien état de choses et le remplacer par un nouveau. Sur une nouvelle pression de la *Congregation*, le Parlement prit, le 24 août, trois mesures destinées à remplir la partie destructive de cette tâche. Il émit d'abord un décret qui annulait tous les statuts antérieurs concernant les censures de l'Église et le culte des saints. Un second déclarait la juridiction du pape abolie dans le royaume. Par un troisième, le fait de dire la messe était déclaré crime puni par la confiscation des biens; celui de l'entendre, crime puni de bannissement; et les récidivistes encouraient la peine de mort. Mais il fallait aussi organiser la nouvelle Église. Une commission, la même très probablement qui avait déjà rédigé la confession de foi, reçut ordre de faire ce travail. Knox semble y avoir joué un rôle plus considérable que dans la première. Il passa les derniers mois de 1560 à « mettre en un volume la police et la discipline de l'Église ». Les États l'avaient chargé en outre de rédiger un récit des événements qui venaient d'avoir lieu, idée à laquelle il avait déjà lui-même pensé. Ce fut là l'origine de deux œuvres importantes, le *Book of discipline* et l'*Histoire of the Reformation in Scotland*.

Pas plus que la confession de foi, le *Book of discipline* n'est une œuvre originale. Il est l'adaptation avec quelques changements nécessités par les circonstances, des *Ordonnances* de l'Église de Genève, d'une

part, et d'autre part, de la *Forma ac ratio tota ecclesiastici ministerii*, de Jean de Lasco, que Knox avait certainement connu à Londres, lorsqu'ils étaient tous deux chapelains d'Édouard VI, et qu'il avait retrouvé plus tard, en exil, à Francfort-sur-le-Mein. En seize chapitres, l'ouvrage traite des ministres de l'Église, de leur élection et de leur admission; puis du culte et des règles que l'on y doit suivre; enfin des biens de l'Église et de ses rapports avec l'État. La doctrine y apparaît fréquemment comme un compromis entre des vues divergentes. Ainsi, conformément à la théorie calviniste, les ministres de l'Église sont groupés en quatre ordres : ministres proprement dits, lecteurs, anciens et diacres. Mais au-dessus d'eux, et nommés par l'État, le *Book of discipline* place des superintendants dont ils dépendent complètement. Aussi la controverse s'est-elle prolongée en Écosse, pratiquement, jusqu'aujourd'hui, de savoir si l'organisation de Knox est épiscopalienne ou presbytérienne. La dernière partie de l'ouvrage réglait l'attribution des biens de l'Église catholique dépossédée, et dressait, sur le papier, un beau plan d'organisation scolaire.

Ce dernier point réservait des déboires au réformateur. S'il avait pensé se servir des lords de la *Congregation*, ceux-ci allaient lui montrer vivement que, pour leur part, ils entendaient se servir de lui. Pour eux, il s'agissait surtout de mettre la main sur ces biens d'Église et ils s'étaient déjà lancés à l'œuvre. Ceux en qui Knox avait eu le plus de confiance, Erskine de Dun, le premier, se ruèrent à la curée. Aussi, lorsque les États se réunirent de nouveau, le 15 janvier 1561, pour se prononcer sur le *Book of Discipline* comme ils avaient fait pour la confession de foi, à peine quelques-uns acceptèrent d'y souscrire. Knox se plaignit vivement. On le consola en lui procurant l'occasion d'un succès oratoire : une dispute fut instituée entre quatre représentants du catholicisme, dont l'official d'Aberdeen, John Leslie, et un professeur de théologie de cette université, Alexandre Anderson, et, du côté des réformés, les trois principaux ministres, Knox, John Willcock et Christophe Goodman. Dans le récit qu'il nous a laissé, Knox présente cette dispute comme une brillante victoire; Leslie qui la raconte aussi, est beaucoup moins affirmatif. Cependant le réformateur obtint alors des États que l'on détruirait les monuments de « l'idolâtrie », et une campagne de démolitions commença qui devait durer plusieurs années et qui fit disparaître les plus anciens chefs-d'œuvre de l'art religieux en Écosse. Les exécuteurs de cette décision, désignés par les États, furent les principaux lords de la *Congregation*, Arran, Argyll, Glencairn, et le propre frère, bâtard, il est vrai, de la jeune reine, James Stuart. Ce fut là pour le moment, le résultat le plus clair du *Book of Discipline*.

Mais François II était mort à la fin de 1560. Sa jeune veuve n'était plus reine de France; elle restait reine d'Écosse. Ses sujets, protestants comme catholiques, la réclamaient. Après bien des hésitations et avec bien des regrets, elle s'embarqua pour Leith où elle aborda le 20 août 1561. Quelle allait être son attitude? Elle avait obstinément refusé de reconnaître le traité d'Édimbourg. Elle pouvait dès lors contester la légitimité de la convocation des États et considérer comme nul tout ce qu'ils avaient fait. Aussi Knox ne cachait-il pas son anxiété. De fait, pendant les quatre premières années qui suivirent le retour de la reine, ce fut un véritable duel entre elle et le réformateur. Marie employait toutes les séductions et toutes les ruses dont une femme a le secret, pour le circonvenir. Elle détachait insensiblement de lui les principaux chefs de la *Congregation*, James Stuart, dont elle faisait un comte de Moray, Maitland et Lethington, qu'elle prenait comme conseillers. Elle cherchait à retourner la politique écossaise contre l'Angleterre. Chaque fois que Knox, dans ses prêches de Saint-Gilles, la paroisse d'Édimbourg dont il était ministre, dépassait les bornes, elle le convoquait au palais de Holyrood et cherchait à le séduire par sa bonne grâce et des discours raisonnables. Mais le réformateur restait inflexible. Il ne passait pas une occasion de tonner contre la reine et ses conseillers. Une démarche quelconque de Marie, une soirée de danse au palais, étaient pour lui l'occasion de harangues enflammées et bibliques. Sur ces entrefaites, sa femme étant morte, il se remaria avec la fille d'un lord besogneux de la *Congregation*, Ochiltree. Elle avait seize ans, il en avait cinquante-neuf. Comme la chose se passait en Écosse, elle ne parut point ridicule (1564).

Un autre mariage en effet y occupait alors tous les esprits : celui de la reine. Il avait été l'occasion d'intrigues sans fin de la part d'Élisabeth et des Guises, du roi d'Espagne Philippe II et des grands seigneurs écossais. Le choix de Marie Stuart déçut tout le monde : elle épousa son cousin Darnley, des comtes de Lennox (29 juillet 1565). Le coup fut rude surtout pour le parti protestant, car le nouveau mari de la reine était resté très attaché à sa foi catholique. Ce fut une occasion pour Knox de redoubler ses attaques. De sa chaire de Saint-Gilles, il prêcha sur Achab et Jézabel justement le jour où Darnley était allé pour l'entendre. La reine trouva que cette fois il était allé un peu loin et lui fit interdire désormais toute prédication. Mais c'était une belle occasion pour le réformateur de reconstituer la *Congregation*. Le comte de Moray, Maitland, Lethington, tous les protestants qui s'étaient ralliés à la politique de Marie, avaient été écartés du pouvoir. D'autre part, la reine s'était livrée entièrement aux conseils d'un personnage énigmatique, un italien, David Rizzio, que tous, en Écosse, considéraient comme un agent du pape. Ainsi l'ancienne coalition allait-elle se reformer plus violente autour de Knox et par les soins du représentant de l'Angleterre à Édimbourg, Randolph.

Les meilleurs alliés de Knox dans cette tâche furent d'ailleurs la reine et son nouveau mari. Celui-ci, jaloux de l'ascendant de Rizzio, organisait un complot avec les seigneurs protestants pour le faire assassiner sous les yeux de la reine (9 mars 1586). Et si Knox ne prit pas directement part au complot, les historiens les plus dévoués à sa cause ne font aucune difficulté pour avouer qu'il l'approuva certainement. Le 10 février 1567, c'était le tour de Darnley, que Marie laissait assassiner par lord Bothwell, à qui le 15 mai suivant, elle donnait sa main. Pendant ce temps, Knox, qui ne se sentait pas en sûreté à Édimbourg, faisait un tour dans le sud de l'Écosse, où il réchauffait le zèle des communautés protestantes et voyait venir à sa cause l'un des plus redoutables défenseurs du catholicisme, le comte de Cassilis. Il écrivait une lettre aux pasteurs et aux évêques d'Angleterre, en faveur des puritains que l'on exilait, parce qu'ils réprouvaient l'usage du surplis et du bonnet carré. Il se rendait lui-même sur l'autre rive de la Tweed, probablement à Berwick, où il trouvait son ancienne communauté très florissante.

Mais une fois de plus les événements tournaient en sa faveur. Un soulèvement des seigneurs, catholiques et protestants, s'emparait de la reine et de son nouveau mari Bothwell et les retenait prisonniers au château de Lochleven (16 juin 1567). Aussi Knox réapparaissait-il à Édimbourg le 25 juin, et, le même jour, une Assemblée générale des protestants s'y réunissait. Poussée par le réformateur, malgré les avertissements de Throgmorton que lui avait envoyés

la reine Élisabeth, l'Assemblée déclara Marie Stuart déchue de ses droits, et lui substitua le jeune fils de Darnley, James Stuart, en lui donnant, comme tuteur, avec le titre de régent, le comte de Moray lui-même, qui, depuis sa disgrâce, s'était rapproché de Knox. Ce fut Knox qui prêcha à la cérémonie du couronnement du jeune prince, à Stirling. Il réclama froidement à cet enfant la tête de sa mère. Mais sa cause n'était pas gagnée. Au commencement de mai 1568, Marie Stuart s'échappait avec Bothwell de la prison de Lochleven et se constituait une armée de partisans. Le 23 janvier 1570, Moray, passant à Linlithgow, était assassiné en pleine rue. Le comte de Lennox, qui le remplaça, était loin d'avoir sa vigueur et son autorité. Aussi les partisans de la reine reprirent-ils courage, et l'Écosse se partagea rapidement en deux factions, la plupart des grands seigneurs, même protestants, ayant pris le parti de la reine, tandis que la petite noblesse et la bourgeoisie, excitées par Knox, soutenaient les décisions de l'Assemblée de 1567.

Ces derniers étaient encore les maîtres de la capitale, Édimbourg. La garde du château avait été confiée à l'un des plus anciens compagnons de Knox, Kirkcaldy de Grange. Mais celui-ci, convaincu par Lethington, se rallia au parti de la reine et la position de Knox devint intenable. Le 5 mai 1571, il abandonnait la ville pour se retirer sur l'autre rive du Firth of Forth, à Abbotshall. Il était déjà très malade, mais n'avait rien perdu de son assurance. Il quitta bientôt Abbotshall pour Saint-Andrews et y reprit ses prédications et son activité. Il y publia aussi une réponse à l'ouvrage d'un jeune écossais, James Tyrie, qui était entré dans la Compagnie de Jésus, et qui avait attaqué la Réforme. L'ouvrage de Knox avait été composé en 1566, mais il le publia seulement au commencement de 1572. Dans un curieux appendice, il se défendit contre les bruits qui avaient couru au sujet de ses relations avec la mère de sa première femme, Mrs Bowers. Il prit part aussi à une controverse importante au point de vue religieux. L'archevêque de Saint-Andrews, Hamilton, avait été fait prisonnier, puis pendu, par ordre de Morton, qui avait succédé comme tuteur du jeune roi au comte de Lennox. Mais Morton, quoique protestant, s'était empressé de lui nommer un successeur dans la personne de John Douglas, recteur de l'université. Knox, tout en refusant de se mêler à l'affaire et en réclamant contre cet attentat à la liberté de l'Église, accepta de prêcher l'inauguration du nouveau prélat.

La lutte entre les deux factions avait mis l'Écosse dans un état indescriptible d'anarchie. Marie Stuart s'était confiée à Élisabeth qui en avait fait sa prisonnière. Pourtant, sur les instances de la France et de l'Angleterre, une trêve avait été conclue entre les deux partis, le 31 juillet 1572. Un article garantissait à tous le retour assuré dans leur demeure. Les coreligionnaires de Knox le pressèrent de revenir à Édimbourg. Il y rentra pour y mourir. Mais auparavant, il donna son avis sur le cas de Marie Stuart que la reine d'Angleterre, par un raffinement de cauteleuse politique, voulait livrer aux tribunaux écossais pour y être jugée. Il déclara nettement qu'elle devait être condamnée et exécutée. Quelque temps après, le 24 novembre 1572, il mourait, le jour même où Morton était proclamé régent d'Écosse. Ce fut le nouveau régent qui prononça son oraison funèbre.

Il laissait sans être publié le manuscrit de l'œuvre dont l'avaient chargé les États de 1560, l'*Historie of the Reformation in Scotland*. Une singulière destinée attendait cet ouvrage. Le secrétaire de Knox, Richard Bannatyne, fit requête à l'Assemblée générale des protestants pour obtenir l'autorisation de le publier, moyennant une pension raisonnable. Sa demande fut admise. Mais, selon Bannatyne lui-même, le manuscrit n'était complètement rédigé que jusqu'à l'année 1564. De là des retards, de sorte que c'est seulement en 1586 qu'un éditeur écossais, Vautrollier, essaya de le faire paraître à Londres. A ce moment, la censure anglaise intervint et l'impression fut arrêtée. Enfin, en 1664, l'ouvrage parut à Londres. Mais cette fois encore, il avait passé par les mains des censeurs, qui l'avaient mutilé et défiguré à tel point que le grand poète Milton lui-même éleva contre eux, dans ses *Areopagitica*, une véhémente protestation. C'est seulement au XIX^e^ siècle que le texte définitif a été publié par l'éditeur des œuvres de Knox, David Laing. L'ouvrage comprend six livres, dont le dernier n'a certainement pas été rédigé par le réformateur. Son dernier historien et admirateur, P. Hume Brown, le juge ainsi « Si Knox n'avait pas écrit ce livre, on peut assurer en toute certitude qu'il n'aurait pas la figure qu'il a dans l'histoire de l'Écosse. Pour nous faire une idée de lui, nous serions réduits aux quelques notices des historiens contemporains ou aux références de hasard dans les papiers d'État... C'est dans l'*Histoire de la Réformation* seule, qu'on trouve, avec toutes ses fins et tous ses caractères distinctifs, l'esprit essentiel de Knox et de son œuvre. » *Op. cit.*, t. II, p. 211 sq. Ainsi, par un cas peu fréquent dans l'histoire, Knox a paru beaucoup moins grand à ses contemporains qu'à la postérité qui a bénévolement accepté son propre témoignage sur lui-même.

Knox, *Works*, 6 vol., éd. David Laing, Édimbourg, 1864 sq.; John Cunningham, *The Church History of Scotland*, t. I, Édimbourg, 1882; P. Hume Brown, *John Knox, a biography*, 2 vol., Londres, 1895. Ces deux derniers volumes dispensent de toute la littérature antérieure.

A. HUMBERT.

KOELLIN Conrad, né à Ulm en 1476, entra en 1492 au couvent des frères prêcheurs de cette ville, où son frère Ulrich l'avait précédé. Il y trouva une vie religieuse bien établie, sous la direction du P. Louis Fuchs, prieur de grande réputation. En 1500, il poursuivait ses études à l'université de Heidelberg, où il subissait l'influence bienfaisante de Maître Pierre Siber, O. P. En 1505, le chapitre général de Milan l'assignait comme maître des étudiants et second lecteur à Heidelberg, aux côtés du régent Eberhard de Clèves; peu après il était élu prieur d'Heidelberg. Les chapitres de 1507 et 1508 renouvelèrent son mandat de lecteur. C'est alors qu'il prit comme texte de ses leçons la *Somme théologique de saint Thomas*, contribuant ainsi à la substitution dans les écoles de l'œuvre personnelle du docteur Angélique au *Liber sententiarum* du Lombard, selon l'exemple de Gaspard Grünwald à Fribourg, de Cajétan à Pavie et à Rome, de Crockaert à Paris. Voir FRÈRES PRÊCHEURS, t. VI, col. 906-907. Son enseignement fut si apprécié que la Faculté de théologie de Heidelberg, en 1511, pressa le général de l'ordre, Cajétan, de favoriser l'impression de ces cours, ce à quoi consentit volontiers Cajétan. Ainsi parut à Cologne, en 1512, l'*Expositio commentaria prima subtilissima simul ac lucidissima cunctisque theologice facultatis... studiosis maxime necessaria in primam secunde Angelici Doctoris sci Thome Aquinatis*. Une seconde édition devait paraître à Venise, 1589, par les soins d'Et. Guaraldi, O. P., puis une autre à Venise, 1602. Dès 1510, remplacé à Heidelberg par Éberhard de Clèves, Koellin est nommé régent à Bâle; le 1^er^ juillet 1511, on le voit immatriculé comme régent, B. M. Reichert, *Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland*, Heft X; *Registrum litterarum Thomæ de Vio Cajetani*, p. 158, 161. Il semble qu'il soit demeuré très longtemps dans cette charge, sans doute jusqu'à sa mort; il y est en tout cas mentionné encore en 1520, puis 1526.

Koellin se trouva alors engagé dans les conflits théologiques qui divisaient de plus en plus l'Allemagne. En 1511, Reuchlin avait publié son *Augenspiegel (Miroir des yeux)*, qui renouvela et étendit une querelle alors en cours sur les traitements à appliquer dans la répression des Juifs; le dominicain Jacob Hoogstraten, inquisiteur des provinces de Cologne, Mayence et Trèves, déféra le livre à l'université de Cologne, qui en remit l'examen à Arnold de Tungern et à Conrad Koellin. Voir HOCHSTRATEN, t. VII, col. 14. C'est ainsi que Koellin, au cours des années 1511-1512, entretint avec le grand humaniste Reuchlin, vieil ami des prêcheurs, une correspondance fort amicale. Lorsque l'empereur Maximilien, puis de nombreuses universités eurent condamné Reuchlin, l'affaire s'envenima; le pacifique Koellin se retira du conflit. De ses travaux poursuivis alors dans le calme de l'école, il nous reste un gros volume de questions publié en 1523 à Cologne, sous ce titre : *Quodlibeta viginti septem per modum dialogi concinnata, penitissima moralis theologiæ arcana scire volentibus oppido idonea.* Koellin allait pourtant se trouver engagé dans un autre conflit, beaucoup plus grave d'ailleurs. En 1523, paraissait à Wittemberg le commentaire de Luther sur le VII[e] chapitre de la I[re] épître aux Corinthiens. A la prière de la Faculté de théologie de Cologne, Koellin entreprit une longue réfutation des doctrines de l'hérésiarque; un premier volume parut en 1527, sans doute à Cologne : *Eversio Lutherani Epithalamii*, puis en 1530, à Tubingue : *Adversus caninas Martini Lutheri nuptias, adversusque alia ejusdem vel gentilibus abominabilia paradoxa, opus novum.* « Koellin, dit à ce propos N. Paulus, était un excellent professeur de théologie, mais non un bon polémiste, et encore moins un écrivain populaire. A cet égard, il n'était pas de taille à se mesurer avec Luther. » Dans la suite Koellin fit partie du groupe des théologiens qui préparèrent la réfutation de la confession d'Augsbourg. En 1528, on lui confia la charge d'inquisiteur des provinces de Cologne, Mayence et Trèves; à ce titre, il participa en 1528-1529 au procès de deux fameux hérétiques Clarenbach et Fliesteden, qui furent livrés au bras séculier. En 1535, il dirige une enquête contre les anabaptistes. Le plus fameux de ces procès fut celui qu'il mena en 1533 contre Corneille Agrippa et son livre *De occulta philosophia*, dont le premier volume avait paru en 1531. Jadis il avait eu connaissance de cet ouvrage et ne l'avait pas jugé pernicieux; mais depuis lors, éclairé sans doute par le récent ouvrage d'Agrippa, *De vanitate et incertitudine scientiarum*, 1530, il avait changé de sentiment, et il interdit la publication du *De occulta philosophia*. Violemment Agrippa se défendit en plusieurs pamphlets; en 1533, une édition complète de l'ouvrage parut, sans nom de lieu d'origine, quelque temps avant la mort de son auteur réfugié en France. Koellin mourait bientôt lui-même à Cologne, le 26 août 1536.

Étant donnée la date de composition de son commentaire de la I[a]-II[æ] de saint Thomas, juste avant la révolution doctrinale de Luther, il y a grand intérêt à y relever l'état de la théologie, en particulier sur les notions de péché originel, de grâce, de justification, de mérite, comme aussi dans les *Quodlibeta*, quelque peu postérieurs, il y a profit à noter les réactions de la théologie en face des problèmes soulevés par les novateurs.

Au point de vue biographique et bibliographique, la notice très complète de N. Paulus dispense des travaux antérieurs; elle a paru dans la *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1896, t. XX, p. 47-72, puis dans *Diözesanarchiv von Schwaben*, 1896, t. XIV, p. 49-63, enfin dans le volume *Die deutschen Dominikaner in Kampfe gegen Luther, 1518-1563*, Fribourg, 1903, p. 111-134. Paulus a utilisé : Quétif-Echard, d'ailleurs très bref, *Scriptores Ordinis prædicatorum*, t. II, p. 100; la dissertation médiocre de J. Henning Lose, *Dissertatio inauguralis de C. Koellino... infensissimo Megalandri Lutheri hoste*, Helmstadt, 1749 ; le bon travail de G. Veesenmeyer, *Nachricht von K. Köllin*, dans *Kirchenhistorisches Archiv von Stäudlin, Tzschirner und Vater*, Halle, 1825, p. 471-501. Aux documents fournis par les actes des chapitres généraux, édit. Reichert, *Monumenta ordinis prædicatorum historica*, t. IX, p. 53, 74, 149, 211, on ajoutera quelques précisions d'après le registre des lettres du maître général, alors Cajetan : *Registrum litterarum Thomæ de Vio Cajetani*, édit. Reichert, dans *Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschand*, fasc. X, Leipzig, 1914, p. 158, 160, 161, 167, 168.

M.-D. CHENU.

KOHLER Christian et Jérôme, fanatiques suisses, fondateurs de la secte des Brüggler. — Les deux frères Christian et Jérôme Kohler naquirent, le premier en 1710, le second en 1714 à Brüggien, petit village de la commune de Rüeggisberg, dans le canton de Berne. De condition fort modeste, ils n'eurent jamais qu'une instruction tout à fait élémentaire; mais ils puisèrent dans les milieux piétistes où ils furent élevés la haine de l'Église réformée officielle, laquelle, depuis la fin du XVII[e] siècle, persécutait avec rigueur tous les adhérents de ce mouvement séparatiste. Ce n'est pas le lieu d'exposer les crises intérieures qui ébranlaient alors les Églises suisses. Disons seulement que dans les dernières années du XVII[e] siècle et les trente premières du XVIII[e], il s'était formé, en dehors et à l'encontre de l'évangélisme ecclésiastique, de nombreux conventicules, où des illuminés prétendaient recevoir directement les communications divines. Un instant comprimé par des mesures vigoureuses, le mouvement reprit de plus belle en 1745. Dans la région de Rüeggisberg, des enfants passèrent pour avoir des visions, des extases, des révélations. Les enfants des frères Kohler étaient du nombre de ces privilégiés, leur illuminisme se transmit à leurs parents. Les frères Kohler eurent leurs transes et leurs extases, ou du moins feignirent d'éprouver ces phénomènes, qu'ils ne tardèrent pas à exploiter dans des vues tout à fait intéressées. Prédictions et prophéties se multiplièrent. Bientôt les deux compères s'associèrent une femme d'assez piètre renommée, Élisabeth Kissling, et se présentèrent comme en relation très spéciale avec chacune des trois personnes divines. Christian était le temple du Père, Jérôme celui du Fils, Élisabeth celui du Saint-Esprit. Utilisant aussi quelques données de l'Apocalypse, et variant leur thème, les deux frères se donnaient pour les deux témoins dont il est question Apoc., XI, 3 sq.; quant à Élisabeth, elle n'était autre que la femme qui est représentée dans l'Apocalypse, XII, 1, 2, comme enfantant le Sauveur.

Tout cela, y compris les prédictions relatives à la fin du monde, n'aurait été que grotesque et n'aurait pas mérité d'attirer autrement l'attention, si les fanatiques n'avaient ajouté à cet illuminisme de bas étage une prédication nettement immorale. L'antinomisme qui se retrouve si facilement dans toutes les sectes d'illuminés se manifesta une fois de plus ici. Au nom de la « sainte liberté des enfants de Dieu », les nouveaux prophètes autorisèrent les pires dérèglements, et donnèrent, tout les premiers l'exemple.

Les autorités civiles et ecclésiastiques du canton s'émurent. En 1750, les prédicateurs, qui avaient réussi à grouper un certain nombre d'adhérents appelés les Brüggler, du nom de la patrie des Kohler, furent condamnés par le conseil de Berne à un bannissement de six ans. Réfugiés dans le Jura, ils continuaient, soit par des lettres, soit par des visites à fanatiser leurs partisans, à qui ils prédisaient la prochaine fin

du monde et l'avènement du *millenium*. Arrêté lors d'une de ses courses pastorales, Jérôme fut jugé et condamné à la peine de mort, le 15 janvier 1753. La sentence était exécutée le lendemain; le sectaire fut étranglé, puis brûlé. Christian Élisabeth et Kissling, mis en prison, disparurent par la suite.

On signale encore en cette même année 1753 le procès d'un certain Jean Sahli qui fut condamné à mort par contumace. En 1755 on instruisit de même l'affaire de Benoît Rohli, membre de la secte des Brüggler, qui avait osé dire publiquement que Dieu ne pourrait pas être au ciel si Jérôme Kohler n'y était pas. Le prévenu échappa par une humble rétractation au châtiment qu'il aurait dû encourir. L'agitation créée par les fanatiques se calma quelque temps, mais, vers la fin du XVIII[e] siècle, Antoni Unternährer reprenait les principales idées de Kohler. Il mourra à Lucerne en 1824 après un emprisonnement de quatre ans.

Documents officiels. — *Hochoberkeitliche Verwahrnung wegen sectierischer Lehr und Versammlungen, aus Anlass des jüngsthin exequierten H. Kohlers von Brügglen*, Berne, 25 janvier 1753; *Oberkeitliche Nachricht der beiriegerischen Irrlehr und Verführungen Chr. und H. Kohlers, ausgeübet unter anderen an Johannes Sahli mit dessen selbs Verfuhr- und Theil-Nemmung, und darauf erfolgter Contumax-Urtheil*, Bienne, 1753.

Ouvrages de polémique. — A. Kyburz, *Das entdeckte Geheimniss der Bosheit in der Brüggler-Secte :* I. Theil, *Allwo gehandelt wird von ihrem Ursprung, von den auf geworffenen zween Zeugen und derselben Weissagungen und Wundern, von ihren schädlichen Lehren und schändlichen Thaten, Landsverweisung und wieder neu angestellten Unfugen. Item von den groben Ausbrüchen dieser Secte in Ehebruch und Mordthaten, insonderheit des Christen und Hieronymus Kohlers greuliche Lasterthaten und des letzten Gefangennehmung, Todesurtheil und letzte Stunden, auch ein schrifftmässige Widerlegung aller ihrer Meinungen, Irrthümer und Lehren*, Zurich, 1753; II[er] Theil, *Darinn nebst denen acht im I[ten] Theil angezeigten Capiteln noch eint und andere merkwürdige Particularitäten von den Kohlern und ihren Anhängern zum Vorschein kommen*, Zurich, 1753; Isaac Sigfred, *Lebens-Abspruch oder letzte Rede an den H. Kohler von Brügglen, gehalten den 15 Jan. 1753;* J. J. Simler, *Sammlung alter und neuer Urkunden zur Beleuchtung der Kirchengeschichte*, Zurich, 1757, t. I *a*, p. 297-341; Zehender, *Kirchenhistorie der Berner Kirchen*, inédit, à la biblioth. de Berne, *XVI*, XCIX, 4, t. IX, p. 165-178; E. Meister, *Helvetische Szenen der neueren Schwärmerei und Intoleranz*, Zurich, 1785; Hadorn, art. *Kohler*, dans la *Protest. Realenzyclopädie*, t. X, p. 638-641.

É. AMANN.

KOHLMANN Antoine, controversiste, né à Kaysersberg, Alsace, en 1771, entra d'abord dans la Congrégation des Pères de la Foi, puis dans la Compagnie de Jésus à Dunabourg, en 1805. Envoyé l'année suivante aux États-Unis, il déploya avec une infatigable activité, dans ses travaux de missionnaire, d'apologiste, d'éducateur, de publiciste, tous les talents d'un homme supérieur. Il attira bien vite l'attention des érudits et des lettrés par son exposé de la doctrine du sacrement de pénitence : *A true exposition of the doctrine of the catholic Church touching the Sacrament of penance*, New-York, 1813, puis par ses études sur Luther et la Réforme : *The blessed Reformation, Martin Luther portrayed by himself*, Philadelphie, 1818. Recteur du collège de Georgetown, provincial du Maryland, administrateur de l'évêché de New-York, le Père Kohlmann ne cessait d'écrire dans les journaux catholiques d'Amérique sur les questions religieuses, notamment sur l'unitarianisme, engageant une vigoureuse et très brillante campagne contre le Dr Jared Sparks et les autres leaders unitariens. Ces articles ont paru en volume sous ce titre : *Unitarianism philosophically and theologically examined*, Washington, 1821. Appelé à Rome en 1834 pour enseigner la théologie au Collège romain, il tint une grande place dans l'estime de Léon XII qui le nomma consulteur des Congrégations des affaires ecclésiastiques, des évêques et des réguliers et le chargea de revoir les actes du synode de Transylvanie. Il mourut à Rome en 1832, atteint par les fatigues du ministère.

Shea, *The catholic Church in the U.-S.*, New-York, 1856, p. 123 sq.; Hurter, *Nomenclator literarius*, 3[e] édit., t. V, col. 873 sq.; Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, Paris, 1893, t. IV, col. 1162 sq.

P. BERNARD.

KOJALOWICZ Wijuk Albert, controversiste né à Kowno, en Lithuanie, vers 1609, reçu dans la Compagnie de Jésus en 1627, professeur de théologie à l'université de Vilna, a laissé de nombreux ouvrages sur diverses matières de théologie morale, d'Écriture sainte, d'histoire ecclésiastique et profane. Il est surtout connu par ses ouvrages de controverse : *Colloquia theologi cum politico de electione prudenti unius veræ christianæ religionis*, Vilna, 1640; *De nonnullis discriminibus in fide quæ catholicos intercedunt*, Vilna, 1653; *Colloquia theologi cum dissidente de religione ac de sincero et non adulterato usu S. Scripturæ ad probandos fidei articulos*, Vilna, 1667. Son *Histoire de Lithuanie* garde aujourd'hui encore une valeur de premier ordre. Le P. Kojalowicz mourut à Vilna, en 1677, travaillant jusqu'au dernier jour à assurer, en qualité de chancelier, la sûreté de la doctrine et l'unité des méthodes dans l'enseignement de l'université.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, Paris, 1893, t. IV, col. 1164-70; Hurter, *Nomenclator literarius*, 3[e] édit., t. IV, col. 113.

P. BERNARD.

KOLBE François, né à Prague en 1682, entra au noviciat de la Compagnie de Jésus en 1698, et professa la philosophie et la théologie dans les universités de Prague, de Breslau et d'Olmutz jusqu'à sa mort en 1727. Son œuvre dogmatique est considérable : *Theologia universa cum annexis quæstionibus historico-scripturisticis super vita et mysteriis Christi*, Prague, 1726; *Disputationes speculativo-theologicæ*, Prague, 1740, 8 vol.; des commentaires d'Aristote; un traité sur l'immortalité de l'âme, et une précieuse étude sur les cérémonies de l'Église orthodoxe : *Quæstiones theologico-rituales de ceremoniis orthodoxæ [illegible]*, Breslau, 1721.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, Paris, 1893, t. IV, col. 1178 sq.; Hurter, *Nomenclator literarius*, 3[e] édit., t. IV, col. 1009.

P. BERNARD.

KOLDE Théodoric, appelé soit d'Osnabruck, pays d'origine de sa famille, soit de Munster, lieu de sa naissance, avait fait ses premières études à l'université de Cologne. Après un court séjour chez les ermites augustins, en 1453, à l'âge de dix-huit ans, il entra chez les mineurs de l'observance et devint un des plus zélés propagateurs de la réforme dans sa famille religieuse. L'abbé Trithème, son contemporain, le représente comme un des plus fameux prédicateurs populaires de son époque et un des plus efficaces. Après avoir exercé son ministère en Allemagne et dans les Pays-Bas, après s'être dévoué d'une manière admirable au service des contagieux pendant la grande peste de Bruxelles, en 1489, chargé d'années et de mérites, le P. Kölde mourut au couvent de Louvain, le 11 décembre 1515. Sa réputation de sainteté était si grande qu'il fut question de le béatifier. On a de lui divers opuscules de piété, mais il mérite une mention spéciale pour le petit livret qu'il publia sous le titre de *Christenspiegel*, que l'on regarde comme le premier catéchisme en langue allemande. Malgré de nombreuses éditions en vieil allemand et en

flamand (la première parut en 1475), cet opuscule est aujourd'hui fort rare. Moufang l'a reproduit en tête de sa collection des anciens catéchismes allemands du XVIe siècle, sous ce titre, *Ein fruchtbar Spiegel, oder Handbüchelchen der Christenmenschen von Bruder Dederich von Munster.*

Trithème, *De scriptoribus ecclesiasticis*, Mayence, 1494; Raisse, *Vita P. Theoderici a Monasterio*, Douai, 1631; Wadding-Sbaraglia, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1806; Moufang, *Katholische Katechismen des XVIten Jahrhunderts*, Mayence, 1881; Dirks, *Histoire littéraire et bibliographique des frères mineurs de Belgique et des Pays-Bas*, Anvers, 1885; Ernsing, *Zu dem Leben und den Werken Dietrich Köldes*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. XII, 1891, p. 56-68; Janssen, *Geschichte des deutschen Volkes*, Fribourg-en-B., 1897, t. I, p. 48; *Kirchenlexikon*, art. *Dietrich von Münster*, t. III, col. 1744; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. II, col. 1184.

P. Édouard d'Alençon.

KRAUSS Jean, controversiste, né en 1649 à Elsch, en Bohême, admis dans la Compagnie de Jésus en 1669, enseigna la philosophie à l'université de Prague avec le plus grand succès. Retiré de l'enseignement à cause de l'ardeur avec laquelle il défendait les opinions thomistes, il se consacra à la prédication et acquit une grande célébrité par ses ouvrages de controverse, dont le nombre dépasse soixante. Les plus importants se rapportent à la doctrine et à la personne de Luther : *Der wunderbare wunderthätige und wundersame Luther*, Prague, 1716; *Historischer Beitrag für das zweite Luthrische Jubeljahr*, Prague, 1716, ouvrage qui provoqua de la part des protestants de violentes représailles. La plupart de ces écrits s'appliquent à réfuter les innombrables calomnies répandues alors par certains protestants, surtout par Jean Gunther, contre les catholiques et les jésuites. On peut dire que les attaques ne cessèrent qu'à sa mort, survenue en 1732. Sa théologie morale : *Quæstiones et responsa eruditorum ad moralem doctrinam pertinentia*, Prague, 1702, souvent réimprimée, fut accueillie avec faveur dans tous les pays slaves.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, Paris, 1893, t. IV, col. 1219-29; Hurter, *Nomenclator literarius*, 3e édit., 1910, t. IV, col. 1044.

P. Bernard.

KRISPER Crescence, né à Gratz vers 1680, entra dès sa jeunesse chez les mineurs réformés de la province d'Autriche et, par sa vertu comme par sa science, mérita d'être élevé aux premières dignités de son ordre. Nous le trouvons ministre provincial de 1726 à 1729 et, comme tel il assistait au chapitre général, réuni à Milan le 6 avril de cette dernière année. Benoît XIII, faisant droit aux réclamations des religieux non italiens, avait ordonné qu'en ce chapitre les dignités ne fussent pas réservées, comme cela se faisait ordinairement, aux religieux d'une seule nation; aussi on nommait un général espagnol et pour commissaire général on choisissait le P. Krisper. C'était le premier allemand élevé à cette fonction. A la suite de difficultés créées, semble-t-il, par une ordonnance de Clément XII, le commissaire général se démit entre les mains du pontife, le 30 mai 1732, et retourna dans sa province. En 1735, nous le voyons visiteur de la Hongrie. Quelques années plus tard, le ministre général, Gaétan Politi, étant venu à mourir avant l'expiration de sa charge, 12 mars 1744, Benoît XIV faisait remettre par son nonce à Vienne le sceau de l'ordre au P. Krisper, 4 avril. Toutefois il ne le conserva que quelques mois en attendant la nomination d'un vicaire général. Il était d'ailleurs dans un âge assez avancé pour ne plus accepter de charges aussi lourdes : il mourut pieusement le 14 janvier 1749, laissant après lui le souvenir d'un supérieur accompli et n'ayant eu d'autre devise que la parole du divin Sauveur, *non veni ministrari sed ministrare.* Matth., XX, 28. Il avait dans sa jeunesse religieuse enseigné la philosophie et la théologie, en s'attachant aux doctrines du Docteur subtil, comme en font foi ses ouvrages, il publia en effet une *Theologia scholæ scotisticæ. seu expositio IV librorum Sententiarum facili methodo qua in Austriæ conventibus exposuit ordinata, in tomos IV et tractatus XII divisa*, 4 in-fol., Augsbourg, 1728-1729. En indiquant cette théologie, Hurter la qualifie : *Solide et perspicue elaborata.* Krisper lui donna comme suite la *Theologia textualis Scoti in II partes divisa et ad supplementum theologiæ universæ ordinata*, Vienne, 1738. Il édita aussi : *Philosophia scholæ scotisticæ seu expositio librorum tum logicalium, tum physicorum et metaphysicorum Scoti, complectens institutiones dialecticas, logicam, physicam, libros de cœlis, de generatione, de anima et metaphysicam universalem*, in-fol., Augsbourg, 1735.

Greiderer, *Germania franciscana*, Inspruck, 1777, t. I, I. III, p. 389 et 449; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 1336; Holzapfel, *Manuale historiæ ordinis Fratrum Minorum*, Fribourg, 1909, p. 320.

P. Édouard d'Alençon.

KUGLER Jean, né en 1654, à Tacha, en Bohême, fut reçu dans la Compagnie de Jésus, en 1674, et professa jusqu'à sa mort, en 1721, la philosophie, la théologie ou le droit canon à l'université d'Olmutz, dont il fut pendant vingt ans le zélé chancelier. On a de lui des thèses sur les 65 propositions condamnées par Innocent XI, un opuscule sur les fiançailles, un important traité sur le mariage dont la publication ne fut achevée qu'après sa mort et dédié par l'université de Breslau à Charles VI, comme un ouvrage de la plus haute valeur : *Tractatus theologico-canonicus de matrimonio*, Nuremberg, 1713; Breslau, 1728, 4 vol. in-fol.

Hurter, *Nomenclator literarius*, 3e édit., t. IV, col. 1090 sq; Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, Paris, 1893, t. IV, col. 1271 sq.

P. Bernard.

KUHLMANN Quirin, visionnaire allemand, 1652-1690. — Né à Breslau, le 10 juillet 1652, d'une famille luthérienne, Kuhlmann fit ses premières études au collège de sa ville natale, où il se fit déjà remarquer par son humeur bizarre et son penchant pour les discussions subtiles. A Iéna où il se rendit à partir de 1678, il commença à se croire l'objet de révélations divines. Fuyant toute société humaine, vivant retiré en une chambre qu'il avait spécialement arrangée pour y obtenir des jeux de lumière, il crut recevoir la visite d'un ange lumineux qui lui révéla d'importants secrets. Quirin dut s'initier dès ce moment à diverses doctrines mystiques, celles de Jacques Bœhm, en particulier, dont il se montrera plus tard le fougueux adepte; d'autres visionnaires florissaient pour lors en cette partie de l'Allemagne, dont les divagations durent aussi faire impression sur le jeune homme. En 1673, Kuhlmann se rend dans les Pays-Bas, où il lie connaissance avec un autre visionnaire Jean Reth, celui-ci millénariste bon teint, et auteur d'un ouvrage sur le *Cinquième empire* que devait prochainement établir sur la terre le Christ lui-même. Ce sont les prophéties relatives à cet avènement qui s'étalent dans deux livres de Kuhlmann qui paraissent à cette époque : *Prodromus quinquennii admirabilis*, Leyde, 1674, et une apologie de Bœhme dont le titre vaut d'être transcrit en entier : *Quirin Kuhlmanns neubegeisterter Böhm, begreifend 150 Weissagungen mit der Vien Monarshie oder dem Jesus-Reiche des Holländ. Propheten Johann Rothens übereinstimmend und mehr als 1 000 000 000 theosophische Fragen allen Theologen und Gelehrten zur Beantwortung furgelegt, wiewohl nicht eine einzige ihnen zu beantworten wo sie heutige Schulmanier sonder Gottesgeist folgen. Darinnen zugleich der so lange verborgene lutherische Anti-*

christ abgebildet wird zum allgemeinen Besten der höchstverwirrten Christenheit, Leyde, 1674.

C'est une apologie en règle de Boehme et de Roth, avec une extraordinaire débauche de questions théologiques plus saugrenues les unes que les autres. Si les doctrines de l'Église romaine n'y sont pas épargnées, celles du luthéranisme ne se trouvent pas en meilleure posture. Tous les grands hommes de la scolastique luthérienne, Chemnitz, Gerhardt, Calovius, Scherzer y sont vivement attaqués, Luther lui-même n'est pas mieux traité, et les calvinistes reçoivent aussi leur paquet. Pressé de révéler à toutes les nations les grandes choses qui lui étaient confiées, Kuhlmann se mit à voyager. Il était à Lubeck en 1675, passa en Angleterre, alla jusqu'à Constantinople où il aurait offert son ouvrage au Grand Turc; en 1681, il est à Paris, où il publie son *Arcanum microcosmicum*. On prétend aussi qu'il passa à Rome, où l'Inquisition fut bien vite à ses trousses, et qu'il essaya d'aller répandre ses idées parmi les Barbaresques. Finalement il se retira en Moscovie; il aurait réussi, vers l'été de 1689, à fonder dans la capitale un groupe assez important d'adeptes; mais bientôt quelques prophéties imprudentes émises par lui et par son disciple Conrad Nordermann éveillent l'attention de l'autorité ecclésiastique et du gouvernement. Le moment était bien mal choisi; Pierre Ier commençait une vive réaction contre la tolérance religieuse qu'avait préconisée la princesse Sophie. Instruit par l'autorité ecclésiastique, le procès de Kuhlmann et de Nordermann aboutit finalement à une condamnation capitale. Les deux fanatiques furent brûlés vifs le 3 octobre 1690.

Outre les divers écrits que nous avons notés, on attribue à Kuhlmann beaucoup d'autres ouvrages; qu'il suffise de citer : les *Epistolæ theosophicæ Leidenses*, Leyde, 1674; et un appel aux diverses communautés chrétiennes. *Epistolarum Londinensium catholica ad wicklefio-waldenses, hussitas, zwinglianos, lutheranos, calvinianos*, Rotterdam, 1674.

G. Liefmann, *De fanaticis Silesiorum et speciatim Quirino Kuhlmanno*, Wittemberg, 1698, cette thèse de doctorat est souvent citée, par erreur, sous le nom de G. Wernsdorf, président de la thèse; J. C. Adelung, *Geschichte der menschlichen Narrheit*, Leipzig, 1789, t. V, p. 3-90.

É. Amann.

KUBR Ibn, voir Kabar.

KUHN (Jean-Évangéliste de), philosophe et théologien allemand (1806-1887). — Il naquit à Waeschenbeuren en Wurtemberg le 19 février 1806, fit ses études aux universités de Tubingue et de Munich et fut ordonné prêtre en 1831. Docteur en philosophie et docteur *honoris causa* en théologie, il professa l'exégèse à la faculté de Giessen en 1834, puis à celle de Tubingue en 1837, et succéda à son maître Drey en la chaire de dogme de la même faculté en 1839. Il prit une part active à la vie politique de son pays, fut élu député d'Ellwangen en 1848, membre à vie de la Chambre des seigneurs en 1868, se retira dans la vie privée en 1882 et mourut le 8 mai 1887.

Esprit profond, spéculatif et dialecticien vigoureux, Kuhn fut pendant de longues années le chef incontesté de l'école allemande. C'est à son nom que se rattachent les âpres luttes contre la néoscolastique naissante, représentée par Clemens et von Schaezler. De l'avis de la minorité pendant le concile du Vatican, la résistance ne lui parut plus légitime après la soumission de l'épiscopat allemand, mais il cessa dès lors de publier.

L'activité littéraire de Kuhn fut extraordinaire; ses nombreux articles parurent dans les *Jahrbücher für Philosophie und Theologie* de Giessen et dans la *Tübinger Quartalschrift*. Une liste complète se trouve dans l'*Allgemeine deutsche Biographie*, t. LI, p. 418 sq.; nous ne mentionnons que les plus importants de ses écrits : *Ueber den Begriff und das Wesen der spekulativen Theologie*, dans *Tüb. Quart.*, 1832; *Jacobi und die Philosophie seiner Zeit*, 1834, refonte d'un travail de concours de 1829-1830; *Das Leben Jesu wissenschaftlich bearbeitet*, 1838, inachevé; *Ueber Glauben und Wissen, mit Rücksicht auf extreme Ansichten und Richtungen der Gegenwart*, dans *Tüb. Quart.*, 1839; *Ueber Prinzip und Methode der spekulativen Theologie*, 1840. Puis vint la *Dogmatique*, œuvre principale, inachevée : I. *Einleitung in die katholische Dogmatik*, 1846, 2e édit., 1859-62; II. *Die christliche Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit*, 1857; III. *Die christliche Lehre von der göttlichen Gnade, erster und allgemeiner Teil*, 1868.

En exégèse, le côté apologétique et spéculatif attire davantage l'attention de Kuhn; dans la question synoptique, il soutint la postériorité de saint Marc et rejeta l'hypothèse des *Logia* de Schleiermacher. Sa *Vie de Jésus* cherche à montrer contre Strauss comment la conscience messianique du Christ se forma sous l'influence du milieu juif.

En philosophie, Kuhn se place délibérément du côté de la pensée moderne. Comme chez Jacobi, ce n'est que par un acte de foi rationnelle (*Vernunftglauben*) que nous connaissons l'existence de choses en dehors de la conscience, la distinction entre Dieu et le créé, la liberté, l'immortalité. Toutefois cet acte correspond à une nécessité morale de notre nature et trouve sa confirmation dans le consentement de l'humanité entière. Les données de la foi rationnelle et du savoir immédiat doivent être élaborées spéculativement; en passant par le stade de la représentation, elles arriveront au stade conceptuel, qui est union réelle et positive entre le sujet et l'objet. Cette élaboration spéculative se rapproche du processus dialectique des spéculatifs allemands; Kuhn n'a pas suivi en vain les cours de Schelling à Munich; mais il rejette catégoriquement la prétendue identité du sujet et de l'objet dans la connaissance. Selon lui, le développement de la personnalité morale exerce une grande influence sur le travail de la pensée, car la raison n'est pas une faculté uniquement intellectuelle, mais essentiellement pratique. L'idée de Dieu est innée; on n'a pas besoin de prouver son existence, qui, du reste, est indémontrable. La révélation ne fait qu'élargir et approfondir l'idée naturelle de Dieu. La grâce ne surélève pas la nature; la personnalité morale déjà la dépasse, et constitue un véritable surnaturel philosophique. Aussi elle prédispose positivement à la grâce, qui toutefois est librement donnée, et efficace *per se*. On peut prouver la possibilité de la révélation, mais non sa réalité; seule la grâce produit et justifie la foi surnaturelle à laquelle correspond en nous un besoin d'être sauvés. Le surnaturel théologique achève le développement de notre personnalité morale, lui rend l'usage normal et plénier de sa nature et la rend apte à sa fin surnaturelle. L'efficacité de la grâce est donc purement morale, et il n'y a pas de différence essentielle entre grâce habituelle et grâce actuelle.

Comme la philosophie élabore les données de la foi rationnelle, la théologie doit être *fides quærens intellectum*. Les deux sont absolument indépendantes. Kuhn rejette formellement dans sa controverse avec Clemens la formule scolastique : *philosophia ancilla theologiæ*. On suppose que c'était pour sauvegarder l'indépendance de la philosophie et de la science, qu'il s'était prononcé contre le projet d'une université catholique allemande.

Kuhn ne croyait pas aller contre la direction traditionnelle de l'Église; il connaissait mieux les Pères grecs et saint Augustin que la scolastique; il voulait se ranger à leur conception platonicienne du dogme, et ne pensait combattre que la conception aristotéli-

cienne du Moyen Age. Mais après la constitution *De fide* du concile du Vatican et l'encyclique *Pascendi*, on ne peut douter du caractère rationaliste de ses tendances, et il faut reconnaître la clairvoyance de ses adversaires Clemens et C. von Schaezler.

A consulter : Schanz, *Zur Erinnerung an J. E. v. Kuhn, dans Tübinger Quartalschrift*, 1887; du même, l'article du *Kirchenlexikon*, t. VII, col. 1238 sq.; Al. Schmid, *Wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiete des Katholicismus in neuester und gegenwärtiger Zeit*, Munich, 1862; Roderfeld, *Die katholische Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis und die platonisch-patristisch und die aristotelisch-scholastische Erkenntnistheorie*, dans *Tübinger Quartalschrift*, 1881; *Allgemeine deutsche Biographie*, t. LI, p. 418 sq.; Karl Werner, *Geschichte der kathol. Theologie. Seit dem Trienter Concil bis zur Gegenwart*, Munich, 1866; Edm. Vermeil, *Jean Adam Moehler et l'école catholique de Tubingue*, Paris, 1913; *Annales de philosophie chrétienne*, t. LXXVIII, 1907, p. 26 sq., 163 sq.

Puis les écrits des adversaires de Kuhn : Clemens, *Unser Standpunkt in der Philosophie*, dans *Der Katholik*, 1859; von Schaezler, *Eine freie katholische Universität und die Freiheit der Wissenschaft*, dans les *Hist. Pol. Blätter*, 1863, t. I; *Natur und Uebernatur*, *ibid.*, 1863, t. II; 1864, t. I; *Natur und Uebernatur. Das Dogma von der Gnade und die theologische Frage der Gegenwart : eine Kritik der Kuhnschen Theologie*, 1865; *Neue Untersuchungen über das Dogma und das Wesen des christlichen Glaubens*, 1867; *Divus Thomas contra Liberalismum*, Rome, 1874.

F. A. SCHALCK.

KULCZYNSKI Ignace, théologien polonais (1707-1747). — Né en 1707 à Wlodzimierz Wolynski, c'est probablement chez les basiliens de l'endroit qu'il fit sa première éducation au terme de laquelle il fut reçu dans l'ordre. Par son intelligence et son dévouement, il gagna l'estime de ses supérieurs qui l'envoyèrent compléter ses études au Collège de la Propagande à Rome. Il exerça sa première activité dans l'ordre comme secrétaire personnel du Père général Corneille Stolpowicki-Lubieniecki; à ce titre il assista en 1726 au XXXII[e] chapitre à Byten. Peu après, nous le voyons à Rome comme procureur général des basiliens et recteur de l'église des Saints-Sergius-et-Bacchus. De retour dans sa patrie, on lui offrit l'archevêché de Smolensk, mais de l'agrément du chapitre tenu le 21 décembre 1736, il l'échangea avec le Père A. Tonislowicz, pour l'abbaye de Koloz. Le métropolite A. Szeptycki lui offrit trois doyennés. Kulczynski mourut en 1747.

Il a laissé les écrits suivants : 1. *Relationes authenticæ de statu ruthenorum cum S. R. E. unitorum in regno Poloniæ degentium*, Rome, 1727; 2. *Oratio de beata Maria virgine Zyrovicensi*, Rome,, 1732; 3. *Il diaspro prodigioso di tre colori ovvero narrazione historica delle tre imagini miraculose di B. V. Maria; la prima di Zyrovice in Lithuania; la seconda del Pascola in Roma, la terza, copia della seconda parimente in Zyrovice*, Rome, 1732, traduction polonaise, Suprasl, 1728. Ici se trouve, empruntée au livre de Susza, la vie de saint Josaphat Kuncewicz qui est traduite en italien; 4. *Specimen Ecclesiæ ruthenicæ ab origine susceptæ fidei ad nostra usque tempora in suis capitibus seu primatibus Russiæ cum S. Sede apostolica romana semper unitæ*, Rome, 1733, 2[e] édit., Poczajow, 1759, 3[e] édit., Paris, 1859. Cet ouvrage contient 12 canons publiés à Wlodzimierz par le métropolite Cyrille II en 1275, dont les chroniqueurs antérieurs ne font aucune mention; 5. *Appendix ad specimen Ecclesiæ ruthenicæ in quo duo officia, unum de S. Vladimiro, alterum de S. S. Romano et Davide, idem constitutiones S. Vladimiri Jaroslai eius filii et Basili magnorum Russiæ ducum; demum synodi Kioviensis, Novogrodensis, Kobrynensis, ac nonnulla alia plane nova et hucusque nondum edita in lucem continentur*, Rome, 1734, in-8°. Cet ouvrage contient une lettre du métropolite Rudzki au pape Urbain VIII décrivant le martyre tout récent de saint Josaphat Kuncewicz, 2[e] édit., Poczajov, 1759; 6. *Ménologe basilien, ou Vies des saints des deux sexes de l'ordre basilien pour chaque jour de l'année* (en polonais), Wilna, 1771. La chronique de l'abbaye de Koloz éditée dans le *Recueil archéologique* à Wilna, 1870, t. IX, p. 409-455, témoigne que les écrits de Kulczynski ont été plus nombreux. M.J. Kozlowski a traduit en russe l'ouvrage de Kulczynski intitulé : *Congrégations basiliennes de 1617 à 1726*, dans le même *Recueil archéologique*, t. IX.

Wiszniewski, *Histoire de la littérature polonaise* (en polonais), Cracovie, 1848, t. VIII; *Encyclopédie ecclésiastique* de Dziel Chrzesc (en polonais), t. XXIII-XXIV, p. 114-115; *Encyclopédie ecclésiastique* de Nowodworski (en polonais), t. IX, p. 515-516; *Études de théologie, de philosophie et d'histoire* publiées par P. Daniel et J. Gagarin, S. J., nouv. série, t. I, Paris, 1859, p. 457-460. S. GRELEWSKI.

KURBSKI André, grand seigneur russe qui s'occupa de théologie (1528-1583). — Le duc André Kurbski naquit en 1528. A vingt et un ans il fit partie de l'expédition contre les Tartares de Kazan qui furent en 1552 battus près de Toula. A cette époque il appartenait à l'entourage intime du tzar Ivan le Terrible. Quand la guerre entre les Polonais et les Russes éclata, il devint chef de l'armée russe. Vaincu par les Polonais près de Nawlet, et redoutant la colère du tzar, il se réfugia en Lithuanie avec sa suite. En 1564, nous le voyons lutter dans les rangs de l'armée polonaise contre le tzar Ivan le Terrible. Celui-ci, pour se venger de cette trahison, emprisonna la femme et toute la famille de Kurbski et les fit mourir de faim. Kurbski resta transfuge à Wolyn jusqu'à sa mort en 1583.

On a émis sur Kurbski les opinions les plus divergentes. D'aucuns le dépeignent comme un conservateur borné, partisan de la noblesse contre le tzar. Sa trahison, d'après eux s'explique par son désir de mener une vie commode. D'autres disent qu'il était intelligent et honnête.

Kurbski est surtout historien. Son *Histoire du grand duc de Moscou* est regardée comme le premier monument d'historiographie russe. Il s'occupa également de patristique. Saint Jean Chrysostome et saint Jean Damascène sont ses auteurs préférés. Il a écrit sur certains de leurs ouvrages des remarques, introductions, etc. Il avait appris le latin pour traduire en russe les Pères de l'Église, mais il n'a pas accompli son désir.

Les idées de Kurbski sont influencées par Maxime le Confesseur qu'il appelle son maître bien-aimé. A l'endroit du catholicisme, Kurbski n'était pas bien disposé et jusqu'à la mort resta orthodoxe. Il était pessimiste. L'Antéchrist, dit-il, doit venir dans huit cents ans. Kurbski est adversaire des apocryphes et condamne vigoureusement l'Évangile de Nicodème. Il combat la sorcellerie et d'autres superstitions de son temps, mais il n'est pas arrivé à s'en dégager complètement lui-même.

Les nombreux écrits dont nous n'avons pas d'édition complète sont réunis pour la plupart dans l'ouvrage publié par Ustrialov sous le titre *Skazania kniazia Kurbskago* (Récits du duc Kurbski), Kiev, 1838, 2[e] édit., 1842, 3[e], 1868. Beaucoup de ses notes sur les Pères de l'Église sont dispersées dans les revues russes. Les ouvrages les plus importants sont : *Histoire du grand-duc de Moscou; Lettres à Ivan le Terrible* et *Histoire du concile de Florence*.

K.-H. Mayer et K. Stählin, *Der Briefwechsel Iwans des Schrecklichen mit dem Fürsten Kurbski, 1564-1579*, Leipzig, 1921; A. Jasinski, *Les écrits du duc Kurbski* (en russe), Kiev, 1889; Kirpitchnikov, article dans le *Dictionnaire encyclopédique* (en russe), Pétersbourg, 1896, t. XVII, p. 64-66.

S. GRELEWSKI.

KWIATKIEWICZ Jean, controversiste, né en 1630 en Pologne, admis au noviciat de la Compagnie de Jésus en 1645, enseigna la philosophie, la théologie morale et la controverse à Cracovie, où il mourut en 1703, après avoir gouverné les collèges de Sandomir et de Jaroslaw. Il reste de lui de nombreux ouvrages de piété, un traité sur l'Immaculée Conception, divers écrits de controverse, parmi lesquels son important ouvrage : *Fascinus a Luthero, Zwinglio, Calvino, aliisque hæresiarchis, tot nationibus, populis, provinciis infectus*, Dantzig, 1672, et une *Histoire du schisme grec* en polonais.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, Paris, 1893, t. IV, col. 1281-86; Hurter, *Nomenclator literarius*, 3[e] édit., t. IV, col. 890.

P. BERNARD.

KYMÉNITÈS Sévastos, polygraphe grec du XVII[e] siècle, né vers 1625 à Kymina (aujourd'hui Khotza), près de Trébizonde, mort à Bucarest, le 6 septembre 1702. Jeune encore, il vint à Constantinople, et y suivit les cours de l'École patriarcale du Phanar. En 1671, il devint lui-même professeur, puis (probablement en 1676) directeur de cette école. En 1682, une révolte des élèves le força à la quitter. Il revint alors dans son pays natal, et fonda à Trébizonde une école, qu'il dirigea lui-même, de 1683 à 1689. C'est vers 1690 qu'il fut appelé à Bucarest pour y être recteur de l'école princière établie dans le monastère grec de Saint-Sabbas. Il occupa cette charge jusqu'à sa mort.

Kyménitès fut un professeur laborieux, à en juger par la longue liste de ses œuvres donnée récemment par Papadopoulos-Kérameus dans le tome XIII de la collection roumaine d'Eudixe de Hurmuzaki : *Documente privitore la istoria Romanilor, Texte greçesti*, p. XII-XXIII, Bucarest, 1909. Cette liste comprend 106 numéros, sans compter la correspondance. Ces ouvrages ou dissertations ont trait aux sujets les plus divers : littérature, philosophie, théologie, liturgie, patristique, éloquence sacrée, etc. Ils sont, du reste, demeurés presque tous inédits. Les deux qui ont vu le jour méritent à Kyménitès de figurer dans ce Dictionnaire. Le premier se rapporte à la liturgie et est intitulé : Ἑορτολόγιον, ἐν ᾧ περί τινων ζητημάτων προλαμβανομένων· περὶ ἀκριβοῦς χρονολογίας· περὶ πασῶν τῶν ἑορτῶν καὶ τῆς αὐτῶν θεωρίας· περὶ τοῦ ἁγίου πάσχα · περί τινων ἐκκλησιαστικῶν κανόνων· περὶ τοῦ συντομοτάτου μηνολογίου, Bucarest, au couvent de Synagovos, juin 1701. Il est dédié au voévode Constantin Bassaraba. Le second appartient à la polémique anticatholique. Kyménitès le rédigea à la demande de Dosithée, patriarche de Jérusalem, pour réfuter spécialement les théologiens de la Petite Russie, qui enseignaient, d'accord en cela avec les catholiques : 1. que la transsubstantiation s'opère par les paroles du Seigneur; 2. que la Mère de Dieu n'a pas contracté le péché originel; 3. que les parcelles détachées de la grande hostie qu'offre le prêtre dans le rite byzantin sont changées au corps de Jésus-Christ. Le théologien grec soutient la négative sur les trois points indiqués, comme il ressort du titre même de l'ouvrage, qui est ainsi conçu : Δογματικὴ διδασκαλία τῆς ἁγιωτάτης ἀνατολικῆς καὶ καθολικῆς Ἐκκλησίας, περιέχουσα κατ' ἐξαίρετον λόγον τρία τινά· πρῶτον, πότε μεταβάλλονται τὰ ἅγια εἰς σῶμα καὶ αἷμα Χριστοῦ· δεύτερον, ὅτι ἡ Θεοτόκος ὑπέκειτο τῷ προπατορικῷ ἁμαρτήματι· καὶ τρίτον, ὅτι αἱ μερίδες οὐ μεταβάλλονται εἰς σῶμα καὶ αἷμα Χριστοῦ, Bucarest, septembre 1703. Comme on le voit par cette date, la publication ne fut faite qu'un an après la mort de l'auteur. Certains exemplaires sont dédiés à Dosithée; d'autres à l'empereur de Russie, Pierre le Grand. Écrit en grec vulgaire, l'ouvrage fut distribué gratis aux fidèles. Il s'agissait de faire de la propagande contre les doctrines latines.

Parmi les autres productions théologiques de Kyménitès, il faut signaler une dissertation en faveur de la doctrine palamite intitulée : Σύντομος θεωρία περὶ διαφορᾶς θείας οὐσίας καὶ ἐνεργείας, de nombreuses paraphrases des poésies et des homélies de saint Grégoire de Nazianze, une Vie de ce Père de l'Église, un commentaire de l'*Exhortation à Justinien* du diacre Agapet, une série de sermons pour les dimanches et fêtes de l'année. Car, lorsqu'il était à Trébizonde, sa patrie, notre professeur, bien que simple laïque, se distinguait dans l'éloquence sacrée.

Les principaux renseignements qu'on possède sur la vie et les œuvres de Kyménitès sont ramassés dans la notice de Papadopoulos-Kérameus, signalée dans le corps de l'article. Voir aussi Émile Picot, *Nouveaux mélanges orientaux*, Paris, 1886, 539 et 545; J. Bianu et N. Horos, *Bibliografia romanesca veche*, t. I, Bucarest, 1903, p. 416-419, 450-451; E. Th. Kyriakidès, Βιογραφίαι τῶν ἐκ Τραπεζοῦντος καὶ τῆς περὶ αὐτὴν χώρας ἀκμασάντων λογίων, Athènes, 1897, p. 82 sq.; S. Pétridès, dans l'article : *L'Immaculée Conception et les Grecs modernes*, *Échos d'Orient*, 1905, t. VIII, p. 262-265, où l'on trouvera un exposé des arguments de Kyménitès contre l'Immaculée Conception; E. Legrand, *Bibliographie hellénique du XVII[e] siècle*, Paris, 1895, t. III, p. 47 et 62-64; du même, complété par L. Petit et H. Pernot : *Bibliographie hellénique du XVIII[e] siècle*, Paris, 1918, t. I, p. 19, 23-26.

M. JUGIE.

L

LABADIE Jean, hérétique français, chef de la secte des labadistes, naquit à Bourg, près de Bordeaux, le 13 février 1610. Son père, lieutenant de la citadelle de Bourg-en-Guyenne, l'envoya au collège des jésuites de Bordeaux, où il se distingua par ses qualités intellectuelles. Après la mort de son père, il entra dans la Société de Jésus, où cependant il ne fut jamais profès. Ordonné prêtre en 1635, il s'adonna à la prédication et à l'enseignement de la philosophie. Son talent et sa piété lui valurent un grand succès; mais déjà il s'égarait dans les rêveries de la plus folle mysticité. Voulant mener la vie austère de saint Jean-Baptiste, il se livra à des mortifications exagérées, qui portèrent atteinte à l'équilibre de sa raison : il crut avoir des visions, des révélations, une mission à remplir : nouveau précurseur, il était chargé de réformer l'Église. Finalement il tomba gravement malade. Convalescent, il demanda à quitter la Société de Jésus. Après quelque résistance, ses supérieurs le délièrent de ses vœux. Le P. Jacquinot, provincial de la Guyenne, lui donna son exeat, le 17 avril 1639 : *Ab omni vinculo liberum ob valetudinem ipso petente dimisimus.* Esprit inquiet et turbulent, Labadie ne saura jamais se fixer, et, à partir de ce moment, il mènera une vie très agitée, semant partout le désordre et la division.Ses mœurs, plus encore que ses doctrines, le feront chasser de tout endroit où il cherchera à se fixer. Il en est ainsi à Abbeville, où il abuse de la confiance des bernardines (1644), à Bazas, où les ursulines sont ses victimes, à Toulouse, où l'archevêque, M. de Monchal, lui avait confié la direction d'un couvent de religieuses du tiers ordre de Saint-François. « Le nouveau saint Jean-Baptiste enseigna à ses bonnes filles, rapporte Goujet, une doctrine abominable et leur fit pratiquer en sa présence, lui-même en donnant l'exemple, des actions que la pudeur ne permet pas de raconter. Tout ce qu'on reproche de plus horrible aux disciples du quiétiste Molinos, il le leur enseignait et le leur faisait pratiquer,et les excitait par son propre exemple. » Cf. Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXVIII, col. 317. Il dut fuir pour échapper aux poursuites, et se réfugia dans un ermitage de carmes à La Graville, près de Bazas, 1er novembre 1649, où il prit le nom de Jean de Jésus-Christ. Il excita les moines contre leur supérieur, et la force dut intervenir. Ce fut son dernier exploit comme catholique.

Le 16 octobre 1650, Jean Labadie embrassait la Réforme à Montauban. Déjà, à Abbeville, il avait émis sur la grâce et la liberté, la prédestination et le salut, des doctrines qui le rapprochaient des protestants; la lecture de l'*Institution chrétienne* de Calvin, qu'il fit chez les carmes à La Graville, le détacha définitivement du catholicisme. Les protestants se réjouirent de cette recrue. « Je ne crois pas, dit le pasteur Garissoles, que depuis Calvin et les premiers réformateurs,un tel homme ait été gagné à la Réforme.» Cf. *Realencyklopädie*, t. XI, p. 192. Cette seconde partie de la vie de Labadie sera aussi agitée que la première, et pour les mêmes raisons : il voudra réformer le protestantisme, comme il avait voulu faire du catholicisme, et ses mœurs privées ne seront pas meilleures. Après huit années de prédications, il doit quitter Montauban et chercher fortune ailleurs : à Orange, puis à Genève, 1659, où un groupe de jeunes gens choisis se forme autour de lui : Pierre Yvon de Montauban, Pierre Dulignon, François Menuret, qui deviendront ses collaborateurs. A Middelbourg, 1666, il s'attache d'autres disciples, entre autres Anne-Marie Schurmann et Antoinette Bourignon. Il entre en discussion avec de Wolzogue, professeur et ministre de l'église wallonne d'Utrecht, auteur de *Philosophia sacræ scripturæ interpres, exercitatio paradoxa.* Labadie l'accuse de rationalisme. Contraint par le synode de Naarden de se rétracter, Labadie s'y refuse : il est déposé de sa cure de Middelbourg et exilé. Anne-Marie Schurmann obtint pour lui et ses disciples un refuge auprès de la comtesse palatine Élisabeth, abbesse d'Herford, qui recueillit toute la communauté. La méfiance et l'opposition des communautés évangéliques d'Allemagne le forcèrent à partir. Labadie se réfugia à Altona, où il mourut deux ans après, 1674.

« C'est un grand problème, dit le Moréri, si Labadie était un fripon ou un hypocrite de bonne foi, qui donnait dans des visions et des idées de perfection au-dessus de la nature humaine. » Il était réellement éloquent, et son éloquence fut en partie cause de ses succès. Mais il était sectaire, et à l'ambition du sectaire, il joignait le goût des plaisirs; et la façon dont il recherchait ces plaisirs n'était pas toujours d'accord avec ses principes. Ces principes aboutissaient à une religion sans aucune règle de foi extérieure, l'Écriture elle-même étant déclarée inutile, sans sacrement et sans pratique religieuse. Voici quelques-unes des idées maîtresses de son enseignement : 1. Dieu peut tromper les hommes et les trompe effectivement quelquefois. Il apporte comme preuve le fait d'Achab, où il est dit que Dieu lui a envoyé son esprit de mensonge pour le séduire. — 2. L'Écriture Sainte n'est pas nécessaire pour conduire les hommes dans la voie du salut. L'action du Saint-Esprit est suffisante : celui-ci agit directement sur les âmes, leur révèle ce qui est nécessaire pour qu'elles puissent faire leur salut. — 3. Le baptême n'a pas d'efficacité propre. Il doit être conféré à un certain âge, parce que ce sacrement marque que l'on est mort à ce monde et ressuscité en Dieu. — 4. La nouvelle alliance nous met dans un état de liberté parfaite. Nous n'avons plus besoin de loi et de cérémonies : c'est un joug dont Jésus-Christ nous a délivrés. — 5. Il est indifférent d'observer le dimanche; Jésus-Christ n'a fait aucune observation à cet égard. — 6. Il y a deux Églises : l'une où le christianisme a dégénéré, l'autre composée des régénérés. — 7. Il n'y a pas de présence réelle de Jésus dans l'Eucharistie, la Cène est une simple commémoration. — 8. La vie contemplative est le comble de la perfection : l'homme dont le cœur est calme s'entretient familièrement avec Dieu et voit en lui toutes choses. Pour y arriver, il faut pratiquer le renoncement, la mortification des sens, l'oraison mentale. — 9. Jésus-Christ établira son règne sur terre pendant mille ans, et convertira tous les hommes sans exception.

Avant d'embrasser le protestantisme, Labadie publia une *Introduction à la piété dans les mystères, paroles et cérémonies de la messe*, Amiens, 1640, et des *Odes sacrées sur le très adorable et auguste mystère du saint Sacrement de l'autel*, Amiens, 1642. De 1650 à la fin de sa vie, il publia un grand nombre d'ouvrages. Nicéron, dans ses *Mémoires*, t. XVIII, p. 407-411, en signale trente et un. Trois sont imprimés à Montauban : *Déclaration des sentiments de Jean Labadie, ci-devant prêtre, prédicateur et chanoine d'Amiens*, 1651; *Lettre de Labadie à ses amis de la communion romaine, en suite de sa Déclaration*, 1651. C'est une apologie de la religion réformée, et une justification de son changement de religion. *La pratique des deux oraisons mentale et vocale, contenue en trois lettres*, 1656. Il y expose les sentiments de spiritualité qu'il voulait introduire chez les protestants. Parmi les autres ouvrages, il faut citer une nouvelle apologie personnelle : *Déclaration de Jean de Labadie, contenant les raisons qui l'ont obligé de quitter la communion de l'Église romaine, pour se ranger à celle de l'Église réformée*, Genève, 1666. Des ouvrages de spiritualité : *Le héraut du grand roi Jésus*, Amsterdam, 1667; *Le véritable exorcisme, ou l'unique effectif moyen de chasser le diable du monde chrétien*, Amsterdam, 1667; *Manuel de piété*, Middelbourg, 1668; *Points fondamentaux de la vie vraiment chrétienne*, Amsterdam, 1670; *Les saintes décades des quatrains de piété chrétienne*, Amsterdam, 1670; *Abrégé du véritable christianisme théorique et pratique*, Amsterdam, 1670; *L'empire du Saint-Esprit sur les âmes*, Amsterdam, 1671; *Traité de soi, ou le renoncement à soi-même*, Herford, 1672. Sur l'Église : *L'idée d'une bonne Église*, Amsterdam, 1667; *Le discernement d'une véritable Église*, Amsterdam, 1668; *La puissance ecclésiastique bornée à l'Écriture et par elle*, Amsterdam, 1668; *Traité ecclésiastique selon les sentiments de Jean Labadie*, Amsterdam, 1668.

Moréri, *Grand dictionnaire historique*, 1725, t. IV *b*, p. 1-2; Nicéron, *Mémoires*, 1732, t. XVIII, p. 386-411; t. XX, p. 140-169; Michaud, *Biographie universelle*, 2e édit., t. XX, p. 246-248; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, 1858, t. XXVIII, col. 315-319; *Prot. Realencykl.*, 3e édit., t. XI, p. 191-196; *Kirchenlexikon*, t. VII, col. 1273-1275; Mauduit, *Avis charitable à Messieurs de Genève, touchant la vie du sieur Jean Labadie, ci-devant jésuite dans la province de Guyenne, et après chanoine à Amiens, puis janséniste à Paris, de plus illuminé et adamite à Toulouse et ensuite carme et ermite à La Graville, au diocèse de Bazas, et à présent ministre au dit Genève*, Lyon, 1664; Dom Antoine Sabre, *Lettre écrite au sieur Labadie, sur le sujet de sa profession de la religion prétendue réformée*, Bazas et Paris, 1651; *Lettre d'un docteur en théologie* (Arnauld) *à une personne de condition et de piété, sur le sujet de l'apostasie du sieur Labadie en date du 1er mars 1651; Défense de la piété et de la foi de la sainte Église catholique, apostolique et romaine, contre les mensonges, blasphèmes et impiétés de Jean Labadie, apostat, par* le sieur de Saint-Julien, Paris, 1651; *Motifs qui ont obligé Antoine de La Marque de sortir de la maison du sieur Jean Labadie, et où est découverte sa vie privée et sa manière d'enseigner*, Amsterdam, 1670; *Galbanum jésuitique, ou quintessence de la sublime théologie de l'archi-coacre Jean de Labadie; suivi des justes Éloges du sieur Jean de Labadie* (en hollandais), Cologne, 1668; M. Gœbel, *Geschichte des christlichen Lebens in der rhein-westphälichen evang. Kirche*, Coblence, 1852; H. van Berkum, *De Labadie en de Labadisten*, Sneek, 1851; H. Heppe, *Geschichte des Pietismus der reformierten Kirche, namentlich der Niederländer*, Leyde, 1879; A. Ritschl, *Geschichte des Pietismus*, Bonn, 1880; M. Bajorath, *Jean de Labadies Separationsgemeinde und Zinzendorfs Brüder-Unität*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1893, p. 125-166.

L. MARCHAL.

LABADISTES. — Les disciples que Jean Labadie avait réunis auprès de lui, à Genève et surtout à Middelbourg, s'organisèrent sous le nom de « Communauté séparée du monde et actuellement rassemblée à Wieuwerd, en Frise. » Ils avaient une organisation communiste : communauté des biens, même costume pour tous, très simple et sans ornement superflu, repas en commun, mais pris sur trois tables : l'une réservée aux chefs, la seconde aux membres, la troisième aux étrangers. Les principes étaient ceux de Labadie. Pour ce qui concerne la vie de la communauté, ils exigeaient des membres une obéissance aveugle, l'abandon de la volonté propre. Le service divin était extrêmement simple : il consistait en une réunion, avec prédication et chants, pendant lesquels, même le dimanche, les femmes pouvaient coudre et tricoter. Les sacrements n'étaient utiles qu'aux seuls prédestinés : le baptême des enfants était seulement toléré, la Cène très rare. Ils repoussaient le mariage des non-croyants comme un péché; seul celui des croyants était saint et permis. Les enfants appartenaient à la communauté. Après la mort de Labadie, le personnage le plus influent fut Anne-Marie Schurmann; mais le véritable chef était Pierre-Yvon de Montauban. Ce fut avec ce dernier que la secte atteignit son apogée, de 1675 à 1690 : elle essaya du prosélytisme auprès des païens, notamment sur l'Hudson, mais sans succès. En 1690, alors que la secte comptait de deux à trois cents membres, commence la décadence, par la suppression de la communauté des biens. En 1703, il reste autour d'Yvon à Wieuwerd, trente membres. En 1732, le dernier prédicateur, Conrad Bosmann, quitte Wieuwerd : ce fut la fin de la communauté.

L. MARCHAL.

LABAT Pierre, dominicain français, né à Toulouse dans les premières années du XVIIe siècle. Il enseigna la théologie à Bordeaux, puis à Toulouse, où s'écoula la plus grande partie de sa carrière professorale. Thomiste fervent, il contribua à maintenir l'Université de Toulouse dans sa fidélité au Docteur Angélique, en particulier en 1664-1667, lors de la crise qui se dénoua, grâce à son intervention, par un décret du recteur et des maîtres confirmant les directives données jadis par UrbainV. Cf. J. Percin, O. P., *Monumenta conventus tolosani ordinis prædicatorum*, Toulouse, 1693, p. 147. Labat mourut le 30 mars 1670, après avoir publié une volumineuse *Theologia scholastica secundum illibatam S. Thomæ doctrinam, sive Cursus theologicus in quo omnia dubia maxime hac tempestate agitari solita ample, exacte, et perspicue resolvuntur, ac semper omnino menti ejusdem Doctoris angelii consone*, 8 vol. in-8°, Toulouse 1658-1661. L'intérêt de cet ouvrage porte particulièrement sur les positions prises par Labat dans les questions alors disputées de la grâce et de la prédestination, à ce moment où, après la condamnation des cinq propositions de Jansénius, en 1653 et après la censure d'Arnauld, en 1656, les thomistes revendiquent et défendent l'autonomie de leur position entre jansénistes et molinistes. Avec Nicolaï à Paris, l'adversaire d'Arnauld, Labat, à Toulouse, est l'anneau qui relie la tradition thomiste espagnole du XVIe siècle à l'école française de la fin du XVIIe siècle.

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. II, p. 636-637; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 36.

M.-D. CHENU.

LABBE Philippe, jésuite, né à Bourges en 1607, entra au noviciat de la Compagnie de Jésus en 1623, et enseigna bientôt après les humanités et la rhétorique, puis la philosophie et la théologie morale à Bourges et à Paris. Doué d'une extraordinaire puissance de travail et d'une mémoire qui n'oubliait rien, il ne tarda pas à se rendre célèbre par son immense érudition et ses nombreux ouvrages d'histoire ecclé-

siastique et profane, de géographie, de numismatique, de grammaire et d'épigraphie. L'œuvre capitale de sa vie fut la grande collection des conciles faite sur l'*édition royale* de 1644 et qui parut complète, en 17 volumes in-folio, cinq ans après la mort du P. Labbe : *SS. Concilia ad regiam editionem exacta, cum duobus apparatibus*, Paris, 1671-1672. Le P. Cossart acheva quelques volumes qui n'étaient que commencés. L'édition des conciles du P. Labbe, riche de notes et de commentaires, a servi de base à celle du P. Hardouin. Une édition nouvelle donnée à Venise, 1728, par Coleti, 25 vol. in-fol., regorge malheureusement de fautes typographiques qui en rendent l'usage difficile. Cette collection avait été précédée d'un aperçu historique sur les assemblées conciliaires : *Conciliorum generalium, nation., provinc., diœces. historica synopsis*, Paris, 1661. Sa Bibliothèque des Pères et des théologiens, *SS. Patrum, theologorum scriptorumque ecclesiasticorum bibliotheca chronologia*, Paris, 1659, mérite également d'être mentionnée, ainsi que sa *Bibliotheca anti-janseniana*, Paris, 1654. Le P. Labbe mourut au collège de Clermont, à Paris, le 17 mars 1667, en butte aux attaques des protestants et des jansénistes dont il avait combattu les doctrines.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. IV, col. 1295-1328; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 185-188; *Journal des savants*, juin 1666, p. 528 sq.; janvier 1669, p. 29 sq.

P. BERNARD.

LABELLE Pierre-François (1694-1760). — Il naquit en 1694 et on ne sait presque rien de sa vie; il entra à l'Oratoire et fut un très zélé partisan des doctrines jansénistes.

On ne possède de lui qu'un seul écrit : *Nécrologe des appelants et opposants à la bulle Unigenitus*, in-12, Paris, 1755. Le tome I seul parut. On a réimprimé le même *Nécrologe* sous le titre : *Les plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité aux XVIIe et XVIIIe siècles avec un supplément*, 4 vol. in-12, Paris, 1760-1763. (Voir *Nouvelles ecclésiastiques* du 6 février 1761). Labelle mourut le 14 janvier 1760 dans la maison de l'Oratoire de Troyes.

Chaudon et Delandine, *Dictionnaire historique, critique et bibliographique*, t. IX, p. 411; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXVIII, p. 355.

J. CARREYRE.

LABERTHONIE Pierre-Thomas, dominicain, né à Toulon le 7 février 1708, mort dans cette même ville le 15 janvier 1774. Tant par sa prédication, particulièrement appréciée à Paris, que par ses œuvres écrites, il s'opposa avec zèle à la diffusion croissante du matérialisme, de l'athéisme, du déisme, et il occupa un bon rang parmi les apologistes qui défendirent les doctrines chrétiennes contre Voltaire et les Encyclopédistes. On a imprimé, après sa mort, ses *Œuvres pour la défense de la religion chrétienne contre les incrédules et contre les Juifs*, 3 vol., 1777. Le *Supplément aux œuvres du P. la Berthonie*, 1811, contient : *la Relation de la conversion et de la mort de M. Bouguer*, déjà publiée en 1784, une *Conférence avec un déiste*, l'*Examen critique d'un écrit spinosiste sur l'existence de Dieu*, une *Lettre à une demoiselle nouvellement convertie à la religion catholique*, les *Preuves de la divinité du Saint-Esprit*. On a encore de lui un intéressant *Exposé de l'état, du régime, de la législation et des obligations des frères prêcheurs*, 1767, réédité à Versailles en 1872.

Michaud, *Biographie universelle*, 2e édit., t. XXII; Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs*, Paris, 1913, t. VII, p. 395, 398, 400, 417.

M.-D. CHENU.

LA BLANDINIÈRE (Jacques-Pierre Cotelle de), théologien français (1703-1795). — Né à Laval, il fut d'abord curé de Soulaines-en-Anjou, puis vicaire général de Blois et second supérieur des prêtres du Mont Valérien. Il fut chargé par l'Assemblée du clergé de France de continuer les *Conférences ecclésiastiques du diocèse d'Angers*, commencées par Babin et poursuivies par Vaulthier et Audebois de la Chalinière. Il ajouta ainsi dix volumes à cette précieuse collection. Voir BABIN, t. II, col. 4-5. On a reproché à Cotelle d'avoir donné dans les écarts des casuistes relâchés; par ailleurs le janséniste Maultret, dans sa *Défense du second ordre*, l'accuse d'avoir sacrifié les libertés ecclésiastiques à l'arbitraire épiscopal.

B. Hauréau, *Histoire littéraire du Maine*, Paris, 1852, t. IV, p. 283; et les références signalées à l'art. BABIN. Dans les biographies chercher plutôt à *Cotelle*.

É. AMANN.

LABORANS, canoniste du XIIe siècle. — Né à Pontorma *(castrum Pantormæ)* près de Florence, dans la première moitié du XIIe siècle, il acquiert à Paris le grade de *magister*. Revenu à Rome, il deviendra cardinal-diacre de Saint-Ange (1173), puis cardinal-prêtre de Sainte-Marie du Transtévère. Il meurt vers 1190. — Nous ne connaissons ses œuvres que par un ms. du Vatican. La plus importante est un *Codex compilationis* achevé en 1182, après un labeur de vingt années, et qui est une nouvelle systématisation des canons contenus dans le *Décret* de Gratien, auxquels ont été ajoutés quatre fragments tirés de Burchard de Worms, quelques décrétales et de rares textes de droit romain. Les matières proprement théologiques n'ont guère de place dans les cinq premiers livres. Le dernier livre (l. VI), que Laborans présente comme un épilogue, est formé des textes *de consecratione*, retranscrits à peu près dans l'ordre où les avait placés Gratien. Laborans n'a point, comme son modèle, groupé à part les textes relatifs à la pénitence, mais beaucoup des canons du *De pœnitentia* se trouvent dispersés dans le reste de la collection. Les autres œuvres contenues dans le ms. romain ont pour titre : *De justi et justitiæ rationibus; De vera libertate; Epistola contra sabellianos.*

Joseph-Marie Suarès, *De magistro Laborante cardinali florentino*, Rome, 1670; A. Theiner, *Disquisitio critica in decretorum compilationem quam M. Laborans S. R. E. card. adornavit*, dans les *Disquisitiones criticæ*, Rome, 1836, p. 401-447; F. A. Zaccaria, *Dissertatio de inedita canonum collectione, quam XII sæc. cardinalis Laborans composuit*, dans Gallandi, *De vetustis canonum collectionibus dissertationum sylloge*, t. II, p. 765-800; Schulte, *Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, t. I, p. 148 sq.; De Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, Paris, 1914, p. 124, 341.

G. LE BRAS.

LABORDE Vivien ou Vivien de (1680-1748), naquit à Toulouse en 1680; il entra dans la congrégation de l'Oratoire en 1699, fit des conférences publiques sur l'histoire ecclésiastique à Tours, et, en 1708, devint directeur du séminaire de Saint-Magloire. Dès cette époque, il s'occupa des controverses du temps. En 1716, il fut envoyé à Rome avec l'abbé Chevalier par le régent, afin d'obtenir de Clément XI des explications sur la bulle *Unigenitus* et il composa un *Journal historique* de cette négociation qui aboutit à un échec. Le P. Laborde revint à Saint-Magloire en 1718; il fut visiteur de la congrégation, puis assistant du général. Le cardinal de Noailles l'appela à l'archevêché de Paris en 1721 et ce fut lui qui désormais inspira et dirigea le cardinal dans ses démarches. Après la mort du cardinal de Noailles en 1729, le P. Laborde exerça une grande influence au sein de l'Oratoire, et, d'après l'abbé Goujet, il composa, en 1733, un *Mémoire* dont le résultat fut l'élection du P. Lavalette. Peu à peu, le P. Laborde adoucit son opposition à la bulle et il finit par l'accepter. Il mourut le 5 mars 1748.

Les écrits de Laborde sont, pour la plupart, l'écho des luttes où il fut engagé : *Lettre au cardinal de Noailles touchant les artifices et les intrigues du P. Le Tellier et de quelques autres jésuites contre Son Éminence*, in-12, Paris, 1711. — *Examen de la constitution du 8 septembre 1713 selon la méthode des géomètres, première dissertation contenant des maximes générales*, in-12, s. l., 1714. Cette dissertation, écrite pour combattre les explications qu'on donnait de la bulle, fut vivement critiquée par le *Dictionnaire des livres jansénistes*, t. II, p. 103-105. Elle ne fut pas suivie d'autres dissertations. *Nouvelles ecclésiastiques* du 16 janvier 1750, p. 10, et *Histoire du livre des réflexions morales et de la constitution*, t. I, p. 110. — *Du témoignage de la vérité dans l'Église, dissertation théologique où l'on examine quel est ce témoignage, tant en général qu'en particulier, au regard de la dernière constitution, pour servir de précaution aux fidèles et d'apologie à l'Église catholique contre les reproches des protestants*, in-12, s. l., 1714; nouv. édit. en 1720 et 2 vol. in-12 en 1754. Dans cet écrit, le plus célèbre du P. Laborde, l'oratorien parle des violences, des persécutions de Louis XIV et il reprend, au point de vue doctrinal, les thèses de Richer : les laïques ont droit d'élever la voix, même quand il s'agit de décrets émis par l'Église universelle, car ils font partie de l'Église enseignante; il veut montrer que la bulle *Unigenitus* est intrinsèquement mauvaise et que tout ce qu'on fait pour l'expliquer ne saurait la rendre légitime. Voir *Mémoires* de Picot, t. I, p. 379-380, et dom Vincent Thuillier, *Histoire de la bulle Unigenitus*, Bibl. nat., fonds fr., n. *17 733*, p. 395. L'ouvrage fut très vivement critiqué par les *Mémoires de Trévoux*, avril 1715, p. 557-585, comme une véritable trahison de l'Église, et *La lettre d'un évêque sur le livre intitulé : Du témoignage de la vérité*, Paris, 15 décembre 1714, en paraissant rejeter les thèses du P. Laborde, ne fait, en réalité, que les défendre. *Ibid.*, p. 585-597. Les jansénistes eux-mêmes critiquèrent certaines assertions; aussi le P. Laborde prépara une seconde édition considérablement augmentée qui ne parut qu'après sa mort, 2 vol. in-12, Paris, 1754. Le ministre Basnage interpréta dans un sens protestant certaines propositions de Laborde. L'écrit lui-même avait été condamné par un arrêt du Parlement du 21 janvier 1715 et par un décret de l'Assemblée du clergé du 29 octobre 1715. Cf. *Collection des procès-verbaux des Assemblées du clergé*, t. VI, p. 1462, et pièces just., p. 504-506; *Histoire du livre des réflexions morales*, t. III, p. 244-254 et t. IV, p. 128; *Mémoires chronologiques* du P. d'Avrigny, t. IV, p. 372-382; *Dictionnaire des livres jansénistes*, t. IV, p. 31-38.

Le P. Laborde coopéra à l'ouvrage intitulé : *Les illusions, les calomnies et les erreurs de Mgr l'évêque de Marseille, démontrées* ou *Justification des arrêts des Parlements de Provence rendus contre ce prélat et, en particulier, de celui qui a ordonné la saisie de son temporel, pour servir de réponse à un écrit intitulé : Requête en cassation de Messire Henri François Xavier de Belsunce de Castelmoron, évêque de Marseille, contre deux arrêts du Parlement*, in-12, Aix, 1720. La seconde pièce du recueil qui a pour titre : *Justification des RR. PP. de l'Oratoire de Marseille contre les accusations de l'évêque de cette ville*, publiée à part en 1721, est certainement l'œuvre du P. Laborde, qui veut légitimer la conduite des pères de l'Oratoire pendant la peste en 1720.

On a encore de lui : *Mémoire sur une prétendue assemblée générale de l'Oratoire qu'on se prépare de tenir au mois de septembre prochain et sur le caractère du témoignage que l'Église attend, soit de la part des prêtres qui ont droit de députer aux assemblées générales, soit de la part des simples confrères*, in-12, s. l., 1733. Ce mémoire aboutit à l'élection du P. Lavalette. — *Principes sur l'essence, la distinction et les limites des deux puissances, spirituelle et temporelle*, in-12, Paris, 1753. Cet écrit était composé depuis 1731; il fut traduit en polonais par un seigneur de Pologne, in-12, Breslau, 1753. Le P. Laborde y restreint considérablement la puissance spirituelle. L'écrit fut attaqué par l'Assemblée du clergé de France et condamné par un bref de Benoît XIV, le 4 mars 1755, en même temps que l'*Histoire du peuple de Dieu* du P. Berruyer. Le P. Eusèbe Amort a critiqué les thèses du P. Laborde dans *Reflexiones et principia de jurisdictione ecclesiastica, opposita principiis Poloni Nobilis*, in-4°, Francfort, 1757.

Tout différents d'inspiration sont les ouvrages suivants : *Retraite de dix jours en forme de méditations sur l'état de l'homme sans Jésus-Christ et avec Jésus-Christ pour se disposer à célébrer saintement la fête de Noël*, in-12, s. l., 1755. — *Conférences familières sur les dispositions nécessaires pour recevoir avec fruit le sacrement de pénitence*, in-12, Paris, 1757. Ces conférences avaient été faites durant le carême de 1739; elles sont au nombre de onze et sont suivies d'une conférence sur la Passion de Jésus-Christ.

Le P. Laborde a composé plusieurs des mandements publiés par le cardinal de Noailles et par Bossuet, évêque de Troyes; c'est lui qui a rédigé les *Instructions pastorales* de Fitz-James, évêque de Soissons et de Bezons, évêque de Carcassonne, contre le livre du P. Pichon sur la *Communion fréquente*.

Enfin il collabora aux *Hexaples* et à plusieurs autres écrits, composés à Saint-Magloire, pendant qu'il était le directeur de cette maison. On lui attribue, avec quelque vraisemblance, l'écrit intitulé : *Question curieuse sur le figurisme* et un *Mémoire contre les convulsions*. Picot ajoute qu'on lui attribua la traduction de l'*Histoire des démêlés de Paul V avec la République de Venise*, 2 vol. in-12, s. l., 1759.

Aux Affaires étrangères, *Correspondance de Rome*, t. 563-565; *Mémoires de Trévoux*, 1715, p. 557-597 et 1603-1607; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, édit. de Paris, 1759, art. *Borde (La)*, t. II *b*, p. 79-80; *Nouvelles ecclésiastiques* du 16 janvier 1750, p. 9-12; Quérard, *La France littéraire*, t. IV, p. 340-341; Michaud, *Biographie universelle*, t. XXII, p. 284-286; Ingold, *Supplément de l'Essai de bibliographie oratorienne*, Paris, 1882, p. 2.

J. CARREYRE.

LABOUDERIE (Jean), écrivain religieux et hébraïsant français (1776-1840). — Il naquit à Challnargues (Cantal), le 13 février 1776. Après avoir fait toutes ses études à Saint-Flour, il fut ordonné prêtre pendant la Révolution par un évêque constitutionnel. Toutefois il n'adhéra jamais au schisme, demeura en France et célébra le culte à la dérobée. Sa vie sera consacrée au ministère et à l'étude. En 1804, il quitte la paroisse de Langeac, où il était vicaire, pour Paris, où il étudie le droit et la philologie orientale. Ses fonctions de vicaire de la paroisse Notre-Dame lui fournirent l'occasion de prononcer plusieurs *Oraisons funèbres* et des *Discours*, surtout à propos d'abjurations. Ces derniers sont apologétiques : il cherche à ramener à la foi les esprits égarés en les éclairant; il montre comment de grandes intelligences n'ont rien rencontré dans le catholicisme qui soit contraire à leurs aspirations. La même préoccupation apologétique se rencontre dans le *Christianisme de Montaigne*, ou *Pensées de ce grand homme sur la religion*, Paris, 1819; dans les *Notices sur Fénelon, sur Boileau, sur Mably, sur Condillac, sur Fléchier, sur Bourdaloue, sur Mabillon*, publiées de 1823 à 1825; et dans les *Lettres inédites de Fénelon, extraites des archives de Rome*, Paris, 1823. Les qualités de ce prêtre l'avaient fait désigner, à la fin de la Restauration, pour l'évêché de Beauvais;

mais ses idées gallicanes, ses relations avec des hommes du parti libéral, le firent écarter, et il tomba dans une disgrâce peu méritée. Il mourut le 2 novembre 1840.

Son activité intellectuelle fut très grande. Il collabora aux principales publications de l'époque : aux *Mémoires de la société royale des antiquaires de France*, dont il était membre depuis 1823, et où il donna le *Livre de Ruth en hébreu et en patois auvergnat;* la *parabole de l'enfant prodigue*, dans ce même patois, t. VI; *Rapport sur le Sibbud Holam (Tour du monde)*, t. X; à l'*Art de vérifier les dates;* à l'*Encyclopédie moderne* de Courtin; à la *Biographie universelle* de Michaud; au *Recueil de la Société des bibliophiles français*, où il publia la *Fête du marrube noir*, 1824; *Sermons du frère Michel Menot, prêchés à la Madeleine*, 1832; *Sermons de François Maillart, prêchés à Bruges en 1500*, 1826. En dehors de cette collaboration, il publia un certain nombre d'ouvrages religieux : *Vie des saints*, Paris, 1820; *Lettres de M. de Saint-Martin, évêque de Caradec*, Paris, 1822; *Imitation de Jésus-Christ, édition de Beauzie, avec une notice historique et des notes*, Paris, 1823; *Le Psautier, traduit par la Harpe, avec une notice historique et des notes*, Paris, 1824; *Aphorismata opposita aphorismatibus in quatuor articulos declarationis anno 1682*, Paris, 1827; *Lettres de saint Vincent de Paul au cardinal de La Rochefoucauld sur l'état de dépravation de l'abbaye de Longchamps, en latin avec la traduction française et des notes*, Paris, 1827; *Discours sur la propriété des franciscains au congrès historique européen réuni à Paris*, Paris, 1836; *Notice historique sur l'abbé de Montesquiou*, Paris, 1836; *Dissertation religieuse sur Robinson Crusoé*, Paris, 1836.

Gilbert, *Notice sur l'abbé Labouderie*, dans l'*Annuaire de la société des antiquaires de France*, pour 1851; Michaud, *Biographie universelle*, 2e édit., t. XXII, p. 302-304; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, 1859, t. XXVIII, col. 395-397; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. V, col. 1284-1285.

L. MARCHAL.

LABROUE Pierre, (1643-1720), naquit à Toulouse en 1643; c'était un brillant prédicateur qui fut nommé à l'évêché de Mirepoix, le 2 février 1679, après un sermon qu'il venait de prêcher devant Louis XIV. Il fut sacré le 8 septembre 1680. Très lié avec Bossuet, l'évêque de Meaux, il se consacra d'abord tout entier à la conversion des protestants. « Cet évêque, écrit le *Gallia christiana*, déploya un zèle ardent pour convertir les hérétiques, pour l'instruction du peuple, pour la discipline ecclésiastique, fonda trois séminaires. » Mais la publication de la bulle *Unigenitus*, en 1713, provoqua la colère du prélat qui se jeta dans la controverse; il fut un des plus décidés pour repousser l'acceptation pure et simple de la bulle. Il exprima ses sentiments dans un projet de mandements en 1714; en 1716, il assista aux réunions du Palais-Royal. Le 5 mars 1717, il interjeta appel de la bulle avec les évêques de Montpellier, de Boulogne et de Senez. Dans tous ses travaux, il fut secondé par son neveu (1689-12 juin 1758) dont les *Nouvelles ecclésiastiques* du 3 octobre 1758, p. 161-163, font un très grand éloge. L'évêque de Mirepoix mourut le 20 septembre 1720.

On a de lui : 1° *Oraison funèbre d'Anne-Christine de Bavière, dauphine de France*, in-4°, Paris, 1690. — 2° *Catéchisme pour l'instruction de ses diocésains*, in-12, Toulouse, 1699. Dans ce catéchisme, Labroue nie l'existence de la grâce suffisante. — 3° *Statuts synodaux*. — 4° *Instructions pastorales aux nouveaux réunis de son diocèse*, in-4°, Toulouse, 1702, 1703 et 1704; Paris, 1713. Ces instructions pastorales, au nombre de six, forment un véritable traité de l'eucharistie. La première, datée du 10 septembre 1701, prouve la présence réelle par les paroles de la promesse et de l'institution et par les figures; la deuxième, du 15 juin 1702, expose la croyance de l'Église durant les quatre premiers siècles; la troisième, du 3 juillet 1703, explique certaines expressions des Pères concernant les figures de l'eucharistie et réfute les objections que les protestants ont tirées de ces expressions. La quatrième, du 4 septembre 1704, explique les passages dans lesquels les Pères, contre les apollinaristes et les eutychiens, comparent l'eucharistie à l'incarnation et réfute les objections du ministre Basnage. La cinquième, du 4 septembre 1704, étudie les controverses du IXe siècle et montre que l'Église, à cette époque, n'a rien innové; enfin la sixième, du 10 juillet 1710, se rapporte au sacrifice de la messe, qui fut célébré constamment par l'Église, dès l'origine; ce sacrifice consiste essentiellement dans la présence de Jésus victime sur l'autel. — 5° *Relation des conférences tenues en 1716 à l'archevêché de Paris et au Palais-Royal sur les accommodements proposés dans l'affaire de la bulle Unigenitus*. C'est une lettre du 14 juillet 1717, adressée à l'évêque de Valence, Mgr de Catelan, et imprimée dans l'*Histoire du livre des réflexions morales et de la bulle Unigenitus*, t. V, p. 286-301; t. VI, p. 2-9, 104-122, 201-220, 276-284. Cette *Relation* sert de cadre à l'*Histoire du livre des réflexions morales*. — 6° *Défense de la grâce efficace par elle-même*, in-12, Paris, 1721. Cette œuvre posthume, qui expose la pure doctrine janséniste, est dirigée contre le P. Daniel, S. J., contre Fénelon et contre le théologien Habert. C'est le cardinal de Noailles, archevêque de Paris, qui avait engagé Labroue à composer cet écrit. L'évêque de Mirepoix rejette avec vivacité les thèses molinistes et défend les thèses de saint Augustin et de saint Thomas. — 7° La Bibliothèque nationale possède quelques lettres originales de Labroue : une *Lettre du 20 février 1718 au sujet de l'accommodement*, une autre *Lettre du 15 juillet 1718* et une troisième *du 25 août 1720*, toujours sur le même sujet; enfin une lettre à son neveu du 15 août 1720. Voir aussi *Correspondance de Bossuet*, surtout à partir de 1695, édit. Urbain et Levesque, t. VII sq.

Éloge prononcé à l'Académie des jeux floraux de Toulouse le 27 novembre 1720, par M. de Rességuier, conseiller au Parlement, alors modérateur de l'Académie; Michaud, *Biographie universelle*, art. *Broue*, t. V, p. 625; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, édit. de Paris, 1759, art. *Broue*, t. II *b*, p. 311; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, art. *Broue*, t. VII, col. 517; *Nécrologe des appelants et opposants à la bulle Unigenitus*, in-12, s. l., 1755, p. 579 sq.; *Biographie toulousaine*, t. II, p. 340-343.

J. CARREYRE.

LABYE Dieudonné, dominicain français, né à Revin, dans les Ardennes, le 31 mars 1712; il fit profession dans le couvent de cette ville en 1728, et sans doute y connut-il dès lors le P. Billuart, originaire de la même maison, régent du collège Saint-Thomas de l'université de Douai, qui l'associa bientôt à des travaux scientifiques et apostoliques. Il devint lui-même dans la suite régent de Douai. Billuart, à sa mort en 1757, confia ses manuscrits à son disciple, qui publia en 1759 trois traités complémentaires que le maître n'avait pas eu le temps de joindre à sa *Summa : Supplementum cursus theologiæ continens tractatus de opere sex dierum de statu religioso, et de mysteriis Christi. Opus posthumum ab eodem auctore elucubratum*, Liége, 1759. En tête était donnée une biographie du P. Billuart, qu'on trouve dans la plupart des éditions postérieures. En 1769-1770, Labye publia, à Maëstricht, une édition quelque peu modifiée de la *Summa* de son maître. S'il ne l'avait pas composé lui-même, il avait du moins collaboré très activement à la publication d'un abrégé de cette *Summa*, la *Summa Summæ S. Thomæ sive compendium theologiæ*, Liége, 1754, si souvent rééditée depuis. Il mourut à Revin le 7 janvier 1792.

Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, Paris, 1869, t. XXVIII; S. Dunaime, *Revin et le P. Billuart*, Charleville-Revin-Paris, 1858.

M.-D. CHENU.

LACERDA (Manoel de), naquit à Lisbonne vers 1568, d'une famille noble et très considérée. Ayant revêtu l'habit augustinien au couvent de Notre-Dame-de-Grâce à Lisbonne, il y fit profession en 1595. Doué d'heureuses aptitudes intellectuelles, il reçut le grade de docteur en 1611 à l'université de Coïmbre. Dans ce centre académique il fut successivement professeur de la chaire de Gabriel (1615), de celle de Durand (1617) et finalement d'Écriture Sainte (1633). Sans compter les autres postes de confiance qu'il occupa dans son ordre, il fut élu en 1628 provincial de la province de Portugal. Il mourut à Coïmbre en 1634 au moment où il venait d'être proposé pour l'archevêché de Goa. Le P. Purificacion dit de lui : *Vir fuit memoria tenacissimus et agili ultra morem prædilus ingenio.*

Il publia : 1. *Questiones quodlibeticæ pro laurea coimbricensi*, Coïmbre, 1619, in-fol. de 492 p. — 2. *Prælectio theologica de sacerdotio Christi Domini et utroque ejus regno, cum commentariis in Orationem Hyeremiæ*, Coïmbre, in-4°, 1625. — 3. *Memorial e antidoto contra os pos venenosos*, Lisbonne, 1631, in-4° de VIII-178 p. — Il laissa également ms. un traité *De sanctissima Eucharistia*, composé à l'occasion de son doctorat en théologie en 1611.

Gregorio de Santiago-Vela, *Ensayo de una Bibliotheca ibero-americana de la Orden de S. Agustin*, ouvrage sous forme de catalogue en cours de publication; Thomas de Herrera, *Alphabetum augustinianum*, Madrid, 1644; E. Ossinger, *Bibliotheca augustiniana historica*, Ingolstadt, 1768.

A.-N. MERLIN.

LA CHAMBRE (François Ilharart de), philosophe et théologien français, né à Paris, le 2 janvier 1698. Il commença ses études chez les jésuites et les termina en Sorbonne, où il fut reçu docteur en 1727. Il mourut à Paris, le 16 août 1753, après une vie toute consacrée à l'étude. La plupart de ses ouvrages ont trait aux querelles jansénistes : *Traité du formulaire*, 1736, 4 vol., où il plaide en faveur de la signature; *Traité de la véritable religion*, 1737, 5 vol.; *Traité de la constitution Unigenitus*, 1738, 2 vol.; *Dissertation sur les censures* in globo (retirée de la circulation); *Réalité du jansénisme démontrée*, 1740; *Traité de l'Église*, Paris, 1743, 6 vol.; *Exposition des différents points de doctrine qui ont rapport aux matières de religion*, Paris, 1745, 2 vol.; *Traité de la grâce*, 1746, 4 vol.; *Introduction à la théologie*, Utrecht, 1746; *Lettres sur les pensées philosophiques et sur le livre des mœurs*, 1749; *Abrégé de la philosophie, ou dissertations sur la certitude humaine, la logique, la métaphysique et la morale*, ouvrage posthume précédé de la vie de l'auteur, édité par l'abbé Joly de Fleury, Paris, 1754, 2 vol.

Goujet, *Bibliothèque française*, t. XXVI; Ladvocat, *Dictionnaire historique portatif*, 1758, t. I; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, 1859, t. XXVIII, col. 50; Michaud, *Biographie universelle*, 2e édit., t. VII, p. 429.

L. MARCHAL.

LACOMBE DE CROUZET (Claude-Agrève), théologien français, naquit en 1752 à Saint-Agrève, dans le Vivarais. Il entra très jeune au couvent des cordeliers de Paris; il y prononça ses vœux et reçut le grade de docteur en 1784. Il put demeurer à Paris pendant la Révolution, et y exercer son ministère au milieu des dangers. Après la Révolution, il se montra adversaire du concordat. Il mourut à Paris, en 1834, supérieur des religieux de l'observance, prieur et commissaire général de l'ordre du Saint-Sépulcre. On a de lui : *Hommage aux principes religieux et politiques*, ou *Court et simple exposé de quelques vérités importantes*, Paris, 1816. Cet ouvrage, où l'on rencontre de l'exagération et de l'esprit de parti, a eu la même année une 3e édition, suivie d'une réponse à M*** et à M. P. (Picot). *Lettre sur l'état actuel de l'Église en France, pour servir de suite à l'Hommage aux principes religieux et politiques*, Paris, 1818; *Les regards d'un chrétien tournés vers le Saint-Sépulcre de Jérusalem, ou Invitation aux rois et aux princes souverains de l'Europe de se coaliser et de prendre des mesures pour garantir à jamais le tombeau de Notre-Seigneur des insultes des infidèles*, Paris, 1819.

Michaud, *Biographie universelle*, 2e édit., t. XXII, p. 370; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, 1859, t. XXVIII, col. 543; Barbier, *Dictionnaire des ouvrages anonymes*, 1874, t. II, col. 851.

L. MARCHAL.

LACORDAIRE, dominicain (1802-1861). — I. Biographie. — II. Formation intellectuelle (col. 2397). — III. Écrits philosophiques (col. 2400). — IV. Conférences de Notre-Dame et de Toulouse (col. 2403). — V. Doctrine spirituelle (col. 2417). — VI. Ouvrages et écrits divers (col. 2418).

I. BIOGRAPHIE. — Jean-Baptiste-Henri Lacordaire naquit à Recey-sur-Ource (Côte-d'Or), le 12 mai 1802, le jour même où les églises de France étaient rendues au culte public, par décret du Premier Consul. Sa mère, devenue veuve, alors qu'il n'avait lui-même que quatre ans, vint habiter Dijon et le fit entrer, quelques années plus tard (1812), au lycée de cette ville. Sa foi ne survécut que peu de temps à la ferveur de sa première communion. Henri Lacordaire avait perdu ses convictions religieuses quand il entra, en 1819, à l'École de Droit de Dijon. Un cercle d'étudiants qu'il fréquentait assidûment, la Société d'études dijonnaises, lui permit de révéler, en même temps que son talent d'orateur, la droiture de son caractère. Les questions politiques et sociales qu'il aborda attirèrent son attention sur le problème religieux. Peu de temps après son arrivée à Paris (1823), où il était venu faire son stage d'avocat, il se retrouva chrétien. Le 12 mai 1824, il entrait au séminaire d'Issy, d'où il fut envoyé à Saint-Sulpice (janvier 1826). Ordonné prêtre le 22 septembre 1827, il fut bientôt nommé chapelain du monastère de la Visitation à Paris (février 1828), ajoutant, un an plus tard, à cette charge, celle de second aumônier au lycée Henri IV.

D'abord opposé aux idées de l'abbé F. de Lamennais, l'abbé Lacordaire se rapprocha de lui et lui fit même une première visite à La Chênaie au mois de mai 1830. La Révolution de juillet fut l'occasion et le point de départ d'une collaboration plus étroite entre ces deux hommes, auxquels devait bientôt se joindre, outre plusieurs autres, le comte Charles de Montalembert. Le premier numéro de l'*Avenir* (16 octobre 1830) ouvrit une vigoureuse campagne en faveur de la liberté religieuse. Le 18 décembre fut fondée une « Agence » pour la défense de cette liberté, et, le 9 mai de l'année suivante, Lacordaire en dépit des lois existantes, ouvrit, en plein Paris, une école libre, objet d'un procès resté célèbre.

Cependant, l'orthodoxie des doctrines de l'*Avenir* étant mise en cause, les trois rédacteurs principaux, Lamennais, Lacordaire et Montalembert, après avoir suspendu volontairement la publication du journal, se rendirent à Rome (30 décembre 1831) et présentèrent au souverain pontife, Grégoire XVI, un *Mémoire sur l'Avenir*, rédigé par Lacordaire. Celui-ci comprit de suite la signification de l'accueil réservé que leur fit le Saint-Père, et, pressentant en quelle voie dangereuse allait s'engager Lamennais, il prit le

parti de quitter Rome, le premier et seul (15 mars 1832). Après un court séjour en France, durant lequel il se dévoua aux soins des malades atteints du choléra, il résolut de s'exiler pour un temps, cherchant à éviter celui avec lequel il voulait rompre sans éclat. Le hasard fit qu'il le rencontra à Munich (29 août). Ayant connu là l'encyclique *Mirari vos* du 15 août 1832 qui condamnait leurs doctrines politiques, les collaborateurs de l'*Avenir* rédigèrent et signèrent une lettre de soumission qui fut rendue publique le 11 septembre. Trois mois plus tard, Lacordaire, convaincu de l'obstination de Lamennais, se résolvait à une rupture complète et quittait à jamais La Chênaie (11 décembre 1832).

Mgr de Quélen lui rendit son poste d'aumônier de la Visitation à Paris. Invité à donner une série de conférences sur la religion dans la chapelle du Collège Stanislas, Lacordaire accepta et les conférences commencèrent le 19 janvier 1834. Peu après, il publia un livre de *Considérations sur le système philosophique de M. de Lamennais* (juin 1834), celui-ci venant de faire paraître ses *Paroles d'un croyant* (29 mai 1834). Des difficultés empêchèrent Lacordaire de reprendre ses conférences de Stanislas, mais Mgr de Quélen lui confia, pour le carême de 1835, la chaire de Notre-Dame. Le conférencier parla de l'Église, et, poursuivant l'exposition de son sujet, l'année suivante, traita *De la doctrine de l'Église et des sources de cette doctrine.*

Il se retira ensuite à Rome (21 mai 1836). C'est là qu'ayant pris connaissance du pamphlet de Lamennais, *Les affaires de Rome*, il conçut le projet d'y répondre sous forme d'une *Lettre sur le Saint-Siège*, dont la publication fut différée jusqu'à la fin de l'année 1837. Une retraite faite par lui au printemps de cette même année (4-12 mai), dans la maison des Jésuites de Saint-Eusèbe, à Rome, lui avait suggéré le dessein de rétablir en France l'ordre de saint Dominique. Mais ce dessein, tenu secret, n'était pas mûr encore. Durant l'avent de cette année-là (1837), Lacordaire prêcha à Metz des conférences qui se poursuivirent durant tout l'hiver. De retour à Paris, en avril 1838, nous le voyons se décider presque brusquement à mettre à exécution son projet d'entrer dans l'ordre de saint Dominique. Une retraite faite, en mai, à Solesmes, dont l'abbé était dom Guéranger, confirma encore sa résolution. Le 31 juillet 1838, il partit pour Rome. Le 3 mars 1839, parut son *Mémoire pour le rétablissement en France de l'ordre des frères prêcheurs.* Il reçut l'habit de saint Dominique, le 9 avril 1839, en l'église de la Minerve. L'année suivante, après une année de noviciat au couvent de Notre-Dame de la Quercia près Viterbe, il fit sa profession religieuse (12 avril 1840). Au mois de décembre de la même année, parut la *Vie de saint Dominique par le R. P. Henri-Dominique Lacordaire, des frères prêcheurs.*

Paris le vit bientôt en habit religieux, et ce fut pour l'entendre prononcer, du haut de la chaire de Notre-Dame, un *Discours sur la vocation de la Nation française* (14 février 1841). Désormais le P. Lacordaire va mener de front l'œuvre de restauration de son ordre en France et l'apostolat de la prédication. Il prêcha successivement à Bordeaux (28 novembre 1841-28 mars 1842); puis à Nancy (27 novembre 1842-30 avril 1843). Il reprit alors la série de ses conférences à Notre-Dame de Paris, exposant les *Effets de la doctrine catholique sur l'esprit* (avent 1843), *sur l'âme* (avent 1844), *sur la société* (avent 1845), puis traita de *Jésus-Christ* (avent 1846), *de Dieu et de l'homme* (carême 1848), *du commerce de l'homme avec Dieu* (carême 1849), *de la chute et de la réparation* (carême 1850), enfin *de l'économie providentielle de la réparation* (carême 1851). Les autres stations des mêmes années furent accordées à la province : Grenoble (carême 1844), Lyon (carême 1845), Strasbourg (carême 1846), Toulon (avent 1847), Dijon (avent 1848), Liége (carême 1847). Ces déplacements, d'ailleurs, n'étaient pas sans profit pour l'œuvre de restauration dominicaine qu'il avait entreprise. Nancy d'abord (1843), puis Chalais, non loin de la Grande-Chartreuse (1844), avaient vu s'établir un couvent de frères prêcheurs. A Paris, ceux-ci louèrent, au début, un simple appartement, jusqu'au jour où Mgr Sibour leur offrit l'église et une partie du couvent des Carmes (15 octobre 1849). L'année précédente, avait été achetée, à Flavigny (Côte-d'Or), une maison destinée à devenir le couvent d'études de la province de France.

La Révolution de 1848 fut l'occasion pour le P. Lacordaire d'une participation plus active à la vie publique. Au lendemain de février, il prit la direction de *L'Ère nouvelle*, le nouvel organe des catholiques, mais il donna bientôt sa démission (2 septembre). De même, les suffrages de Marseille l'ayant porté à l'Assemblée constituante, il prit prétexte des émeutes du 15 mai pour renoncer à son mandat et sortir ainsi de la situation délicate qu'il s'était créée en siégeant à la gauche de cette Assemblée. Ces événements politiques n'ont point interrompu la série de ses conférences; néanmoins, l'œuvre de la restauration de la Province dominicaine de France va l'absorber de plus en plus.

L'érection canonique de cette Province fut prononcée le 14 septembre 1850, et le P. Lacordaire en reçut le gouvernement avec la charge de provincial. Cependant, un nouveau projet s'était ajouté, depuis quelque temps, à son dessein primitif. La loi sur la liberté de l'enseignement secondaire (15 mars 1850) venait de donner aux religieux la possibilité d'ouvrir des collèges. Un groupe de prêtres professeurs au collège d'Oullins près de Lyon et membres du tiers ordre eurent la pensée de se réunir en congrégation dominicaine et de prendre à leur charge la direction de cette maison d'éducation. C'était aller au-devant d'un désir que le P. Lacordaire avait lui-même conçu dès les premiers jours de sa vocation religieuse, et ce fut, sous sa direction, que, le 22 octobre 1852, les premiers prêtres de cette congrégation nouvelle du Tiers Ordre Enseignant vinrent à Flavigny commencer leur noviciat. — Toulouse vit à son tour s'ouvrir un couvent du Grand Ordre et entendit les dernières conférences que le P. Lacordaire consentit à donner (1854). C'est vers cette époque que l'acquisition du collège de Sorèze (Tarn), au profit du Tiers Ordre Enseignant, acheva d'absorber toute son activité. Ayant cessé d'exercer les fonctions de provincial (15 septembre 1854), il put donner tout son temps à l'œuvre de rénovation de cette antique et célèbre école. Lors du dédoublement de la Province en Province de France et en Province de Lyon (octobre 1858), il dut céder aux instances de ses religieux et reprendre, pendant quelques mois, la charge qu'il venait de quitter, sans toutefois abandonner la direction de Sorèze. Quelques écrits le signalèrent encore à l'attention publique. L'achat du couvent de Saint-Maximin, près de la Sainte-Baume, Var (1859), lui fit fonder l'œuvre de « restauration des lieux saints de Provence », en faveur de laquelle il publia la *Vie de sainte Madeleine* (février 1860). Quelques jours plus tard, paraissait également une brochure d'actualité, intitulée : *De la liberté de l'Église et de l'Italie.* Sur les instances de l'abbé Perreyve, il commença d'écrire ses *Lettres à un jeune homme sur la vie chrétienne*, dans le but de prolonger, au delà de l'école, ses enseignements aux chers enfants de Sorèze; mais il ne put en achever la série. Élu à l'Académie française, le 2 février 1860,

en remplacement de M. de Tocqueville, il y fut reçu, le 24 janvier de l'année suivante, par M. Guizot.

Cependant, la maladie qui devait l'emporter l'avait déjà frappé. Ne pouvant plus suffire au gouvernement de la Province, il s'était adjoint un vicaire provincial dans la personne du P. Chocarne, après avoir assuré à Dijon un couvent de frères prêcheurs (octobre 1860). Le 21 août 1861, il se démit entièrement de sa charge. Le mal s'accrut rapidement. Mais, gardant jusqu'au bout la lucidité de son esprit et l'énergie de sa volonté, il put encore dicter (30 septembre-24 octobre) de nombreuses pages d'une notice sur l'histoire du rétablissement de l'ordre de saint Dominique et qui parut plus tard sous le titre : *Testament du P. Lacordaire.* La dictée en fut interrompue par l'aggravation du mal. Le 21 novembre, au milieu d'un calme profond succédant à une cruelle agonie, il rendit son âme à Dieu.

II. Formation intellectuelle. — De sa famille, Henri Lacordaire hérita un haut sentiment de l'honneur et de la dignité de la vie. Son tempérament individuel se caractérisait par l'heureuse harmonie d'une intelligence perspicace, d'une volonté vigoureuse et d'une très vive sensibilité. Dès son plus jeune âge, il eut le culte de la sincérité, de la droiture et de la fidélité. Le goût pour les belles-lettres lui était inné. Au lycée de Dijon, il se passionna pour les héros de l'histoire grecque et romaine : la mère d'Henri ne se faisait pas faute d'en appeler à ces personnages antiques dans ses lettres à ses fils. Lacordaire semble n'avoir jamais révisé les connaissances historiques qu'il acquit au lycée et, tout au long de sa vie, dans ses conférences comme dans tous ses écrits et sa correspondance, il s'applique, avec candeur, à nous faire admirer les grands hommes de l'histoire ancienne. A ce goût de l'antiquité et de la mythologie, se joignait, dans la rhétorique d'alors, une tendance à l'enflure et à la déclamation. On voulait copier Rousseau et Diderot. Les grands mots vagues, les thèmes à effet, toute l'histoire symbolisée à travers quelques personnages, les empires réduits à l'état d'abstraction : voilà les procédés régnant à cette époque et qui ont conservé leurs traces dans certains défauts du genre oratoire de Lacordaire. Au lycée, Henri perdit la foi sous l'influence de ses maîtres et condisciples incroyants, et aussi sous l'influence de ses lectures. Alors, il lit les philosophes du XVIIIe siècle et cultive particulièrement Voltaire dont il sait par cœur les tragédies. Il a une mémoire excellente et certains vers cités, sans autres précisions dans les *Conférences*, nous viennent de ces premières lectures.

Cette ardeur voltairienne de dix-huit ans ne dura pas. A l'École de Droit, Lacordaire ne lit plus Voltaire dont il déteste le rire; en revanche il se passionne pour Rousseau. De cette dernière influence, il se ressentira toujours, du moins au point de vue littéraire : culte de l'hyperbole, descriptions abstraites, mais aussi fraîcheur d'impression, mouvement et vie. A Rousseau, Lacordaire semble avoir pris le goût des questions morales et aussi la conviction de la nécessité de la religion dans la société.

Cette conviction va s'accentuer encore par le fait de Chateaubriand. Celui-ci est attentivement étudié par Lacordaire lors de son stage d'avocat à Paris. A n'en pas douter, le *Génie du christianisme* exerça une influence sur sa conversion et cette influence persistera jusque dans le genre apologétique des Conférences de Notre-Dame. Lacordaire, alors soucieux du problème de la destinée, cherchait où rencontrer la vérité. Il n'était point tenté de la demander aux philosophes dont il connaissait les disputes. La vérité étant nécessaire à tous et toujours, il lui semblait qu'elle ne devait pas être liée à un homme, mais à un corps social qui dure dans l'humanité. Ce corps social, où était-il, sinon dans l'Église qui, dans l'humanité, assurait l'ordre, la justice et la liberté? Retenu par cet attrait, Lacordaire passait à l'examen de l'évidence historique de l'Église pour se persuader enfin qu'elle était vraiment d'institution divine. Or le *Génie du christianisme* montrait que la religion chrétienne, par la solidité de ses dogmes, communique la solidité aux institutions sociales. Si la société a été fondée par Dieu comme nécessaire et si le christianisme est la seule religion qui civilise l'humanité, comment le christianisme ne serait-il pas de Dieu? N'est-ce pas là, à l'état embryonnaire, le plan des Conférences de Notre-Dame? Lacordaire se convertit par l'idée dont il se fera plus tard l'apôtre. Son apologétique tendra à prouver que si l'individu a besoin de la religion, la société en a besoin davantage; elle démontrera avec précision et vigueur ce que le *Génie du christianisme* exaltait en thèmes littéraires : les bienfaits dont la religion chrétienne a doté la société. Il ne conviendrait pas d'exagérer outre mesure cette influence de Chateaubriand sur la pensée religieuse de Lacordaire, mais il n'en reste pas moins que le *Génie du christianisme* avait créé un courant d'opinion en faveur de la bienfaisance sociale du christianisme. Lacordaire fut saisi dans ce courant à l'instant de sa conversion et il y adapta spontanément sa mentalité. Chateaubriand eut une influence plus marquée encore sur le génie littéraire de Lacordaire. On a dit et répété que Lacordaire avait porté le romantisme dans la chaire. Rien de plus vague et de plus arbitraire que cette affirmation lorsqu'on la laisse dans sa généralité. Lacordaire était un classique par goût et par éducation; il semble n'avoir ni connu ni lu ses contemporains, Hugo, Lamartine, Musset, et même il exhorte les jeunes gens à se détourner de ces nouveautés et à s'en tenir aux auteurs anciens. Toutefois, si l'on entend par romantisme « l'invasion du moi dans la littérature » et si l'on veut donner à cette définition son sens le plus favorable, on peut parler du romantisme de Lacordaire; car il est bien vrai qu'il n'a pas conçu la prédication comme un exposé qui ne se préoccuperait pas des répercussions de la doctrine sur les individus vivants qui l'entendent; constamment il se tient en face des aspirations, des faiblesses, des tendances de la génération à laquelle il appartient et dont il comprend les espérances, les inquiétudes et les passions. Personne n'a excellé comme lui à faire passer chez les autres les révélations de sa propre expérience, à rendre sympathique la vérité qu'il prêchait par la sympathie spontanée qu'excitait la conviction manifeste de son âme tout entière. Romantique, on peut dire qu'il l'est encore par ce lyrisme uniforme que revêtent ses conférences. Lui en faire un reproche serait le blâmer d'avoir été de son temps, et plus encore d'avoir été fidèle à son tempérament. Les mœurs oratoires d'aujourd'hui supposent moins d'éclats de paroles, moins de couleurs de style : l'idée toute nue a davantage nos sympathies. Mais peut-être cela prouve-t-il que, si nous sommes plus intellectuels, nous sommes moins enthousiastes. Lacordaire était un enthousiaste et toute sa génération l'était avec lui. Et c'est pourquoi, si Lacordaire s'adresse à l'esprit de ses auditeurs, il s'adresse en même temps à leur cœur, à leur sensibilité et à leur imagination : il n'y a pas une seule corde, dans cet instrument mystérieux et compliqué que nous sommes, qu'il ne s'ingénie à faire vibrer.

Au séminaire d'Issy et de Saint-Sulpice, Lacordaire étudie avec acharnement la théologie et la philosophie. Le manuel en vigueur est la *Théologie* de Bailly. A côté de ses études proprement scolastiques, il s'adonne à la lecture. Il cultive de Maistre, Bonald, Pascal, Bossuet surtout le ravit. Il lit l'*Essai sur l'entendement*

et n'en est point enchanté. L'Écriture Sainte est avidement méditée par lui, mais particulièrement les Épîtres de saint Paul et les Évangiles; les nombreuses citations qu'il fera du Nouveau Testament, dans ses Conférences, en seront un frappant témoignage. Et ce n'est pas en littérateur qu'il étudie la Bible; jamais, plus tard, il ne citera des textes pour la seule beauté de leur expression, mais toujours pour l'affirmation divine qu'ils contiennent.

Ordonné prêtre, Lacordaire devient, sur sa demande, modeste chapelain, dans le dessein de continuer ses études ecclésiastiques et de les approfondir dans leurs sources. Pendant deux ans, nous le voyons appliqué à étudier l'Écriture Sainte, les Pères de l'Église, surtout saint Augustin. Il lit Platon et Descartes. Survient sa participation à *L'Avenir*. Nous verrons plus loin que Lamennais n'eut sur lui aucune influence philosophique. Redevenu chapelain à la Visitation, le voici, pendant deux nouvelles années replongé dans ses études personnelles. C'est alors qu'il publie son premier ouvrage : *Considérations sur le système philosophique de M. de Lamennais*, que nous analyserons plus loin. Il y réprouve le traditionalisme mennaisien, comme vers le même temps (nous le savons par ses lettres), il réprouve le fidéisme de Bautain. Dans les *Considérations* (c. VIII), Lacordaire cite abondamment saint Thomas. Toutefois il ne semble pas, dès cette époque, avoir pris un sérieux contact avec le Docteur Angélique. En revanche, il se passionne pour saint Augustin, qu'il appelle « le saint Thomas des temps primitifs » (*Lettre à Lorain*, biographie, p. 44). Dans ce commerce journalier avec les œuvres de l'évêque d'Hippone, il profite beaucoup, au double point de vue de l'art et de la doctrine. Au point de vue de l'art, il apprend d'Augustin le don de la communication, celui de toucher à coup sûr un auditoire, en cherchant ses comparaisons dans l'expérience morale et dans les objets capables d'éveiller les sentiments, en rejetant les formules artificielles, pour s'en tenir au vécu, et ainsi entrer, tout droit, au plus vif des âmes. Au point de vue doctrinal, l'influence d'Augustin est plus considérable encore. Il le cite très souvent dans les *Considérations* et plus tard dans ses Conférences. Même lorsqu'il ne le cite pas (il y a fort peu de citations dans ses œuvres, sauf celles, très abondantes, tirées de l'Écriture Sainte), on devine son influence. Dans les premières séries de Conférences (années 1843-1846), on trouve des réminiscences très nettes du *De utilitate credendi*. Au surplus, la méthode apologétique qui ressort des Conférences relève, par bien des points, de saint Augustin. Celui-ci fait sans cesse appel à l'histoire et à la philosophie pour les mettre au service de la foi. S'il ne dédaigne pas les arguments tirés du témoignage divin, il a pourtant une prédilection pour les preuves fournies par l'examen immédiat des vérités chrétiennes; il se plaît à considérer leurs rapports avec les besoins du cœur et les exigences de la vie en société; il célèbre les vertus exceptionnelles qui prennent leur source dans le christianisme; il oppose la bonté originelle, la dignité et la noblesse de l'homme à sa déchéance et à sa corruption après le péché, puis il exalte son relèvement et sa réparation. En ces points de vue augustiniens, ne voit-on pas s'ébaucher, dans ses grandes lignes, l'apologétique de Lacordaire? Tandis que celui-ci était encore aumônier à la Visitation, incertain de sa destinée, il rêva, un moment, d'écrire, à la gloire du christianisme, une *Cité de Dieu*, et il dit lui-même que celle d'Augustin lui en tracera le plan. Mais ce projet d'apologétique devait se réaliser autrement que par le livre.

Après les premières conférences de Notre-Dame, en 1836, Lacordaire quitta volontairement cette chaire. Parmi les raisons qui le décidèrent, se trouvait celle de perfectionner ses études théologiques. Il passe dix-huit mois à Rome, dans la solitude, étudiant les cinq volumes in-folio des *Dogmes théologiques* de Petau et l'histoire des premiers siècles du christianisme. Devenu dominicain, il n'a qu'un désir, étudier saint Thomas. Il demande à ses supérieurs de passer trois ans à Rome, avec ses premiers compagnons, pour approfondir la doctrine du Docteur Angélique : « Celui qui n'a point étudié celle-ci à fond peut être dominicain par le cœur, il ne l'est point par l'intelligence » (A Mme Swetchine, 4 février 1840, p. 222). Jadis, quand il écrivait les *Considérations*, il avait pris contact avec saint Thomas, et dans les premières Conférences de Notre-Dame, on pouvait discerner des réminiscences du *Contra gentes* (nécessité d'une autorité infaillible révélant la vérité, distinction des vérités de la raison et des vérités de la foi). Sept ans après (1843), quand le P. Lacordaire reparaît à Notre-Dame, son premier mot, chose curieuse, est d'en appeler à saint Thomas pour définir la vie. Sa manière change visiblement et devient plus serrée au point de vue dogmatique. On n'est pas peu étonné de saisir au passage des mots techniques auxquels on n'était pas habitué : « certitude supranaturelle », « véracité divine », etc. Avec le temps, Lacordaire laissera tomber les mots, sa science théologique devenant plus ample; mais il continuera de s'inspirer le plus souvent de saint Thomas. Il affirme que celui-ci est devenu « son livre de chevet » et que c'est toujours dans les écrits du Docteur Angélique qu'il puise ses renseignements quand il doit traiter une question doctrinale. Nous aurons l'occasion, plus loin, en analysant les Conférences, de saisir cette influence et de la voir s'affirmer progressivement.

Telles sont, en un relevé rapide, les sources principales de la formation intellectuelle de Lacordaire. En littérature, son éducation est toute classique, mais Rousseau et plus encore Chateaubriand ont contribué à former ses procédés d'écrivain et d'orateur. Au point de vue des idées et spécialement de ses idées apologétiques, on en découvre l'amorce dans sa prédilection pour le *Génie du christianisme;* mais saint Augustin semble avoir marqué en son esprit l'empreinte la plus forte; saint Thomas, venant ensuite, y mettra plus de logique et de rigueur. Toutefois — et il importe de le remarquer avec soin — sous ces diverses influences, Lacordaire demeure lui-même, avec l'incontestable originalité de son style comme de sa pensée. Son style n'est qu'à lui, dans l'outrance de certaines images, comme dans la cadence de ses phrases, dans la splendeur de ses tableaux oratoires, dans l'infinie variété de ses procédés, qui tour à tour, passent de la démonstration à la description, de l'apostrophe solennelle à la causerie familière. Plus personnel encore s'affirme le tour de sa pensée : il a si bien assimilé tout ce qu'il a appris des autres, qu'un partage précis entre ce qui leur revient et ce qui n'est qu'à lui, défie l'analyse la plus subtile. Il est toujours lui-même, présent, par toute son âme si étonnemment vivante, à tout ce qu'il dit; et telle est la cause de l'invincible attrait qu'il a exercé et qu'il exercera toujours.

III. Écrits philosophiques. — Lacordaire a dit de ses *Considérations sur le système philosophique de M. de Lamennais* qu'elles constituaient « le péristyle » en celles-ci. Il y a donc un intérêt de premier ordre à bien déterminer l'attitude de Lacordaire à l'endroit du système philosophique et apologétique de Lamennais.

Celui-ci avait publié son premier volume de l'*Essai sur l'indifférence en matière de religion* en 1817, et le second volume en 1821. Lacordaire était redevenu chrétien en 1824, sans que la philosophie de Lamennais

ait eu la moindre influence sur sa conversion; il en est, dès cette époque, l'adversaire déclaré, la tenant pour une innovation dangereuse. Non seulement il repousse le système; mais toute sa correspondance, au temps de son séminaire, indique qu'il s'en tient à la méthode apologétique traditionnelle. Quand, plus tard, en 1830, il se rapprochera de Lamennais pour prendre part à la campagne de *L'Avenir*, ce ne sera point parce qu'il adopte la philosophie de l'auteur de l'*Essai*, mais parce que celui-ci est devenu l'adversaire du gallicanisme, le champion de la liberté de l'Église et des droits du Saint-Siège. Après la condamnation des doctrines politiques de *L'Avenir* par l'encyclique *Mirari vos*, Lacordaire, ayant rompu avec Lamennais, dans les circonstances que l'on sait, pouvait donc entreprendre une critique de l'*Essai* sans avoir à renier son passé philosophique.

Dans ses *Considérations*, Lacordaire expose, en une analyse juste et rapide, le système de Lamennais. Le but de celui-ci est de réconcilier ces deux puissances : la raison et la religion; mais, en fait, il aboutit à la destruction radicale de toute évidence possible pour la raison individuelle, à laquelle est substituée, comme base de certitude, l'autorité du genre humain. Lacordaire se demande quelle autorité on attribuait au genre humain, dans la doctrine de l'Église, avant Lamennais, c'est-à-dire quelles sont les vérités reconnues, en dehors de toute controverse, par les philosophies et les peuples. Ces vérités sont d'abord : les axiomes de l'entendement ou premiers principes, l'existence de Dieu, la différence du bien et du mal, l'exigence d'une sanction. Les docteurs chrétiens constataient cet accord des philosophies et des peuples, mais ils n'en concluaient pas, pour autant, que le genre humain fût infaillible. Enfin on trouve dans l'histoire des peuples un certain nombre de traditions semblables, quoique diversement défigurées, telle l'espérance d'un rédempteur, traditions qui étaient les débris flottants, dans la mémoire des hommes, de la révélation surnaturelle. Les docteurs ont constaté cette tradition comme un fait, mais sans dire que « les lèvres de l'humanité étaient infaillibles et inspirées »; ce n'était pour eux qu'une contre-épreuve d'une vérité attestée par une autorité autre que celle du genre humain. En effet la nécessité d'une autorité enseignante et infaillible a toujours été la base du christianisme. Citant très longuement saint Augustin, Lacordaire montre que l'idée de l'impuissance de la philosophie, non pas à établir certaines vérités relatives à la destinée et à Dieu, mais à « unir les hommes » dans un enseignement s'imposant à tous, servait de point de départ aux écrivains catholiques pour établir la nécessité d'un autre enseignement de la vérité. Mais quelle est donc cette autorité enseignante qui communique aux hommes la parole divine? Est-ce le genre humain, comme le veut Lamennais? « Mais c'est le genre humain lui-même qui a besoin d'être enseigné. C'est lui que n'ont pu éclairer les philosophes et qui n'a pu éclairer les peuples. » Les apologistes n'ont jamais attribué qu'à l'Église l'infaillibilité de l'autorité enseignante. Lamennais, en attribuant cette infaillibilité au genre humain comme à l'Église, a donc « changé l'axe de la discussion catholique ».

Mais, si la philosophie est incapable, par elle seule, d'unir les multitudes dans la vérité, et si, à cet effet, un enseignement divinement révélé est nécessaire, elle n'en a pas moins été jugée utile à la défense de l'Église. Saint Thomas en donne une illustre preuve, écrit Lacordaire. Et il donne la traduction des passages du *Contra gentes*, l. I, c. II, III et IX, dans lesquels le Docteur Angélique expose la méthode de la véritable défense chrétienne. Dans les vérités de foi qui regardent Dieu, il en est de deux sortes; les unes surpassent toutes les facultés de l'entendement, telle l'unité de Dieu en trois personnes; elles s'établissent par l'autorité de l'Écriture et sont défendues contre les objections des adversaires au moyen du raisonnement. D'autres vérités sont accessibles à la raison naturelle en même temps qu'elles sont des dogmes, telle l'existence de Dieu : ces vérités sont établies par démonstration rationnelle. Ainsi l'Église utilise la philosophie comme préparation à la foi et comme confirmation de la foi. La grande erreur de Lamennais a été de ne vouloir établir la foi que par la philosophie. Cette erreur vient de son point de départ, de sa théorie philosophique de la certitude en général. Les docteurs avaient admis deux sources de certitude : 1° la certitude d'évidence vis-à-vis des premiers principes nécessitants, immuables de la raison, et vis-à-vis des vérités qui en découlent par démonstration; 2° la certitude d'autorité quand il s'agit de vérités obscures crues sur témoignage extérieur, lequel n'est d'ailleurs reconnu infaillible que par l'évidence de son autorité. Or Lamennais a renversé de fond en comble cette organisation de la vérité. Il a nié les droits de l'évidence et mis de vive force l'autorité en tête de la raison. Et il n'a admis qu'une seule autorité, celle de la raison générale, dont l'Église elle-même ne serait qu'une manifestation et un complément.

Telles sont quelques-unes des idées contenues dans le livre de Lacordaire. Écrit de façon plus oratoire que philosophique, à la manière même de l'*Essai sur l'indifférence* et d'ailleurs dans la manière de l'époque, les *Considérations* contiennent parfois des pensées flottantes, rendues imprécises par l'abus des métaphores et qu'il est nécessaire d'éclairer par l'ensemble du contexte. Du moins l'ordre logique en reste très clair et les idées dominantes en sont parfaitement saisissables : la méthode apologétique traditionnelle est préférable, pour la défense du catholicisme, à la méthode mennaisienne qui est inutile et dangereuse; le principe du traditionalisme est une erreur : la foi ne précède pas la raison dans l'ordre des vérités naturelles qui ont leur domaine indépendant; toutes les vérités ne sont pas indistinctement objets de révélation, mais celles-là seulement qui dépassent la capacité naturelle de l'intelligence.

La constatation, chez Lacordaire, de telles convictions est fort importante pour comprendre la position apologétique qu'il adoptera plus tard dans les Conférences de Notre-Dame. Si l'apologétique s'y présente avec une originalité caractéristique que nous dirons plus loin, il ne faudra point s'aviser d'y voir une méconnaissance ou une improbation de la méthode traditionnelle, les *Considérations* n'ayant pas d'autre but que d'approuver celle-ci et sa valeur dans la défense du christianisme. — Autre remarque : si Lacordaire, dans ses *Considérations*, réprouve le traditionalisme mennaisien, il ne faudra donc pas s'aviser d'aller glaner au hasard, dans les Conférences, des phrases détachées de leur contexte et d'y chercher une pensée philosophique qui serait la prolongation de celle de Lamennais. Quand, par exemple, Lacordaire dira : « l'homme est un être enseigné »; « la parole est médiatrice de la vérité », il n'exprimera pas un droit absolu, mais un fait. Transposant avec hardiesse les expériences sur lesquelles prétend s'appuyer le traditionalisme pour dénier toute certitude à la raison et la remplacer par une foi dont on ne saurait dire si elle est naturelle ou surnaturelle, Lacordaire, se plaçant d'emblée dans le monde surnaturel et voulant faire accepter la possibilité d'une révélation divine concernant les vérités qui dépassent la capacité de l'intelligence humaine, en indique la convenance dans ce fait que l'enfant croit à la parole de sa mère, que le disciple accepte l'enseignement avant de devenir

maître, que la multitude ignorante a besoin d'une autorité qui lui donne la vérité qu'elle ne peut acquérir; car, s'il en est ainsi des vérités dont la raison peut, par ses seules forces, obtenir la certitude par l'évidence, n'est-il pas indiqué que, vis-à-vis des vérités surnaturelles, l'homme ait besoin d'une parole médiatrice, d'un enseignement divin, d'une autorité infaillible? Cette argumentation ne fait que renouveler la preuve classique des convenances de la révélation, en l'adaptant très heureusement aux idées soulevées par les récentes discussions philosophiques.

Lamennais avait publié les *Paroles d'un croyant* à la fin d'avril 1834. Lacordaire qui avait terminé son livre depuis longtemps et en avait ajourné tout d'abord la publication, le fit paraître le 29 mai. Or, un mois après, l'encyclique *Singulari vos*, de Grégoire XVI (elle est datée du 24 juin 1834) condamnait les *Paroles d'un croyant* en même temps que le système philosophique de Lamennais. Les nouvellistes qui renseignaient celui-ci sur les secrets de Rome ne manquèrent pas de lui écrire que c'était là une conséquence de l'ouvrage de Lacordaire. Chose remarquable : les formules mêmes de l'encyclique relatives à la condamnation des théories philosophiques reproduisaient presque exactement la conclusion générale des *Considérations*.

IV. Les Conférences de Notre-Dame de Paris et de Toulouse. — Nous venons de voir que Lacordaire a défendu énergiquement contre Lamennais l'apologétique traditionnelle. Pourtant, de celle-ci, il a modifié le plan classique, au point que ce plan nouveau dont il n'a pas dévié un seul instant, suffit à caractériser la méthode originale dont il fut le créateur et que l'on peut appeler à juste titre : l'apologétique de Lacordaire.

L'apologétique dite traditionnelle, dont il transformait le plan, se présente de la manière suivante : après les préliminaires sur Dieu, l'homme et leurs rapports, elle se divise en deux grands traités, la Révélation, l'Église, dont le but est d'amener à ce résultat : montrer l'obligation de devenir chrétien, puis de devenir catholique. Le traité de la Religion se subdivise également en une partie théorique, qui étudie la nature de la révélation, sa possibilité, sa nécessité de convenance, puis le miracle, le mystère, la foi en elle-même et dans ses rapports avec la raison et la science; et en une partie historique, laquelle remonte jusqu'aux origines pour y trouver une révélation primitive, passe par le peuple juif, dépositaire des promesses et des prophéties, aboutit enfin à Jésus-Christ qui accomplit les prophéties et manifeste, par ses miracles, qu'il est Dieu. Le traité de l'Église expose la constitution de cette société fondée par Jésus-Christ, montre les notes de la véritable Église et l'oppose aux autres confessions chrétiennes. Ce serait une erreur de croire que Lacordaire a écarté de son apologétique ces preuves classiques du christianisme; elles subsistent, intégralement, dans ses Conférences, mais à la place exigée par la logique de la méthode choisie. Ainsi Lacordaire a traité de l'existence de Dieu (45e conférence), du monde créé par Dieu (47e), de l'homme, corps et âme, intelligent et libre (49e et 50e), de la révélation, de sa nature et de sa possibilité (56e), de sa nécessité (55e), de ses difficultés (54e), du miracle (38e), du mystère et de ses difficultés (57e), de la foi (12e, 13e, 17e, 18e et 19e), de ses difficultés (58e), de ses rapports avec la raison (20e), de la tradition (9e), de la préexistence de Jésus-Christ (41e), de son histoire (42e et 43e), de ses miracles (38e), de l'expansion de son règne (39e et 44e), de l'Église considérée dans sa nécessité (1re), sa constitution (2e), son autorité morale et son infaillibilité (3e), son chef (4e), ses rapports avec l'ordre temporel (6e), sa puissance coercitive (7e), de l'excellence de l'Église catholique sur les religions dissidentes, au point de vue doctrinal (3e et 27e), au point de vue moral (2e, 21e, 23e et 36e), au point de vue social (24e et 31e).

Lacordaire utilise donc tous les matériaux de l'apologétique traditionnelle. Annonçant son premier volume à Mme Swetchine (lettre du 24 octobre 1844), il écrit : « Rien n'est nouveau; l'esprit de l'antiquité, si je ne me trompe (il vient de nommer Pascal, Bergier, La Luzerne, Frayssinous), se sent à chaque page; mais le point de vue étant autre, on voit les choses sous un autre profil. » Quel est donc enfin cet autre profil, ce point de vue nouveau qui va orienter, chez Lacordaire, sa défense de la religion? Il le rappelle maintes fois, au début de chacune de ses stations (voir en particulier 8e, 14e, 37e, 45e conf. et surtout le résumé général qu'il a donné de toute son œuvre à la 73e conf.): il veut « prendre pied sur le sol même de la réalité vivante et y chercher les traces de Dieu »; car il doit exister une œuvre visible qui manifeste aux yeux de tous la révélation de Dieu. Or c'est précisément l'Église catholique qui est « la grande merveille révélatrice de Dieu ». « C'est elle qui remplit le monde d'un miracle qui a dix-huit siècles de durée... Elle est là, et celui qui ne la voit point, ou qui la prend pour une chose vulgaire, sera bien autrement incapable de céder au raisonnement ou de s'instruire du passé. C'est donc par l'Église qu'il faut ouvrir la démonstration du christianisme, parce qu'elle en est le sommet. » (73e conf.) Ainsi Lacordaire envisage successivement l'Église, la nécessité de son autorité enseignante, sa constitution, la loi de ses rapports avec le monde, les caractères généraux de sa doctrine, son influence sur l'esprit, sur l'âme, sur la société, et à chaque point qu'il touche, à chaque fait qu'il établit, il dénonce l'impossibilité d'en rendre compte autrement que par une puissance qui dépasse les forces naturelles. L'édifice étant reconnu surhumain, Lacordaire est amené logiquement à en chercher l'auteur : « unique comme l'Église, et le seul qui, ayant osé se dire Dieu, a réellement parlé, agi et vécu comme un Dieu. » Tenant ces deux sources : « le Christ révélateur, l'Église propagatrice et interprétatrice », il n'y aura plus qu'à pénétrer pas à pas dans le mystère de la doctrine, à « en visiter toutes les profondeurs », Dieu, l'univers, l'homme, le commerce de l'homme avec Dieu, la chute de l'humanité, sa réparation, les lois et les résultats du gouvernement divin.

La tactique de cette méthode choisie par Lacordaire était habile. Il s'adressait à des incroyants, la plupart déistes, prévenus contre l'Église par de tenaces préjugés et en particulier par celui de son incompatibilité avec les aspirations nouvelles de la société. La méthode était, au surplus, rationnelle et légitime. C'était, sur une vaste échelle, le problème des notes de la véritable Église. Les Conférences de Notre-Dame ont, sans qu'il soit possible d'en douter, orienté l'attention des esprits vers la théologie du traité de l'Église et de la visibilité de son institution divine. L'on ne saurait mieux caractériser, en formules condensées, l'apologétique de Lacordaire que par ces définitions que devait porter, plus tard, le concile du Vatican : *Ecclesia per se ipsa, ob suam nempe admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus bonis fœcunditatem, ob catholicam unitatem invictamque stabilitatem magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et divinæ suæ legationis testimonium irrefragabile.* Sess. III, c. III, *De fide*, Denzinger-Bannwart, n. 1794.

Il nous faut maintenant brièvement résumer les *Conférences de Notre-Dame et de Toulouse*, en intercalant, au cours de ce résumé, quelques notes rapides et opportunes.

Conférences de 1835 : De l'Église. — Il est nécessaire

qu'il y ait une Église destinée à l'enseignement universel et perpétuel du genre humain. L'homme est un être nécessairement enseigné, mais aussi nécessairement trompé par l'enseignement de l'homme. Donc, ou la vérité n'est qu'un nom, ou il existe une autorité divine enseignante. A quel signe la reconnaître? A l'universalité ou catholicité, visible dans la seule Église catholique (1re conf.; les *Conférences de Notre-Dame* étant numérotées jusqu'à la 73e et dernière, j'indiquerai, après le bref résumé de chacune, son numéro respectif). — L'Église existe donc comme autorité enseignant la vérité. Sa constitution est celle même de toute autorité : elle se compose d'une hiérarchie dépositaire d'une puissance dont elle se sert à son gré. Dans l'Église, la puissance ne s'appuie pas sur la force, mais sur la persuasion, celle-ci résultant à la fois de la raison et de l'amour (2e). — L'Église a le droit d'enseigner, parce qu'elle possède la plus haute certitude rationnelle, mais aussi parce qu'elle présente la plus haute autorité morale, laquelle est fondée sur la science, le nombre et la vertu; de plus elle est infaillible, ne pouvant se tromper dans l'enseignement de la doctrine dont elle a le dépôt (3e). — Dans l'Église, le pape est à la tête de la hiérarchie; la papauté a gardé, à travers les siècles, la suprématie spirituelle par l'incorruptibilité de la doctrine révélée, alors qu'une autorité exclusivement humaine aurait eu, au milieu de tant de siècles et de tant de contradictions, tous les motifs de périr (4e). — Mais voici une objection : si l'Église est nécessaire au genre humain, pourquoi est-elle venue si tard? La réponse est que Dieu pourvut, avant elle, au salut de l'humanité par la tradition et la conscience (5e). — Il faut étudier les rapports de l'Église avec les puissances temporelles. A côté de celles-ci, l'Église représente la puissance spirituelle; cette puissance a pour objet la vérité, la grâce, la vertu; et son étendue dépend de son action qui dépend elle-même de sa liberté, laquelle est de droit divin et de droit naturel (6e). — Étant une puissance, l'Église doit pouvoir exercer une souveraineté : elle a le droit d'imposer des pénitences dans le for intérieur et le droit d'excommunier dans le for extérieur (7e).

Lacordaire avait été, pour ainsi dire, improvisé conférencier de Notre-Dame, ayant été invité par Mgr de Quélen quelques semaines seulement avant le carême 1835. Ses premières conférences se ressentent de cette préparation hâtive. Il y utilise les idées qu'il a fait valoir dans les *Considérations*. Du premier coup, Lacordaire révèle son esprit d'adaptation qui est la marque même de son génie oratoire et la cause de l'énorme succès de sa parole. Dès ce début, se manifeste l'éclat de son éloquence avec ses hardiesses, ses images vives, ses tableaux au puissant relief. Mais, à côté des pensées les plus hautes et les mieux formulées, on rencontre, parfois, des idées assez vagues, des raisonnements assez lâches, des tableaux d'histoire aux synthèses trop partiellement optimistes (4e conf.). Je relève quelques passages saillants : l'homme a besoin de recevoir l'enseignement de la vérité (*Œuvres*, t. II, p. 14-20; dans ce relevé des passages plus typiques j'indiquerai la référence aux *Œuvres du P. Lacordaire*, édit. Poussielgue de Gigord, le chiffre romain indiquant le volume); comment l'Église possède la puissance de persuasion (p. 36-41); la conscience, le remords, les ravages du raisonnement au service de l'erreur (p. 97-99); comment la liberté de l'Église est de droit divin et aussi de droit naturel (p. 106-114); la puissance coercitive de l'Église dans le for interne, la nature médicinale de la peine (p. 122-126).

Conférences de 1836 : De la doctrine de l'Église en général, de sa nature et de ses sources. — L'Église possède nécessairement une doctrine. Cette doctrine doit lui appartenir en propre, car si le monde la possédait, à quoi bon l'Église pour la lui enseigner? Toute doctrine a un objet que nous appelons sa matière, et un procédé pour saisir cet objet que nous appelons sa forme. La matière de la doctrine de l'Église, c'est la connaissance de Dieu qui est le souverain bien et du démon qui est le souverain mal, dans leurs rapports avec l'homme qui tend à s'unir éternellement ou à Dieu par le bien, ou au démon par le mal. Sa forme est tout ensemble une science et une foi; une science, parce que le témoignage de Dieu sur lequel elle est fondée relève de l'évidence et de la démonstration; une foi, parce que ce même témoignage porte sur des choses cachées à la vue de notre esprit. A cause de cette dualité, la doctrine de l'Église puise ses données dans la tradition et l'Écriture, d'une part, dans la nature et la raison d'autre part (8e conf.). — La révélation primitive de Dieu a été conservée dans la mémoire des générations par la tradition orale, qui renfermait ces cinq affirmations : existence de Dieu, création de l'homme par Dieu, chute de l'homme, réhabilitation et jugement final. La tradition symbolique, c'est-à-dire le sacrifice, a perpétué, au cours des âges, de façon expressive et parlante, les affirmations de la tradition primitive (9e). — La parole de Dieu a, de plus, été fixée par la sainte Écriture. Parmi tous les livres sacrés, la Bible se présente avec des caractères inimitables; elle est au plus haut degré un livre traditionnel, constituant, c'est-à-dire doué d'une force merveilleuse pour assurer la vitalité et la durée d'un peuple, enfin prophétique. Or la Bible est entre les mains de l'Église (10e). — La raison qui vient de Dieu est en accord avec les grandes vérités renfermées dans la Tradition et l'Écriture. Quand elle s'y oppose, c'est au nom de l'orgueil et sous l'influence des passions (11e). — Mais si la raison rend témoignage par ce qu'elle saisit de la vérité, elle ne saisit que l'extérieur et les phénomènes; le fond et la substance lui échappent et sont du domaine de la foi (12e). — La foi peut s'acquérir; et sa genèse ressemble à celle de la raison : l'intelligence et la parole humaine dans l'ordre des connaissances naturelles ont, pour analogues, dans l'ordre divin, la grâce et la parole divine présentée par l'Église. La parole, humainement et divinement, accomplit deux offices : elle éclaire et elle touche, elle produit la lumière et l'affection; seulement il faut s'y prêter. Pour avoir la foi, il faut le vouloir et prier (13e).

A propos de ce carême de 1836, il faudrait répéter ce qui a été dit du précédent : plus brillant encore au point de vue oratoire, le développement présente à certains moments des côtés faibles. A la 9e conf. sur la Tradition, Lacordaire conclut peut-être avec trop d'assurance l'origine divine du sacrifice du fait qu'il se retrouve universellement dans toutes les religions sous la forme uniquement expiatoire. La 12e conf. sur la foi est peu reluisante au point de vue doctrinal; les exemples choisis pour montrer que la science elle-même suppose la foi pourraient être discutés les uns après les autres. Si l'on veut mesurer le progrès que réalisera plus tard la pensée théologique de Lacordaire, il suffit de comparer cette 9e conf., faite en 1836, aux conf. 17e, 18e et 19e, qu'il consacrera, en 1843, à la nature de la foi, dont il traitera alors avec une extrême perfection. Ce n'est pas que manquent, dans ces conférences de 1836, les aperçus remarquables : description d'une beauté toute pascalienne de la lutte, chez l'homme, de la vérité et de l'erreur, du bien et du mal (*Œuvres*, t. II, p. 143-153); rôle de la tradition dans la continuité individuelle et sociale (p. 162-165); pourquoi la raison s'oppose à la parole de Dieu (p. 207-215); comment par la méditation de la parole de Dieu et les bonnes dispositions de la volonté on se prépare à la grâce de la foi (p. 243-252).

Conférences de 1843 : Des effets de la doctrine catho-

lique sur l'esprit. — Toute doctrine, étant principe de vie, agit nécessairement sur la vie de l'homme, individu ou société, et peut par conséquent être considérée sous le rapport des effets qu'elle y produit. L'homme individuel lui-même est esprit et volonté. Et donc, tout d'abord, que va produire dans l'esprit la doctrine catholique? En premier lieu, elle y produit la certitude rationnelle, c'est-à-dire une conviction réfléchie qui connaît ses motifs et résiste par la logique aux raisons opposées qui voudraient la détruire; souveraine, qui gouverne les actes aussi bien que les pensées; immuable, qui, lorsqu'elle a été acceptée en pleine lumière, ne nous abandonne pas plus que la raison elle-même (14e conf.). — Toutefois, si la doctrine catholique a la raison pour elle, elle a contre elle cette même raison : raison des hommes d'État, raison des hommes de génie, raison populaire. Pourquoi cela? Parce qu'elle est la vérité. L'erreur, tôt ou tard, produit le doute; l'incrédulité n'aboutit pas à s'établir dans la certitude de son incrédulité. Au surplus, si l'homme a une âme intelligente, il a aussi un cœur corrompu; il aime sa liberté, ses vices, et, comme il n'y a rien de plus pur que la doctrine catholique, elle doit naturellement exciter contre elle une répulsion aussi forte que l'amour qu'elle inspire. Cette répulsion ne s'explique donc pas par une opposition de la raison véritable à la foi (15e). — La passion des hommes d'État et des hommes de génie contre la doctrine catholique s'explique spécialement par ce fait que les uns aspirent à dominer les consciences, les autres à dominer les intelligences et parce que les uns et les autres trouvent, en face d'eux, une intransigeante résistance dans la doctrine catholique (16e). — Mais le christianisme a besoin d'une certitude plus haute et plus large que celle de la raison, d'une certitude qui vienne de Dieu et dont puisse jouir tout l'humanité : c'est la certitude supra-rationnelle ou mystique, conviction que Lacordaire appelle « illettrée et translumineuse » (17e). — L'existence de cette certitude est un fait qui s'explique par une lumière mystique tombant de Dieu illuminateur sur l'organisme mystique qui est dans l'homme, animal religieux. Ainsi l'Église, par la force rationnelle, combat les savants et les superbes qui s'opposent à elle; par la force mystique elle conquiert les petits, les ignorants et les savants eux-mêmes (18e). — La doctrine catholique doit prendre possession de l'entendement par une connaissance; elle procure à celui-ci une connaissance qui possède les trois qualités qui manquent à la connaissance humaine : clarté, profondeur, étendue. Elle nous apporte, à travers la parole de Dieu, les vérités essentielles de notre destinée (19e). — Il existe ainsi dans le monde deux raisons : la raison humaine et la raison catholique, c'est-à-dire la raison laissée à ses seules lumières et la raison éclairée par la foi. Ces deux raisons ne sont pas en contradiction, mais en triple communion d'intelligibilité, d'analogie, de confirmation réciproque, avec cependant une suprématie de la raison catholique puisqu'elle voit plus haut et plus loin (20e).

Le contraste est saisissant entre cette série de conférences et les précédentes. Sept ans ont passé, Lacordaire est maintenant dominicain. Il a étudié saint Thomas, et l'influence de celui-ci est manifeste, en particulier sur la distinction des vérités de l'ordre naturel et des vérités révélées. L'analyse de l'acte de foi est faite en formules très heureuses. Les motifs de crédibilité ne suffisent pas, il faut une lumière infuse, toute surnaturelle, pour rendre compte de l'assentiment; le motif formel de la foi est la véracité de Dieu et non pas immédiatement l'affirmation de l'Église et son autorité : voilà qui est nettement thomiste. La pensée de Lacordaire s'est creusée et mûrie, ses idées sont plus ramassées et plus logiquement enchaînées; son argumentation est plus vigoureuse et plus serrée. Son style beau et ferme sacrifie moins au vêtement imaginatif et littéraire. La construction oratoire est particulièrement remarquable : dans une progression continue de l'intérêt ménagé, dans la poursuite des objections jusqu'en leurs derniers retranchements, dans le contraste habile des exposés successifs. Lacordaire est maintenant en pleine possession de ses moyens. — La présente série, à la différence des précédentes dont les sujets étaient réunis par un lien assez lâche, présente un tout complet et entend décrire les attitudes de l'esprit humain en face de la doctrine révélée. Lacordaire se place nettement en présence de ses auditeurs rationalistes, persuadés que la doctrine catholique bafoue la raison et il dénonce, à leur honte, les causes de la répulsion qu'ils éprouvent à son endroit. Signalons quelques idées plus typiques : les conditions de la certitude rationnelle (*Œuvres*, t. II, p. 259 sq.); les motifs de l'opposition faite à la doctrine catholique par la raison des hommes au pouvoir, par les savants et par le peuple (p. 278-290); les résistances de la conscience aux abus du pouvoir et à l'orgueil de la science (p. 297-310); la surnaturalité de l'acte de foi (p. 320-329 et p. 334-346); l'accord possible et fécond entre la science et la foi (p. 377-397).

Conférences de 1844 : Des effets de la doctrine catholique sur l'âme. — Dans l'homme, à côté de l'esprit qui connaît la vérité, il y a la sensibilité qui donne le branle à la volonté, principe de la force et de l'activité. Dans ce domaine, la doctrine catholique produit des effets qui sont les vertus. Et d'abord, l'humilité qui modifie de fond en comble le sentiment que l'homme a naturellement de lui-même, qui substitue à l'orgueil, le premier de tous les vices, une vertu qui inaugure dans le monde le respect et l'amour de la supériorité, le sentiment de l'égalité et de la fraternité (21e conf.). — La seconde vertu réservée au catholicisme, c'est la chasteté. A la place de la dépravation individuelle et publique, il a créé la lutte victorieuse contre la corruption par cette triple chasteté du sacerdoce, de la femme et de la jeunesse (22e). — Seule, la doctrine catholique produit dans l'âme, à l'exclusion de toute autre doctrine, cette vertu de la chasteté. Manifestement l'islamisme, le protestantisme, le rationalisme y ont échoué (23e). — La doctrine catholique est seule à pouvoir produire cette autre vertu, la charité, le don de soi aux autres; charité de la doctrine par un apostolat qui a pour but le genre humain tout entier (24e); — charité de fraternité qui se donne gratuitement pour aimer les autres hommes, leur procurer leur bien spirituel, les soulager de leur misère, les regarder comme des égaux et des frères (25e). — L'humilité, la chasteté, la charité, ces trois vertus mères et maîtresses, introduites dans le monde par la doctrine catholique, dépendent d'une vertu primordiale, la religion, qui est le commerce positif et efficace de l'homme avec Dieu : besoin vivement senti, attrait invinciblement subi et qui exige une force qui triomphe de la triple faiblesse de l'esprit, du cœur et des sens (26e). — Toute autre doctrine est impuissante à produire la religion à l'état de vertu. Quand l'homme veut faire de la religion sans le secours de la raison, il tombe dans l'incrédulité (27e). — Au contraire, la doctrine catholique jouit d'une efficacité surhumaine de raison et d'une efficacité surhumaine de mœurs qui est le fruit du commerce qu'elle établit entre l'homme et Dieu. Elle seule produit cet idéal achevé de la religion : la sainteté, cet amour de Dieu et des hommes poussé jusqu'à une sublime extravagance (28e).

Ces conférences de 1844 sont moins philosophiques que les précédentes. Les thèmes développés prêtent surtout aux considérations et aux applications d'ordre

moral. Lacordaire y a excellé. Il est aisé de surprendre, ici et là, des notions prises à la morale de saint Thomas et à ses traités des vertus, principalement en ce qui touche à la vertu de religion. On remarquera les développements concernant : la difficulté pour l'homme de vaincre son orgueil et de s'établir dans l'humilité (*Œuvres*, t. III, p. 3-21); les ravages individuels et sociaux du sens dépravé (p. 32-40); l'impuissance du rationalisme à produire la chasteté (p. 58-62); la charité de doctrine conçue comme la première des charités (p. 72-74); la difficulté pour l'homme d'aimer les autres hommes (p. 100-105); le besoin de la religion et du commerce avec Dieu dans l'humanité (p. 125-132); l'efficacité de la doctrine catholique pour produire la sainteté (p. 162-173).

Conférences de 1845 : Des effets de la doctrine catholique sur la société. — La société est le confluent de toutes les pensées et des mouvements de l'homme, la manifestation publique de ce qu'il vaut et de ce que valent les enseignements où il a puisé son développement intérieur. Il faut donc voir les effets de la doctrine catholique dans l'ordre social. Tout d'abord, elle a fondé la seule société des esprits qui existe et subsiste; sur les vérités qui touchent à la destinée, elle a fondé une unité intellectuelle que n'a pu réaliser ni le rationalisme par la raison, ni l'autocratisme par la force, ni l'hérésie par l'interprétation privée de la Bible (29e conf.). — Cette société des esprits, constituée par l'assentiment à des idées fondamentales, immuables, librement acceptées, la doctrine catholique ne l'a pas fondée parce qu'elle possède seule la vérité ou l'autorité; cela lui vient d'une force unitaire que les idées ne donnent pas et qui ne peut venir que de l'Esprit-Saint (30e). — Cette société ainsi fondée est catholique, c'est-à-dire universelle, et cette catholicité suppose non seulement l'unité des esprits, mais une organisation qui fait de cette société un corps vivant, un pouvoir social, et, au sens propre, le royaume de Dieu (31e). — La société catholique est la préparation de l'éternelle société des justes avec Dieu. Ce bienfait final est précédé des bienfaits qu'apporte l'Église à la société naturelle. Dans une société, où le faible n'avait pas de protection contre le fort, où l'homme était ennemi de l'homme, elle est venue remédier à ce mal en fondant le droit de la justice, un droit-principe, immuable, universel (32e). — Elle a corroboré et moralisé le droit de propriété par la promulgation de ces deux lois : tout homme a un droit inaliénable à son propre travail; nul n'a droit à ses propres biens que dans la mesure de ses légitimes besoins, le superflu devant revenir à ceux auxquels la possibilité du travail est refusé (33e). — La doctrine catholique a relevé l'idéal moral de la famille. A l'esclavage, à la dissolubilité du mariage, à la polygamie, elle a substitué le triple ministère du respect de la femme, de l'éducation, de la charité (34e). — L'autorité est nécessaire à la société qui doit avoir unité, ordre, puissance, et la doctrine catholique a créé le respect, l'obéissance et la vénération (35e). — Elle a créé aussi un type idéal de société par une institution qui est la plus haute pensée économique et la plus haute pensée philanthropique qui soit au monde : partage des biens, réduction des besoins, création des cinq grands services gratuits et populaires de la douleur, de la vérité, de l'éducation, de la maladie, du sang, par les cinq espèces d'ordres, pénitents, apostoliques, enseignants, hospitaliers, militaires (36e).

Lacordaire avait fait de sérieuses études de droit; il avait été amené au catholicisme par l'évidence de la bienfaisance sociale de celui-ci; il est donc naturel qu'il ait été attiré à l'étude des effets de la doctrine catholique sur la société. La substance de ces conférences est pleine et riche. Il faut y relever spécialement : les raisons de l'opposition de l'esprit humain à la vérité (*Œuvres*, t. III, p. 220-227); l'unité intellectuelle de la société catholique ne s'explique que par la présence de l'Esprit de Dieu (p. 228-231); comment la nationalité n'est pas un obstacle à l'unité catholique (p. 250-256); comment l'Église a relevé l'idéal du droit (p. 259-290); le droit de propriété et l'Église (p. 283-306); les causes de l'abaissement de la femme et la façon dont la doctrine catholique lui a rendu ses droits, sa liberté et sa dignité (p. 309-329).

Conférences de 1846 : De Jésus-Christ. — L'Église est divine dans sa doctrine puisque celle-ci produit dans l'intelligence, dans l'âme, dans la société, des effets qui dépassent la puissance naturelle de l'homme. Il faut maintenant regarder le fondateur de l'Église, Jésus-Christ, et voir si nous avons raison de lui mettre une auréole divine. Jésus-Christ s'est affirmé comme étant Dieu : son caractère, fait d'intelligence sublime, de tendresse chaste et ineffable, de volonté sûre d'elle-même, prouve la sincérité de sa parole; impossible d'expliquer sa vie et son âme, s'il a menti en disant qu'il était Dieu (37e conf.). — Sa vie publique le proclame aussi : il a manifesté sa divinité par ses miracles; car le miracle est la force et en même temps la révélation typique de Dieu (38e). — Il a donc vécu en Dieu dans sa vie intime et dans sa vie publique. De plus, il s'est survécu en Dieu; il a établi son royaume sur les âmes, malgré la difficulté de se faire croire, aimer et adorer d'elles; il a établi son royaume dans le monde, malgré la difficulté de vaincre l'idolâtrie (39e). — Son royaume dure malgré cette autre difficulté : vaincre le temps et ses cinq auxiliaires : la nouveauté, l'expérience, la corruption, le hasard, la guerre. Jésus-Christ vit perpétuellement dans l'Église dont le progrès est incessant dans l'état territorial, dans l'état numérique, dans l'état moral (40e). — Non seulement le Christ s'est magnifiquement survécu, mais il s'est préexisté, dans le peuple juif, œuvre sociale et religieuse la plus considérable dans les temps qui l'ont précédé, de même que l'Église est l'œuvre la plus considérable dans les temps qui l'ont suivi (41e). — Le rationalisme a fait effort pour nier l'existence de Jésus-Christ; mais cette vie est contenue dans une écriture publique; elle est faite d'événements publics; elle est inséparable de l'histoire publique et générale (42e). — Il a essayé ensuite de dénaturer cette vie en soutenant que Jésus-Christ a été l'objet d'une transfiguration mythique. Mais Jésus-Christ appartient à l'époque de l'écriture qui ne se prête pas aux métamorphoses légendaires; le merveilleux et le miracle ne sont pas une question à préjuger; les Évangiles ne sont pas, comme le prétend Strauss, un tissu de confusions et de contradictions (43e). — Le rationalisme a tenté d'expliquer, à sa manière, la vie du Sauveur, mais le succès de la doctrine du Christ ne s'explique point par un éclectisme des doctrines antérieures; ni son succès de foi par le besoin de croire; ni le succès de son Église par le besoin d'affranchissement et d'unité (44e).

De l'aveu unanime, ces conférences sur Jésus-Christ, sont parmi les meilleures de Lacordaire. Les trois dernières, sur les discussions rationalistes, ont sans doute fort vieilli, comme les systèmes qu'elles attaquent; mais les premières demeurent des modèles. A noter spécialement : la sincérité irréfutable de Jésus-Christ se proclamant Dieu (*Œuvres*, t. IV, p. 7-33); comment le miracle est la manifestation de Dieu (p. 38-44); la difficulté, pour Jésus-Christ, de se faire croire, adorer, aimer, difficulté qu'il a pourtant résolue en fondant le royaume des âmes (p. 66-78); comment l'œuvre du Christ s'est perpétuée, victorieuse de la durée (p. 93-100); pourquoi le peuple juif fut la plus grande œuvre sociale et religieuse de l'antiquité (p. 121-133).

Conférences de 1848 : De Dieu. — La divinité de la doctrine catholique est donc prouvée par les effets divins qu'elle produit dans l'intelligence, l'âme et la société, et encore, surtout, par la divinité de son fondateur. Il reste à étudier cette doctrine, non plus indirectement dans ses effets et dans sa cause, mais directement en elle-même, et à constater derechef sa divinité par la plénitude de lumière qu'elle répand, plus que toute autre doctrine, sur les mystères d'ici-bas et de l'au-delà. Le premier de ces mystères est celui-ci : quel est le principe des choses? Le rationalisme dit : c'est la nature elle-même. Le christianisme réplique : c'est un être indépendant de cette nature et dont il est la cause. La nature nous montre des caractères incompatibles avec un être qui existerait par soi-même; les idées de vérité et de justice nous nomment Dieu, sans quoi elles ne seraient rien, la société nous nomme Dieu par la nécessité qu'elle en a pour subsister (45e conf.). — Comment vit Dieu? La vie, c'est l'activité. Dieu est éminemment actif, d'une activité tout intime d'abord. Il pense et il aime, mais sa pensée et son amour sont élevés par leur infini jusqu'à la personnalité : mystère des trois personnes divines : Verbe procédant du Père, Esprit procédant de l'un et de l'autre, tous trois restant un, inséparables et pourtant toujours distincts (46e). — Dieu agit en dehors de lui, il est le principe des choses. Il les a tirées non d'une matière préexistante ni de sa propre substance; il les a créées de rien par amour et par bonté (47e). — Comme matériaux de son œuvre, Dieu a créé et employé la matière et l'esprit; il a pris pour modèle de l'univers sa propre perfection, métaphysique, intellectuelle et morale; il a distribué les êtres en trois mondes : matériel, humain, angélique (47e). — Dieu est principe et fin de l'homme. Celui-ci a, comme moyens d'atteindre Dieu, tout d'abord l'intelligence qui découvre en Dieu la vérité, avec l'aide des idées, de l'univers et de la parole qui nous le font connaître (48e). — Il a la volonté, c'est-à-dire le pouvoir d'atteindre Dieu comme bien, de l'aimer, c'est-à-dire de le choisir, de se dévouer, de s'unir à lui dans la spontanéité de la liberté (49e). — Il a la société, pour laquelle il a été fait. La société n'est pas le fait d'un contrat libre; l'homme est par nature un être social, c'est Dieu qui a créé la famille et son agrandissement dans la société (50e). — Intelligent, moral, social, l'homme a été créé pour l'action, c'est-à-dire pour le travail. C'est Dieu qui a posé la loi du travail et la loi du repos hebdomadaire, par lequel l'homme répare à la fois ses forces corporelles et ses forces spirituelles (51e).

Si l'on était tenté de mettre en doute l'esprit théologique et l'esprit métaphysique de Lacordaire, il suffirait de lire cette série de conférences sur Dieu. Lacordaire met en œuvre directement les connaissances qu'il a acquises dans son étude assidue de saint Thomas, et lui, qui n'a pas l'habitude de faire des citations, cite très souvent le Docteur Angélique au cours de ses développements. Il n'en reste pas moins soucieux de s'adapter aux besoins intellectuels de ceux qui l'écoutent. Ces conférences sont remarquables, entre toutes, par leur valeur dogmatique, leur précis et magnifique langage. On remarquera particulièrement les conf. 46, 47 et 48; puis les idées suivantes : comment la vérité est la perfection et la béatitude de l'intelligence (*Œuvres*, t. IV, p. 357-364); comment le bien est la perfection de la béatitude de la volonté (p. 392-409); comment l'ordre social n'est ni une institution contre nature ni une institution facultative (p. 429-444). Il faut noter que sur la question de la prescience par Dieu des actes libres, Lacordaire est infidèle à la tradition de l'école thomiste, soit que, sur ce point il ait connu imparfaitement celle-ci, soit que, au point de vue apologétique, il ait trouvé plus commode de s'en tenir à la théorie de la science moyenne qui, de prime abord, semble écarter plus vite l'objection du déterminisme de nos actions sous la causalité divine (p. 420-423).

Conférences de 1849 : Du commerce de l'homme avec Dieu. — La doctrine catholique nous dit que Dieu est notre principe; mais elle nous dit aussi qu'il est notre fin. Dieu nous attire à lui; il y a un commerce établi entre nous et lui, une communication directe et intime, non sous la forme rationnelle, mais sous la forme prophétique et sacramentaire (53e conf.). — Parmi tous les cultes, le christianisme, à l'encontre de ce qu'en dit le rationalisme, présente une physionomie vraiment divine; il est le seul qui ait honoré la raison et opéré dans le monde une révolution morale, les autres cultes étant frappés d'incapacité logique et d'incapacité morale (54e). — Par quoi sommes-nous menés à Dieu et établis dans l'ordre surnaturel? Par la prophétie, qui est le complément de notre lumière intérieure; par le sacrement, qui est le complément de notre activité libre (55e). — La prophétie, qui n'est pas autre chose que la révélation, a pour objet le mystère. Le mystère, qui dépasse la raison, n'est pas l'absurde. L'absurde est l'apparente évidence du faux; le mystère est seulement l'incompréhensible, celui-ci étant d'ailleurs appuyé sur la parole infaillible de Dieu (56e). — A la prophétie ou révélation de la part de Dieu, correspond la foi de la part de l'homme, la foi qui joue un rôle important dans l'ordre humain avant d'être nécessaire dans l'ordre divin, la foi à laquelle l'homme résiste quand il cède à l'ignorance volontaire, à l'orgueil de l'esprit, aux passions de la sensibilité (57e). — Le sacrement est un instrument principe de force. Créé pour une fin surnaturelle, l'homme a besoin des forces surnaturelles contenues dans les sacrements (58e).

C'est en face du rationalisme qui refuse l'ordre surnaturel que Lacordaire se place constamment dans cette série de conférences. A noter ces passages principaux : l'humanité est religieuse sous la forme surnaturelle (*Œuvres*, t. V, p. 12-23); le christianisme a amélioré et divinisé les mœurs publiques (p. 62-65); les limites naturelles de l'esprit humain (p. 69-82); l'infirmité naturelle de la volonté quand il s'agit d'aimer Dieu (p. 82-91); la nécessité d'une parole divine révélatrice pour manifester à l'homme les vérités nécessaires à sa destinée et que sa raison toute seule ne saurait atteindre (p. 94-115); l'esprit de Dieu venant illuminer l'esprit de l'homme (p. 115-121); le scepticisme a l'intelligence trop faible pour respecter, dans le mystère, la limite inévitable imposée à tout esprit créé (p. 138-146); les causes de l'incrédulité (p. 167-173); la nécessité et la nature du sacrement (p. 179-199).

Conférences de 1850 : De la chute et de la réparation de l'homme. — L'existence, la nécessité et l'organisation de l'ordre surnaturel ayant été précédemment établies, deux questions restent à traiter : Qu'est-ce que la grâce? Quel est le rapport de la grâce avec la nature? La nature et la grâce, incapables l'une et l'autre de se passer l'une de l'autre, s'épanouissaient en perfection dans le premier homme, dans Adam (60e conf.). — Il était libre. Mais la liberté appelle l'épreuve qui est l'occasion offerte à un être libre de se sacrifier au devoir ou de sacrifier le devoir à lui-même. Dieu présenta à l'homme l'occasion de l'épreuve sous la forme symbolique de l'arbre du bien et du mal (61e). — A côté de l'épreuve, intervint la tentation, de même qu'à côté d'Adam, être intelligent, intervint un autre être intelligent, pour l'induire au mal : l'ange déchu (62e). — Les phases de la tentation primitive, qui sont celles de toute tentation, sont : le doute émis sur l'autorité de Dieu, la négation de la vérité, l'affirmation contraire; la conséquence : le règne des sens

succédant à la déification de la raison (63e). — La faute d'Adam n'a pas atteint que sa personnalité; elle s'est transmise. La question de l'origine du mal moral ne se résout ni en le niant, ni en le diminuant, ni en l'attribuant à un principe mauvais : la doctrine catholique seule indique la solution véritable (64e). — Quant à la question de la transmission du péché originel, deux mots désignant, l'un, la transmission matérielle, l'autre, la transmission morale, disent tout : hérédité, solidarité (65e). — Mais la bonté de Dieu n'a pas voulu laisser l'homme dans sa déchéance et la justice de Dieu ne pouvait le réhabiliter sans réparation : celle-ci, c'est la mort, et non pas seulement la mort de l'homme mais la mort du Dieu fait homme (66e).

Thèmes anciens que ces conférences, mais prodigieusement rajeunis par la pensée et la parole de Lacordaire. Pour lui, l'histoire de la tentation du premier homme est l'histoire, toujours actuelle, de la lutte du bien et du mal; l'exposé théologique est constamment parallèle au drame psychologique et en éclaire les ardentes et douloureuses péripéties. Voir ces principaux développements : la grâce ne peut se passer de la nature, même dans les opérations de la grâce, et la nature ne peut se passer entièrement de la grâce, même dans les opérations de la nature (*Œuvres*, t. V, p. 215-227); la nature et les conditions de l'épreuve (p. 231-250); la nature et les conditions de la tentation (p. 255-266); la tentation de notre premier père, ses péripéties (p. 282-308); les signes de la chute dans l'humanité : la nature humaine penchée vers le mal (p. 313-327); la réparation exigée par la justice (p. 368-374); elle s'effectue par la mort, par la mort de l'Homme-Dieu (p. 374-393).

Conférences de 1851 : De l'économie providentielle de la rédemption. — Le péché de l'homme a été réparé. La grâce du salut est à sa disposition. Mais comment Dieu se comporte-t-il dans cette économie du salut des hommes? C'est la question du gouvernement divin. Et tout d'abord, ce gouvernement existe. Le genre humain croit à l'intervention d'une Providence et la prie. D'ailleurs la raison ne peut se refuser aux manifestations de cette action de Dieu sur ses créatures (67e conf.). — Le gouvernement de Dieu n'est pas arbitraire; c'est un gouvernement de raison : Dieu est libre dans la dispensation de ses grâces, il dispense à tous les êtres libres les secours nécessaires, mais en respectant la liberté de chacun (68e). — Cette dispensation obéit à ces deux principes : l'inégalité de la grâce reçue, le progrès possible de celui qui la reçoit; le premier, élément d'ordre; le second, élément de perfection; celui-ci compensant celui-là (69e). — Cette distribution des grâces à l'humanité existe dès l'origine du monde; Dieu a toujours voulu le salut du genre humain; mais il y a travaillé d'une manière progressive (70e). — Quels sont les résultats du gouvernement divin? C'est la question spéciale du nombre des élus et la question générale des rapports comparatifs du mal et du bien. Double question obscure; mais il est permis d'envisager que le bien l'emporte sur le mal et que les élus seront en plus grand nombre que les damnés (71e). — Le gouvernement divin a une sanction : tout homme qui manque son salut le manque librement; mais, en le manquant, il commet une faute et encourt une peine éternelle, dans l'âme et dans le corps. C'est la bonté divine outragée qui met le sceau à la réprobation éternelle des pécheurs (72e). — Enfin voici le couronnement de toute la doctrine catholique : l'incorporation réciproque de Dieu à l'homme et de l'homme à Dieu; la première, opérée par l'incarnation; la seconde, par le baptême et l'eucharistie; incorporation à Dieu par Jésus-Christ, en attendant l'incorporation définitive à Dieu dans l'éternelle vie (73e et dernière conf.).

Ces conférences, par leur élévation et leur perfection, couronnent l'enseignement de Lacordaire à Notre-Dame. Le sujet était délicat à traiter, les objections surgissant à chaque pas contre l'arbitraire de Dieu dans la dispensation des grâces de salut; il a été traité avec une hauteur de vue et une sérénité sans pareilles. Nous ne croyons pas, par exemple, qu'on puisse trouver sur les peines éternelles de l'enfer une conférence plus parfaite, au point de vue apologétique, que celle de Lacordaire. Presque tout serait à citer, dans cette série, comme passages remarquables; relevons seulement : la nécessité du gouvernement dans l'ordre humain (*Œuvres*, t. VI, p. 6-16); les raisons de l'action providentielle de Dieu (p. 20-31); les lois fondamentales du gouvernement divin (p. 51-68); l'inégalité des grâces, dans son origine première, dépend de la volonté de Dieu (p. 71-86); le nombre des élus (p. 136-170); la négation de l'éternité des peines est une erreur destructive de la notion du bien et du mal (p. 178-179); l'erreur de la transmigration des âmes, elle-même destructive de la notion du bien et du mal (p. 179-186); l'amour divin outragé cause des sanctions éternelles (p. 192-198); résumé par Lacordaire de toute son apologétique (p. 199-204); adieux à Notre-Dame (p. 231-233).

Lacordaire comptait achever son enseignement dogmatique, en 1852, en traitant de la *Gloire éternelle*. Il y travailla et son plan était fait, quand survint le coup d'État du 2 décembre. Lacordaire s'imposa alors une retraite, qu'il regarda comme un devoir. Quelques années plus tard, il reprit ses Conférences, dans un autre cadre, à l'église Saint-Étienne de Toulouse.

Conférences de 1854, à Toulouse : De la vie morale et surnaturelle. — Dans le plan de Lacordaire, les *Conférences de Notre-Dame* constituaient l'exposé dogmatique de la doctrine catholique; les *Conférences de Toulouse* allaient traiter de la partie morale. Le plan de celle-ci devait, dans ses prévisions, embrasser six ou sept ans. Mais les circonstances voulurent que Lacordaire ne prêchât qu'une seule année. Au début de la première conférence, il marquait ainsi la différence des points de vue : « Quand on traite de la vérité au point de vue dogmatique, la question est celle-ci : Qu'est-ce que la foi et comment faut-il croire? Quand on traite de la vérité au point de vue moral, la question est celle-ci : Qu'est-ce donc que la vie et comment faut-il vivre? » Qu'est-ce donc que la vie? Un mouvement. Mais tout mouvement a un but. Le but de notre vie, c'est la félicité; or la félicité ne se trouve pas dans le plaisir ni même dans la vertu stoïcienne, elle ne se trouve qu'en Dieu (1re conf.). — Mais si Dieu est le but, les passions sont l'obstacle. Par elles, au lieu de chercher dans le sacrifice cette vraie joie de l'âme qui est l'avant-goût de la félicité, l'homme la cherche dans l'excès de ses passions, dans l'ivresse, dans le jeu, dans la volupté. Les passions satisfaites ont, dès ce monde, un châtiment qui nous avertit que la félicité n'est pas au terme des joies qu'elles nous causent (2e). — Nous devons lutter contre cet obstacle des passions; nos armes sont : la loi morale, notre liberté, notre conscience; la vertu sera le prix de ce combat intérieur, et la vertu s'épanouit en quatre rameaux qui sont : la prudence, la justice, la tempérance et la force (3e). — La vertu est pour l'homme un principe de béatification et de déification. Elle lui apporte la paix, l'amour, la gloire; elle est bienfaisante à l'âme et, par contre-coup, au corps et à la société; elle est principe d'union positive et efficace avec Dieu, similitude de nature, similitude de beauté, sympathie dont l'amour est le fruit et le couronnement (4e). — Le chrétien peut seul réaliser cet idéal de vie morale supérieure, parce qu'il a en lui un principe supérieur de vie : la grâce, germe et garantie de

la vision divine, principe d'impulsion et d'amour (5e). — La vie surnaturelle est une source d'élévation et de force pour la vie privée et pour la vie publique, pour l'âme et pour la société.

En terminant cette série de conférences sur la vie morale surnaturelle, Lacordaire annonçait qu'il lui restait à exposer les moyens établis par Dieu pour nous communiquer la vie surnaturelle, c'est-à-dire les sacrements. Lacordaire ne devait pas achever ce programme. Les *Conférences de Toulouse*, révèlent en lui un moraliste qui n'est pas inférieur à l'apologiste, si même il ne le dépasse, un moraliste qui a puisé certainement, à l'école de saint Thomas, les notions de la fin dernière, de la béatitude, de la vertu, notions originalement repensées et présentées avec une dialectique très ferme et une psychologie très nuancée. On lira spécialement les passages suivants : Qu'est-ce que la félicité (*Œuvres*, t. VI, p. 251-264); l'obstacle à la vie morale dans la complicité de la liberté et de la passion (p. 273-284); le châtiment des excès de la passion (p. 288-300); le règne de la conscience (p. 309-317); la vertu et ses quatre rameaux : les vertus cardinales (p. 317-333); les fruits de la vertu : la paix, l'amour, la gloire (p. 337-363); la vie surnaturelle vient nous faire connaître Dieu plus que la raison ne le peut; elle nous le fait aimer plus que la vertu morale ne le peut (p. 376-400).

Vue d'ensemble sur les Conférences. — L'œuvre de Lacordaire se présente comme une apologie oratoire du christianisme : il l'a voulue telle, il l'a réalisée telle, et c'est sous cet angle qu'il faut la juger, sous peine de porter sur elle des appréciations qui tomberaient à faux. L'apologiste n'est pas un théologien; il n'a pas à faire, devant un auditoire supposé croyant, un exposé technique et théorique des vérités révélées; il doit rassembler toutes les preuves de la crédibilité catholique, en appeler à l'histoire, à la philosophie, aux besoins intellectuels, moraux et sociaux de l'homme pour éveiller en lui le désir de croire. Lacordaire répète à plusieurs reprises que tout son but est d'amener les incrédules qui l'écoutent tout au moins à respecter la foi. Étant donné ce point de vue très net et dont il ne s'est départi à aucun instant, l'exposé proprement théologique n'est vraiment en situation, dans son œuvre, que lorsqu'il aborde l'étude de la doctrine catholique en elle-même, après avoir établi, au préalable, la divinité de l'Église et de son fondateur. Et Lacordaire ne s'en fait pas faute dans les Conférences de 1848, 1849, 1850, 1851, la plupart fort remarquables au point de vue théologique. Certes on n'y trouve point une théologie de manuel, mais, ce qui est mieux, un esprit théologique, une intelligence vive et active qui interprète rationnellement les données dogmatiques en montrant leur enchaînement et, au surplus, — le plan apologétique l'exige ainsi, — en faisant valoir toutes les raisons de convenance qui les rendent acceptables à des esprits que la foi n'illumine pas encore. Et, sous cet angle restreint, le conférencier donne de nos dogmes les plus élevés, comme par exemple ceux de la vie intime de Dieu, du gouvernement divin, de la rédemption, une synthèse raisonnée et réfléchie, entremêlant les considérations abstraites et les descriptions vivantes, fixant en de lumineuses formules les points les plus obscurs, attentif toujours à ne rien laisser subsister des objections multiples soulevées par le rationalisme incrédule. De la même façon et pour le même but inlassablement poursuivi, Lacordaire utilise, selon l'opportunité, l'histoire, la psychologie, la métaphysique, l'expérience morale individuelle, les expériences sociales, pour les faire servir à la défense et à la confirmation de la crédibilité catholique. Il importe encore de remarquer qu'il n'entend point faire un traité scientifique d'apologétique, mais une apologétique vivante qui s'adresse à des esprits réels, appartenant à une époque déterminée; et c'est à ces esprits qu'il s'adresse, à ces esprits tels qu'il les trouve devant lui, avec leurs habitudes intellectuelles, leurs préjugés, leurs répugnances et leurs passions. S'il en appelle à l'histoire, à la psychologie, à la métaphysique, à la théologie, c'est dans la mesure d'un juste à propos, dans une adaptation intelligente qui sait doser ses moyens. Enfin, c'est une apologétique oratoire qu'il nous présente; il se devait donc d'éviter toute discussion trop aride et trop scientifique, de viser à la sobriété et à la simplicité, d'adopter les preuves accessibles à tous. Une telle apologétique militante, pressée de trouver, au terme de chaque conférence, une conclusion claire et qui emporte la conviction, n'a pas le temps de se perdre en discussions et de construire des systèmes nouveaux et aventureux. « Presque tous les hommes de notre temps sont systématiques, écrit Lacordaire; ils échafaudent la défense de la vérité sur une idée qu'ils appliquent à tout et qui, venant à tomber, entraîne naturellement l'édifice. J'ai pris à tâche, au contraire, de laisser de côté tous les systèmes et d'appuyer la religion sur des preuves naturelles en leur donnant seulement un tour particulier. Aussi, n'ai-je aucune réputation de philosophe ni même de théologien, parce que je n'ai inventé aucun système qui me soit propre et personnel; mais j'espère aussi que mes travaux, s'ils doivent vivre, auront un caractère plus généralement applicable à tous les esprits. » (Lettre à Mme de Prailly, 23 février 1858.) Sur un fond de doctrine traditionnelle, « un tour particulier », c'est bien là le trait typique de l'apologétique de Lacordaire. Non, il n'invente pas des preuves nouvelles de la crédibilité du christianisme, mais il s'imprègne de l'enseignement théologique le plus orthodoxe — et c'est merveille qu'il y ait réussi aussi parfaitement, à cette époque où les études théologiques demeuraient encore si médiocres; — puis, en possession de cet enseignement repris et repensé par son intelligence personnelle, dans la sincérité d'une conviction solidement établie et toute prête à jaillir de son âme spontanée et communicative, il forge de toutes pièces une méthode qui n'est vraiment qu'à lui; saisissant sur le vif la mentalité de ses contemporains, il s'y ajuste, prenant à son compte toutes leurs tendances jusqu'en leurs moindres frémissements et les invitant à désirer la foi surnaturelle qu'il respire lui-même, la leur imposant presque par l'ascendant de sa propre conviction. « Sa voix était un écho, et cet écho renvoyait à chacun les paroles qu'il s'était adressées à lui-même dans le secret de son cœur. Qui avait foi en la liberté était obligé de reconnaître qu'il en parlait aussi fièrement qu'aucun autre. Qui était triste se plaisait à lui entendre dire que la mélancolie est la grande reine des âmes qui sentent vivement. Qui avait aimé retrouvait, jusque dans la façon dont il parlait de l'amour de Dieu, quelques palpitations de l'amour humain. » D'Haussonville, *Lacordaire*, p. 144 sq. Est-ce à dire qu'il flatte ses auditeurs et, dans ce but, amoindrisse la sévérité de la religion? Loin de là, il rudoie et flagelle les obstinations des esprits orgueilleux et les mollesses des cœurs dépravés. Le leit-motiv toujours repris, dans ses Conférences, est de montrer que la foi, l'amour et la vertu inspirés par le catholicisme, dépendent d'une force essentiellement surnaturelle. Chose remarquable l'éloquence, dont il a le génie puissant et inné, n'amoindrit point la rigueur logique de sa démonstration; elle se joue avec les descriptions les plus abstraites. Lacordaire réconcilie l'éloquence avec la philosophie et la théologie.

L'apologétique oratoire de Lacordaire, présente de ce chef un incontestable relativisme. Toutefois il ne conviendrait pas d'exagérer celui-ci. Lacordaire a adopté, nous le savons, tous les matériaux de l'apologétique traditionnelle; il lui a donné seulement un plan nouveau et une méthode originale et personnelle. Fortement appuyée sur l'enseignement de l'Église, sur les grandes idées rationnelles empruntées pour une grande part à la doctrine thomiste, sur les faits religieux de l'histoire, sur l'expérience morale et sociale de l'humanité, cette apologétique demeure entièrement valable dans son cadre général et dans ses développements particuliers. Quelques-uns de ceux-ci peuvent bien ne plus répondre de tous points aux exigences de la critique exégétique, historique et philosophique; mais, dans l'ensemble, les conclusions restent stables; elles demandent non à être remplacées, mais fortifiées.

V. Doctrine spirituelle. — L'idée foncière de l'enseignement apologétique de Lacordaire c'est, disions-nous plus haut, le caractère essentiellement surnaturel du catholicisme. Dans ses lettres de direction et dans son abondante correspondance (qui est loin d'être entièrement publiée) se trouve affirmé ce même principe, appliqué, cette fois, à la vie spirituelle. Le point de départ de celle-ci, c'est la foi, dont la lumière intérieure est surnaturelle. La foi n'exerce sa vitalité et son rayonnement sur la conduite que par la charité ou l'amour de Dieu. De la foi rendue vivante par la charité, Lacordaire passe immédiatement à la vie vertueuse et ascétique. Il ne semble pas avoir soupçonné tout le rôle des dons du Saint-Esprit dans l'exercice de la contemplation mystique. Il définit la vie surnaturelle (5e conf. de Toulouse) un « principe surnaturel de vision et d'impulsion »; mais, aussitôt il concrétise la connaissance surnaturelle de Dieu, ici-bas, avant la vision béatifique, dans la connaissance de Jésus-Christ, « objet constant et lucide de la vision du chrétien ». Tel est, partout affirmé, dans la correspondance de Lacordaire, le thème de la contemplation : union vive de la méditation de l'esprit et de l'amour du cœur à Jésus-Christ, pour qu'il devienne le modèle de nos vertus, et surtout à Jésus crucifié, pour qu'il devienne le modèle de notre ascétisme.

La vie surnaturelle a donc sa source dans la charité surnaturelle, dans un amour premier fixé sur Dieu, et sur le Christ rédempteur. Mais ce don de la vie surnaturelle, entretenue par la charité et la foi vive, est la récompense de vertus austères. C'est à la pénitence qu'il faut demander le secret de détacher son cœur de la vanité de ce monde et de le vouer au divin amour. Il n'y a que deux grandes routes ouvertes ici-bas, celle de la jouissance par l'orgueil et la volupté, celle de la souffrance par l'humilité et l'affliction. L'homme est porté vers la première par l'esprit du monde et le sens naturel, il est porté vers la seconde par l'Esprit de Dieu et le sens surnaturel. Cet esprit de pénitence devra se marquer d'abord par la résignation surnaturelle aux épreuves de la vie. En nous rappelant nos péchés si nombreux et si mal punis, nous comprendrons que notre souffrance en est une pénitence bien légère; nous nous représenterons celle de Jésus-Christ et nous verrons combien nous sommes loin d'en avoir pris et reçu notre part. La résignation chrétienne aux afflictions qui s'imposent à nous, malgré nous, doit se compléter par la mortification volontaire. Constamment le P. Lacordaire revient sur cette idée : celui qui aime Jésus-Christ et veut lui donner des preuves de sa fidélité doit prendre le goût de la pénitence. Et celle-ci doit être envisagée non pas comme un moyen rare et insolite, mais comme une règle coutumière et normale de la vie chrétienne. A toutes les pages de ses lettres de direction, le P. Lacordaire célèbre l'obligation et les joies de l'amour pénitent. Il voit, dans la mortification, la « chaste mère de toutes les vertus et de toutes les délices ».

La vie d'union à Dieu comporte donc ces élans vifs de l'âme vers Dieu et vers Jésus-Christ crucifié; mais elle consiste encore dans la sanctification des tâches journalières. Travailler, se vaincre, se donner aux autres, avoir Dieu présent dans toutes ses actions : c'est là la vraie vie. Celle-ci est entretenue par la prière, par l'oraison et la méditation. Lacordaire insiste sur la régularité des pratiques religieuses propres à garder l'âme en union avec Dieu : prier chaque jour, avec effusion, au pied du crucifix; lire quotidiennement une ou deux pages de l'Évangile ou des Saintes Lettres, faire l'aumône aux pauvres; chercher toute occasion de faire quelque bien positif. Il estime que le calme et la paix doivent être les fruits de cette vie sanctifiée. Il proscrit comme contraire à l'esprit chrétien la mélancolie, la tristesse vague et égoïste, l'inquiétude excessive à propos des événements qui viennent contredire nos desseins et nos espérances. L'abandon spontané aux directions de la Providence prouve le retour de notre cœur vers Dieu, la confiance filiale de notre charité.

Lacordaire eut, durant toute sa vie, une prédilection spéciale pour les jeunes gens et l'on sait que, durant les sept années qui précédèrent sa mort, il fut directeur du collège de Sorèze, dont il réforma le programme d'études et renouvela l'esprit. Il y aurait là, sur les idées pédagogiques de Lacordaire, un très attachant problème, qu'il nous est impossible de suivre ici. Relevons seulement quelques traits caractéristiques de sa direction des jeunes gens. Il pratiquait une attitude d'optimisme confiant devant l'âme du jeune homme que travaille la grâce de Dieu. Grandir en maîtrisant, faire appel aux énergies latentes, à la promptitude du cœur; faire naître des spontanéités; produire des âmes vivantes dont les vertus seront le fruit de l'effort personnel, du besoin senti, voulu, aimé; développer en élargissant au lieu de restreindre en comprimant; rendre le devoir attirant et libérateur au lieu de le faire paraître ennuyeux et tyrannique; s'attacher aux espérances plutôt qu'aux pressentiments funestes; « panser les plaies au lieu de les envenimer »; « découvrir le point d'appui pour Dieu »; démêler dans le cœur « par quels nœuds le mal s'enchaîne au bien »; accueillir tout ce qui peut y éclore de bonté naturelle pour le purifier et le faire servir à un idéal supérieur : telle fut la méthode de direction suivie à l'égard des jeunes gens par Lacordaire. De ses lettres, ressort ce portrait du jeune homme tel qu'il le voulait : chrétien de race, chez qui l'amour de Jésus-Christ crucifié n'est pas une formule, mais un exigeant attrait, chrétien que le goût de la pénitence rend victorieux dans la lutte contre la sensualité; mais, en même temps et par le fait de cette conviction chrétienne et de cette austérité morale, homme complet, énergique de caractère, sensible à l'honneur et à la dignité; fier de sa liberté devenue maîtrise de volonté; homme d'initiative, de cœur large, accessible à l'amitié, récompense et auxiliaire de vertu; actif et sérieux au travail, avide de ne point gaspiller sa jeunesse, mais de l'employer aux grands devoirs de la vie.

VI. Ouvrages et écrits divers. — Dans l'œuvre littéraire de Lacordaire, on rencontre deux ouvrages spécialement historiques : le *Mémoire pour le rétablissement en France de l'ordre des frères prêcheurs* et la *Vie de saint Dominique*. La composition et la publication de ces deux volumes étaient commandées par le dessein que poursuivait le restaurateur de l'ordre de saint Dominique en France et, par ce côté, ces deux écrits font corps avec son entreprise : ils ont été l'annonce publique de ses projets et un appel de collaboration. Rien ne semblait particulièrement avoir préparé Lacordaire à un travail historique. Cependant,

à prendre, au point de vue de l'histoire, le *Mémoire* et la *Vie*, on ne peut que reconnaître, chez le grand orateur, une aptitude indiscutable à traiter les matières historiques. Son information est étendue, ses jugements sont exacts et son intelligence des événements très large. On peut discuter sur quelques détails d'érudition, mais les vues générales sont justes.

Le *Mémoire pour le rétablissement en France de l'ordre des frères prêcheurs*, paru en 1839, *Œuvres*, t. IX, contient un appel en faveur des droits à la vie religieuse et une vue sommaire de l'histoire de l'ordre des frères prêcheurs telle que la comportait une semblable publication. Lacordaire y esquisse l'origine, la nature et le grand passé de l'institution qu'il veut faire revivre. Ces pages sont animées d'un souffle ardent qui n'en altère ni la vérité, ni même la simplicité. D'aucuns ont mis en doute la valeur du jugement de l'auteur sur l'Inquisition et la participation de saint Dominique à l'établissement du célèbre tribunal; mais à tort. Les historiens de l'Inquisition les mieux informés ne pensent pas autrement que Lacordaire. — Un autre *Mémoire*, écrit en 1852, pour être présenté à la Commission de réforme des ordres religieux, expose les vues du P. Lacordaire sur la nature de l'ordre des frères prêcheurs et celles qui l'ont guidé dans sa restauration. Les jugements historiques de l'auteur de ce *Mémoire* sont marqués au sceau d'un sens profond des réalités passées et présentes. Ce *Mémoire*, édité, et même réédité, à un petit nombre d'exemplaires, n'a jamais été dans le commerce.

La *Vie de saint Dominique*, parue en 1840, *Œuvres*, t. I, n'est plus à louer au point de vue littéraire. Au point de vue religieux, il passe, dans cette œuvre, un souffle de piété filiale, il y règne une atmosphère de paix, une luminosité discrète, qui la distinguent des œuvres similaires. Historiquement, le portrait et la vie de saint Dominique sont exacts. Il n'y a pas de source importante qui ait échappé au P. Lacordaire. La notice sur les monuments primitifs de la vie de saint Dominique représente bien la totalité des sources historiques qu'on pouvait exploiter alors et même aujourd'hui; et bien que l'auteur ne fasse pas étalage d'érudition, il est visible qu'il a étudié de près la documentation qu'il a sous les yeux. — C'est le P. Mandonnet qui veut bien nous communiquer cette appréciation autorisée sur les *Mémoires* et la *Vie de saint Dominique;* nous la transcrivons textuellement.

Le volume des *Mélanges*, *Œuvres*, t. IX, qui contient le *Mémoire pour le rétablissement en France*, etc., dont nous venons de parler, contient en outre : 1. *Lettre sur le Saint-Siège*, écrite en 1836, après la publication des *Affaires de Rome* par Lamennais. — 2. *Lettres à un jeune homme sur la vie chrétienne*, écrites au collège de Sorèze, quand Lacordaire en était le directeur. Dans son intention, ces lettres devaient continuer près des jeunes gens la première éducation qu'ils avaient reçue au collège, pages charmantes, sur le culte de Jésus-Christ dans la vie chrétienne, dans les Écritures, dans l'Église. Lacordaire ne put achever toute la série dont il avait conçu le plan. — 3. *Sainte Marie-Madeleine* (1860), écrit dans le but d'avancer l'œuvre « de la restauration des saints lieux de Provence ». Le c. I : « De l'amitié en Jésus-Christ », est célèbre par l'admiration qu'il a suscitée comme aussi par les critiques qu'il a soulevées. Quelques esprits chagrins ont voulu y découvrir des traits de sentimentalité et ont reproché au livre tout entier d'avoir trop humanisé Jésus-Christ. La vérité est que le P. Lacordaire, ici comme ailleurs, a parlé de l'amitié et de l'amour chaste avec gravité, élévation et sens surnaturel. Peut-être a-t-il cru, avec trop de candeur, que l'amitié pouvait aisément et souvent s'épanouir dans les seules régions de l'âme, mais cette candeur même est un éloge pour celui qui la possède; elle n'est un blâme que pour celui qui n'en comprend pas l'idéalisme. Il serait aisé de montrer que les descriptions des sentiments du cœur, très abondantes dans les Conférences et les écrits de Lacordaire, constituent un parfait commentaire de la doctrine de saint Thomas sur l'amour et l'amitié. Notons, en passant, que Lacordaire admet l'authenticité des légendes provençales et que, dans son récit, il identifie Marie de Magdala avec Marie de Béthanie et la pécheresse du III[e] évangile.

Les œuvres de Lacordaire se terminent par deux volumes : 1. *Œuvres philosophiques*, t. VII : Considérations sur le système philosophique de M. de Lamennais, voir plus haut, col. 2400; discours prononcé devant la Chambre des Pairs dans l'affaire de l'École libre; discours prononcé à la distribution des prix de l'école de Sorèze; discours sur le droit et le devoir de la propriété; sur les études philosophiques, sur la loi de l'histoire, opuscule sur la liberté de l'Église et de l'Italie, sur l'Église et l'Empire romain au IV[e] siècle. — 2. *Notices et panégyriques*, t. VIII : Notices sur Marc-René comte de Montalembert, sur Frédéric Ozanam; panégyrique du bienheureux Pierre Fourier; éloges funèbres de Mgr de Forbin-Janson, du général Drouot, de Daniel O'Connell; discours pour la translation du chef de saint Thomas d'Aquin; discours de réception à l'Académie Française. Il serait trop long d'analyser ces divers écrits et de relater les circonstances qui les motivèrent. Il est unanimement admis que les panégyriques et éloges funèbres, en particulier ceux de Drouot et du bienheureux Pierre Fourier, sont des modèles du genre.

Les opuscules, discours et écrits politiques traduisent les opinions de Lacordaire dans l'ordre politique; et parce que celles-ci ont été diversement interprétées, nous devons brièvement les définir. Et il s'agit de son attitude dans l'ordre politique, de son prétendu libéralisme et de son opinion dans la question italienne.

Lacordaire a toujours voulu se tenir en dehors des partis politiques, et beaucoup des hostilités qu'il rencontra lui vinrent précisément des hommes de parti qui s'impatientaient de cette neutralité. Avant tout, il juge de la politique par sa relation avec la liberté et la prospérité de la religion. Toutefois, malgré cette réserve voulue, Lacordaire, par inclination personnelle, était monarchiste, et, dans cet ordre, partisan de la monarchie parlementaire. Il n'aimait pas les outrances de la monarchie absolue et les légitimistes montrèrent, à maintes reprises, qu'ils ne le lui pardonnaient point. Il n'admettait pas les gouvernements établis par la violence, en dehors de toute légalité; aussi devint-il un adversaire irréductible du second Empire. Fut-il républicain et démocrate? Il a toujours protesté contre cette accusation, et à bon droit. Son attitude, lors de la Révolution de 1848, n'infirme pas cette protestation. Convaincu que la monarchie était alors impossible en France, il accepta la république à titre d'essai et d'autant plus que la révolution avait donné des signes non équivoques de son respect de la religion. Avec des amis qui pensaient comme lui sur l'opportunité d'un ralliement à la république, il fonda *L'Ère nouvelle* qui se présentait comme l'organe des catholiques non inféodés aux partis vaincus. Dans le but d'accroître la popularité de la religion, il accepta, sans l'avoir sollicité et avec l'approbation formelle du maître général des frères prêcheurs, le mandat législatif que lui offrirent spontanément les électeurs de Marseille. Personne ne saurait lui faire un reproche sérieux d'avoir siégé dans un corps politique qui comptait, dans son sein, trois évêques et vingt prêtres. Son tort fut d'aller s'asseoir à l'extrême gauche. Ses amis de l'*Ère nouvelle* l'y

avaient décidé. Très spontanément crédule au bien, il avait lui-même l'illusion qu'il n'y avait, à gauche, que des amis de l'ordre et non des révolutionnaires. Se placer ainsi en vedette voulait signifier la confiance optimiste que l'on avait dans leur attitude, à l'endroit de la religion. L'illusion de Lacordaire fut courte; il vit pactiser avec l'émeute beaucoup des députés de la gauche. Reconnaissant immédiatement sa faute, il démissionna. Bientôt après, il se retira de l'*Ère nouvelle;* il ne croyait plus à l'avenir de la république et il était trop sincère pour afficher, dans ce journal, une foi démocratique qu'il n'avait pas. Toutefois, pour ne pas affliger ses amis, parmi lequel Ozanam, il ne donna pas tout de suite sa démission de directeur de l'*Ère nouvelle*, celle-ci ne vivant que du nom de Lacordaire; il se contenta de contenir la feuille dans une attitude extrêmement réservée. Mais cela même donna au journal une allure vague et incertaine qui découragea lecteurs et collaborateurs. L'*Ère nouvelle* tomba. Ainsi fut close la vie publique de Lacordaire.

Lacordaire aima toujours la liberté politique. L'amour de la liberté avait été la religion de sa jeunesse incroyante. Son éducation classique l'inclinait naturellement vers des institutions où la tribune avait sa place; aussi acclama-t-il la Charte qui établissait une monarchie contrôlée par deux Chambres. A ce titre, il fut un libéral. On a abusé, avec malveillance, du célèbre mot prononcé par lui, au lendemain de sa réception à l'Académie française, en répondant à une députation de jeunes gens : « J'espère mourir en religieux pénitent et en libéral impénitent. » C'était là une protestation contre la tyrannie politique et le césarisme. Son libéralisme fut un libéralisme politique et rien que cela. Jamais il ne signifia pour lui le libéralisme doctrinal, c'est-à-dire l'indifférentisme religieux. Lacordaire est mort trois ans avant l'encyclique de 1864, et rien dans ses écrits ne fut atteint par la condamnation du libéralisme. A l'époque de *L'Avenir*, il réclama la séparation de l'Église et de l'État, à titre de nécessité transitoire et comme un remède de fait pour affranchir l'Église, que la séparation, lui semblait-il, aurait délivré de la servitude. C'était une erreur de conduite de sa part et l'on sait avec quelle plénitude d'adhésion il se soumit à l'encyclique de 1834. Même au temps de *L'Avenir*, il demeurait ferme sur la question de principe. « Le régime de la séparation (c'étaient ses propres paroles) scinde le monde, et il est métaphysiquement si faux, que jamais un peuple d'une foi *une* n'aurait la pensée de l'adopter. » Lettre à Foisset, 19 juillet 1830. Dans sa 7[e] conférence de Notre-Dame, il souhaite que l'État fasse de la vérité religieuse sa loi fondamentale, il parle de la liberté des cultes comme d'une erreur. Il n'ignorait pas que les sociétés modernes ne sont plus disposées, hélas, à faire de la vérité leur loi fondamentale et il disait : « Puisse cette liberté n'être pas un vain mot et l'Église obtenir une fois de l'erreur l'exercice paisible et entier de ses droits spirituels. » Lacordaire ne fut pas un libéral au point de vue doctrinal, et parce qu'après sa mort, des hommes, qui avaient été ses amis, se portèrent à des exagérations regrettables, il est souverainement injuste d'en faire partager à Lacordaire la responsabilité.

La question italienne, c'est-à-dire la question de la liberté de l'Italie et de l'indépendance temporelle de la papauté, divisait grandement les esprits, dans les dernières années de la vie du P. Lacordaire. Par son aspect politique, cette question présentait une extraordinaire complexité. En ce qui concerne l'attitude de Lacordaire, les points suivants sont hors de doute : jamais il n'a varié sur le droit et la nécessité de la souveraineté pontificale et sur la nécessité du pouvoir temporel du Saint-Siège. Il n'acceptait point que le domaine temporel pût être réduit au point de vue territorial. Sans doute, la réalité des événements lui apprit que saint Pierre ne pourrait pas, en fait, recouvrer tout son domaine; mais il ne doutait pas qu'il n'en recouvrât assez pour suffire à son indépendance et à sa dignité. D'autre part, Lacordaire applaudissait à la volonté italienne de se débarrasser du joug autrichien. Mais, pour autant, il n'envisageait pas que cette indépendance dût amener nécessairement l'unité de l'Italie; tout au contraire, il souhaitait, pour celle-ci, une confédération d'États comme plus conforme, pensait-il, à sa tradition et à son génie. Surtout il ne concevait pas que l'Italie une fois délivrée du joug de l'Autriche pût porter atteinte à l'indépendance temporelle de la papauté. Ici, il se trompait, trop crédule, comme toujours, aux intentions des hommes. Quand ces intentions furent mises à découvert, il protesta : « Il ne s'agit pas, me dira-t-on, d'enlever au pape sa couronne, mais de la diminuer! Que répondrait la France si on lui proposait d'abaisser la sienne? Le territoire est divisible, le droit ne l'est pas... La volonté de Dieu avait préparé à l'Église un patrimoine, qu'y avait-il de plus sacré? Ni la nationalité ni l'unité de l'Italie n'étaient intéressées à ce qu'on portât sur ce grand ouvrage une main qui l'ébranlât. » *De la liberté de l'Italie et de l'Église*, *Œuvres*, t. VII, p. 328. Lacordaire manqua de sagacité à l'endroit des menées politiques sous-jacentes à la question de l'unité italienne; mais sa fidélité au Saint-Siège demeure sans nuage.

Conclusion. — Lacordaire reste une des plus grandes figures de l'histoire religieuse du XIX[e] siècle. Il a créé une méthode dans la défense du christianisme. Il a renouvelé l'apologétique en montrant le souci qu'elle doit prendre de s'adapter aux exigences rationnelles et aux besoins moraux et sociaux de ceux qu'elle veut convaincre. Il a personnifié l'éloquence de la chaire et, par son talent hors de pair, il a popularisé les idées les plus hautes du christianisme et contraint les esprits les plus rebelles à les respecter. Le tour original et personnel qu'il a donné à la démonstration catholique reste sans doute inimitable; mais à étudier et à méditer ses œuvres, on apprendra le secret de vivre la vérité que l'on veut enseigner, d'en imprégner son intelligence et son cœur et, sous l'impulsion de cette conviction totale, de la jeter toute vive aux âmes qui en attendent la lumière. Lacordaire a servi l'Église par une fidélité que n'a pas ralenti un instant son dévouement. Deux grandes institutions catholiques relèvent de lui et continuent à vivre de son esprit et de ses exemples : la restauration en France de l'ordre de saint Dominique et la fondation des dominicains enseignants. Il a honoré l'Église par la noblesse de son caractère : il fut ardent et modéré, doux et ferme, réservé et enthousiaste, impitoyable à la déloyauté, avant le culte de l'honneur, de la droiture et de la sincérité, patient devant l'injustice, fort d'une conscience à laquelle il ne refusait jamais d'obéir. A cette probité morale, il joignit, dans sa vie intime, les plus austères vertus : humilié volontaire, pénitent rude à son corps, aimant la pauvreté, sans cesse plus avide d'imiter Jésus-Christ dont l'amour enivrait son cœur. Il fut un saint religieux, un honnête homme, un magnanime : tel est le secret de la séduction qui a entouré son nom et qui ne cessera d'entourer sa mémoire.

I. Œuvres de Lacordaire. — *Considérations sur le système philosophique de M. de Lamennais*, Paris, 1834, in-8°, 208 p.; *Lettre sur le Saint-Siège*, Paris, 1838, in-8°, VIII-75 p.; *Mémoire pour le rétablissement en France de l'ordre des frères prêcheurs*, Paris, 1839, in-8°, 227 p.; *Vie de saint Dominique*, Paris, 1841, in-8°, 387 p.; *Éloge funèbre de Mgr Ch.-Auguste de Forbin-Janson*, prononcé dans la

cathédrale de Nancy, le 28 août 1844, Paris, 1844, in-8°, 46 p.; *Conférences de Notre-Dame*, 4 vol. in-8° parus successivement, Paris, 1844, 1847, 1851, 1852; *Éloge funèbre du général Drouot*, prononcé dans la cathédrale de Nancy, le 25 mai 1847, Paris, 1847, in-8°, 48 p.; *Éloge funèbre de Daniel O'Connell*, prononcé à Notre-Dame de Paris, le 10 février 1848, Paris, 1848, in-8°, 35 p.; *Panégyrique du bienheureux Fourier*, prononcé dans l'église de Mattaincourt, le 7 juillet 1853, Paris, 1853, in-8°, 48 p.; *Conférences de Toulouse*, suivies de divers opuscules, Paris, 1857, in-8°, 478 p.; *Discours sur le droit et le devoir de la propriété*, prononcé à la distribution solennelle des prix de l'école de Sorèze, le 11 août 1858, Toulouse, 1858, in-8°, 25 p.; *Lettres à un jeune homme sur la vie chrétienne*, Paris, 1858, nombreuses éditions; *Discours sur les études philosophiques*, prononcé à la distribution solennelle des prix de l'école de Sorèze, le 10 août 1859, Toulouse, 1859, in-8°, 26 p.; *Sainte Marie-Madeleine*, Paris, 1860, in-18, 248 p.; *Discours prononcé dans la séance publique tenue par l'Académie française pour la réception de M. Lacordaire*, le 24 janvier 1861, Paris, 1861, in-4°, 34 p.; *Lettres à des jeunes gens* recueillies et publiées par l'abbé H. Perreyve, Paris, 1863, in-8°, 399 p.; *Correspondance du R. P. Lacordaire et de Mme Swetchine*, publiée par le comte de Falloux, de l'Académie française, Paris, 1864, in-8°, XXXIX-584 p.; *Lettres à Mme la Comtesse Eudoxie de la Tour-du-Pin et à Mme de Favencourt, née de Courville*, publiées par Mme de Favencourt, nouv. édit., Paris, 1886, in-8°, XXVI-284 p.; *Correspondance inédite, Lettres à sa famille et à des amis*, suivies de lettres à sa mère, d'un appendice et précédée d'une étude biographique et critique, par Henri Villard, Paris, 1870, in-8°, X-582 p.; *Le testament du Père Lacordaire*, publié par le comte de Montalembert, Paris, 1870, in-8°, 151 p.; *Œuvres complètes du R. P. Henri-Dominique Lacordaire*, des frères prêcheurs, membre de l'Académie française, 9 vol. in-8°, 9e édit., Paris, Poussielgue, 1872 (nombreuses éditions); *Pensées choisies du P. Lacordaire*, extraites de ses œuvres et publiées sous la direction du R. P. Chocarne, Paris, 1879, 2 vol. in-32, XVI-368 et 439 p.; *Lettres à Théophile Foisset*, précédées de la notice dictée par le Père sur son lit de mort, publiées par M. Joseph Grépon, Paris, 1886, in-8°, CXXVII-304 et 347 p.; *Lettres nouvelles*, publiées par Mme Victor Ladey et M. P. de Virey, Paris, Lyon, 1895, in-8°, XIV-315 p.; *Lettres à un ami de séminaire*, publiées par M. Édouard Roussel avec une lettre préface du R. P. J.-D. Mercier, Paris, au bureau de *L'Année dominicaine*, 1898, in-16, 159 p.; *Conférences prêchées à Nancy* en 1842 et 1843 par le P. Lacordaire, publiées par les soins du R. P. Tripier, Paris, 1900, 2 vol. in-16, XV-334 et 330 p.; *Lectures choisies* : t. I *(L'Église)*, t. II *(Jésus-Christ)*, t. III *(Vertus)*, Paris, 1903, in-32, 308, 254 et 300 p.; *Passion de Jésus-Christ*, Paris, 1906, in-16, 63 p.; *Correspondance du P. Lacordaire avec un prêtre lyonnais*, Lyon, 1909, in-8°, 40 p.; *Lacordaire à Metz*, texte nouveau avec commentaire publié par Julien Fabre, Fribourg (Suisse), 1912, in-8°, X-113 p.; *Lettres à deux jeunes Alsaciens-Lorrains*, précédées d'une préface du R. P. Janvier, O. P., Paris, 1921, in-16, XXV-239 p.; *Lettres inédites*, in-8°, Paris, 1874, 451 p.

II. Travaux sur Lacordaire. — *Conspiration des aumôniers des collèges royaux de Paris contre l'Université*, dans *Le Lycée*, 3e année, 1830, t. VII, p. 261-277-279; B. Chocarne, O. P., *Les derniers moments du R. P. Henri-Dominique Lacordaire*, Paris, Toulouse, 1861, in-8°, 48 p.; Montalembert, *Un moine au XIXe siècle. Le P. Lacordaire*, Paris, 1881, in-12, 300 p.; Donnet, *Oraison funèbre du P. Lacordaire*, prononcée le 17 janvier 1862, dans l'Église Notre-Dame, Paris, Bordeaux, in-8°, 1862, 32 p.; A. Guillemin, *Le P. Lacordaire dans l'audace et dans l'humilité de son génie et les doléances et les consolations d'un vieil ami*, Tours, 1862, in-8°, VIII-310 p.; M. de Montrond, *Le P. Lacordaire*, étude historique et biographique, Lille, 1868, in-16, 142 p.; *Discours prononcés dans la séance publique tenue par l'Académie française pour la réception de M. le prince de Broglie*, le 26 février 1863, Paris, 1863, in-4°, 55 p.; *Le P. Lacordaire et son ordre*, première rectification historique, Paris, 1865, in-8°, 16 p.; B. Chocarne, O. P., *Le R. P. Henri-Dominique Lacordaire, de l'ordre des frères prêcheurs, sa vie intime et religieuse*, Paris, 1866, in-8°, 688 p.; Th. Foisset, *Vie du R. P. Lacordaire*, Paris, 1870, 2 vol. in-8°, VII-586 et 556 p.; Mgr Ricard, *L'École menaisienne. Lacordaire*, 21e édit., Paris, 1883, in-18, 344 p.; M. Masson, *La vie du P. Lacordaire dédiée à la jeunesse française*, Lyon, 1887, in-8°, 419 p.; d'Haussonville, *Lacordaire intime, l'ami et le prêtre*, dans la *Revue des Deux Mondes*, 1895, t. CXXIX, p. 45-79; Du Hamel, *Lacordaire*, Paris, Lyon, 1897, in-12, 416 p.; P. Fesch, *Lacordaire journaliste (1830-1848)* dans *Revue du Clergé français*, 1896, t. VII, p. 206 sq.; 504 sq. F. Dessert, *La prédication de Lacordaire*, thèse présentée à la Faculté de théologie de Neuchâtel en octobre 1893, Alais, 1893, in-8°, 107 p.; J. Brunhes, *Lacordaire avocat*, discours prononcé à la rentrée de la conférence des avocats le 23 décembre 1898, Dijon, 1898, in-8°; E.-G. Ledos, *Les grands hommes de l'Église au XIXe siècle. Lacordaire*, Paris, 1902, in-16, XI-231 p.; J.-D. Folghera, *L'apologétique de Lacordaire*, Paris, 1905, in-16, 64 p., dans la collection *Science et religion*, n. 348; Julien Favre, *Lacordaire orateur, sa formation et la chronologie de son œuvre*, Paris, 1906, grand in-8°, XIX-599 p.; H.-D. Noble, O. P., *Le Père Lacordaire apôtre et directeur des jeunes gens*, Paris, 1908, in-16, 367 p.; J. Bézy, *Henri-Dominique Lacordaire*, études biographiques et critiques, d'après des documents inédits, Paris, 1910, in-8°, 217 p.; A. Albalat, *Les grands catholiques par l'anecdote, le détail et l'image. Lacordaire*, Lyon et Paris, 1911, in-16, 228 p.; Pauthe, *Études religieuses, historiques et littéraires. Lacordaire d'après des documents nouveaux*, Paris, 1911, in-8°, XII-476 p.; Haussonville (comte d'), *Les grands écrivains français, Lacordaire*, Paris, 1911, in-12, 216 p.; H.-D. Noble, O. P., *La vocation dominicaine du P. Lacordaire*, Paris, 1914, in-8°, VII-203 p.; *Revue Lacordaire*, organe et annexe des éditions des œuvres de Lacordaire, publiée par les dominicains de la Province de France, in-8°, Paris, années 1913 et 1914, suspendue en juillet 1914. — M. G. Ledos, dans *Morceaux choisis et bibliographie de Lacordaire*, a publié une bibliographie très soignée qui comporte pour les œuvres du P. Lacordaire 400 numéros, pour les travaux sur le P. Lacordaire 621 numéros, in-12, Paris, 1923, 576 p.

H.-D. Noble, O. P.

1. LACROIX Claude, moraliste, né à Dalheim, dans le duché de Limbourg, le 7 avril 1652, entré au noviciat de la Compagnie de Jésus, à Trèves, en 1673, enseigna la philosophie à Cologne et la théologie morale à Munster, puis à Cologne. Il mourut en juin 1714. Le P. Lacroix commença en 1707 la publication de sa *Theologia moralis*, 8 vol. in-8°, Cologne, 1707-1714, sous la forme d'un commentaire de l'ouvrage classique de Busembaum, et qui eut aussitôt un immense retentissement. Plus de vingt-cinq éditions se succédèrent en moins de cinquante ans dans l'Europe catholique. Saint Alphonse de Liguori et Benoît XIV faisaient le plus grand cas de cet ouvrage, de doctrine sûre et nettement exposée. La meilleure édition est celle de Ravenne, 1766, publiée par le P. Zaccaria. L'édition de Lyon, 1729, due au P. Montausan et enrichie de textes anciens, souleva les colères des Parlements de Toulouse et de Paris, lorsqu'elle fut réimprimée en 1757, au moment de l'attentat de Damiens et de la guerre acharnée qui ameutait alors toutes les passions contre la Compagnie de Jésus. Les jansénistes dénoncèrent plusieurs propositions concernant le régicide et l'homicide formulées par d'anciens auteurs et qui furent exploitées comme autant d'excitations au meurtre. L'ouvrage fut brûlé à Toulouse et condamné à Paris. Une apologie de Busembaum et de Lacroix publiée par le P. Zaccaria fut à son tour condamnée au feu par le Parlement de Paris en 1758. L'apologie de Zaccaria est sans réplique et le P. Lacroix a gardé jusqu'à nos jours son exceptionnelle autorité. La dernière édition, 4 vol. in-4°, Paris, 1874-1875, contient, outre les notes du P. Dion, le recueil des décisions romaines jusqu'à cette date.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. IV, col. 1347-1354; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 941 sq.

P. Bernard.

2. LACROIX Pierre-Firmin, prêtre de la Doctrine chrétienne, professa la philosophie à l'Université de Toulouse, mort en 1786. — On a de lui quelques plaquettes où il prend à partie Rousseau : *J.-J. Rousseau, citoyen de Genève, à Jean-François de Montillet, archevêque et seigneur d'Auch* (anonyme), Neuchâtel, 1764; *Lettre de J.-J. Rousseau, citoyen de Genève, qui contient sa renonciation à la société et ses derniers adieux aux hommes* (anon.), 1765; *Lettres d'un avocat au Parlement à un avocat de la cour des aides de Montpellier...*; *Lettres d'un philosophe sensible*, La Haye, 1769. — Plus importants sont deux assez forts traités de philosophie : *Connaissance analytique de l'homme, de la matière et de Dieu*, Paris, 1772; *Traité de morale, ou Devoirs de l'homme envers Dieu, envers la société et envers lui-même*, Carcassonne et Paris, 1767; nouvelle édit., Toulouse et Paris, 1775; cet ouvrage constitue finalement une apologie de la religion révélée.

Quérard, *La France littéraire*, Paris, 1830, t. IV, p. 377.

É. Amann.

LACTANCE, écrivain chrétien des débuts du IVe siècle. — I. Vie. — II. Œuvres (col. 2426). — III. Doctrines (col. 2434).

I. Vie. — C'est à saint Jérôme, *De viris illustribus*, n. 80, que nous devons le plus clair de nos connaissances sur la vie et la personne de cet écrivain; et il s'en faut que la notice du *De viris* soit aussi nette que nous le désirerions. Lucius Cæcilius Firmianus, surnommé Lactantius, est certainement africain d'origine, bien que le patriotisme italien ait voulu le revendiquer à titre d'habitant de Firmo. Cette origine italienne, que l'on a pu soutenir pendant quelque temps, se heurte aux plus graves objections. La découverte, aux environs de Constantine, l'ancienne Cirta, de deux inscriptions, l'une d'un *L. Cæcilius Firmianus*, l'autre qui ajoute à un nom le sobriquet *qui et Lactantius*, *Corp. inscript. latin.*, t. VIII, n. 7241 et 17 767, ne peut laisser place à aucun doute. Ces deux inscriptions se rapportent selon toute vraisemblance à de proches parents de l'écrivain. Elles confirment la donnée hiéronymienne suivant laquelle Lactance fut élève d'Arnobe, lequel enseignait à Sicca Veneria, en Numidie proconsulaire. Nous ne pouvons déduire la date de sa naissance que par conjecture. Comme la floraison de notre écrivain se place dans les premières années du IVe siècle, il doit être né vers 260; sa famille était sans doute païenne, et lui-même nous fait entendre qu'il est venu assez tard au christianisme. Rhéteur en renom, il fut appelé d'Afrique à Nicomédie par Dioclétien quand ce dernier fonda, dans sa nouvelle capitale, une sorte d'université. Lactance y professa, sans beaucoup de succès, dit saint Jérôme; les loisirs dont il jouissait le décidèrent à écrire. Entre temps un événement très grave s'était passé pour lui; il s'était converti au christianisme. C'est quelque temps après qu'éclata, en février 303, la grande persécution. Privé de son poste officiel, peut-être dès les débuts de la crise, Lactance chercha sans doute à se faire oublier et put traverser indemne les moments les plus durs de la tourmente. Il était encore à Nicomédie en 305, mais, peu après cette date, il quitta la capitale, pour des raisons que nous ignorons. Où alla-t-il? En Gaule, disent quelques critiques, selon qui il aurait été, dès ce moment, attaché à la suite de l'empereur Constantin. C'est bien difficile à admettre. Selon saint Jérôme, Lactance fut en Gaule le précepteur du César Crispus, fils de Constantin. Même si l'on admet, ce qui n'est pas prouvé, que ce prince soit né vers 300 (certains historiens retardent sa naissance jusqu'en 307), il était encore bien jeune en 307 pour avoir besoin d'un rhéteur comme maître. Il n'est pas interdit de supposer que, pour se soustraire aux recherches, lors de la persécution de Galère, Lactance ait cherché un asile soit en Afrique, sa patrie, soit en quelque endroit de l'Occident, où le calme était revenu plus vite qu'en Orient. En tout cas il dut rentrer à Nicomédie vers 311, au moment de la mort de Galère. S'il est, comme tout le fait croire, l'auteur du *De mortibus persecutorum*, il est vraisemblable qu'il a séjourné à Nicomédie dans les années 311-313. C'est après ce moment que se placeraient au mieux le séjour en Gaule et le préceptorat du jeune Crispus. Cette fonction a dû prendre fin d'assez bonne heure; dès 320, Crispus est tout entier aux préoccupations guerrières; le rôle de Lactance auprès de lui avait dû prendre fin; nous ignorons tout des dernières années et de la mort de cet écrivain.

II. Œuvres. — C'est encore à l'aide de la notice hiéronymienne que nous pouvons dresser le catalogue des œuvres de Lactance. *Habemus ejus Symposium quod adulescentulus scripsit Africæ et Hodœporicum de Africa usque Nicomediam hexametris scriptum versibus, et alium librum qui inscribitur Grammaticus, et pulcherrimum De ira Dei, et Institutionum divinarum adversum gentes libros septem, et Epitomen ejusdem operis librum unum acephalum, et Ad Asclepiadem libros duos, De persecutione librum unum, Ad Probum libros quatuor, Ad Severum epistolarum libros duos, Ad Demetrium auditorem suum epistolarum libros duos, ad eundem De opificio Dei vel formatione hominis librum unum. De Vir. ill.*, n. 80. On voit qu'à l'époque de saint Jérôme il circulait, sous le nom de Lactance, un nombre assez considérable d'ouvrages. De tout cela il ne nous reste guère que les œuvres apologétiques, et le pamphlet historique, qu'est le *De mortibus*. Après avoir étudié ces deux catégories, nous aurons à dire quelques mots sur les ouvrages mentionnés par saint Jérôme et perdus pour nous, et sur quelques œuvres non mentionnées par le *De viris* et attribuées à Lactance par quelques manuscrits. Les textes seront toujours cités d'après l'édition S. Brandt, du *Corpus* de Vienne : le t. I (= t. XIX de la collection) donne les *Institutions* et l'*Epitome*; le t. II, fasc. 1 (= t. XXVII *a*), le *De opificio*, le *De ira*, les poèmes et les fragments; le fasc. 2 (= t. XXVII *b*) contient le *De mortibus* et les tables générales.

1° *Les ouvrages apologétiques.* — De très bonne heure, peut-être dès le Ve siècle, ont été groupés en un seul *corpus* quatre ouvrages de Lactance dont le caractère apologétique est fortement accusé : le *De opificio Dei*, les *Institutiones divinæ*, le traité *De ira Dei*, enfin l'*Epitome institutionum*. De ce corpus les *Institutions* représentent la partie centrale longuement préparée et travaillée par l'auteur; le *De opificio* doit en être considéré comme l'introduction; le *De ira Dei* reprend un point de détail, traité un peu vite dans les *Institutions*, enfin l'*Epitome* est un abrégé, exécuté avec grand soin, de tous les travaux antérieurs et spécialement des *Institutions*.

1. *De opificio Dei vel formatione hominis.* — Ce double titre n'est donné que par saint Jérôme; les mss hésitent entre le titre simple : *De opificio Dei* et des énoncés plus ou moins justes du contenu : *De opificio corporis humani; De divina providentia;* il se pourrait que le sous-titre donné par Jérôme ne soit lui-même qu'une glose ajoutée par l'auteur du *De viris*. Composé après le début de la persécution, dédié par Lactance à un de ses anciens élèves, Démétrianus, devenu haut fonctionnaire bien que chrétien, cet opuscule se présente comme une apologie discrète du monothéisme par l'argument de finalité. L'étude de l'homme considéré soit dans son corps, soit dans son âme, révèle un créateur souverainement sage, puissant, providentiel, autant dire le Dieu des chrétiens. L'argument n'est pas nouveau. Lactance n'a guère fait que développer des idées jadis indiquées par Cicéron. Cf. *Op. Dei*, I, 12 sq., t. II, p. 6. A Varron et à Némésius il a emprunté le plus clair de ses connaissances anatomiques et physiologiques qui sont assez précises pour l'époque; les rudiments de psychologie proviennent d'Aristote, mais corrigé et complété par

Platon. Les objections faites par les épicuriens à l'idée de la Providence ont été fournies surtout par Lucrèce. Bien qu'un peu superficielle, l'argumentation est habilement conduite, quelquefois déparée cependant par des naïvetés qui font sourire; dès que l'on entreprend d'exposer la preuve par la finalité, on risque de tomber dans la manière de Bernardin de Saint-Pierre. La question de l'authenticité de XIX, 8, qui renferme une doctrine dualiste curieuse, sera examinée ultérieurement avec celle des passages analogues des *Institutions*.

2. *Institutiones divinæ*. — A cet ouvrage, dont la composition l'occupa pendant plusieurs années, Lactance songeait déjà quand il écrivait le *De opificio*. Voir ce traité, VI, 15; XV, 6; XX, t. II, p. 24, 51, 63. Dès ce moment il promettait à Démétrianus une réfutation en règle des erreurs courantes sur la divinité, et certainement rassemblait les matériaux d'un traité considérable. Une campagne littéraire contre les chrétiens, entreprise parallèlement à la persécution violente par un philosophe païen qu'il est difficile d'identifier et par le gouverneur de Bithynie, Hiéroclès, décida le professeur chrétien de Nicomédie à riposter à ces attaques par une œuvre sérieuse, prenant la question religieuse dans tout son ensemble, s'adressant au public cultivé et lui exposant, comme dit Lactance, *doctrinæ totius substantiam*. L'ouvrage qui comprend sept livres, fut certainement commencé à Nicomédie; il porte à maint endroit, et spécialement au l. V (voir XI, 15; XIII tout entier; XIX, 1, 11, 23, p. 435, 439, 461), la preuve qu'il a été composé en pleine persécution, et Lactance rappelle la fureur des bourreaux et la patience des martyrs en des termes qui ne peuvent guère provenir que d'un témoin oculaire. Si, comme nous le pensons, les dédicaces à Constantin qui se lisent en tête du l. I, I, 12, p. 4, et à la fin du dernier livre, l. VII, XXVII, 2, p. 668, sont réellement authentiques, il faudrait en conclure que les *Institutions* ont été terminées dans un pays soumis à la domination de cet empereur et jouissant de la paix religieuse, après les premiers triomphes politiques de Constantin et l'édit de Milan, 313.

Hiéroclès et son comparse avaient mené contre les fondements mêmes de la foi chrétienne, c'est-à-dire contre les Saintes Écritures, une attaque très vive. Comme l'avait fait jadis Celse, comme le faisait au même temps Porphyre, ils avaient insisté sur les difficultés de tout genre que soulève l'interprétation de la Bible. Au lieu de se perdre en des réponses de détail, ou de se jeter dans une étude de l'Écriture à laquelle il était mal préparé, Lactance passe résolument à l'offensive. La première partie de son ouvrage, l. I-III, sera une attaque à fond contre les deux conceptions religieuses que l'on veut opposer au christianisme : le polythéisme populaire, la philosophie des prétendus sages. Les quatre derniers livres établiront au contraire comment la religion chrétienne est à la fois la vraie sagesse et la vraie religion, l. IV; comment elle seule peut enseigner la véritable justice, l. V, et offrir à la divinité le culte véritable, l. VI; comment elle seule peut conduire à la vie bienheureuse, objet de tant d'inutiles spéculations philosophiques, et dont les enseignements eschatologiques du christianisme nous garantissent la possession, l. VII.

La critique des fausses conceptions religieuses, polythéisme et philosophie, ne présenterait rien que l'on ne retrouve dans tous les apologistes antérieurs, s'il ne fallait tenir compte du l. II, où l'auteur, qui dans le l. I a poursuivi de ses sarcasmes le polythéisme populaire, se livre à une enquête approfondie sur les origines mêmes de cette erreur. *De origine erroris*. Résolument partisan de la doctrine éphémériste, qui voit dans les dieux du paganisme classique des grands hommes divinisés après leur mort pour les services qu'ils ont rendus à l'humanité, Lactance ne peut s'empêcher de reconnaître que les prodiges merveilleux accomplis dans les sanctuaires païens, que les oracles rendus par les dieux et dont beaucoup se sont réalisés, ont singulièrement contribué à ancrer dans les esprits la croyance à la mythologie. Cf. II, VII, 7 sq., p. 125. Il ne songe pas à contester l'existence de ces prodiges, ni à en rabattre l'importance. Il préfère les attribuer à des interventions démoniaques et part de là pour établir toute une démonologie sur laquelle nous devrons revenir. Quant à la critique de la philosophie, elle se fonde sur l'impuissance où se trouve cette discipline de donner satisfaction aux désirs de l'homme; ni l'esprit ni le cœur n'y trouvant leur compte, il faut chercher ailleurs et la paix de l'âme et la certitude de l'intelligence.

Pour être plus fouillée que la *pars destruens*, la seconde partie des *Institutions*, la *pars construens*, n'est guère plus neuve. La seule chose qu'il faille remarquer, au l. IV, où l'auteur entreprend de faire proprement la démonstration chrétienne, c'est la place considérable accordée à l'argument prophétique. Ce thème avait déjà été largement exploité par les anciens apologistes. Ce qui est nouveau, c'est la place considérable faite ici aux prophéties apocryphes d'Hermès trismégiste et des Livres sibyllins, au détriment des oracles de l'Ancien Testament. Ces derniers sont à peine indiqués; à dessein l'auteur les laisse dans l'ombre, sans doute parce qu'il les connaît mal; il ne connaît guère en effet l'Écriture que par le recueil de *Testimonia* compilé par saint Cyprien. Il s'imagine, d'ailleurs, avec un peu de naïveté, que le public lettré auquel il s'adresse trouvera davantage son compte dans les prétendus oracles des Livres sibyllins et hermétiques. Issues d'un mi lieu païen (Lactance le croit et veut le faire croire), ces prophéties, si admirablement réalisées dans le Christ, devront engendrer, ce semble, une conviction plus robuste chez les lecteurs. Il est à peine utile de rappeler que tous ces oracles si clairs sont le fruit d'une fiction littéraire qui n'a même pas le mérite de la vraisemblance. Les livres V et VI qui déduisent la nature de la véritable justice fondée sur la reconnaissance de l'égalité foncière de tous les hommes devant Dieu, et les caractères du véritable culte dû à Dieu, lequel est l'expression de la vraie justice, apportent, à défaut d'idées très neuves, une argumentation synthétique qui n'est pas sans intérêt. Le dernier livre, *De vita beata*, ne serait pas non plus spécialement remarquable si, par un archaïsme qui surprend à cette date, il ne faisait une part considérable aux chimères du millénarisme. Si les passages classiques de l'Apocalypse en fournissent les premiers linéaments, c'est surtout aux Livres sibyllins que Lactance a demandé les traits dont il a étoffé ses descriptions. Plus encore que dans le livre IV, cette littérature de mauvais aloi est abondamment utilisée.

Comme le *De opificio Dei*, les *Institutions* présentent un certain nombre de passages dont l'appartenance à l'œuvre primitive n'est pas également attestée par la tradition manuscrite et qui ont donné lieu à d'assez vives discussions. S'il ne s'agissait que des dédicaces constantiniennes (I, I, 12, et VII, XXVII, 2, p. 4 et 668), la question serait après tout secondaire et n'intéresserait que les philologues. Il n'en va pas tout à fait de même pour des passages où s'exprime une doctrine dualiste si fortement accusée, que l'on pourrait songer à une influence du manichéisme. Ces passages *dualistes* (pour employer une expression devenue courante) se trouvent : *Inst. div.*, II, VIII, 7, p. 130; VII, V, 27, p. 602 et *De opif.*, XIX, 8, t. II, p. 61-62. Les deux premiers ont environ deux pages,

le troisième trois quarts de page; en outre le premier est précédé, dans les paragraphes immédiatement antérieurs, par quelques remaniements importants du texte reçu. Dans l'édition Brandt, tous ces passages figurent seulement en note, du fait qu'ils ont été considérés par l'éditeur comme des interpolations, ajoutées de bonne heure, à l'œuvre authentique de Lactance. L'édition de Lenglet, reproduite dans *P. L.*, t. VI, les donne également en note. — Agitée depuis le XVII[e] siècle, la question de l'authenticité de ces passages ne semble pas avoir encore reçu de solution définitive. Pour ne parler que des critiques contemporains, S. Brandt a commencé par soutenir avec beaucoup de force l'inauthenticité des deux séries; il a été suivi par M. P. Monceaux, *Hist. littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. III, p. 302. En sens contraire, J.-G.-Th. Müller, *Quæstiones Lactantianæ*, Gœttingue, 1875; J. Belser, dans la *Theologische Quartalschrift*, 1898, t. LXXX, p. 548; M. Schanz, dans les diverses éditions de sa *Geschichte der römischen Literatur*, se sont portés garants de l'authenticité lactantienne. M. R. Pichon a présenté de cette position une si habile défense, qu'il a fini par rallier à son point de vue M. Brandt lui-même. Voir *Berliner philologische Wochenschrift*, 1903, col. 1235. M. Harnack, lui non plus, ne voit pas de difficulté à admettre l'authenticité des passages. Il nous paraît aussi que les raisons favorables à l'authenticité sont des plus sérieuses. L'étude de la tradition manuscrite montre que la famille qui donne les textes discutés est tout aussi bonne que celle qui les omet; de ce côté aucune conclusion ne s'impose avec netteté. On est donc réduit à l'examen interne des passages en question. Il va de soi que les dédicaces constantiniennes ne soulèvent aucune difficulté de fond; le fait qu'on les regarde comme authentiques force tout simplement à modifier les théories relatives à la date du livre que certains critiques avaient préconisées. Quant aux dissertations dualistes, il est bien vrai que, prises en elles-mêmes, elles rendent un son peu orthodoxe, mais si l'on fait la comparaison des doctrines qu'elles développent avec celles d'autres passages considérés par tout le monde comme authentiques, on ne perçoit pas entre les textes contestés et les textes authentiques de différence fondamentale; la doctrine dualiste s'exprime très clairement à divers endroits de l'œuvre de Lactance; ici elle s'affirme plus crûment encore, si l'on peut dire; c'est toute la différence. Il est donc plus simple de supposer qu'un copiste, scandalisé par certaines affirmations de son texte, a pris sur lui de supprimer les passages les plus scabreux, que d'imaginer un manichéen introduisant dans Lactance, qui, somme toute, ne fut jamais considéré par personne comme un docteur de premier plan, des interpolations tendancieuses. Si on ne cherche pas à y mettre une précision, impossible dans ces matières, l'hypothèse de M. Pichon nous semble en définitive celle qui rend le mieux compte des faits.

3. *De ira Dei*. — Ce court traité, que saint Jérôme, non sans raison, qualifie de très élégant, *pulcherrimus*, élucide une question relative à Dieu, qui avait été amorcée seulement dans les *Institutions*, II, XVII, 4, p. 172. Certains philosophes, les épicuriens entre autres, soutiennent que la divinité ne peut éprouver ces troubles de l'âme, que nous appelons les passions, qu'en particulier la colère, ou plus exactement la rigueur, lui doit demeurer étrangère. A l'encontre de cette idée qui met dans la divinité même l'*ataraxie* épicurienne, les chrétiens doivent faire valoir les nombreux passages scripturaires, où il est question de Dieu irrité, exerçant en toute rigueur de terribles vengeances sur les coupables. Au fait, dit Lactance, si l'on veut définir la colère *motus animi ad coercenda peccata insurgentis*, il est indispensable d'admettre en Dieu un mouvement de ce genre. L'*ira* est en lui la contre-partie de la bonté. Prétendre la supprimer, ce serait faire de Dieu un père trop débonnaire, indifférent aux fautes de ses créatures, autant dire supprimer la Providence. L'argumentation, d'ailleurs assez faible, doit beaucoup plus aux philosophes profanes, spécialement à Cicéron, qu'aux Livres saints, lesquels sont à peine mentionnés. Les sibylles par contre, dont l'histoire est abondamment racontée dans l'épilogue, c. XXII et XXIII, t. II, p. 123 sq. fournissent à l'auteur un certain nombre de preuves.

4. *Epitome divinarum institutionum*. — Saint Jérôme connaissait un abrégé des *Institutions* qui, de son temps déjà, était mutilé : *librum acephalum*. Il est bien possible que l'auteur du *De viris* n'ait connu du livre en question que la dernière partie (c. LI-LXVIII des éditions modernes), la seule qui ait été publiée avant 1711. A cette date la première partie fut découverte dans un manuscrit de Turin par Scipion Maffei; elle fut publiée par Chr. M. Pfaff, à Paris, en 1712. Postérieure au traité *De ira Dei* et sans doute aussi au *De mortibus persecutorum*, l'*Epitome*, dédiée à un certain Pentadius, qui est qualifié de frère, *Pentadi frater*, est mieux qu'un simple résumé des *Institutions*. Le plan a été amélioré, l'Écriture Sainte est citée plus fréquemment et avec plus d'à-propos, les sibylles laissées de côté, les prescriptions morales plus développées. Visiblement l'auteur s'est proposé de faire œuvre nouvelle, et de rendre son travail plus utile aux chrétiens, à qui dans sa pensée les *Institutions* n'étaient pas destinées. De ce travail de révision est sorti un opuscule qui n'est pas sans mérite.

5. *Le fragment* DE MORTIBUS ANIMI. — Un ms. de la Bibliothèque ambrosienne, *F. 60 sup.*, qui contient toute une série d'extraits, avec indication à la marge des auteurs responsables, attribue à Lactance, sous cette rubrique, *De motibus animi*, un fragment d'une dizaine de lignes sur les passions. Les idées et le style de ce morceau n'ont rien qui détonne avec ce que nous avons de Lactance. Il peut donc s'agir ici d'un fragment appartenant à un ouvrage perdu que saint Jérôme n'aurait pas connu, à moins qu'il ne fai le le rapporter à l'une de ces lettres dont fait mention la notice du *De viris*.

2° *Le pamphlet historique* DE MORTIBUS PERSECUTORUM. — En 1679 l'illustre érudit Baluze publiait à Paris, au t. II de ses *Miscellanea* un traité historique découvert par lui dans la bibliothèque de Colbert, et provenant d'un manuscrit acheté l'année précédente à l'abbaye de Moissac (aujourd'hui à la Bibliothèque nationale, *lat. 2627*). L'opuscule portait le titre suivant : *Lucii Cecilii incipit liber ad Donatum confessorem de mortibus persecutorum*. Après une entrée en matière, rappelant la fin de la persécution par le triomphe de Constantin et de Licinius, l'auteur annonce son dessein de montrer la main de Dieu s'abattant sur tous ceux qui avaient tourmenté les chrétiens : *sero id quidem sed graviter et digne; distulerat enim pœnas eorum Deus, ut ederet in eos magna et morabilia exempla quibus posteri discerent et Deum esse unum et eundem judicem digna videlicet supplicia impiis ac persecutoribus irrogare*, I, 6, t. II *b*, p. 172. Très rapidement est évoqué le souvenir de la triste manière dont périrent les anciens persécuteurs, Néron, Domitien, Dèce, Valérien, Aurélien, c. II-VI, puis vient, beaucoup plus longuement développée, l'histoire de la terrible crise du début du IV[e] siècle. Avec la minutie d'un témoin immédiat des événements, l'auteur esquisse le tableau de la grande persécution, montrant à l'œuvre Dioclétien, faible et irrésolu, Maximien Hercule, grossier et vantard, Galère, haineux, sournois et cynique, Maximin Daïa, crapuleux et violent. Sur eux, s'abattra tour à tour la main vengeresse de la Providence. Dioclétien et

Maximien sont forcés d'abdiquer, et le second sera contraint par Constantin à se donner la mort; Galère, atteint par une effroyable maladie, en viendra à reconnaître, mais trop tard, le Dieu des chrétiens, ce qui ne l'empêchera pas d'expirer dans d'atroces souffrances; la fille de Dioclétien, Valéria, qui est devenue la femme de Galère, est englobée dans la même malédiction; quant à Maximin Daïa, serré de près par Licinius, il n'aura d'autre ressource que de s'empoisonner pour ne pas tomber aux mains de son vainqueur; sa femme, ses fils, race maudite, seront massacrés à leur tour, et dans ce même fleuve de l'Oronte, où, si souvent, elle avait fait noyer de chastes matrones, l'épouse du tyran est elle-même précipitée : *sic omnes impii vero et justo judicio Dei eadem quæ fecerant receperunt.* L, 7, p. 236. Sur ce cri de triomphe, presque sauvage, se ferme le livre.

C'est donc une thèse que l'auteur défend, et il ne s'en cache pas. M. Pichon ajoute : c'est un pamphlet qu'il compose, et le mot est exact, en ce sens que l'auteur utilise à l'appui de sa thèse tous les événements qu'il rencontre, en les prenant toujours dans le sens le plus défavorable pour les personnages qu'il veut disqualifier. Que valent ses dires? Ils sont exacts dans l'ensemble; là où le contrôle est possible, il est difficile de prendre le pamphlétaire en flagrant délit d'inexactitude. Il semble bien d'ailleurs que de plusieurs des événements rapportés il ait été témoin oculaire. Le récit de la destruction à Nicomédie de l'église chrétienne, de l'affichage du premier édit persécuteur, c. XII, et XIII, p. 186 sq., est d'un homme qui a vu; il est très possible aussi (bien que ceci ne paraisse pas aussi évident) que cet homme ait été à Nicomédie durant les années 311-313, et que l'histoire qu'il donne des événements de cette époque repose sur une connaissance toute personnelle. Ainsi le *De mortibus* est une source précieuse pour l'histoire de la dernière persécution et des contre-coups politiques de tout genre qu'elle a produits. Cela ne veut pas dire qu'il faille en accepter, les yeux fermés, toutes les affirmations : le fait même que l'auteur soutient, et avec quelle acrimonie, une thèse violente doit mettre l'historien sur ses gardes.

Quoi qu'il en soit de la valeur du livre, un des plus originaux à coup sûr, de toute l'ancienne littérature chrétienne, la question d'auteur se pose. Baluze, dès la découverte du traité, n'hésita pas à l'attribuer à Lactance et à l'identifier avec le *Liber de persecutione* signalé par saint Jérôme. Il s'appuyait pour le faire sur le nom de *Lucius Cæcilius* qui se lisait en tête du manuscrit et qui est bien (nous le savons aujourd'hui mieux encore que Baluze, voir col. 2425) la première partie du nom complet de Lactance; l'opuscule est dédié à ce même Donat confesseur de la foi, à qui Lactance avait adressé le *De ira Dei;* son auteur a habité Nicomédie, comme Lactance; enfin, et ceci achève d'emporter la pièce, la contexture même du pamphlet est bien celle des œuvres authentiques du rhéteur africain : langue, style, grammaire se correspondent, il n'est pas jusqu'à l'innocente manie de citer, là même où ils n'ont que faire, Virgile et les Sibylles qui ne se retrouve de part et d'autre. Cf. *De mort.*, II, 8, p. 175. Telle est l'argumentation de Baluze, telle est encore dans ses grandes lignes, celle des critiques, et ils sont nombreux, qui se sont rangés à la suite de l'illustre maître. Il faut croire néanmoins que cette thèse se solde par un reliquat d'inévidence, puisque, dès le début, dom Le Nourry se défendait vivement de s'y rallier, puisque de nombreux auteurs ont suivi le célèbre bénédictin, puisque, depuis le XVII[e] siècle, les démonstrations renouvelées de l'origine lactantienne ont suscité des parades adverses qui ont rendu nécessaires de nouvelles argumentations. Nous n'avons pas à faire ici l'histoire de ce conflit; on en trouvera les éléments dans le 4[e] mémoire de S. Brandt sur Lactance, une rapide description dans Schanz, *loc. cit.*, § 763, enfin dans R. Pichon, p. 336 sq. Les adversaires de l'origine lactantienne se fondent essentiellement sur la grande différence d'esprit qui se remarque entre le *De mortibus* et l'œuvre authentique de Lactance. D'un côté une passion presque aveugle, un fanatisme incroyable, de l'autre, au contraire, une éloquence un peu compassée, l'attitude toujours digne et calme, un peu pontifiante, d'un régent d'école. Le contraste est, à coup sûr, frappant, encore qu'il soit peut-être moins régulier qu'on ne l'a prétendu. Les partisans de l'authenticité l'expliquent sans trop de peine par la différence des sujets traités; ils font remarquer avec beaucoup de raison que l'amorce de la thèse du *De mortibus* se trouve déjà dans le *De ira Dei*, que certaines pages des *Institutions* où il est parlé des persécuteurs laissent percer une sourde colère, dont on comprend très bien qu'elle éclate dans le *De mortibus*.

Il nous semble que ces réponses sont justes, et que, d'une manière générale, les arguments favorables à l'authenticité emportent la conviction; en particulier le témoignage du manuscrit attribuant à un *Lucius Cæcilius* l'écrit sur la persécution se trouve singulièrement corroboré du fait que nous sommes assurés aujourd'hui que le *nomen* de Lactance était bien *Cæcilius* et non pas *Cælius*, comme on l'a prétendu longtemps. Il est vrai que depuis la démonstration si brillante de l'authenticité qu'avait faite M. Pichon, démonstration qui avait conquis M. Brandt resté jusque-là réfractaire, on a tenté par une autre voie de contester à Lactance la paternité du *De mortibus*. L'analyse littéraire du pamphlet aurait révélé à M. H. Silomon que l'auteur aurait utilisé, pour son exposé des événements, une histoire des empereurs préexistante et aussi la fameuse *Vita Constantini* attribuée à Eusèbe. Voir *Hermes, Zeitschrift für klassische Philologie*, 1912, t. XLVII, p. 250-275. C'est bien vite dit; il y a longtemps que l'on avait remarqué les ressemblances entre Eusèbe et le *De mortibus*, voir l'Index de Brandt, t. II *b*, p. 270; elles s'expliquent au mieux par le fait que l'évêque de Césarée aurait utilisé l'œuvre du rhéteur de Nicomédie. Cette supposition, à coup sûr est tout aussi simple que l'hypothèse compliquée présentée par M. Silomon. Il reste donc que, dans l'état actuel de la recherche, l'origine lactantienne du *De moribus* paraît infiniment vraisemblable.

3° *Ouvrages perdus.* — Ils se répartissent assez naturellement en deux groupes : les traités et les lettres.

1. *Les traités.* — Saint Jérôme mentionne un *Symposium* dont nous ne pouvons rien dire; un *Hodœporicum* où Lactance contait, en vers hexamètres, son voyage d'Afrique à Nicomédie; un *Grammaticus*, dont le titre indique suffisamment le contenu, enfin deux livres adressés à un certain Asclépiade, *Ad Asclepiadem libri duo*. Ce personnage est certainement celui dont il est question *Inst.*, VII, IV, 17, p. 595, et qui avait dédié à Lactance un traité sur la Providence. Sauf le dernier, les autres ouvrages mentionnés datent sans doute, de l'époque où l'auteur était encore païen.

2. *Les lettres.* — A en juger par un mot de saint Jérôme, *In Epist. ad Gal.*, IV, 6, *P. L.*, t. XXVI, col. 373, il semble que, de bonne heure, les nombreuses lettres de Lactance aient été réunies en un *corpus* divisé en huit livres : quatre livres de lettres adressées à un certain Probus, deux de la correspondance avec Sévérus, deux enfin de lettres écrites par Lactance à ce même Démétrianus à qui est dédié le *De opificio*. S'il faut en croire le pape Damase, à qui saint Jérôme avait donné à lire quelques-unes de ces lettres, c'était moins des épîtres que d'assez volumineux traités sur des questions diverses, où le dogme ne tenait qu'une place restreinte. Damase les jugeait longues et ennuyeuses : *non libenter lego, quia et plurimæ epistulæ ejus usque ad mille spatia versuum tenduntur et raro de nostro dogmate disputant.* Voir S. Jérôme, *Epist.*, XXXV, 2, *P. L.*, t. XXII, col. 451. A deux endroits de son commentaire de l'Épître aux Galates, Jérôme mentionne des opinions de Lactance, empruntées aux lettres, l'une anodine sur l'origine du Galatie, l'autre, fort dangereuse, sur les rapports entre le Saint-Esprit et les deux autres personnes de la Trinité. Voir *P. L.*, t. XXVI, col. 353, 373.

4° *Ouvrages attribués à Lactance.* — Sous cette rubrique, nous rangeons certaines œuvres, dont saint Jérôme ne parle pas, et qui sont mises, par certains manuscrits, sous le nom de Lactance.

1. *De ave phœnice.* — Ce poème, en 85 distiques élégiaques, raconte la légende du phénix, de son existence fortunée dans les régions paradisiaques de l'Orient, de sa venue dans notre triste monde occidental, de sa mort sur le bûcher odoriférant qu'il s'est lui-même préparé, de sa résurrection et de son retour vers les pays de son origine. Texte dans Brandt, t. II *a*, p. 135 sq. Bien que cela ait été contesté, l'inspiration chrétienne de ce poème n'est pas discutable. Déjà Clément de Rome rapportait la légende du phénix, et y voyait une image et, si l'on ose dire, une garantie de la résurrection, *I Cor.*, XXV; il n'y aurait rien d'étonnant que l'auteur du poème ait utilisé le texte de Clément, soit dans l'original grec, soit dans la traduction latine qui pouvait déjà circuler à ce moment dans les milieux chrétiens. En tout cas le *De ave phœnice* suit très étroitement le texte de Clément. Sur trois manuscrits que l'on en possède, deux attribuent le poème à Lactance; par ailleurs Grégoire de Tours, dans son *De cursu stellarum* rapporte la légende du phénix en se référant nommément à cet auteur. Cf. *Mon. Germ. hist., Script. rerum merov.*, t. I *a*, p. 861. Un grammairien anonyme du haut Moyen Age cite le poème sous le nom de Lactance. Cf. H. Heil, *Grammatici latini*, t. V *b*, p. 577, l. 14; p. 580, l. 23 et 29; p. 581, l. 12; p. 583, l. 32; p. 586, l. 23, etc., et sans nommer le *De phœnice*, Alcuin signale Lactance comme un des poètes chrétiens de l'antiquité. *Versus de sanctis Eboricensis Ecclesiæ*, v. 1552, dans *Monum. Germ. hist., Poetæ latini ævi carolini*, t. I, p. 204. Par ailleurs rien dans le poème ne s'oppose à l'attribution fournie par les manuscrits. La latinité très classique du morceau, le développement de la pensée, les idées essentielles sont d'accord avec ce que nous trouvons dans Lactance. Sans doute le coloris mythologique du poème détonne quelque peu avec le reste de l'œuvre du rhéteur, mais il ne faut pas perdre de vue qu'il était imposé par les lois mêmes du genre. Encore est-il assez discret; on ne trouve pas dans ce joli morceau la violente opposition entre les idées chrétiennes et la mythologie païenne qui dépare tant d'œuvres poétiques de l'antiquité ou de la Renaissance.

2. *De resurrectione* ou *De pascha.* — Ce court morceau de 55 distiques, qui est attribué à Lactance par une vingtaine de manuscrits, tous récents, n'a aucun droit de figurer parmi les œuvres de notre auteur. Il est à restituer à Vénantius Fortunatus. Incipit : *Tempora florigero rutilant distincta sereno*, dans *Mon. Germ. histor., Anct. antiquissimi*, t. IV, p. 59.

3. *De passione Domini.* — Cette plainte où le crucifié, s'adressant au pécheur, l'engage à méditer sur les souffrances de la passion : *respice me, me conde animo, me pectore serva*, a été considérée par Brandt, qui n'en avait pas trouvé de manuscrit, et l'avait publiée d'après les éditions du XVI[e] siècle, comme un faux, ou un pastiche de l'époque de la Renaissance. Depuis, Mgr Mercati a fait connaître un manuscrit de la Bibl. della Classe de Ravenne, n. *297*, qui donne le texte sous le nom de Lactance. Le manuscrit, il est vrai, est récent, mais la main du XV[e] siècle a écrit : *Lactantii Firmiani carmen de passione Domini quod in vetustis exemplaribus inventum est.* Voir *Theolog Revue*, 1904, t. III, col. 29. J. Denk est revenu sur la question dans la même revue, 1906, t. V, col. 382. Par ailleurs un manuscrit de Pérouse, n. *657*, du XV[e] siècle, donne le poème sous le nom de Cyprien (il s'agit vraisemblablement de l'auteur de l'*Heptateuchos*). On voit que l'attribution à Lactance reste tout à fait douteuse, pour ne pas dire improbable, mais l'idée de Brandt, qui fait de cette œuvre un pastiche du temps de l'humanisme, doit être abandonnée.

III. Doctrines. — Les théologiens de profession sont, en général, sévères pour Lactance. Ils ont fait de lui, sans y regarder de plus près, une sorte d'humaniste chrétien, sans originalité et sans profondeur, d'universitaire venu aux questions religieuses sans préparation antérieure et sans connaissances suffisantes, d'homme de lettres égaré dans la théologie. Il y a du vrai dans ces jugements peu flatteurs. Mais si l'on veut porter sur l'œuvre du professeur de Nicomédie une appréciation équitable, il convient de ne pas oublier l'époque à laquelle l'ensemble de son œuvre a vu le jour. Lactance ignore la théologie, certes, mais pour une bonne raison : c'est qu'à son époque la théologie, du moins en langue latine, n'existait guère et qu'il a été le premier des latins à essayer une synthèse où entrassent les principaux enseignements de la foi chrétienne. Avant lui on ne voit guère qu'Origène, pour avoir tenté, et d'ailleurs avec l'insuccès que l'on sait, d'incorporer en un ensemble les données éparses de la dogmatique. Tertullien, à qui l'on compare volontiers Lactance quand on veut déprécier l'œuvre du second, a fourni certes des précisions nombreuses sur le dogme chrétien, son influence a été beaucoup plus considérable; sur nombre de points il a donné des formules qui sont restées : mais la théologie de Tertullien est éparse dans vingt ouvrages où il faut la démêler au milieu d'un effroyable amas d'affirmations disparates. Avant de juger Lactance trop sévèrement, n'oublions pas qu'il a écrit près d'un siècle avant Augustin, qu'il est antérieur même au concile de Nicée, qu'inévitablement sa pensée porte la marque de ses origines. — Nous étudierons successivement l'idée générale de l'apologétique de Lactance, puis divers points de sa doctrine qui méritent d'être signalés.

1° *L'apologétique de Lactance.* — Son grand mérite est d'avoir tenté à l'usage du grand public, étranger au christianisme, hostile peut-être à la nouvelle religion, une synthèse compréhensive des éléments principaux de la foi chrétienne. Qui se mettrait à l'école de Lactance aurait de l'ensemble de la religion enseignée par l'Église une connaissance, superficielle il est vrai, mais non point méprisable, ni tellement inexacte, sauf les points de détail que nous aurons à signaler. Il lui resterait à demander à la catéchèse ecclésiastique l'initiation plus approfondie, principalement en ce qui concerne les sacrements, dont un seul, le baptême, est clairement indiqué, mais, au vrai, il aurait été conduit jusqu'à la porte même du sanctuaire, il n'aurait plus qu'à se faire inscrire parmi ceux qui demandent leur entrée définitive dans l'Église. Pour juger équitablement l'œuvre de Lactance, il faut donc tenir compte, du public auquel il s'adresse, du point où il veut amener ses auditeurs. On ne demande pas à un traité d'apologétique d'exposer l'ensemble de la théologie, la *Summa contre gentes*, n'est pas la *Summa theologica*.

A ce public lettré, quelque peu frotté de philosophie, à qui l'enseignement courant des écoles a donné une vague connaissance des solutions diverses proposées par les grands penseurs de l'antiquité aux éternels problèmes, à cet auditoire de gens du monde, qui ne croit plus guère, ou ne croit plus du tout aux mythologies des cultes païens, Lactance veut présenter la religion chrétienne comme une véritable sagesse, comme une philosophie qui a, sur tous les systèmes précédemment enseignés, de singuliers avantages, en ce qu'elle résout d'une manière rapide, franche, certaine ce fameux problème du *souverain bien* contre lequel ont échoué les sages de l'antiquité païenne. L'essentiel sera donc de montrer dans le christianisme la solution d'ensemble; il faudra éviter de se perdre dans le détail, aller droit au but. Que demande à la philosophie un homme cultivé? De lui montrer la route du *summum bonum* qui conduit à la *vita beata;* voici le christianisme qui tranche immédiatement la question : l'homme est sur terre pour faire la tâche que Dieu lui impose, et parvenir, la faisant, à la vie éternelle et bienheureuse que Dieu lui a préparée. Il ne s'agira point de procéder ici par exhortation de prédicateur, mais démonstration de professeur; il faudra prouver, discuter, raisonner, laisser de côté les sarcasmes faciles et les injures qui chez d'autres apologistes tiennent si facilement lieu de raisons, il faudra surtout édifier une synthèse qui puisse s'opposer aux constructions les mieux assises de la philosophie antique.

Comme on vient de l'indiquer déjà, ce dogmatisme sera un *dogmatisme moral.* Lactance est trop latin, trop pénétré de sens pratique pour choisir la route ardue des déductions métaphysiques. Sans doute il commence par prouver rapidement l'existence du Dieu unique, créateur, provident; sur les ruines du polythéisme vulgaire et des systèmes philosophiques contradictoires de la sagesse antique, il édifie la doctrine du Dieu des chrétiens. Mais, à dire vrai, il n'y a, dans sa critique des fausses conceptions de la divinité, rien de spécialement original. Voir *De opificio* et *Inst.*, I, II. C'est au l. III des *Institutions* qu'il faut se hâter de courir pour saisir la pensée profonde de l'apologiste. L'idée centrale en est que la philosophie païenne est incapable d'apaiser les désirs de l'homme, de donner le repos à son esprit, ni à son cœur. Ici encore l'auteur passe très vite sur les considérations purement dialectiques; dès le c. VII, il arrive à la question morale : *transeamus nunc ad alteram philosophiæ partem quam ipsi moralem vocant, in qua totius philosophiæ ratio continetur, siquidem in illa physica sola oblectatio est, in hac etiam utilitas.* L'essentiel n'est-il pas de savoir *quomodo nos oporteat vivere?* III, VII, 1, 2, p. 190. Voir aussi III, XII, 1, p. 207 : *Si quæritur quid sit propter quod nascimur.* C'est l'angoissant problème de la destinée que Lactance va retourner sous toutes ses faces; problème qui en soulève un autre, celui de l'immortalité de l'âme. III, XII sq., p. 212. De ces problèmes capitaux, la philosophie n'en a résolu définitivement aucun; et nous voici amenés à demander au christianisme la clef de cette énigme : en quoi donc consiste le souverain bien?

De l'énigme, l'humanité a eu jadis la clef. Pour Lactance il fut un temps où les hommes vivaient plus purs et meilleurs, moins ignorants du souverain bien. IV, I, 1, p. 274. Il est vraisemblable qu'il faut voir ici une réminiscence du thème classique de l'âge d'or beaucoup plus que la donnée ecclésiastique de la révélation primitive. Quoi qu'il en soit d'ailleurs, cet état a disparu du jour où le polythéisme a été introduit sur la terre par l'action des démons; désormais voici l'humanité dans les ténèbres de l'erreur et du vice, incapable de s'élever à la notion du bien : *ventum est, ut ablata ex oculis veritate neque religio Dei veri neque humanitatis ratio teneretur, hominibus non in cælo summum bonum quærentibus, sed in terra. Ibid.* Seul, un petit peuple, celui des Juifs, a conservé intact le trésor de la vérité, IV, II, 4, p. 227; c'est de lui qu'un jour sortira le Christ, Verbe de Dieu fait homme, lequel enseignera à l'humanité inquiète le chemin qui conduit à la vie bienheureuse. Pour l'auditoire païen que Lactance a en vue, l'essentiel est de montrer la divine mission de Jésus; il suffirait, à la rigueur, de présenter celui-ci comme un homme de Dieu, comme un prophète. Dans le fait Lactance ne procède pas ainsi; d'emblée, il part de la génération éternelle du Verbe (avec quelle inexactitude, nous le dirons plus loin) et va montrer que Jésus n'est autre que ce Fils de Dieu fait homme. *Jesus quippe inter homines nominatur.* IV, VII, 4, p. 293. Cette démonstration de la divinité de Jésus-Christ, elle peut être fournie par les miracles accomplis par le Sauveur : *veniamus ad opera illa miranda... cælestis indicia virtutis.* IV, XV, 1, p. 329. Mais l'on sait que cette preuve, a été peu ou mal employée par la plupart des apologistes anciens; en fait elle ne vient ici qu'en passant et par un biais un peu détourné. C'est une autre veine que Lactance a exploitée, celle de l'argument prophétique. Le Christ est Dieu, parce qu'il a réalisé les prophéties, lesquelles parlent nettement de sa divinité et des choses merveilleuses qu'accomplira le Dieu fait homme. On le voit, l'argumentation diffère sensiblement de celle qui est devenue classique. L'apologiste moderne qui aborderait la démonstration de ce point de vue se verrait arrêté à chaque pas par l'obscurité même des prophéties. Pour trouver en celles-ci des indications relatives à la divinité du Christ, il est, pour ainsi dire, indispensable d'avoir mis justement ce point à l'abri de toute contestation. Si peu exigeante que fût l'exégèse ancienne, si commode que fût la méthode d'interprétation allégorique pour découvrir en un texte des sens insoupçonnés, le bagage des textes de l'Ancien Testament susceptibles de démontrer d'emblée la divinité de Jésus-Christ ne laissait pas que d'être assez mince. Mais Lactance avait à sa disposition un trésor qui depuis nous a échappé. Les textes apocryphes d'Hermès trismégiste, des Livres sibyllins, les faux oracles de l'Apollon de Milet furent abondamment exploités par notre apologiste. Voir l'index de Brandt, t. II *b*, p. 254 *(Hermes trismegistus)*, p. 258 sq. *(Oracula Apollinis, Oracula Sibyllina.)* Fabriqués après coup, ces oracles avaient toute la clarté désirable; émanés, on le croyait et on espérait le faire croire, de milieux étrangers au christianisme, ils n'auraient que plus de force démonstrative aux yeux du public païen. Ainsi toute cette partie de la démonstration chrétienne de Lactance repose sur une falsification littéraire. Mais si la bonne foi de l'honnête professeur a été surprise, on aurait mauvaise grâce à lui en faire un reproche.

Lactance n'était pas le premier à mettre en ligne ce mauvais argument, il ne sera pas le dernier. Il faut regretter seulement qu'il lui ait attribué une importance capitale, en sorte que toute son argumentation pèche par la base et doit être reprise sur nouveaux frais. Ajoutons qu'il convient de se demander où notre apologiste a pris l'idée même de sa démonstration. Lui est-elle venue des réminiscences de l'enseignement catéchétique qu'il a dû recevoir à Nicomédie lors de sa conversion au christianisme? Lui a-t-elle été suggérée par ses lectures personnelles et par la forte impression qu'aurait faite sur lui la rencontre des textes sibyllins et autres livres apocryphes? Ces écrits étaient-ils suffisamment disséminés dans le grand public pour qu'en dehors des cercles chrétiens on en eût connaissance? Toutes ces questions, qui

ne sont pas sans importance, se posent à l'esprit, sans que l'on soit capable de les tirer au clair.

De quelque manière d'ailleurs qu'on les résolve, il n'en reste pas moins que l'argumentation fondée sur ces textes a fourni à Lactance le moyen de résoudre, sans pétition de principes, la grande énigme de la destinée humaine. Le Christ-Dieu, vérité souveraine, peut être indiqué aux hommes inquiets comme le docteur qui les tire d'incertitude. On a prétendu que l'apologiste n'a vu que ce rôle du Christ; qu'il a complètement laissé dans l'ombre son rôle de rédempteur, qu'il n'a vu dans le christianisme que l'enseignement moral qui s'y distribue et négligé les moyens surnaturels qui permettent au chrétien d'orienter sa vie vers le souverain bien. Fût-il fondé, ce reproche ne serait pas équitable; ce n'est pas dans les *préambules de la foi* que l'on expose l'ensemble du mystère chrétien. Pourtant, bien qu'en bonne logique il n'eût pas à en parler, Lactance n'est pas sans faire des allusions fort transparentes à ces points de doctrine qu'on lui reproche d'avoir omis. Quand il parle du Christ comme du prêtre éternel, IV, XIV, 20, p. 329, cf. XIV, 3, p. 325, XXIX, 15, p. 394, constitué médiateur entre Dieu et les hommes, IV, XXV, 5, p. 376, il est vraisemblable que l'auteur des *Institutions* a présente à la pensée toute la doctrine que développe l'Épître aux Hébreux. Quand il dit de Jésus qu'il est la nourriture et la vie de tous ceux qui croient en la chair qu'il a portée et en la croix où il fut suspendu, *ipse est cibus et vita omnium qui credunt in carnem quam portavit et in crucem qua pependit*, IV, XVIII, 28, p. 358, il semble bien faire allusion aux doctrines johanniques. Et pour ce qui est des forces que donnent aux chrétiens les sacrements, Lactance n'a pas laissé de les indiquer, d'une manière très discrète, mais néanmoins perceptible. Voir, à propos du baptême, *Inst.*, VII, V, 22, p. 660 : *homo cælesti lavacro purificatus exponit infantiam cum omni labe vitæ prioris, et incremento divini vigoris acceplo fit homo perfectus ac plenus; et* III, XXVI, 8 et 9, p. 260 : *da injustum, insipientem, peccatorem, continuo et æquus et prudens et innocens erit, uno enim lavacro malitia omnis abolebitur.*

Il n'en est pas moins vrai qu'étant donnés le but qu'il se proposait et l'auditoire qu'il visait, l'apologiste devait insister davantage sur le rôle extérieur du Christ. Celui-ci est d'abord un maître de doctrine, et plus spécialement de morale. Les deux livres V et VI des Institutions sont proprement le résumé de cette morale que distribue l'Église continuatrice de Jésus-Christ. Ici encore on a fait à Lactance le reproche d'avoir présenté sous le nom de morale chrétienne un bizarre compromis entre les préceptes de l'Évangile et les règles formulées par les philosophes de l'antiquité. Le même reproche pourrait être adressé à saint Thomas, dont toute l'Éthique se ramène à un commentaire d'Aristote. Le fondement de la morale, suivant Lactance, c'est tout d'abord la certitude que nous avons de l'existence d'un Dieu souverain législateur, du but qu'il propose à notre activité, des moyens qu'il nous donne pour l'atteindre. Mais une fois cette base solidement construite, il n'est besoin pour achever l'édifice de la morale que d'étudier l'homme en lui-même. De cette considération de l'homme idéal se tireront sans peine les préceptes relatifs aux vertus diverses que doit pratiquer l'homme concret. Et si Lactance, avec la philosophie antique, insiste sur la justice, racine de toutes les vertus sociales, il n'a garde d'oublier celles qu'a préconisées l'Évangile. De la justice il passe très vite à la charité, source de nouveaux devoirs que les philosophes avaient à peine pressentis et qui appartiennent en propre aux chrétiens. *Hæc opera proprie nostra sunt, qui legem, qui verba ipsius Dei præcipientis accepimus.* VI, XII, 22, p. 528. Longuement il s'étend sur la chasteté, signalant, avec son indispensable nécessité, tous les dangers qui la menacent. VI, XXIII, p. 654 sq. Voilà un souci qui est spécifiquement chrétien. Plus encore l'importance accordée au repentir dans la vie morale. Cette vertu de pénitence, les anciens l'ont ignorée; Cicéron signalait bien plutôt le danger que ferait courir aux bonnes mœurs l'espoir trop facile du pardon. Or Lactance a bien vu que l'attirance spéciale du christianisme lui venait précisément de la douceur avec laquelle il accueillait les âmes repentantes. Sans phrase, sans déclamation, et néanmoins avec une intelligence très avertie des besoins du cœur humain, il établit une des théories les plus compréhensives de la pénitence que nous ait léguées l'antiquité chrétienne : *Nec tamen deficiat aliquis aut de se ipse desesperet, si aut cupiditate victus aut libidine impulsus aut errore deceptus aut si coactus ad injustitiæ viam lapsus est. Potest enim reduci ac liberari, si eum pœniteat aclorum et ad meliora conversus satis Deo faciat.* VI, XXIV, p. 571 sq. Cf. *Epit.*, LXII, p. 748. Qu'on l'entende bien, il s'agit avant tout de ce pardon que l'entrée dans l'Église promet aux âmes qu'accablent leurs fautes, du pardon que leur donnera ce baptême dont nous avons entendu Lactance vanter l'efficacité souveraine. Vraiment il faut ne pas avoir compris notre auteur pour parler, comme le fait O. Bardenhewer : « En fait d'exigences de la morale chrétienne, Lactance ne parle guère que des préceptes de la morale naturelle tels que les ont déduits les philosophes. » *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. II, p. 494. — D'ailleurs tout ce dogmatisme moral n'a-t-il pas finalement son couronnement dans le dogme des récompenses et des châtiments éternels? C'est le dernier livre, *De vita beata*, qui donne son sens à toute l'apologétique de notre auteur. C'est en fonction de cet enseignement qu'il faut juger toutes les parties de l'œuvre, c'est par lui qu'elle prend sa signification chrétienne.

Il reste des lacunes sans doute dans l'apologétique de Lactance; trop souvent son argumentation est faible et manque de profondeur. Si l'auteur excelle en général à poser les problèmes philosophiques, s'il sait analyser, avec de fines nuances, les opinions des diverses écoles, il s'en faut qu'il possède la vigueur dialectique qui pénètre jusqu'au fond même de la question pour apporter la réponse adéquate. Là est proprement son insuffisance, il serait vain de vouloir la dissimuler. Pour se rendre à l'argumentation de Lactance, il ne faut pas avoir trop d'exigences philosophiques. Ce doivent être d'autres raisons que celles du professeur de Nicomédie, qui, au lendemain de l'édit de Milan, ont conduit les foules païennes vers les baptistères de l'Église.

2° *Points particuliers de doctrine.* — Sous cette rubrique nous nous proposons d'examiner un certain nombre de questions étrangères à l'apologétique, où il se trouve que Lactance a émis des opinions assez différentes de celles qui sont devenues l'enseignement commun ou même la doctrine officielle de l'Église.

1. *La Trinité.* — Sur ce point, qu'il ne touche qu'en passant, Lactance en est resté aux conceptions mises en vogue par les théoriciens du Logos au milieu du IIe siècle et au début du IIIe. C'est dire que d'une part le Fils joue essentiellement un rôle cosmologique et que, d'autre part, le Saint-Esprit disparaît à peu près complètement de la sainte Trinité.

Quand Dieu se décide à créer le monde, il commence par produire un esprit semblable à lui-même, doué de ses puissances, et qui sera l'instrument de la création : *antequam ordiretur hoc opus mundi... produxit similem sui spiritum qui esset virtutibus Patris Dei præditus. Inst.*, II, VIII, 3, p. 129. Ainsi la prolation du Fils n'est pas éternelle et Lactance ne prend pas

même soin de distinguer les deux états du Verbe : *logos endiathetos, logos prophoricos*, distinction à l'aide de quoi les anciens apologistes avaient sauvé, tant bien que mal, l'éternité du Logos. On remarquera également l'emploi du mot *produxit*, qui, orthodoxe à la rigueur, si on le prend comme l'équivalent du grec προφέρω, est d'autant plus dangereux ici qu'il vient presque comme synonyme de *fecit*. Qui pis est, le mot de *creatus* est employé ailleurs pour qualifier le Fils : *renatus est ergo ex virgine sine patre tanquam homo, ut quemadmodum in prima nativitate spiritali creatus ex solo Deo sanctus spiritus factus est, sic in secunda carnali ex sola matre genitus caro sancta fieret. Epit.*, XXXVIII, 9, p. 715. N'accusons pas pourtant trop vite notre auteur de faire du Fils une créature; car à plus d'un endroit il parle (et dans celui même que nous venons de citer) de sa naissance, de sa génération : *antequam præclarum hoc opus mundi adoriretur, sanctum et incorruptibilem spiritum genuit, quem Filium nuncuparet. Inst.*, IV, VI, 1, p. 286. *Deus in principio antequam mundum institueret, de æternitatis suæ fonte deque divino ac perenni spiritu suo filium sibi ipse progenuit incorruptum, fidelem virtuti ac majestati patriæ respondentem. Hic est virtus, hic ratio, hic sermo dei, hic sapienta, Epit.*, XXXVII, 1, 2, p. 712. Ce dernier texte est particulièrement important, et montre bien que Lactance n'assimile pas la génération du Verbe (*Sermo*, comme dans Tertullien) à la production des créatures; il dit assez clairement, bien qu'un peu gêné par le manque de terminologie, que le Verbe dérive de la substance même du Père. Il a même un développement pour démontrer *ex professo* que la production du Verbe ne saurait être assimilée à la création des anges. *Inst.*, IV, VIII, 7, p. 296. En sorte qu'il convient d'interpréter avec quelque bienveillance le mot de *creatus* qui est accolé parfois au nom du Verbe.

Il n'empêche que le Verbe ainsi produit, s'il est semblable au Père, n'est pourtant, si l'on peut dire, qu'un Dieu de seconde majesté. Justin avait déjà hasardé en parlant du Logos l'expression de ἕτερος θεός; s'inspirant peut-être de la même source, Lactance cite un passage des livres hermétiques, qui rend sensiblement le même son : ὁ κύριος καὶ τῶν πάντων ποιητής, ὃν θεὸν καλεῖν νενομίκαμεν, ἐπεὶ τὸν δεύτερον ἐποίησε θεὸν ὁρατὸν καὶ αἰσθητόν. *Inst.*, IV, VI, 4, p. 287. Il avance par ailleurs une expression qui semble indiquer que le Verbe n'était point par sa nature incapable de défaillance morale, puisque c'est par sa persévérance dans le bien qu'il est devenu cher à Dieu : *Deo patri perseverando cum probatus tum etiam carus est. Inst.*, II, VIII, 4, p. 130. Toute cette doctrine est d'ailleurs à interpréter en fonction de celle qui est relative à la création et à la chute du démon, dont nous parlerons tout à l'heure, et l'on ne réaliserait pas combien, dans les passages antérieurement cités, la pensée de Lactance est loin de l'enseignement classique si l'on ne tenait compte de cette opposition qu'il fait perpétuellement entre le Verbe et le diable.

Telle est pourtant sur l'esprit de notre auteur l'impression faite par la doctrine traditionnelle, qu'après avoir semblé verser dans un arianisme avant la lettre, il s'empresse de résoudre par des expressions toutes voisines du *consubstantiel* nicéen le problème de l'unité divine qu'il avait semblé compromettre par les expressions précédemment citées. D'ailleurs la nature même de l'auditoire auquel il s'adresse le force à aborder le problème. Il a consacré deux livres à faire le procès du polythéisme, et voici, lui objecte son lecteur, qu'il semble instaurer deux dieux. Tout un chapitre est consacré à résoudre cette difficulté. *Inst.*, IV, XXVIII, p. 391-394. C'est à Tertullien d'ailleurs qu'est empruntée la réponse : *Cum dicimus Deum Patrem et Deum Filium non diversum dicimus nec utrumque secernimus, quia nec Pater a Filio potest nec Filius a Patre secerni, siquidem nec Pater sine Filio nuncupari nec Filius potest sine Patre generari. Cum igitur et Pater Filium faciat et Filius Patrem una utrique mens, unus spiritus, una substantia est.* Cf. Tertullien, *Apologet*, XXI, *P. L.*, t. I, col. 399. Tout ceci montre qu'il faut tenir compte, quand l'on étudie Lactance, de l'importance qu'il attache à l'enseignement traditionnel. Finalement sa doctrine du Logos ne diffère que par certaines *imprudences* de langage de ce que disaient les apologistes ses prédécesseurs.

Le rôle effacé, pour ne pas dire plus, que joue le Saint-Esprit dans l'œuvre de Lactance, s'explique par les mêmes raisons. Toute théorie du Logos exclusivement cosmologique aboutit de manière fatale à faire négliger la troisième personne de la Trinité. Ce n'est pas que Lactance n'emploie fréquemment le nom d'Esprit Saint, mais toujours ce mot se rapporte à la seconde personne. Voir les textes signalés plus haut. A côté de cet esprit bon, Lactance ne connaît que l'esprit du mal. Voir plus loin. Saint Jérôme l'avait déjà remarqué; il fait observer de plus que dans le l. VIII de ses Épîtres l'apologiste identifiait l'Esprit Saint tantôt avec le Père, tantôt avec le Fils : *multi per imperitiam Scripturarum, quod et Firmianus in octavo ad Demetrianum epistularum libro facit, adserunt Spiritum Sanctum sæpe patrem sæpe filium nominari. In Epist. ad Gal.*, IV, 6, *P. L.*, t. XXVI, col. 383.

2. *L'angélologie. Le dualisme.* — Étroitement liée, nous l'avons dit, à la doctrine relative au Logos, la théorie de l'origine du diable est un des points les plus curieux, et aussi des plus répréhensibles, qui se rencontrent en notre apologiste. Nous l'exposerons, en tenant pour établie l'authenticité des passages dualistes. Voir col. 2428. Même si l'on rejetait ceux-ci, on n'arriverait pas à une synthèse sensiblement différente.

Après qu'il a proféré le Verbe, Dieu crée un autre esprit, doué lui aussi de qualités éminentes, mais qui, à l'inverse du Verbe, ne persévéra pas dans l'état où il avait été créé. *Deinde fecit alterum in quo indoles divinæ stirpis non permansit... ex bono ad malum transcendit, suoque arbitrio... contrarium sibi nomen adscivit. Inst.*, II, VIII, 4, p. 129. Sa faute fut de porter envie au Verbe, son prédécesseur : *antecessori suo*. C'est ainsi que cet esprit, créé bon, est devenu celui que les grecs appellent le diable, et les latins l'accusateur, car c'est lui qui se charge de dénoncer à Dieu les crimes auxquels il nous entraîne : *nos criminatorem vocamus quod crimina in quæ ipse illicit ad Deum deferat. Ibid.*, 6, p. 130. Le diable est en effet la source de tout le mal moral. Mais aussitôt un problème surgit : comment Dieu souverainement juste et bon a-t-il pu laisser les choses prendre cette tournure? C'est la question à laquelle répondent les dissertations dualistes. Voir plus haut, col. 2429. Or, dit l'auteur, il faut partir de cette idée, qu'il n'y a de monde moral que là où existe la lutte, la tentation. De même que le monde physique résulte de la synthèse d'éléments contraires, dont la lutte engendre finalement l'harmonie de l'univers, de même le monde de la moralité ne se constitue, peut-on dire, que si deux éléments s'y rencontrent, le bien et le mal, qui luttent ensemble, l'harmonie s'établissant quand le bien a triomphé du mal. Supprimer la présence du mal, c'est supprimer la possibilité du bien. Mais Dieu ne pouvait créer directement le mal : *fas non erat ut a Deo proficisceretur malum*, p. 131; il arrangera néanmoins les choses pour que paraisse une volonté mauvaise, et très puissante, qui sera dans le monde l'agent de la tentation, et par le fait même le créateur (bien involontaire) de la moralité.

Si le Verbe est le bras droit de Dieu, le diable en est le bras gauche : *fecit ante omnia duos fontes rerum sibi adversarum inter seque pugnantium, illos scilicet duos spiritus, rectum atque pravum, quorum alter est Deo tamquam dextera, alter tamquam sinistra, ut in eorum essent potestate contraria illa, quorum mixtura et temperatione mundus et quæ in eo sunt universa constarent.* Voilà pour le monde physique; à chacun des deux éléments contradictoires qui le constituent, feu, eau (lumière, ténèbres, etc.), un chef est donné. Et voici maintenant le monde moral : *Item facturus hominem cui virtutem ad vivendum proponeret, per quam ad immortalitatem assequeretur, bonum et malum fecit, ut posset esse virtus.* P. 130-131.

Le point délicat de la théorie, c'est que, si l'on s'en tient strictement à la lettre, Dieu est finalement le dernier responsable du mal. Il créé le diable *pour* qu'il soit l'inventeur du mal : *illum constituit malorum inventorem, quem cum faceret dedit illi ad mala excogitanda ingenium et astutiam, ut in eo esset et voluntas prava et perfecta nequitia.* Peut-être convient-il néanmoins de ne pas serrer le texte de trop près : gêné par son peu d'habitude de la spéculation théologique, l'auteur a mis en Dieu volonté antécédente et absolue, là où il aurait dû mettre volonté conséquente et permissive. Mais, quoi qu'il en soit, que la malice du diable ait été voulue par Dieu ou simplement permise, voici la lutte engagée désormais entre le diable et le Verbe : celui-ci inspirateur du bien, celui-là instigateur du mal. De cette lutte l'humanité sera, pour ainsi parler, l'enjeu.

Le reste de l'exposé se rapproche davantage des idées courantes; sauf un point cependant : la date de la chute des anges. En conformité avec la Bible, Lactance parle de la création du premier couple humain, de la tentation, de la chute dont il rend le diable responsable. Pour aider l'humanité dans sa lutte contre le mal, Dieu lui envoie ses anges; mais beaucoup d'entre eux succombent, s'unissent aux filles des hommes. On sait à quel point cette idée, empruntée au livre d'Hénoch fut courante dans l'antiquité. Désormais les anges déchus ne pourront être reçus dans le ciel, le diable en fait ses satellites et ses ministres. Quant aux fruits des unions incestueuses entre les anges et les filles des hommes, ils constituent une classe spéciale de démons. Leurs pères habitent les régions aériennes (les *cieux*, comme dit Lactance); eux sont confinés aux régions terrestres. Ce sont eux les esprits immondes, auteurs de tous les maux qui arrivent. Ce sont leurs artifices qui ont le plus contribué à répandre sur la terre le polythéisme. Voir surtout *Inst.*, II, XIII-XIV, p. 160 sq.; *Epist.*, XXII-XXIII, p. 694-695. Quant aux anges demeurés fidèles, ils sont les auxiliaires du Verbe dans l'incessante lutte qu'il faut mener contre les forces démoniaques.

Au fond de toute cette théorie il y a donc le désir de résoudre le problème du mal. Hypnotisé par cette idée contestable, mais bien stoïcienne, que la vertu, le bien suppose *nécessairement* la tentation, la lutte, donc le mal, Lactance arrive à croire nécessaire un principe du mal. Ce serait le manichéisme, si le bon sens de l'auteur ne le mettait en garde contre la théorie des deux principes égaux, rivaux et coéternels. Mais, pour respecter l'unité du principe entier, la solution qu'il propose ne vaut guère mieux, puisqu'elle arrive à placer en Dieu (au moins à prendre les termes à la rigueur) la décision de créer un principe mauvais. On comprend assez que les passages où étaient développées des théories aussi scabreuses aient été expurgés, du jour où l'on a vu plus clairement le péril manichéen.

3. *La psychologie.* — Il n'y aurait pas à insister sur les doctrines relatives à la nature et à la destinée de l'âme que développe Lactance. La spiritualité (ne disons pas l'immatérialité) du principe de vie ne fait pas de doute pour lui, pas plus que son immortalité. L'originalité du rhéteur est d'avoir affirmé avec beaucoup de force la création immédiate de toutes les âmes par Dieu, alors que Tertullien, dont il dépend si étroitement pour le reste de sa psychologie, avait proposé une théorie beaucoup plus grossière de l'origine de l'âme. Lactance pose nettement la question, *De opificio Dei*, c. XIX, t. II *a*, p. 59, *utrumne anima ex patre, an potius ex matre, an vero ex utroque generetur.* Aucune de ces hypothèses n'est exacte, continue-t-il; des corps peuvent bien engendrer des corps, mais des âmes ne peuvent donner des âmes : *de animis anima non potest (nasci)*, p. 60. Il est donc clair que les âmes des enfants ne proviennent point des parents, *sed ab uno eodemque omnium Deo patre, qui legem rationemque nascendi tenet solus, siquidem solus efficit.* — Lactance ne dit pas en termes exprès à quel moment Dieu crée les âmes. Une phrase des *Institutions* pourrait faire croire qu'il penche pour la théorie origéniste, encore qu'il n'ait pas connu directement l'auteur du *Periarchon*. Quand Dieu, dit-il, eut achevé de créer et de peupler le monde, il décida de créer les âmes qui constitueraient son royaume éternel : *rebus omnibus mirabili discriptione compositis regnum sibi æternum parare constituit et innumerabiles animas procreare quibus immortalitatem daret. Inst.*, II, X, 2, p. 147. Mais il s'agit vraisemblablement ici du dessein général de Dieu, qui peut ne l'avoir exécuté qu'au fur et à mesure des conceptions humaines, et c'est bien ce que paraît indiquer l'auteur, quand, parlant de la gravité du crime d'avortement, il écrit : *ad vitam enim Deus inspirat animas, non ad mortem. Inst.*, VI, XX, 18, p. 558. Cf. VII, V, 9, p. 598. On sait à quelle fortune était réservée cette doctrine du créatianisme.

4. *L'eschatologie.* — Si pour la psychologie Lactance est nettement en progrès sur ses prédécesseurs, par contre son eschatologie est nettement archaïsante. Elle vaudrait la peine d'être exposée avec quelques détails, et l'on s'étonne de voir toute cette fantasmagorie des apocalypses apocryphes, d'origine juive ou chrétienne, s'étaler avec tant de complaisance dans ce manuel d'enseignement chrétien. Rien n'y manque, ni la chute de Rome, ni les prodiges dans le ciel et sur la terre, ni l'avènement de l'Antéchrist, ni sa défaite par le Christ. C'est après la victoire remportée par ce dernier sur les forces démoniaques que prend place la première résurrection, laquelle atteint ceux-là seuls qui ont pratiqué la vraie religion. Cette résurrection est suivie d'un premier jugement. *Inst.*, VII, XX, p. 647 sq.

Pour ce qui est des infidèles, ils n'ont que faire à cette audience, car ils sont déjà jugés et condamnés. Quant aux fidèles, ils seront, suivant leurs actions, ou admis à la vie bienheureuse ou condamnés au supplice du feu éternel. Les justes eux-mêmes seront éprouvés par le feu. *Ibid.*, XXI, 6, p. 652 : *tum quorum peccata vel pondere vel numero prævaluerint, perstringentur igni atque amburentur quos autem plena justitia et maturitas virtutis incoxerit, ignem illum non sentient.* Il ne faudrait pas s'imaginer, continue Lactance, que les âmes ont été jugées immédiatement après la mort; non, en attendant que le grand juge statue sur leur sort, elles sont enfermées dans une prison commune d'où précisément elles sont appelées au moment du jugement. Celui-ci vient donc faire parmi les âmes des fidèles un premier triage. Celles que le feu du jugement a épargnées ou purifiées vont mener sur la terre une vie nouvelle, pendant que les âmes trouvées coupables sont renvoyées avec les impies pour y attendre des châtiments certains. *Ibid.*, n. 7 et 8.

Alors commence sur la terre le *millenium*, ère fortunée décrite à l'avance par les prophètes et les

sibylles, règne de Dieu au milieu de son peuple, dans la cité sainte. Si l'on y regarde de près, on voit que pendant la durée de ce millénium, il subsiste à un autre endroit de la terre des nations infidèles. Le diable ayant été enchaîné pour la durée du *millenium*, ces peuples ne peuvent nuire à la cité sainte; du jour où le diable est délié, une formidable coalition se déchaîne contre le peuple de Dieu. Mais elle est vaincue, définitivement cette fois, par la puissance divine; pendant que cette dernière accable les assaillants, le peuple fidèle est caché dans les entrailles de la terre, *sub concavis terræ*, en attendant que la colère de Dieu ait fait justice des impies. Les dernières années du *millenium* se passent donc en toute tranquillité. Puis a lieu le grand renouvellement final, qui est en même temps la suprême manifestation de la justice divine. C'est la seconde résurrection qui englobe tous les impies (et sans doute ceux qui leur ont été assimilés); elle aboutit à la condamnation de tous les coupables au supplice éternel, tandis que les justes, devenus désormais semblables à des anges, vont régner éternellement dans le ciel. *Inst.*, VII, XXVI, p. 665 sq. Cf. *Epit.*, LXVII, p. 760 : *Post hæc renovabit Deus mundum et transformabit justos in figuras angelorum, ut immortalitatis veste donati serviant Deo in sempiternum.*

L'étude de ces divers points explique comment Lactance a pu être jugé fort défavorablement par les théologiens, par ceux-là surtout qui, à la fin du XV^e^ siècle et au XVI^e^ ne pouvaient guère imaginer les rapports qu'entretenait la pensée de l'apologiste avec les idées de nombre de ses contemporains ou de ses prédécesseurs. On trouvera dans l'édition de Lenglet-Dufresnoy, reproduite dans *P. L.*, les indications nécessaires pour une histoire de l'accueil fait à Lactance par la pensée chrétienne. Ces discussions autour de l'orthodoxie de cet apologiste ont perdu bien de leur importance. Il reste que l'œuvre du professeur de Nicomédie ne mérite pas les dédains dont plusieurs ont voulu l'accabler, et que, sans promettre des trouvailles sensationnelles, une étude attentive y ferait découvrir bien des traits intéressants et à peine soupçonnés.

I. Texte. — 1° Pour les manuscrits, voir les prolégomènes de l'édit. Brandt, t. I, p. I-LVI; t. II *a*, p. I-XXXIX; t. II *b*, p. I-XVIII. — 2° L'histoire des éditions est donnée tout au long dans les mêmes prolégomènes; voir surtout t. II *a*, p. XXXIV-LXXI, un recensement sommaire des éditions dans Pichon, p. XVI. L'édition *princeps* est celle parue à Subiaco, 1465, le premier imprimé italien daté; elle contient *Inst.*, *De ira*, *De opificio*. Les éditions se multiplient très vite, 11 avant la fin du XV^e^ siècle, plus de 20 au XVI^e^; à partir de 1679, on y ajoute le *De mortibus* et à partir de 1712 le texte complet de l'*Epitome*. *P. L.*, t. VI et VII, reproduit l'édit. de Lenglet-Dufresnoy, où l'on trouvera nombre de dissertations intéressantes de Baluze, Le Nourry, H. Dodwell, et de Lenglet lui-même.

II. Histoire littéraire. — Les questions relatives à la datation ou à l'authenticité ont été surtout étudiées de nos jours par S. Brandt dans une série de dissertations qui complètent ses prolégomènes; les voir dans *Sitzungsberichte der K. Akad. der Wissensch. zu Wien*, sous ce titre général : *Ueber die dualistische Zusätze und die Kaiseranreden bei Lactantius, nebst einer Untersuchung über das Leben und die Entstehungsverhältnisse seiner Prosaschriften* : t. CXVIII, fasc. 8 : I. *Die dualistische Zusätze*; t. CXIX, fasc. 1 : II. *Die Kaiseranreden*; t. CXX, fasc. 5 : III. *Ueber das Leben des Lactantius*; t. CXXV, fasc. 6 : *Ueber die Entstehungsverhältnisse der Prosaschriften des Lactantius und des Buches De mortibus persecutorum*. Il faut tenir compte des rectifications que S. Brandt a apportées à sa propre pensée dans le compte rendu de l'œuvre de R. Pichon. Voir *Berliner philologische Wochenschrift*, 1903, col. 1223-1228 et 1255-1259. Les travaux postérieurs à Brandt discutent plus ou moins le point de vue de ce critique. Voir O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. II, 1903, p. 472-496; A. Harnack, *Die altchristliche Literatur. Chronologie*, t. II, 1904, p. 415-426; M. Schanz, *Geschichte der römischen Literatur*, 2^e^ édit., t. III, 1905, p. 445-474 (§ 752-767), où l'on trouvera une bibliographie surabondante; P. de Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, Paris, 1920, p. 252, 253 et 268-295. Mais il faut surtout tenir compte de l'ouvrage capital de R. Pichon, *Lactance, Étude sur le mouvement philosophique et religieux sous le règne de Constantin*, Paris, 1901, et de celui de P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. III, p. 287-359.

III. Théologie. — 1° Outre les ouvrages précédents, qui font tous une place plus ou moins large à l'histoire des idées, on consultera les histoires générales du dogme, par exemple : A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 4^e^ édit., voir l'index, t. III, 1910, p. 935; J. Tixeront, *La théologie anténicéenne*, 1905, p. 444-450. — 2° Les études spéciales sont très nombreuses, mais souvent fort superficielles; voici les plus importantes : J.-J. Rau, *Diatribe de philosophia Lactantiana*, Iéna, 1733; H.-J. Alt, *De dualismo Lactantiano*, Breslau, 1839; Overlach, *Die Theologie des Lactantius*, Schwerin, 1858; J.-C.-T. Muller, *Quæstiones Lactantianæ*, Gœttingue, 1875; F. Marbach, *Die Psychologie des F. Lactantius*, Halle, 1889.

É. Amann.

LACUNZA Emmanuel, né en 1731 à Santiago, au Chili, admis au noviciat des jésuites en 1747, expulsé du Chili en 1767 avec tous ses confrères et réfugié en Italie où il mourut en 1801. Un important traité sur la parousie : *La venida del Mesias en gloria y Magestad*, Londres, 1816, Paris, 1826, 5 vol. in-8°, où Lacunza défendait quelques opinions singulières sur l'Antéchrist, être collectif, sur le millénarisme, etc., fut condamné par la Congrégation de l'Index, le 6 septembre 1824.

Hurter, *Nomenclator*, 3^e^ édit., t. V, col. 608; Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 1354 sq.; Fr. Enrich, *Historia de la C. de J. en Chile*, 1891, t. II, p. 458-463.

P. Bernard.

LA FARE (Étienne-Joseph de) (1691-1741), naquit à Paris en 1691 du poète Charles-Auguste de La Fare. Il devint docteur en théologie et abbé de Mortemer, au diocèse de Rouen; il fut nommé à l'évêché de Viviers, en février 1733, à condition de céder son abbaye de Mortemer à l'évêque de Viviers, démissionnaire, Martin de Ratabon; mais il n'avait pas encore reçu ses bulles pour l'évêché de Viviers, lorsqu'il fut nommé à l'évêché de Laon; il fut sacré le 25 juillet 1734. Dès le début de son épiscopat, il visita tout son diocèse et se montra l'adversaire décidé des jansénistes. En 1728, lors d'un synode, tenu dans sa cathédrale, il exigea de tous ses curés la signature du *Formulaire*, et, en 1729, il fut un des prélats qui s'assemblèrent à Paris pour prendre une décision contre la *Consultation* des avocats au sujet du concile d'Embrun. Lafitau, dans son *Histoire de la constitution Unigenitus*, I. VI, a raconté en détail les difficultés de son ministère à Laon et les *Nouvelles ecclésiastiques*, tables, t. II, p. 16-27, parlent très souvent de La Fare. Il mourut, au cours d'une visite pastorale, le 23 avril 1741, au village de Leschelles, près de Vervins.

La Fare a composé surtout des *Instructions pastorales* et des *mandements*, tous dirigés contre les appelants et dont beaucoup ont provoqué des arrêts des Parlements : Le 28 août 1724, il publie un mandement au sujet du nouveau catéchisme et le 7 mars 1726 dans une lettre à l'évêque de Soissons, Languet de Gergy, il se plaint des menées des jansénistes dans son diocèse. *Coll. Languet*, t. XXII, pièce 32. Dans un mandement du 30 novembre 1730, il attaque et le Parlement qui s'est élevé contre la déclaration royale du 24 mars, et les *Nouvelles ecclésiastiques* « gazette que l'enfer vomit toutes les semaines dans le royaume ». Le Parlement condamna cette lettre comme séditieuse et attentatoire à l'autorité royale (20 février 1731); une nouvelle instruction pastorale renferme des *Réflexions sur l'arrêt du Conseil*; elle est

condamnée « comme contenant des expressions téméraires et séditieuses ». De 1732 à 1740, les lettres et observations de l'évêque se succèdent et, en même temps, les arrêts du Parlement. *Coll. Languet*, t. XL, pièces 46 à 71, et t. XL *bis* à XLVI. Par un mandement de 1731, contre les libelles, contre l'indocilité et l'esprit de rébellion de ses accusateurs, La Fare demande au roi la convocation d'un concile provincial à Reims pour juger sa doctrine. Les mandements se succèdent : en 1732, contre les *Nouvelles ecclésiastiques*, en 1733, contre l'*Instruction pastorale* de l'évêque de Montpellier; en 1736, au sujet de trois imprimés qui se répandent dans son diocèse : instruction pastorale de l'évêque d'Auxerre au sujet du miracle de Seignelay (26 décembre 1733), lettre de l'évêque de Montpellier au pape Clément XII (5 septembre 1735) et enfin deux lettres de l'évêque de Senez à l'évêque de Babylone et à M. Le Gros. Entre temps, le 1^er^ octobre 1734, La Fare écrivait aux archevêques et évêques de la province de Reims pour se plaindre des arrêts qui attaquent l'autorité épiscopale et il leur demande de sauver les droits sacrés des évêques, et, le 1^er^ février 1735, il renouvelle ses plaintes et ses demandes.

Quelques mandements sont d'un intérêt plus général : en 1737, il veut mettre en relief l'autorité que Jésus-Christ a donnée à son Église et que les évêques doivent défendre; en 1739, il rappelle l'obligation de refuser les sacrements aux quesnellistes notoires.

Les *Nouvelles ecclésiastiques*, tables, t. II, p. 16-27, donnent de nombreux détails sur La Fare, tous malveillants. *Coll. Languet*, t. XXXVIII, XL-XLVI. Cette collection manuscrite, très riche au sujet du jansénisme, se trouve à la Bibliothèque municipale de Sens.

J. Carreyre.

LAFITAU Pierre-François (1685-1764), né à Bordeaux en 1685 d'un riche commerçant, entra au noviciat des jésuites en 1708, peu de temps après son frère, Joseph-François (1681-1746) qui fut missionnaire au Canada. Pierre-François fut d'abord professeur de rhétorique à Pau, où il prononça le 20 décembre 1710, en présence du Parlement, une harangue latine sur la bataille de Villaviciosa. Lafitau était à Rome au moment où l'abbé Chevalier y fut envoyé par le Régent pour régler avec le pape Clément XI les affaires de la bulle *Unigenitus*. Le pape envoya Lafitau en France pour y poursuivre les négociations à ce sujet. Le Père partit de Rome le 20 août 1716 et il arriva à Paris le 6 septembre; il repartit de Paris le 14 septembre et arriva à Rome le 7 octobre. Il resta l'agent officieux du régent jusqu'à la mort du cardinal de La Trémoille (10 janvier 1720) qu'il remplaça, comme ambassadeur, le 6 février suivant; il resta avec le cardinal de Rohan jusqu'à la fin du conclave de 1721 et ils furent tous deux remplacés, le 6 novembre 1721, par l'abbé de Tencin.

Entre temps, Lafitau avait été nommé à l'évêché de Sisteron, le 5 novembre 1719, et sacré à Rome le 10 mars 1720. Lafitau a été très malmené par les Jansénistes qui lui attribuent, avec raison, l'échec de leurs négociations à Rome. Il fut, au concile d'Embrun, un des juges de Soanen, l'évêque de Senez. Il mourut à Sisteron le 3 avril 1764.

Dans un *Mandement* de 1733, Lafitau signale les erreurs doctrinales et historiques contenues dans les *Anecdotes ou Mémoires secrets sur la constitution Unigenitus* par François-Joseph Bourgoin de Villefore, 6 vol. en 2 t. in-12, s. l., 1730-1733 et 3 vol. in-12, Utrecht, 1734. Ce mandement est suivi de la *Réfutation des Anecdotes, adressée à leur auteur*, 3 vol. in-8°, Gray, 1734; le t. II a été édité à Avignon, sous le titre : *Le schisme et la révolte des quesnellistes*, et le t. III édité également à Avignon, sous le titre : *Cinq lettres adressées à l'auteur des Anecdotes au sujet d'un libelle intitulé : Histoire du livre des Réflexions morales et de la Constitution Unigenitus*, 6 vol. in-12. L'ouvrage de Lafitau fut condamné par un arrêt du Conseil, comme d'ailleurs celui de Villefore. Peu après, parut un *Essai critique de la Réfutation des Anecdotes adressé à M. l'évêque de** par l'abbé***.

Un *Mandement* du 18 novembre 1736 fut adressé par Lafitau à tous les fidèles de son diocèse pour publier l'*Histoire de la constitution Unigenitus*, 2 vol. in-4°, s. l. et 2 vol. in-12, Avignon, 1737 et 1738, 2 vol. in-12, Avignon, 1766; nouv. édit., 2 vol. in-8°, Besançon et Paris, 1820. C'est une réponse en six livres aux historiens jansénistes de la Constitution et, en particulier, à l'*Histoire du livre des Réflexions*, 6 vol. in-12, Amsterdam, 1723, composée par plusieurs auteurs, et au *Journal* de Dorsanne. — Lafitau publia, le 6 mai 1739, une *Instruction pastorale* à tous les fidèles de son diocèse pour leur communiquer la *Réfutation d'un ouvrage intitulé : Histoire de la condamnation de M. l'évêque de Senez* (attribué à l'abbé Cadry), in-8°, Avignon, 1739 : « Tout est faux dans les faits et dans les principes, soit que vous racontiez, soit que vous raisonniez, vous vous écartez toujours également du vrai. »

Les autres ouvrages que Lafitau composa plus tard, loin des polémiques, sont de ton beaucoup plus calme. On peut citer : *Sermons*, 4 vol., in-12, Lyon, 1747; *Retraite de quelques jours pour une personne du monde*, in-12, Paris, 1750 : « Elle est infectée de la doctrine molinienne », disent les *Nouvelles ecclésiastiques*, du 30 juillet 1760, p. 140. — *Avis de direction pour les personnes qui veulent se sauver*, in-12, Paris, 1750, suivi d'un *Avis pour gagner le Jubilé*, 1752; *Vie de Clément XI*, 2 vol. in-12, Padoue, 1752 : ouvrage très documenté, car l'auteur avait vécu dans l'intimité du pape; *Lettres spirituelles*, 2 vol. in-12, Paris, 1754-1757; *Conférences spirituelles pour les missions*, in-12, Paris, 1756; enfin *La vie et les mystères de la très sainte Vierge*, 2 vol., in-12, Paris, 1759. Le premier volume raconte la vie de la sainte Vierge, le second rappelle quelques dévotions pratiques « en style propre du sujet, c'est-à-dire, historique, facile, clair et affectueux » (*Mémoires de Trévoux* de novembre 1759, p. 2864). L'ouvrage fut vivement critiqué par la *Lettre d'un Bordelais à un de ses amis*, attribuée à l'abbé Barthélemy de Laporte de Montpellier, à cause de quelques récits bizarres et de la confiance faite par l'auteur à des traditions apocryphes. Les *Nouvelles ecclésiastiques* du 30 juillet 1760 font une analyse de cette *Lettre* qu'elles approuvent nettement, mais Picot, dans ses *Mémoires*, écrit que cette *Lettre* est une critique souvent injuste.

Quérard, dans la *France littéraire*, et Hoefer, dans la *Nouvelle biographie générale*, attribuent encore à Lafitau les *Entretiens d'Anselme et d'Isidore sur les affaires du temps*, in-12, Douai et Paris, 1759, et le *Catéchisme évangélique*, 3 vol. in-8°, Paris, 1769.

Aux *Affaires étrangères*, dans la correspondance diplomatique avec Rome, voir les t. 584-589, 598-601, 606-633. Voir *Recueil des instructions données aux ambassadeurs et ministres de France depuis les traités de Westphalie jusqu'à la Révolution française*, XVII, *Rome*, t. II *(1688-1723)*, par Jean Hanoteau, in-8°, Paris, 1911, p. 517-540; Michaud, *Biographie universelle*, t. XXII, p. 488-489; Hoefer, *Nouvelle Biographie générale*, t. XXVIII, col. 748-750; Quérard, *La France littéraire*, t. IV, p. 395; Chaudon et Delandine, *Dictionnaire historique, critique et bibliographique*, t. IX, p. 433-434; *Nouvelles ecclésiastiques*, tables, t. II, p. 34-38; Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 1363-1364; Dom Bérengier, *Notice sur Lafitau*, in-8°, Aix, 1887.

J. Carreyre.

LAFON Jacques, dominicain français, né à Toulouse en 1656, fit profession en 1678. Excellent religieux, grand travailleur, ayant le goût de la recherche historique, il fut chargé de poursuivre une entreprise

hagiographique, l'*Année dominicaine*, alors interrompue. Il vint à Paris dans ce but en 1708. Par les intrigues du fameux P. Le Tellier, confesseur du roi, il dut bientôt se retirer en province. Il mourut à Toulouse en 1715. Outre *L'Année dominicaine ou les Vies des saints... de l'ordre des frères prêcheurs* dont il rédigea la seconde partie de septembre, et les première et seconde parties d'octobre, Amiens, 1710, 1712, 1716, il publia : *Remarques sur la théologie morale de M. Bonal*, Toulouse, 1708, et *Doctrina moralis de sacramentis in genere et in specie ad mentem scholæ thomisticæ*, 3 vol., Avignon, 1718, parue après sa mort par les soins du P. L. de Rocques.

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. II, p. 790; R. Coulon, *Scriptores ordinis prædicatorum*, edit. altera, Paris, 1910, p. 215-217.

M.-D. Chenu.

LAFOREST (A. de), apologiste et moraliste français. Il fut curé de l'église Sainte-Croix de Lyon, et official du diocèse. Il travailla à convertir les protestants et, à la suite de ces conversions, il publia une *Méthode d'instruction pour ramener les prétendus réformés à l'Église romaine et confirmer les catholiques dans leurs croyances*, Lyon, 1783. Auparavant, il avait publié un traité : *De l'usure et des intérêts*, Cologne et Paris, 1767, et en 1777, à Paris, une troisième édition, augmentée d'une défense et d'observations. Il mourut en 1786. Après sa mort, Jean-Baptiste Lasausse publia deux de ses ouvrages demeurés manuscrits : *Dialogues chrétiens sur la religion, les commandements de Dieu et les sacrements*, 2 vol., Lyon, 1802; *Conversations d'un curé avec ses paroissiens*, Lyon, 1826.

Hoefer, *Nouvelle bibliographie générale*, 1859, t. XXVIII, col. 805; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. V, col. 308-309; Chaudon et Delandine, *Dictionnaire historique*, 1810; L'abbé Pernetti, *Les Lyonnais dignes de mémoire*, t. I, p. 122.

L. Marchal.

LA FOSSE DE CHAMPDORAT (Simon-Pierre de), né le 14 janvier 1701, à Limoges, sur la paroisse Saint-Pierre de Queyroy, entra le 15 septembre 1718 à la communauté des Philosophes, d'où il passa, le 14 octobre 1720, au séminaire de Saint-Sulpice. Il s'y prépara à prendre ses grades théologiques : en février 1728, il obtint le septième rang à la licence sur quatre-vingt-onze candidats et le 5 mai suivant il était reçu docteur. Admis dans la Compagnie, il devint directeur au grand séminaire, où il fut chargé de la direction des études. Dans ses *Mémoires*, publiés en 1878 par Fr. Masson, in-8°, t. I, p. 23, le cardinal de Bernis, qui l'avait choisi pour directeur de conscience, raconte de lui un trait piquant qui montre qu'il n'avait pas moins d'esprit que de science et de jugement. Il mourut au séminaire le 19 novembre 1745. On lui doit : *Prælectiones theologicæ de Deo ad divinis attributis ad usum seminariorum et examinis ad gradus theologicos prævii contractæ*, in-12, Paris, 1730. Une seconde édition parut en 1746 après la mort de M. de La Fosse, par les soins vraisemblablement de M. Montaigne, une troisième, très augmentée, en 1751, par M. Legrand. Cet ouvrage est dédié au cardinal Fleury et porte le nom d'Honoratus Tournely. C'est un pseudonyme, qui figure également sur plusieurs autres traités composés vers le même temps par M. Montaigne pour l'usage des séminaires et des candidats à la licence. Il est très différent de l'ouvrage qu'avait publié quelques années auparavant (1725) le véritable Tournely : *Prælectiones theologicæ de Deo et divinis attributis quas in scholis sorbonicis habuit Honoratus Tournely*, in-8°, Paris. Si pour certaines parties de ce dernier traité l'ouvrage de M. de La Fosse est un abrégé, pour d'autres il est tout nouveau et plus développé. Le *Journal des Savants*, 1731, p. 94, s'y est trompé et attribue à Tournely le traité de M. de La Fosse. On regardait ce traité comme un des plus solides et des plus complets qu'on eût sur cette matière.

Voir la préface, p. VIII, du traité de M. Legrand, *De existentia Dei*, Paris, 1812; et L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne*, 1900, in-8°, t. I, p. 278-282.

E. Levesque.

LAGAULT Jérome, naquit à Paris vers 1590 et fut docteur de Sorbonne. En 1652, il fut désigné avec François Hallier et François Joisel, pour aller à Rome, défendre la conduite de la Sorbonne, qui avait, par son syndic, Nicolas Cornet, dénoncé cinq propositions extraites de l'*Augustinus*. Les trois envoyés arrivèrent à Rome le 24 mai 1652; ils y avaient été précédés par les députés jansénistes : Louis Gorin de Saint-Amour, Jacques Brousse, curé de Saint-Honoré, La Lane, abbé de Valcroissant, Louis Angran, le P. Toussaint, Joseph Desmares, de l'Oratoire, et Nicolas Manessier. La Commission instituée par Innocent X délibéra durant une année presque entière et les discussions aboutirent à la bulle *Cum occasione* du 31 mai 1653 qui condamna les cinq propositions comme extraites du livre de Jansénius. Lagault a raconté sa mission dans des lettres qui sont restées presque toutes inédites (voir t. VIII, col. 475). Lagault mourut, durant son retour, à Coire, en octobre 1653.

Lagault a écrit un certain nombre de lettres qui se trouvent à la Bibliothèque nationale, *ms. fr. n° 10 572*; elles furent écrites du 15 avril 1652 au 14 septembre 1653, à M. Grandin, syndic de la Faculté de théologie de Paris. Quelques-unes ont été publiées par Léon Aubineau, dans l'édition des *Mémoires* du P. Rapin. Dans la *Correspondance de saint Vincent de Paul*, édit. Coste, on trouve deux lettres de saint Vincent à Lagault, 21 juin et juillet 1652, t. IV, p. 4004-403, 422; et une lettre de Lagault à saint Vincent, 15 juin 1653, *ibid.*, p. 607-610. Cette correspondance de Lagault présente la contre-partie de celle de Gorin de Saint-Amour qui a été publiée sous le titre de : *Journal de ce qui s'est fait à Rome dans l'affaire des cinq propositions*, in-fol., 1662, dont beaucoup de passages ont été reproduits par Godefroi Hermant dans ses *Mémoires*.

Rapin, *Mémoires*, édit. Aubineau, 3 vol. in-8°, Paris et Lyon, s. d., t. I, p. 430, 486-507; t. II, p. 20-21, 47-48, 53-54, 66, 93, 116-120, 138-139; G. Hermant, *Mémoires*, édit. Gazier, 6 vol. in-8°, Paris, 1905-1910, t. II, l. X, c. IX; Fuzet, *Les jansénistes du XVII^e siècle, leur histoire et leur dernier historien, M. Sainte-Beuve*, p. 230-260; dans ce dernier ouvrage, qui, en dépit des critiques de M. Gazier, *Histoire générale du mouvement janséniste*, t. II, p. 279-284, donne des renseignements utiles, on trouve plusieurs lettres de Lagault.

J. Carreyre.

LAGEDAMON Jean, né à Paris, le 8 août 1689, sur la paroisse Saint-Germain l'Auxerrois, fit ses études théologiques à la petite communauté dite des robertins, où il entra en mars 1708 pour en sortir le 29 août 1713, et passer au petit séminaire de Saint-Sulpice où il acheva sa préparation à la licence en théologie à laquelle il fut reçu en 1716. Envoyé au grand séminaire d'Autun, il y fut estimé pour sa science et aimé pour son heureux caractère. En 1728, il vint au grand séminaire du diocèse de Cambrai établi à Beuvrages, près de Valenciennes; il y demeura jusqu'en 1744 lorsque la guerre obligea les directeurs à le quitter. Il devint alors directeur de la Solitude, ou noviciat de Saint-Sulpice, jusqu'à sa mort qui arriva le 2 mars 1755. On lui doit un *Traité du mariage* qui a joui d'une assez grande réputation. Hurter, dans son *Nomenclator literarius*, 3e édit., t. IV, col. 1402, le qualifie de *tractatus solidus*. Il parut sous ce titre : *Tractatus de sacramento et contractu matrimonii*, auctore Rev. D. Joanne Lagedamon, presb., sacræ Facultatis Parisiensis theol. lic., in-8°, Douai, 1743. Malheureusement la suite de cet ouvrage n'a point paru. En 1750, Lagedamon édita trois volumes de *Nouveaux cantiques spirituels*, in-12, Paris. Il en a donné d'autres dans le *Journal chrétien* ou *Lettres sur les ouvrages et œuvres de piété* par l'abbé Joannet, de la Société royale des sciences et belles-lettres de Nancy. La plupart de ces cantiques ont été reproduits par un prêtre de la paroisse Saint-Sulpice, Simon de Doncourt, dans ses *Opuscules sacrés et lyriques*, 4 vol. in-8°, Paris, 1772.

L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne*, in-8°, Paris, 1900, t. I, p. 306.

E. Levesque.

LAGRENÉ (Lagrenus) Jean, frère mineur de la province de Saint-Bonaventure, XVI^e siècle.—Appartenait-il à la famille picarde des Lagrené, qui fournit un évêque titulaire d'Hébron, suffragant d'Amiens, dans la première moitié du XVI^e siècle? Sbaraglia pose la question sans la résoudre. Il est demeuré connu par les éditions très soignées qu'il donna des écrits des Pères, en particulier, *S. Gregorii Magni, Ecclesiæ doctoris præcipui, liber moralium in beatum Job*, Lyon, 1518; *Divi Augustini sermones, ibid.*, 1520. La même année il éditait les *Sermones Petri ad Boves, in celeberrimis Lutetiæ Parisien. ecclesiis habiti*. Nous trouvons encore de lui des *Rudimenta grammatices*, Paris, 1626 et les commentaires *Richardi de Mediavilla in quartum sententiarum theologicarum Petri Lombardi*, Lyon, 1527. Le P. Athanase de Sainte-Agnès, augustinien, dans son *Chandelier d'or du temple de Salomon*, lui attribue une *Vie de saint Augustin*, qui ne paraît être que son édition des sermons du saint docteur.

Wadding-Sbaraglia, *Scriptores ordinis minorum*, nouv^e édit., Rome, 1906-1921; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. II, col. 1276.

F. Édouard d'Alençon.

LAINEZ Jacques, deuxième général de la Compagnie de Jésus, né en 1512, à Almazan (Castille), † 1565. — Maître ès arts à l'université d'Alcala en 1532, il n'eut plus qu'un désir, celui de rejoindre à Paris Ignace de Loyola, dont il avait entendu raconter tant de choses merveilleuses. Il fut l'un des six premiers compagnons d'Ignace qui se lièrent par un vœu d'apostolat à l'église de Notre-Dame, sur la colline de Montmartre, le 15 août 1534. Reçu docteur en théologie de l'université de Paris, il rejoignit Ignace de Loyola à Venise et vint à Rome avec ses compagnons demander au pape Paul III l'autorisation de passer en Palestine. Ce dessein n'ayant pas abouti, Paul III chargea Lainez d'enseigner la théologie scolastique à l'université romaine de la Sapience. Le nouvel Institut ayant été approuvé par Paul III, le 27 septembre 1540, Lainez, dont les prédications arrêtèrent les progrès de l'hérésie à Venise, à Vicence et à Rome même, fut choisi avec Salmeron comme théologien du pape au concile de Trente. Tous deux étaient chargés de diriger les discussions des théologiens dans les Congrégations. L'un des deux devait toujours parler le premier pour poser nettement les questions; l'autre devait parler le dernier pour rectifier ce qui aurait pu être avancé d'inexact au cours des discussions. Le discours prononcé par Lainez le 26 octobre 1546 sur la « justice imputée » produisit une profonde impression; il a été conservé intégralement dans les actes du concile. Cf. S. Ehses, *Acta concilii Trident.*, pars alt., p. 612-629. Le décret sur la justification fut approuvé unanimement par les Pères du concile, le 13 janvier 1547, suivant les doctrines défendues par Lainez contre des opposants subtils et tenaces. Voir Justification, col. 2169 sq. Les décrets et canons de la XIV^e session furent également rédigés par Lainez, *Cartas de S. Ignacio*, t. I, p. 491, dont le rôle, durant toute la durée du concile, fut prépondérant.

A la mort d'Ignace de Loyola, 1556, Lainez fut choisi comme général de la Compagnie de Jésus. Il avait refusé fermement le chapeau de cardinal. Il ne fut pas moins désigné par le parti de la réforme pour succéder à Paul IV, au conclave de 1559 : des circonstances encore mal éclaircies vinrent au dernier moment entraver ce projet. Douze voix s'étaient réunies déjà sur son nom. Sa seule ambition était de servir les pauvres et les malades dans les hôpitaux, loin de tous les honneurs.

Envoyé par Pie IV comme théologien au colloque de Poissy, en 1561, avec le cardinal Hippolyte d'Este, légat du pape, « il fut le seul, dit Linguet, qui fit entendre la voix de la raison ». Les esprits étaient trop surexcités pour qu'une réconciliation fût possible. Mais telle fut l'impression favorable produite par le savoir, la sagesse et la modestie de Lainez, qu'il obtint sans peine pour son ordre l'autorisation de s'établir en France.

Pour la troisième fois, Lainez retourna au concile de Trente où il prit une part active aux discussions sur le sacrifice de la messe. Son intervention fut décisive dans la question de l'origine de la juridiction épiscopale, où il défendit contre les évêques espagnols les droits du souverain pontife. En récompense des éminents services rendus à l'Église par Lainez et ses compagnons, le concile de Trente tint à donner son approbation à la Compagnie de Jésus. Épuisé par tant de travaux, Lainez s'éteignit doucement à Rome le 19 janvier 1565.

Il reste du P. Lainez plusieurs écrits épars dans diverses collections dont on trouvera la liste exacte dans Sommervogel. Le P. Grisar a recueilli et édité en deux volumes les *Disputationes tridentinæ*, Inspruck, 1886, et les *Disputationes variæ ad concilium Tridentinum spectantes, ibid.*, 1886.

Astrain, *Historia de la Compañia de Jesus*, Madrid, 1902, t. I, p. 511 sq.; Tacchi-Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, Rome, 1910, t. I, *passim*; Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 1596-1600; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 6 sq.

P. Bernard.

LAIS Joseph-Marie, prélat italien, naquit à Rome de parents bavarois d'origine, le 14 mars 1775. Ses études furent dirigées par les jésuites : il reçut le grade de docteur en théologie et *in utroque jure*, devint vicaire général du cardinal Galeffi, et abbé commendataire de Subiaco. Pie VII le nomma, en 1817, évêque d'Hippone *in partibus* et administrateur du diocèse d'Anagni, puis, en 1823, évêque de Ferentino. Il abandonna cet évêché pour cause de santé, en 1834, et mourut en juillet 1836. Il a laissé un excellent traité *De universa Christi Ecclesia*, Florence et Rome, 1829, 2 vol. Cet ouvrage fut bien accueilli par les savants. Dans une dissertation, le docte Marchetti montre que les doctrines de Laïs sont celles des meilleurs théologiens de l'Église catholique.

Michaud, *Biographie universelle*, 2e édit., t. XXII, p. 584-585; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, 1859, t. XXVIII, col. 924-925; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. V, col. 863.

L. Marchal.

LAISNÉ ou LAINAS Vincent, prêtre de l'Oratoire, naquit à Lucques, en Italie, le 15 février 1633 et mourut à Aix-en-Provence le 20 mars 1677. Appelé à Marseille par un de ses oncles, il y fit ses études chez les oratoriens, entra dans leur congrégation (1648), professa les humanités dans plusieurs de leurs collèges, à Troyes en particulier où il était en 1658. Il vint ensuite étudier la théologie à Saumur, enseigna dans les

séminaires de Pézenas, Montpellier, Avignon. Dans cette dernière ville, il ouvrit des conférences publiques sur l'Écriture Sainte qui lui acquirent une grande réputation; l'archevêque y était très assidu. Mascaron, nommé évêque de Tulle en 1671, voulut avoir avec lui le P. Laisné; ils prononcèrent tous les deux l'oraison funèbre du chancelier Séguier, Mascaron au couvent des carmélites de Pontoise, le P. Laisné dans la chapelle de l'Oratoire de la rue Saint-Honoré. Dans sa lettre du 6 mai 1672, Mme de Sévigné parle très avantageusement de lui : « Chacun, dit-elle, était charmé d'une action si parfaite et si achevée... Nous le voulions nommer le chevalier Mascaron, mais je crois qu'il surpassera son aîné. » A Tulle, il fit sur la Sainte Écriture des conférences qu'il continua ensuite à Paris au séminaire de Saint-Magloire. En 1675, il prononça, encore à l'Oratoire, l'oraison funèbre du duc de Choiseul, les louanges sont mesurées, les endroits délicats touchés avec adresse. Sa santé toujours délicate s'épuisait; on l'envoya à Aix pour s'y reposer, il y reprit ses conférences avec tant de succès qu'on était obligé de dresser des échafauds dans l'église. Il mourut à Aix à l'âge de quarante-cinq ans. Son éloquence était à la fois fleurie et chrétienne; il fût devenu un des plus célèbres orateurs de sa congrégation, si sa santé avait été plus robuste. On a de lui les oraisons funèbres de Séguier, du duc de Choiseul, des conférences sur le concile de Trente faites avec Mascaron, le P. Bordes, le P. Fromager, official de Paris, imprimées à Lyon. Ses conférences sur l'Écriture Sainte sont restées inédites; elle formaient 4 volumes in-fol. conservés dans la bibliothèque d'un magistrat d'Aix. Il avait aussi dressé une méthode pour étudier qui fut présentée à une des assemblées de l'Oratoire et approuvée par elle; elle ne fut jamais publiée.

La vie de Messire Jules Mascaron, évêque et comte d'Agen, imprimée au commencement des oraisons funèbres de ce prélat; Ingold, *Supplément de l'Essai de bibliographie oratorienne*, p. 21.

A. Molien.

LALANDE Luc-François, évêque constitutionnel du département de la Meurthe (1732-1805). — Né à Saint-Lô le 10 janvier 1732, Lalande, entré jeune à l'Oratoire, y prit des idées jansénistes et gallicanes très accentuées. D'abord régent des humanités à Juilly, il enseigna ensuite, pendant près de qinze ans, la philosophie, la théologie et l'hébreu, dans la maison de son ordre à Montmorency. En 1789, il est à Paris, conventuel à l'Oratoire de la rue Saint-Honoré. Connu pour ses idées gallicanes et son érudition théologique, il devint l'un des conseillers du Comité ecclésiastique particulièrement de Camus, quand s'élabora la Constitution civile du clergé. En janvier 1791, il opposa même à l'*Exposition des principes*, que venaient de publier les évêques, une apologie de cette constitution : *Apologie des décrets de l'Assemblée nationale ou Lettres à M. le curé de...*, 63 p. in-8°, Paris, 1791. Cette brochure comprenait deux *Lettres*. Elle fit beaucoup de bruit et eut trois éditions dans la même année. Les défenseurs de la Constitution civile annonçaient que, supérieure à toutes les autres apologies déjà parues, elle réduirait les adversaires au silence et l'Assemblée nationale en avait agréé l'hommage. Le résultat fut autre : une violente polémique s'engagea. Bientôt deux réfutations se suivirent : 1. *Lettre au R. P. La Lande, prêtre de l'Oratoire, sur son Apologie de la Constitution civile du clergé*, s. n. d. a., 58 p., in-8°, Paris; 2. *Le fanatisme de l'ignorance confondu ou Réponse à l'Apologie des décrets par le R. P. Lalande de l'Oratoire*, 48 p. in-8°, datée du 1er mars 1791, anonyme comme la précédente, mais aussitôt et unanimement attribuée à Jabineau. Voir ici col. 252-253. Tous deux accusaient L. Lande de faux raisonnements, d'ignorance et d'erreurs. Lalande répondit, au premier, par une *troisième lettre*, à la suite des deux premières, dans la deuxième édition de son apologie, qu'il intitula : *Apologie des décrets... seconde édition, revue et augmentée de notes et d'une réponse à une critique anonyme*, 118 p. in-8°, Paris, 1791; au second, par un *Supplément à l'Apologie des décrets ou Lettre à l'abbé Jabineau par le R. P. Lalande de l'Oratoire sur un écrit intitulé : Le Fanatisme de l'ignorance confondu*, 86 p. in-8°, Paris, 1791.

Sur les entrefaites, Gobel choisit Lalande comme vicaire épiscopal et le 8 mai 1791, le bruit fait autour de son nom mais surtout les recommandations du Comité ecclésiastique, de Grégoire et de la Société des Amis de la Constitution de Paris le font élire à l'évêché de la Meurthe, légalement vacant par l'émigration de Mgr de La Fare et par la démission de Châtelin, chanoine de la collégiale Saint-Gengoult à Toul, qui, élu le 15 mars, avait démissionné le 17 avril, sans avoir été sacré. Peu attiré par la vie active et par les luttes inévitables, Lalande essaya sincèrement de se dérober, mais il céda devant les instances de ceux qui l'avaient fait élire et les promesses de ses électeurs. C. Pfister, *Les assemblées électorales dans le département de la Meurthe. Procès-verbaux originaux*, Nancy, Paris, 1912, p. 107-111; Constantin, *L'élection de l'évêque constitutionnel de la Meurthe en 1791*, dans *Revue des questions historiques*, octobre 1913. Le 29 mai Gobel, assisté de Saurine et de Grégoire, le sacrait à Paris et le 3 juin le nouvel évêque faisait son entrée à Nancy. Soutenu par les « patriotes », en particulier par la Société des Amis de la Constitution de Nancy et par les autorités constituées, il fut bientôt choisi comme électeur, puis élu administrateur, et président du conseil général du département et finalement député de la Meurthe à la Convention. Pfister, *op. cit., passim*. Mais en même temps les réfractaires lui faisaient une guerre acharnée de brochures, de chansons, voire de comédies. A son arrivée se répandaient dans son diocèse : 1. une *ordonnance* où les évêques de Metz, Verdun et Nancy, auxquels va s'adjoindre l'évêque de Toul, communiquent à leurs fidèles le bref *Charitas* qui condamne la Constitution civile, ses faux évêques et le serment; 2. une *Réfutation de l'Apologie des décrets de M. Lalande par M. le curé de...* (Piérron, curé de Méréville, diocèse et district de Nancy), 53 p. in-8°; 3. une *Instruction pastorale et ordonnance de M. l'évêque de Nancy, primat de Lorraine concernant le schisme*, 17 p. in-8°, où M. de La Fare fixe les principes et les applique à Lalande. La première lettre pastorale de Lalande, datée du 29 juin, *Lettre pastorale de M. l'évêque du département de la Meurthe*, nouvelle apologie de la Constitution civile, suivie de la très courte lettre de communion qu'il avait adressée à Pie VI, 73 p. in-8°, Nancy, 1791, provoqua de dures ripostes, entre autres : 1. *Instruction pastorale de M. l'évêque de Nancy portant réfutation des erreurs contenues dans la lettre prétendue pastorale du soi-disant évêque du département de la Meurthe*, 45 p. in-8°, datée de Bertrich, au diocèse de Trèves, le 28 juillet 1791; 2. *Réponse du sieur Charles-Christophe Durez, prêtre, docteur en théologie, curé de Malzéville, à la municipalité du même lieu*, 81 p. in-8°, datée de Nancy, le 6 septembre 1791, où ce curé, imprudemment provoqué, prétend démontrer que Lalande, « cite à faux, tronque ou altère les autorités qu'il invoque ». Lalande répondit à l'évêque, par des *Réflexions critiques sur une Lettre pastorale de M. de La Fare*, Nancy, 1791, très courte mais incisive; au curé par une *Défense et justification de la Lettre pastorale de Luc-François Lalande, évêque du département de la Meurthe*, Nancy, 1791, beaucoup plus longue, 112 p. in-4°. Mais cela ne termina rien. A partir de ce

moment ses actes, ses discours ou ses écrits furent tous ridiculisés ou attaqués; ainsi la *Lettre pastorale de M. l'évêque du département de la Meurthe qui fixe l'ouverture de son séminaire au 12 novembre prochain*, 9 p. in-4°, Nancy, 1791, datée du 22 octobre, provoqua une acerbe réponse de 61 p. in-8°, intitulée : *La mèche éventée ou Réponse d'un sous-diacre à la lettre pastorale de M. Lalande, du 22 octobre, qui fixe l'ouverture de son séminaire et qui invite les jeunes ecclésiastiques à s'y rendre*, et attribuée à M. Jacquemin. Voir col. 259-260, et Mangenot, *Mgr Jacquemin*, Nancy, 1892, p. 42. Découragé, Lalande regagnait Paris le 16 novembre et de là, le 16 décembre, adressait sa démission au procureur général-syndic de la Meurthe. Mais on le faisait encore revenir sur sa décision; il rentrait à Nancy et le 14 février 1792 publiait son mandement de carême. «Sa fuite» comme l'on disait, avait encouragé l'opposition; elle redoubla donc ses attaques, jusqu'à la dispersion des réfractaires qui coïncida avec l'entrée de Lalande à la Convention.

Voici les principales publications de Lalande durant cette période : *Discours prononcé lors de la bénédiction des drapeaux de la garde nationale, le 18 mars 1792*, 4 p. in-4°, Nancy, 1792; *Réponse à un libelle anonyme qui a pour titre : Parallèle des principes de M. Lalande avec ceux des hérétiques et des catholiques*, 48 p. in-8°, Nancy, 1792. Le *Parallèle*, 32 p. in-8°, encore attribué à l'abbé Jacquemin, Mangenot, *op. cit.*, p. 43, continue l'attaque de Durez et s'en prend au mandement de carême de 1792; *Lettre pastorale de M. l'évêque... qui ordonne des prières pour la prospérité des armes de la France*, 8 p. in-4°, Nancy, 1792; *Éloge funèbre de Jacques-Guillaume Simoneau, maire d'Étampes, prononcé le 3 juin dans l'église cathédrale de Nancy*, 8 p. in-4°, Nancy, 1792; *Discours prononcé par M. Lalande... au moment de la fédération du 14 juillet 1792*, 4 p. in-4°, Nancy; *Lettre de M. l'évêque de Nancy sur l'injustice et la nullité des excommunications dont la cour de Rome menace l'Église de France*, 43 p. in-4°, Paris, 1792. Cette brochure, adressée à toute l'Église constitutionnelle, répondait au bref *Novæ hæ litteræ* du 19 mars 1792, qu'une *Ordonnance* commune des évêques de Metz, Verdun, Toul et Nancy, datée du 22 avril 1792, avait fait connaître dans le département de la Meurthe.

A la Convention, Lalande fut parmi les modérés. Le 15 janvier 1793, il refusa de se prononcer sur la culpabilité de Louis XVI, ne se reconnaissant pas juge, et vota l'appel au peuple; le 16, il demanda la réclusion, puis le bannissement le plus prompt, et le 19, le sursis. Mais le 17 brumaire an II (7 novembre 1793), il envoyait à la Convention, avec son anneau et sa croix pastorale, une lettre de démission où il disait : « J'abdique pour toujours les fonctions du ministère ecclésiastique et je ne veux plus que propager les dogmes éternels de la nature et de la raison. » Il demeura sécularisé après la Terreur. Non réélu dans la Meurthe, mais élu dans l'Eure aux élections pour le Corps législatif en l'an III, il fit partie du Conseil des Cinq-Cents jusqu'au 1er prairial an VI. Le Directoire le nomma alors archiviste du département de la police. En 1801, M. Émery l'engage à écrire au pape une lettre de soumission. Accablé d'infirmités, il mourut, quatre ans après, 27 février 1805, réconcilié avec l'Église et dans les pratiques d'une réelle piété.

Archives de Meurthe-et-Moselle, série L; Journaux : *Le Moniteur, Journal du département de la Meurthe, Journal des frontières, Nouvelles ecclésiastiques*; Guillaume, *Histoire du diocèse de Toul et de celui de Nancy*, t. v, 1867; E. Martin, *Histoire des diocèses de Nancy, de Toul et de Saint-Dié*, t. III, 1893; Pisani, *Répertoire biographique de l'épiscopat constitutionnel*, Paris, 1907, p. 214-218; Pfister, *Les députés de la Meurthe sous la Révolution*, dans *Mémoires de la Société d'archéologie lorraine*, t. LXI, 1911, p. 364-370.

C. Constantin.

LA LANE ou LALANNE (Noël de), (1618-1673), né à Paris en 1618 docteur de Navarre et abbé de Notre-Dame de Valcroissant, près de Die, se montra un des plus ardents défenseurs du jansénisme, jusqu'à la paix de Clément IX en 1668. Il fut délégué à Rome en 1652 pour défendre l'*Augustinus* avec Gorin de Saint-Amour, Brousse et Angran (voir ci-dessus, col. 475-476). Le *Journal* de Saint-Amour lui attribue une place importante dans l'accomplissement de cette mission : il fit devant le pape une harangue très éloquente, reproduite par le *Journal*, part V, c. II, III, IV, p. 461-469. Revenu en France, il s'attacha à montrer que les cinq propositions condamnées par Rome n'étaient point dans l'*Augustinus* et il fut un des plus zélés à soutenir la distinction du fait et du droit. En 1663, il négocia avec le P. Ferrier, jésuite, et l'abbé Girard, pour l'accommodement. Voir G. Hermant, *Mémoires*, édit. Gazier, t. VI, p. 49-56, 61-62, 98-106, 132-135, 140-142, 220-223, 420-423, 448-450. La paix de Clément IX, en 1668, mit fin à la publication des écrits de La Lane; celui-ci d'ailleurs mourut à Paris le 23 février 1673.

Les écrits que La Lane a composés en faveur du jansénisme sont très nombreux. Moréri en cite 36 et la liste qu'il donne est certainement incomplète. Voici la liste des principaux par ordre chronologique; leur titre, ordinairement très développé, en indique le contenu :

Conditiones propositæ ac postulatæ a doctoribus Facultatis theologicæ Parisiensis ad examen de gratiæ doctrina, in-4°, s. l., 1649, en collaboration avec Jean Bourgeois, abbé de la Merci-Dieu en Poitou, qui traduisit l'ouvrage en français. — *Défense de saint Augustin*, contre un sermon prêché par le P. Adam, jésuite, le second jeudi de carême de l'année 1650, in-4°, s. l. — *Dissertatio de initio piæ voluntatis in qua divinæ ad operandum gratiæ efficacia ex S. Augustino, hoc est, Ecclesiæ catholicæ et romanæ doctrina demonstratur, ac exponuntur S. Augustini testimonia quibus Alph. Le Moyne utitur in tractatu de gratia quem, anno 1647, in scholis Sorbonæ prodidit ut probaret gratiam generalem ad orandum sufficientem ac libero arbitrio subjectam*, in-4°, s. l., 1650. — *Notæ præambulæ in libellum Alphonsi Le Moyne, de dono orandi*, in-4°, Paris, 1650. — *Lettre d'un prélat à un bachelier de Sorbonne dans laquelle on examine si l'on peut sans intérêt de salut se départir de saint Augustin dans la matière de la grâce*, in-4°, s. l., 1650. — *De la grâce victorieuse de Jésus-Christ*, par le sieur de Beaulieu (La Lane), pour le sieur de Beauvais, docteur en théologie, in-12, Paris, 1651, 2e édit., 1666. — *De la grâce victorieuse de Jésus-Christ, ou Molina et ses disciples convaincus de l'erreur des pélagiens et des semi-pélagiens, selon les actes de la congrégation* DE AUXILIIS *par l'explication des cinq propositions de la grâce équivoques et ambiguës, insérées dans une lettre envoyée depuis peu à Rome*, in-4°, Paris, 1651. — *Deux lettres au P. Annat du mois de février 1653 sur l'écrit qui a pour titre :* JANSENIUS A THOMISTIS CONDEMNATUS... qu'il a donné et publié sous son nom et que M. Hallier a produit à Rome, sous le sien, in-4°, s. l., 1653. — *Distinction abrégée des cinq propositions qui regardent la matière de la grâce représentée par les théologiens qui sont à Rome pour la défense de la doctrine de saint Augustin dans leur écrit du 19 mai 1653*, par M. La Lane et Girard, in-4°, s. l., 1653. — *Brevissima quinque propositionum in variis sensus distinctio, apertaque de iis, tum calvinistarum ac lutheranorum quam pelagianorum ac molinistarum, tum sancti Augustini ejusque discipulorum sententia*, in-4°, s. l., 1653, en collaboration avec Arnauld et Nicole. — *Défense de la constitution du pape Innocent X et de la foi de l'Église contre le P. Annat et son livre intitulé :* CAVILLI JANSENIANO-

RUM, in-4°, s. l., 1654. — *Autre défense contre deux livres; le premier intitulé : Cavilli jansenianorum, et le second, RÉPONSE A QUELQUES DEMANDES...*, in-4°, s. l., 1655. — *Vindiciæ sancti Thomæ circa gratiam sufficientem, adversus P. Joannem Nicolai, O. P. et doctorem Parisiensem*, in-4°, s. l., 1656, en collaboration avec Arnauld et Nicole. Un peu plus tard, La Lane reprit la même thèse dans *Conformité de Jansénius avec les thomistes sur le fond des cinq propositions contre le P. Ferrier, jésuite, avec la conviction de ses falsifications et impostures et la réfutation de ce que le P. Annat a allégué dans son livre sur la conduite de l'Église touchant ce point*, in-4°, s. l., 1666 (voir *Dictionnaire des livres jansénistes*, in-12, Anvers, 1752, t. I, p. 281-308). — *Première et seconde lettre au P. Amelotte sur son Traité des souscriptions*, in-4°, s. l., 1660. Il s'agit de la signature du *Formulaire*. — *Lettre d'un théologien à un évêque de l'Assemblée du clergé sur la voie qu'il faudrait prendre pour étouffer entièrement les contestations présentes*, in-4°, s. l., 1661. — *Difficultés proposées à MM. les docteurs de la Faculté de Théologie de Paris sur la réception qu'ils ont faite du Formulaire, dans leur assemblée tenue en Sorbonne le 2 mai 1661*, in-4°, s. l., 1661. — *Défense de l'ordonnance de MM. les vicaires généraux de M. le cardinal de Retz, archevêque de Paris, pour la signature du Formulaire*, in-4°, s. l., 1661. Cette défense est attribuée parfois à Arnauld. Les vicaires généraux, dans leur ordonnance du 31 octobre 1661, demandaient « croyance pour les décisions de foi et respect pour le fait ». En réalité, c'était le silence respectueux. — *Factum pour ceux qui ont fait imprimer les deux écrits des « Nullités contre les derniers mandements des grands vicaires de Paris »*, in-4°, s. l., 1662. — *Éclaircissement du droit et du fait de Jansénius contre les P. Amelotte, prêtre de l'Oratoire, et dom Pierre de Saint-Joseph, feuillant*, par Denis Raimond, in-4°, Cologne, 1662. Cet écrit est probablement l'œuvre de La Lane et de Claude Girard. — *Écrit du pape Clément VIII, et conformité de la doctrine chrétienne soutenue par les disciples de saint Augustin sur les controverses présentes de la grâce avec la doctrine contenue dans l'écrit de ce pape et confirmée par plusieurs témoignages de saint Augustin qui y sont rapportés*, in-4°, Cologne, 1662. — *Réfutation du livre du P. dom Pierre de Saint-Joseph, religieux feuillant, intitulé : Défense du Formulaire*, in-4°, s. l., 1662. — *Mémoire pour justifier la conduite des théologiens qui se croient obligés à condamner les cinq propositions, au sens de Jansénius sans explication*, in-4°, Paris, 1664. — *Éclaircissement de quelques difficultés sur la signature du Formulaire*, in-4°, s. l., 1664, attribué parfois à Arnauld. — *Résolution de cette difficulté : s'il suffit de n'avoir point lu Jansénius, pour en pouvoir signer la condamnation en conscience*, in-4°, s. l., 1664, en collaboration avec Arnauld. — *Réfutation de la fausse relation du P. Ferrier* en deux parties, in-4°, s. l., 1664. — *Examen de la conduite des religieuses de Port-Royal touchant la signature du fait de Jansénius selon les règles de l'Église et de la morale chrétienne*, in-4°, s. l., 1664. — *Lettre au P. Annat, jésuite, sur ses remèdes contre les scrupules*, in-4°, s. l., 1665. — *Récit de ce qui s'est passé au Parlement au sujet de la bulle de Notre Saint-Père le pape Alexandre VII contre les censures de Sorbonne*, in-4°, s. l., 1665. — *Lettre d'un docteur sur le serment contenu dans le Formulaire du pape, daté du 1er juillet 1665*, in-4°, s. l., 1665. — *Lettre d'un théologien à un de ses amis, du 22 septembre 1665, sur le livre de M. Chamillard contre les religieuses de Port-Royal*, in-4°, s. l., 1665. — *Réfutation du livre du P. Annat contenant des réflexions sur le mandement de M. l'évêque d'Alet et sur divers écrits où l'on défend contre ce Père les mandements et les procès-verbaux de plusieurs prélats qui ont distingué le fait et le droit, sans exiger la créance du fait*, in-4°, s. l., 1666, en collaboration avec Nicole.

Avec Arnauld et Nicole, La Lane a composé *Dix Mémoires sur la cause des quatre évêques qui ont distingué le fait et le droit dans leurs mandements pour la signature du Formulaire*, in-4°, s. l., 1666-1668 (voir ci-dessus, col. 518-520). Ces *Dix Mémoires* se trouvent dans les *Œuvres d'Arnauld*, t. XXIV, p. 193-362. — *Défense des propositions de la seconde colonne de l'écrit de la Distinction des sens, contre les impostures et les falsifications du P. Ferrier, jésuite, avancées dans un libelle intitulé : La soumission apparente des jansénistes*, in-4°, s. l., 1666. — *Défense des religieuses de Port-Royal et de leurs directeurs contre le libelle scandaleux et diffamatoire intitulé : Déclaration de la conduite...*, in-4°, s. l., 1667. — La paix de Clément IX arrêta les polémiques; cependant le Moréri termine la notice de La Lane par les mots suivants : « La mort l'enleva à Paris, comme il lisait saint Augustin pour avancer un nouvel ouvrage auquel il travaillait alors sur l'amour de Dieu. »

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXII, p. 615; Chaudon et Delandine, *Dictionnaire historique critique et bibliographique*, t. IX, p. 455; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, édit. de Paris, 1759, t. VI *b*, p. 94-95, et *Supplément*, t. IV, p. 252-254; *La Table des auteurs ecclésiastiques du XVII^e siècle*, t. II, p. 2323-2327, cite de La Lane, 44 ouvrages; G. Hermant, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, édit. Gazier, t. VI, *passim*; *Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité des XVII^e et XVIII^e siècles*, t. I, p. 139-140; Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Époque moderne*, t. V, Paris, 1907, p. 170-175; Rapin, *Mémoires*, t. I, p. 113, 385-386, 489-502; t. II, p. 13-14, 96-99, 159-162; t. III, p. 217-230; Bibliothèque Mazarine, ms. *1472*.

J. CARREYRE.

LALLEMANDET Jean, théologien français, naquit à Besançon, en 1595. Religieux de l'ordre des minimes, il fut envoyé par ses supérieurs en Allemagne, où il professa la philosophie et la théologie. En 1641, il fut élu provincial et fut chargé de la surveillance des maisons de son ordre dans la Haute Allemagne, la Bohême et la Moravie. Il mourut à Prague, le 10 novembre 1647. Il publia : *Decisiones philosophicæ tribus partibus comprehensæ*, Munich, 1645-1646, ouvrage réimprimé en 1656, à Lyon, sous le titre *Cursus philosophicus*... L'auteur y est partisan des nominaux. *Cursus theologicus in quo, discussis hinc inde thomistarum et scotistarum præcipuis fundamentis decisiva sententia pronuntiatur*, Lyon, 1656, ouvrage publié par le P. d'Orchamps, général de l'ordre des minimes. Il avait laissé en manuscrit : *De eucharistia; Elucidationes in institutiones juris civilis; et Institutum juris canonici*.

Moréri, *Grand dictionnaire historique*, t. IV *b*, p. 22; Brucker, *Historia critica philosophiæ*, Leipzig, 1741; Michaud, *Biographie universelle*, 2e édit., t. XXII, p. 634; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, 1859, t. XXIX, col. 10-11.

L. MARCHAL.

1. LALLEMANT Jacques-Philippe (1660-1748), né le 18 septembre 1660, à Saint-Valéry-sur-Somme, entra au noviciat des jésuites le 21 septembre 1677 et fut un des adversaires les plus décidés du jansénisme, « une des fortes têtes » de la Compagnie de Jésus; il forma avec les PP. Doucin et Daniel « la cabale des Normands » (Le Roy, *La France et Rome de 1700 à 1715*, Paris, 1892, p. 50). L'Assemblée du clergé de 1723 accorda au P. Lallemand une pension pour le récompenser de son zèle contre les jansénistes. Il mourut à Paris, le 24 août 1748.

Ses écrits sont très nombreux : *Enchiridion christianum*, in-12, Paris, 1692 et 1696. — *Journal historique des assemblées tenues en Sorbonne pour condamner les Mémoires de la Chine; lettres à un chanoine de***, in-12, s. l., 1700. Il y a sept lettres dont quelques-unes sont datées (22, 29 août, 13 septembre, 1er et 14 octobre) et dans lesquelles on trouve des documents importants sur cette affaire de Chine qui fit beaucoup de bruit au début du XVIIIe siècle. Le P. Lallemant a écrit cet ouvrage en faveur du P. Lecomte qui, dans ses *Mémoires*, avait fait l'éloge de l'esprit religieux et de la moralité des Chinois. — *Réponse aux nouveaux écrits de MM. des Missions étrangères contre les jésuites*, in-12, s. l., 1702. — *Le P. Quesnel séditieux dans ses réflexions sur le Nouveau Testament*, in-12, Bruxelles, 1704. — *Jansénius condamné par l'Église, par lui-même et ses défenseurs et par saint Augustin*, in-12, Bruxelles, 1705; cet écrit est attribué parfois, mais à tort, à Hilaire Dumas. C'est l'histoire abrégée de tous les jugements de l'Église contre la doctrine de Jansénius jusqu'à l'affaire du *Cas de conscience*, en 1705. L'auteur affirme que les cinq propositions se trouvent dans l'*Augustinus* et que les disciples de Jansénius sont en contradiction flagrante avec saint Augustin. (*Mémoires de Trévoux*, juillet 1705, p. 1199-1204). — *Le véritable esprit des nouveaux disciples de S. Augustin. Lettres d'un abbé licencié de Sorbonne à un vicaire général d'un diocèse des Pays-Bas*, 3 vol., in-12, Bruxelles, 1706; nouv. éd. augmentée de quelques lettres, 3 vol. in-12, Bruxelles, 1706; 2e édit., augmentée, 4 vol. in-12, Bruxelles, 1709. Le quatrième volume a pour titre : *Suite du véritable esprit des nouveaux disciples de S. Augustin; lettres d'un abbé licencié de Sorbonne à M. le théologal de***... Le Fr. Van Hier en a fait une traduction en flamand et le P. Charles de Porzia l'a traduit en italien : *Il vero spirito dei discepoli di S. Agostino*, 2 vol., in-8°, Venezia, 1802. Les *Mémoires de Trévoux*, octobre 1706, p. 1671-1685, font l'éloge de cet ouvrage qu'un autre journal, *La clef du cabinet*, septembre 1707, p. 216, compare aux *Lettres provinciales*. « L'auteur introduit les jansénistes sur la scène, leur fait dire tout ce qu'il veut, comme M. Pascal faisait dire tout ce qu'il voulait aux jésuites qu'il faisait parler dans ses ouvrages. » M. Albert le Roy, *La France et Rome de 1700 à 1715*, p. 296-297, dit avec raison que cet écrit « préparait la condamnation des *Réflexions morales* ». — *Le P. Quesnel séditieux et hérétique dans ses Réflexions morales sur le Nouveau Testament*, in-12, s. l., 1707. — *Histoire des contestations sur la Diplomatique avec l'analyse de cet ouvrage composé par le R. P. Mabillon*, in-12, Paris, 1708; 2e édit., in-8°, Naples, 1757. L'ouvrage contient huit lettres qui sont des comptes rendus supposés d'entretiens tenus sur la *Diplomatique* chez un président; un abbé se déclare pour le P. Mabillon et un conseiller pour le P. Germon, jésuite. L'auteur des *Lettres* ne veut pas assumer le rôle d'avocat général qui, dit-il, ordinairement mécontente tous les partis. *Mémoires de Trévoux*, janvier 1709, p. 70-88, et *Journal des savants* 1709, p. 752-763.

Les Psaumes de David en latin et en français, ou le sens propre et littéral des Psaumes de David, exposé brièvement dans une interprétation suivie, avec le sujet de chaque psaume, in-12, Paris, 1708; 2e édit., 1709. — *Le sens propre et littéral des Psaumes de David, exposé brièvement dans une interprétation suivie avec le sujet de chaque psaume*, dédiée à la reine d'Angleterre, in-12, Paris, 1708. Il y a eu diverses éditions revues et corrigées en 1712, 1728, 1733, 1772, 1773, 1774, jusqu'en 1860, publiées à Paris, Bruxelles, Lyon, Lille; des traductions allemandes en 1738 et 1780 et des traductions espagnoles publiées à Madrid en 1786, 1796, 1802 et 1806. Cet ouvrage, approuvé par plusieurs évêques, « est très clair et a tous les avantages d'une paraphrase et d'un long commentaire sans presque rien ajouter au texte. » *Mémoires de Trévoux*, mai 1708, p. 870-876 et janvier 1709, p. 183-184, et *Journal des savants*, 12 mars 1708, p. 155-157. Les *Mémoires de Trévoux* du mois d'août 1708, p. 179-186, attribuent au P. Lallemant un écrit qui a pour titre : *Nouvelle interprétation des Psaumes avec le texte latin à côté et des réflexions courtes et touchantes*, par P. L. D. G., prêtre régulier, 2 vol. in-12, Paris, 1717. C'est une simple traduction des psaumes, accompagnée de quelques courtes réflexions morales. — *Réflexions morales avec des notes sur le Nouveau Testament traduit en français avec le texte latin à côté et la concorde des quatre évangélistes, à l'usage de divers diocèses*, 4 vol., in-12, Paris, 1713. C'est un commentaire littéral et moral du texte de la Vulgate, afin d'édifier les lecteurs. *Mémoires de Trévoux*, de mars 1714, p. 411-420, et *Journal des savants*, 1714, p. 3-7. — *Réflexions morales avec des notes sur les Actes des apôtres, traduits en français, sur l'Épître de saint Paul aux Romains, sur les Épîtres de saint Paul aux Corinthiens*, 3 vol., in-12, Paris, 1716. Voir *Journal des Savants*, du 27 avril 1716, p. 257-263. Cinq volumes furent ajoutés en 1725. L'auteur veut édifier et apprendre à méditer. *Mémoires de Trévoux*, de janvier 1716, p. 97-102. Cet écrit, dont le but était de combattre et de remplacer l'ouvrage de Quesnel qui portait le même titre, eut de nombreuses éditions, 6 vol. in-12, Paris, 1740; 12 vol., in-12, Liége, 1793; 5 vol., in-12, Lille, 1838... Voir aussi : *L'esprit du P. Lallemant, extrait des Réflexions morales sur le Nouveau Testament de Notre-Seigneur*, par l'abbé Mullier, in-12, Tournai, 1764. Il y a eu encore des éditions abrégées avec ou sans notes, publiées à Liége en 1822 et 1846, à Lyon et à Paris en 1840; à Lyon, à Tours et à Chaumont en 1860; à Paris en 1888.

Lettre d'un théologien à l'auteur des Hexaples, dans laquelle on montre qu'il n'a fait que copier les auteurs protestants, in-12, Paris, 1714. L'auteur des *Hexaples* aurait copié, en particulier, Chanier. L'auteur des *Hexaples* répondit au P. Lallemant qui répliqua par *Réponse du P. Lallemant à la lettre qu'il a reçue de l'auteur des Hexaples*, 24 août 1714, *Mémoires de Trévoux* d'octobre 1714, p. 1790-1802, et *Histoire du livre des réflexions morales*, t. IV, p. 8-16. L'auteur des *Hexaples* répondit de nouveau au P. Lallemant le 14 juillet 1715, *Histoire du livre des réflexions morales*, t. IV, p. 16-33. — *Lettre du P. Lallemant, jésuite à M. l'abbé de Saillant, au sujet de la seconde lettre de l'abbé de Margon au P. de Tournemine*, in-12, s. l. n. d. Il s'agit de l'ouvrage de l'abbé de Margon : *Le jansénisme démasqué*, que le P. de Tournemine avait critiqué. Les lettres de l'abbé de Margon et les réponses à ces lettres sont résumées dans l'*Histoire du livre des réflexions*, t. IV, p. 65-81. — *Entretiens de Mme la comtesse de** au sujet des affaires présentes, par rapport à la religion*, in-12, Avignon, 1735, 1736 et 1737; Ypres, 1737 et 1747. — *Entretiens de Mme la Prieure**, au sujet...; Entretiens de M. le commandeur de**, etc...; Entretiens de Mgr l'évêque de**; Entretiens du D**; Entretiens de M. l'abbé de**, grand vicaire...; Entretiens de M. l'abbé de**; Entretiens de M. le curé de**; Entretiens d'un supérieur de communauté, au sujet des affaires présentes par rapport à la religion;* tous ces ouvrages in-12 furent publiés en 1727, 1738, 1739, 1740, 1741 et 1743 et forment chacun d'assez gros volumes sur les affaires du temps et principalement sur les affaires du jansénisme.

L'Imitation de Jésus-Christ, traduction nouvelle, in-12, Paris, 1740, publiée très souvent, à Paris, Lyon, Rouen, Lille, Dijon, Orléans, jusqu'en 1875. « Cette traduction a toute la simplicité et l'onction du texte, avec l'élégance et la pureté du style que notre langue peut fournir en pareille matière. Elle est si naturelle qu'elle n'a point du tout l'air d'une traduction. » *Mémoires de Trévoux* de mai 1741, p. 561-567. Barbier écrit que la traduction de Genoude et celle de Lamen-

nais ne sont qu'une contrefaçon de celle du P. Lallemant. — *Retraites spirituelles pour les personnes religieuses*, in-12, Paris, 1746. Dans les *Œuvres* de Fénelon on trouve 41 lettres du P. Lallemant, écrites du 7 mars 1711 au 21 février 1714; elles se trouvent aux t. VII et VIII de l'édition en 12 vol. in-8°, Lille, 1851, et se rapportent presque toutes au jansénisme. Dans sa correspondance, Fénelon désigne le P. Lallemant sous le pseudonyme de M. Colin.

Les jansénistes attribuent au P. Lallemant le mandement de Mgr Vintimille de 1732 contre les *Nouvelles ecclésiastiques*. Il aurait composé ce mandement en collaboration avec le P. Berruyer à Auteuil, chez la Dame Galpin, « célèbre par les fréquentes assemblées des plus illustres molinistes ». *Nouvelles ecclésiastiques* du 18 juin 1732, p. 117.

Le P. Lallemant travailla probablement à la rédaction du *Supplément aux Nouvelles ecclésiastiques* que les jésuites firent paraître de 1734 à 1748 pour prendre le contre-pied du journal janséniste. De plus, il a révisé les *Mémoires chronologiques et dogmatiques* du P. d'Avrigny.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXII, p. 535-636; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXIX, col. 11-12; Quérard, *La France littéraire*, t. IV, p. 462-463; Chaudon et Delandine, *Dictionnaire historique, critique et bibliographique*, t. IX, p. 457; Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 1387-1400; Abbé Muller, *L'esprit de P. Lallemant, extrait des Réflexions morales sur le Nouveau Testament de Notre-Seigneur*, in-12, Tournai, 1764.

J. Carreyre.

2. LALLEMANT Louis, jésuite français, a créé au XVII^e^ siècle, un mouvement d'ascétisme et de mystique peu étendu mais très caractérisé. I. L'homme. II. Le livre. III. La doctrine. IV. L'école.

I. L'homme. — Le P. Louis Lallemant, né à Châlons-sur-Marne en 1588 (ou 1587), entra, en 1605, au noviciat des jésuites de Nancy. Son noviciat terminé, il suivit les cours de philosophie et de théologie à l'Université de Pont-à-Mousson, et enseigna lui-même la philosophie pendant trois ans au collège de La Flèche. Il fut ensuite appliqué à la prédication, d'abord dans la résidence de Bourges, puis dans celle de Rouen, où il devint maître des novices de 1622 à 1625. Après une année, qu'il passa à Paris comme professeur de théologie scolastique, il revint à Rouen, pour y diriger ce second noviciat que saint Ignace ménage aux prêtres de sa Compagnie, à la fin de leurs études, avant de les autoriser à prononcer leurs derniers vœux. C'est alors que le P. Lallemant donna cette série de conférences dont la substance nous a été conservée dans le livre intitulé : *La vie et la doctrine spirituelle du P. Louis Lallemant*. Obligé par la fatigue d'interrompre cet enseignement, il retourna à Bourges, où il mourut en 1635, à l'âge de quarante-sept ans.

Le P. Lallemant a laissé la réputation d'un homme de Dieu, absolument mort à lui-même, animé du plus pur esprit surnaturel et favorisé de grâces d'oraison plus qu'ordinaires. Il fut l'un des plus ardents promoteurs du culte de saint Joseph, il avait fait le vœu du plus parfait et les âmes avancées dans les voies intérieures recouraient à lui comme à un oracle.

II. Le Livre. — Le P. Lallemant n'a rien publié lui-même et aucun de ses écrits ne nous est parvenu. De son enseignement nous ne connaissons que les notes prises par deux de ses disciples, le P. Surin et surtout le P. Rigoleuc. Les notes du P. Rigoleuc étaient assez abondantes. A sa mort, elles passèrent entre les mains du P. Huby, le grand initiateur des retraites fermées en Bretagne. Celui-ci comprit la valeur du trésor dont il était dépositaire; mais, absorbé par ses travaux apostoliques, il ne disposait pas du temps indispensable pour revoir, classer et publier ces précieuses notes. Il les confia au P. Champion, qui fut attaché à la maison de Nantes pendant les vingt dernières années de sa vie (1680-1701). C'est le P. Champion qui publia, en 1694, les notes du P. Rigoleuc, précédées d'une biographie du P. Lallemant et suivies d'une sorte d'appendice contenant les notes du P. Surin, découvertes trop tard pour être fondues avec les premières.

Dans le texte de cette édition, quelle part revient au P. Lallemant, au P. Rigoleuc et au P. Champion? En prenant des notes, soit au pied de la chaire, soit à la suite des conférences du maître, le P. Rigoleuc a-t-il toujours reproduit exactement toute sa pensée et uniquement sa pensée? Que faut-il croire de cette affirmation inquiétante du P. Champion que le P. Rigoleuc, en recueillant la doctrine spirituelle du P. Lallemant, « loin de lui rien ôter de sa force et de son onction, lui en a plutôt ajouté? » *La vie et la doctrine spirituelle du P. Louis Lallemant*, édition Pottier, 1924, p. 7-8. De son côté, le P. Champion, qui, huit ans auparavant (1686), publiait les œuvres du P. Rigoleuc, et, de son propre aveu, les corrigeait pour donner au style l'exactitude et la pureté qu'on recherchait si fort de son temps, mais de telle manière, assure-t-il, qu'il n'a rien changé à la pensée (*La vie du P. Jean Rigoleuc*, 4^e^ édit., 1739, préface), n'a-t-il pas fait le même travail sur des notes qui remontaient à plus de soixante ans? A cette même époque, le P. Brignon donnait une édition de l'*Introduction à la vie dévote* de saint François de Sales, et se croyait obligé lui aussi d'en rajeunir le style. Ce sont des problèmes qui prêtent à des conjectures plus ou moins plausibles, mais qui, faute de documents, ne recevront jamais de solutions certaines. Ce qu'on peut affirmer, c'est qu'en 1630, plus de vingt ans avant les premiers sermons de Bossuet, le P. Lallemant ne parlait pas la langue dans laquelle sa doctrine nous a été transmise. On n'y trouve ni les expressions ni les tours qu'on rencontre jusqu'au milieu du XVII^e^ siècle dans tous les écrivains français, notamment dans le P. Saint-Jure, né la même année que le P. Lallemant.

Pour offrir au public les notes du P. Rigoleuc, il semble même que le P. Champion ne se contenta pas de leur enlever leur forme archaïque, il voulut les mettre en ordre, il réunit celles qui se rapportaient au même sujet, et il les distribua en sept parties, qu'il désigna sous le nom de *Principes*, s'inspirant vraisemblablement du P. Saint-Jure qui, un demi-siècle auparavant, avait divisé en huit *Principes* la seconde partie de *L'homme spirituel*. Chaque principe eut ses divisions et ses subdivisions, avec des titres correspondant, d'une façon plus ou moins heureuse, à chacun de ces multiples fragments. C'est ainsi que ces notes nous sont parvenues, sans qu'on puisse savoir au juste dans quelle mesure la pensée du premier auteur a été conservée ou modifiée, après ces copies, ces transpositions et ces rajeunissements.

Il faut donc en prendre son parti, ce n'est plus telle qu'elle a été enseignée, c'est telle qu'elle est contenue dans le texte du P. Champion qu'on doit désormais juger et au besoin discuter la *Doctrine spirituelle* du P. Lallemant.

III. La Doctrine. — Le P. Champion annonce clairement en tête de son édition, la distribution qu'il a cru devoir adopter : « Tout ce que le P. Rigoleuc a recueilli des instructions de son directeur, le P. Lallemant, touchant la vie spirituelle, se peut réduire à sept principes : la vue de la fin, l'idée de la perfection, la pureté de cœur, la docilité à la conduite du Saint-Esprit, le recueillement ou la vie intérieure, l'union avec Notre-Seigneur et l'ordre ou les degrés de la vie spirituelle », p. 51.

A travers ces différents sujets, la pensée dominante

du P. Lallemant, celle qui revient sous toutes les formes et à laquelle toutes les autres se rapportent dans son enseignement, c'est la nécessité de la vie intérieure et de l'oraison pour les hommes apostoliques, s'ils veulent, au milieu de leurs occupations, conserver l'union à Dieu, avancer dans la vertu et attirer sur leur ministère les bénédictions du ciel. « Nous sommes des instruments, disait-il... Nous ferons d'autant plus de fruit que nous serons plus unis à Dieu... Or c'est l'oraison qui nous unit à Dieu », p. 294. « Un homme intérieur fera plus sur le cœur par un seul mot inspiré de l'esprit de Dieu, qu'un autre par un discours entier qui lui aura coûté beaucoup de travail et où il aura épuisé toute la force du raisonnement », p. 299. « Assaisonnons nos fonctions à l'égard du prochain de recueillement, d'oraison et d'humilité; Dieu se servira de nous pour de grandes choses, quoique nous n'ayons pas de grands talents », p. 294.

Après avoir rapporté ces pensées et d'autres du même genre, le P. Rigoleuc ajoute dans ses notes : « C'est ce que notre Père directeur nous représente avec beaucoup de force, et c'est un des points qu'il recommande le plus », p. 301.

En donnant cet enseignement, le P. Lallemant ne faisait d'ailleurs que développer ce qu'il avait appris de saint Ignace et ce qu'il avait pu lire dans les *Constitutions* de son ordre. Il indique lui-même cette source : « Notre règle et notre profession, dit-il, nous obligent de faire plus de cas de ces moyens de perfection qui nous unissent à Dieu, comme instruments à la cause principale, dont nous devons recevoir le mouvement, que de tous les autres exercices », p. 97-98. Saint Ignace avait dit : *Media illa quæ cum Deo instrumentum conjungunt ac disponunt ut a divina manu recte gubernetur, efficaciora sunt quam quæ illud disponunt erga homines... Omnes in virtutum solidarum ac perfectarum et spiritualium studium rerum incumbant, ac in hujusmodi majus momentum quam in doctrina vel aliis donis naturalibus et humanis constitutum esse ducant. Constit. S. J.*, p. X, n. 2.

Poursuivant constamment le même but, le P. Lallemant insistait sur la pureté de cœur, sur la docilité au Saint-Esprit et sur l'union à Notre-Seigneur. Il signalait également, comme l'avait fait quelques années avant lui le P. Le Gaudier (*De perfectione vitæ spiritualis*, p. II, sect. I, cap. V), cette seconde conversion qui se produit parfois au cours de la vie religieuse, et qui brise avec une médiocrité plus ou moins régulière, pour introduire définitivement dans une phase toute d'abnégation et d'union à Dieu.

Il est difficile de traiter avec plus d'expérience et d'onction ce sujet particulièrement délicat et important de la vie intérieure, et l'on ne saurait trop louer certaines pages où l'on trouve l'esprit le plus pur et la moelle la plus exquise du christianisme. En terminant l'aperçu qu'il donne de la *Doctrine spirituelle*, M. Brémond écrit : « Lallemant a toujours gardé une autorité devant laquelle tout le monde s'incline. Inconnu des profanes, le modeste livre que nous venons d'étudier n'en reste pas moins l'un des trois ou quatre livres essentiels de la littérature religieuse moderne. » *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. V, p. 64.

Avec ces éloges, plus d'une fois ratifiés de nos jours, depuis que l'attention s'est portée sur le P. Lallemant, quelques critiques ont été formulées qui suffisent peut-être à expliquer pourquoi un ouvrage par certains côtés remarquable est resté longtemps enseveli dans une sorte d'oubli; pourquoi aucun jésuite du XVIII^e^ siècle ne semble en avoir fait la moindre mention; pourquoi enfin les maîtres spirituels les plus expérimentés n'en parlent d'ordinaire que sur un ton de réserve et de défiance, parfois même le frappent pour ainsi dire d'ostracisme, appliquant sans doute ici le principe qui fait loi en pareilles matières : *Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu*. Cf. *P. Ginhac*, sa vie par le P. Calvet, 1904, p. 131; *P. de Maumigny*, sa vie par le P. Aug. Hamon, 1921, p. 137; P. Watrigant, *L'École de la spiritualité simplifiée*, 1903, p. 152 sq., collection de la *Bibliothèque des Exercices*, fasc. 77-78, 1922, p. 80 sq., etc.

Quoi qu'il en soit de l'enseignement même du P. Lallemant, à ne considérer que le livre édité par le P. Champion, on a cru y découvrir une crainte excessive du ministère apostolique par rapport à la vie intérieure; on s'est demandé si certains passages ne réduisent pas la part de l'homme, dans le travail de la sanctification, à ce rôle purement négatif qui consiste à écarter les obstacles devant l'action de Dieu; on a signalé des exagérations de langage, dues peut-être à l'entraînement oratoire ou intentionnellement voulues pour accentuer une pensée qu'il fallait faire pénétrer et graver dans l'âme des auditeurs, mais qui étonnent dans les pages qu'on lit aujourd'hui froidement; on a fait observer que certains conseils, exclusivement destinés à des âmes avancées dans les voies de la perfection, induiraient facilement les débutants en erreur, s'ils s'en faisaient à eux-mêmes l'application; on a relevé cette affirmation très vivement contestée, que « sans la contemplation — il s'agit de la contemplation infuse et passive (cf. édition Pottier, p. 405, note 1, et p. 406) — jamais on n'avancera beaucoup dans la vertu et on ne sera jamais bien propre à y faire avancer les autres », p. 397; enfin on a pensé qu'il est fort difficile, sinon toujours impossible, de donner, même en s'aidant du contexte, une interprétation satisfaisante à des propositions comme celles-ci :

Admirer quelque chose dans l'ordre de la nature, c'est montrer le peu de vertu qu'on a, p. 320.

Il est de foi que Dieu punit un péché véniel de peines surnaturelles fort longues, p. 140.

Tout ce que doit faire celui qui veut devenir parfait, c'est d'ôter les empêchements à l'opération divine, p. 453.

Servir Dieu fidèlement c'est le servir sans espérance de récompense et sans penser à nos intérêts, sans regarder si nous faisons nos propres affaires en faisant celles de Dieu, p. 460.

Si l'on n'a reçu cet excellent don (de la contemplation infuse), on ne doit s'employer (aux fonctions qui regardent le prochain) que par manière d'essai, si ce n'est qu'on y fût engagé par l'obéissance. Mais, à moins de cela, il ne faut prendre que peu d'emplois au dehors, p. 419, Etc.

Quel que soit le jugement qu'on porte sur de pareilles propositions, dont on ne trouve nulle part l'équivalent dans saint Ignace, si elles sont vraiment du P. Lallemant, on peut dire à sa décharge qu'il s'adressait à un auditoire assez restreint et très spécial, composé au plus de dix à quinze religieux, vivant tous depuis un certain nombre d'années de la vie régulière (cf. Brémond, *op. cit.*, p. 13, note 1), qu'il leur signalait ce qu'ils avaient alors à corriger ou à prévenir, et qu'il leur donnait des avis en rapport avec leurs dispositions du moment; on ne généralise pas d'ordinaire sans inconvénient un enseignement aussi particulier. Il est juste également de remarquer que le P. Lallemant parlait un demi-siècle avant les luttes et les condamnations du quiétisme, et l'on sait assez par l'expérience qu'avant les censures doctrinales les auteurs, moins en éveil, n'ont pas toujours dans l'expression la même exactitude qu'ils apportent ensuite. Il est d'ailleurs vraisemblable que le pieux auteur n'eût pas manqué de mettre lui-même au point, s'il les avait revues, des notes qui reproduisent plus ou moins fidèlement une parole improvisée dans sa

forme et dont certaines nuances ont pu échapper à l'un ou l'autre de ses auditeurs.

IV. L'ÉCOLE. — On a parlé d'une école Lallemant; mais, comme on en convient, « cette école a fait peu de bruit; les contemporains l'ont à peine remarquée... Aucune organisation; rien de sensible; pas de bannières déployées; pas de cri de guerre. Au lieu de publier leur doctrine, ils se contentent de la vivre et de régler sur elle leur ministère ». Brémond, *op. cit.*, p. 469.

École ou non, il est certain, au dire du P. Champion, que « le P. Lallemant eut pour disciples les hommes les plus intérieurs et les plus spirituels que la Compagnie ait eus (à cette époque), et que tous ceux qui ont fait sous lui leur premier ou leur second noviciat se sont communément distingués des autres par une conduite religieuse qui répondait aux excellentes leçons qu'ils avaient apprises de lui », p. 37.

Dans cette pléiade, il faut au moins signaler le P. Jean Rigoleuc (1595-1658) et le P. Jean-Joseph Surin (1600-1665).

Le P. Rigoleuc, un modeste, d'une incontestable valeur, se dépensa sans bruit dans les humbles fonctions de l'enseignement et des missions bretonnes. Il serait inconnu de la postérité, si l'on n'avait publié, un tiers de siècle après sa mort, les notes qu'il avait recueillies et les traités spirituels qu'il avait lui-même composés. Ses notes nous ont conservé à peu près tout ce que nous connaissons de la doctrine du P. Lallemant. Ses traités qui s'inspirent habituellement de cette doctrine, sont remarquables de clarté, de sagesse et de piété. Cependant son culte pour le maître n'allait pas jusqu'à enchaîner son jugement personnel. C'est ainsi qu'au sujet de l'oraison il donne une note assez différente de celle qu'il avait entendue au pied de la chaire de Lallemant. « Il y a des âmes, dit-il, pour qui Dieu n'a que des grâces communes, et qu'il a résolu de ne conduire que par la voie ordinaire pour des raisons qui nous sont cachées, mais qui tendent à sa gloire et au bien de ces âmes... Après tout, ajoute-t-il, il y a plusieurs saints dans le ciel qui n'ont jamais marché que dans le train commun, et cependant qui n'ont pas laissé d'arriver à la perfection. » *La vie du P. L. Rigoleuc*, 4e édit., 1739, p. 327, 330. Dans les traités du P. Rigoleuc, les pages peut-être les plus remarquables sont celles où il traite de l'oraison de silence, cette oraison qui tient le milieu entre l'oraison affective et la contemplation infuse.

Le P. Surin est le plus célèbre des disciples du P. Lallemant. Il est connu comme exorciste de Loudun et comme auteur de spiritualité. C'est lui, semble-t-il, qui s'est montré le plus fidèle à l'esprit et à la doctrine du maître. Il écrit à propos des états mystiques, en deçà des visions, extases, etc. : « En quelque sens, on peut dire à chacun qu'il y peut atteindre et que c'est sa faute s'il n'y parvient pas. » *Traité de l'amour de Dieu*, 1879, l. III, c. I, p. 116. On a du P. Surin un certain nombre d'ouvrages fort remarquables, où il traite les questions les plus délicates de l'ascétisme et de la mystique. Le *Catéchisme spirituel*, publié sans la révision des supérieurs, et au dire de l'auteur, sans sa propre permission, a été mis à l'Index, dans une traduction italienne, en 1695.

On a rattaché à l'école Lallemant deux auteurs spirituels d'un véritable mérite, appartenant à la Compagnie de Jésus, le P. Jean-Pierre de Caussade (1693-1751) et le P. Nicolas Grou (1731-1803). Il est difficile de montrer que ces deux auteurs dépendent du P. Lallemant; mais, comme lui, ils ont traité de la vie intérieure; comme lui, ils ont cherché à orienter toutes les âmes vers la contemplation; comme lui, enfin, ils ont été soupçonnés de quelque tendance vers le semi-quiétisme. Le P. Grou a reconnu loyalement la justesse des observations que provoqua la première édition de ses *Méditations sur l'amour de Dieu*. Il disait, en tête d'une nouvelle édition, qu'il avait préparée, mais qui n'a été publiée qu'en 1903 : « Cette retraite a essuyé quelques critiques, et j'avoue sans peine que j'y ai donné lieu, à quelques égards, par des expressions peu correctes et pas assez précises » page XII.

Dans les éditions qu'ils ont données de leurs œuvres, le P. Ramière pour le P. de Caussade, le P. Cadrès et le P. Aug. Hamon, pour le P. Grou, se sont crus obligés de faire des corrections ou d'accompagner le texte de notes explicatives pour rendre inoffensive la lecture de livres qui sont excellents dans leur ensemble. Cf. Poulain, *Des grâces d'oraison*, c. XXVII, n. 28.

Pour la biographie du P. Lallemant, voir la notice que le P. Champion a mise en tête de son édition; voir également Brémond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. V, p. 1-65.

Édition Champion : *La vie et la doctrine spirituelle du Père Louis Lallemant de la Cie de Jésus*, 1694, Michallet, Paris. Ce texte a passé intégralement dans les éditions suivantes, mais avec des fautes assez nombreuses. Ces fautes ont disparu dans l'édition Pottier, 1924, Paris, qui reproduit fidèlement le texte primitif, en l'accompagnant de notes historiques et doctrinales. Cf. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. IV, col. 1409, et appendice, p. XIV; t. IX, col. 566.

Pierre BOUVIER.

LALLOUETTE Ambroise (1656-1734), né à Paris en 1656, ordonné prêtre en décembre 1679, entra à l'Oratoire le 12 octobre 1681 et fut employé quelque temps dans les séminaires oratoriens de Montpellier, Grenoble et Orléans. Il sortit de la communauté de l'Oratoire en 1687, et, à partir de cette date, il publia quelques écrits ordinairement très courts et en style très sec. Il devint prêtre habitué à la paroisse Saint-Eustache; il y mourut le 9 mai 1724.

On a de lui : *Discours sur la présence réelle et sur la communion sous une seule espèce*, in-16, Paris, 1687. Ces deux sermons sont dédiés aux nouveaux convertis de France. — *Histoire des traductions françaises de l'Écriture Sainte, tant manuscrites qu'imprimées, soit par les catholiques, soit par les protestants, avec les changements que les protestants y ont faits en différents temps, dont on donne la preuve, en marquant les bibliothèques de Paris où elles se trouvent*, in-16, Paris, 1692 (voir le *Journal des Savants*, du 1er juin 1693, p. 191-201). Dans cet écrit fait pour les *Nouveaux Réunis*, l'auteur déclare qu'il s'est inspiré de *Genève plagiaire* du P. Cotton, mais qu'il a consulté les originaux. Il ne parle ni de la Bible de Sacy, ni de la Version de Mons, mais il cite le livre des *Réflexions morales* de Quesnel. L'ouvrage se termine par des *Avis aux nouveaux catholiques pour lire utilement l'Évangile*. Cet appendice a été publié séparément sous le titre : *Avis pour lire l'Évangile avec de courtes réflexions pour tous les jours de l'année, sur les Évangiles choisis dans le nouveau missel de Paris*, in-16, Paris, 1695. — *Addition au livre intitulé : Histoire des traductions françaises de l'Écriture Sainte et des avis et réflexions pour les lire; paroles dictées par le Saint-Esprit dans la sainte Bible et expliquées par les saints Pères, sur le luxe et les chansons mondaines*, in-16, Paris, 1696. — *Histoire des ouvrages sur la comédie et l'opéra*, d'après le *Journal des savants* de 1698. Lelong, dans sa *Bibliothèque historique de la France*, t. IV, supplément, n° 47 779, cite l'ouvrage suivant : *Histoire et abrégé des ouvrages latins, italiens et français, pour et contre la comédie et l'opéra*, in-12, Orléans, 1697. — *Extraits des ouvrages de plusieurs Pères de l'Église et auteurs modernes, sur différents points de morale, sur les mauvais livres, sur les peintures dangereuses, sur les spectacles, sur le luxe*, in-12, Paris, 1710. Barbier parle d'une édition de 1694 (*Journal des savants*, du 6 mai 1697, p. 198-199.) — *Abrégé de la vie de la Révérende Mère Marie-Catherine-Antoinette de Gondy supérieure générale de la congrégation du Calvaire*, in-12, Paris, 1717. — *Abrégé de la vie du cardinal Le Camus, évêque et prince de Grenoble avec l'extrait de ses ordonnances synodales, sa lettre aux curés pour l'instruction des Nouveaux Réunis et son mandement pour le Jubilé*, in-8°, Paris, 1720. (*Mémoires de Trévoux* de décembre 1721, p. 2099-2103, et *Journal des savants*, du 3 février 1721, p. 68-74.) L'auteur avait vécu dans l'intimité du prélat. Lelong, dans la *Bibliothèque historique de la France*, édit. Fevret de Fontette, in-fol., 1768, t. I, n° 10 579, dit que cet *Abrégé* fut publié dans un *Recueil de pièces* qui commence par une *Dissertation sur la pauvreté religieuse*.

On a encore attribué à Lallouette des *Pensées sur les spectacles*, in-12, Paris, 1698.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXII, p. 638-639; Quérard, *La France littéraire*, t. IV, p. 465; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, édit. de Paris, 1759, t. VI *b*, p. 96-97; Chaudon et Delandine, *Dictionnaire historique, critique et bibliographique*, t. IX, p. 459; *Histoire de la vie et des ouvrages d'Ambroise Lallouette, chanoine de Sainte-Opportune à Paris*, par le P. Nicéron, dans ses *Mémoires*, t. XXXIX, p. 5-9; *Mémoires historiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire*, par L. Batterel, publiés par les PP. Ingold et Bonnardet, in-8°, Paris, 1905, p. 541-549.

J. CARREYRE.

LA LUZERNE (César-Guillaume, cardinal de), naquit à Paris, le 17 juillet 1738, d'une des premières familles de Normandie. Doué des plus belles qualités de l'esprit et du cœur, il fit de brillantes études théologiques au séminaire Saint-Magloire, puis à la maison de Navarre. Sa carrière ecclésiastique s'annonçait comme devant être des plus fructueuses, lorsqu'elle fut interrompue par la Révolution. En 1762, il avait été nommé vicaire général de Narbonne et, en 1765, agent général du clergé. Louis XV lui donna, en 1770, la succession de M. de Montmorin sur le siège de Langres. Il fut appelé à prononcer l'*Oraison funèbre de Charles-Emmanuel III, roi de Sardaigne*, Paris, 1773, et, l'année suivante, l'*Oraison funèbre de Louis XV*, Paris, 1774. Avide de développer la vie religieuse dans son diocèse, il publia une *Instruction sur le rituel de Langres*, Besançon, 1786, et une *Instruction pastorale sur l'excellence de la religion*, Langres, 1786; 7e édit., Paris, 1824.

En 1788, son clergé le choisit pour le représenter aux États généraux : il prit une part active aux débats des États généraux et de la Constituante, qu'il présida fin août 1789. Pour contrebalancer l'influence du tiers état, qui avait obtenu une double représentation et le vote par tête, il tenta de faire accepter la formation de deux Chambres, l'une composée du clergé et de la noblesse, l'autre du tiers état; son projet fut appuyé par Lally-Tollendal et Mounier, mais en somme rencontra peu de sympathies. Il ne fut pas plus heureux dans la défense du projet d'emprunt sur les biens du clergé, pour prévenir la banqueroute de l'État sans aller jusqu'à la confiscation de ces biens. Ce fut également sans succès qu'il combattit la *Déclaration des Droits*, proposée par Lafayette : il y voyait un moyen de trouble et de révolte, le principe en était rejeté par la religion. Mirabeau le réfuta dans ses *Trois lettres à ses commettants*. Durant ces débats, La Luzerne s'était montré plus modéré, plus enclin aux réformes politiques, que la plupart de ses collègues de l'épiscopat. Mais, voyant que toute intervention serait inutile, il quitta l'Assemblée après les journées des 5 et 6 octobre 1789, et se retira dans son diocèse, à Clairvaux d'abord, puis à Langres. Il continua néanmoins à suivre de très près les événements et à diriger son clergé, avec une très grande sagesse. Après le vote de la Constitution civile du clergé, adhérant à l'*Exposition des principes* rédigée par M. de Boisgelin, il publia un *Examen de l'instruction de l'Assemblée nationale, sur l'organisation prétendue civile du clergé*, Langres, 1791; une *Instruction aux curés et aux autres prêtres de son diocèse qui n'ont pas prêté le serment*, Langres, 1791, instruction qui fut adoptée par trente-trois évêques; une *Instruction pastorale sur le schisme de France*, Langres, 1791. Dans ces ouvrages, il rejette le serment imposé par la loi du 26 décembre 1790, qui cherchait à faire sanctionner par le clergé le renversement de la hiérarchie ecclésiastique. Il sera moins strict vis-à-vis des autres serments, imposés au clergé insermenté, de 1792 à 1799 : il ne voit pas de raison valable pour refuser de prêter le serment de liberté-égalité (15-18 août 1792), le serment de soumission aux lois de la République (10 septembre 1795), de haine à la Royauté et de fidélité à la République (5 septembre 1797) : ce sont là questions de politique, où les principes relatifs à la constitution divine de l'Église ne sont pas engagés.

Les instructions relatives à l'attitude à prendre vis-à-vis de ces différents serments furent envoyées de l'exil. L'évêque de Langres, devant les discussions des partis, avait dû quitter son diocèse, pour se réfugier en Suisse, puis en Autriche et en Italie. A l'étranger, il n'oublia pas son diocèse, le dirigeant autant qu'il le pouvait, se montrant très charitable pour les prêtres émigrés, et pour les prisonniers français, malades du typhus à Venise. La fin de la période révolutionnaire ne le ramena pas en France : non pas qu'il fît opposition au concordat, comme les évêques réfugiés en Angleterre : il donna au souverain pontife la démission demandée, mais sa fidélité à l'ancien régime le retint en Italie jusqu'en 1814. Louis XVIII lui rendit son titre de duc et pair, lui obtint la dignité cardinalice en 1817, le choisit comme ministre, lui faisant ainsi prendre part aux négociations du concordat de 1817, et lui rendit son siège de Langres. Il mourut à Paris, le 27 juin 1821.

Ses œuvres sont très nombreuses : elles sont solides, brillantes; de La Luzerne est un des meilleurs apologistes de l'Église au début du XIXe siècle. Une édition incomplète de ses ouvrages a été publiée à Lyon et Paris, en 1847, en 10 vol. in-8°. Laissant de côté les ouvrages purement politiques, nous ne signalerons que ceux qui ont un intérêt religieux : *Sermon sur les causes de l'incrédulité*, prêché à Constance le jour de Pâques 1795, Constance, 1795, Paris, 1818; *Considérations sur divers points de la morale chrétienne*, 5 vol. Venise, 1799; Paris, 4 vol., 1829; *Dissertations sur la vérité de la religion, sur les prophéties, sur l'existence et les attributs de Dieu, sur la spiritualité de l'âme et sur la liberté de l'homme, sur la loi naturelle et sur la révélation en général*, 6 vol., Langres, 1802-1810; *Explication des évangiles*, 5 vol., Lyon, 1807; *Considérations sur l'état ecclésiastique*, 1810; *Dissertations morales lues à Venise, à l'académie des Filaretti et dans l'athénée de cette ville*, Paris, 1816; *Dissertation sur les Églises catholique et protestante*, Paris, 1816; *Sur la déclaration de l'assemblée du clergé en France en 1682*, Paris, 1821.

Ouvrages posthumes : *Dissertation sur le prêt de commerce*, Dijon, 1823, contre lequel Bonyon écrivit une *Réfutation...*, Clermont, 1824, et un *Examen...*, Clermont, 1826. *Dissertation sur les droits et devoirs respectifs des évêques et des curés dans l'Église*, éditée par Migne, 1844.

Cortois de Pressigny, archevêque de Besançon, *Éloge de M. le cardinal de La Luzerne, prononcé à la Chambre des Pairs*, *Moniteur*, du 26 juillet 1821; *Notice sur M. de La Luzerne*, dans l'*Ami de la religion et du roi*, t. XXVIII, p. 225-233; Mahul, *Annuaire nécrologique*, 1821, p. 239; Michaud, *Biographie universelle*, 2e édit., t. XXII, p. 661-662; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, 1859, t. XXIX, col. 38-42; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. V, p. 850-851; J. Charonnet, *Mgr de La Luzerne et les serments pendant la Révolution*, Paris, 1918.

L. MARCHAL.

LA MARCHE (Jean-François de), né dans le diocèse de Quimper, le 24 octobre 1700, entra dans la Compagnie de Jésus, le 24 septembre 1714, enseigna les mathématiques et la philosophie, dirigea l'œuvre des retraites à Nantes de 1736 à 1757. Envoyé en 1761 comme visiteur aux Antilles, pour informer sur la conduite du P. Lavalette, il rendit contre celui-ci une sentence motivée, le 25 avril 1762, l'interdit et le fit rentrer en Europe. Voir C. de Rochemonteix, *Le P. Antoine Lavalette à la Martinique d'après beaucoup de documents inédits*, Paris, 1907, p. 246-276. Le P. de la Marche mourut à la Martinique, le 16 octobre 1762. Il a écrit divers ouvrages de piété, entre autres des *Instructions dogmatiques et morales sur les indulgences et sur le jubilé*, Nantes, 1751.

La théologie lui est redevable d'un important travail d'apologétique : *La foi justifiée de tout reproche de contradiction avec la raison et l'incrédulité convaincue d'être en contradiction avec la révélation, avec une Analyse de la foi*, in-12, Paris, 1762. Cet ouvrage eut plusieurs éditions et a été reproduit dans les *Démonstrations évangéliques* de Migne, Paris, 1843, t. XI, col. 851-1008; mais dans l'édition de Besançon, 1817, puis dans la réimpression de Migne, l'auteur est appelé à tort *Delamare*. Il ne satisfit pas les jansénistes et fut vivement attaqué par l'un d'eux, l'abbé Pelvert, dans les *Lettres où l'on examine la doctrine de quelques écrivains modernes contre les incrédules*, 1776, p. 727.

Année littéraire, 1762, t. I, p. 193-202; *Journal des savants*, 1762, p. 451-60; *Mémoires de Trévoux*, 1762, p. 717-27, 1119-37; Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. V, col. 523 sq.

P. BERNARD.

LA MARE (Guillaume de), appartient à la province franciscaine d'Angleterre. Le ms. *141*, f° 1 r° de la bibliothèque municipale de Todi le dit explicitement : *Hoc est (correctorium) theologiæ doctoris fratris Guillelmi de Morra, Anglici natione.* Ehrle, *Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas von Aquin* dans la *Zeitschrift f. kath. Theol.*, 1913, p. 266-318. Malgré ses origines, la Mare enseigna habituellement en France, comme régent de l'école franciscaine de Paris. Le fait est attesté entre autres par le ms. *7 cod. theol. 160* de la Bibliothèque d'État de Stuttgart, où se trouve une partie de ses *Quæstiones disputatæ*. On y lit en effet l'inscription suivante : *Incipiunt quæstiones disputatæ et determinatæ a magistro Wilhelmo Anglico, ordine fratrum minorum, tunc regente Parisius.* La date à laquelle il commença son enseignement est inconnue; toutefois ses *Questions disputées* et son *Commentaire* sur le livre des Sentences de saint Bonaventure sont certainement antérieurs aux crises doctrinales de 1270 et de 1277 auxquelles ils ne font point allusion. Le ms. *A 11* de la bibliothèque ambrosienne de Milan, recueil de discours sacrés prononcés entre 1260 et 1270, conserve un sermon de La Mare prêché à Lincoln en présence du clergé. P. Fidèle de Fana, O. F. M., *Ratio novæ collectionis operum omnium S. Bonaventuræ*, Turin, 1874, p. 97. Après les condamnations parisiennes de 1277, Guillaume de La Mare rédigea son *Correctorium fratris Thomæ*. Ehrle, *loc. cit.*, p. 273. Dans un recueil de sermons prononcés entre 1281 et 1283 et conservés dans le ms. *1788*, f° 113, de la Bibliothèque de Troyes, il est encore appelé *regens in theologia*. D'après M. Lecoy de la Marche, *La chaire française au Moyen Age*, 2e édit., Paris, 1886, p. 151, La Mare a vécu jusque vers 1290.

Guillaume de La Mare n'est pas un écrivain de second ordre, mais une des personnalités scientifiques les plus remarquables du XIIIe siècle : il est de l'école de saint Bonaventure et de Roger Bacon. Son principal ouvrage scolastique est un *Commentaire* sur le livre des Sentences du Docteur Séraphique. Les deux premiers livres, conservés dans deux traditions manuscrites différentes, se trouvent dans le cod. *59* de la bibliothèque communale de Todi et le ms. *Conv. Sopp. A 2.727* de la Bibliothèque nationale de Florence. Longpré, *Guillaume de la Mare*, dans *La France franciscaine*, 1921, t. IV, p. 288-302. D'après les indications de M. Molinier, *Catalogue général des mss des bibliothèques publiques des départements*, t. VII, Toulouse, Paris, 1885, p. 159, le même ouvrage se trouve, mais anonyme, dans le cod. *252* de Toulouse, f° 1-157. Il n'est pas établi que le *Commentaire* sur le troisième livre des Sentences contenu dans le ms. *Conv. Sopp. F 4. 728* de la Bibliothèque nationale de Florence soit réellement de La Mare. Longpré, *loc. cit.*, p. 294-295. Dans cet ouvrage très considérable, Guillaume de La Mare expose saint Bonaventure et le complète; il défend les thèses traditionnelles de l'augustinisme médiéval. L'écrit est d'une grande importance pour l'interprétation et l'histoire de la pensée bonaventurienne. Dès le XIIIe siècle, on le jugeait ainsi puisque le ms. *39* de la bibliothèque communale de Todi, le plus ancien ms. du *Commentaire* de saint Bonaventure, voir *Opera omnia*, Quaracchi, 1882, t. I, p. LXXVII, porte en marge plusieurs explications ou questions de La Mare.

Selon les règlements scolaires de l'époque, le docteur franciscain rédigea aussi des *Quæstiones disputatæ*. Longpré, *op. cit.*, 1922, t. V, p. 289-306. Elles se trouvent en tout ou en parties dans plusieurs mss : Rome, Borgh Lat. *361*, f° 128 r°-167 r°; Florence, bibl. Laur., *plut. XVII sin. cod. 7*, f° 1 r°-26 r°; *plut. XVII sin. cod. 8* f° 147 r°; Stuttgart, bibl. publ. ms. *7, cod. theol. 160*, etc. Des arguments internes de grande valeur permettent aussi de croire que La Mare est l'auteur d'un autre groupe important de *Quæstiones disputatæ* contenu dans le ms. *Conv. Sopp. B 6.912*, f° 1-55 r° de la Bibliothèque nationale de Florence et de huit autres *Questions* conservées actuellement dans le ms. *174*, f° 26 r°-32 r° de la bibliothèque municipale d'Assise. Longpré, *loc. cit.*, p. 295-296.

A ces écrits s'ajoute le *Correctorium fratris Thomæ*. Dans cet ouvrage, Guillaume de La Mare examine 118 propositions de saint Thomas d'Aquin; les thèses qu'il leur oppose sont empruntées à saint Bonaventure et sont enseignées à la même époque par Peckam, Mathieu d'Aquasparta, le docteur Gauthier de Bruges, les disciples authentiques du Docteur Séraphique. Aussi est-ce justement que Matthieu Ferchi, O. M. Conv., *De Angelis ad mentem S. Bonaventuræ*, Padoue, 1658, p. 477, appelle La Mare *singularis Divi Bonaventuræ defensor, qui et Bonaventuræ defensorium scripsit.* La critique de Guillaume La Mare est serrée, objective et courtoise. Ehrle, *loc. cit.*, p. 278. L'ouvrage, édité en 1501, est conservé encore aujourd'hui dans plusieurs mss. Ehrle, p. 274-277, 316-317, en a fait la liste : aux mss qu'il signale, il faut ajouter le cod. *Ottob. 184*, f° 235 r°-286 v°. Il existe même un fragment d'une seconde rédaction, peut-être due à La Mare, dans le *Vat. lat. 162*. Ehrle, p. 306-309. L'ouvrage donna lieu à une grande controverse entre les écoles franciscaine et dominicaine. Ehrle, *loc. cit.*; Grabmann, *Le Correctorium corruptorii de Jean Quidort*, dans *Revue néo-scolastique*, Louvain, 1912, t. XIX, p. 404-418; P. Mandonnet, O. P., *Premiers travaux de polémique thomiste*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1913, t. VII, p. 46-49.

Les études bibliques de Guillaume La Mare, beaucoup plus importantes encore, le placent au premier rang des savants du Moyen Age. S. Berger, *Quam notitiam linguæ hebraicæ habuerint christiani Medii Ævi temporibus in Gallia*, Paris, 1893, p. 32-45; Denifle, O. P., *Die Handschriften der Bibl. Correctorien des XIII Jahrhunderts*, dans *Archiv für Litter. und Kirchengeschichte des M. A.*, 1888, t. IV, p. 265, 295-298, 545, 553-564; Vercellone, *Dissertazioni Accademiche di vario argomento*, Rome, 1864, p. 50-56. Il est en effet l'auteur du célèbre Correctoire biblique conservé dans le *Vat. lat. 3466* et dans plusieurs autres mss. Denifle, *loc. cit.*, p. 265. Le cod. *28* de la bibliothèque bénédictine d'Einsiedeln le lui attribue formellement, f° 171 r°: *Incipit correctio textus Bibliæ compilata Parisius per magistrum et fratrem Wilhermum de Mara, ordinis minorum.* Plusieurs feuillets, f° 172 r°, 211 v°, etc., portant également en marge le nom de *Wilhermus*, confirment cette attribution, acceptée par tous les savants, Denifle, p. 545, Little, *Studies in english Franciscan History*, Manchester, 1817, p. 214. Au jugement de Denifle, ce *Correctoire* est le meilleur, le plus savant qu'ait produit le XIIIe siècle, p. 295, 545. Dans son *Introduction*, Guillaume de La Mare a tracé d'une manière définitive la méthode adoptée de nos jours dans la correction du texte de la Vulgate. Denifle, p. 295-298.

La Mare est enfin l'auteur d'un autre ouvrage considérable, *De hebræis et græcis vocabulis glossarum Bibliæ*. Le *Correctoire* biblique le mentionne fréquemment. Berger, *loc. cit.*, p. 36-45. L'écrit est conservé dans le cod. *402*, f° 230, de la bibliothèque publique de Toulouse, le ms. *plut. XXV sin. cod. 4*, f° 179 de la Laurentienne de Florence et aussi en résumé dans le ms. d'Einsiedeln déjà indiqué, f° 212. Le ms. de la Laurentienne a l'inscription suivante : *Compilatio fratris Guillelmi de Mara;* celui d'Einsiedeln l'attribue aussi à *Wilhermus* f° 215 v°. La critique interne établit également l'unité d'auteur du *Correctorium biblicum* et de ce dernier ouvrage. Berger, *loc. cit.*, 37. Le traité, qui n'a pas été conservé dans son intégrité, commence par un exposé sommaire de la grammaire grecque et hébraïque *ad instructionem nostrorum latinorum.* Au jugement de Berger, *loc. cit.*, p. 44, *doctor noster ejus fuit in hebraïcis litteris doctrinæ quam vix in alio viro christiano a temporibus Caroli Magni invenire est.* Cf. Nolan, *The Greek Grammar of Roger Bacon*, Cambridge, 1902, p. LVIII-LXIX. Guillaume de La Mare a donc mérité beaucoup des sciences bibliques.

Le nom de Guillaume de La Mare s'est conservé dans l'histoire. En 1282, le chapitre général des frères mineurs, célébré à Strasbourg, imposa son *Correctorium fratris Thomæ* par l'ordonnance suivante : *Item, generalis imponit provincialibus ministris quod non permittant multiplicari summam fratris Thomæ nisi apud lectores notabiliter intelligentes, et hoc nisi cum declarationibus fratris Wilhelmi de Mara, non in marginibus positis sed in quaternis et hujusmodi declarationes non scribantur per aliquos seculares.* Van Ortroy, S. J., dans les *Analecta Bollandiana*, t. XVIII, 1899, p. 292. Les docteurs franciscains de l'époque font souvent appel à son autorité, tels Olivi, Duns Scot, Astesanus. Les mss de son *Commentaire* sur les Sentences de saint Bonaventure semblent avoir été assez répandus : ils se rencontrent fréquemment dans les catalogues des anciennes bibliothèques franciscaines. Dans la série des maîtres franciscains peinte par D. Morone dans la bibliothèque de Saint-Bernardin à Vérone se trouve *Guillelmus de Lamarra doctor correctivus.* Nicolo Dal Gal, *Un pittore mistico del Quattrocento, Domenico Morone di Verona*, Rome, 1909, p. 25.

Barthélemy de Pise, dans les *Analecta franciscana*, Quaracchi, 1906, t. IV, p. 337; Mariano de Florence, *Compendium chronic. FF. min.*, dans l'*Archivum franciscanum historicum*, Quaracchi, 1909, t. II, p. 464; Trithème, *De scriptoribus ecclesiasticis*, Paris, 1494, f° 109; Wadding, *Annales ord. min.*, ad an. 1290, n. 18, Rome, 1733, t. V, p. 240; Parkinson, *The antiquities of the english franciscans*, Londres, 1726, p. 103-104; Sbaralea, *Supplementum ad Scriptores*, Rome, 1908, édit. Nardecchia, t. I, p. 340; Ehrle, S. J., *Das Studium der Handschriften der mittelalterlichen Scholastik*, dans la *Zeitschrift für kath. Theol.*, 1883, p. 44-45; Little, *The grey friars in Oxford*, Oxford, 1892, 215-216. — Voir ci-dessus, art. KLAPWELL, col. 2357.

E. LONGPRÉ.

1. LAMBERT Bernard, né en Provence en 1738, fit profession dans l'ordre de saint Dominique, au couvent de Saint-Maximin en 1755. Sa formation se ressentit vivement de la crise qui se prolongeait depuis la bulle *Unigenitus*, et très tôt il se rangea du côté des appelants. Dès 1765, une thèse soutenue à Limoges l'obligea à quitter cette ville. L'archevêque de Lyon, de Montazet, l'un des chefs de l'opposition, l'appela auprès de lui, et on regarde Lambert comme l'auteur de plusieurs de ses mandements, et en partie de son *Instruction pastorale contre l'incrédulité*, 1776. En 1779, il fut mêlé au conflit théologique soulevé par l'ouvrage de l'abbé Plowden sur *Le sacrifice de Jésus-Christ;* il écrivit alors un traité *De l'immolation de Notre-Seigneur Jésus-Christ dans le sacrifice de la messe*, 1779. De 1784 à 1789, il publia un certain nombre de brochures et de pamphlets relatifs aux « secours violents », alors thème de discussion et de division dans le petit groupe janséniste; entre autres : *Idée de l'œuvre de secours*, 3 vol., 1786-1787. Au cours de la Révolution, Lambert combattit avec vigueur la Constitution civile du clergé : *Réflexions sur le serment de liberté et d'égalité*, 1793; *Devoirs du chrétien envers la puissance publique*, 1793; *Lettres aux ministres de la ci-devant Église constitutionnelle*, 1795-1796. Deux ouvrages d'apologétique manifestent aussi son activité et son attitude : *Apologie de la religion chrétienne et catholique contre les blasphèmes et les calomnies de ses ennemis*, 1796; *La vérité et la sainteté du christianisme vengées contre les blasphèmes et les folles erreurs d'un livre intitulé « Origine de tous les cultes ou Religion universelle », par Dupuis*, 1796. Lambert mourut à Paris, en 1813.

La notice de la *Biographie universelle* de Michaud, nouv. édit., t. XXIII, p. 51-52, est très précise; elle est en effet l'œuvre de Picot, l'auteur des *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIIIe siècle*, qui avait eu maille à partir avec Lambert et l'avait bien connu. Voir aussi, dans la même *Biographie universelle*, l'article Plowden, t. XXXIII, p. 532-533, et Quérard, *La France littéraire*, t. IV, p. 485.

M. D. CHENU.

2. LAMBERT DE MOOSBURG, dans le siècle, **Reichart,** capucin de la province de Bavière, entré en religion l'an 1635, mort à Munich, le 4 mars 1684, après avoir rempli les fonctions de lecteur et de prédicateur, publia les ouvrages suivants : *Glaubensgrund durch drey Zeugen*, Munich, 1678; *Glaubens A. B. C.* s. l., 1679; les deux réunis en un vol. in-8°, Landshut, 1681; *Glaubens Liecht oder unfehlbare Glaubenslehr der wahren Christen*, Salzbourg, 1686. On lui attribue encore cinq livres de controverses, *Contra lutheranos et calvinistas*, que l'on dit édités à Munich, 1684.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. capuccinorum*, Venise, 1747; Maximilien Pöckl, *Die Kapuziner in Bayern*, Soulzbach, 1826; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 713.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

3. LAMBERT GUERRIC, publiciste du parti pontifical sous Jean XXII. — Originaire de Huy, au diocèse de Liège, Lambert était venu en cour d'Avignon pour solliciter l'octroi de quelque bénéfice. Il s'y trouvait en 1328, lorsque Louis de Bavière prononça la déchéance de Jean XXII et fit élire à sa place l'antipape Nicolas V. Justement un clerc apostat venait d'offrir à l'empereur un écrit favorable à sa politique et plein de calomnies contre le pape. L'occasion parut bonne à Lambert de pousser sa cause en réfutant ce pamphlet. D'où son *Liber de commendatione Johannis XXII*, en date du 17 septembre 1328, que termine

une supplique en vue d'obtenir un poste de *scriptor* à la Sacrée Pénitencerie. Bien qu'il soit d'un caractère essentiellement intéressé, cet opuscule est précieux tout d'abord pour l'histoire de l'époque, par le jour qu'il ouvre sur les mouvements divers de l'opinion ecclésiastique au plus vif du conflit entre le pape et l'empereur, mais également pour la théologie. L'auteur y développe les thèses les plus absolues sur la plénitude du pouvoir pontifical.

D'après lui, le pape est *spiritualis et temporalis dominus omnium terrenorum*. On ne peut lui refuser ce droit sans tomber dans l'une de ces deux hérésies : ou que le Christ n'est pas le souverain universel de ses créatures, ou que le pape n'est pas le vicaire du Christ. Ce pouvoir se manifeste à l'origine de toutes les souverainetés par le rite du couronnement : l'empereur est couronné directement par le pape; mais les autres souverains, le roi de France en particulier, le sont *tanquam per summi pontificis vicarium*. La sujétion des souverains est encore attestée par les serments qu'ils prêtent à l'Église et par les dîmes qu'ils lui paient « comme une sorte de tribut spirituel ». Constantin lui-même ne devint véritable empereur qu'après son baptême et sa célèbre *Donatio* ne fut, en réalité, qu'une restitution. Par toutes ces doctrines Lambert se rattache à ce groupe de théologiens extrémistes qui reprenaient contre Louis de Bavière la thèse d'un pouvoir direct du pape en matière politique déjà opposée sous Boniface VIII aux prétentions de Philippe le Bel. — Voir dans la suite les art. Megenberg, Opicino de Canistris, Pérouse (André de), Schilditz, Spiritalis, Toti.

Notice sur l'auteur et analyse de l'ouvrage dans R. Scholz, *Unbekannte politische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern*, Rome, 1911, t. I, p. 60-70; texte publié avec des coupures considérables au t. II, Rome, 1914, p. 154-168, d'après un ms. de la Bibliothèque nationale, *Lat.*, n. *4370*, f° 1-23.

J. Rivière.

LAMBERTINI Prosper. Voir Benoit XIV.

1. LAMBRUSCHINI Jean-Baptiste, théologien (1755-1826). — Frère aîné du cardinal, il est né à Gênes, le 28 août 1755, commence sa carrière ecclésiastique comme professeur de théologie au séminaire de Gênes. Il publia deux ouvrages : un résumé de théologie, divisé en trente-trois articles et intitulé : *Theologia dogmatica*, Gênes, 1788, et un traité *De gratia*, Gênes, 1789. Les troubles révolutionnaires interrompirent son enseignement. Opposé aux idées nouvelles, il fut enfermé à Savone, 1797, puis relâché, avec ordre de s'éloigner de Gênes. Il y rentra en 1799 pour remplir les fonctions de vicaire général; bientôt après, Pie VII le nommait évêque d'Azot *in partibus* et lui confiait l'administration du diocèse d'Orvieto, dont il devenait évêque en 1807. Très attaché aux droits de l'Église, il refusa de prêter le serment exigé par Napoléon, ce qui lui valut de nouvelles rigueurs : il vécut exilé à Turin d'abord, puis à Bourg-en-Bresse et à Belley. L'année 1814 lui rendit la liberté : il se retira à Orvieto, où il resta jusqu'à sa mort, 24 novembre 1825 donnant tous ses soins à ses devoirs épiscopaux, travaillant à la réforme religieuse de son diocèse. En plus des deux ouvrages de théologie cités plus haut, il est l'auteur d'une *Guida spirituale* parue à Viterbe, en 1869.

Kirchenlexikon, t. VII, col. 1348-1349 ; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. V, col. 858-859; Gams, *Geschichte der Kirche J. Christi im XIX. Jahrh.*, Inspruck, 1853, t. II, p. 530-532.

L. Marchal.

2. LAMBRUSCHINI Louis, cardinal, secrétaire d'État sous le pape Grégoire XVI (1776-1854). — Il naquit à Gênes, le 6 mai 1776. Entré très jeune chez les barnabites, il se signala par sa science, sa piété et son observance de la règle et ne tarda pas à s'élever aux plus hautes dignités de son ordre. Ses qualités attirèrent sur lui l'attention de la cour romaine : il devint consulteur de plusieurs congrégations, puis secrétaire de la S. C. des Affaires extraordinaires, appelé ainsi à prendre part aux négociations des concordats avec la Bavière et avec Naples. Nommé archevêque de Gênes, en 1819, il écrit des lettres pastorales et prononce des discours demeurés célèbres. Quelques années après, en 1827, il est envoyé en qualité de nonce à Paris, où il remplit ses fonctions à la satisfaction de la cour romaine, jusqu'à la révolution de Juillet 1830.

Il fut le premier cardinal nommé par Grégoire XVI, 30 septembre 1831 : le nouveau pape voyait en lui un auxiliaire précieux pour le gouvernement de l'Église; aussi, lorsqu'il dut se séparer du cardinal Bernetti, antipathique à l'Autriche, n'hésita-t-il pas à offrir la charge de secrétaire d'État au cardinal Lambruschini. La situation était des plus difficiles : les États pontificaux s'étaient révoltés à plusieurs reprises depuis 1830; les puissances, l'Autriche et la France, cherchaient toutes les occasions d'intervenir en Italie; les Romains, trouvant exagéré le nombre des Piémontais au Sacré-Collège, étaient mécontents de la nomination d'un nouveau Piémontais à ce poste si important de la secrétairie d'État. Lambruschini sut s'imposer : il peut prendre une des premières places parmi les hommes d'État du Saint-Siège au XIXe siècle.

Au point de vue politique, il s'inspire des mêmes idées absolutistes que Grégoire XVI, opposé comme lui au libéralisme et aux idées nouvelles, exagérant même sur ce point la prudence nécessaire : lorsque Lacordaire voudra rétablir en France l'ordre des Frères prêcheurs, il ne trouvera pas auprès du cardinal secrétaire d'État tout l'appui qu'il était en droit d'espérer. Il revendiquera toujours avec la plus grande énergie les droits du Saint-Siège en face des puissances, ainsi dans ses écrits diplomatiques relatifs à l'affaire de Cologne.

Son activité et son influence politique prirent fin avec l'élévation au trône de Pie IX. Au premier tour de scrutin pour l'élection du successeur de Grégoire XVI, les cardinaux donnèrent dix-sept voix au secrétaire d'État; mais dans les trois tours suivants, ses voix diminuèrent au profit du cardinal Mastaï Ferretti, 14-16 juin 1846. Les débuts du nouveau pontificat allaient être, au point de vue politique, l'opposé du précédent; Pie IX voulait faire l'essai des idées que Grégoire XVI et Lambruschini avaient combattues. Lambruschini fut nommé par le pape membre de la Consulte d'État nouvellement instituée, et confirmé dans ses fonctions de secrétaire des brefs pontificaux et de bibliothécaire du Vatican. La révolution romaine de 1848 fut particulièrement dure pour l'ancien secrétaire d'État : les révolutionnaires poursuivirent en lui avec une haine furieuse l'homme d'État absolutiste et le partisan de l'Autriche. Il réussit à se sauver, vêtu, dit-on, en palefrenier, et à gagner Gaète, pour revenir à Rome, en 1850, avec le pape. Il mourut le 12 mai 1854, et fut enterré, suivant son désir, dans l'église du couvent des barnabites de Calinari, où il avait vécu longtemps comme simple moine. Les nombreuses dignités du cardinal Lambruschini, préfet de la S. C. des Rites, évêque de Civitta-Vecchia, Ste-Rufine et Porto, sous-doyen du Sacré-Collège, abbé de Santa Maria di Farfa, grand prieur des johannites, protecteur d'un grand nombre de communautés, ne nuisirent pas à sa simplicité : il vécut toujours avec l'austérité qui convient à un moine.

Les lettres et les documents du secrétaire d'État

dans les luttes avec la Prusse, furent publiés à Rome en 1838, et traduits en allemand : *Darlegung des Rechts und Thatbestandes mit authentischen Dokumenten als Antwort auf die Erklärung der Kgl. preuszischen Regierung*, Augsbourg, 1839. Lambruschini publia des écrits ascétiques, réunis en trois volumes, sous le titre *Opere spirituali*, Rome, 1836, Venise, 1838-1839; et des *Meditazioni sulle virtu di santa Teresa, sull' Immacolato Concepimento di Maria, et Divozione al sacro cuore de Gesù*, Venise, 1839 et 1844.

Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, 1859, t. XXIX, col. 175-176; Michaud, *Biographie universelle*, 2e édit., t. XIII, p. 61; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. V, col. 1189-1190; *Kirchenlexikon*, t. VII, col. 1345-1349; *Realenzyklopädie*, t. XI, p. 229-231; Gualterio, *Gli ultimi rivolgimenti italiani*, *Memorie storiche*, Florence, 1852; Piantoni, *Eulogio funebre di L. Lambruschini*, Rome, 1854; Farini, *Le Stato romano dall' anno 1815-1850*, 3e édit., Florence, 1853, t. I, p. 78 sq.; Brosch, *Geschichte des Kirchenstaates*, Gotha, 1882, t. II, p. 354 sq.

L. Marchal.

LAMENNAIS (Félicité de), philosophe et publiciste français (1782-1854). — I. Vie. — II. Œuvres (col. 2499). — III. Doctrines (col. 2510).

I. Vie. — *I. La formation*, 1782-1816. — 1° *Première formation*, 1782-1804. — Félicité-Robert, dit de La Mennais, et qui, à partir de 1827, signera simplement Lamennais, naquit à Saint-Malo, le 19 juin 1782. Son frère, Jean-Marie, était né le 8 septembre 1780. Leur mère mourut en 1787, laissant les cinq enfants qui lui restaient à la garde de sa sœur. Cf. Chr. Maréchal, *La famille de Lamennais sous l'ancien régime et la Révolution*, Paris, 1913. Par suite de toutes sortes de circonstances, la mort de sa mère, les affaires qui absorbaient son père, son caractère indiscipliné et sa santé à ménager, enfin les temps troublés qu'on traversait, la formation intellectuelle, morale et religieuse de l'enfant fut un peu abandonnée au hasard. On peut dire que Lamennais fut un autodidacte. « Livré à lui-même et altéré de savoir, le jeune Félicité ou *Féli*, comme on disait par abréviation, lut, travailla sans relâche et se forma seul. C'était à la campagne pendant les étés, chez un oncle qui avait une belle bibliothèque;... tout y passait, tout intéressait l'enfant; mais il goûtait les *Essais de morale* de Nicole plus que le reste; à dix ans, il avait lu Jean-Jacques, mais sans trop en rien conclure contre la religion... Vers douze ans, il apprit le grec et parvint à le savoir assez bien sans autre secours que les livres, car il ne rentra plus jamais dans aucune école. » Sainte-Beuve, *Portraits contemporains*, Paris, 1888, t. I, p. 209-210. (L'article est de 1832.) Les premiers biographes de Lamennais affirment unanimement que ces lectures imprudentes ébranlèrent la foi de l'enfant et l'empêchèrent de faire sa première communion à l'âge ordinaire : la tradition paraît solide et l'hypothèse d'une première communion « privée », la solennité seule n'ayant pu avoir lieu à cause des circonstances (en 1793-1794), n'a guère de chances de prévaloir. Cf. Anatole Feugère, *Lamennais avant l' « Essai sur l'indifférence »*, Paris, 1906, p. 26-27; Ad. Roussel, *Lamennais et ses correspondants inconnus*, Paris, 1912, p. 9-10.

Le jeune homme va continuer dix années encore (1794-1804) cette vie agitée, incertaine : il étudie les langues en vue du commerce à quoi son père le destine; il fait de la musique, des sports; surtout il lit, il rêve, il s'ennuie. Cf. Feugère, *op. cit.*, c. II. Eut-il aussi son roman? Sainte-Beuve, en 1832, croyait pouvoir l'insinuer. L'hypothèse, déjà mise en doute par Sainte-Beuve lui-même, est aujourd'hui abandonnée. Cf. Maréchal, *La jeunesse de Lamennais*, Paris, 1913, p. 42. Mais sa foi, que devint-elle parmi ces « divertissements » et ces dépressions mélancoliques? Les meilleurs « ménaisiens » s'en rapportent aujourd'hui au jugement bien informé de Sainte-Beuve : « L'âge des emportements et des passions survint; il le passa, à ce qu'il paraît, dans un état, non pas d'irréligion (ceci est essentiel à remarquer), [la parenthèse est de Sainte-Beuve], mais de conviction rationnelle sans pratique. Le christianisme était devenu pour le bouillant jeune homme une opinion très probable qu'il défendait dans le monde, qu'il produisait en conversation, mais qui ne gouvernait plus son cœur ni sa vie. Ce retour imparfait n'eut lieu toutefois qu'après un premier chaos et au sortir des doutes tumultueux qui avaient pour un temps prévalu. » *Op. cit.*, p. 211.

2° *Conversion*. — En 1804, Lamennais se convertit. Que faut-il entendre par là? S'agit-il d'une conversion morale, ou intellectuelle, ou de l'une et l'autre à la fois? Sous quelles influences et dans quelles circonstances? On ne peut donner de réponse catégorique à toutes ces questions. Voir M. Duine, *La Mennais*, Paris, 1922, p. 9; Mgr Laveille, *Jean-Marie de Lamennais*, t. I, p. 47. Peut-être trouverait-on, en certaines pages de l'*Essai sur l'indifférence* et dans les deux lettres à M. Morton, 24 et 26 mai 1815, des indications précieuses sur la nature de la crise traversée alors par Lamennais et sur les motifs qui en amenèrent l'heureux dénouement, s'il est vrai que notre apologétique reflète et traduit inévitablement notre propre expérience. L'*Essai sur l'indifférence* deviendrait ainsi l' « histoire d'une âme ». Or qui ne découvrirait le mal dont souffre l'âme de Lamennais, dans cette page du tome II de l'*Essai*, Paris, 1829, où il analyse si bien le « mal du siècle »? « Nos sociétés modernes... renferment dans leur sein une race d'hommes inconnus aux siècles précédents... Ces hommes ne sont pas irréligieux; néanmoins quelque chose les empêche d'arriver à la religion... Vainement ils tâchent de sortir d'un doute qui les fatigue; la certitude les fuit. Cependant ils connaissent les preuves de la religion; elles leur paraissent solides, du moins ils n'essayent pas d'y rien opposer... Un instinct vague les presse de chercher sans fin, ils voudraient qu'on leur prouvât les preuves mêmes... » *Op. cit.*, p. 7. N'est-ce pas sa propre psychologie que nous révèle ici l'auteur? Lamennais est un douteur assoiffé de certitude et d'infaillibilité, et que la certitude fuit sans cesse; il n'ose pas affirmer ou nier par lui-même, comme il n'ose pas prendre une décision par lui-même, nous le verrons bientôt lorsqu'il s'agira de sa vocation; il a besoin que d'autres décident pour lui, et il conclut, en généralisant son cas personnel : l'homme a besoin de croire, d'obéir, de se soumettre. S'il est vrai que les lettres à M. Morton expriment les « motifs qui ont déterminé (Lamennais) dans le choix d'une religion », on peut dire que, dès 1804, Lamennais était en possession de son système apologétique, sinon encore de son système philosophique, qui n'en est d'ailleurs lui-même qu'une généralisation. Cf. Feugère, *op. cit.*, p. 45-53; Maréchal, p. 497-512.

3° *Seconde formation*, 1804-1815. — De la conversion au sacerdoce (9 mars 1816), douze ans s'écouleront encore, que l'on peut appeler, si l'on veut, des années de formation, mais de quelle formation! Si Lamennais a pénétré dans les séminaires à l'occasion de ses ordinations, ce n'est pas là qu'il a reçu sa formation ecclésiastique. Le collège de Saint-Malo, où l'abbé Jean enseignait la théologie à quelques étudiants, où Féli entra en 1804 comme professeur de mathématiques; puis la Chenaie de la fin de 1805 à la fin de 1807; Paris, où les deux frères passeront les six premiers mois de 1806, prenant contact avec Saint-Sulpice, M. Émery et MM. Duclaux, Teyssere et Bruté, et avec la Congrégation; enfin de nouveau le collège de Saint-Malo de 1808 à 1810, et de nouveau la campagne de la Chenaie de 1810 à 1814 pour écrire l'ouvrage sur

La Tradition; voilà le cadre et le milieu où Lamennais, toujours soumis à l'influence de son frère, va se préparer à l'état ecclésiastique. Car l'abbé Jean a conçu le projet de conduire Féli au sacerdoce; il n'attendra même pas la réalisation de ce projet, pour en faire son collaborateur.

1. *Formation intellectuelle.* — Dans cette seconde formation comme dans la première, Lamennais dévore tout, mais spécialement les langues, notamment l'hébreu; la métaphysique, surtout celle de Malebranche; et la sociologie, principalement avec Bonald. Cf. Feugère, *op. cit.*, p. 68, 121, 70. Et la théologie, quelle part obtient-elle dans cette recherche enfiévrée? Féli paraît n'en avoir jamais étudié méthodiquement et d'une manière désintéressée l'ensemble : il alla au plus pressé, aux questions d'actualité, c'est-à-dire aux deux traités *De vera religione* et *De Ecclesia*, pour esquisser une défense ou une démonstration de la religion contre les philosophes, et une apologie de l'autorité pontificale contre les gallicans. Mais la théologie scolastique, de son aveu même, il l'a à peine entrevue. Cf. *Réflexions, Œuvres complètes*, Paris, 1836-1837, t. VI, p. 108.

On peut dire que la formation intellectuelle de Lamennais était achevée en 1809, au moment où parurent les *Réflexions*. Il s'y rencontre en effet « les grandes directions du catholicisme ménaisien, au moins sous forme de premiers linéaments... On veut fixer le principe de certitude dans la méthode d'autorité; on veut rendre à la métaphysique religieuse sa place d'honneur au-dessus des sciences...; on identifie les bonnes règles de la politique et les maximes de la religion; on exprime l'horreur de l'indifférence en matière religieuse...; on tend à libérer l'Église de la tutelle de l'État, et à dégager l'éducation des entraves d'un monopole suspect; enfin on désire ranimer les études dans le clergé. » Duine, p. 29. Ajoutons qu'on retrouve encore dans les *Réflexions* les premiers linéaments, de la « philosophie catholique », et même non catholique, de Lamennais, voir par exemple, la page 78 : « Alors il a fallu embrasser dans son ensemble le vaste système du christianisme, et... chercher dans la nature même des êtres la raison des rapports qui les unissent entre eux et avec un premier Être. Et je ne crains pas d'avancer qu'il n'est pas dans la religion chrétienne un seul mystère qui ne puisse être ainsi démontré par la raison. » La négation de l'ordre surnaturel, la confusion de la théologie et de la philosophie, qui sont des points fondamentaux de la doctrine de Lamennais, aussi bien avant la sécession qu'après, voilà où il faut chercher la véritable unité de Lamennais. Sa religion n'a jamais été la religion de saint Thomas, mais seulement celle du Vicaire savoyard : il n'a jamais eu l'idée vraie du surnaturel chrétien, comme l'entend la théologie traditionnelle.

2. *Formation spirituelle.* — Il ne sera pas inutile de dire ici quelques mots de la formation spirituelle de Lamennais, car il est vraisemblable qu'elle ne fut pas sans influence sur la conception de sa philosophie de l'autorité. Quatre prêtres s'y appliquèrent : l'abbé Jean, Tesseyre, Bruté et Carron. Or tous quatre, à des degrés divers, avaient des tendances mystiques. Sur la spiritualité de Jean-Marie, inspirée principalement de Boudon, cf. Laveille, *op. cit.*, p. 163. C'est encore le plus modéré des quatre, et il lui arrive de recommander à ses co-directeurs de l'âme de son frère de tempérer leur exaltation.

Parmi les livres qui contribuèrent aussi à orienter, à colorer la piété de Féli, signalons l'*Imitation*, sur laquelle « il compose un petit traité » pendant son séjour de convalescence à la Chenaie, cf. Feugère, *op. cit.*, p. 71-72; le *Speculum religiosorum* de Louis de Blois, qu'il traduit et édite en 1809, sous le titre: *Le guide spirituel ou le miroir des âmes religieuses;* enfin les *Lettres spirituelles* de Fénelon, où il croit retrouver ses propres états d'âmes. M. Maréchal, *La jeunesse de Lamennais*, Paris, 1913, p. 254-278, a souligné l'influence prédominante du *Guide spirituel* dans ce qu'on a appelé la « crise mystique » de Lamennais. — Voici donc que notre néophyte va s'entraîner, à la suite de ses modèles, à la poursuite des consolations sensibles, des émotions qui lui feront « sentir » la présence de Dieu, qui lui feront « trouver » Dieu. A certains moments, surtout en 1809, l' « année mystique », dans ses retraites préparatoires à la réception de la tonsure (16 mars) et des ordres mineurs (23 décembre), il croira toucher le but. Sans doute, ce ne seront pas des « consolations » qu'il goûtera, mais ses « désolations » mêmes, on le lui dit du moins, seront des marques plus sûres encore et plus distinguées de l'élection divine. Cf. la lettre à Bruté du 17 mars 1809, rapprochée de la lettre de Teysseyre du 27 février 1816, dans Feugère, p. 108 et 215. — Pourtant la consolation de la désolation, ce n'était pas ce que lui avaient fait entrevoir ses livres et ses directeurs; le bonheur de souffrir à défaut du bonheur de jouir, le « silence de Dieu », cf. Bremond, *L'inquiétude religieuse*, Paris, 1909, IIe série, p. 47-85, au lieu de sa « présence », c'est tout de même une terrible déception, à laquelle Féli ne se résigne pas du premier coup. A diverses reprises, après la grande crise de dépression de 1810-11, il se tendra de nouveau pour « trouver » Dieu; il caresse même quelque temps l'idée d'entrer dans un ordre contemplatif, pour se livrer exclusivement aux exercices qui lui procureraient les joies mystiques, avant-goût de la félicité céleste; il ira de déception en déception, jusqu'à ce qu'enfin il reconnaisse que cette source de joie lui est irrémédiablement fermée ici-bas. La dernière, la décisive expérience fut tentée par la réception du sacerdoce et la célébration de la première messe; ce fut un échec complet, qui nous valut la fameuse lettre du 25 juin 1816; Lamennais était enfin désabusé : « Je suis et ne puis qu'être désormais extraordinairement malheureux... J'ai trente-quatre ans écoulés; j'ai vu la vie sous tous ses aspects, et ne saurais dorénavant être la dupe des illusions dont on essaierait de me bercer encore... Tout ce qui me reste à faire est de m'arranger de mon mieux, et, s'il se peut, de m'endormir au pied du poteau où l'on a rivé ma chaîne... » Ainsi le mirage du « Dieu sensible au cœur » est définitivement dissipé; Lamennais ne sera pas un mystique, quoi qu'on en ait dit; il ne « sentira » pas Dieu, malgré la parole de Mme Cottu : « Nul n'a aimé, nul n'a senti Dieu plus que lui ». Cf. d'Haussonville, *Lettres inédites de L... à la baronne Cottu*, p. LXI. Sans doute, il a consolé bien des âmes dans leurs souffrances, dans leurs vraies souffrances, en leur communiquant sa recette de résignation et d'espérance; mais je doute qu'il leur ait conseillé des expériences qui lui avaient si mal réussi à lui-même.

Mais on voit immédiatement comment cette tentative infructueuse de christianisme mystique va déterminer la nuance de la foi que Lamennais s'efforcera de conquérir, sans peut-être y parvenir jamais. A défaut de la foi personnelle, acquise par la démonstration ou par l' « expérience » religieuse, il reste... la foi des autres.

4° *La vocation.* — C'est ainsi que Félicité s acheminait vers le sacerdoce, dans des conditions bien singulières, il faut le reconnaître. Il mit du temps à se décider, ou plutôt à dire oui à ce que les autres décidèrent pour lui : il ne fallut rien moins que la coalition et l'acharnement de ses quatre directeurs pour venir à bout de ses résistances. Il ne sera pas inutile de rechercher ici les raisons qui retinrent si longtemps loin de l'autel le pauvre Féli; peut-être nous permettront-

elles de mieux comprendre comment, quelque vingt ans plus tard, il sortit d'une autre crise et quitta l'autel et l'Église auxquels on l'avait « enchaîné » contre son gré. — L'histoire de sa vocation est marquée par trois épisodes : en 1809 il reçut à Rennes la tonsure (16 mars) et les ordres mineurs (23 décembre); après les ordres mineurs, il paraît avoir renoncé au sacerdoce. En 1812, « il se croit de nouveau fixé sur sa destinée; il demande à recevoir le sous-diaconat, avec cette seule réserve qu'il n'entrera pas dans le clergé diocésain. Et l'évêque lui répond d'une manière cordiale. Mais quand l'heure des ordinations arrive, Féli fait défaut ». Duine, p. 39. A ce moment, il quitte la soutane. Le troisième acte du drame commence en Angleterre, où Féli s'est réfugié pendant les Cent Jours. L'abbé Carron lui a procuré une place de professeur, et a gagné son entière confiance; Féli n'a pas tardé à s'ouvrir entièrement à son nouveau directeur, et il a remis son sort entre ses mains, comme autrefois il avait fait entre les mains de son frère. Après une retraite qui dura environ six semaines (mi-juillet à fin août 1815), l'irrévocable décision fut prononcée et Féli se soumit. Rentré en France avec l'abbé Carron, il recevait le sous-diaconat à Saint-Sulpice le 23 décembre 1815, le diaconat à Saint-Brieuc le 18 février 1816 et le sacerdoce « quinze jours après », le 9 mars, à Vannes. — Il fallait aller vite si l'on voulait aboutir avec un homme aussi irrésolu que Féli. Quelles raisons opposait donc notre psychasthénique? Féli éprouve des scrupules, au souvenir de sa vie passée, « toute de crimes », au spectacle de sa vie actuelle, « cette tiédeur, cette mollesse, ce poids des sens qui me lasse et qui m'abat, cet amour-propre qui ne se sacrifie jamais qu'à demi et qui renaît sous le couteau même ». (Lettre à Bruté, 11 février 1809.) Il redoute l'avenir, et particulièrement de ne pouvoir porter le fardeau de la chasteté. Tous ses goûts naturels le détournent du sacerdoce, pour lequel il ne ressent que « les répugnances les plus vives ». Mais il a beau se défendre : ses directeurs lui montrent dans le sacerdoce la volonté divine; il se résignera donc à se laisser traîner à l'ordination « comme une victime au sacrifice ». Lamentable abdication d'un être sans volonté! Mais aussi quelle aberration de la part de tous ces directeurs mystiques, qui persuadent au malheureux que cette absence totale de goût pour le sacerdoce, que ces répugnances mêmes sont précisément une marque de choix! Ils oublient que, selon l'enseignement le plus authentique de Saint-Sulpice, l'attrait est un des signes les plus essentiels, les plus indispensables de la vocation à l'état ecclésiastique. Et quant aux aptitudes pour le ministère, qui constituent l'autre indice où se reconnaît la vocation sacerdotale, toujours selon la doctrine sulpicienne, était-il indiqué de mettre au service de l'Église un grand écrivain, sans doute, un génie spéculatif, mais aussi un déséquilibré, un obsédé, un impulsif, un douteur, en un mot un psychasthénique inguérissable?

II. LA PÉRIODE CATHOLIQUE, 1816-1834. — Avec l'ordination, commence pour Lamennais une nouvelle période, une période de dix-huit années, de 1816 à 1834, de sa trente-quatrième à sa cinquante-deuxième année, de la première messe aux *Paroles d'un croyant*. Elle s'ouvre par l'agonie de cette première messe, lente, et qui provoque sur son front une sueur froide, cf. Feugère, p. 216, et se clôt par une affirmation, je n'ose dire une affectation de la joie d'être « sorti de tout cela », c'est-à-dire de l'état ecclésiastique. Cf. d'Haussonville, p. LXIII. — Quelle est donc la cause secrète de cette souffrance, de ce martyre? Faut-il n'y voir que la privation des consolations divines, qu'il avait espérées de l'autel quotidien, et qui devaient le dédommager de l'absence de tout bonheur humain, et l'irritation contre un engagement irrévocable, qui l'empêche à jamais de rechercher maintenant dans l'amour humain une compensation au « silence de Dieu »? Mais l'horreur du sacerdoce et la joie d'en être sorti ne s'expliquent pas tout entières par la privation que lui imposait le sous-diaconat : il doit y avoir, il y a sûrement une autre cause; il y a un mur de séparation entre lui et le sacerdoce, entre lui et le monde ecclésiastique, entre lui et l'Église; il y a une équivoque qui, à la fin, lui apparaîtra clairement, mais qui déjà le trouble obscurément; il gardera le silence pendant que s'opérera le travail caché de sa pensée; un mystère planera sur lui et, comme aux jours de sa sécession, personne ne pourra se flatter de savoir ce qu'il pense, parce qu'il n'en aura fait confidence à personne. Cf. Laveille, *Un Lamennais inconnu*, p. 349, 351.

1° *L'apologiste*, 1816-1824. — Le seul remède au mal chronique dont Lamennais souffrit toute sa vie, c'était le travail. Aussi Teysseyre parvint-il à le décider à écrire en faveur de la religion, puisque telle paraissait être sa vocation spéciale, puisque c'était dans cette vue qu'il s'était laissé conférer le sacerdoce. Il lui détermina même le sujet à traiter, lui fournit les notes qu'il avait recueillies, cf. Maréchal, p. 595-633, le harcela, l'importuna, allant même jusqu'à le forcer à travailler devant lui comme un écolier en étude surveillée; et c'est ainsi que fut composé le premier volume de l'*Essai sur l'indifférence en matière de religion*, qui parut vers le 15 décembre 1817. Les témoignages abondent sur le « dégoût » et les « angoisses inexprimables » qu'il a éprouvés en écrivant « un mauvais livre fort à contre-cœur ». (Lettre à Bruté, 15 mai 1817.) Les contemporains ne furent pas de son avis : le livre obtint un succès extraordinaire : « En un seul jour, M. de La Mennais, se trouva investi de la puissance de Bossuet. » Lacordaire, *Considérations sur le système philosophique de M. de La Mennais*, Paris, 1872, p. 35. De la gloire, un peu d'argent, et, ce qui valait beaucoup mieux pour son cœur de prêtre, des conversions : Féli se sentit guérir. Et, passant d'un extrême à l'autre, voilà notre douteur qui se sent une vocation de dirigeant; il y a là, dans sa tête, quelque chose qui demande à sortir; le succès lui donne confiance: Dieu semble ainsi l'investir d'une mission : il ne s'agit de rien moins que de renouveler la philosophie et l'apologétique et même la théologie traditionnelles, en même temps qu'on poursuivra la restauration de l'ordre social chrétien du Moyen Age, de Grégoire VII surtout. Ou plutôt « de quoi s'agit-il? De reconstituer la société politique à l'aide de la société religieuse, qui consiste dans l'*union des esprits par l'obéissance au même pouvoir* ». Essai, t. II, p. 37, préface, 8e édition, Paris, 1829. Insistons sur ce point, car il est capital pour comprendre les évolutions de Lamennais, pour saisir son véritable rôle. Lamennais est avant tout un politique, un sociologue, dont toutes les préoccupations sont orientées vers les questions d'organisation sociale ou politique; il ne rêve pas tant le salut éternel des âmes que le salut temporel des sociétés, de la France en particulier. Pour lui assigner une place parmi les penseurs, il faut le situer entre Rousseau et Bonald d'un côté, Auguste Comte de l'autre. Si la religion l'intéresse maintenant, ce n'est pas tant parce qu'elle constitue un devoir envers Dieu, ni même parce qu'elle seule peut nous donner le bonheur, c'est surtout parce qu'elle seule peut fournir une base ferme aux sociétés humaines, en légitimant aux yeux de l'individu le droit de commander et le devoir d'obéir, sans lesquels il n'y a pas de société possible. Et pour Lamennais, comme pour Bonald, et contrairement à ce que croit le sens commun, la religion ne se définit pas : l'ensemble des rapports qui unissent l'homme ou les hommes avec Dieu, mais l'ensemble des rapports qui unissent les hommes entre eux et avec Dieu. La

religion est l'unique lien social. Et, du coup, voilà la religion subordonnée à la politique : elle n'aura de prix, aux yeux de Lamennais, que par les services qu'elle a rendus et qu'elle peut et doit encore rendre à la société. Or le grand bienfait social du christianisme a été l'affranchissement du genre humain; le grand bienfait qu'il attend de la restauration de l'ordre social chrétien du Moyen Age, c'est une nouvelle libération des sociétés humaines, qui ne reposent plus aujourd'hui que sur la force. La liberté, l'indépendance de l'homme à l'égard de l'homme : telle est désormais, et cette fois définitivement, l'idée directrice, l'aspiration fondamentale de toute la vie de Lamennais. On s'explique ainsi que le jour où « le démocrate-chrétien » croira « constater que le Saint-Siège pactise avec le pouvoir » despotique, « et par conséquent fait manquer le christianisme à sa mission libérale, sa vraie raison d'être à ses yeux », il perde sa foi en la hiérarchie, en l'Église « constituée », pour ne s'attacher plus qu'à la grande unité de la société des esprits entre eux et avec Dieu, qu'à l'humanité? Cf. Maréchal, *La jeunesse de Lamennais*, p. 692.

1. *L'apologétique ménaisienne.* — Mais nous n'en sommes pas là. Il s'agit pour l'instant de restaurer l'unité des esprits par l'admission de « croyances » communes. Or comment ramener au christianisme, plus précisément au catholicisme, et au catholicisme intégral, y compris l'infaillibilité personnelle du pape, les esprits de 1820? Les vieilles et même les récentes apologies du christianisme sont inefficaces. Lamennais veut bien accorder, quoiqu'en son for interne il pense le contraire, qu'en elle-même l'ancienne apologétique est solide. Cf. lettre à J. de Maistre, 2 janvier 1821, citée par Feugère, p. 288; lettre à Saint-Victor, 20 août 1820, *Revue des Deux Mondes*, 1er novembre 1923, p. 190. Mais il constate qu'elle a perdu toute puissance sur les esprits formés à l'école des philosophes; bien plus, elle fait naître des doutes dans les croyants et mène à l'incrédulité. Lamennais l'a éprouvé par lui-même pendant sa courte préparation théologique : « J'ai lu, écrit-il à Jean, les traités dont tu me parles, mais je les relirai. Ce sont, je crois, ceux où il y a le moins à apprendre, du moins si j'en juge par Bailly et M. de la Hogue. Ces gens-là me donneraient l'esprit de contradiction. » Cité par Feugère, p. 213. Mais pourquoi ces apologies sont-elles sans action sur les esprits du XIXe siècle, voire même ruineuses pour la foi? Parce qu'elles emploient pour défendre la religion les armes mêmes dont ses adversaires se servent pour la détruire, l'arme du raisonnement; parce qu'elles acceptent la lutte sur le terrain choisi par l'adversaire, le terrain de l'individualisme, le terrain des philosophes héritiers de Descartes, héritiers de Luther. Or, sur ce terrain-là, ils sont invincibles : jamais le raisonnement, la recherche solitaire de la vérité religieuse, ne pourra aboutir à produire la certitude; c'est une constatation souvent enregistrée, et l'expérience personnelle de Lamennais suffirait à l'en convaincre sans retour. — Mais quelle est la raison profonde de notre impuissance à découvrir seuls la vérité religieuse? « L'auteur de la nature, répond Lamennais, ne permet pas que cette foi solitaire soit jamais parfaite et inébranlable... Et par là Dieu nous rappelle à la société pour y trouver un point d'appui, la sécurité et le repos de l'âme. » *Essai*, t. II, p. 7-8. Nous tenons la clef du mystère. Lamennais l'a reçue de Bonald. Tout s'éclaire si l'on fait attention au caractère social de l'homme et de tout ce qui est dans l'homme, à commencer par l'intelligence : l'individu reçoit tout de la société, et particulièrement l'intelligence, qui ne s'éveille en lui que par l'audition de la parole. Et cette dépendance de l'individu à l'égard de la société, de la raison individuelle à l'égard de la raison générale, n'est pas un fait temporaire, comme serait la dépendance de l'enfant à l'égard de sa mère pendant la vie utérine; elle est au contraire essentielle, elle est dans la nature même, elle est donc permanente : l'intelligence même n'existe qu'à ce prix. « Par la nature même des choses, s'isoler, c'est douter. L'être intelligent ne se conserve que dans l'état de société. » *Essai*, t. II, p. 173-4. Cf. l'article *De l'éducation du peuple* (1818), dans les *Premiers mélanges*, p. 335, t. VI, des *Œuvres complètes*, Paris, 1836-37. Donc pas d'intelligence, de vérité, de certitude, sans une perpétuelle communion avec la société : cette communication permanente de la raison individuelle avec la raison générale se nomme la foi, qui est un acte de volonté par lequel nous décidons de tenir pour vrai, non ce que notre raison individuelle verrait ou croirait voir être tel, mais ce que le genre humain estime tel. La foi, c'est l'acceptation de notre dépendance à l'égard de la société, c'est le point d'appui de notre raison, son repos et sa sécurité, *Securus judicat orbis terrarum*. — Or, chose admirable, le genre humain lui-même dépose en faveur de la Religion, de la religion chrétienne, de la religion catholique, car c'est tout un; et voici que les philosophes eux-mêmes, si l'on admet le postulat ménaisien concernant le critérium de la vérité, les philosophes eux-mêmes deviennent nos meilleurs apologistes. « Dans la controverse avec les philosophes, écrit-il à propos du t. III de l'*Essai*, on a tellement pris le change des deux côtés, que les uns ont donné comme objections les véritables preuves du christianisme (je pense qu'il s'agit des ressemblances entre le christianisme et les autres religions), et les autres comme preuves ce qui forme des objections réelles. Cela m'explique pourquoi tant de gens sont devenus incrédules en lisant les apologistes, tandis que d'autres, et je suis du nombre, ont été amenés au christianisme en lisant les philosophes. » Lettre à Saint-Victor, 24 avril 1822, *Revue des Deux Mondes*, 15 novembre 1923, p. 398.

2. *Partisans et adversaires.* — Voilà les directives que Lamennais proposait, ou mieux imposait aux apologistes catholiques, à l'Église, vers le milieu de 1820, en publiant le t. II de l'*Essai*. Cette fois il ne doutait pas du succès. Mais, cette fois encore, Lamennais s'était trompé : le succès ne répondit pas à son attente. A part l'adhésion de Bonald, voir son article dans l'Appendice à la *Défense de l'Essai*, Paris, 1828, 3e édition, p. 243-59, et de J. de Maistre, voir une lettre inédite du 24 septembre 1820, Duine, p. 86-87, « de jeunes ecclésiastiques, en petit nombre, tels que Salinis, Gerbet, Rohrbacher furent presque les seuls à adopter la doctrine ménaisienne et à la défendre ». Boutard, t. I, p. 206. Salinis avait été enthousiasmé du premier volume de l'*Essai*, et s'en était servi pour déterminer la conversion du comte de Senfft, ambassadeur de Bavière à Paris; Lamennais lui soumit son manuscrit du t. II : l'enthousiasme redoubla. « Dans une thèse publique qu'il soutint en Sorbonne vers cette époque, il (Salinis) développa le système du *sens commun* avec une si remarquable lucidité que le maître voulut la faire imprimer à la suite de sa *Défense*. » De Ladoue, *Vie de Mgr de Salinis*, Paris, 1873, p. 28-29. L'enthousiasme de Rohrbacher ne fut pas moindre; et Lamennais s'empressa aussi de faire insérer dans le *Défenseur* la lettre de l'original vicaire de Lunéville à M. Laurentie. Cf. Ricard, *L'école menaisienne, Gerbet, Salinis et Rohrbacher*, Paris, s. d., 3e édition, p. 320-21. Quant à Gerbet, cf. t. VI, col. 1297, il consacra à la philosophie et à l'apologétique nouvelles deux ouvrages : *Des doctrines philosophiques sur la certitude, dans leurs rapports avec les fondements de la théologie* (1826), et *Coup d'œil sur la controverse chrétienne depuis les premiers siècles jusqu'à nos jours* (1831). — En Italie, à Turin notamment et à Rome, le système ménaisien fit aussi des adeptes. Cf. Boutard, t. I, p. 217, et une lettre de Lamennais dans *Revue des Deux Mondes*, 15 novembre 1923, p. 396.

La nouvelle philosophie, la nouvelle apologétique avaient donc rencontré dans l'Église de l'opposition, Lamennais aurait dû s'y attendre; car, enfin, il ne s'agissait de rien moins que de brûler ce qu'on avait adoré et que d'adorer ce qu'on avait brûlé. Saint-Sulpice et M. Boyer, les jésuites, et le P. Rozaven, furent les principaux centres de résistance. Leurs réfutations écrites furent longtemps retardées, puisque le livre du P. Rozaven, *Examen d'un ouvrage intitulé : Des doctrines philosophiques sur la certitude... par l'abbé Gerbet*, ne parut qu'en 1831, et celui de Boyer, *Examen de la doctrine de M. de la Mennais*, en 1834; mais leur opposition n'en fut pas moins très active. Cf. Dudon, *Lamennais et les jésuites*, *Études*, 5 juin 1908; *Trois lettres inédites de Lamennais au P. Godinot, jésuite*, *Études*, 20 octobre 1909. Au début d'octobre 1823, le P. Fortis, général de la Compagnie, fit défense d'enseigner dans son ordre les propositions suivantes :

I. Il n'y a pas d'autre critérium de la vérité que le sens commun.
II. La foi seule engendre la certitude.
III. L'existence de Dieu est la première vérité que nous connaissons.
IV. De l'existence d'un être contingent, on ne saurait déduire l'existence d'un être nécessaire; en d'autres termes, c'est faire un raisonnement vicieux que de dire : j'existe, donc Dieu existe.
V. L'intelligence finie, par cela même qu'elle est finie, est toujours et en tout sujette à l'erreur.
VI. Dans les écoles catholiques ont prévalu de faux systèmes qui conduisent à l'athéisme et au renversement de la religion.
VII. L'homme ne saurait être certain, si ce n'est par le sens commun, ni de son existence ni de sa pensée. — Cf. *Études*, 5 juin 1908, p. 607.

Fortis néanmoins se refusait à qualifier d'une censure quelconque les sept propositions qu'il défendait d'enseigner dans la Compagnie.

Contre la censure, dont ses adversaires parlaient déjà en 1820, Lamennais avait cherché à se prémunir. « J'avais aussitôt, par l'entremise de M. le comte de Maistre, et plus tard par l'intermédiaire de Mgr le nonce, sollicité à Rome, dans un esprit d'obéissance parfaite, l'examen de mon ouvrage; ...à la suite de cette demande, on y avait publié une traduction de ma *Défense*, avec la permission du Maître du Sacré Palais et l'approbation de trois examinateurs qui tous s'expliquèrent, dans les termes les plus favorables et les plus exprès, sur les points contestés... » Lettre au P. Godinot, 23 octobre 1825, dans *Études*, 20 octobre 1909, p. 207. Cf. Boutard, t. I, p. 216, et *Appendice*, p. 381-3. « La traduction italienne de la *Défense* (1822) fut examinée par le doctrinaire Glanda, le chanoine don Paolo del Signore et Fra Basilio Tommagian, archevêque de Durazzo... Le troisième disait : Telles et si fortes sont les raisons par lesquelles l'auteur établit son affaire, qu'elle me semble désormais clairement démontrée. » Note du P. Dudon, *Études*, 20 octobre 1909, p. 207. — La *Défense de l'Essai* avait paru en juin 1821. L'année suivante, la nouvelle philosophie se couvrait du patronage du P. Buffier, S. J., cf. t. II, col. 1167-73, dont on publiait à Avignon *La doctrine du sens commun, ou Traité des premières vérités et de la source de nos jugements... Ouvrage qui contient le développement primitif du principe de l'autorité générale, adopté par M. l'abbé F. de la Mennais, comme l'unique fondement de la certitude. Pour servir d'Appendice au t. II de l'Essai...* — Effectivement la nouvelle philosophie ne fut réprouvée par le Saint-Siège qu'en 1834, dans l'encyclique *Singulari nos*, qui condamnait les *Paroles d'un croyant*. Il y était dit (je cite la traduction donnée par Lamennais lui-même dans les *Affaires de Rome*, Paris, 1836-37, p. 397-99) :

« Du reste il est bien déplorable de voir dans quel excès de délire se précipite la raison humaine, lorsqu'un homme se laisse prendre à l'amour de la nouveauté, et que, malgré l'avertissement de l'Apôtre, s'efforçant d'être *plus sage qu'il ne faut*, trop confiant aussi en lui-même, il pense qu'on doit chercher la vérité hors de l'Église catholique... Vous comprenez très bien, vénérables Frères, qu'ici nous parlons aussi de ce fallacieux système de philosophie récemment inventé, et que nous devons tout à fait improuver, système où, entraîné par un amour téméraire et sans frein des nouveautés, on ne cherche plus la vérité où elle est certainement, mais où, laissant de côté les traditions saintes et apostoliques, on introduit d'autres doctrines vaines, futiles, incertaines, qui ne sont point approuvées par l'Église, et sur lesquelles les hommes les plus vains pensent faussement qu'on puisse établir et appuyer la vérité. »

3. *L'équivoque.* — On peut s'étonner que Rome ait toléré quatorze ans une philosophie et une apologétique qui n'étaient rien moins que solides et capables de porter l'édifice de la foi : *doctrinæ inanes, futiles, incertæque,... quibus veritatem ipsam fulciri ac sustineri vanissimi homines perperam arbitrantur.* A supposer qu'il faille croire tout ce que le genre humain a toujours cru et croit encore, et *cela seulement*, comment pourrait-on aboutir à cette conclusion qui est le but de l'apologétique : il faut croire tout ce que croit l'Église catholique? Puisque « la religion repose nécessairement sur l'autorité, et la vraie religion sur la plus grande autorité », *Essai*, t. II, p. 375, pour nous amener à la religion catholique, il faudra nous prouver que l'Église, portion du genre humain, possède cependant une plus grande autorité que le genre humain. Lamennais s'y efforcera, mais sans y réussir. Cf. Lacordaire, *Considérations sur le système philosophique de M. de la Mennais*, p. 149, du t. VII des *Œuvres*, Paris, 1872. En réalité le système apologétique de Lamennais contenait une équivoque que peut-être lui-même apercevait, et que le temps se chargerait de dégager. Il avait écrit jadis : « Il y a dans l'homme une rectitude d'esprit, une logique naturelle qui ne lui permet pas de s'écarter à demi de la vérité; il faut qu'il avance dans la route où il est une fois entré; et l'erreur n'est si dangereuse, que parce qu'on en tire nécessairement, un peu plus tôt, un peu plus tard, toutes les conséquences. » *Réflexions sur l'état de l'Église en France...*, dans *Œuvres complètes*, 1836-37, t. VI, p. 40. Cette loi psychologique explique en grande partie l'histoire de Lamennais : si le critérium de la vérité religieuse est le consentement général, à quoi bon l'Église? Et un jour viendra, en effet, où l'organisation du genre humain en une Église « constituée » ne lui paraîtra plus nécessaire; le genre humain se passait bien d'un pouvoir religieux infaillible avant Jésus-Christ, pourquoi ne s'en passerait-il pas dans l'avenir? — L'équivoque consistait à identifier, grâce à la théorie du développement empruntée à Bonald, le contenu de la religion du genre humain et celui de la religion catholique : « Ainsi les chrétiens croient tout ce que croyait le genre humain avant Jésus-Christ, et le genre humain croyait tout ce que croient les chrétiens : puisque les vérités de la religion s'enchaînant l'une à l'autre et se supposant mutuellement, elles étaient toutes renfermées dans la première révélation, comme les vérités que Dieu révèle aux élus dans le ciel sont renfermées dans celles qui sont ici-bas l'objet de leur foi. Ils connaissent ce qu'ils croyaient, de même que nous connaissons ce qui était seulement cru avant Jésus-Christ. » (On reconnaît ici la fameuse distinction ménaisienne entre l'ordre de foi et l'ordre de conception.) *Essai*, Paris, 1823, t. III,

p. 200-01. Lamennais prétendait, au moins extérieurement, se constituer l'apologiste du catholicisme intégral; en réalité il ne défendait que sa propre religion, cett religion dont nous aurons la forme définitive dans l'*Esquisse d'une philosophie*, mais dont les principes sont déjà formulés dans l'*Essai*. C'est une religion, ou plutôt une métaphysique sociale. « Qui doute que l'homme n'ait reçu, au moment où il sortit des mains du Créateur, tout ce qui lui était nécessaire pour se conserver et se perpétuer comme être int lligent, aussi bien que comme être physique?... Dieu ne dira pas tout à l'homme, mais il lui dira tout ce qu'il est nécessaire qu'il sache et qu'il ne peut apprendre que de lui. Il lui révèle d'abord son être, sans quoi la pensée comme la parole seraient impossibles (pour comprendre, s'il se peut, cette métaphysique ontologiste, lire les p. 218-222, du t. II de l'*Essai*); il lui révèle les rapports qui existent entre lui et Dieu, entre lui et ses semblables, parce qu'il doit vivre en société avec Dieu et avec ses semblables, et qu'il ne peut même vivre que dans cette société... » *Essai*, t. II, p. 226-7. Ainsi donc les rapports nécessaires qui existent entre l'homme et Dieu, entre l'homme et ses semblables, et les lois qui dérivent de ces rapports nécessaires, loi d'obéissance à l'égard du pouvoir, loi d'amour à l'égard des égaux, voilà tout le contenu de la révélation primitive, de la religion; et il n'y a rien de plus dans le christianisme, qui n'est que le « développement naturel de l'intelligence ». *Ibid.*, p. 103. Quoique révélée, la Religion ne contient donc rien de surnaturel. Lamennais ne comprend même pas l'idée du surnaturel. « Tout rapport entre les êtres dérive de leur nature; car, s'il n'en dérivait pas, il leur serait étranger, ce ne serait donc pas un rapport, ce ne serait rien. Donc les rapports entre Dieu et l'homme dérivent de la nature de l'homme et de celle de Dieu. Ces rapports constituent, à proprement parler, la Religion. » *Essai*, t. II, p. 252-3. Cf. la lettre à Morton, dans Maréchal, p. 501. Que Lamennais ait eu dès lors le sentiment très net d'une opposition irréductible entre sa pensée et la pensée de l'École, acceptée par l'Église, nous en avons une preuve péremptoire dans les résolutions de retraite et de silence, où il déclare vouloir se renfermer, si sa philosophie et son apologétique sont désapprouvées. C'est une première ébauche du geste qu'il accomplira après l'encyclique *Mirari* : « Je romps et ne plie pas. » Cf. lettre à Saint-Victor, 20 août 1820, dans *Revue des Deux Mondes*, 1er novembre 1923, p. 190. Voir citation analogue dans Boutard, t. I, p. 209. A Benoît d'Azy, le 13 mai 1820, il communique aussi son projet, l'*Essai* fini, de « travailler en silence, loin des hommes et du bruit, à quelque autre ouvrage, qui ne serait publié qu'après ma mort ». Laveille, p. 100.

2° *La politique.* — Pour restaurer la société par la religion, ce n'est pas assez d'avoir réformé la philosophie et l'apologétique, il faut encore rétablir la politique sur ses véritables bases. Ici encore Bonald sera l'inspirateur de Lamennais, et, si l'on veut connaître la source des théories politico-religieuses de notre sociologue, il n'est que de se référer à la *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la Société civile*. Cf. Maréchal, p. 166-187, et *Annales de philosophie chrétienne*, août, septembre, octobre 1910. C'est une « révolution » dans la politique que Lamennais va entreprendre, comme il croit avoir mené à bien une révolution dans la philosophie; et cette révolution ne consistera pas seulement à vouloir rétablir ou établir la monarchie dans l'Église et dans l'État à l'encontre du gallicanisme et de la Révolution, mais encore et surtout à déduire la nécessité de cette forme du pouvoir religieux et politique d'une métaphysique sociale tout *a priori*, des conditions générales de l'existence de la société entre les hommes. Bonald, Lamennais, de Maistre se préoccupent beaucoup moins, même lorsqu'il s'agit de décider ce que doit être la constitution de l'Église, des faits historiques que des nécessités sociales.

1. *Contre la démocratie*, 1824-1829. — *a) La théorie.* — Voici ce que décrète la sociologie de nos philosophes catholiques. « L'homme appartient à deux sociétés, la société religieuse et la société civile. Le principe de celle-ci se trouve dans celle-là, parce qu'il faut remonter plus haut que l'homme pour découvrir la raison du pouvoir et des devoirs. » *De l'éducation du peuple*, *Premiers mélanges*, p. 340. « Il y a deux autorités, et ces deux autorités sont infaillibles chacune dans son ordre. » *Essai*, t. II, p. 379. Il y a une correspondance naturelle et nécessaire entre la religion d'un peuple et sa constitution politique; Bonald l'a bien mis en lumière par l'exemple des divers régimes politiques qu'on a vus en France de 1789 à 1800 : « une étroite et nécessaire connexion lie aux dégradations de la société religieuse les dégradations de la société politique : à la monarchie de 89 correspondait la religion catholique; à la démocratie royale de 91 répond le catholicisme presbytérien; à la démocratie de 92, le calvinisme; à l'anarchie de 93, l'athéisme. » Maréchal, p. 168, résumant les théories de Bonald. Cf. Lamennais, *Réflexions*, *Premiers mélanges*, p. 73-74; et surtout *Essai*, t. I, p. 312, édition Garnier, 1859 : « Ainsi une erreur fondamentale en religion est aussi une erreur fondamentale en politique, et réciproquement. » Or cette erreur, destructive du pouvoir dans la société religieuse et dans la société politique, c'est la théorie de la souveraineté du peuple; et la France de 1824 est empoisonnée par ce venin qui la tuera, si l'on ne parvient pas à l'éliminer. La démocratie dans l'Église, ou le gallicanisme, cf. *Tradition*, p. XCV de l'*Introduction*, et la démocratie dans l'État, ou la monarchie constitutionnelle, cf. l'article *Vingt-un janvier* (1823) dans *Seconds Mélanges*, p. 262, voilà l'ennemi pour Lamennais en 1824. — Mais ce n'est là encore qu'un aspect, et le moins important, de la pensée politique de Lamennais. Le gallicanisme est bien autre chose que l'introducteur de la démocratie dans l'Église : c'est aussi le fourrier du despotisme des rois. Héritier des théoriciens césaristes du haut et du bas Moyen Age, de Henri IV d'Allemagne à Louis de Bavière, le gallicanisme politique proclame l'indépendance du pouvoir civil à l'égard du pouvoir religieux, ou mieux encore confère au roi des droits d'intervention dans les matières ecclésiastiques, ce qui mène tout droit aux Églises nationales, donc aux Églises schismatiques. Contre l'absolutisme royal, aucun contrepoids, aucun frein : les sujets n'ont qu'à obéir et à prier; héréditaire et inamissible, le pouvoir absolu peut être impunément despotique. Contre de pareilles conclusions, l'instinct d'indépendance et de liberté de Lamennais se révoltait : cela ne devait pas être, et, pour que cela ne fût pas, il fallait revenir aux lumineux enseignements de Grégoire VII; non, les rois ne sont pas absolus, ne sont pas indépendants de la loi morale, dont le pape seul est l'interprète authentique; non, leur pouvoir n'est pas inamissible; comme ils ne le possèdent que pour le bien, dès qu'ils font le mal, *ipso facto* le pouvoir leur est retiré; non, enfin, le pouvoir civil n'a aucun droit sur les affaires ecclésiastiques; qu'il cesse de prétendre protéger l'Église, parce que sa protection n'en est que l'asservissement; qu'on fasse cesser cette lamentable situation d'un clergé salarié par l'État; que l'État cesse de s'ingérer dans l'éducation du peuple, qui n'appartient qu'à l'Église, pour ce qui constitue la partie essentielle de l'éducation, la communication « des croyances sociales, des sentiments sociaux, des habitudes d'actions sociales ».

Ainsi, le programme politique de Lamennais en 1826 annonce et prépare celui de *L'Avenir* : nous sommes très près du libéralisme catholique. La liberté des peuples et de l'Église à l'égard des souverains temporels, qui refusent de comprendre leur rôle selon la conception chrétienne, c'est-à-dire ménaisienne, du pouvoir, cf. l'article *Vingt-un Janvier* (1823), *Seconds mélanges*, p. 260-62, tel est à la fois le but et le moyen de ce programme politique. Puisqu'on refuse la protection d'un État qui pratique l'athéisme politique, que reste-t-il sinon de se réclamer pratiquement de la liberté des cultes et de la liberté d'enseignement inscrites dans la Charte? Servons-nous des libertés qui nous sont accordées pour conquérir celles qui nous sont refusées. L'objectif à réaliser, c'est une théocratie à la manière de Grégoire VII : le pape suprême directeur des rois et indéfectible protecteur des peuples.

b) L'action. — Lamennais entreprend sa campagne politique en 1824, après l'achèvement des t. III et IV de l'*Essai* (le t. V ne fut jamais écrit), et au retour d'un voyage à Rome, où sans doute il ne manqua pas d'exposer au souverain pontife « son programme de grandeur romaine », Duine, p. 100-101, où peut-être il espéra faire reconnaître sa mission et se faire investir de l'autorité pour l'accomplir. Léon XII ne se laissa pas accaparer. Cf. Dudon, *Lamennais et le Saint-Siège*, Paris, 1911, p. 31-32. L' « homme d'État » n'épargna rien pour propager ses doctrines et travailler à l'avènement de la nouvelle chrétienté : revue, tract, livre, école, congrégation religieuse, tels sont les moyens mis en œuvre. La revue s'appela *le Mémorial catholique* : la première livraison parut en janvier 1824; elle était lancée par Gerbet et Salinis; de Bonald, de Haller, O'Mahony, Gousset, Rohrbacher, Doney, Lacordaire et Guéranger, y écrivirent. — Le livre, ce fut *La Religion considérée...*, dont la première partie parut en mai 1825, et la seconde en mars 1826, livre « effrayant de talent », au dire de Frayssinous, qui n'y était pas ménagé, en particulier pour sa thèse sur l'inamissibilité du pouvoir; cf. p. 187-8. — Le 2 décembre 1825, Gerbet écrivait à Salinis : « Je vous envoie ci-joint des observations latines sur les quatre articles, destinées à être répandues parmi les clercs des séminaires. » Ladoue, *Mgr Gerbet, sa vie, ses œuvres et l'école menaisienne*, Paris, 1870, t. I, p. 118. Le tract intitulé *In quatuor articulos... aphorismata, ad juniores theologos, auctore F. D. L. M.*, comprend, en huit pages, dix-huit numéros et deux corollaires concernant le cas où l'évêque voudrait obliger les clercs à souscrire la déclaration de 1862 : Lamennais n'hésite pas à prescrire la résistance : *Melius est obedire Deo quam hominibus.* — En même temps il poursuit la fondation d'une société qui aurait pour but d'étudier et d'écrire. Il ne s'agissait de rien moins que d'entreprendre une encyclopédie catholique, pour concurrencer la trop fameuse *Encyclopédie* du XVIIIe siècle. Gerbet, qui vint s'installer à la Chenaie en janvier 1825, et Rohrbacher, qui débarqua à Paris le jour même où Lamennais comparaissait devant la police correctionnelle (22 avril 1826), furent les deux premiers disciples qui s'offrirent au maître pour réaliser les immenses projets intellectuels et politiques qui hantaient son cerveau. L'école ménaisienne était fondée. — Il en sortit une congrégation religieuse, dont l'article 15 du premier chapitre des constitutions précise ainsi l'objet : « Pour lutter avec succès contre les causes de destruction précédemment énumérées, trois choses sont nécessaires : rétablir dans les esprits l'autorité du Saint-Siège; opposer au vaste système d'erreur fondé sur le jugement privé un corps de doctrine fondé sur le principe contraire et le répandre par des écrits de toute sorte, par l'éducation cléricale et laïque, la prédication et tous les moyens que le zèle peut suggérer selon les circonstances; recréer une science catholique en harmonie avec cette doctrine et qui en découle tout entière. » Cf. Dudon, *Lamennais fondateur d'ordre*, *Études*, 20 novembre 1910, p. 458. La fondation de la *Congrégation de Saint-Pierre* s'accomplit en septembre 1828 par la fusion de la Société des prêtres de Saint-Méen, que présidait Jean-Marie, avec ceux des disciples de Féli qui se destinaient à l'état ecclésiastique ou qui arrivaient de leurs diocèses déjà revêtus du sacerdoce. Le noviciat et la maison d'études furent établis à Malestroit, près de Ploermel, en janvier 1829. Cf. Roussel, *Lamennais d'après des documents inédits*, Rennes, 1893, 2e édition, t. I, p. 256. L'abbé Blanc, supérieur de la maison, avait pour collaborateurs Rohrbacher et Bornet, le maître des novices. C'est pour eux que fut écrit par les deux penseurs de la Chenaie, Gerbet et Lamennais, le plan d'études qui s'intitule *Sommaire d'un système des connaissances humaines*, qui « devint comme le *Credo* de l'école menaisienne ». Boutard, t. II, p. 80. Le *Sommaire* se trouve à la suite des pièces justificatives ajoutées au livre *Des progrès de la Révolution*, *Œuvres complètes*, 1836-37, t. IX, p. 301-26. Mais quelques-uns des disciples du maître, soit incertitude de leur vocation, soit désir de servir l'Église, mais sans s'engager dans les ordres, restèrent à la Chenaie, où demeurait aussi le supérieur général de la Congrégation de Saint-Pierre, « M. Félicité de la Mennais, qui ne paraît pas avoir fait plus de vœux sous cette constitution que sous la précédente », et qui aurait été promu à cette charge « en secret ». Rapport de M. Le Mené, supérieur général de la congrégation des Prêtres de Saint-Méen, au cardinal préfet de la Congrégation des évêques et réguliers (25 mars 1868), cité par Dudon, *Études*, 20 nov. 1910, p. 451. Toutefois ces laïques de la Chenaie se rattachaient à la Congrégation de Saint-Pierre par un lien très étroit; c'était une sorte de tiers ordre; après une année de noviciat, ils étaient appelés à contracter leurs premiers vœux. Boutard, t. II, p. 85, note.

c) L'opposition. — Si la philosophie et l'apologétique ménaisiennes avaient rencontré une certaine opposition, notamment dans la Compagnie de Jésus et dans la Société des prêtres de Saint-Sulpice, Lamennais devait bien s'attendre à une résistance, même à une répression énergiques, de la part du gouvernement et de l'épiscopat, dans sa tentative extravagante d'ultramontanisme absolu. Poursuivi en police correctionnelle pour provocation à la désobéissance à une loi de l'État, le polémiste fut condamné, le 22 avril 1826, à trente francs d'amende et aux dépens, à la saisie de l'ouvrage (*La Religion considérée...*) et à la destruction des exemplaires. Cf. de Guichen, *La France morale et religieuse à la fin de la Restauration*, p. 110-19, Paris, 1912. L'épiscopat gallican fut poussé à la résistance par le ministre des Affaires ecclésiastiques, Frayssinous. Cf., t. VI, col. 795. Le 3 avril 1826, quatorze archevêques et évêques, présents à Paris, rédigèrent et signèrent à son instigation une *Déclaration*, qui fut remise au roi huit jours plus tard. Le texte dans Ladoue, *Gerbet*, t. I, p. 307-10. Les évêques condamnaient « ces censures prononcées sans mission, sans autorité » contre « des maximes reçues dans l'Église de France ». Ils déclaraient demeurer « inviolablement attachés à la doctrine telle que nous l'ont transmise nos prédécesseurs dans l'épiscopat, sur les droits des souverains et sur leur indépendance pleine et absolue, dans l'ordre temporel, de l'autorité, soit directe, soit indirecte, de toute puissance ecclésiastique ». Par contre, ils réprouvaient « avec tous les catholiques, ceux qui, sous prétexte de libertés ne craignent pas de porter atteinte à la primauté de saint Pierre et des pontifes romains, ses successeurs... » La déclaration fut envoyée par le ministre des Affaires ecclésiastiques à tous les évêques de France, pour qu'ils y donnassent leur adhésion. Trois ou quatre prélats seulement se

refusèrent à suivre les autres; Guichen, p. 126, note 1. Lamennais cherchait, je pense, à se faire illusion, lorsqu'il contestait dans une lettre à Ventura la sincérité de ces adhésions. Cf. Dudon, *Lettres inédites de Lamennais à Ventura* (1826), *Études*, 5 mars 1910, p. 612-3. — En même temps qu'il défendait « les vrais principes de l'Église gallicane » par la déclaration de l'épiscopat et par son intervention à la tribune de la Chambre, Frayssinous mobilisait pour la bataille de presse son « concile domestique », comme l'appelait Lamennais, c'est-à-dire les trois Clausel, l'évêque de Chartres, Mgr Clausel de Montels, l'abbé Clausel de Coussergues, « ancien grand vicaire », et leur frère aîné, député, conseiller à la Cour de Cassation, M. Boyer, et son neveu, l'abbé Affre, tous parents et compatriotes de Mgr d'Hermopolis.

d) Le silence de Rome. — A Rome, on suivait avec attention, mais non sans inquiétude, ces âpres démêlés de l'outrancier ultramontain avec le gouvernement et l'épiscopat français. On pense bien que des notes s'échangeaient à ce sujet entre les deux chancelleries. Mgr Macchi d'abord, puis Mgr Lambruschini, à partir de février 1827, de la nonciature de Paris, renseignaient la cour de Rome sur les idées de Lamennais et sur les tentatives que celui-ci faisait pour engager le pape ou son représentant dans la controverse. Voir, en particulier, la dépêche du 15 mars 1826, de Mgr Macchi, dans Dudon, *Lamennais et le Saint-Siège (1820-1834)*, p. 45-46, et le petit mémoire adressé le 7 septembre 1829 par Mgr Lambruschini au cardinal Capellari, préfet de la Propagande (futur Grégoire XVI) *ibid.*, p. 80-83. Si Léon XII avait eu besoin d'être éclairé sur les intentions du réformateur de l'apologétique catholique et de la politique religieuse de l'Église, Lamennais y aurait pourvu par l'envoi d'un Mémoire, dont le P. Dudon fixe la composition à la fin de 1826, ou au début de 1827, cf. *Recherches de science religieuse*, septembre-octobre 1910, p. 477, et par la remise des constitutions de la congrégation de Saint-Pierre, faite par Ventura en 1828 ou 1829. Cf. *Lamennais et le Saint-Siège*, p. 70. Léon XII y aurait appris quel était l'état de la société religieuse et politique, d'où provenait le malaise qui la faisait souffrir et quels étaient les remèdes à y apporter. Tous les maux de la société contemporaine proviennent des « principes individualistes et révolutionnaires du protestantisme ». Et Lamennais en conclut que « le souci de conserver dans la société les vérités nécessaires doit amener le souverain pontife à condamner une double série d'erreurs qui se tiennent et compromettent tout ensemble l'Église et l'État. » *Op. cit.*, p. 62. Et Lamennais de dresser un catalogue de seize propositions, qui lui paraissent résumer les fausses doctrines gallicanes et libérales. Cf. *Recherches...*, p. 479-81. Après avoir condamné l'erreur fondamentale qui ruinerait la société religieuse et la société politique, si elle prévalait, il restera au pape d'affranchir l'Église de « l'état de dépendance et de servitude où elle se trouve maintenant à l'égard des puissances temporelles », et de renouveler les études ecclésiastiques; suivent quelques indications générales sur l'apologétique traditionaliste, sur la défense de la Bible, par les « découvertes modernes » et sur la « régénération des sciences morales » et de la métaphysique. (Ces indications ont été textuellement reproduites dans les *Progrès de la Révolution. Œuvres complètes*, 1836-37, t. IX, p. 194, 195). Lamennais conseillait au pape « d'instituer à Rome une grande université, qui, lorsque sa renommée serait solidement établie, attirerait les élèves de toutes les parties de l'Europe ». Ainsi sans doute serait assurée l'unité spirituelle du genre humain, rêve ambitieux de Lamennais et de Comte. — Rome, assurément, ne pouvait voir qu'avec satisfaction la défense et la propagation des idées ultramontaines et la réfutation du gallicanisme ecclésiastique. Pourtant le pape et le secrétaire d'État n'étaient pas sans inquiétude sur le fond même de la pensée de Lamennais. Lambruschini répétait que « l'abbé de La Mennais n'est pas un solide théologien. Ne connaissant pas les classiques qui ont traité de la matière, il a donné prise beaucoup trop aux anti-ultramontains ». *Lamennais et le Saint-Siège*, p. 83. Mais, eussent-ils été d'accord sur les doctrines, Rome et Lamennais étaient aux antipodes sur les moyens à employer pour les faire aboutir. Lamennais, impatient de voir son triomphe, déclarait qu' « il y a des moments qu'il faut saisir et qui ne se représentent pas ». Lettre du 18 mars 1826, citée dans *Lamennais et le Saint-Siège*, p. 39. Il aurait voulu tout de suite une encyclique condamnant les quatre articles. Mais cette hâte fébrile, qui tenait au tempérament de Lamennais, il savait bien que rien n'était plus opposé à la lenteur romaine. Léon XII, qui n'entendait pas d'ailleurs recevoir des ordres de qui que ce soit, restait donc fidèle aux méthodes éprouvées de la cour de Rome, lorsque, en 1826, après la Déclaration gallicane de l'épiscopat français il gardait le silence, cf. Guichen, p. 130-4; et lorsque, en 1828, après les célèbres ordonnances de juin, concernant les écoles secondaires ecclésiastiques, et la protestation unanime de l'épiscopat français, voir le *Mémoire présenté au roi par les évêques de France...* le 1er août 1828, parmi les pièces justificatives, dans les *Progrès*, p. 237-58, il exhortait les évêques de France « à se confier à la haute piété et à la sagesse du roi pour l'exécution des ordonnances, et à marcher d'accord avec le trône ». Cf. Guichen, p. 293-317.— Mais alors comment expliquer les paroles inquiétantes sur le silence de Rome qui remplissent dès lors la correspondance de Lamennais? « On (c'est-à-dire Lamennais) s'étonne du silence de Rome, écrit-il dès le 18 mars 1826, et personne ne peut savoir ce que deviendrait cet étonnement, s'il se prolongeait. » Dudon, p. 39. Veut-il insinuer déjà ou qu'il se retirera de la lutte et laissera la hiérarchie se défendre toute seule? ou que le silence du Saint-Siège est une trahison de son devoir, que le pape faillit à sa mission, que peut-être il faudra envisager une autre organisation de la société spirituelle, un autre moyen de réaliser l'unité des intelligences? De tels propos en disent long pour qui connaît la suite de l'aventure, et pour qui sait qu'au fond Lamennais ne voyait dans l'Église « constituée » qu'une phase du christianisme éternel, qu'une autre phase avait précédée et qu'une troisième peut-être allait remplacer. Après la désapprobation de la résistance aux ordonnances de juin 1828, il écrit : « Je ne crois pas que depuis des siècles un aussi grand scandale ait été donné; et combien les suites peuvent en être funestes. Rome, Rome, où es-tu?... Priez, priez, pour l'Église. Sans doute elle ne périra pas; sans doute Dieu, qui la protège, est plus fort que ne sont faibles ceux qu'il a chargés de la défendre. Mais pourquoi faut-il qu'on soit obligé de se redire cela si souvent, si amèrement! » 2 octobre 1828, Boutard, t. II, p. 15-16. « Ce silence,... cette apparente neutralité entre le bien et le mal, le vrai et le faux, est une grande épreuve pour la foi, cela ne s'était pas encore vu... La voix qui depuis dix-huit siècles ne s'était pas tue un moment est devenue tout à fait muette. Les peuples étonnés prêtent l'oreille et se disent : Le sanctuaire est vide, il n'en sort plus rien... Dieu a étendu un voile sur les esprits, et il a dit à la Puissance, comme au figuier de l'Évangile : « Sèche-toi. » 9 mai 1829, *ibid.*, p. 60.

2. *Pour la démocratie*, 1829-1835. — *a) La théorie.* — Les prélats français de 1829 durent être singulièrement étonnés et choqués du ton et des déclarations menaçantes de la préface mise par Lamennais au livre *Des progrès de la Révolution et de la guerre contre*

l'Église. « Nous demandons pour l'Église catholique la liberté promise par la Charte à toutes les religions... Ce n'est pas, je pense, trop demander, et vingt-cinq millions de catholiques ont bien le droit aussi de se compter pour quelque chose, le droit de ne pas trouver bon que l'on fasse d'eux un peuple de serfs, des espèces d'ilotes ou de parias. On s'est trop habitué à ne voir en eux qu'une masse inerte, née pour subir le joug qu'on voudra lui imposer. Le repos de l'avenir exige qu'on se détrompe à cet égard. » *Œuvres complètes*, t. IX, p. VIII-IX. Et pour préciser la menace, Lamennais parle de la résistance des catholiques belges. De 1826 à 1829, de *La Religion considérée* aux *Progrès de la Révolution*, la pensée de Lamennais a fait du chemin. Et la Révolution de Juillet 1830 n'est pas faite pour l'arrêter; il s'est rendu compte que la restauration de la monarchie chrétienne et de la théocratie grégorienne était, « dans les dispositions actuelles des peuples, visiblement impossible. » *L'Avenir*, 9 novembre 1830, p. 181, t. X des *Œuvres complètes*. [Désormais, à moins d'avis contraire, toutes les citations du t. IX seront extraites du livre *Des Progrès*, et celles du t. X, se rapporteront aux articles publiés par Lamennais lui-même dans le journal *L'Avenir*.] Des deux pièces maîtresses du système le Roi et le Pape, la première est actuellement introuvable : il n'y a plus de monarchie chrétienne; les doctrines gallicanes ont « transformé en despotisme l'antique monarchie chrétienne. » T. IX, p. 32. Et d'ailleurs l'entreprise était condamnée à un échec certain; car l'histoire nous apprend qu'on ne remonte pas le cours du temps, que le développement de l'humanité se fait suivant une loi de progrès à laquelle il serait vain et même criminel de s'opposer. « Le but vers lequel tend la société..., est la liberté religieuse, politique et civile, c'est-à-dire d'un côté l'affranchissement de l'intelligence plus ou moins asservie sous tous les gouvernements modernes à la force brute du pouvoir, et de l'autre une extension de la sphère d'activité publique et particulière proportionnée aux développements de cette même intelligence, avec les garanties nécessaires des droits résultant de ce nouvel état social. » T. X, p. 235. L'humanité entre dans une nouvelle période de son histoire. Le mouvement qui entraîne les peuples vers la liberté « a son principe indestructible dans la loi première et fondamentale, en vertu de laquelle l'humanité tend à se dégager progressivement des liens de l'enfance, à mesure que, l'intelligence affranchie par le christianisme croissant et se développant, les peuples atteignent, pour ainsi dire, l'âge d'homme. » T. X, p. 317-18. Il faut s'arrêter à de telles formules, qui ne sont pas d'ailleurs isolées, cf. p. 329 : « Ce temps est venu pour les peuples chrétiens; il viendra pour les autres, il viendra pour le genre humain lorsque, ayant passé tout entier sous l'empire du Christ, *dont la mission est de l'affranchir* (c'est moi qui souligne), il aura été associé à son sacerdoce royal. » Ainsi la liberté que le Christ apportait au monde, c'était la liberté politique; la rédemption du genre humain, c'était la suppression de l'esclavage antique et l'éducation progressive de l'intelligence sociale, à laquelle correspond un accroissement proportionné de liberté civile! L' « essence du christianisme », c'est la liberté! Ainsi l'œuvre à laquelle Lamennais a dévoué toute sa vie, l'œuvre à laquelle il convie le pape à participer, est une œuvre toute politique. « Même la foi mise à part », c'est-à-dire abstraction faite de tout ce qui n'est pas social et politique, abstraction faite de son contenu proprement religieux et dogmatique, attachons-nous au christianisme, au catholicisme, pour « sa secrète affinité avec la nature humaine », pour les heureuses conséquences que ses dogmes, même incertains, peuvent produire dans les sociétés humaines. Quelle lumière de telles incidentes projettent sur toute la vie de Lamennais! Cf. *Affaires de Rome*, p. 206.

L'Avenir publia son premier numéro le 16 octobre 1830, et annonça sa suspension dans le numéro du 15 novembre 1831, qui fut le dernier. « Les rédacteurs étaient MM. l'abbé F. de La Mennais, l'abbé Ph. Gerbet, l'abbé Rohrbacher, l'abbé H. Lacordaire, Ch. de Coux, Ad. Bartels, le comte Ch. de Montalembert, Daguerre et d'Ault-Duménil. » *Mémoire présenté au S. P. Grégoire XVI*, dans *Affaires de Rome*, p. 69. Pour connaître la pensée de Lamennais, il faut lire particulièrement ses articles du 7 décembre 1830; *Des doctrines de* L'Avenir, t. X, p. 196-205; du 22 décembre 1830, *Le pape*, p. 206-211; du 28 juin 1831, *De l'avenir de la société*, p. 315-327; et du 30 juin 1831, *Ce que sera le catholicisme dans la société nouvelle*, p. 338-350. La thèse, car c'est bien une thèse que Lamennais entend faire triompher dans l'Église, est nettement formulée et systématiquement démontrée dans l'article du 28 juin : « Pour ce qui concerne spécialement le catholicisme, il est aisé de montrer : *a.* que, loin d'avoir quelque chose à craindre du changement qui s'opère, il en est lui-même le principe moteur; *b.* que ce changement, nécessaire à son propre développement suspendu depuis plusieurs siècles, réalisera, en sauvant l'Église, ce qu'on appelait ses prétentions les plus hardies et, comme on les concevait, les plus exorbitantes; *c.* en même temps que lui seul peut fonder et affermir le nouvel ordre social qui se prépare. » T. X, p. 325. En deux mots : une alliance s'impose entre le catholicisme et la liberté, qui ont besoin l'un de l'autre; le catholicisme ne peut être sauvé que par la liberté; la liberté ne peut être fondée que par le catholicisme. — Que la liberté ne pût être fondée que par le catholicisme, c'était chose facile à démontrer aux libéraux sincères; mais que le catholicisme ne pût être sauvé que par la liberté, c'était chose plus délicate à faire admettre aux évêques de France et au pape. Lamennais s'y employa, en montrant qu' « à partir principalement de la naissance du protestantisme, deux causes ont arrêté la force d'expansion du catholicisme : la scission qui s'est faite entre la science et la foi, l'état de servitude où l'Église est tombée à l'égard du pouvoir politique », p. 330. On ne rétablira l'union de la science et de la foi que par la libre discussion, que par la liberté. La vérité est toute-puissante... « Nous croyons fermement que le développement des lumières modernes ramènera un jour, non seulement la France, mais l'Europe entière, à l'unité catholique, qui, plus tard et par un progrès successif, attirant à elle le reste du genre humain, la constituera par une même foi dans une même société spirituelle », p. 150-1. Et quant à l'autre cause de faiblesse et de stérilité, à savoir « l'état de servitude où elle est tombée à l'égard du pouvoir politique », c'est encore la liberté qui en débarrassera l'Église. D'ailleurs le système actuel des rapports de l'Église et de l'État, qui comporte « un mélange inévitable des deux puissances spirituelle et temporelle », p. 332, est une survivance attardée d'un état social aujourd'hui dépassé. Trop longtemps les deux domaines, le spirituel et le temporel, ont été confondus : « le roi dans l'État, comme le père dans la famille, exerçait de fait... une autorité directe sur la pensée et la conscience de ses sujets; et comme cette autorité appartenait radicalement à l'Église..., il s'ensuivait que la *paternité royale*, subordonnée par son essence au pouvoir spirituel de l'Église, devait être tout ensemble et dépendante de lui et instituée par lui », p. 332-3. L'heure est venue de distinguer, de séparer nettement les deux domaines, les deux pouvoirs, de rendre à Dieu ce qui appartient à Dieu, et de n'accorder à César que ce qui lui revient. Et à César Lamennais paraît faire la part bien petite.

« Il est clair... que le gouvernement n'exercera (dans la société future) aucun pouvoir spirituel quelconque, et que le peuple entier n'obéira, dans cet ordre, qu'à l'Église et à son chef, et leur obéira librement... La liberté de pensée et de conscience constituera, par l'unité de foi, le règne du Christ, non seulement comme pontife, mais comme roi, puisque son vicaire sera de fait la seule puissance temporellement spirituelle alors existante et reconnue... En dehors, que restera-t-il? un ordre administratif essentiellement et totalement indépendant de l'Église. Quelle autorité a-t-elle en effet sur les propriétés de la famille, de la commune, de la province, ainsi que sur tout ce qui s'y rapporte? Aucune. Elle n'a pouvoir que pour régler les mœurs par les préceptes, et les croyances par les dogmes révélés », p. 335-365.

Retenons cette partie de la thèse libérale de Lamennais : elle affranchit l'Église de l'État, mais elle libère aussi l'État de l'Église; le temporel, du spirituel; le citoyen, du fils de l'Église; la politique pure où l'on peut penser et agir librement, de la religion où l'on doit se soumettre à l'Église. Nous verrons reparaître cette distinction dans la crise qui suivra l'encyclique *Mirari*. Somme toute, Lamennais, suprême dérision, ne fait que reprendre au profit de la démocratie le premier article de la déclaration de 1682! En conséquence de ces principes, *L'Avenir* demandait 1. « la liberté de conscience ou la liberté de religion, pleine, universelle, sans distinction comme sans privilège; et par conséquent... la totale séparation de l'Église et de l'État, séparation écrite dans la Charte, et que l'État et l'Église doivent également désirer... Cette séparation nécessaire, et sans laquelle, il n'existerait pour les catholiques nulle liberté religieuse, implique, d'une part, la suppression du budget ecclésiastique..., d'une autre part, l'indépendance absolue du clergé dans l'ordre spirituel : le prêtre restant d'ailleurs soumis aux lois du pays, comme les autres citoyens et dans la même mesure... », p. 199; 2. « la liberté d'enseignement, parce qu'elle est de droit naturel...; parce qu'il n'existe sans elle ni de liberté religieuse, ni de liberté d'opinions; enfin parce qu'elle est expressément stipulée dans la Charte... », p. 200-201; 3. « la liberté de la presse... La presse n'est à nos yeux qu'une extension de la parole... On peut en abuser sans doute; qui ne le sait? mais on abuse aussi de la parole... Ayons foi dans la vérité... », p. 202; 4. « la liberté d'association... parce que c'est là encore un droit naturel...; parce que là où toutes classes, toutes corporations ont été dissoutes, de sorte qu'il ne reste que des individus, nulle défense n'est possible à aucun d'eux, si la loi les isole l'un de l'autre et ne leur permet pas de s'unir pour une action commune... », p. 202; 5. « qu'on étende le principe d'élection, de manière à ce qu'il pénètre jusque dans le sein des masses... », p. 203; 6. « l'abolition du système funeste de la centralisation, déplorable et honteux débris du despotisme impérial... », p. 203-4. Cf. l'*Acte d'union* et l'exposé des principes qui forment « la base de tout gouvernement constitutionnel qui n'est point fictif », reproduit dans la *Censure* de Toulouse, p. 121-2, Toulouse, 1835. — Mais ces libertés il faut les conquérir; nous en avons les moyens : « Organisons-nous donc légalement; formons une grande confédération qui embrasse la France entière, une vaste société d'assurance mutuelle, où chacun trouve la garantie de sa sûreté et de ses droits : que s'ils sont menacés seulement, la voie des réclamations nous est ouverte... », t. x, p. 170. Et si les réclamations n'aboutissent pas, souvenons-nous que nous sommes en démocratie, en république de fait, que le peuple est souverain et que par conséquent il lui appartient de faire et de défaire les rois. En cas d'oppression, de despotisme, la résistance est le plus sacré des devoirs.

Joignant l'exemple au précepte, Lamennais fonde, sur la fin de 1830, l'*Agence générale pour la défense de la liberté religieuse*, qui, le 9 mai 1831, ouvrit « une école gratuite d'externes, sans autorisation de l'Université, rue des Beaux-Arts, 5, à Paris ». Cf. Boutard, t. II, p. 189-198; et, dans le dernier numéro de *L'Avenir*, lance l'*Acte d'union proposé à tous ceux qui, malgré le meurtre de la Pologne, le démembrement de la Belgique et la conduite des Gouvernements qui se disent libéraux, espèrent encore en la liberté du monde et veulent y travailler*. Il s'agissait d' « établir, entre les peuples eux-mêmes, au degré où cela est possible, un vaste concert d'efforts, pour défendre, avec la liberté religieuse, toutes ces hautes et nobles franchises qui sont la patrie commune des peuples libres ». *Préambule*, reproduit dans la *Censure* de Toulouse, p. 117. — Lamennais ne doutait pas que le pape allait se mettre à la tête de cette nouvelle croisade; à l'occasion de la mort de Pie VIII, il se permettait d'indiquer au futur pape quelle mission glorieuse lui était réservée : « Jamais, depuis l'époque où s'accomplit la délivrance de l'univers, il n'en fut de plus élevée; car elle commencera pour le christianisme une ère nouvelle... La tâche du pontificat... sera de rétablir l'équilibre rompu de la nature humaine et de ses indestructibles lois, en opérant derechef l'union intime de la foi et de la science (par la philosophie ménaisienne), de la force et du droit, du pouvoir et de la liberté (par la politique ménaisienne). » T. x, p. 207-11.

b) L'opposition. — Grégoire XVI, pas plus que Léon XII, n'accepta de recevoir les directives d'un homme qui n'avait point mission pour parler si haut dans l'Église. Il ne répondit « que par le silence » à la déclaration solennelle des principes de *L'Avenir*, rédigée par Gerbet et envoyée par l'intermédiaire du cardinal Welld. Dudon, p. 92. La *Déclaration* du 2 février 1831, est reproduite en partie dans la *Censure* de Toulouse, p. 111-16; elle contenait une liste de quinze propositions que les rédacteurs de *L'Avenir* faisaient profession de rejeter, et qui « n'est point sans analogie avec celle du Mémoire confidentiel » adressé jadis à Léon XII. Dudon, *Recherches de science religieuse*, septembre-octobre 1910, p. 484. Le nonce Lambruschini, dans sa dépêche du 1er décembre 1830, cf. Dudon, *Lamennais et le Saint-Siège*, p. 89-90, exprimait un avis nettement défavorable sur les « doctrines politiques » de *L'Avenir*. Le nonce aurait dit à Lamennais qu'il approuvait les « doctrines théologiques », mais qu'il n'approuvait pas les « principes politiques » de *L'Avenir*. Cf. Boutard, t. II, p. 248. Sans doute le nonce n'avait pas lu encore ou n'avait lu que très superficiellement l'article du 30 juin 1831, pour dire, si le propos est authentique, qu'il approuvait les « doctrines théologiques » de Lamennais; car cet article contient des propositions et une conception d'ensemble de la théologie, qu'on n'est pas habitué à entendre dans l'École. L'article du 30 juin ose déclarer que « la science catholique est... à créer », p. 342, mais il annonce cette création comme prochaine. Lamennais a eu beau désavouer son avocat, Me Janvier, lors du procès du 31 janvier 1831, devant la cour d'assises; il était vrai qu'il avait entrepris « le rôle de réformateur », que « depuis quinze ans il travaillait à régénérer le catholicisme et à lui rendre, sous une forme nouvelle et avec des progrès nouveaux, la force et la vie qui l'avaient abandonné ». Cf. Boutard, t. II, p. 222-3. Le silence de Rome n'était pas absolu, et Lamennais sut bientôt qu'il y était désavoué. Ventura, en janvier 1831, « avertit le fondateur de *L'Avenir* que Rome est fort mécontente du journal..., qu'un acte public de blâme s'imposera si *L'Avenir* ne modifie pas ses idées, et notamment en ce qui concerne la souveraineté du peuple et l'Insurrection contre les rois ». Dudon, *Études*, 5 juin 1910,

p. 631. La réponse de Lamennais, *ibid.*, p. 629-631, n'ayant pas satisfait Ventura, celui-ci rompit avec *L'Avenir* par une lettre du 7 février, publiée dans *La Gazette de France*. C'est de Rome encore que le cardinal de Rohan, l'un des principaux adversaires des idées ménaisiennes, envoyait, en avril 1831, un mandement très défavorable à *L'Avenir*. A Rome, enfin, s'organisait la résistance à la « dictature » du prophète breton (le mot, repris par Duine, pour le titre de son l. II, se trouve déjà dans Boyer, *Examen de la doctrine de M. de la Mennais*, p. xxx, Paris, 1834); le cardinal de Rohan déterminait le P. Rozaven à publier son *Examen* du livre de Gerbet, écrit depuis quatre ans; l'adversaire du *sens commun* « démontrait, dans l'introduction de son travail, que la doctrine de *L'Avenir* sur les libertés modernes était inacceptable ». Dudon, p. 95; cf. *Études*, 5 juin 1908, p. 618. Voir l'analyse du *votum* de Ventura, pour ce qui concerne l'organisation à Rome du parti antiménaisien. Dudon, p. 128-129.

On peut penser, dans ces conditions, que ce fut sans enthousiasme que Lamennais accueillit la proposition de Lacordaire : « Nous ne pouvons finir ainsi. Il faut nous rendre à Rome pour justifier nos intentions, soumettre au Saint-Siège nos pensées. » Boutard, t. II, p. 254-55. Et sans doute faisait-il montre d'une assurance qui n'était pas en son âme, quand, à Montalembert objectant : « Si nous sommes condamnés? » il répondait : « C'est impossible. » Hélas! le « pèlerin de Dieu et de la liberté » porte en son cœur, en cette fin de novembre 1831, des pensées et des résolutions beaucoup plus alarmantes : on peut les lire dans ces méditations inquiètes, qu'il a intitulées *Les maux de l'Église*, commencées à Rome, continuées à Frascati, quand, après le départ de Lacordaire pour la France et de Montalembert pour Naples, il était resté seul à proximité de ses juges. En formules encore voilées, mais déjà si nettes, il distingue l'humain et le divin, l'accidentel et l'essentiel, le variable et l'immuable dans l'Église. Voir *Affaires de Rome*, p. 188. Et n'est-ce pas l'agonie de son âme, quand aura sonné l'heure inévitable de la condamnation, et la révolte farouche qui la terminera fatalement, que Lamennais décrit, sous le voile de l'allégorie, dans cette page étrange? « Le plus grand (danger pour l'Église) est celui qui résulte d'une position telle qu'elle se trouve en discordance avec un état inévitable de la société... Alors il y a lutte, une lutte terrible, entre les éléments mêmes de la nature humaine, et l'homme fuit Dieu, si l'on ose dire, pour ne pas cesser d'être homme... Plus l'obstacle qu'il rencontre est saint en soi, plus il s'en indigne : il se rue sur lui avec une fureur qu'excite le contraste entre cette sainteté même et ce qu'il y a de divin aussi dans la puissance interne par laquelle il se sent dominé. Ce n'est pas impiété réfléchie, voulue; mais étonnement, angoisse, l'angoisse horrible d'un être qui, ne pouvant comprendre cette apparente opposition de Dieu à Dieu se trouble en lui-même, et brise l'autel contre lequel il ne saurait appuyer avec foi son cœur. — Je parle des masses... » *Ibid.*, p. 194-5.

c) La condamnation. — On connaît l'issue de « l'Affaire » : le *Mémoire* du 3 février 1832, examiné sommairement par le cardinal Lambruschini, révéla à l'ancien nonce l'équivoque et le piège qu'il avait déjà flairés et dénoncés : « En demandant que la censure de ses doctrines porte sur les matières théologiques, l'abbé de La Mennais montre, par cette limitation même, qu'il n'a pas la confiance que ses doctrines politiques puissent être approuvées. » Dudon, p. 153. — La lettre du cardinal Pacca à Lamennais (25 février) : « Sa Sainteté... ne m'a pas cependant dissimulé en général son mécontentement, à cause de certaines controverses et opinions, au moins dangereuses, et qui ont semé une si grande division parmi le clergé de France... Il (le saint-père) m'a paru disposé à faire entreprendre l'examen de vos doctrines, comme vous l'avez demandé. Mais un tel examen... ne pourrait pas être fait sitôt. Il exigera même un long temps... Ainsi vous pourrez retourner chez vous avec vos collègues; car, en son temps, on vous fera connaître le résultat de l'affaire... » *Id.*, p. 154-5. — L'audience, l'unique audience et l'audience d'adieu, fut accordée aux « pèlerins de Dieu et de la liberté » le 13 mars, en présence du cardinal de Rohan; le pape « nous a congédiés fort gracieusement, notait Montalembert dans son *Journal*, sans qu'il lui fût échappé une seule parole ayant le moindre rapport à notre mission et aux destinées de l'Église ». Cf. Lecanuet, *Montalembert, Sa jeunesse* (1810-1836), p. 286-7, Paris, 1898. — Enfin le coup de théâtre de Munich. Lamennais, avait quitté Rome au mois de juillet. A Munich, les trois pèlerins se retrouvèrent. Lamennais se mesura avec Schelling; les catholiques allemands l'invitèrent « à lire devant un auditoire d'élite quelques chapitres de son *Essai d'un système de philosophie catholique*. Boutard, t. II, p. 326. Un banquet d'adieu lui fut offert, le 30 août : vers la fin du repas, tandis que les convives écoutaient un air national, Lamennais, averti qu'on le demandait au dehors sortit, discrètement. C'était un courrier de la nonciature qui lui apportait l'Encyclique *Mirari vos* et une lettre explicative du cardinal Pacca. Il en prit rapidement connaissance et rentra dans la salle, sans manifester aucune émotion. Et jusqu'au soir, il sut garder une attitude souriante et triomphante, pour ne rien laisser deviner à ses hôtes. Rentré chez lui, avec Lacordaire, Montalembert, et Rio, il leur donna lecture de l'encyclique. « C'est la condamnation de la liberté et l'abandon de la nationalité polonaise, ajouta-t-il; Dieu a parlé, il ne me reste plus qu'à dire : *Fiat voluntas tua!* et à servir ces deux causes par ma prière, puisqu'il me défend, par l'organe de son vicaire, de les servir par ma plume. » Boutard, t. II, p. 329-331.

Le R. P. Dudon a raconté par le détail la genèse de l'encyclique du 15 août 1832 : rapport de Lambruschini, « destiné à définir l'objet des délibérations que le souverain pontife demandait à la Congrégation des Affaires ecclésiastiques extraordinaires; » *votum* des consulteurs, pris en dehors du Sacré-Collège, en particulier du P. Orioli, conventuel, du P. Rozaven, jésuite, et des deux prélats Soglia et Frezza, celui-ci secrétaire de la Congrégation des Affaires ecclésiastiques extraordinaires; enfin, le 9 août, séance de la dite congrégation, où les cardinaux « ratifièrent les conclusions présentées par Mgr Frezza, et un projet de lettre apostolique conforme à ses conclusions. Sans que Lamennais fût nommé, le document pontifical flétrirait certaines doctrines sur le droit de révolte et les libertés modernes et rappellerait sur ce point la vérité catholique ». *Op. cit.*, p. 172-185.

Voici ce que Lamennais apprit par la lettre explicative du cardinal Pacca : « Ainsi que je vous l'avais fait espérer par la lettre que vous reçûtes de moi lors de votre séjour à Rome, Notre Saint-Père a décidé de faire examiner mûrement et d'examiner lui-même les doctrines de *L'Avenir*, comme vous et vos collaborateurs l'aviez instamment demandé... Dans la lettre encyclique... vous verrez... les doctrines que Sa Sainteté réprouve comme contraires à l'enseignement de l'Église, et celles qu'il faut suivre, selon la crainte et divine tradition et les maximes constantes du Siège apostolique. Parmi les premières, il y en a quelques-unes qui ont été traitées et développées dans *L'Avenir*, sur lesquelles le successeur de Pierre ne pouvait se taire... L'encyclique vous apprendra... que votre nom, et les titres mêmes de vos écrits d'où l'on a tiré les principes réprouvés, ont été tout à fait supprimés. Mais comme vous aimez la vérité, et désirez la con-

naître pour la suivre, je vais vous exposer franchement et en peu de mots les points principaux qui, après l'examen de l'*Avenir*, ont déplu davantage à Sa Sainteté. Les voici : ...Le Saint-Père désapprouve aussi et réprouve même les doctrines relatives à la liberté *civile* et politique, lesquelles, contre vos intentions sans doute, tendent de leur nature à exciter et à propager partout l'esprit de sédition et de révolte de la part des sujets contre leurs souverains. Or cet esprit est en ouverte opposition avec les principes de l'Évangile et de notre sainte Église, laquelle, comme vous savez bien, prêche également aux peuples l'obéissance et aux souverains la justice. Les doctrines de *L'Avenir* sur la *liberté des cultes* et la *liberté de la presse*... sont également très répréhensibles, et en opposition avec l'enseignement, les maximes et la pratique de l'Église... Enfin, ce qui a mis le comble à l'amertume du Saint-Père, est l'*acte d'union*... Sa Sainteté réprouve un tel acte pour le *fond* et pour la *forme*, et... vous verrez facilement que les résultats qu'il est destiné à produire peuvent le confondre avec d'autres unions plusieurs fois condamnées par le Saint-Siège. » La lettre se terminait par une exhortation à la soumission. *Affaires*, p. 128-133.

d) La crise. — « De retour en France, notre premier soin, dit Lamennais, fut de publier la déclaration suivante : « Les soussignés, rédacteurs de *L'Avenir*..., convaincus, d'après la lettre encyclique du souverain pontife..., qu'ils ne pourraient continuer leurs travaux sans se mettre en opposition avec la volonté formelle de celui que Dieu a chargé de gouverner son Église, croient de leur devoir, comme catholiques, de déclarer que, respectueusement soumis à la suprême autorité du vicaire de Jésus-Christ, ils sortent de la lice où ils ont loyalement combattu depuis deux années... En conséquence, 1. *L'Avenir*, provisoirement suspendu depuis le 15 novembre 1831, ne paraîtra plus; 2. *L'Agence générale*... est dissoute à dater de ce jour..., Paris, ce 10 septembre 1832. » *Affaires*, p. 134-135. Le 27 octobre, le cardinal Pacca écrivait à Lamennais : « Le Saint-Père en a pris connaissance (de la déclaration), et m'a autorisé à vous faire connaître sa satisfaction. » *Ibid.*, p. 135.

La soumission, on le voit, était purement extérieure. Mais l'encyclique exigeait-elle davantage? Déjà, pour se rassurer et surtout pour rassurer les âmes timorées, on contestait son caractère dogmatique : « La lettre du pape, écrivait Lamennais, le 15 novembre 1832, qui n'a aucun caractère dogmatique, qui n'est, aux yeux de tous ceux qui entendent ces choses, qu'un acte de gouvernement, pouvait bien m'imposer momentanément l'inaction, mais non pas une croyance; et ma déclaration... n'implique non plus que la cessation des travaux que j'avais commencés pour l'affranchissement des catholiques en France. » Dudon, p. 220. A Guéranger, le 30 novembre, il écrivait : « Nous n'avons jamais considéré l'encyclique que comme un acte de diplomatie sollicité par les souverains pour arrêter l'action catholique qui les inquiétait. Nous connaissons trop bien les faits pour nous y tromper un seul instant... » Roussel, *Lamennais et ses correspondants inconnus*, Paris, 1912, p. 226. Mais en fait, Lamennais voyait bien, lui, que le pape enseignait une doctrine, et qu'en l'enseignant il se trompait; donc qu'il n'était pas infaillible, cf. lettre à Ventura, 8 mai 1833, *Études*, 5 juin 1910, p. 640; donc que la constitution actuelle de l'Église n'était qu'une de ces formes changeantes, parce qu'humaines, encore que providentielles, par lesquelles le christianisme avait passé; et parce qu'il était évident qu'elle avait fait faillite, il fallait s'attendre à voir le christianisme revêtir une nouvelle forme. Cf. lettre à Montalembert, 1er janvier 1834.

S'il ne l'avait déjà su par ailleurs, le pape aurait appris par la lettre de Mgr d'Astros, archevêque de Toulouse, au cardinal di Gregorio, du 3 novembre 1832, qu'« en France... les menaisiens en général prétendent que l'encyclique ne condamne pas leurs doctrines, puisque M. de La Mennais n'y est point nommé (Lamennais avait gardé secrète la lettre explicative de Pacca), qu'il y est moins question de dogmes que de politique, et qu'en conséquence rien ne peut les empêcher de continuer à soutenir leurs principes. » Dudon, p. 246. Dans son bref du 8 mai 1833, relatif à l'affaire de la *Censure*, le pape manifeste son inquiétude sur la sincérité de la soumission du 10 septembre. *Censure*, p. 171; cf. Dudon, p. 260. — Lamennais, pour dissiper ces inquiétudes, adresse au pape, le 4 août 1833, par l'intermédiaire de l'évêque de Rennes, ce que la *Censure* appelle sa seconde déclaration. Cf. *Affaires*, p. 138-140. « Puisqu'on a rendu de nouvelles explications nécessaires, ...je déclare : Premièrement, que par toute sorte de motifs, mais spécialement parce qu'il n'appartient qu'au chef de l'Église de juger de ce qui peut lui être bon et utile, j'ai pris la résolution de rester à l'avenir, dans mes écrits et dans mes actes, totalement étranger aux affaires qui la touchent; secondement, que personne, grâce à Dieu, n'est plus soumis que moi, dans le fond du cœur et sans aucune réserve, à toutes les décisions émanées ou à émaner du Saint-Siège apostolique, sur la doctrine de la foi et des mœurs ainsi qu'aux lois de discipline portées, par son autorité souveraine... » — Le pape, par son bref à l'évêque de Rennes, du 5 octobre 1833, fit connaître à Lamennais quels étaient les faits nouveaux qui l'avaient contristé: en particulier sa lettre à De Potter, cf. *Censure*, p. 166, et le livre du *Pèlerin polonais;* mais, puisque, à la fin de sa lettre, Lamennais avait demandé qu'on lui indiquât en quels termes il pourrait le mieux exprimer sa soumission, pour que Sa Sainteté fût pleinement satisfaite, le pape suggérait une formule : *ut scilicet doctrinam Nostris Encyclicis Litteris traditam... se unice et absolute sequi confirmet, nihilque ab illa alienum se aut scripturum esse aut probaturum.* Cf. *Censure*, p. 176-81.

« Comment ne pas voir, dans ce qu'on demandait de moi, explique Lamennais, dans les *Affaires de Rome*, p. 142-143, un but politique bien plus que religieux?... Pouvait-on se méprendre sur l'intention de Rome? N'était-il pas clair que l'obéissance dont elle exigeait la promesse s'étendait, dans sa vague généralité, aux choses temporelles autant au moins qu'aux choses spirituelles? Un pareil engagement répugnait souverainement à ma conscience. Si la profession du catholicisme en impliquait le principe, je n'avais jamais été catholique, car jamais je ne l'avais admis, jamais je n'aurais pu l'admettre. » Il prit donc sa plume pour délimiter au pape le domaine où il consentait à lui obéir, et le domaine où il entendait être libre. Ce fut la troisième déclaration (5 novembre 1833). « La lettre encyclique de Votre Sainteté... contenant des choses de nature diverse, les unes de doctrine, les autres de gouvernement, je déclare : 1. qu'en tant qu'elle proclame... la *tradition apostolique*..., j'y adhère *uniquement* et *absolument*, me reconnaissant obligé, comme tout catholique, à ne *rien écrire ou approuver qui y soit contraire;* 2. qu'en tant qu'elle décide et règle différents points d'administration et de discipline ecclésiastique, j'y suis également soumis sans réserve. Mais ...ma conscience me fait un devoir de déclarer en même temps que, selon ma ferme persuasion, si, dans l'ordre religieux, le chrétien ne sait qu'écouter et obéir, il demeure, à l'égard de la puissance spirituelle, entièrement libre de ses opinions, de ses paroles et de ses actes, dans l'ordre purement temporel. » *Affaires*, p. 143-144. — Une lettre du cardinal Pacca, du 28 novembre, lui apprit, que le pape désapprouvait sa dernière déclaration et l'exhorta à adresser bientôt au pape « une déclaration digne de vous..., qui puisse enfin satisfaire entièrement à ses vœux si justes et si apostoliques ». *Affaires*, p. 154-156.

La désapprobation du pape ne pouvait porter, aux yeux de Lamennais, que sur la dernière partie de sa déclaration, sur la distinction, capitale selon lui et catholique, de l'ordre religieux, où le chrétien est tenu à l'obéissance et de l'ordre purement temporel, où il demeure entièrement libre. Justement il venait d'avoir à ce sujet plusieurs conférences avec Mgr de Quélen, d'où étaient sortis un Mémoire, cf. *Affaires*, p. 147-153, et une Lettre au pape, cf. Dudon, p. 418-419. Lamennais a expliqué à Montalembert ce qui se passa alors dans son âme quand il se vit contraint de donner une « adhésion illimitée, absolue, ...à un acte qui, de l'aveu de tout le monde, n'a aucun caractère dogmatique, qui n'exprime aucune doctrine nette, précise, à laquelle la foi puisse s'attacher, qui, de plus, renferme beaucoup de choses non susceptibles, par leur nature, d'être des objets de foi, tandis qu'en outre on rejetait une clause énonciative d'un point de tradition constamment proclamé dans l'Église; » cette adhésion « impliquait la reconnaissance de l'infaillibilité individuelle du pape, quelque chose qu'il dît et dans quelque ordre que ce fût, c'est-à-dire la réelle déification de ce même pape... Les réflexions que me suggéra cette position étrange me conduisirent à de très grands doutes sur plusieurs points du catholicisme... Alors, laissant de côté la question de vérité qui m'avait préoccupé jusqu'à ce moment, je ne vis plus dans cette triste affaire qu'une question de paix à tout prix, et je me résolus à signer non seulement ce que l'on me demandait, mais encore sans exception tout ce que l'on voudrait, fût-ce même la déclaration que le pape est Dieu... Mais, en même temps, je me décidai à cesser désormais toute fonction sacerdotale : ce que j'ai fait. » *Lettres inédites de Lamennais à Montalembert*, p. 230-231, Paris, 1898. Ce fut la quatrième et dernière déclaration (11 décembre 1833) : elle était rédigée en latin et « conçue uniquement dans les termes du bref adressé le 5 octobre à M. l'évêque de Rennes ». *Ego infra scriptus... doctrinam encyclicis ejusdem pontificis litteris traditam me unice et absolute sequi confirmo, nihilque ab illa alienum me aut scripturum esse aut probaturum.* Cf. *Censure*, p. 188. Deux jours après, en lui apprenant cette démarche, Lamennais annonçait à Montalembert qu'il renonçait à tout sans exception ce qui avait rempli sa vie antérieure et qu'il essaierait, quoique bien tard, à en commencer une nouvelle, mais qu'il ne voulait associer personne à ses destinées futures, quelles qu'elles fussent. *Lettres inédites...*, p. 227-228.

III. LA PÉRIODE NON-CATHOLIQUE (1834-1854). — Cette décision était irrévocable et toutes les tentatives — Dieu sait si elles furent multipliées! — faites pour l'ébranler, même aux derniers jours, restèrent sans résultat. Lamennais croit d'ailleurs n'avoir pas changé autant qu'on se l'imagine : « Le changement qui s'est opéré en moi est tout différent de ce que vous vous le figurez. Mes idées, toujours les mêmes pour le fond, se sont rectifiées, étendues, développées, voilà tout. » A la baronne Cottu, 1er juin 1837, p. 191. Il disait vrai, ses idées n'avaient pas changé; sa philosophie religieuse, son christianisme identifié à la religion, c'est-à-dire aux rapports qui résultent nécessairement de la nature de Dieu et de l'homme, son christianisme plus récent dont l'essence consiste dans l'affranchissement spirituel et temporel du genre humain, tout cela n'avait pas changé et ne changera pas. Ce qui a changé, ce qui est irrémédiablement tombé, c'est la confiance qu'il avait mise dans le pape, dans la hiérarchie, en vertu d'une théorie métaphysique de la société, pour la réalisation de l'unité de la société spirituelle. Il rêve encore, il rêvera toujours de refaire l'unité spirituelle du genre humain, et par le christianisme, parce qu'« aucune philosophie, aucune religion n'eut, avant le christianisme, aussi visiblement pour objet de reconstituer le genre humain dans l'unité. » *Affaires*, p. 177. Mais l'unité ne peut résulter d'une soumission contrainte à une autorité oppressive des consciences. Le despotisme doit faire place à la liberté dans l'Église aussi bien que dans l'État. Mais comment Dieu procédera-t-il pour opérer cette grande réforme dans son Église, quelle forme nouvelle va sortir de la chrysalide qui se dessèche? Lamennais ne se hasarde pas sur l'heure à le prédire, parce que « nous sommes ici dans un ordre de choses qui dépendant de lois particulières, dans un ordre surnaturel dirigé immédiatement par les volontés de Dieu suscitées pour nous ». Cité par Dudon, p. 373. Toutefois il n'hésite pas à prophétiser que les temps sont révolus : « Ce pape-ci clôt une époque. » A Montalembert, 5 août 1834, p. 319. Les peuples, même les peuples catholiques, n'ont prêté aucune attention à l'encyclique *Mirari*, et sans s'inquiéter des anathèmes du pape contre la liberté, Belges, Irlandais, Polonais, Espagnols luttent contre leurs oppresseurs. Le genre humain d'un côté, Rome de l'autre : le choix s'impose selon le critère de la raison générale, *Securus judicat orbis terrarum*. Mais au sein du catholicisme même qui se croit le plus orthodoxe, Lamennais découvre une crise de l'autorité. « Pour moi, dans mes nombreux rapports, je n'ai pas rencontré deux catholiques qui sur les questions les plus graves crussent exactement la même chose. Je ne les en blâme pas, au contraire, car, en usant de la raison qu'ils tiennent de Dieu, avec la liberté inséparable de la raison même, ils sont dans l'ordre, dans l'ordre éternel, mais je vois là un symptôme frappant de l'avenir qui se prépare. » Lettre à l'abbé Thomas, 26 avril 1853, *Revue latine*, 1908, p. 187-188. — En attendant les transformations inévitables et prochaines, ne nous séparons pas volontairement de l'Église, de la vieille société spirituelle, de « l'Église impérissable, dont la vie, même terrestre, n'est pas attachée à une forme unique... Restons fermes et inébranlables dans la grande unité. » A Rio, novembre 1833 (?) dans Feugère, p. 347-348. La même chose à de Coux, 21 mai 1834, dans Duine, p. 187; à Montalembert, 19 octobre 1833, p. 202; voir la curieuse « page inédite » publiée par Duine à ce sujet, p. 183-184. A Larminier qui le poussait à sortir de l'Église, Boutard, t. III, p. 119-120, Lamennais répondait : « Je n'ai point rompu avec l'Église, je n'ai point imité Luther et je ne l'imiterai point, persuadé que je suis que les schismes ne font que du mal... Hors du catholicisme, expression la plus complète des traditions du genre humain, dans ce qui n'est pas la science, je ne vois rien qui ressemble à une religion. Je reste donc catholique pour rester religieux, pour conserver, en ce qui dépend de moi, cet élément impérissable de la nature humaine; mais en même temps je ne m'associe point au système politique des chefs du catholicisme, je les combats au contraire de tout mon pouvoir, parce que j'ai aussi des devoirs rigoureux envers l'humanité et que je ne reconnais point la cause de Dieu dans celle de l'ignorance. » 9 septembre 1834, dans Feugère, p. 363. — « Synthèse des religions antérieures, le catholicisme, dont le rôle fut magnifique, s'est perdu par sa notion d'un *ordre surnaturel*, qui devait le mettre en conflit fatal avec la nature et avec la science. Mais, si l'on débarrassait cette grande confession religieuse de son erreur fondamentale, et de ce système hiérarchique désormais en antagonisme avec le progrès, elle constituerait, avec quelques adaptations faciles, le meilleur organe de la société spirituelle, et conduirait l'humanité sans secousses fâcheuses aux lendemains désirables. »

Telle aurait été en définitive la pensée de Lamennais, selon M. Duine, p. 232-233. Et c'est pourquoi sans doute, au moment même où allaient paraître les *Affaires de Rome*, Lamennais allait encore « régulièrement » à la messe et gardait l'abstinence. Lettre de Mlle de Lucinière à l'abbé Jean, 3 octobre 1836, dans Roussel, *Lamennais d'après des documents inédits*, t. II, p. 258. Ajoutons que l'Église ne rompit jamais complètement avec lui : « il ne fut jamais excommunié *nommément*, ni mis au rang des *vitandi*. » Duine, p. 265. A son avènement, Pie IX lui fit même dire par le P. Ventura qu'il le bénissait et l'attendait pour l'embrasser. Duine, p. 264-265.

Nous ne suivrons pas Lamennais dans la dernière période de sa vie, dans sa vie surtout politique, qui commence avec le succès inouï des *Paroles d'un croyant* (30 avril 1834), et s'achève, en cette matinée brumeuse du mercredi des Cendres de l'année 1854 (1er mars), par ce non moins insolite enfouissement de son cadavre dans la fosse commune du Père-Lachaise, entre deux escadrons d'agents de police. Notons seulement pour mémoire qu'il prit la direction politique du journal *Le Monde* de février à juin 1837; qu'il passa un an à Sainte-Pélagie (4 janvier 1841 à 3 janvier 1842) pour sa critique du gouvernement dans le livre *Le pays et le gouvernement* (1840); qu'il fonda *Le peuple constituant*, dont le premier numéro parut le 27 février 1848 et le dernier le 11 juillet suivant; enfin qu'il dirigea aussi *La Réforme* du 1er octobre 1849 jusqu'à la fin de l'année. Aux élections du 23 avril 1848, exclu de la liste socialiste, il fut élu le dernier des 34 députés auxquels le département de la Seine avait droit. Cf. Duine, p. 282. Le 13 mai 1849, il fut inscrit sur la liste adoptée par le *comité démocratique socialiste* et nommé le treizième. Duine, p. 289. On sait quels furent ses derniers moments : sa porte gardée, de par sa volonté même, contre toute tentative de pression sur sa conscience; la supplication, quatre fois repoussée, de sa nièce et légataire universelle, Mme de Kertanguy : « Féli, veux-tu un prêtre? Tu veux un prêtre, n'est-ce pas? — Non! — Je t'en supplie! — Non, non, non; qu'on me laisse en paix! » Duine, p. 350-351; enfin cette sorte de ravissement à la pensée qu'il allait bientôt se reposer près de Dieu, qui lui fit dire à plusieurs reprises : « Ce sont maintenant les bonnes heures, ce sont les bons moments. » Cf. Roussel, t. II, p. 332-382. Ainsi s'éteignit-il doucement le lundi 27 février à neuf heures du matin. « Il est mort plein de confiance en Dieu, écrivait Henri Martin à Michelet. Son visage était admirable dans la mort, d'une majesté sévère et d'une certitude indicible. » Cité par Duine, p. 351-352.

II. Œuvres. — Nous les diviserons en trois groupes: *Écrits ascétiques, Ouvrages de doctrine ou de controverse religieuse, philosophique et politique*, et *Lettres*.

1° *Écrits ascétiques.* — 1. *Le Guide spirituel ou le Miroir des âmes religieuses, traduit du latin du B. Louis de Blois*, in-12, Paris, 1809, cf. Duine, *Essai de bibliographie de Félicité-Robert de Lamennais*, p. 2, n. 7. — 2. *Le guide du premier âge*, Paris, 1828. — 3. *L'Imitation de Jésus-Christ, traduction nouvelle avec des réflexions à la fin de chaque chapitre*, in-32, Paris, 1828. « En 1820, il avait donné une *préface* et des *réflexions* pour la traduction faite par Genoude. En 1824, il publia lui-même une *traduction* nouvelle. Dans l'édition de 1828, il abandonna les réflexions antérieures qui, pour la plupart, n'étaient pas de sa plume et il y en substitua de nouvelles, afin que la publication fût sa propriété indiscutable. » Duine, *Bibliographie*, n. 33. Cf. *Études*, 20 mars 1912, p. 745-69. Les *Réflexions*, qui étaient de Lamennais dans l'édition de 1820, et qui sont passées naturellement dans celle de 1828, sont celles qui suivant les c. V, XIII, XVII, XVIII, XX, XXII du l. I; VII, VIII, XI, XII, du l. II; I, V, XXXIV, XLIII, L, LI, LIII, LIV, LV, LVIII du l. III. *Études*, p. 753, n. 3. — 4. *Bibliothèque des dames chrétiennes*, à la librairie grecque-latine-allemande, puis Lesage, 20 vol. in-32, 1820-1824. Voir Quérard, *Notice bibliographique des ouvrages de M. de La Mennais...*, Paris, 1849, p. 62. — 5. On pourrait ajouter ici les *Entretiens sur la vie spirituelle*, publiés par Roussel, une première fois dans son *Lamennais d'après des documents inédits*, t. II, puis dans *Lamennais à la Chênaie, 1828-1833, Le père, l'apôtre, le moraliste*, Paris, 1909. Ce sont des « notes, prises à la hâte, sous la dictée de Lamennais, par l'un de ses disciples », M. Houet, au cours de la retraite prêchée au début de l'année scolaire 1832-1833. On peut ainsi se faire une idée de l'ascétique de Lamennais à cette époque décisive de sa vie. — 6. Enfin on peut ranger parmi les œuvres ascétiques *Les Évangiles, traduction nouvelle avec des notes et des réflexions à la fin de chaque chapitre*, in-12, Paris, 1846. Roussel a publié, dans les *Appendices* de son *Lamennais à la Chênaie*, des « morceaux choisis » extraits de ces *réflexions*, « des pages vraiment belles où l'on reconnaît non seulement le grand écrivain, mais, semble-t-il, le grand croyant lui-même », p. 178. Mais, si par là on peut compter cet ouvrage parmi les œuvres ascétiques de son auteur, par ailleurs il mériterait bien plutôt de figurer à sa place chronologique parmi les œuvres politico-religieuses du démocrate chrétien. « C'est le bréviaire de la religion de l'avenir », affirme M. Duine, p. 241, dont les *Paroles d'un croyant* seraient le psautier, p. 242.

2° *Ouvrages de doctrine ou de controverse religieuse, philosophique et politique.* — 1. *Réflexions sur l'état de l'Église en France pendant le XVIIIe siècle et sur sa situation actuelle*, in-8°, Paris, 1808. Cf. Duine, *Bibliographie*, n. 6 et n. 28. L'opuscule se trouve en tête des *Premiers mélanges, Œuvres complètes*, 1836-1837, t. VI, p. 1-115. L'ouvrage, quoique portant la date de 1808, ne parut qu'en juin 1809. L'abbé Jean avait eu plus de part qu'il ne voulait l'avouer dans cette œuvre; il suffit, pour en être convaincu, de lire le curieux « papier » publié par M. Maréchal, *La jeunesse de La Mennais*, p. 204-208, qui a pour titre *Torrent d'idées vagues qui se déborde sur le papier ce 13 novembre 1807, de 4 à 5 heures et demie, à l'occasion de l'article « Jacobites » de Bergier*. Bien des idées, exploitées par Féli, lui ont été fournies par son frère; le ménaisianisme doit plus qu'on ne pense à l'aîné des deux frères. L'ouvrage « comprend deux parties d'inégale étendue : dans la première, l'auteur décrit les développements de l'Église, ses épreuves et ses combats depuis sa première origine, mais surtout au XVIIIe siècle; dans la seconde, il propose contre les maladies qui la rongent les remèdes les plus efficaces. Cette seconde partie, beaucoup plus courte que la première, est cependant le véritable objet de la brochure, et celle qui la précède n'a pour but que de la faire plus aisément accepter. » Maréchal, p. 221. Au moment de proposer ses remèdes aux maux dont souffre l'Église de France, l'auteur se sent pris de scrupule : « Loin d'être exclusivement attaché à mes propres idées, écrit-il, je prie qu'on les considère uniquement comme des doutes que je propose et que je soumets sans réserve au jugement de l'autorité », p. 88. Cette précaution n'empêcha pas Mgr de Pressigny d'écrire à Jean-Marie : « Dieu vous a-t-il donné une mission pour faire la leçon à ceux qu'il a revêtus de son autorité pour enseigner les peuples? Qui vous a donné le droit de déterminer le principe qu'ils devaient suivre? » Boutard, t. I, p. 58. L'avertissement épiscopal visait probablement le passage où l'auteur critiquait les évêques qui avaient refusé à Napoléon leur démission : « Leurs craintes, dont nous n'examinons point ici le fondement, les entraînèrent peut-être au delà des bornes dans lesquelles les vrais

principes leur prescrivaient de se renfermer », p. 73. Bien que les éditions postérieures indiquent que « les *Réflexions sur l'état de l'Église*, publiées en 1808, furent aussitôt saisies par la police de Bonaparte », M. Maréchal, p. 250, pense qu'elles furent plutôt « retirées du commerce et mises en lieu sûr, en attendant l'occasion favorable ». Voir dans Feugère, p. 90-102, la comparaison entre le texte de l'édition dite de 1808, et celui de l'édition de 1814, en ce qui concerne l'éloge de Napoléon.

2. *Tradition de l'Église sur l'institution des évêques*, 3 vol. in-8°, 1814. C'est le second des ouvrages dus à la collaboration des deux frères. M. Maréchal a longuement étudié *la genèse de la « Tradition »*, dans les c. V, VI et VIII de la deuxième partie de *La jeunesse de Lamennais*. Dès 1806, la question de l'institution des évêques par le pape ou sans le pape préoccupe Jean-Marie et sa solution est catégorique en faveur du droit exclusif du pape. Et il entreprend de « remonter aux sources, de lire et relire les ouvrages fondamentaux ». Il amasse donc les matériaux qu'il confiera à Féli, pour que celui-ci en tire un livre. Il y eut deux rédactions, ou plutôt deux stades dans la rédaction, marqués par l'apparition du livre de « M. Tabaraud, prêtre de la ci-devant congrégation de l'Oratoire », l'*Essai historique et critique sur l'institution canonique des évêques*. A l'encontre de la thèse gallicane que M. Boyer, dans son *Traité de l'Église*, formulait en ces termes : « En reconnaissant que le droit d'instituer les évêques n'est pas une prérogative essentielle du pape, mais une concession que lui a faite l'Église depuis le XIIIe siècle, nous reconnaissons par cela même que l'Église universelle pourrait le lui retirer et en revêtir de nouveau les métropolitains », cf. Maréchal, p. 310-314, nos néophytes ultramontains, vont démontrer, la théologie et l'histoire en mains, que primitivement tous les évêques, l'évêque de Rome excepté, étaient égaux, p. XXIII, que la supériorité de certains évêques sur d'autres évêques ne peut venir que du pape, p. XXV, que toute juridiction dans l'Église n'est qu'une participation, une dérivation, une délégation de la juridiction universelle du pape. L'ouvrage est divisé en trois parties : « La première partie commence par une histoire abrégée de l'établissement des patriarches. On fait voir qu'ils ont été tous institués par l'autorité de saint Pierre, et que leurs privilèges, parmi lesquels il faut compter le pouvoir de confirmer les évêques, n'étaient qu'une émanation de la primauté du Siège apostolique. On montre ensuite que les patriarches eux-mêmes ont toujours été confirmés par les pontifes romains... La seconde et la troisième parties sont consacrées à prouver que la doctrine de l'Église d'Occident n'était pas différente sur ce point de celle de l'Église orientale... Après avoir répondu aux objections qu'on tire du sixième canon de Nicée et fixé le vrai sens de ce canon, on démontre que les métropolitains n'avaient d'autre autorité que celle qu'ils tenaient du Saint-Siège qui les avait établis, et dont ils étaient à proprement parler les vicaires... Si on nie cette origine du pouvoir des métropolitains, on est accablé sous une multitude presque infinie de témoignages...; si on l'avoue, il faut reconnaître que les papes possédaient essentiellement les droits qu'ils communiquaient à d'autres évêques... » p. CXVII-CXVIII. Pour situer la place et la position des frères Lamennais dans l'histoire de cette controverse, voir Turmel, *Histoire de la théologie positive du concile de Trente au concile du Vatican*, Paris, 1906, p. 340-359. L'influence de Bonald sur la manière d'interpréter l'histoire au moyen du « fil directeur » de la « théorie », et d'une théorie en grande partie *a priori*, tirée de la considération de « la nature même des choses », a été relevée par M. Maréchal, p. 393-399. Les auteurs se sont bien rendu compte des lacunes de la tradition, mais il les ont comblées facilement par le recours aux « principes généraux du gouvernement de l'Église ». Cf. t. II, p. 93-94. C'est la même méthode historique qui sera appliquée dans l'*Essai* pour démontrer que tous les peuples ont toujours cru ce que croient les chrétiens. Les historiens d'aujourd'hui ne s'en contentent plus.

3. *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, in-8°, Paris, t. I, 1817; t. II, 1820; t. III, 1823; t. IV, 1823; à quoi il faut joindre : 4. *Défense de l'Essai sur l'indifférence en matière de religion*, in-8°, Paris, 1821. Cf. Duine, *Bibliographie*, n. 24-26. — Toute la matière des quatre volumes parus est répartie en 37 chapitres dans les premières éditions : t. I, c. I à XII; t. II, c. XIII à XX; t. III, c. XXI à XXVIII; t. IV, c. XXIX à XXXVI. Nous adopterons cette répartition plutôt que celle de l'édition Garnier.

L'objet de l'ouvrage est de démontrer « que l'indifférence en matière de religion, qu'on préconise comme le dernier effort de la raison et le plus précieux bienfait de la philosophie, est aussi absurde dans ses principes que funeste dans ses effets », t. I, p. 26. L'indifférence dont il s'agit est l'indifférence systématique, c'est-à-dire la doctrine selon laquelle la religion est chose indifférente, p. 43. On peut diviser « en trois classes les indifférents dogmatiques. La première comprend ceux qui, ne voyant dans la religion qu'une institution politique, ne la croient nécessaire que pour le peuple. La seconde renferme ceux qui admettent la nécessité d'une religion pour tous les hommes, mais qui rejettent la révélation. La troisième enfin se compose des indifférents mitigés qui reconnaissent la nécessité d'une religion révélée, mais permettent de nier les vérités qu'elle enseigne, à l'exception de certains articles fondamentaux », p. 44. Le tome I de l'*Essai* est consacré à la réfutation de ces trois systèmes d'indifférence religieuse. La division de cette réfutation générale de l'indifférence systématique est tirée d'une page de Bonald, où cet auteur fait observer que les indifférents supposent « qu'il n'y a dans la religion, considérée en général et dans toutes ses différences, ni vrai ni faux; ou que, s'il y a vrai et faux dans la religion comme en toute autre chose, l'homme n'a aucun moyen de les distinguer; ou qu'enfin la religion, vraie ou fausse, est également indifférente pour l'homme », p. 215-216. Lamennais reprend chacune de ces suppositions, mais dans un ordre un peu différent, et démontre successivement : (A) « que la religion, s'il en existe une véritable est d'une importance infinie pour l'homme, pour la société, pour Dieu lui-même (c'est tout l'objet de la IIe partie du t. I)...; (B) qu'il existe en effet une vraie religion, qu'il n'en existe qu'une, qu'elle est pour tous les hommes l'unique moyen de salut (c'est l'objet du c. XVI, de l'*Essai*, au tome II)...; (C) que tous les hommes peuvent aisément la discerner des religions fausses », t. I, p. 407. Ce troisième point va donner naissance à des développements que l'auteur n'avait pas prévus, si bien que l'*Essai* croîtra en cours de route, qu'un troisième volume paraîtra d'abord nécessaire, t. II, p. 81, puis un quatrième, et enfin un cinquième, qui ne verra jamais le jour. — Après trois chapitres préliminaires, c. XIII-XV, consacrés à « rechercher comment, dans notre condition présente, nous parvenons à une connaissance certaine de la vérité », t. I, p. 407, où Lamennais exposera sa théorie du critérium de la certitude placé dans la raison générale ou le sens commun, théorie qui sera ensuite défendue dans un volume à part, la *Défense de l'Essai*, Lamennais entreprend de prouver, dans les c. XVII-XX, « qu'il existe pour tous les hommes un moyen sûr et facile de discerner la vraie religion, et que ce moyen est l'autorité; en sorte que la vraie religion est incontestablement celle qui repose sur la plus grande autorité visible ». 8e édit., Paris,

1829, t. II, p. 83-84. — L'application du critère de la vraie religion est faite dans les t. III et IV. La « question réduite à ce point est extrêmement facile à résoudre; car, d'abord, pour les temps qui précédèrent Jésus-Christ, nous avons l'autorité du genre humain ou le témoignage unanime des peuples qui tous... avaient conservé au milieu même de l'idolâtrie les traditions primitives... Ce qui avait été cru toujours, partout et par tous, telle était donc avant Jésus-Christ la vraie religion; et sa certitude reposait sur le témoignage de toutes les nations ou sur l'autorité du genre humain, sans contredit la plus grande autorité qui eût existé jusqu'alors... Depuis Jésus-Christ, quelle autorité oserait-on comparer à celle de l'Église catholique, héritière de toutes les traditions primordiales..., de toutes les vérités anciennement connues dont sa doctrine n'est que le développement, et qui, remontant ainsi à l'origine du monde, nous offre dans son autorité toutes les autres réunies? » t. III, p. 29-31. Remarquons, en passant, que Lamennais s'efforce vainement de hausser l'autorité de l'Église au-dessus de celle du genre humain. Il a prévu l'objection; il y répond d'une manière embarrassée : « Et quelle autorité essaierait-on de lui opposer (à l'Église)? Serait-ce l'autorité du genre humain attestant les vérités révélées originairement? Mais l'Église enseigne toutes ces vérités, elle les a reçues de la tradition, et cette tradition lui appartient avec toutes ses preuves, avec l'autorité qui en est le fondement et qui est devenue une partie de la sienne », p. 32-33; cf. t. II, p. 380. En réalité ce dédoublement de la plus grande autorité, avant et depuis Jésus-Christ est artificiel, et Lamennais d'ailleurs n'en tient pas compte dans la suite de son argumentation; pour lui « il n'y eut jamais qu'une religion dans le monde », p. 480; « le christianisme, ou la religion révélée originairement, a toujours été et sera toujours aussi universelle que la société, puisqu'elle renferme tous les devoirs de l'homme et par conséquent le principe de sa vie », p. 484. Nous sommes dans l'équivoque : le christianisme, pour Lamennais, n'est pas ce que tout le monde désigne de ce nom, c'est la religion tout court, la religion naturelle, puisqu'il faut l'appeler par son nom, la religion dont il disait au t. I, après Bonald, l'auteur responsable de cette confusion : « Donc la religion, sans laquelle il ne saurait exister de société, est nécessaire comme la société : donc elle n'est pas une invention humaine », p. 67; « la conséquence immédiate de ce qu'on vient de lire est que la religion est nécessairement vraie, puisqu'il est évidemment absurde de la supposer fausse », p. 79. Tout ce qui est nécessaire à la société a dû toujours exister, est nécessairement vrai, ne saurait être une invention humaine; or la religion est nécessaire à la société. Voilà en deux mots la pensée intime de Lamennais, après Bonald. Cf. Maréchal, p. 178. — Il semble, au point où nous en sommes, que l'objet de l'*Essai* est atteint : les trois suppositions des indifférents dogmatiques ont été réduites à néant, et nous connaissons maintenant la vraie religion, à savoir le christianisme, qui s'impose à la fois sur l'autorité du genre humain et sur celle de l'Église. Mais il faut entreprendre de démontrer encore que la religion est divine, parce qu'elle possède quatre caractères qui constituent « le signe certain et à jamais ineffaçable de (sa) céleste origine ». « Dieu est un, infini, éternel, saint: et la religion, comme l'Église, est une, universelle, perpétuelle, sainte ou manifestement divine », t. IV, p. 35. Enfin, sans doute pour répondre à ceux qui l'avaient accusé de méconnaître la solidité des preuves classiques de la divinité du christianisme, cf. *Défense*, p. 8, p. 159-160, le t. IV s'achève par six chapitres consacrés à l'Écriture Sainte, aux prophéties, aux miracles, à Jésus-Christ et à l'établissement du christianisme. Le t. V devait montrer « que nulle secte séparée de l'Église catholique ne peut s'attribuer aucun des caractères dont la réunion forme le plus haut degré d'autorité visible; qu'ils se trouvent uniquement dans l'Église catholique, qu'elle les possède tous, et que l'Église catholique est par conséquent la seule société dépositaire des dogmes et des préceptes révélés, la seule qui professe la vraie religion », p. 503.

5. Le volume qu'on désigne couramment sous le titre de *Premiers mélanges* parut en 1819 sous le titre *Réflexions sur l'état de l'Église*...(cf. col. 2482), *suivies de Mélanges religieux et philosophiques*. Duine, *Bibliogr.*, n. 28. Ce volume contient, avec une troisième édition des *Réflexions* de 1808, des articles parus dans les journaux, et « quelques petits écrits du même genre, que la censure ne permit pas d'y insérer. On y a joint, sous le titre de *Pensées diverses*, de courtes réflexions sur différents sujets de religion et de philosophie ». Duine, *La Mennais, L'homme et l'écrivain. Pages choisies*, Paris et Lyon, 1912, p. 11. Signalons en particulier la brochure *De l'Université impériale* (1814), les *Observations sur la promesse d'enseigner les quatre articles de la Déclaration de 1682* (1818), et quatre dissertations sur l'éducation : *Du droit du Gouvernement sur l'éducation* (1817), *De l'éducation du peuple* (1818), *De l'éducation considérée dans ses rapports avec la liberté* (1818), *Sur les attaques dirigées contre les Frères des écoles chrétiennes* (1818).

6. *Nouveaux mélanges*, in-8°, Paris, 1826. « On appelle couramment ce recueil *Seconds Mélanges*. Il renferme des articles publiés en 1819 et les années suivantes dans *Le Conservateur*, dans *Le Défenseur*, dans *Le Drapeau blanc*, dans le *Mémorial catholique*; et diverses préfaces qui avaient servi pour des collections pieuses; enfin des pièces qui avaient paru en brochures, comme la *Défense de la vénérable compagnie des pasteurs de Genève*. Le volume se termine par des *Pensées diverses*. [Les mêmes, ajoute Quérard, p. 24, que celles du premier volume de Mélanges, de 1819.] » Duine, *Bibliogr.*, n. 32. Signalons en particulier le long article *Sur un ouvrage intitulé « Du Pape », par M. le comte de Maistre* (1820), l'article *Sur la poursuite judiciaire dirigée contre le « Drapeau blanc » au sujet de l'Université*, et les deux articles *Du projet de loi sur le sacrilège* (1825), *Du projet de loi sur les congrégations religieuses de femmes* (1825).

7. *De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil*. La première partie, les quatre premiers chapitres, parut en mai 1825; puis, revue et corrigée, en juillet 1825. La deuxième partie parut en février 1826. Enfin l'édition complète, qualifiée 3e édition, in-8°, Paris, 1826. Cf. Duine, *Bibliogr.*, n. 29. Le volume « unissait deux pièces disparates : un pamphlet et une thèse. Le pamphlet, c'était le tableau de la situation actuelle, tableau chargé à outrance et poussé au plus noir... La thèse qui vient après est belle et d'une vigoureuse allure : sans l'Église point de christianisme, sans le christianisme point de religion, sans la religion point de société ». Longhaye, *Études*, 5 juin 1900, p. 597-598. Nous avons dit que ce livre fut l'arme principale destinée à combattre le gallicanisme. Les c. VI et VII, *Du souverain pontife, Des libertés gallicanes*, nous livrent sur ce point toute la pensée de Lamennais. Son but est surtout politique; le fameux sorite qui résume le c. VI : sans pape point d'Église, sans Église point de christianisme, sans christianisme point de religion, et point de société, donc sans pape point de société, « de sorte que la vie des nations européennes a... sa source, son unique source, dans le pouvoir pontifical », p. 146, ne laisse aucun doute sur ce point. Le pape est destiné à remplacer la seule garantie que les États modernes aient encore trouvée contre l'abus de la force, « le système de balance entre les États, balance chimérique, qu'on crut fixer par le traité de Westphalie, et qui, dérangée toujours et toujours cherchée, fut longtemps comme le grand-œuvre des rose-croix de la politique », p. 117.

8. *In quatuor articulos declarationis anno 1682 editæ aphorismata, ad juniores theologos, auctore F. D. L. M.*, in-8°, 8 p. Paris, 1826.

9. *Des progrès de la Révolution et de la guerre contre l'Église*, in-8°, Paris, 1829. Pièces justificatives, p. 285-358. *Sommaire d'un système des connaissances humaines*, p. 359-386. Ce *Sommaire* parut aussi en brochure in-8°, de 28 p. Duine, *Bibliogr.*, n. 35. — C'est un ouvrage qui manifeste dans la pensée de Lamennais une période de transition : il n'a plus confiance en la monarchie, il n'a pas encore confiance en la démocratie. Aussi conseille-t-il aux catholiques de se tenir en dehors et au-dessus des partis, d'assister en simples spectateurs aux luttes qui se préparent entre les rois et les peuples : « En attendant, Lamennais trace au pape, aux évêques, aux prêtres, leurs devoirs « dans les « circonstances présentes ». Il appartient au pasteur suprême « de sauver la foi et la société, en rompant « les liens qui arrêtent l'action de la puissance spirituelle », p. 184, c'est-à-dire en séparant l'Église de l'État. « Il serait nécessaire aussi que les évêques..., se ressaisissent de leurs droits et les exerçent avec une pleine indépendance », p. 185. Il reste encore au clergé un autre devoir à remplir, p. 189, celui de renouveler la science religieuse pour l'adapter à « ce qu'exige de nous l'état présent de la société », p. 192; car, « ne craignons pas de l'avouer, la théologie, si belle par elle-même, si attachante, si vaste, n'est aujourd'hui, telle qu'on l'enseigne dans la plupart des séminaires, qu'une scolastique mesquine et dégénérée, dont la sécheresse rebute les élèves, et qui ne leur donne aucune idée de l'ensemble de la religion », p. 192-193. Et Lamennais propose ses vues sur ce que doivent être les études cléricales dans l'état présent de la société. On comprend dès lors pourquoi le *Sommaire d'un système des connaissances humaines* s'ajoute aux pièces justificatives.

10. *Première lettre à Mgr l'archevêque de Paris*, in-8°, Paris, mars, 1829; *Seconde lettre à Mgr l'archevêque de Paris*, avril 1829.

11. *Troisièmes mélanges*, in-8°, Paris, février 1835. Ce volume (qu'il ne faut pas confondre avec les *Mélanges catholiques extraits de « l'Avenir »*, Paris, 1831, 2 vol., in-8°, cf. Duine, *Bibliogr.*, n. 28), et qui est intitulé : *Journaux ou articles publiés dans le Mémorial catholique et l'Avenir*, au t. X des *Œuvres complètes*, 1836-1837, renferme les articles publiés par Lamennais lui-même dans *L'Avenir*, précédés de quelques autres publiés dans le *Mémorial catholique* ou dans la *Revue catholique*. La longue *préface* de 1835, qui s'intitule : *Du catholicisme dans ses rapports avec la société politique*, au t. VII des *Œuvres complètes* de l'édition Pagnerre, 1844, « peut être considérée comme l'acte public et définitif de la séparation de Lamennais et du catholicisme ». Duine, *Pages choisies*, p. 13. Lamennais aurait aussi bien pu l'intituler : *Rétractations*, car c'est un véritable examen de conscience intellectuel qu'il y entreprend. Son système du sens commun, base de la certitude, lui paraît toujours vrai, mais lui semble encore incomplètement éclairci. Il fait amende honorable au gallicanisme parlementaire : les maximes des parlements « servirent beaucoup à conserver dans son intégrité pratique le principe fondamental de la distinction des deux puissances, p. XIX; il juge que la campagne de *L'Avenir* fut entreprise et menée avec un zèle irréfléchi, p. LXXXII; il critique la solution qu'il a tenté de donner à l'insoluble problème de la délimitation des deux domaines, le spirituel et le temporel, p. XXXIX; puis, élargissant la question, il montre que ce problème n'est qu'un aspect de l'immense question des rapports de l'humanité tout entière avec l'autorité spirituelle catholiquement conçue », p. XLI, qui n'est, en dernière analyse, que la question des rapports entre l'obéissance et la liberté, p. XLII.

12. *Paroles d'un croyant*, 1833, in-8°, Paris, 1834, 237 p. Cf. Duine, *Bibliographie*, n. 39. Sainte-Beuve, *Nouveaux lundis*, t. I, p. 39-41, Paris, 1891, a raconté comment se fit la publication de ce petit livre : le mot que lui écrivit Lamennais pour lui exprimer le désir de le voir « pour une affaire qui pressait », l'agitation où il le trouva, en entrant dans la chambre d'où sortait Mgr de Quélen, la brusquerie avec laquelle Lamennais le pria de faire paraître le livre au plus tôt. « Cette publication des *Paroles d'un Croyant*, ajoute Sainte-Beuve, rompit toute incertitude sur les pensées de Lamennais et fixa aux yeux de tous et aux siens propres sa situation. C'est probablement ce qu'il voulait. » C'était la reprise de sa parole du 11 décembre et le retour, dans sa pensée, à la distinction du 5 novembre : soumission du catholique, indépendance du citoyen. Cf. *Affaires de Rome*, p. 169. Dans sa lettre du 23 avril 1834 à Mgr de Quélen, Lamennais a déclaré quelles intentions il avait eues en publiant ce « petit ouvrage » : « Comme vous le savez, je suis convaincu que rien ne pouvant arrêter désormais le développement de la liberté politique et civile, il faut s'efforcer de l'unir à l'ordre, au droit, à la justice, si l'on ne veut pas que la société soit bouleversée de fond en comble. C'est là le but que je me suis proposé. » *Affaires*, p. 172. La « brochure » présentait donc deux faces : elle protestait contre l'oppression qu'elle déclarait près de finir par le triomphe de la liberté, et elle s'efforçait de christianiser la future démocratie. Le public n'aperçut que la première : le livre passa non sans raison pour un écrit destiné à déclencher la révolution. Ce fut aussi l'avis du cardinal Lambruschini dans son rapport du 11 juin : « Qui définirait les *Paroles* une apocalypse nouvelle, inspirée par Satan, pour exciter de nouveaux scandales dans l'Église et occasionner de nouveaux troubles dans le monde, en porterait un jugement exact. » Dudon, *Lamennais et le Saint-Siège*, p. 325. Le 25 juin 1834, l'encyclique *Singulari nos* condamnait les *Paroles d'un croyant* : *libellum... mole quidem exiguum, pravitate tamen ingentem*. « Au mépris de la foi solennellement donnée dans sa déclaration, il a entrepris... d'ébranler et de détruire la doctrine catholique, telle que nous l'avons définie dans notre encyclique..., soit sur la soumission due aux puissances, soit sur... cette horrible conspiration de sociétés composées, pour la ruine de l'Église et de l'État, des partisans de tous les cultes faux et de toutes les sectes... Mais ce qui excite surtout l'indignation, ce que la religion ne peut absolument tolérer, c'est que l'auteur..., pour affranchir les peuples de l'obéissance comme s'il était envoyé et inspiré de Dieu..., mette partout en avant les Écritures Saintes... C'est pourquoi..., de notre propre mouvement, de notre science certaine, et de toute la plénitude de notre puissance apostolique, nous réprouvons, condamnons, et voulons qu'à perpétuité on tienne pour réprouvé et condamné le livre..., livre renfermant des propositions respectivement fausses, calomnieuses, téméraires, conduisant à l'anarchie, contraires à la parole de Dieu, impies, scandaleuses, erronées, déjà condamnées par l'Église, spécialement dans les vaudois, les wicléfistes, les hussites et autres hérétiques de cette espèce. » Traduction de Lamennais, dans *Affaires de Rome*, p. 391-397, *passim*.

13. *De l'absolutisme et de la liberté. Dialoghetti*, imprimé dans la *Revue des Deux Mondes*, 1er août 1834, réimprimé à la suite de plusieurs éditions des *Paroles*. Quérard, p. 44, n. CXXIII. Lamennais expose les doc-

trines de « l'absolutisme » d'après deux « catéchismes publiés par l'ordre exprès de l'empereur de Russie et de l'empereur d'Autriche », et d'après « un écrit semi-officiel », les *Dialoghetti sulle materie correnti nell' anno 1837*, que « les gouvernements prirent soin de répandre à un grand nombre d'exemplaires » en Italie, p. 213, de la 7e édition des *Paroles*. Voir le catéchisme du tsar Nicolas, publié en 1832, dans la *Revue latine*, 1908, p. 756-760. Lamennais relève en particulier dans les *Dialoghetti* l'aphorisme que « le meilleur prince est celui qui a le bourreau pour premier ministre », p. 225, et son patriotisme s'émeut et s'indigne, à juste titre, quand il y rencontre le conseil donné aux rois absolus de démembrer la France, pour supprimer ses tendances libérales, qui menacent d'envahir l'Europe : « si on laisse croître les ongles d'un peuple, les ongles de tous les autres croissent aussi », p. 217.

14. *De l'ignorance*, article composé au commencement de 1836, pour le *Dictionnaire de la conversation*, se trouve dans les *Œuvres complètes*, t. VII de l'édition Pagnerre, p. 311-326. Duine, *Bibliographie*, n. 43.

15. *Affaires de Rome*, in-8°, Paris, 1836-1837. « Cet ouvrage contient un opuscule inachevé, qui fut composé en 1832 et qui est intitulé : *Des maux de l'Église et de la société et des moyens d'y remédier.* » Duine, *Bibliographie*, n. 44.

16. *Le livre du peuple*, in-8°, Paris, 1838. Duine, *Bibliographie*, n. 45. « Traité de morale sociale..., catéchisme dans une cathédrale désaffectée, dont le prêtre n'a plus d'intact, suivant le mot de Mazzini, que sa foi dans la morale chrétienne. » Duine, *La Mennais*, p. 214-215.

17. *Politique à l'usage du peuple*. Recueil des articles publiés dans *Le Monde*, du 10 février au 4 juin 1837, 2 vol. in-32. Cf. Duine, *Bibliographie*, n. 46.

18. *De l'esclavage moderne*, in-32, Paris, 1839.

19. *Le pays et le gouvernement*, in-32, Paris, 1840. Satire, pour laquelle Lamennais fut traduit devant la cour d'assises et condamné à un an de prison, et deux mille francs d'amende.

20. *Esquisse d'une philosophie*, 3 vol. in-8°, Paris, 1840; t. IV, 1846. « Avec la partie la plus brillante du IIIe volume, on a formé un livre intitulé : *De l'art et du beau*, in-12, Paris, 1864. » Duine, *Bibliographie*, n. 49.

21. *De la société première et de ses lois ou de la religion*, in-12, Paris, 1848. « C'est un fragment notable de la continuation de l'*Esquisse d'une philosophie*. » Duine, *Bibliographie*, n. 61. M. Maréchal a « publié dans la *Revue de métaphysique et de morale* (novembre 1898, janvier 1899) les derniers chapitres restés inédits de l'*Esquisse d'une philosophie* », p. V de l'Introduction à l'*Essai d'un système de philosophie catholique (1817-1831) par F. de La Mennais. Ouvrage inédit, recueilli et publié d'après les manuscrits*, Paris, 1906. L'élaboration de cette philosophie, on peut le dire, fut le rêve de toute la vie de Lamennais. Il y voyait le salut des sociétés modernes. Ce rêve qui le hante dès 1809, avait commencé à prendre corps dans le célèbre programme d'études de Malestroit, le *Sommaire d'un système des connaissances humaines*. L'article de *L'Avenir* du 30 juin 1831, cf. col. 2490, annonçait au monde que bientôt il verrait paraître « un système général d'explication, une véritable philosophie conforme au besoin des temps, qui, fondée sur les lois constitutives de l'intelligence, ramènera les divers ordres de connaissances à l'unité »; tout s'y enchaînerait avec une telle rigueur que « les esprits rebelles, obligés désormais de vivre tout ensemble hors de la foi et hors de la science, reviendront, pour ne pas mourir, de toutes parts au catholicisme ». La nouvelle philosophie du christianisme fut révélée aux intimes dans les conférences de Juilly, qu'a publiées M. Maréchal, et dans les entretiens ou colloques de Munich. Des indiscrétions de Combalot et de Döllinger, cf. Lettres à Montalembert, p. 53, 225, 238, lui procurèrent une diffusion dans le public, que Lamennais regretta. « On ne peut pas dire, sans doute, que l'esquisse d'une philosophie présente un système nouveau et original. C'est plutôt une œuvre composite, où beaucoup d'idées d'origine différente se mêlent et quelquefois se contrarient; mais ces idées sont grandes et intéressantes, et quelques-unes même, neuves alors, anticipent sur la philosophie antérieure. Le mérite éminent de cette œuvre est surtout d'être à peu près le seul essai de synthèse générale philosophique qu'ait présenté notre siècle... Une ontologie, une théologie, une cosmologie, une esthétique, une philosophie des sciences : telles sont les différentes parties de cette œuvre magistrale. » Paul Janet, *La philosophie de Lamennais*, Paris, 1890, p. 101-103.

22. *Discussions critiques et pensées diverses sur la religion et la philosophie*, in-8°, Paris, 1841. Cf. Duine, *Bibliographie*, n. 50. La préface est datée de Sainte-Pélagie, 10 avril 1841; mais nous apprend que les « fragments » qui composent l'ouvrage « ont été écrits, pour la plupart, il y a longtemps », p. 5. Les *Discussions critiques* sont le « journal » des démolitions du catholicisme de Lamennais. « C'est uniquement sur cette radicale et décisive question d'un ordre surnaturel, que porte la discussion instituée dans les fragments qui suivent. On y verra pourquoi nous ne saurions admettre un pareil ordre de dispensation, qui nous semble opposé aux lois essentielles de Dieu et de la création; comme aussi on peut voir, dans l'*Esquisse d'une philosophie*, de quelle manière nous comprenons que la Religion, qui n'est pour l'homme que l'ensemble des conditions de sa vie supérieure, de sa vie intellectuelle et morale, rentre dans l'enceinte des pures lois naturelles », p. 16-17. En vérité, Lamennais, après Bonald, n'a jamais pensé autre chose, sans s'en rendre peut-être nettement compte. L'encyclique *Mirari* lui a ouvert les yeux, en posant devant lui le problème de l'autorité : « Qu'on ne dise point que nous aurions dû nous en rapporter à l'autorité que nous avions reconnue, défendue jusqu'alors : car c'était cette autorité même qu'en ce moment nous avions à examiner, dont nous devions discuter les titres, afin de ne pas agir au hasard et témérairement », p. 8. L'examen, surtout philosophique, a été défavorable aux prétentions du « sacerdoce », qui déclare qu' « il existe des vérités tout à la fois indispensables et inaccessibles à l'homme; (que) Dieu les a révélées à quelques-uns chargés par lui de les annoncer aux autres, et de se choisir des successeurs qu'il assistera comme eux surnaturellement, pour que l'enseignement de ces vérités ne défaille jamais dans le monde et n'y soit jamais altéré », p. 67. Mystère, révélation, miracle, autorité doctrinale infaillible : ces notions théologiques fondamentales sont « critiquées » philosophiquement et jugées inadmissibles. Mais l'histoire suffirait pour rejeter les bases du système catholique : il n'y a jamais eu de « révélations dogmatiques »; « Moïse a prescrit des lois à un peuple, promulgué des préceptes; il n'a révélé aucuns dogmes, ni Jésus-Christ non plus... Le dogme, c'est l'Église qui l'a fait par ses décisions réputées infaillibles », p. 49-50. Et s'il n'y a rien dans la religion qui ne « rentre dans l'enceinte des pures lois naturelles », pas n'est besoin, pour la conserver d'une autorité doctrinale surnaturellement infaillible : « aucune idée ne se perd dans le monde... Les notions, les vérités également incompréhensibles en partie qui forment le fondement de chaque science, ne se conservent-elles pas sans altération par la voie naturelle de l'enseignement purement humaine? » p. 70.

23. *De la religion*, in-32, Paris, 1841. L'avant-propos est daté de Sainte-Pélagie, 15 mai 1841. La page du

titre porte en épigraphe le texte Joa., IV, 22-23. « L'heure vient, et déjà elle est venue, où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité. » Lamennais est donc passé de la « religion d'autorité » à la « religion de l'esprit ». Le « petit livre » se donne comme « un sommaire rapide, et toutefois suffisant pour juger des principes et de leur enchaînement, (des idées) déjà développées dans l'*Esquisse d'une philosophie* ». Qui aura lu ce petit in-32 connaîtra suffisamment aussi, pour pouvoir en porter un jugement, la « philosophie de la religion » de notre penseur, nous l'utiliserons largement dans la troisième partie de cet article.

24. *Du passé et de l'avenir du peuple*, in-32, Paris, 1841. Cf. Duine, *Bibliographie*, n. 52. Voir l'analyse dans Boutard, t. III, p. 276-281.

25. *Amschaspands et Darvands*, in-8°, Paris, 1843. Satire violente de la société, sous forme de conversations ou de monologues des génies du bien et des génies du mal, selon la religion des Perses. — Il faut y joindre 26. *Une voix de prison*, in-32, Paris, 1846. « Poèmes en prose dont la plupart formaient la dernière partie des *Amschaspands*. » Duine, *Bibliographie*, n. 54.

27. *Le Peuple constituant*, 27 février 1848-11 juillet 1848. « Les articles de La Mennais n'ont pas été réunis en volume. Mais plusieurs d'entre eux ont été mis en brochure », comme le *Projet de Constitution de la République française*, petit in-18 de 62 p., le *Projet de Constitution du crédit social*, in-18 de 30 p. (avec Aug. Barbet), *Question du travail*, in-18 de 31 p., *De la famille et de la propriété*, in-8°, de 32 p. Cf. Quérard, p. 46 et Duine, n. 59-60.

28. *La Réforme*, sous la direction de Lamennais, du 1er octobre au 30 décembre 1849. Les articles de Lamennais n'ont pas été réunis en volume. Duine, n. 64.

29. *Nouveau Testament de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Traduction nouvelle*, 2 vol. in-32, Paris, 1851. Duine, n. 65.

30. *La Divine Comédie de Dante Alighieri*. Précédée d'une *Introduction sur la vie, les doctrines et les œuvres de Dante*, 3 vol. in-8°, Paris, 1855. Œuvre posthume publiée selon le vœu de l'auteur par E. D. Forgues. Cf. Duine, n. 67. *L'Introduction* comprend 124 pages; elle constitue « un tableau intégral de sa mentalité dernière », Duine, *La Mennais*, p. 297, « son testament intellectuel », Boutard, t. III, p. 439.

3° *Lettres*. — Voici les principaux recueils de la correspondance de Lamennais : 1. Œuvres posthumes de F. Lamennais, publiées par E. D. Forgues, *Correspondance*, 2 vol. in-8°, Paris, 1859. Duine, n. 69. — 2. *Lettres inédites de J.-M. et F. de La Mennais, adressées à Mgr Bruté, de Rennes, ancien évêque de Vincennes (États-Unis)*, recueillies par M. Henri de Courcy et précédées d'une introduction par M. Eugène de la Gournerie, in-12, Nantes, 1862. — 3. Œuvres inédites de F. Lamennais publiées par A. Blaize, 2 vol. in-8°, Paris, 1866; t. I, *Correspondance;* t. II, *Correspondance, Mélanges religieux et philosophiques*. Cf. Duine, n. 71. — 4. *Correspondance inédite entre Lamennais et le baron de Vitrolles*, publiée, avec une introduction et des notes, par Eugène Forgues, in-8°, Paris, Charpentier, 1886. — 5. *Confidences de La Mennais. Lettres inédites de 1821 à 1848* (à Marion), publiées avec une introduction et des notes par Arthur du Bois de la Villerabel, in-12, Nantes, 1886. — 6. Auguste Laveille, *Un Lamennais inconnu : Lettres inédites à Benoît d'Azy*, in-12, Paris, 1898. — 7. Eugène Forgues, *Lettres inédites de Lamennais à Montalembert*, in-8°, Paris, 1898. — 8. Comte d'Haussonville, *Le prêtre et l'ami : Lettres inédites de Lamennais à la baronne Cottu (1818-1854)*, in-8°, Paris, 1910. — 9. Ad. Roussel, *Lamennais et ses correspondants inconnus*, in-12, Paris, 1912.

Sur la correspondance de Lamennais, consulter l'appendice du livre de M. Anat. Feugère, *Lamennais avant l'Essai sur l'indifférence*, p. 249-427. On y trouve d'abord une « bibliographie de la correspondance générale de Lamennais », puis une « table chronologique de la correspondance générale de Lamennais », qui n'ont qu'un tort, celui d'avoir été écrites en 1906.

III. Doctrines. — *1. La censure de Toulouse.* — L'introduction nécessaire à l'exposé des doctrines de Lamennais est une étude de la Censure de Toulouse. L'histoire en est racontée dans l'opuscule qui a pour titre : *Censure de cinquante-six propositions extraites de divers écrits de M. de La Mennais et de ses disciples*, par plusieurs évêques de France, et *Lettre* des mêmes évêques *au souverain pontife Grégoire XVI;* le tout précédé d'une préface où l'on donne une notice historique de cette censure, et suivi de pièces justificatives, Toulouse, 1835. C'est Mgr d'Astros, archevêque de Toulouse, qui parle lui-même dans la Préface. Il raconte que, sachant que « M. l'évêque de*** (sans doute de Chartres, cf. Dudon, p. 167) avait, dans le temps, rédigé un projet de censure « des erreurs ménaiennes, il l'avait prié de lui communiquer son travail; « la lettre fut envoyée par inadvertance à un autre évêque, qui nous envoya ce qu'il avait écrit dans le même but. Nous ne laissâmes pas de renouveler notre première demande, et nous mîmes le travail des deux prélats entre les mains d'un théologien habile qui fut chargé de le compléter par un examen approfondi des principaux écrits de M. de La Mennais et de ses sectateurs », p. XXII. « Soixante et une propositions furent notées des censures qu'elles paraissaient mériter, et le tout fut soumis à une congrégation de théologiens, qui, après un mûr examen, réduisit les propositions censurées à cinquante-neuf », p. XXIII. Le P. Dudon, p. 167, donne le nom de ces théologiens : MM. Vieusse, Boyer et Carrière, sulpiciens. Le 28 avril 1832, le projet de censure, avec la lettre au pape, fut envoyé « à quatorze archevêques ou évêques les plus voisins, pour qu'ils voulussent bien les examiner à leur tour, et adopter le jugement qui en était porté, ou nous dire ce qu'ils croiraient mériter changement ». Les prélats consultés « proposèrent plusieurs observations auxquelles on fit droit... Les 59 propositions censurées furent réduites à 56. C'est dans cet état que la censure, ainsi que la lettre au souverain pontife, revêtus de la signature de deux archevêques et de onze évêques, partirent pour Rome le 15 juillet de la même année, » p. XXIII. Deux jours après, Mgr d'Astros envoyait aux évêques de France copie de la censure et de la lettre au souverain pontife; les évêques étaient priés de faire parvenir au Saint-Père ou leur adhésion à la censure, ou le jugement qu'ils en auraient porté. Le 28 juillet, le cardinal di Gregorio accusait réception de l'envoi de l'archevêque et annonçait que la lettre encyclique, que le pape se proposait de publier le 15 août, répondrait au vœu des évêques de France, en énonçant « les maximes qui sont propres à l'affaire en question », p. XXIII-IV. Mais l'encyclique *Mirari* condamnait surtout les doctrines de *L'Avenir*, tandis que la Censure visait principalement celles de l'*Essai :* après l'encyclique, la Censure avait donc encore sa raison d'être; aussi, dans sa lettre du 3 novembre 1832 au cardinal di Gregorio, Mgr d'Astros demandait que le Saint-Père confirmât de son autorité apostolique la censure des évêques de France; Rome se déroba à cette invitation, et l'archevêque de Toulouse n'insista pas. La Censure de Toulouse, n'ayant jamais été approuvée ni confirmée par le Saint-Siège, ne jouit donc pas de l'autorité qui s'attache aux documents émanés du pouvoir doctrinal suprême de l'Église; néanmoins elle mérite d'être prise en considération, car « sur soixante-treize archevêques et évêques qui étaient en France,

cinquante adhérèrent purement et simplement à la Censure; (six) répondirent d'une manière équivalant à une adhésion pure et simple, et tous, à l'exception de (trois) qui ne firent pas de réponse, et de quatre ou cinq qui dirent s'en rapporter entièrement au jugement de Rome sans énoncer leur sentiment, tous manifestèrent leur opposition aux nouvelles doctrines. » *Censure*, p. XXXV. Comme l'opuscule se trouve difficilement, on a cru bon d'indiquer ici quelques-unes au moins des propositions censurées, sans reproduire la censure qui les accompagne.

I. PROPOSITIONES EXCERPTÆ EX III TOMO LIBRI QUI INSCRIBITUR : *ESSAI SUR L'INDIFFÉRENCE...*

1. Tous les peuples avant Jésus-Christ avaient conservé, au milieu même de l'idolâtrie, la notion d'un Dieu unique, du vrai Dieu, p. 29.

2. Un Dieu unique, immatériel, éternel, infini, tout-puissant, créateur de l'univers; tel était le premier dogme de la religion primitive, et la tradition en conserva perpétuellement la connaissance chez tous les peuples. P. 62.

5. L'idolâtrie ne fut jamais que le culte des esprits bons et mauvais, et le culte des hommes distingués par des qualités éclatantes, ou vénérés pour leurs bienfaits; c'est-à-dire, au fond, le culte des *anges* et celui des *saints*. P. 108.

7. L'idolâtrie n'est pas la négation d'un dogme, mais la violation d'un précepte. P. 74.

9. L'idolâtrie renfermait l'oubli, non pas du vrai Dieu, mais de son culte, P. 165.

10. L'idolâtrie n'est pas une erreur, mais un crime. P. 349.

11. Pendant que les Juifs subsistèrent en corps de nation, leurs croyances et leur culte, à l'exception de certains rites particuliers, reposaient sur les traditions universelles, sur l'autorité du genre humain, attestant la révélation primitive. P. 53.

12. Les chrétiens croient tout ce que croyait le genre humain avant Jésus-Christ, et le genre humain croyait tout ce que croient les chrétiens. P. 200.

13. « Ce qu'il y a de certain, c'est que plus on approfondit la religion des différents peuples, plus on se persuade qu'il n'y en a encore eu qu'une sur toute la terre. » *Hanc assertionem* (tirée des *Lettres américaines* de M. le comte J. R. Carli) *suam facit auctor, eamque veram esse declarat.* P. 235.

14. Il n'y eut jamais qu'une religion dans le monde, religion universelle, au sens le plus rigoureux et le plus étendu. P. 480.

15. Le christianisme n'est dans ses dogmes que la raison humaine, ou l'ensemble des vérités nécessaires que Dieu nous a manifestées. P. 489.

II. PROPOSITIONES EXCERPTÆ EX IV VOL. EJUSDEM OPERIS.

16. La religion primitive et le christianisme sont identiquement la même religion. P. 126.

17. Loin que la prophétie ou la prédiction des choses futures que l'homme n'a pu connaître que par une révélation divine soit incroyable en elle-même, il est impossible, l'homme existant, de concevoir qu'elle n'existe pas. P. 228.

18. La prophétie est une suite nécessaire des lois qui dérivent de la nature de l'homme. P. 235.

19. Aucun homme n'étant infaillible, il n'en est aucun qui puisse être certain, si Dieu ne l'en assure par quelque signe extérieur, que ce qui lui paraît vrai soit réellement vrai, ou qui puisse avec certitude distinguer de ses propres pensées les vérités que Dieu lui révèle. P. 309.

20. *Jam alibi dixerat auctor* : La persuasion la plus invincible qu'on est inspiré ne prouve rien. *Essai sur l'indifférence*, 3e édit., t. II, p. 192-193.

III. PROPOSITIONES EXCERPTÆ EX OPERE CUI TITULUS : *DES DOCTRINES PHILOSOPHIQUES SUR LA CERTITUDE DANS LEURS RAPPORTS AVEC LES FONDEMENTS DE LA THÉOLOGIE*. Ce sont les prop. 21 à 31. Je ne signale que la prop. 27 que la censure déclare empruntée par Gerbet à Lamennais.

27. Tout ce qu'affirme une raison faillible pouvant être faux, tout ce qu'elle nie pouvant être vrai, la notion de la certitude renferme l'idée d'une raison infaillible. P. 50. *Hanc doctrinam discipulus acceperat a magistro qui ait :* Rien de ce qu'affirme une raison qui peut se tromper, ou une raison faillible, n'est certain. Donc chercher la certitude, c'est chercher une raison infaillible. *Essai* t. II, *in Monito, p. VII 4æ edit. Et addit, ibid.*, p. 5 : Notre premier soin doit être de nous assurer s'il existe pour nous un moyen de connaître certainement, et quel est ce moyen; *et, p. 29 :* Le consentement commun, *sensus communis*, est pour nous le sceau de la vérité; il n'y en a point d'autre; *et, p. 71 :* La certitude repose sur l'autorité générale ou le consentement commun.

IV. PROPOSITIONES EXCEPTÆ EX OPUSCULO QUOD INSCRIPTUM EST : *CATÉCHISME DU SENS COMMUN*. Ce sont les prop. 32 à 39.

V. PROPOSITIONES EXCERPTÆ EX DIARIO QUOD INSCRIBITUR : *L'AVENIR*.

40. « M. de la Mennais m'a chargé de vous le dire; depuis quinze ans il travaille à régénérer le catholicisme, et à lui rendre, sous une forme nouvelle et avec des progrès nouveaux, la force et la vie qui l'avaient abandonné. » N. 110; supplément du 3 février 1831, col. 15. Plaidoyer de M.***

41. Quiconque a suivi le catholicisme dans son admirable route à travers les événements humains sait qu'à diverses reprises on désespéra de lui .Il n'alla pas sans éclipse de son berceau du vieux monde à sa conquête de l'Amérique... Entre Charlemagne et Grégoire VII,par exemple, il s'affaissa dans un chaos dont il ne nous reste que d'épouvantables souvenirs... Quatre siècles de gloire succédèrent au chaos des siècles précédents... N. 83, 7 janvier 1831, col. 4 et 5.

43. Les langues sont Dieu lui-même, car il est écrit quelque part que le Verbe, c'est Dieu. N. 2, 17 octobre 1830, col. 6.

45. La censure (des livres ou écrits) peut-elle être exercée par l'Église? Non. Reste donc la liberté (de la presse), et Dieu soit béni! Dieu soit béni d'avoir fait l'homme une créature si élevée que la force conspire vainement contre son intelligence, et que la pensée n'ait ici d'autre juge que la pensée. Loin que l'ordre soit détruit par le libre combat de l'erreur contre la vérité, c'est ce combat même qui est l'ordre primitif et universel. N. 239, 12 juin 1831, col. 5.

46. L'Église n'use pas de la censure préventive, et elle ne le pourrait pas, moralement parlant, sans manquer à ses usages et à ses traditions de dix-huit siècles. N. 261, 3 juillet 1831, col. 8 et 9.

47. Les protestants, les philosophes et les gallicans se liguèrent en quelque sorte dans le siècle dernier pour attaquer l'autorité pontificale, en dénaturant les faits historiques. Les derniers surtout se sont distingués en ce genre, et ils ont été aussi les plus dangereux ennemis du Saint-Siège. N. 269, 12 juillet, 1831, col. 11. — Il est une doctrine religieuse qui s'est rendue solidaire de tous les pouvoirs, et qui a sanctionné toutes les injustices : cette doctrine s'appelle gallicanisme. N. 123, 16 février 1831, col. 3. — Lorsque le catholicisme bâtard se formula en France, et que le souverain accomplissant, par un acte formel, le schisme gallican... N. 325, 6 septembre 1831, col. 4.

48. La méthode qui prévalut dans l'École, et qui n'admettait que les procédés purement logiques, tuait par cela seul toute invention, et ne pouvait produire qu'une science verbale, abstraite et vide. La science catholique est donc à créer, et c'est elle qu'attend l'esprit humain, fatigué de l'insuffisance et du désordre de la science actuelle. Des notions certaines de la foi sortira tôt ou tard, et peut-être bientôt, un système général d'explication, une véritable philosophie conforme au besoin des temps. N. 257, 20 juin 1831, col. 4.

49. Quand cela serait (que le peuple romain secouerait le dernier anneau par lequel le chef de l'Église rattachait encore à la crosse pontificale un reste de société politique : *Paroles du Globe*); quand cela serait, croyez-vous que cette position ne serait pas une position de progrès? N. 83, 7 janvier 1831, col. 6.

50. Croyant ou non, quiconque aspire à un affranchissement réel doit premièrement et avant tout s'efforcer d'affranchir l'intelligence et la conscience, car elles ne peuvent être asservies que l'homme entier ne le soit, et leur liberté enfante toutes les autres; c'est ainsi que le Christ nous a délivrés : *Christus nos liberavit*. N. 318, 30 août 1831, col. 3.

51. La charte de 1814 et le concordat sont brisés par le fait, par un fait consommé... N. 49, 3 décembre 1830, col.5. — L'État et l'Église doivent également désirer la totale séparation de l'Église et de l'État..., sans laquelle il n'existerait pour les catholiques nulle liberté religieuse. N. 53, 7 décembre 1830, col. 2.

53. Une Église soldée par l'État est une nouveauté qui ne sera jamais bénie, un exemple effroyable laissé à nos descendants, et qui n'a encore porté qu'une partie de ses fruits. N. 18 et 19, 2 et 3 novembre 1830, col. 7.

54. Les jésuites ne peuvent plus rien pour la religion, et la bulle qui les a ressuscités atteste seulement que l'Église, dans sa divine sagesse, a voulu qu'une mort naturelle scellât leur destinée. N. 341. Supplément du 22 septembre 1831, col. 8 et 9. *Discours prononcé dans la chambre des pairs par l'un des rédacteurs de* L'Avenir.

55. (La proposition se termine par une citation *Des Progrès de la Révolution*, p. 5 et 6) : Le christianisme montra dans le souverain *le ministre de Dieu* (*Rom.*, XIII), le représentant du Christ, mais en l'avertissant que son droit, fondé sur la loi divine qui l'obligeait comme ses sujets, expirait aussitôt qu'il se révoltait contre le Chef suprême de qui dérivait son pouvoir... Ce n'était point à l'homme qu'on obéissait, mais à Jésus-Christ. Le souverain régnait en son nom; sacré comme lui, aussi longtemps qu'il usait de la puissance pour maintenir l'ordre établi par le Sauveur-Roi; sans autorité, dès qu'il le violait... La soumission du peuple au prince avait pour condition la soumission du prince à Dieu.

II. LE MÉNAISIANISME. — La Censure de Toulouse, c'est en quelque sorte le décret *Lamentabili* de ce moderniste avant la lettre — mais n'est-ce pas à son propos que le terme *modernisme* a été forgé? cf. Charles Périn, *Le modernisme dans l'Église*, in-8°, de 45 p., Paris, 1881, Duine, *Bibliographie*, n. 638 — que fut Lamennais; il nous reste à esquisser la synthèse et la systématisation de ses doctrines. J'entends par doctrines de Lamennais non pas tant les directives politiques de *La Religion considérée*... ou de *L'Avenir*, que nous avons indiquées en leur lieu, que ce fonds d'idées philosophiques et religieuses qu'il portait en lui, et qui constituaient ce qu'on peut appeler sa structure mentale, son armature intellectuelle. On peut les répartir en deux groupes : la philosophie proprement dite et la philosophie de la religion.

1° *La philosophie de Lamennais*. — C'est la logique et la métaphysique, plus que la cosmologie et l'esthétique de Lamennais, qui intéressent le théologien; théorie de la certitude, distinction de l'ordre de foi et de l'ordre de conception, problème de l'origine des idées, explication philosophique de la Trinité et enfin mystère des rapports de l'infini et du fini ou théorie ménaisienne de la création et de l'ascension progressive et indéfinie des créatures vers le Créateur : telles sont les principales doctrines philosophiques de Lamennais que nous allons rapidement exposer.

1. *Théorie de la certitude*. — Lamennais a été conduit à imaginer son système du sens commun, ou de la raison générale, à la fois par son expérience personnelle et par ses préoccupations politiques et sociales. C'est bien « le solitaire » de la Chênaie qui s'analyse lui-même dans cette curieuse note du t. II de l'*Essai*, p. 17-21; l'*idéologie* et la *mélancolie*, qui résultent pour l'homme de la vie solitaire, Lamennais ne les a si bien décrites que parce qu'il les avait constatées en lui. D'autre part, les peuples aussi ne vivent que de « croyances », ce qui, pour Lamennais, signifie certitudes. Mais comment, dans l'état des esprits où se trouve l'Europe au sortir de la Révolution, rendre aux peuples des croyances communes? Eh bien,pour l'individu et pour les sociétés, il n'y a qu'un moyen de restaurer la croyance, la certitude, c'est de la soustraire à l'examen, à la discussion de la raison individuelle en l'imposant d'autorité.

« Pour éviter le scepticisme où conduit la philoso- phie de l'homme isolé, au lieu de chercher en soi la certitude d'une première vérité, il faut partir d'un fait, qui est cette foi insurmontable inhérente à notre nature,et admettre comme vrai ce que tous les hommes croient invinciblement. — L'autorité, ou la raison générale, le consentement commun, est la règle des jugements de l'homme individuel. » *Défense de l'Essai*, p. 179-180. Telles sont les deux propositions positives

en lesquelles Lamennais a résumé le point de départ et, sinon la preuve, au moins la légitimité de son système; il s'appuie sur un fait, ou plutôt sur deux faits constants dans la psychologie de la croyance : nous avons une tendance à « admettre comme vrai ce que tous les hommes croient invinciblement »; il n'y a pas d'autre « règle des jugements de l'homme individuel » que « le consentement commun ». Donc, si nous voulons éviter le scepticisme, si nous voulons vivre et agir, il nous faut « admettre comme vrai ce que tous les hommes croient invinciblement ». Crois ou meurs : telle est l'alternative inéluctable. « Chercher la certitude, c'est... chercher une raison qui ne puisse pas errer, ou une raison infaillible. Or cette raison infaillible, il faut nécessairement que ce soit ou la raison de chaque homme, ou la raison de tous les hommes, la raison humaine. Ce n'est pas la raison de chaque homme..., donc c'est la raison de tous. On ne saurait prouver directement l'infaillibilité de la raison humaine... Mais si l'on ne suppose pas la raison humaine infaillible, il n'y a plus de certitude possible; et pour être conséquent, il faudrait douter de tout sans exception. » *Essai*, t. II, p. 174-175, note.

« Si l'on ne suppose pas la raison humaine infaillible, il n'y a plus de certitude possible. » Tout le *système du sens commun* se ramène à cette proposition conditionnelle. Comme on le voit, il repose sur un postulat, ou plutôt sur un besoin : le besoin de certitude; et il aboutit à un autre postulat, ou plus exactement à une convention arbitraire : *supposons* la raison humaine infaillible et acceptons comme loi de nos pensées les croyances communes de l'humanité. Déjà Lamennais avait remarqué que « l'on détruirait complètement la géométrie, si on l'obligeait de prouver les axiomes et les théorèmes qui en sont le fondement. Elle ne subsiste qu'en vertu d'une convention tacite d'admettre certaines bases nécessaires; convention que l'on peut exprimer en ces termes : Nous nous engageons à tenir tels principes pour certains, et à déclarer quiconque refusera de les croire sans démonstration coupable de révolte contre le sens commun, qui n'est que l'autorité du grand nombre », p. 153-156. « Qu'est-ce qu'une science, sinon un ensemble d'idées et de faits dont on convient? » p. 148. Le système du sens commun appliqué non seulement aux sciences mathématiques, mais à toutes nos connaissances, et principalement aux croyances fondamentales qui doivent diriger l'homme individuel et les sociétés humaines, aboutit, qu'on le veuille ou non, à fonder la certitude, la vérité, sur une convention arbitraire, sur une décision de la volonté. Telle est la philosophie et la religion de Lamennais. C'est celle « d'un rationaliste fatigué qui se soumet à l'autorité ». (Augustin Thierry.) « La foi est l'acte de la volonté qui se soumet, souvent sans conviction, quelquefois contre la conviction même, à ce qu'une raison extérieure et plus élevée déclare vrai. Voilà pourquoi la foi est toujours possible, moyennant une grâce qui n'est jamais refusée, et voilà aussi pourquoi elle est méritoire. Quiconque veut croire, croit; car cette volonté est la foi même. » Lettre à la baronne Cottu, 10 août 1829, p. 207.

Et voilà comment Lamennais résout, en le supprimant le problème philosophique même, autant dire la philosophie, qui se voit réduite à n'être plus « la recherche de la vérité », mais une simple géométrie, dans laquelle on déduit des vérités premières, reçues du sens commun, toutes les vérités secondaires qui y sont renfermées. En deux mots, plus de « philosophie séparée », mais une philosophie « subordonnée à l'ordre de foi, dans lequel se trouve en même temps et sa base et sa règle ». *Sommaire, Œuvres complètes*, t. IX, p. 305.

E. Faguet, *Revue des Deux Mondes*, 1er avril 1897, p. 573-579, a finement et fortement critiqué le système

du sens commun : c' « est une méthode parfaitement vaine et stérile et elle est même, à mon avis, la marque, en soi, d'un esprit dénué de sens philosophique. C'est précisément pour cela que Lamennais y donnait si pleinement. Car, homme d'action surtout et voulant agir immédiatement, il cherchait quelque chose avec quoi il pût agir. Or la considération du consentement universel ne mène à la conquête véritable d'aucune vérité; ce n'est pas une méthode philosophique, mais c'est un expédient », p. 577. Est-il bien sûr que Lamennais ne s'en rendît pas compte? Il a bien vu, en tout cas, lui, le chercheur d'absolu, que sa méthode ne pouvait lui donner que la vérité relative, la vérité pour nous, et non la vérité en soi; qu'on lise pour s'en convaincre, « son introduction aux conférences » de Juilly, « page inédite » publiée par M. Duine, *La Mennais*, p. 139-143. « Alors même que, parvenu au dernier terme de cette progression ou à l'accord universel qui constitue la certitude, on affirme quelque chose comme vrai, il faut entendre que cette affirmation n'a de valeur logique que relativement à la raison humaine, et signifie seulement que l'homme est placé dans l'alternative ou de renoncer à la raison, ou de tenir pour vraie la chose affirmée, sans qu'il ait d'ailleurs le droit d'en conclure, d'une manière rigoureuse, sa vérité intrinsèque... Ceci, néanmoins, n'ébranle en aucune façon le fondement de nos connaissances, et même il serait contradictoire d'en demander un plus solide. Car... il y a contradiction à demander une certitude qui ne soit pas relative à la nature de l'être qu'elle doit affecter, et qui n'en dépende pas sous ce rapport », p. 141-142. Et voilà que nous découvrons en Lamennais quelque chose de l'humanisme de Schiller, cf. *Dict. apologétique*, t. IV, col. 149, Paris, 1922; de même qu'on peut discerner du pragmatisme dans les aphorismes de Bonald, acceptés et repris par Lamennais : l'utilité sociale est le critère de la vérité, tout ce qui est nécessaire à la société est vrai. Cf. Maréchal, *La jeunesse de Lamennais*, p. 178.

Quoi qu'il en soit, Lamennais n'attend pas d'avoir terminé son enquête historique sur ce qui fut toujours et partout admis par tous, pour déterminer le contenu du symbole du genre humain; il décrète que ce symbole correspond exactement à ce qu'il conçoit sous le nom de christianisme, sous le nom de Religion, c'est-à-dire à ces vérités premières qui sont la base nécessaire de la vie de l'esprit, de la société spirituelle. La recherche historique, comme nous l'avons vu au sujet de la *Tradition*, sera guidée par le fil directeur de la théorie; les conclusions, en sont connues d'avance; parce que, « à la vérité, l'homme peut rejeter d'anciennes croyances, et en admettre de nouvelles; certaines religions peuvent varier, en ce qu'elles ont d'arbitraire, soit à l'avantage, soit au détriment de l'ordre social; mais le fond en a subsisté toujours, sans quoi la société eût manqué d'une condition nécessaire à son existence ». *Essai*, t. I, p. 67-68.

2. *L'ordre de foi et l'ordre de conception.* — « Tout ce qui est certifié par la raison générale, devant être cru par cela seul qu'elle l'atteste, constitue l'ordre de foi. Mais en même temps il est dans la nature de l'homme de chercher à concevoir ce qu'il croit, ou, en d'autres termes, de passer de la simple foi à l'intelligence, autant que les limites de son esprit le comportent. De là l'ordre de conception. » *Sommaire*, p. 303. La distinction est familière aux théologiens : *fides quærens intellectum*. Ailleurs, Lamennais en donne une notion un peu différente : « Le mode selon lequel l'esprit humain connaît ou possède l'infini s'appelle foi; le mode selon lequel il connaît ou possède le fini s'appelle conception, science. La science et la foi sont donc unies par un lien naturel et indissoluble. Point de conception sans foi, point de foi sans un commencement de conception ou de science. » *L'Avenir*, 30 juin 1831, p. 340. L'ordre de foi répondrait donc à ces vérités primordiales que nous recevons de la raison générale, principalement à celles qui nous font connaître Dieu : l'ordre de conception soit aux essais d'explication rationnelle des dogmes, soit à la science proprement dite, c'est-à-dire à l'explication rationnelle de l'univers, à la métaphysique.

Ces deux ordres répondent à « deux besoins... inhérents à la nature humaine : le besoin de doctrines communes, qui forment la société des esprits, et le besoin, pour chaque esprit, de développer son activité particulière ». *Sommaire*, p. 309. Nous retrouvons ici les termes de l'éternel problème, trouver un moyen terme qui concilie les droits de l'individu avec ceux de la société, la liberté avec l'autorité, la multiplicité avec l'unité. L'ordre de conception est libre, en ce sens « qu'aucun homme ne peut faire de ses propres conceptions une loi pour les autres hommes ». *Sommaire*, p. 308. Lamennais le déclare, en ce qui concerne son « système de philosophie catholique », au début de ses conférences de Juilly; Maréchal, *Essai d'un système...*, p. 14-15. Mais l'ordre de foi s'impose à tout penseur qui veut se livrer à la spéculation philosophique, à la fois comme une base indispensable et comme une règle intangible; *Sommaire*, p. 305; « par cela seul qu'elles contredisent ce qu'il y a de constant et d'universel dans l'expérience, la conscience et la raison humaine, (on peut conclure que les « théories ») contiennent ou des principes faux ou des conséquences mal déduites », p. 306. Le philosophe n'a pas le droit de s'isoler du genre humain, de contredire le sens commun.

Or « le premier article du symbole du genre humain » peut s'énoncer ainsi : « Je crois en Dieu, créateur de l'univers, distinct de lui et uni à lui ». *De la religion*, p. 67, Paris, 1841. Tel est aussi le point de départ de la philosophie, la donnée primordiale que l'on reçoit sans discussion ni démonstration, et d'où l'on tirera toute la science de l'infini et du fini. Le premier article de foi « renferme, dans son unité complexe, l'infini et le fini, Dieu et ce qui n'est pas Dieu, la Cause nécessaire de tout ce qui est, et l'effet émané de cette cause, le Créateur et la Création ». *Ibid.* Donc il « exclut tout ensemble et le scepticisme, qui aboutit à la négation de toutes choses, et le panthéisme, qui se résume dans l'identité de toutes choses ». *Ibid.*, p. 67-68.

3. *L'origine des idées.* — « Il n'est pas plus possible de concevoir une intelligence sans vérité qu'une intelligence non pensante, parce qu'on ne pense qu'à ce qui est, ou à ce qui peut être. Pour les créatures intelligentes, vivre c'est donc participer à l'être de Dieu ou à sa vérité, et elles reçoivent ensemble la vérité et l'être, puisque l'être et la vérité ne sont qu'une même chose; et si elles pouvaient se donner la vérité, elles se donneraient l'être. Purement passives, lorsque la parole les féconde au sein du néant, lorsqu'elle verse en elles leurs premières pensées ou les vérités premières, elles ne peuvent ni les inventer, ni les juger, ni refuser de les recevoir... Il existe donc nécessairement, pour toutes les intelligences, un ordre de vérités ou de connaissances primitivement révélées, c'est-à-dire reçues originairement de Dieu comme les conditions de la vie, ou plutôt comme la vie même; et ces vérités de foi sont le fonds immuable de tous les esprits, le lien de leur société et la raison de leur existence... » *Essai*, t. II, p. 218-219. Voilà donc encore un problème philosophique escamoté. La solution de Lamennais se ramène à une combinaison de l'ontologisme de Malebranche et du système de Bonald sur les rapports de la pensée et de la parole. L'intelligence ou la pensée ne peuvent exister sans un contenu objectif, sans l'idée de l'être; or l'être, « l'être universel », p. 222, c'est Dieu; donc

aucune intelligence ne peut penser, ne peut exister, sans penser Dieu. « L'on ne saurait parler sans nommer Dieu, puisqu'on ne saurait parler sans prononcer ou sans concevoir le mot *est*... Ainsi l'homme n'a pu exister comme être intelligent, n'a pu parler sans connaître Dieu, et ne l'a pu connaître que par la parole. » *Essai*, t. II, p. 222-223. — Mais, pas plus que l'homme, être fini, contingent, n'existe par lui-même, son intelligence, sa pensée, sa vision de Dieu, ce qui est tout un, n'est acquise par lui-même : elle lui est donnée, et elle lui est donnée par la parole, qui est, en quelque sorte, le sacrement de la vision de Dieu. « Toute parole n'est qu'un écoulement, une participation de la parole infinie, du Verbe divin. Dans la parole des êtres créés il y a donc deux choses, le Verbe divin qui seul éclaire par son efficace, et une limite relative à la nature des êtres auxquels il se communique, dans lesquels il s'incarne en quelque façon. » *Esquisse d'une philosophie*, t. II, p. 222-223. Ainsi naît en l'homme l'intelligence : « La vision du vrai, ou la vision de Dieu, est proprement l'intelligence, la raison, en ce qu'elle a de primitif : et conséquemment la raison implique originairement (ce qui ne veut pas dire seulement à l'origine de l'humanité) la révélation ou le concours de Dieu dans la production de la pensée, concours permanent et qui n'est que la loi naturelle de la pensée même, impossible sans lui. Ainsi tout acte d'intelligence, toute vision spirituelle implique quelque chose de Dieu, une révélation de lui-même, et quelque chose de l'homme ou la conscience de sa vision, l'acquiescement interne appelé foi. » *De la religion*, p. 61. « Inaltérable, invincible, cette foi primitive, identique avec la vie intellectuelle, ne dépend de nous en aucune façon. Nous n'avons pu la produire en nous, nous ne pouvons l'y détruire : elle est le fond de toute pensée... Le domaine de la croyance libre commence au delà, car la croyance libre implique la volonté, qui, née de l'intelligence et la supposant, ne peut rien sur la foi constitutive de l'intelligence. » *Ibid.*, p. 68-69.

4. *La Trinité.* — « Deux idées, dit P. Janet, dominent la philosophie de la nature (disons même toute la philosophie) de Lamennais : l'idée d'évolution et l'idée trinitaire. » *Op. cit.*, p. 126. Il faut y joindre l'idée de société ou de la multiplicité ramenée à l'unité, dont la Trinité offre d'ailleurs le type idéal. Cf. Maréchal, *Essai d'un système...*, p. XXVI et sq. Et la raison de la place importante que tient la doctrine de la Trinité dans le système de Lamennais, c'est que « l'Être infini étant le principe de tout ce qui est, rien ne peut être connu qu'autant qu'on le connaît lui-même. Seul il est la raison des êtres qui existent hors de lui; ses lois sont leurs lois, et la notion qu'on peut se former d'eux en ce qu'ils ont de radical dérive tellement de la notion qu'on s'est faite de l'Être nécessaire, que l'édifice entier de la science n'a pas d'autre base. » *De la religion*, p. 77-78. L'idée trinitaire joue, dans la philosophie de Lamennais, le même rôle que la théorie de l'acte et de la puissance dans celle d'Aristote.

Mais « le dogme chrétien de la Trinité », s'il pouvait figurer, dans l'*Essai d'un système de philosophie catholique*, ne s'étonnera-t-on pas de le rencontrer dans l'*Esquisse d'une philosophie*? Lamennais a prévu l'objection. « Nous montrons que le dogme chrétien de la Trinité, résultat du travail de la raison humaine pendant de longs siècles et de son développement progressif, est le plus haut point où elle soit encore parvenue dans la science de Dieu, et que ce dogme en restera la base inébranlable, quels que soient les progrès futurs de cette même raison. » *Esquisse*, t. I, p. XIII. Il n'appartient peut-être pas encore à l'ordre de foi, n'ayant pas encore été sanctionné par le consentement universel, mais il rentre dans l'ordre de conception, dans la « théologie ».

« Quoique rigoureusement un, l'Être a néanmoins des propriétés nécessaires comme lui, infinies comme lui, puisqu'elles ne sont que lui-même, et distinctes entre elles : car ce sont les propriétés qui déterminent l'Être, qui le constituent ce qu'il est; et l'absence de toutes propriétés n'est que l'absence totale de l'Être. » *Esquisse*, t. I, p. 47. « Que si, contemplant l'Être infini, nous essayons de découvrir ses propriétés nécessaires, nous trouvons que l'idée de l'Être renferme premièrement celle de force ou de puissance : car, pour être, il faut *pouvoir* être, et l'existence implique la notion d'une énergie par laquelle elle est perpétuellement réalisée », p. 48. La seconde propriété « contenue dans l'idée de l'Être infini » est l'intelligence, puisque visiblement quelque chose qui peut être et qui est lui manquerait, ou il ne serait pas infini, s'il n'était pas intelligent. Il ne serait même en aucune manière, son existence impliquerait contradiction : car rien ne saurait exister sans forme, et la forme n'est en Dieu que l'intelligence sous un autre nom. » *Ibid.* « Ce qui est étant nécessairement déterminé, la substance implique une forme qui la détermine; et comme, en la déterminant, par là même elle la rend intelligible et que l'Être infini n'est complètement intelligible, qu'à lui-même, la forme qui la rend intelligible est l'Intelligence même, ou la connaissance intime qu'il a de soi. » *De la religion*, p. 86. Enfin voici comment Lamennais découvre une troisième et dernière propriété « dans la notion de l'être » : « la puissance et l'intelligence, essentiellement distinctes, doivent être ramenées à l'unité de la substance, sans quoi leur coexistence dans l'Être infini serait contradictoire. On est donc obligé de concevoir dans la substance une troisième propriété qui opère en elle l'union de la puissance et de l'intelligence; et ce principe infini d'union, qu'on appelle amour, est la vie même de Dieu; car, dans tous les êtres, la vie n'est que l'union de la force par laquelle l'être est, et de la forme qui, le déterminant à être ce qu'il est, en est la raison sous ce rapport. » *De la religion*, p. 86-87. « Il y a donc dans l'Être infini trois propriétés nécessaires, et il n'y en a que trois : car toutes les autres qu'on essaierait de nommer ne sont que ces propriétés essentielles conçues sous des rapports particuliers, selon leurs opérations propres. » *Esquisse*, t. I, p. 49-50. Il ne reste plus qu'à montrer que ces trois propriétés nécessaires constituent trois personnes; voici comment on y parvient : « Ces trois propriétés essentielles de l'Être absolu, distinctes à la fois et infinies, sont nécessairement conçues sous une notion analogue à celle de personne, puisque la personnalité est évidemment renfermée dans l'idée du souverain Être, et que, par conséquent, tout ce qu'il contient ayant en lui un mode d'existence personnelle, tout ce qu'il contient d'essentiellement distinct y a nécessairement une personnalité distincte. » *De la religion*, p. 87.

5. *La Création ou rapports de l'infini et du fini.* — « Créer, c'est produire ou réaliser au dehors ce qui auparavant n'avait d'existence que dans l'entendement divin. Et puisqu'en créant Dieu donne l'être, cet être qu'il donne, il le tire de soi, puisqu'il ne peut évidemment exister aucune portion d'être qui n'ait pas sa source dans l'Être infini. » *Esquisse*, t. I, p. 104-105. « La réalisation extérieure des idées divines, ou la création, ne retranche rien de l'Être infini, n'y ajoute rien. Elle n'en retranche rien, puisque les types éternels qui étaient dans l'Être infini y demeurent immuablement; elle n'y ajoute rien, car il n'en résulte aucune production d'être ou de substance, laquelle est impossible en soi. » *Ibid.*, p. 106. Ainsi la création n'est que la production au dehors des « idées divines », ou pour mieux dire, la reproduction, sous le mode fini, en d'innombrables exemplaires, de plus en plus parfaits,

de la substance de Dieu et des propriétés qui y sont inhérentes. Mais c'est là qu'est pour nous le mystère impénétrable : nous ne pouvons « concevoir comment la même substance peut subsister simultanément à deux états divers, l'un fini, l'autre infini. » Ne nous en étonnons pas, « puisque nous savons que la substance est, pour tous les êtres finis, radicalement incompréhensible ». *Ibid.* C'est d'ailleurs le seul mystère « qui ne puisse jamais être compris par la créature ». *Essai d'un système*, p. 28.

Donc « la création (ici l'être créé) n'est, dans ce qui la constitue radicalement, qu'une participation de la substance de Dieu et des propriétés qui y sont inhérentes : de sorte que, par ce qu'elle a de positif, elle est quelque chose de Dieu, et Dieu même, moins le caractère incommunicable d'infini exclusivement propre à l'Être absolu. Sa séparation d'avec Dieu, ou son existence hors de lui, résulte de l'opposition entre son essence nécessairement finie et l'essence nécessairement infinie de Dieu ». *De la religion*, p. 94. « Cette doctrine de Lamennais, dit P. Janet, peu connue ou oubliée, a été reprise de nos jours par M. Ravaisson dans son *Rapport sur la philosophie du XIX^e siècle (sic)*. On peut se demander en quoi cette doctrine se distingue du panthéisme, que Lamennais a appelé un système monstrueux. On a généralement considéré l'unité de substance comme le trait essentiel et caractéristique du panthéisme. Em. Saisset le caractérisait justement en ces termes : « la consubstantialité du « fini et de l'infini ». Or, dans le système de Lamennais, il n'est pas douteux que Dieu et le monde sont consubstantiels. Il nie cependant qu'il soit panthéiste pour cela. » *Op. cit.*, p. 115.

Reproductions, manifestations, pourquoi ne pas dire incarnations de Dieu, cf. *Esquisse*, t. I, p. 150, le rôle des créatures, surtout des créatures douées d'intelligence, est de le manifester toujours davantage, par un développement indéfini qui les rapproche toujours plus de leur type infini, sans qu'elles puissent cependant jamais parvenir à l'atteindre. « En ce qu'elle a de positif, la création est quelque chose de Dieu, une réelle participation de sa substance et de ses propriétés. Ses lois, dès lors, sont les lois de Dieu, modifiées en chaque être, suivant sa nature propre; et dans son évolution continue, elle tend à manifester Dieu de plus en plus, à le reproduire selon tout ce qu'il est, sous les conditions du temps et de l'espace, et conséquemment à s'unir de plus en plus à lui, à s'absorber en lui, s'il était possible que jamais cette reproduction fût complète. » *De la religion*, p. 135-136. « L'univers n'est qu'une grande communion, par laquelle se prépare et s'élabore, en quelque façon, l'unité vers laquelle il tend, et qui ne sera jamais consommée, parce qu'elle serait la complète reproduction de l'Être infini, sous des conditions contradictoires avec son essence. » *Ibid.*, p. 139.

Une théorie si optimiste de la création et de l'éternelle ascension des créatures vers Dieu devait amener Lamennais à répudier le dogme chrétien de l'éternité des peines de l'enfer et le ramener à l'*apocatastasis* origéniste : « L'homme ne naît point dans le péché, mais dans l'innocence; et lorsque, devenu intelligent et libre, il faillit, il n'entraîne que lui dans sa chute; et cette chute n'est point éternelle, autrement le mal serait éternel et infini, dès lors il serait de soi, il serait un principe opposé à Dieu et indépendant de lui, il serait Dieu comme lui et au même titre que lui. Tout ce qui tombe se relève; tout ce qui s'écarte de l'ordre, soumis encore à ses lois contre lesquelles rien ne prévaut, y rentre un jour; tout ce qui est malade guérit tôt ou tard. » *De la religion*, p. 100.

2° *La philosophie de la religion.* — Qu'est-ce que la religion, et comment peut-on concevoir le développement de la religion dans l'histoire de l'humanité : ces deux problèmes épuisent toute la matière d'une philosophie de la religion.

1. *Définition de la religion.* — « La religion considérée généralement est le lien qui unit la création à son auteur. » *De la religion*, p. 41-42. Autrement dit, c'est l'ensemble des lois par lesquelles Dieu gouverne l'univers : « chaque être a ses lois propres, qui se lient aux lois des autres êtres ordonnées entre elles, et toutes identiques au fond avec les lois de Dieu même, qu'elles manifestent au dehors de lui », p. 43. « L'ensemble des lois constitue l'ordre universel, qui n'est que la variété ramenée à l'unité, les lois s'enchaînant aux lois, comme les êtres s'enchaînent aux êtres dans la création. » *Ibid.* Mais si les lois de la création sont « identiques au fond avec les lois de Dieu même », on peut donner de la religion une définition plus générale encore que ci-dessus, et dire que la religion renferme « les lois essentielles des êtres, en tant qu'elles embrassent la cause nécessaire et les effets contingents, Dieu et les créatures », p. 13-14.

Dans un sens plus restreint, « la religion est la loi supérieure des créatures intelligentes, le lien qui les unit entre elles en les unissant à Dieu, la raison du droit et la règle du devoir ». *Ibid.*, p. 29-30. Comme les êtres privés d'intelligence et de liberté, les créatures spirituelles sont aussi gouvernées par des lois dans l'exercice de leur activité supérieure, de leur intelligence, de leur amour et de leur volonté. Ces lois, qu'elles ont bien le triste privilège de pouvoir transgresser, mais d'une manière toujours partielle et transitoire, *ibid.*, p. 9, sans quoi elles ne pourraient subsister, gouvernent « la société générale des intelligences dont Dieu est le suprême monarque ». *Essai*, t. I, p. 263. Appliquée spécialement à l'homme, « la religion... peut être définie la loi éternelle de l'humanité, ou la loi de la société univer elle et perpétuelle, qui, comprenant les générations passées, présentes et futures..., n'est autre que le genre humain même ». *De la religion*, p. 39-40. « Quoi que plusieurs se persuadent, elle règle tout l'homme et détermine le caractère de la société, car elle est l'ensemble des principes premiers d'où découlent tous les autres ». *Ibid.*, p. 14. En définitive, la religion n'est pas autre chose que la raison générale, qui n'est elle-même qu'une participation, une manifestation de la raison divine, du Logos. « Comme donc la véritable raison humaine, image de la raison divine, d'où elle émane, est une et universelle, ainsi le christianisme est un et universel parce qu'il n'est dans ses dogmes que cette raison même, ou l'ensemble des vérités nécessaires que Dieu nous a manifestées, et dans ses préceptes que l'ensemble des devoirs qui découlent de ces vérités, ou la loi une et universelle, non seulement de tous les hommes, mais encore, en ce qui en fait l'essence, de tous les êtres intelligents. » *Essai*, t. III, p. 189.

2. *La suite de la religion.* — « Sous ses diversités apparentes, la religion n'a jamais varié en ce qu'elle a de radical. Toute part faite à l'erreur, aux abus et aux corruptions, elle présente une suite continue d'efforts dirigés dans le même sens, pour arriver à la connaissance de l'Être infini et de ses lois, d'où dérivent les lois de la création. » *De la religion*, p. 156. Mais « en demeurant toujours immuablement la même, il est aussi de son essence de revêtir successivement, soit dans l'intelligence de l'homme, soit dans la société extérieure, des formes diverses, à mesure que l'une et l'autre se développent sous son influence ». *L'Avenir*, 30 juin 1831, p. 338. Ainsi l'on peut reconnaître dans l'histoire de la religion un double développement, le développement des formes intellectuelles qu'elle revêt dans l'intelligence de l'homme, et le développement des formes sociales qu'elle détermine, ou de la société

spirituelle dont elle est le lien, la condition d'existence fondamentale; développements parallèles entre eux, et coordonnés d'autre part à l'évolution générale de l'humanité. « La religion est une, immuable, universelle, mais... progressive..., elle accomplit, selon des phases que détermine l'ordre général, son éternelle évolution identique avec celle de l'homme. » *De la religion*, p. 9-10.

a) Développement de la connaissance religieuse. — Puisque la religion n'est autre chose que la raison, « la foi constitutive de l'intelligence », l'illumination du Verbe, imprimant dans la créature spirituelle sa ressemblance, *signatum est super nos lumen vultus tui*, la religion « commence à l'instant où l'homme lui-même commence d'être intelligent »; son origine est « à la fois divine et naturelle », p. 146-147. « Pour que le progrès s'accomplît, et que l'humanité atteignît sa fin, il fallait qu'en dehors de la simple foi, mais en partant d'elle, la raison opérât sa laborieuse évolution, qu'elle s'efforçât de concevoir sa croyance, de pénétrer en Dieu pour le mieux connaître et déduire de ses lois, les lois de la création. Ce que la religion offre de divers dans ses manifestations chez les différents peuples représente les phases de ce travail », p. 148-149. Lamennais en distingue trois, représentées par « les religions de la nature », le polythéisme et le christianisme. Les religions de la nature « n'étaient qu'un effort de l'esprit pour découvrir, dans l'unité de l'Être infini, ses propriétés essentielles », p. 151. « Mais bientôt on reconnut que ces propriétés, ces puissances distinctes inhérentes au souverain Être, impliquaient en soi nécessairement l'idée de personne : d'où le polythéisme, qui fut un progrès véritable, quoiqu'en personnifiant les propriétés, on ait trop oublié les propriétés elles-mêmes dont la personnalité n'est que le mode d'existence, et dans lesquelles réside fondamentalement toute réalité. » *Ibid.* Le christianisme « achevant l'œuvre des siècles précédents, a résolu (le problème de Dieu, de son essence, de ses lois internes), du moins en partie. Il a déterminé le nombre et la notion des personnes divines, sans toutefois déterminer celle des propriétés qui les caractérisent et dont elles ne sont que le mode d'existence », p. 152-153. Enfin Lamennais parut! « Nous avons tenté, dit-il, de combler la lacune que présente à cet égard le dogme chrétien... Il s'agit d'opérer une profonde synthèse qui embrasse dans son unité les religions de la nature et les religions fondées sur l'idée de personnalité, ou qui, satisfaisant le double besoin de l'esprit, résolve, dans ses bases métaphysiques et scientifiques le problème de Dieu et de la Création », p. 154-155.

Cette lacune dans la conception de la Trinité n'est pas le seul reproche qu'adresse Lamennais au christianisme traditionnel. « Le christianisme, divin et humain tout ensemble, contient de ce chef deux éléments, l'un correspondant à la vérité immuable, éternelle, et toutefois progressive quant à nous; l'autre relatif à nos conceptions qui se modifient avec les âges », p. 159. Le christianisme « a fixé la notion de Dieu et celle de la création distincte de lui et unie à lui. Il a révélé symboliquement, dans le dogme eucharistique, la véritable loi de vie. Il a promulgué la loi morale, la loi du devoir et du droit, sous son expression la plus parfaite... », p. 159-160. « Mais par la fausse idée d'un ordre surnaturel, généralement répandue jadis, à cause de l'ignorance des lois de la création ou des causes secondes dérivées de la cause première », il a produit toute une série de croyances que la raison ne saurait plus admettre. Enfin un large champ à cultiver s'étend encore devant le christianisme, débarrassé de « cette idée contradictoire d'un ordre surnaturel ». « Jusqu'ici confiné, en ce qui tient au dogme, dans la théologie pure, et, en ce qui tient aux préceptes, dans la vie domestique, les relations individuelles, il n'a encore pénétré directement ni dans la science ni dans les institutions sociales », p. 165. Mais il n'y a « nulle possibilité que le christianisme continue son évolution, qu'il s'unisse à la science et à la société d'une manière intime et directe, à moins qu'il ne se transforme en vertu d'une conception nouvelle de ce qu'il est en soi, par son essence; à moins que, se dépouillant du caractère surnaturel que lui imprime une croyance fondée sur une vue obscure et confuse des choses, il ne rentre dans l'enceinte des lois naturelles de l'homme; et cette transformation, difficile et lente, mais certaine, commence à s'opérer sous nos yeux. Elle marquera, dans l'histoire de l'humanité, l'un de ces moments solennels qui ferment une ère et en ouvrent une autre, où tout semble périr et où tout renaît », p. 166-167.

b) Développement de la société religieuse. — A la suite de Bonald, Lamennais a d'abord distingué deux époques, dans le développement de la société spirituelle ou religieuse : « Avant Jésus-Christ il existait une société spirituelle et visible, société universelle, mais purement domestique, qui conservait le dépôt des vérités nécessaires... La religion primitive s'étant développée..., la société spirituelle s'est développée pareillement; perfectionnée dans sa constitution et ses lois, elle est devenue société publique. » *Essai*, t. II, p. 385-386. Lamennais n'accepte pas l'aventureuse hypothèse de Ventura d'une « succession régulière de personnages infaillibles qui, sous le rapport de l'enseignement de la foi, auraient remplacé avant Jésus-Christ le pontife suprême de la loi nouvelle. » Lettre à Ventura, 20 janvier 1827, *Études*, 20 avril 1910, p. 242-243. Cette absence « de tribunal extérieur divinement institué pour proclamer infailliblement la doctrine, c'est (précisément) ce qui distingue l'Église moins parfaite avant Jésus-Christ de l'Église plus parfaite depuis Jésus-Christ. » D'autre part, l'établissement du « peuple de Dieu » sous la loi mosaïque ne constitue pas une modification de toute la société spirituelle, qui embrasse le genre humain. Cf. *Essai*, t. III, c. XXIII. Donc deux grandes époques seulement dans l'évolution de la société spirituelle : avant Jésus-Christ, société purement domestique ou naturelle; depuis Jésus-Christ, société publique ou « constituée ».

Mais, à partir du jour où le pape a refusé de suivre le programme de rénovation du catholicisme que lui proposait Lamennais, celui-ci a commencé à prophétiser une « dispensation » nouvelle du christianisme. Cf. Duine, p. 183-184; Dudon, p. 363-364. « Tôt ou tard, une grande religion, qui ne sera qu'une phase de la religion immuablement une..., sortira du chaos actuel, et réalisera parmi les hommes une plus vaste unité que le passé n'en connut jamais. » *De la religion*, p. 21-22. « Nul ne saurait prévoir comment s'opérera cette transformation, ou, comme on voudra l'appeler, ce mouvement nouveau du christianisme au sein de l'humanité; mais il s'opérera sans aucun doute, et de grandes masses d'hommes y seront entraînées... Ce sera d'abord comme un point qu'à peine on apercevra, une faible agrégation dont on se rira peut-être. Peu à peu ce point s'étendra, cette agrégation se dilatera, on y affluera de toutes parts, parce qu'elle sera un refuge à tout ce qui souffre et dans l'âme et dans le corps; et l'humble plante deviendra un arbre dont les rameaux couvriront la terre, et sous le feuillage duquel viendront s'abriter les oiseaux du ciel. » *Affaires de Rome*, p. 302-303.

Conclusion. Jugement sur la doctrine de Lamennais. — Nous n'avons pas à apprécier ici l'importance du rôle de Lamennais dans l'histoire de l'Église ou dans l'histoire de la France. Il est incontestable que le fondateur de *L'Avenir* fut le père du libé-

ralisme catholique et des divers mouvements de pensée qu'à tort ou à raison, diverses personnes ont tenu à y rattacher. Le théologien se demandera surtout quelle influence Lamennais a pu exercer sur le mouvement théologique et philosophique et surtout de quelles acquisitions durables la théologie et la philosophie lui seraient redevables. Lamennais a été travaillé d'une immense ambition, celle de renouveler l'édifice entier des connaissances humaines et de les rassembler en un système où toutes seraient enchaînées et rigoureusement déduites de quelques principes. A ce point de vue il se rapproche des théologiens catholiques allemands à qui l'on a donné le nom très impropre de semi-rationalistes, tels Hermès et Gunther. Comme eux, il a remué beaucoup d'idées, touché à beaucoup de questions; mais que restera-t-il de cet effort titanique? Une « épopée métaphysique », l'*Esquisse d'une philosophie;* une théorie du fondement de la certitude, qui porte « la marque d'un esprit dénué de sens philosophique »; une apologétique à tout le moins inefficace, puisqu'elle n'aboutit pas à démontrer ce qu'il faudrait démontrer, si du moins l'on veut s'en servir pour démontrer la divinité du catholicisme intégral; une défense de la primauté et de l'infaillibilité du pape fondée principalement sur des considérations philosophiques et politiques; enfin une philosophie de la religion qui n'a rien à voir avec l'étude objective des religions et de leur histoire, Lamennais ayant encore été plus dénué de sens historique que de sens philosophique. Le jugement de Lambruschini était exact : Lamennais n'était pas un théologien et ne peut guère servir au théologien catholique. La boutade finale du testament de Rohrbacher ne manque pas de vérité, en ce qui regarde la valeur théologique de Lamennais : « Écrivain en deux tomes : le premier dit *oui*, le second *non;* valeur totale, *zéro.* »

La bibliographie de Lamennais est toute faite dans l'*Essai de bibliographie de Félicité Robert de La Mennais* publié par M. Duine, Paris, 1923. Nous nous contenterons d'indiquer ici, selon l'ordre alphabétique des auteurs, les principaux ouvrages ou articles qui nous paraissent intéresser davantage le théologien ou le philosophe; le numéro entre parenthèses renvoie à l'*Essai* de M. Duine. Nous ne signalerons que des écrits de langue française.

Affre, *Essai historique et critique sur la suprématie temporelle du pape et de l'Église. Ouvrage... où l'on répond aux trois derniers écrits de M. de La Mennais...*, in-8°, Amiens, 1829 (213); Jules Arboux, *Lamennais*, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses* de Lichtenberger, t. VII (633); Mgr d'Astros, archevêque de Toulouse, *Censure de cinquante-six propositions...* (336); cf. R. P. Caussette, *Vie du cardinal d'Astros*, Paris, 1853 (506); Auguste Barbet, *Les derniers moments de Lamennais*, dans *Notice sur les trois frères Barbier*, 1919 (511); Hippolyte Barbier, *Biographie du clergé contemporain par un solitaire* (424); Barthou, *Lettres inédites de Lamennais à Saint-Victor*, *Revue des Deux Mondes*, 1er et 15 novembre 1923; Baston, docteur de Sorbonne, *Antidote contre les erreurs et la réputation de l'Essai...*, 1823 (122); Bautain, *Réponse d'un chrétien aux Paroles d'un croyant*, Strasbourg, 1834 (281); A. Bellessort, *Conférence sur Lamennais*, publiée dans la *Revue française*, 5 février 1911; J. Bellugou, *Essai de réfutation du système erroné et dangereux que prétend établir M. l'abbé F. de la Mennais dans le t. II de son Essai...*, 1821 (106); Benoît-Champy, *Quelques souvenirs sur la mort de M. de Lamennais*, Relation inédite (509); Louis Binaut, *Lamennais et sa philosophie. Quelle en fut l'origine, quel en fut le sens? Revue des Deux Mondes*, 15 août 1860 (558); du même *Joseph de Maistre et Lamennais. Les tendances communes et les résultats définitifs de leur philosophie*, *ibid.*, 1er février 1861 (567); A. Blaize, *Essai biographique sur M. F. de la Mennais*, 1858 (544); du même, *Œuvres inédites de F. Lamennais*, 1866, 2 vol. in-8°, t. I, *Correspondance;* t. II, *Correspondance, Mélanges religieux et philosophiques*. Ces *Mélanges* contiennent *Lettres à un Anglais sur le protestantisme*, 1815...; *Mémoire adressé à Léon XII sur l'état de l'Église en France* (incomplet);... (71); M. Blondel, *Une note inédite de La Mennais contre la religion naturelle et le semi-déisme*, dans les *Annales de philosophie chrétiennes*, septembre 1912 (875); Bordage, *La philosophie de La Mennais*, Strasbourg, 1869 (606); C. Boutard, *Lamennais, sa vie et ses doctrines*, t. I, 1905; t. II, 1908; t. III, 1913 (791). Boyer, *Antidote contre les aphorismes de M. F. de la Mennais*, 1826 (150); *Examen de la doctrine de M. de la Mennais*, 1834 (266); *Défense de l'ordre social contre le carbonarisme moderne, avec un jugement sur M. de la Mennais considéré comme écrivain, et une dissertation sur le romantisme*, 1835, 2 in-8°; Bremond, *L'inquiétude religieuse*, IIe série, 1909 (830); *Pour le romantisme*, 1923; Brunetière, *Lamennais*, *Revue des Deux Mondes*, 1er février 1893 (690); Bruté, évêque de Vincennes, *Rapport au pape sur son entretien avec La Mennais*, 1er mars 1836 (343); cf. abbé Charles Bruté de Rémur, *Vie de Mgr Bruté de Rémur, premier évêque de Vincennes*, Rennes, 1887 (664); Cacheux, *Principaux systèmes philosophiques en France depuis 1800*, 1834 (267); C. Calippe, *Les relations d'Auguste Comte et de Lamennais*, dans *Revue du clergé français*, 1er octobre 1918 (900); Caro, *Nouvelles études morales sur le temps présent*, 1869 (604); L.-H. Caron, *Démonstration du catholicisme*, 2 vol. in-8°, 1834-1836 (270); A. Chrétien, *Le christianisme de Lamennais*, Berne, 1897, (170); Combalot, *Éléments de philosophie catholique*, 1833 (262); *Lettre de M. l'abbé C. à M. F. de la Mennais, en réponse à son livre contre Rome*, Tournay (347); *Deuxième lettre...*, Paris, 1837 (352); cf. Ricard, *L'abbé Combalot. L'action catholique de 1820 à 1830*, Paris, 1891 (680); Damiron, *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIXe siècle*, 1828 (192); Debidour, *Histoire des rapports de l'Église et de l'État en France de 1789 à 1870*, Paris, 1989 (718); *Lamennais et le parti néo-catholique*, dans la *Revue des cours et conférences*, 31 mars 1910 (848); Dudon, *Lamennais et le Saint-Siège (1820-1834)*, 1911 (856); *Fragment inédit d'un mémoire de Lamennais à Léon XII*, dans *Recherches de science religieuse*, septembre-octobre 1910; *Lamennais et les jésuites*, dans *Études*, 5 juin 1908; *Trois lettres inédites de Lamennais au P. Godinot, jésuite*, *Études*, 20 octobre 1909; *Lettres inédites de Lamennais au chanoine Buzzetti*, *Études*, 20 janvier 1910; *Lettres inédites de Lamennais à Ventura*, *Études*, 5 mars, 20 avril, 5 juin 1910; *Lamennais fondateur d'ordres*, *Études*, 20 novembre 1910; *Lettres de Lamennais à de Coux (1832-1835)*, *Études*, 5 avril 1911; « *L'Imitation* » de Lamennais, *Études*, 20 mars 1912. *La bibliothèque de Lamennais*, *Études* 20 avril 1912; *Bibliothèque des Dames chrétiennes publiée sous la direction de Lamennais (1820-1825)*, *Études*, 5 juillet 1923; Duine, *La Mennais, l'homme et l'écrivain. Pages choisies*, 1912 (863); *Documents ménaisiens*, 1919 (904); *La Mennais, sa vie, ses idées, ses ouvrages, d'après les sources imprimées et les documents inédits*, 1922 (919); Faguet, *Politiques et moralistes du XIXe siècle*, t. I, 1898 (716); A. Feugère, *Lamennais avant l'Essai sur l'indifférence*, 1906 (805); Flottes, *M. l'abbé de Lamennais réfuté par les autorités mêmes qu'il invoque, ou observations critiques sur les IIIe et IVe volumes de l'Essai...* 1825 (133); A. Franck, *Philosophie du droit ecclésiastique. Des rapports de la religion et de l'État*, 1864 (588); Gerbet, *Réflexions sur la chute de M. de la Mennais*, 1838; *Des doctrines nouvelles de M. de la Mennais*, 1838 (364); Gioberti, *Lettres sur les doctrines philosophiques et politiques de M. de Lamennais*, Bruxelles, 1843 (431); Victor Giraud, *Le « cas » de Lamennais* dans *Revue des Deux Mondes*, 1er mars 1919 (902); *Points obscurs de la vie de Lamennais*, *ibid.*, 1er septembre 1922 (936); G. Goyau, *La pensée religieuse de J. de Maistre*, II, *1792-1821* (909); Mgr Guillon, *Histoire de la nouvelle hérésie, ou réfutation des ouvrages de l'abbé de Lamennais*, 3 in-8°, 1835 (338); Harispe, *Lamennais et Gerbet*, 1909 (832); Jammes, *Le sens commun de M. Gerbet... suivi de deux appendices sur le sens commun de M. de La Mennais et de M. Laurentie*, 1827 (191); Paul Janet, *La philosophie de Lamennais*, 1890, (676); Étienne Jondot, *L'antipyrrhonien, ou réfutation complète des principes contenus dans le IIe vol. de l'Essai...*, 1821 (111); Éloi Jourdain ou Charles Sainte-Foi, *Souvenirs de jeunesse (1828-1835)*, publiés par Camille Latreille, 1911 (862); Julliard, *Lamennais, son œuvre et son évolution religieuse*, Genève, 1899 (731); Lacordaire, *Considérations sur le système philosophique de M. de la Mennais*, 1834 (269); *Lettre sur le Saint-Siège*, 1836. Reproduite dans les *Mélanges* de l'auteur (349); de Ladoue, *Vie de Mgr de Salinis, évêque d'Amiens, archevêque d'Auch*, 1864 (587); Mgr Gerbet, *sa vie, ses œuvres et l'école menaisienne*, 1870 (610); Jean-Marie de Lamennais, *Mémoire relatif au sens et à la portée de l'encyclique Mirari vos*, dans Laveille, *Jean-Marie de La Mennais*, t. I, p. 548-550; Latreille, *Une tentative de conversion de Lamennais*, dans *La Quinzaine*, 1er octobre 1906 (800); Laurentie, *Introduction à la philosophie, ou traité de l'origine et de la certitude des connaissances humaines*, 1826 (159); *Souvenirs inédits*, publiés par son petit-fils, 1892 (685, cf. n. 516); Laveille, *Lamennais, directeur des âmes*, dans *Revue du clergé français*, 15 mai et 1er juillet 1896 (708); *Lamennais et les études ecclésiastiques*, *ibid.*, 1er juillet et 1er novembre 1897 (709); *Lettres de Lamennais à M. Emmanuel d'Alzon*, dans *Revue bleue*, 9 et 16 avril 1898 (721); *Lettres de Lamennais à Benoît d'Azy*, dans *La Quinzaine*, 15 juillet, 1er et 15 août 1896 (722); *Les deux La Mennais et les études ecclésiastiques*, *ibid.*, 16 juin 1901 (740); *Lamennais et ses anciens amis après 1836*, dans *La science catholique*, avril 1902 (748); *Jean-Marie de La Mennais*, 1903 (753); Lazerges, *Lamennais, étude sur l'unité de sa pensée*, Montauban, 1895 (704); Lecanuet, *Montalembert*, t. I, 1895 (703); Lermiaer, *Lettres philosophiques...*, VIII, *De l'Église et de la philosophie catholique, M. de la Mennais*. *Revue des Deux Mondes*, 15 sept. 1832 (252); *Les adversaires de M. de La Mennais*, *ibid.*, 1er septembre 1834 (303); *Du radicalisme évangélique. Le « livre du peuple »*, *ibid.*, 1838, t. I (372); A. Leroy-Beaulieu, *Les catholiques libéraux, L'Église et le libéralisme, de 1830 à nos jours*, 1885 (654); Longhaye, *Lamennais*, dans *Études*, 20 mai, 5 et 20 juin 1900 (737); Madrolle, *Histoire secrète du parti et de l'apostasie de M. de la Mennais*, 1834 (272); Mainage, *La chute de Lamennais*, dans *Revue pratique d'apologétique*, 1er mars 1916 (895); C. Maréchal, *Un fragment inédit de l'« Esquisse d'une philosophie »*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, novembre 1898 et janvier 1899 (726); *La clef de « Volupté »*, 1905, (779); *Essai d'un système de philosophie catholique*, 1906 (797); *La jeunesse de La Mennais*, 1913 (880); *Un centenaire : le premier volume de l'Essai sur l'indifférence*, dans *Le Correspondant*, 10 décembre 1917 (899); Maret, *Le néo-christianisme de M. de Lamennais et sa traduction des Évangiles*, dans *Le Correspondant*, 1846, t. XIV (446); Mercier, *Lamennais d'après sa correspondance et les travaux les plus récents*, 1895 (699); Mourret, *Le mouvement catholique en France de 1830 à 1850*, 1917 (898); O'Mahony, *Souvenirs politiques*, 1831 (234); Joseph d'Ortigues, *Maladie et derniers moments de M. de Lamennais*, 1845 (510); Paganel, *Considérations... ou examen critique des opinions de M. de la Mennais*, 1824 (126); *Doctrine de M. l'abbé de la Mennais, déférée... à la cour de Rome*, 1827 (190); Paguelle de Follenay, *Monsieur Teysseyre*, 1882 (642); J.-M. Peigné, *Lamennais, sa vie intime à La Chênaie*, 1864 (589); C. Périn, *Le modernisme dans l'Église*, 1881 (638); N. Peyrat, *Béranger et Lamennais, Correspondance, entretiens et souvenirs*, 1861 (564); Pujol, *Coup d'œil sur le système religieux et politique de L'Avenir*, Toulouse, 1831 (238); Quérard, *Notice bibliographique des ouvrages de M. de Lamennais, de leurs réfutations, de leurs apologies et des biographies de cet écrivain*, 1819 (78); Rastoul, *Le P. Ventura*, 1906 (804); *Histoire de la démocratie catholique en France, 1789-1903*, 1913 (881); G. Reyss, *Lamennais apologète catholique, étude biographique et critique*, Genève, 1887 (665); Mgr Ricard, *L'école menaisienne : Lamennais*, 2e édit., 1883 (645); *L'école menaisienne, Gerbet, Salinis et Rohrbacher*, 1883 (646); Rohrbacher, *Catéchisme du sens commun*, 1825 (134); *Histoire universelle de l'Église catholique*. La 6e édition, 1872, débute par la *Notice biographique et littéraire sur l'abbé Rohrbacher*, par Charles Sainte-Foi. La *Notice* se termine par le testament de Rohrbacher, qui contient l'indication de ses divers écrits, en particulier un ouvrage manuscrit : *Justification des doctrines de M. de Lamennais contre une censure imprimée à Toulouse*. Voir au t. XIV de cette édition le l. XCI, de 1802 à 1852, § II, 1815 à 1848, pour l'histoire de Lam.; A. Rousel, *Lamennais d'après des documents inédits*, Rennes, 1892 (689); *Lamennais intime*, 1897 (713); *Lamennais et ses correspondants inconnus : Des Saudrais, Querret, Caron, Guérranger, Vuarin, Macé de la Villéon*, 1912 (869); *Lamennais à La Chênaie*, 1909 (843); *Derniers jours et mort de Lamennais*, Fribourg, 1913 (878); Rozaven, *Examen d'un ouvrage intitulé : Des doctrines philosophiques sur la certitude... par l'abbé Gerbet*, 1831 (241); *Lettre sur le système philosophique de l'abbé de la Mennais*, 1851 (493); Sainte-Beuve, *L'abbé de La Mennais, Revue des Deux Mondes*, 1er février 1832 (242); *Paroles d'un croyant*, *ibid.*, 1er mai 1834 (294); *Affaires de Rome*, *ibid.*, 15 novembre 1836 (346); ces trois articles sont reproduits dans *Portraits contemporains*, t. I; *Correspondance de Lamennais*, dans *Nouveaux lundis*, t. I, 1863 (563); *Œuvres inédites de F. de La Mennais, publiées par M. A. Blaize*, dans *Nouveaux lundis*, t. I (601); Scherer, *Mélanges de critiques religieuses*, 1860 (557); Segretain, *Examen raisonné de la doctrine philosophique de F. Lamennais*, 1843 (438); Sénac, *Le christianisme considéré dans ses rapports avec la civilisation moderne*, 1837 (354); Spuller, *Lamennais, Étude d'histoire politique et religieuse*, 1892 (683); Trébutien, *Maurice de Guérin, journal, lettres et poèmes*, avec une notice écrite par Sainte-Beuve, et les *Impressions et souvenirs* de F. du Breil de Marzan, 1861 (561); Ventura de Raulica, *Lettre sur la dernière disposition d'esprit de M. l'abbé F. de Lamennais*, dans *Annales de philosophie chrétienne*, novembre 1857 (545); Viatte, *Le catholicisme chez les romantiques*, 1922 (1161); Vincent, *Observations sur l'unité religieuse, en réponse au livre...intitulé Essai...*, 1820 (104); Vrindts ou Wrindts, *Nouvel essai sur la certitude*, 1828 (193); *Les erreurs de M. de La Mennais*, 1832 (247); *Les Paroles d'un croyant, revues, corrigées et augmentées*, 18.. (289).

A. Fonck.

LAMENTATIONS (LIVRE DES). — Un des livres de l'Ancien Testament. — I. Noms et place dans le canon. — II. Forme littéraire et style (col. 2526). — III. Analyse (col. 2527). — IV. Origine du livre (col. 2528). — V. Doctrines religieuses (col. 2535).

I. Noms et place dans le Canon. — 1° *Noms.* — Le livre des Lamentations ne porte pas de titre en hébreu ni dans les manuscrits ni dans les bibles imprimées, il y est désigné par son premier mot : *'êkâh*, comment. Les juifs l'appellent d'après son contenu : *Qinôth*, lamentations, cf. tr. *Baba Bathra*, 14a-15b, ce que les Septante ont traduit par Θρῆνοι (Ἱερεμίου), devenu dans les anciennes versions latines et la Vulgate : *Threni, i. e. Lamentationes Jeremiæ prophetæ*. La version syriaque l'appelle de façon semblable : *'ûlyto*, hurlements.

2° *Place dans le canon.* — Dans les mss hébreux, les Lamentations se trouvent dans la 3e catégorie des livres de la Bible, les *Kethûbim* ou hagiographes. Bien que la disposition des livres dans ces mss varie selon leur nationalité, les Lamentations se trouvent régulièrement au milieu du groupe des *Megillot*. L'ordre adopté est celui de la succession des fêtes où ces derniers sont lus dans la synagogue : Cantique des cantiques, Ruth, Lamentations, Ecclésiaste, Esther.

Dans les Septante, elles suivent immédiatement le livre de Jérémie auquel elles sont rattachées par une courte introduction, affirmant leur composition par le prophète. Il en est de même dans les versions syriaques et latines. C'est d'ailleurs en les comptant comme un seul livre avec les prophéties de Jérémie, tout comme Ruth avec les Juges, que l'on arrive au nombre de 22, celui des lettres de l'alphabet hébreu, pour l'ensemble des livres de l'Ancien Testament. Le silence de certains auteurs à leur sujet, n'en faisant même pas mention dans leur énumération des livres de la Bible, suppose évidemment que pour eux Lamentations et prophéties de Jérémie ne faisaient qu'un seul et même ouvrage. Cf. saint Jérôme, dans le *Prologus galeatus, P. L.*, t. XXVIII, col. 553, et saint Augustin dans *De doctrina christiana*, II, 13, *P. L.*, t. XXXIV, col. 41.

II. Forme littéraire et style. — 1° *Forme littéraire.* — Le livre se compose de cinq poèmes dont tous reconnaissent la composition en vers, bien que l'on ne s'entende guère pour la détermination de la métrique employée. Un système cependant qui semble rallier le plus de suffrages est celui qu'a proposé Budde; il s'agirait d'un mètre spécial aux poèmes élégiaques; on le retrouve en effet non seulement dans les quatre premiers chapitres des Lamentations, mais encore et surtout dans Is., XIV, 4 *b*-21; Ezech., XIX; XXVI, 17-18; Jer., IX, 9 *b*-10, 18, 20-21... Il consiste dans l'emploi de vers à deux membres, l'un, le premier ordinairement, plus long; la preuve que c'est bien là le mètre adopté par l'auteur, c'est qu'à toute altération de la mesure du vers ainsi reconstitué semble bien correspondre une altération du texte, dont la correction

devient ainsi plus facile. Budde, *Das hebräische Klagelied*, dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 1882, p. 1-52, et dans *Preuss. Iahr.*, 1893, p. 460 sq. Cf. Bickell, *Carmina Vet. Test. metrice*, Inspruck, 1882.

Les vers des quatre premiers poèmes sont groupés en strophes faciles à reconnaître, car la suite de leur première lettre constitue l'alphabet hébreu; au c. III, chacun des trois vers de la strophe commence par la même lettre. L'ordre des lettres n'est toutefois pas le même dans les quatre chapitres; tandis que dans le c. I l'ordre est régulier, dans les c. II, III et IV, l'ordre de deux lettres est renversé, la lettre *phé* y précède la lettre *aïn*. Différentes explications ont été proposées de cette inversion, entre autres celle de la diversité d'auteurs; aucune ne s'impose. Cf. Böhmer dans *Zeitschrift für die A. T. Wissenschaft*, 1908, p. 53 sq. Le c. V se distingue des précédents et au point de vue du vers qui n'a pas la même mesure et au point de vue de la composition qui n'est plus acrostiche, quoiqu'on y trouve autant de vers qu'il y a de lettres dans l'alphabet hébreu. Les réponses pour rendre compte de ces particularités du dernier poème des Lamentations demeurent de simples hypothèses. A noter enfin la répétition fréquente dans ce chapitre de la syllabe *nû*, sorte de rime peut-être intentionnelle.

2° *Le style.* — Tous ceux qui ont étudié le livre des Lamentations se sont plu à célébrer ses beautés littéraires et le talent de l'auteur qui a su évoquer d'une façon si touchante les malheurs du peuple de Dieu. « Jérémie, dit Bossuet, est le seul qui ait égalé les Lamentations aux calamités. » « Le prophète, dit Lowth, y déplore, avec une telle étendue et une si grande richesse d'ornements, le désastre de sa patrie qu'on ne peut s'empêcher de reconnaître qu'il a parfaitement rempli son douloureux ministère. A notre avis, on ne trouvera pas un autre poème où, dans un espace aussi resserré, on rencontre un choix d'images aussi heureux, aussi varié, aussi élégant... » *De sacra poesi Hebræorum*, édit. Rosenmüller, Leipzig, 1815, p. 261.

III. Analyse. — Le livre des Lamentations a pour objet les souffrances de Juda et de Jérusalem durant le siège et la prise de la ville par les Chaldéens en 586. L'aveu des péchés, cause de ces souffrances, l'exhortation au repentir et à l'espoir d'un retour de la faveur divine s'entremêlent à la description des maux de la nation. Tel est le thème unique du livre dans son ensemble et chacune de ses parties; c'est du moins l'avis à peu près unanime, car il ne s'agit pas, même au c. IV, d'une complainte sur la mort du roi Josias comme l'ont cru quelques-uns, saint Jérôme par exemple, d'après un passage de II Par., XXXV, 25, attribuant à Jérémie une complainte sur ce roi, écrite au livre des *Qinoth*.

Chacun des poèmes forme un tout complet qui n'est rellé à ce qui précède et à ce qui suit que par l'identité de sujet. Aussi est-il bien difficile de suivre le développement de la pensée et d'en marquer la suite logique ou historique; des essais dans ce sens (de Wette, Ewald) sont restés sans succès. Non seulement ces poèmes sont indépendants les uns des autres, mais de plus il n'est pas toujours aisé de saisir le lien de leurs divers éléments; cela tient à leur nature même qui ne se prête guère à un développement logique ou historique; aussi n'est-il pas invraisemblable que l'adoption du genre alphabétique pour les quatre premiers chapitres n'ait d'autre objet que d'en faciliter la mémoire.

C. I. Deux parties : 1-11 et 12-22. Dans la première, le poète décrit la misère de Sion, qui, dans la seconde, exhale elle-même sa plainte. Dans l'une et l'autre apparaît, exprimée en termes émouvants, la triste situation du pays après sa conquête par Nabuchodonosor : l'isolement et la désolation de la ville, l'exil et le dénuement de ses habitants tournés en dérision par leurs ennemis.

C. II. La description des malheurs de Juda se poursuit avec plus de précision : le pays est dévasté, les villes fortes sont prises, les princes et les peuples sont anéantis, le sanctuaire lui-même et le culte n'existent plus, tous dans la ville en ruine se lamentent. 1-12. S'adressant alors à la malheureuse Sion, désormais inconsolable, le poète invective les prophètes qui n'ont eu que vaines et folles visions et ont amené le triomphe des ennemis; il l'exhorte à implorer la divine miséricorde. 13-22.

C. III. L'analyse de ce chapitre dépend de la réponse à la question : de qui s'agit-il dans ce poème? Est-ce le poète lui-même qui parle de ses misères et de ses souffrances, 1-18, entrevoyant néanmoins, au souvenir des miséricordes divines, l'espoir du salut, 19-39, qui malgré les péchés du peuple, justement châtié, 40-54, pourra encore venir sur Israël et le venger de ses ennemis? 55-56. On entendrait alors la voix de Jérémie, souffrant non seulement les maux de tous, mais encore les persécutions de ses compatriotes. Cf. ℣. 14. Ne serait-ce pas plutôt, selon l'opinion d'anciens commentateurs et de Smend (dans *Zeitschrift für die A. T. Wissenschaft*, 1888, p. 62...) le peuple dans son ensemble, mais personnifié ici comme en maint autre passage de l'Ancien Testament (cf. les psaumes), qui se plaint des coups de la colère divine, 1-18, mais pense que Jahvé veut l'amener par là au repentir, condition du pardon 19-39, et s'excite à la conversion pour détourner le châtiment? 40-47. Une nouvelle plainte du peuple, accablé par ses ennemis 48-54, suivie d'une prière et d'une exhortation à la confiance terminent le poème. A cette interprétation qui n'est pas sans vraisemblance, une objection toutefois peut être faite, tirée des ℣. 14 et 48 où celui qui parle se distingue du peuple; on y répond en remplaçant au ℣. 14 le singulier *'ammi* par le pluriel *'ammîm*, comme le font quelques mss et en supposant au ℣. 48 une altération du texte primitif sous l'influence du passage parallèle II, 11.

Faut-il plutôt voir la solution du problème posé par ce c. III dans l'hypothèse que cette partie du poème a été composée à l'aide de deux psaumes primitivement indépendants, l'un formé de 1-24, l'autre de 52-66, et reliés par le développement 25-51 où l'auteur, Jérémie, voudrait par son exemple amener le peuple à la pénitence? (Löhr). Le caractère acrostiche de tout le poème exige l'unité et par conséquent le rejet de l'hypothèse.

C. IV. Ce chapitre revient sur la situation misérable qui fut celle du peuple et des princes surtout au temps du siège, sur l'effroyable famine plus meurtrière que l'épée et sur la cause de si terribles maux : les fautes du peuple et plus spécialement des prêtres et des prophètes qui se sont souillés d'un sang pur et innocent. 1-16. Il se poursuit par une évocation des derniers moments de Jérusalem : la vaine attente du secours égyptien, la tentative de fuite dans le désert et la capture du roi, 17-20, et se termine par une menace à Édom et une assurance du pardon. 21-22.

Le c. V est une prière où, sans ordre bien rigoureux, le poète demande à Jahvé de considérer la honte, le malheur, l'injuste persécution de son peuple et d'en avoir enfin pitié.

La difficulté d'analyser dans le détail de tels poèmes tient au genre lui-même, où la pensée, pour se soumettre à la forme, ne peut toujours poursuivre une marche logique bien rigoureuse.

IV. Origine du livre. — 1° *D'après la tradition.* — « Le nom de Jérémie est intimement lié à celui des *Lamentations;* les liturgies de la semaine sainte non

moins que l'iconographie, sculpture et peinture, ont concouru à vulgariser à nos regards le prophète d'Anatoth sous les traits d'un homme de douleurs, dont les lèvres ne semblent murmurer que plaintes et chants de deuil. Cette donnée mérite à la vérité le nom de traditionnelle. » J. Touzard, *L'âme juive au temps des Perses*, dans la *Revue biblique*, 1916, p. 326. Il importe donc de recueillir les témoignages de la tradition et d'en apprécier la valeur.

1. *Arguments externes.* — Si le livre des Lamentations n'a pas de titre dans l'hébreu et ne porte aucune indication relative à son auteur, les Septante, en revanche, qu'ils mentionnent ou non le prophète dans le titre, débutent par cette courte introduction : « Il arriva, après qu'Israël fut réduit en captivité et que Jérusalem fut déserte, le prophète Jérémie s'assit pleurant; il proféra cette lamentation sur Jérusalem et dit. » La Vulgate hiéronymienne a traduit ce prologue en le faisant précéder du titre : *Thrènes, c'est-à-dire Lamentations du prophète Jérémie*, et en y ajoutant ces mots : *l'âme remplie d'amertume et gémissant.* Ce prologue de notre Vulgate ne semble pas toutefois avoir appartenu au texte primitif, car d'anciens témoins l'ignorent; c'est de l'ancienne version latine que, sans doute, il aura passé dans la Vulgate. Dans le Targum, on trouve ces mots simplement : Jérémie le prophète et grand prêtre dit. Dans le Syriaque, aucune indication analogue.

Toute la question est de savoir d'où vient ce texte des Septante et partant quelle est sa valeur. Le caractère de traduction d'un original hébreu qu'il semble bien présenter a fait supposer que le texte hébreu primitif comportait une notice semblable; c'est assez peu vraisemblable, car sa disparition dans le texte massorétique devient difficilement explicable, étant donnée la tendance des copistes à ajouter plutôt qu'à supprimer. Cf. les titres de psaumes. Il vaut mieux y voir une addition des traducteurs grecs consignant une tradition sur l'origine des Lamentations, tradition d'ailleurs encore attestée et par la place même du recueil qui suit immédiatement les oracles de Jérémie, et par l'affirmation du Talmud au traité *Baba Bathra* 15ᵃ : « Jérémie a écrit son livre et les Lamentations. »

Antérieur même à ce témoignage des Septante, dont il serait d'après quelques-uns l'un des points de départ les plus importants, est un texte de II Paral., XXXV, 25 : « Et Jérémie composa une lamentation (ou des lamentations) sur Josias, et tous les chanteurs et les chanteuses parlèrent dans leurs lamentations au sujet de Josias jusqu'à ce jour, on en a fait une coutume en Israël et voici qu'ils (ces chants) sont écrits dans les Lamentations. » D'après ce texte, objet de nombreuses discussions, Jérémie aurait écrit sur la mort de Josias une ou plusieurs complaintes, dont le chant maintenu jusqu'au IIIᵉ siècle environ serait devenu une coutume ou une loi en Israël; mais les Lamentations où ces chants furent consignés par écrit sont-elles identiques à notre livre canonique des Lamentations? A première vue, il semble bien qu'il en soit ainsi; car, s'il s'agissait d'un recueil différent composé par Jérémie et jouissant d'une telle notoriété du temps du chroniste, on ne s'expliquerait pas sa disparition. Ainsi d'ailleurs l'ont entendu, probablement l'historien Josèphe, *Ant. jud.*, X, V, 1, et certainement saint Jérôme, lequel, dans son commentaire sur Zacharie XII, 11, s'exprime ainsi : « Jérémie écrivit des Lamentations sur Josias qui sont lues dans l'Église, le livre des Paralipomènes l'atteste. » *P. L.*, t. XXV, col. 1515. Nombreux sont les critiques modernes qui pensent également que le chroniste entend parler, en quoi il se trompe, de notre livre des Lamentations (Nöldeke, Löhr, Wildeboer, Cornill, Budde, Steuernagel). Il aura appliqué à Josias certains passages des Lamentations tels que II, 6; IV, 20, ce dernier en particulier où il est parlé d'un roi avec tant d'amour et de respect qu'il n'est guère possible que ce soit de l'impie Sédécias.

Malgré cela, on ne saurait identifier le livre canonique des Lamentations à celui dont parle l'auteur des Paralipomènes, car nulle mention n'y est faite du roi Josias, tandis qu'il n'y est question que de la ruine de Jérusalem et de la captivité de Juda. S'il faut admettre comme d'aucuns le veulent, que les complaintes sur Josias et nos Lamentations auraient fait partie d'un même recueil, l'affirmation du chroniste ne témoignerait pas davantage en faveur de l'opinion traditionnelle, puisque seules les Lamentations sur Josias seraient l'œuvre de Jérémie.

La tradition chrétienne a suivi la tradition juive des Septante, témoins : Origène, dans Eusèbe, *H. E.*, VI, 25, *P. G.*, t. XX, col. 581; S. Épiphane, *Hær.*, VIII, *P. G.*, t. XLI, col. 213; S. Jérôme, *In Zach.*, XII, 11, cf. supra. Jusqu'au XVIIIᵉ siècle, cette tradition n'a pas varié.

2. *Arguments internes.* — A l'appui de ces témoignages de la tradition, les preuves fournies par l'étude du livre lui-même ne manquent pas. Ce sont en premier lieu les ressemblances nombreuses et frappantes qu'offrent entre eux les deux ouvrages attribués à Jérémie. Dans l'un et l'autre, la même sensibilité, toujours prête à s'émouvoir sur les malheurs de la patrie, trouve, pour exhaler sa plainte, la même richesse et la même fraîcheur d'expression, cf. en particulier les c. XIV et XV de Jérémie. Dans l'un et l'autre se retrouve la même manière d'envisager et de juger la situation : les malheurs de la nation ont les mêmes causes, à savoir les péchés du peuple, Jer., XIV, 7; XVI, 10-12; XVII, 1-3 et Lam., I, 5, 8, 14, 18; III, 42; IV, 6,22; V, 7, 16, des prêtres et des prophètes, Jer., II, 8; V, 31; XIV, 13-16; XXIII, 11-40 et Lam., II, 14; IV, 13-15; la vaine confiance dans les alliés, Jer., II, 18, 36; XXX, 14; XXXVII, 5-10; et Lam., I, 2, 19; IV, 17. A cette similitude de pensées et de sentiments s'ajoute la similitude d'images et de vocabulaire : Jérusalem est abandonnée par ses amants, Jer., XXX, 14, et Lam., I, 2; sa nudité et sa honte ont été dévoilées, Jer., XIII, 22, 26 et Lam., I, 8-9; les femmes mangent la chair de leurs enfants, Jer., XIX, 9 et Lam., II, 20...; cf. Driver, *An introduction to the Literature of the Old Testament*, Édimbourg, 1898, p. 462. Même tendance enfin à citer souvent le Deutéronome, Lam., I, 3, et Deut., XXVIII, 65; Lam., I, 5, et Deut., XXVIII, 44; Lam., I, 10, et Deut., XXIII, 3; Lam., II, 8, et Deut., XXVIII, 52; Lam., IV, 11, et Deut., XXXII, 22, et à répéter les mêmes pensées et parfois les mêmes mots.

« Mais plus encore qu'en ces détails les rapprochements sont frappants quand on considère l'allure générale des deux documents. La grande prophétie paraît, de prime abord au moins, rendre la même note, refléter la même nuance, respirer le même esprit que les cinq délicieux petits poèmes. » J. Touzard, *loc. cit.*, p. 327-328. Cf. Fœckner, *Ueber den Verfasser der Klagelieder*, dans *Theologische Quartalschrift* de Tubingue, 1877, p. 187-280; Ermoni, art. *Lamentations*, dans Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, t. IV, col. 46-47; Cornely, *Historica et critica introductio...*, t. II *b*, p. 406-411; Trochon, *Jérémie, Lamentations*, Paris, 1883, p. 333-339; Kaulen, *Einleitung...*, Fribourg-en-B., 1884, p. 313; Keil, *Commentar über den Prophet Jeremias*, p. 548-555; Knabenbauer, *In Danielem prophetam, Lamentationes et Baruch*, Paris, 1891, p. 367-374.

2° *D'après la critique moderne.* — Malgré l'ensemble de ces arguments invoqués en faveur de l'opinion traditionnelle, la majorité des critiques rejette l'authenticité du livre des Lamentations. Ce n'est qu'à partir du XVIIIᵉ siècle que l'affirmation traditionnelle a été contestée, mais c'est surtout au XIXᵉ siècle que la

question a été posée et résolue par la négative. A l'heure actuelle, on peut dire qu'en dehors du catholicisme et de quelques protestants de plus en plus rares, l'on tient généralement les Lamentations pour des compositions anonymes, dues à plusieurs auteurs, s'échelonnant de la ruine de Jérusalem à la fin de l'exil et même plus tard encore. Un exposé des raisons du rejet de la thèse traditionnelle et des conclusions auxquelles aboutit l'étude critique du livre permettra d'en juger.

1. *Critique des arguments de la thèse traditionnelle.* — *a) Les témoignages.* Le texte des Paralipomènes ne constitue pas une preuve en faveur de l'authenticité des Lamentations, il lui est même défavorable, car seul, d'après lui, le c. IV, à l'exclusion de tout le reste serait l'œuvre de Jérémie. Cf. supra.

Le court prologue des Septante et de la Vulgate est totalement absent de l'hébreu, dont le titre reproduit simplement le premier mot : « comment » du premier poème. N'est-ce pas une preuve qu'une tradition plus ancienne que celle des Septante ignorait la composition par Jérémie des Lamentations? Une autre preuve encore en est fournie par la place même du recueil dans la IIIe partie de la Bible hébraïque, alors que le livre du voyant d'Anatoth figure parmi les « Prophètes », dans la IIe partie, remarque d'autant plus significative que la composition du livre de Jérémie à l'aide d'éléments très variés ne s'opposait nullement à l'insertion de ces poèmes élégiaques s'ils avaient été réellement tenus pour l'œuvre du même auteur que l'ensemble du recueil prophétique.

b) Les arguments internes. — L'examen approfondi du livre lui-même, loin d'être concluant en faveur de la solution traditionnelle, en souligne davantage encore l'invraisemblance.

Si l'on a pu relever nombre d'expressions semblables ou identiques dans les Lamentations et les prophéties de Jérémie, plus nombreux encore sont les mots des Lamentations inconnus au prophète. Sans doute dans bien des cas la diversité de sujets fournit une explication suffisante, mais l'emploi par le poète élégiaque de mots différents pour exprimer des idées communes aux deux ouvrages se concilie difficilement avec l'unité d'auteur. Cf. Nægelsbach, *Die Klagelieder*, Bielefeld, 1868, p. XI-XV; Löhr, dans *Zeitschrift für die A. T. Wissenschaft*, 1894, p. 31-50; Driver, *op. cit.*, p. 463, note. Les affinités non douteuses que présentent entre eux le livre de Jérémie et celui des Lamentations peuvent d'ailleurs recevoir une explication autre que celle que proposent les partisans de l'opinion traditionnelle : un disciple de Jérémie, plusieurs peut-être, familiarisés avec les œuvres du prophète, ont fort bien pu faire passer dans leurs écrits quelque chose de l'esprit et des expressions accoutumées du maître.

Quant au genre de composition : poèmes alphabétiques, n'est-il pas incompatible avec ce que nous savons par ailleurs de la manière d'écrire vive et naturelle du prophète qui ne pouvait guère s'accommoder d'un genre aussi artificiel? Si en pareille matière de goût, il est difficile de porter des jugements pour une époque aussi lointaine, il est permis de supposer pourtant, remarque Budde, que Jérémie, après les événements de la ruine de son pays et pour autant que nous pouvons le suivre d'après les c. XXXIX à XLIV de son livre, n'avait guère cette liberté et cette tranquillité d'esprit nécessaires à de tels épanchements lyriques. *Die Klagelieder*, p. 74.

Pour ce qui est la tradition, consignée dans l'introduction au texte des Septante et séparée par trois siècles au moins de l'époque de Jérémie, ne serait-elle pas une simple hypothèse, fondée sur la ressemblance de ton entre les Lamentations et les oracles du fils d'Helcias, cf. surtout Jer., VIII, 8-IX, et sur certaines allusions à la vie de Jérémie que l'on a cru trouver dans les Lamentations? Cf. Lam., III, 14, 53-56, et Jer., XX, 7; XXXVIII, 6. Ne procède-t-elle pas, cette tradition, « du besoin instinctif et généralement répandu de sortir de l'anonymat, de mettre un nom d'auteur sur toute œuvre littéraire ou artistique?... Or, pour les Lamentations, il n'y avait guère moyen d'hésiter. La situation que ces chants décrivent est clairement dessinée : il s'agit de la catastrophe qui a mis fin à l'existence autonome du royaume de Juda. Un prophète d'entre les plus grands a été, chacun le sait, le contemporain et le témoin de ce douloureux événement; il l'a présenté comme un juste châtiment des péchés du peuple et a flagellé la conduite des prêtres et des prophètes. Or les Lamentations adoptent la même attitude : quoi de plus naturel que d'y voir une œuvre de Jérémie? On peut d'ailleurs discerner dans ces cinq poèmes certaines locutions et certaines images qu'on rencontre également dans le livre de Jérémie. » Gautier, *Introduction à l'Ancien Testament*, Lausanne, 1914, p. 162-163. Moins que tout autre pourtant, Jérémie était désigné, selon la remarque d'un autre critique, pour décrire les événements qui ont marqué les derniers jours de la ville puisque durant le siège il était en prison, Jer., XXVIII, 28; XXXIX, 19, et qu'il n'était point parmi les fidèles de Sédécias l'accompagnant dans sa tentative d'échapper à l'ennemi, Lam., IV, 19. Cf. Jer., XXXIX, 4, et IV Reg., XXV, 4; Budde, *Die Klagelieder*, Tubingue, 1898, p. 73.

Les jugements sur les personnes et les choses non moins que les procédés littéraires distinguent nettement les Lamentations des prophéties de Jérémie. Les oracles où les Chaldéens apparaissent comme les exécuteurs des desseins de Dieu ne sauraient être de la même main que les appels à la vengeance de Jahvé sur eux. Lam., I, 21-22; III, 59-66. Le voyant d'Anatoth pouvait-il dire que les prophètes de la fille de Sion ne reçoivent plus de vision de Jahvé, Lam., II, 9, et celui qui avait affirmé qu'il n'y avait rien à espérer de l'intervention du Pharaon, Jer., XXXVII, 5-10, aurait-il pu écrire : « Du haut de *nos* tours, *nous* regardions vers une nation qui ne pouvait *nous* sauver? » Lam., IV, 17. L'oracle de malédiction contre Sédécias, Jer., XXIV, 8-10, ne laisse pas de rendre bien invraisemblable de la part du même auteur ces mots des Lamentations appliqués à Sédécias : « le souffle de nos narines, l'oint de Jahvé ». IV, 20. Enfin le prophète qui avait proclamé la responsabilité personnelle : « Chacun mourra dans son iniquité », Jer., XXXI, 29-30, comment pourrait-il dire : « Nos pères ont péché et ils ne sont plus; et nous, nous avons porté leurs iniquités? » Lam., V, 7.

Les emprunts faits par les Lamentations à des ouvrages plus récents fourniraient un dernier argument contre l'authenticité. Toutes en effet présentent quelques ressemblances littéraires avec des psaumes, mais surtout avec les psaumes de complainte; de plus le c. III rappelle au point de vue de la composition alphabétique le psaume CXVIII; le c. II n'est pas sans analogie avec maints passages du livre d'Ézéchiel; cf. surtout Lam., II, 4, et Ezech., XXIV, 16, 21, 25; Lam., II, 14, et Ezech., XII, 6, 9, 23; XXI, 34; XXII, 28...; une expression très rare dans la Bible : « Jahvé a accompli sa fureur », se trouve et dans Lam., IV, 11, et dans Ezech., V, 13; VI, 12; XIII, 15. Le poème enfin sur la ruine de Tyr, Ezech., XXVII, aurait bien pu suggérer une composition semblable sur la ruine de Jérusalem. Cf. Löhr dans *Zeitsch. für die A. T. Wiss.*, 1894, p. 31.

On notera toutefois que cet argument des affinités littéraires, dont quelques-uns font état pour fixer la date des différents chapitres des Lamentations, n'apparaît pas aux yeux de tous les critiques comme très probant. Cf. Driver, *op. cit.*, p. 463, note. Du reste, les emprunts à Ézéchiel ne s'opposeraient pas à la composition par Jérémie.

2. *Origine du livre des Lamentations d'après les critiques.* — *a) Pluralité d'auteurs.* — En même temps que l'authenticité, était à peu près également abandonnée l'unité d'auteur. C'est du moins à l'heure actuelle la tendance de plus en plus générale. Non seulement, remarque Budde, une telle collection de poèmes sur un même sujet suggère d'abord l'idée d'auteurs différents, mais il est facile d'établir parmi ces poèmes des groupements. *Op. cit.*, p. 75. A cet effet, un des premiers arguments mis en avant par les critiques vient de la variation de l'ordre alphabétique. Tandis que dans le c. I l'ordre de l'alphabet hébreu est l'ordre usuel, dans les c. II, III et IV il y a interversion des lettres *phé* et *aïn*. Si le fait ne se reproduisait jusqu'à trois fois, on pourrait admettre une transposition accidentelle; le sens d'ailleurs, du moins dans les c. III et IV, réclame la disposition actuelle. Nombreuses ont été les hypothèses proposées pour rendre compte de cette particularité tout en maintenant l'unité d'auteur. Cf. Ermoni, art. *Lamentations*, dans Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, t. IV, col. 49; seule la diversité d'auteurs en fournirait une explication satisfaisante.

Malgré l'unité de sujet dans les Lamentations, une certaine diversité existe entre les poèmes dont elles se composent. Si les c. II et IV semblent bien l'œuvre d'un témoin des événements douloureux qu'il décrit, d'un des fidèles de Sédécias l'accompagnant dans sa fuite, il n'en est pas de même ni du c. I, qui apparaît dans la dépendance de II et IV, et dont l'auteur déjà plus éloigné des événements n'en voit plus le lugubre spectacle, mais seulement les funestes conséquences, ni du c. III surtout, regardé généralement comme le plus récent, car il lui manque la vivacité de couleurs des autres, tandis que l'art factice de l'alphabétisme y est poussé à l'extrême comme dans le psaume CXVIII. Quant au c. V, la forme poétique suffit à elle seule à le distinguer des autres poèmes, par le ton général il se rapprocherait des c. I et III. Steuernagel, *op. cit.*, p. 760-761.

Quant au nombre des auteurs et au groupement des poèmes, les conclusions, on le conçoit, varient d'une manière sensible. Volontiers on attribue à la même main les c. II et IV, tous deux de la même époque très proche de la ruine de Jérusalem. Plus récents, mais antérieurs à la fin de l'exil, les c. I et IV, qui seraient avec le c. III de trois auteurs différents, Steuernagel, Löhr, Budde. « Il faut probablement, conclut Gautier, admettre cinq auteurs différents. » *Op. cit.*, p. 164.

b) Date et lieu de composition. — Dans l'hypothèse traditionnelle, cette question de la date et du lieu de composition des *Lamentations* est facile à résoudre. Puisque c'est Jérémie qui en est l'auteur, tout porte à croire qu'il écrivit peu de temps après la prise et la destruction de Jérusalem, au milieu des ruines mêmes de la ville; la vivacité des couleurs et l'angoisse de l'âme qui perce à chaque mot laissent entendre que la catastrophe est récente; la famine qui sévit si cruellement, Lam., I, 11, 19; II, 19, 20; IV, 3-5, est bien en situation aux jours qui suivirent immédiatement la destruction de la cité.

Dans l'hypothèse critique, les mêmes remarques valent également pour la composition des c. II et IV à une époque très rapprochée des événements qu'ils supposent. D'après Zach., VII, 3, 5; VIII, 19, dès le temps de l'exil, on commémorait ces mêmes événements par des jours de deuil et de pénitence; on peut supposer qu'en ces circonstances des chants du genre de ceux de notre livre étaient chantés, et peut-être même que nos Lamentations furent alors composées. Steuernagel, *op. cit.*, p. 759-760. Ainsi s'expliquerait la forme acrostiche de ces chants, destinée à en faciliter la mémoire; mêmes conclusions, au sujet de la date de ces deux chapitres, 580 à 570 environ, dans les commentaires de Löhr et de Budde. Plus récents, mais encore antérieurs à la fin de l'exil, les c. I et V, car rien n'indique même un commencement de restauration des ruines de 586. Quant au c. III, généralement tenu pour le plus récent et de beaucoup, on le fait descendre jusqu'au IVe et même au IIIe siècle (Budde). Faisons une simple mention de l'hypothèse de Fries qui essaie de faire des c. III et IV une œuvre du temps des Macchabées. *Zeitsch. für die A. T. Wiss.*, 1893, p. 110 sq.

Sur l'époque de la constitution du recueil, on ne saurait, faute d'éléments, essayer même quelque précision.

Conclusion. — Même parmi les critiques, toutes ces conclusions sur l'origine des Lamentations ne sont pas tenues pour définitivement acquises. Driver, par exemple, tout en reconnaissant que les données du livre ne sont pas favorables à l'authenticité jérémienne, ajoute qu'on ne saurait mettre en doute que les Lamentations soient l'œuvre d'un ou de plusieurs contemporains; plus d'un, en effet, en ces jours troublés, a dû, comme le prophète, ressentir vivement les deuils et les malheurs de la patrie et, disciple de Jérémie ou auteur familiarisé avec ses œuvres, aura exprimé sa douleur et sa foi en des accents qui rappellent parfois ceux des oracles du fils d'Helcias. *Op. cit.*, p. 464.

Bien des arguments aussi, invoqués à l'appui des hypothèses critiques, ne sont pas sans appeler maintes réserves. L'on a justement fait remarquer que si les Lamentations rendent parfois un son tout différent de celui des prophéties de Jérémie, c'est qu'alors, après la ruine de Jérusalem, la situation est devenue tout autre; ce n'est plus ici le prophète qui parle, essayant par des reproches et des menaces d'arrêter son peuple sur la pente fatale, c'est le patriote, cruellement frappé dans son amour profond pour son pays et la ville sainte, donnant libre cours aux sentiments qu'il a dû si longtemps comprimer jusqu'au jour de l'exécution du jugement.

D'autre part les caractères particuliers de chacun des poèmes qui s'opposeraient à l'unité d'auteur ne sont pas tels qu'ils imposent absolument pareille conclusion. Si l'on remarque, par exemple, les points de contact du c. III avec les autres : les expressions communes, cf. Driver, *op. cit.*, 464, le lien logique qui le rattache au chapitre précédent dont il ne fait que renforcer la description de la misère générale; si l'on admet, d'autre part, que ce même chapitre, dont l'authenticité est le plus vivement contestée, « a quelque chose d'élevé et de profond qui lui appartient en propre », Gautier, *Introduction...*, p. 164, on se résignera difficilement à considérer ce poème comme un pastiche sans originalité dont la composition serait de deux ou trois siècles postérieure à celle des autres.

Notons enfin que, même d'après les conclusions de la majorité des critiques, nous restons avec les deux poèmes des c. II et IV dans le milieu historique de la ruine de Jérusalem dont des témoins nous font revivre la douloureuse impression; avec ceux des c. I et V, ce sont encore les mêmes événements avec leurs funestes conséquences et leur répercussion dans l'âme du peuple juif, et ainsi les Lamentations demeurent des documents de première valeur pour l'histoire des derniers jours de Juda et des premiers temps de la captivité. De plus il est juste de souligner avec M. Touzard « une conséquence des différences qui existent entre ces élégies et les prophéties de Jérémie. Ici le

sentiment du voyant se trahit d'une façon très vive et très abrupte; il en résulte que, sous cette manifestation primesautière, nous n'avons pour ainsi dire qu'une impression partielle et, en tout cas, assez exclusivement personnelle. Les longs développements des Lamentations, au contraire, constituent comme une analyse de l'état d'âme produit par le spectacle de tant d'infortune et, quelle que soit la puissance de la personnalité de l'auteur, il est impossible que dans ce tableau où il s'applique pour ainsi dire à n'omettre aucun trait, il ne fasse écho aux sentiments des âmes qui l'entourent. De ce chef, le témoignage des Lamentations a une portée plus générale que celui du livre même des prophéties de Jérémie. » *L'âme juive au temps des Perses*, dans *Revue biblique*, 1916, p. 332.

V. Doctrines religieuses. — Si la description des ruines matérielles et morales accumulées par la prise de Jérusalem et la chute de Juda tient une grande place dans les Lamentations, si les accents douloureux se multiplient à la vue de la misère présente et au souvenir de la splendeur passée, si les terribles fléaux de la guerre, de l'incendie, de la famine, de l'exil provoquent tour à tour les cris déchirants et les appels angoissés du poète, c'est pourtant sous leur aspect religieux qu'en définitive toutes choses sont envisagées. Aussi, bien que le livre des Lamentations n'apporte pas à notre connaissance de la religion d'Israël au VI^e^ siècle d'éléments bien nouveaux, son insistance sur certaines vérités morales et religieuses nous les fait voir en un saisissant relief et nous aide à mieux comprendre le rôle et l'influence du prophète Ézéchiel au milieu de ses compagnons de captivité dont l'état d'âme doit se refléter bien souvent dans ces poèmes.

Dieu. — A ceux qui sont demeurés en Palestine après la ruine de Jérusalem, comme à ceux qui ont pris le chemin de l'exil, apparaît désormais la vérité des oracles de Jérémie et d'Ézéchiel annonçant la catastrophe; la confiance aveugle accordée jadis aux promesses des faux prophètes ne va-t-elle pas faire place au désespoir et partant à la négation de la puissance et de la fidélité du Dieu d'Israël pour aboutir finalement à l'abandon et au rejet de son culte? On pourrait le croire à entendre le prophète lui-même s'écrier que sa force est perdue ainsi que son espérance en Jahvé, Lam., III, 18, et à le voir terminer sans une parole de consolation le sombre tableau du c. II. Mais il n'en est rien. Il sait, et il le dira avec force et insistance, que le Dieu d'Israël, loin d'être diminué par la catastrophe qui a frappé son peuple, a donné par là une nouvelle preuve de sa puissance et de sa justice, car c'est lui qui l'a voulue dans sa colère, Lam., I, 12; c'est lui qui a livré Juda aux mains de ses ennemis, Lam., I, 14, les mandant contre Jacob. Lam., I, 17. Il n'a fait qu'exécuter ce qu'il avait résolu selon les affirmations répétées de tout le commencement du c. II; malgré les privilèges d'Israël et de Sion, malgré toutes les supplications, malgré sa bonté et sa pitié, Jahvé a affligé son peuple. Lam., III, 43-45; IV, 11, 16.

Si la puissance du Dieu d'Israël ne saurait subir la moindre atteinte du désastre qui a ruiné son peuple, sa justice non plus que sa sagesse n'en sortent amoindries. Jahvé, vraiment juste, se devait de châtier les rebelles, Lam., I, 18; III, 42; vraiment sage, il a accompli la parole qu'il avait prononcée dès les jours anciens. Lam., II, 17. De cette confession de la puissance et de la sagesse divines va découler comme une conclusion logique l'aveu des péchés, germe lui-même d'espérance et de régénération.

Le péché. — La véritable cause de tous les maux, en effet, c'est le péché; péché de tout le peuple d'abord : la multitude de ses fautes a attiré sur lui le châtiment, Lam., I, 5, et a fait de lui et de la ville sainte une chose souillée, Lam., I, 8, car son iniquité est plus grande que le péché de Sodome, Lam., IV, 6; péché ensuite et particulièrement grave de ceux qui avaient mission de guider et d'avertir le peuple, crime des prêtres et des prophètes qui ne lui ont pas dévoilé son iniquité et qui au lieu de la vérité ne lui ont fait entendre que des oracles de mensonge et de séduction, Lam., II, 14; IV, 13, l'entretenant dans de vaines illusions jusqu'à l'heure de la catastrophe où le peuple lui-même, enfin éclairé, les a rejetés et maudits, Lam., IV, 13-16; péché enfin des ancêtres, car ce n'est pas seulement la génération présente qui a été prévaricatrice; à ses infidélités s'ajoutent celles de ses pères. Lam., V, 7.

Le châtiment de fautes si graves et si nombreuses n'a pourtant point été jusqu'à l'anéantissement du coupable, et c'est là déjà une grâce de Jahvé, Lam., III, 22, grâce qui permet d'en espérer d'autres. Peu à peu, de la plainte presque désespérée le poète passe à la prière de plus en plus confiante, mais il sait que la première condition du pardon dont il ne faut jamais désespérer, Lam., III, 25-26, est l'humble aveu des fautes; que chacun donc ne se plaigne que de ses péchés, Lam., III, 39 et, ayant examiné et scruté ses voies retourne à Jahvé. Lam., III, 40. Les miséricordes divines en effet ne sont pas épuisées, Lam., III, 22; la vue des maux dont souffre le peuple les fera descendre du haut des cieux. Lam., III, 49-50. Alors s'exercera la vengeance sur les ennemis d'Israël, à leur tour le châtiment les atteindra, Lam., III, 64, 66; IV, 22; bientôt viendra le salut pour ceux que Jahvé malgré tout n'a pas oubliés, car son abandon ne saurait être éternel, et c'est sur un cri d'espérance que se termine le recueil des Lamentations : « Fais-nous revenir à toi, Jahvé, et nous reviendrons; renouvelle nos jours comme autrefois. Car nous aurais-tu entièrement rejetés, serais-tu irrité contre nous sans mesure? » V, 22.

Le culte. — Objet d'une condamnation spéciale de Jahvé, le culte lui aussi a disparu dans la tourmente; le Seigneur a pris en dégoût son autel et en abomination son sanctuaire; c'est pourquoi il les a détruits et fait cesser dans Sion solennités et sabbats, il a rejeté les prêtres comme les rois, il n'y a plus de loi. Lam., II, 6-9. Cette condamnation d'un culte qui offensait Dieu parce qu'il n'était pas l'expression des véritables sentiments de ceux qui l'offraient, la disparition de tout ce qui en faisait l'éclat et trop souvent avait été cause de vaines illusions parmi le peuple, tout cela préparait les âmes des exilés à mieux comprendre les leçons des prophètes Jérémie et Ézéchiel et surtout leurs appels à la conscience et à la responsabilité personnelles.

De ce rapide exposé des doctrines morales et religieuses du livre des Lamentations se dégage leur parfaite conformité avec les enseignements des prophètes et de Jérémie en particulier. Dans les oracles de celui-ci comme dans les Lamentations, les malheurs d'Israël reçoivent une explication identique : le péché; à travers les plus sombres perspectives, dans la plus grande détresse, l'âme pieuse et confiante se tourne également vers Jahvé et ne désespère ni de son salut ni de celui de la nation. A redire ces plaintes et ces aveux, les déportés de Babylone surtout, car le peuple demeuré en Palestine, ne semble pas avoir compris la leçon des événements, pouvaient à leur tour regarder vers Jahvé et attendre de lui, après la dure et longue épreuve de la captivité, un avenir meilleur. C'est à les conduire vers cet avenir que désormais se dépensera toute l'activité du prophète Ézéchiel, particulièrement dans ses prophéties d'espérance.

I. Principaux commentateurs. — 1° *Catholiques.* — Origène, *Selecta in Threnos*, *P. G.*, t. XIII, col. 606-652, et édit. Klostermann, dans le *Corpus* de Berlin, Origène, t. III, 1901, p. 233-278; Théodoret de Cyr, *In Threnos*, *P. G.*, t. LXXXI, col. 779-806; S. Éphrem, *S. Ephræm Syri hymni et sermones*, édit. Lamy, Malines, 1886, t. II, p. 217-228; Olympiodore, *Fragmenta in Jer. Lamentationes*, *P. G.*, t. XCIII, col. 725-761; Raban Maur, *Expositio super Jerem.*, *P. L.*, t. CXI, col. 1181-1272; Paschase Radbert, *In Threnos*, *P. L.*, t. CXX, col. 1059-1256; Guibert, *Tropologiæ in Lament. Jer.*, *P. L.*, t. CLVI, col. 451-458; Rupert, *In Jerem.*, *P. L.*, t. CLXVII, col. 1378-1420; Hugues de Saint-Victor, *In Threnos Jer.*, *P. L.*, t. CLXXV, col. 255-322; Albert le Grand, *In Threnos Jer. proph.*, dans *Opera omnia*, Paris, 1893, t. XVIII, p. 243-338; S. Bonaventure, *Expositio in Lam. Jer. proph.*, dans *Opera omnia*, Paris, 1867, t. X, 138-206; del Rio, *Comm. litter. in Threnos*, Lyon, 1608; Leo Ad. Schneedorfer, *Die Klagelieder des Propheten Jeremia*, Prague, 1876; Trochon, *Jérémie, Lamentations, Baruch*, dans *La Sainte Bible avec commentaires*, Paris, 1878; J. Knabenbauer, *Commentarius in Danielem prophetam, Lamentationes et Baruch*, dans *Cursus Scripturæ sacræ*, Paris, 1891; Minocchi, *Le Lamentazioni di Geremia*, Rome, 1897; Fillion, *La Sainte Bible commentée*, t. V; Aug. Crampon, *La Sainte Bible traduite en français sur les textes originaux*, t. V; Ricciotti, *Le Lamentazioni di Geremia*, Turin-Rome, 1924.

2° *Non catholiques.* — Parmi les commentateurs juifs et surtout protestants, nombreux sont ceux qui, à la suite des prophéties de Jérémie, ont étudié les Lamentations; cf. article Jérémie de ce *Dictionnaire*, ci-dessus, col. 885; mentionnons en outre : Tarnow, *Comm. in Threnos*, Rostock, 1642; Lessing, *Observationes in tristitia Jer.*, Leipzig, 1770; Pareau, *Threni Jer. philologice et critice illustrati*, Leyde, 1790; Koch, *Klagelieder des Propheten Jeremias*, Mayence, 1835; Thenius, *Klagelieder*, Leipzig, 1855; Naegelsbach, *Die Klagelieder*, Bielefeld, 1868; Gerlach, *Klagelieder Jeremia*, Berlin, 1868; Schœnfelder, *Die Klagelieder des Jeremias nach rabbinischer Auslegung*, Munich, 1887; Œttli, *Die Klagelieder*, dans *Kurzgef. Komm.*, Nordlingen, 1889; Löhr, *Die Klagelieder des Jeremia*, Gœttingue, 1891 et dans le *Handkommentar zum A. T.* de Nowack, 1893; Budde, *Die Klagelieder*, Tubingue, 1898, dans le *Kurzer Hand-Kommentar zum A. T.* de Marti.

II. Ouvrages a consulter. — Nombreux articles dans la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* : de Budde en 1882, p. 1 sq.; 1883, p. 299 sq.; 1891, p. 234 sq.; 1892, p. 261 sq.; de Smend, 1888, p. 62 sq.; de Fries, 1893, p. 110 sq.; de Löhr, 1894, p. 31 sq.; W. R. Smith, art. *Lamentations*, dans *Encycl. britannica*, 9^e^ édit.; V. Ermoni, art. *Lamentations*, dans F. Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, t. IV, col. 44-53; J. A. Selbie, art. *Lamentations*, dans Hastings, *A Dictionnary of the Bible*, t. III, p. 20-23; von Orelli, art. *Klagelieder*, dans Hauck, *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3^e^ édit., t. X, p. 504-508. Parmi les ouvrages d'introduction à l'Ancien Testament, voir surtout : R. Cornely, *Historica et critica introductio in U. T. libros sacros*, Paris, 1887, t. II, p. 402-411; S. R. Driver, *An introduction to the literature of the Old Testament*, Edimbourg, 1898, p. 456-465; Francis E. Gigot, *Special introduction to the study of the Old Testament*, New-York, 1906, part. II, p. 392-302; Carl Steuernagel, *Lehrbuch der Einleitung in das A. T.*, Tubingue, 1912, p. 755-761; Lucien Gautier, *Introduction à l'A. T.*, Lausanne, 1914, t. II, p. 155-164; Vigouroux, Bacuez et Brassac, *Manuel biblique, Ancien Testament*, Paris, 1920, t. II *b*, p. 361-364; J. Touzard, *L'âme juive au temps des Perses*, dans la *Revue biblique*, spécialement 1916, p. 326-332 et 1919, p. 19-23.

A. Clamer.

LA METTRIE (Julien Offray ou Offroy de), médecin-philosophe français, l'un des premiers en date des *philosophes* du XVIII^e^ siècle, et des matérialistes français (1709-1751). — I. Vie et œuvres. II. Idées philosophiques et morales.

I. Vie et œuvres. — Né à Saint-Malo, le 25 décembre 1709 d'un riche négociant, La Mettrie, après de brillantes études à Coutances, puis à Caen et à Paris, où il eut pour maîtres des jansénistes (à 15 ans, il aurait écrit une apologie du jansénisme très goûtée du parti), destiné par son père à l'état ecclésiastique, préféra la médecine et son père le laissa faire, persuadé « qu'une bonne ordonnance était plus lucrative qu'une absolution ». Frédéric II, *Éloge*. Reçu docteur à Reims en 1728, il alla, en 1733, à Leyde suivre les cours de Boerhaave, médecin célèbre et spinoziste fervent, dont il entreprenait de traduire en français les traités médicaux. En 1737, il revint à Saint-Malo; en 1742, il se rendit à Paris où il devint médecin aux Gardes du roi. Il prit ainsi part à la guerre de succession d'Autriche. Blessé au siège de Fribourg, il conclut de ses observations médicales sur lui-même, que les fonctions psychiques sont rigoureusement conditionnées par l'organisme physiologique et qu'en conséquence, « la conception d'une âme indépendante et différente du corps est une pure chimère ». Il exposa cette vue dans une *Histoire naturelle de l'âme, ouvrage traduit de l'anglais de M. Charp par feu M. H..., imprimé à La Haye*, 1745, et qui devint le *Traité de l'âme* dans ses *Œuvres philosophiques*. Il y avait mis quelque ménagement; mais l'opinion n'était pas encore préparée, le livre fit scandale; La Mettrie dut quitter son poste; il devint médecin inspecteur des hôpitaux militaires des armées. D'humeur insolente, il écrivit alors contre les médecins de la Faculté de Paris, un livre satirique : *La politique du médecin de Machiavel... par le docteur Fum-Ho-Ham, ouvrage traduit sur l'original chinois... première partie qui contient les portraits des plus célèbres médecins de Péking*, Amsterdam, in-12, s. d. (1746). Ce fut un nouveau scandale; le 9 juillet 1746, le Parlement ordonnait que le livre fût brûlé en place publique. Déjà suspect de matérialisme, La Mettrie craignit la Bastille et s'enfuit à Leyde. C'est là que, sans cesser d'écrire contre les médecins de Paris, il publiait, au début de 1748, *L'homme-machine*, in-12, s. l. d. a., le plus fameux de ses ouvrages, où son matérialisme s'affirme audacieusement et parfois licencieusement. Soit, pour mieux se cacher, soit pour être lu davantage, soit par simple bravade, il dédiait ce livre au spiritualiste et très pieux Haller qui protesta vivement. Cf. Zimmermann, *Leben des Herrn von Haller*, Zurich, 1755, p. 226 sq.

Le livre fit un bruit immense surtout en Allemagne où parurent plusieurs réfutations, entre autres : Frantzen, *Widerlegung des L'Homme-machine*, Leipzig, 1749; Tralles, *De machina et anima humana prorsus a se invicem distinctis, commentatio, libello latere amantis autoris gallico « Homo machina » inscripto opposita ...*, Leipzig et Breslau, 1749; Hoffmann, *Lettre d'un anonyme pour servir de réfutation au livre intitulé l'Homme-machine*, Berlin, 1749. En Angleterre parut bientôt une traduction qui attribuait l'ouvrage au marquis d'Argens : *Man a machine translated of the French of the marquis d'Argens*, Londres, 1749. A Leyde, toutes les croyances s'unirent contre lui et les magistrats condamnèrent le livre à être brûlé, l'auteur à être banni. La Mettrie s'enfuit rapidement à la cour de Frédéric II, où l'appelait Maupertuis. Membre de l'Académie de Berlin, lecteur du roi, il vivait avec le monarque dans la plus grande familiarité. Cf. Dieudonné Thiébaut, *Mes souvenirs de vingt ans de séjour à Berlin*, 5 in-8°, 1804, t. V. Là, il composa : *L'Homme-plante*, in-12, Potsdam, s. d. (1748), où, s'inspirant de la classification des plantes que venait de donner Linné (1747), il développait l'idée de l'unité de la création et de l'enchaînement continu des êtres; *Les animaux plus que machines*, in-8°, Berlin, 1750; *Réflexions philosophiques sur l'origine des animaux*, in-4°, Berlin, 1750; et trois ouvrages où se développent ses conceptions morales : le *Discours sur le bonheur* ou l'*Anti-Sénèque*, 1748, qui servait primitivement de préliminaires à une traduction faite par La Mettrie du traité de Sénèque *de Vita beata*; *Le Système d'Épicure*, 1750, et *L'art de jouir ou l'école de la volupté*, 1751. Il s'ennuyait cependant à Berlin et demandait à Voltaire de l'aider à rentrer en France, quand il mourut d'indigestion, le 11 novembre 1751, chez l'ambassadeur de France, Tyrconnel. Frédéric II composa l'*Éloge de La Mettrie*, qui fut lu en séance publique à l'Académie de Berlin.

le 19 janvier 1752, par Dargent, secrétaire des commandements du roi. Cet *Éloge* a inspiré tous les biographes de La Mettrie.

Les *Œuvres médicales* de La Mettrie ont été réunies et publiées à Berlin, 1755, in-4°. Cf. H. Hæser, *Lehrbuch der Geschichte der Medizin*, Iéna, 1881, t. II, p. 475-476. Ses *Œuvres philosophiques* ont été de même réunies et publiées, in-4°, Londres (Berlin), 1751, puis précédées de l'*Éloge* de l'auteur par Frédéric II, 2 in-8°, Berlin, 1774; 3 in-12, Amsterdam, 1774. L'édition la plus complète est celle de 3 tomes en 1 vol. in-8°, Berlin (Paris), 1796. On a publié dans la collection des chefs-d'œuvre méconnus, *L'Homme-machine, suivi de l'Art de jouir, Introduction et note de Maurice Solowine*, in-12, Paris, 1921.

II. Idées philosophiques et morales. — Les contemporains de La Mettrie, y compris ceux qui partagèrent ses idées ou s'en inspirèrent — et Frédéric II lui-même — ne parlent pas de lui avec bienveillance. Lange, qui lui consacre un chapitre entier de son *Histoire du matérialisme*, est le premier qui lui attribue une réelle importance.

La Mettrie s'inspire de Descartes, Montaigne, Bayle, Hobbes, Locke et Toland et en tout, comme ses contemporains, il se préoccupe de la religion, mais pour la combattre. Son matérialisme, toutefois, n'est pas positivement un matérialisme cosmologique : nulle part il n'affirme catégoriquement que la matière est la seule réalité, mais un matérialisme anthropologique. Y a-t-il une âme au sens spiritualiste du mot? La philosophie n'a pu et ne pourra jamais soutenir que le pour et le contre, la révélation, à elle seule, ne peut davantage résoudre la question : « S'il y a un Dieu, il est auteur de la nature comme de la révélation; il nous a donné l'une pour expliquer l'autre et la raison pour les accord r ensemble. Par la nature seule, on peut découvrir le sens des paroles de l'Évangile... » *L'Homme-machine*, édit. Solowine, p. 58-59. L'observation par les sens doit être le guide unique. Les sens, « ce sont mes philosophes ». D'abord : « Pas de sens, pas d'idées » et « Pas de sensations, pas d'idées ». Puis « L'âme dégagée du corps par abstraction ressemble à la matière considérée sans aucune forme; on ne peut la concevoir. L'âme et le corps ont été faits ensemble, dans le même instant, et comme d'un seul coup de pinceau. Celui qui recherche les propriétés de l'âme doit donc auparavant rechercher celles qui se manifestent clairement dans les corps. » *Traité de l'âme*, c. I, exposé de l'ouvrage. Et par conséquent aussi les médecins qui ont été philosophes mais non les philosophes qui n'ont pas été médecins ont le droit de parler ici. *L'Homme-machine*, p. 60. Or que disent les sens et l'expérience? Les fonctions de l'âme dépendent nettement des tempéraments, des milieux, de la nourriture, des boissons, des maladies; les troubles mentaux sont toujours la suite de troubles organiques. Les infiniment petits de l'organisme eux-mêmes peuvent jouer un rôle important par rapport aux fonctions de l'esprit : « Un rien, une petite fibre, une chose quelconque qui ne peut être découverte par l'anatomie la plus subtile, aurait fait deux idiots d'Érasme et de Fontenelle. » *Ibid.*, p. 76; la physionomie livre le secret des âmes; l'anatomie comparée démontre la parfaite analogie de l'organisation interne de l'homme et des animaux. Le joueur de flûte de Vaucauson obéit au même mécanisme que son canard, mais plus compliqué; ainsi de l'homme et de l'animal. Le mouvement et la faculté de sentir sont donc inhérents à la matière; et « la pensée est si peu incompatible avec la matière qu'elle en semble être une propriété comme... l'étendue; concluons donc hardiment que l'homme est une machine et qu'il n'y a dans l'univers qu'une substance diversement modifiée. » *Ibid.*, p. 142. L'homme est ainsi « une assemblée de ressorts qui tous se meuvent les uns par les autres sans qu'on puisse dire par quel point du cercle humain la nature a commencé. Si ces ressorts diffèrent entre eux, ce n'est donc que par leur siège et par quelques degrés de force, et par conséquent l'âme n'est qu'un principe de mouvement ou une partie naturelle invisible du cerveau qu'on peut, sans craindre l'erreur, regarder comme un ressort principal de la machine... en sorte que les autres n'en seraient qu'une émanation. » *Ibid.*, p. 123. Cependant ne disons point que la machine humaine « périt tout à fait; nous n'en savons absolument rien ». La chenille la plus avisée a-t-elle jamais su qu'elle deviendrait papillon. « Assurer qu'une machine immortelle est une chimère ou un *être de raison*, c'est faire un raisonnement absurde. Soumettons-nous à une ignorance invincible de laquelle notre bonheur dépend. » *Ibid.*, p. 140.

Même raisonnement à propos de Dieu. La Mettrie dit très probable l'existence d'un Être suprême, mais les preuves traditionnelles du premier moteur et des causes finales ne prouvent rien : il y a un poids égal d'arguments pour et contre. La question importe peu d'ailleurs. De l'existence de Dieu on ne saurait conclure à la nécessité d'un culte et la croyance en Dieu n'entraîne pas la moralité à sa suite. « Quelle folie de se tourmenter pour ce qu'il est impossible de connaître et ce qui ne nous rendrait pas plus heureux quand nous en viendrions à bout. » *Ibid.*, p. 105. Mais sa véritable pensée semble bien être cette conclusion qu'il prête à l'un de ses amis « aussi franc pyrrhonien » que lui-même : « L'univers ne sera jamais heureux à moins qu'il ne soit athée... La nature auparavant infectée du poison sacré reprendra ses droits. Sourds à toute autre voix, les hommes suivront leurs penchants individuels, qui seuls peuvent conduire au bonheur par les sentiers attrayants de la vertu. » *Ibid.*, p. 111.

La morale de La Mettrie n'est qu'un épicurisme vulgaire, traduit parfois en propos licencieux. « La nature nous a créés uniquement pour être heureux. » *Ibid.*, p. 103. Le bonheur repose sur le sentiment du plaisir. Toutes les espèces de plaisir et de bonheur ne sont pas de même valeur, mais elles se ramènent toutes au plaisir sensuel et elles ont toutes des droits égaux. La sensibilité naturelle est donc la source première et la plus féconde de notre bonheur et l'éducation — à la condition qu'elle suive la nature et ne s'embarrasse pas de préjugés, principalement de la croyance à l'immortalité de l'âme — peut encore y contribuer en remédiant aux défauts de notre organisme. Il n'y a pas de bien et de mal au sens absolu du mot; mais il y a l'intérêt public et l'intérêt privé. Les bons sont ceux qui font passer le premier avant le second; en cela consiste la vertu. Contrairement à Hobbes, La Mettrie n'attribue pas à l'État le droit de fixer obligatoirement le bien ainsi compris, mais à chacun. Toutefois, par l'éducation, par un système de récompense, l'État peut amener les individus à servir l'intérêt général, à mettre en cela leur honneur et à y trouver leur bonheur, en même temps que par un système de peines, il maintiendra les méchants dans une crainte salutaire.

Les méchants, comme les bons d'ailleurs, n'agissent que sous l'irrésistible impulsion d'une éducation qui les a faussés. Ce sont des malades plus que des coupables; ils relèvent du médecin plus que du magistrat et l'État qui les poursuit dans l'intérêt de la conservation sociale ne doit pas leur faire plus de mal que ce but ne l'exige.

On a accusé La Mettrie d'avoir conseillé le vice et condamné le repentir et le remords. Sans doute, dans le *Discours sur le bonheur*, *Œuvres philosophiques*, édit. d'Amsterdam, 1774, t. II, p. 176, il émet cette théorie : « Si la nature t'a fait pourceau, vautre-toi dans la fange, car tu es incapable de jouir d'un bonheur plus relevé », mais ce n'est point un conseil; c'est l'énoncé d'une conséquence malheureuse de la nécessité à laquelle l'homme est soumis et il n'écrit nulle part une phrase équivalente à celle-ci de Mandeville : « Le vice est aussi nécessaire pour la prospérité d'un État que la faim pour l'entretien de la vie de l'homme. » Cité par Hettner, *Literaturgeschichte*, t. I, p. 210. Il est plus exact de dire que La Mettrie condamne le repentir et le remords. Le remords lui paraît en effet la conséquence fréquente d'idées et de sentiments dont le philosophe ne s'embarrasse pas, autrement dit de la religion. Où il semble se justifier, il est sans raison, puisque « le méchant n'a pu agir autrement et il n'a qu'un résultat funeste : il trouble le seul bonheur dont le méchant est capable sans faire de bien à personne ». *Ibid.*

D'Holbach, Helvétius, Volney, reprendront bien des idées déjà exposées par La Mettrie, mais on ne peut dire jusqu'à quel point ils les lui doivent. La seule chose certaine est que ces idées intéressèrent vivement le XVIIIe siècle et que La Mettrie contribua à former son esprit.

Frédéric II, *Éloge de la Mettrie*, *Œuvres complètes*, 31 in-8°, Berlin, 1846-1857, édit. Preuss, t. VII, et dans La Mettrie, *Œuvres philosophiques*, édit. de Berlin et d'Amsterdam, 1774, t. I; Levot, *La Mettrie*, dans *Biographie bretonne*, Vannes, 1852-1857, t. II, p. 124-127; Lange, *Geschichte des Materialismus*, 2 in-8°, Solingen, 1866, et traduction française par H. Pommerol, Paris, 1877, part. IV, t. I, c. III; Hurter, *Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts : zweiter Theil, Geschichte der französischen Literatur*, Brunswick, 1881, p. 386 sq.; Karl Rosenkranz, *Diderot's Leben und Werke*, Leipzig, 1866, t. II, p. 65 sq.; Nérie Quéprat, *La philosophie matérialiste au XVIIIe siècle. Essai sur La Mettrie, sa vie et ses œuvres*, Paris, 1873; Picavet, *La Mettrie et la critique allemande*, Paris, 1889; Vezeaux de Lavergne, *Du caractère médical de l'œuvre de La Mettrie*, Paris, 1907, et en général les historiens français et allemands de la philosophie du XVIIIe siècle.

C. Constantin.

LAMI Jean, savant italien, d'une activité littéraire très variée (1697-1770). — Il naquit à Santa-Croce, non loin de Florence, le 9 février 1697. Il étudia dans sa jeunesse les mathématiques, l'histoire, les littératures grecque et latine, le droit; puis, après avoir exercé pendant quelque temps les fonctions de juge, il commença une série de voyages d'études. Avec son protecteur, Jean-Luc Pallavicini, dont il était le bibliothécaire, il parcourut l'Allemagne. Il fit ensuite seul un séjour de plusieurs années en France, en Belgique et en Hollande, fouillant les bibliothèques, entrant en relations avec les savants, acquérant ainsi une science très étendue. De retour à Florence en 1732, il devint bibliothécaire du sénateur Riccardi et professeur d'histoire de l'Église, chaire qu'il occupa jusqu'à la fin de sa vie. Il mourut le 5 février 1770, laissant aux pauvres toute sa fortune. Ses nombreux travaux témoignent d'une science très étendue et d'un grand talent; ses controverses laissent paraître une certaine dureté de caractère, un défaut de jugement et une grande violence : de ces reproches ses adversaires doivent supporter une bonne part de responsabilité.

En 1730, il publia à Venise un premier ouvrage contre Jean Clerc : *De recta Patrum nicænorum fide*, dont une nouvelle édition augmentée parut en 1770. Son œuvre principale a pour titre : *De recta christianorum in eo quod mysterium divinæ Trinitatis attinet sententia*, 6 vol., Florence, 1736 : œuvre obscure et indigeste, où il cherche à montrer que ce que les philosophes païens, Platon notamment, enseignent sur Dieu, sur le Logos et sur la Trinité, vient de l'Ancien Testament. Et pour prouver que ces vérités n'ont pas été empruntées par les auteurs du Nouveau Testament à la philosophie païenne, il insiste sur l'ignorance des apôtres, complètement étrangers aux sciences humaines. Il développe cette idée dans : *De eruditione apostolorum liber singularis*, Florence, 1738. Un chapitre surtout, *De rusticitate et imperitia sancti Joannis*, fut trouvé exagéré et choquant. Il s'en suivit une controverse. Lami fut attaqué d'abord par un anonyme dans six lettres : *Lettere di Aromo Trasiomaco Calabrese all' autore del Testamento politico sul l. de eruditione apostolorum*, Venise, 1741, lettres attribuées au jésuite Jérôme Lagomarsini, de Gênes (cf. Sommervogel, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*, t. IV, p. 1364-1375; Caballero, *Bibliothec. script. S. J.*, t. I, p. 169), puis par Alamannus Antonius Peechioli, *Tractatus peregrinarum recentiumque quæstionum occasione accepta a singulari libro de eruditione apostolorum et a commentario de recta christianorum in eo quod mysterium div. Trinitatis attinet sententia*, Venise, 1748. D'autres réfutations vinrent des jésuites Cordara et Zaccaria. Lami se défendit avec âpreté, dans *Esame di alcune asserzioni del S. Ant. Alamanno*, Florence, 1749, dans une revue, *Novelle letterarie* (1740-1770, 30 numéros) et en 1766, par une nouvelle édition du *De eruditione apostolorum*, où dans un XXIIIe chapitre, *De meorum calumniatorum rusticitate et imperitia*, il donne des explications qui font disparaître certaines méprises, et où il relève d'une façon amère et avec une ironie mordante les erreurs et l'ignorance de ses adversaires. Quelques-uns de ces écrits de polémique furent mis à l'Index.

Autres ouvrages : de 1736 à 1769, il publia en 18 volumes, sous le titre : *Deliciæ eruditorum seu veterum ἀνεκδότων opusculorum collectanea*, des documents et travaux d'auteurs anciens trouvés dans les bibliothèques; de 1742 à 1748, en 3 volumes, *Memorabilia Italorum eruditione præstantium quibus vertens sæculum gloriatur*; en 1756, *Atti del martirio di san Genesio romano*, texte latin et traduction italienne, la même année, *Catalogus codicum mss qui in bibliotheca riccardiana Florentiæ servantur*, Livourne, 1756; en 1758, *Sacræ Ecclesiæ florentinæ monumenta*, 3 vol.; en 1766, *Lezioni di Antichita Toscane*, 2 vol.; une œuvre posthume, *Chronologia virorum eruditione præstantium a mundi ortu usque ad sæc. Christianum XVI*, 1770.

Lamii vita, autobiographie dans le t. XV des *Deliciæ eruditorum*; Fontani, *Elogio del D. Gio. Lami*, Florence, 1789; Fabroni, *Vitæ Italorum doctrina excellentium*, Pise, 1778-1804, t. XVI; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, 1859, t. XXIX, col. 216-219; Michaud, *Biographie universelle*, 2e édit., t. XXIII, col. 92-94; *Kirchenlexikon*, t. VII, col. 1369-1372; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. V, col. 145-149.

L. Marchal.

LAMILLETIÈRE (Théophile Brachet de) (1596-1665), naquit à La Rochelle en 1596, fit ses études à l'Université de Heidelberg et devint avocat. Son zèle pour le protestantisme le fit députer en 1620 par le Consistoire de Paris à l'assemblée de La Rochelle et il contribua à faire déclarer la guerre au roi de France. Arrêté à Paris, en 1628, il fut conduit à Toulouse et condamné à la peine capitale qui fut commuée en un emprisonnement de quatre ans. Affligé des divisions qui déchiraient les protestants, il tenta, mais sans succès, de les faire disparaître; il travailla également à réunir les calvinistes et les catholiques et, dans ce but, il s'adressa à Richelieu. Le Consistoire de Charenton, en 1642, l'excommunia. Il abjura le calvinisme le 2 avril 1645; dès lors, il attaqua très vivement ses anciens coreligionnaires qui ne le ménagèrent point. Il mourut en 1665 « détesté des protestants et peu estimé des catholiques ». Féret, *La Faculté de théologie de Paris*, t. III, p. 429.

La première partie de l'œuvre très considérable de

Lamilletière est consacrée, soit à défendre les principes de l'Église réformée, soit à amener le rapprochement des protestants avec les catholiques.

Discours des vraies raisons pour lesquelles ceux de la Religion en France peuvent et doivent résister par armes à la persécution ouverte, in-8°, s. l., 1622. Cet ouvrage a pour but d'exciter les protestants à se soulever contre Louis XIII; il fut condamné par la Chambre de l'Édit de Béziers (6 octobre 1626). — *Lettre à M. Rambour pour la réunion des évangéliques aux catholiques*, in-12, Paris, 1628. — *De universi orbis christiani pace et concordia per ipsum cardinalem Richelium constituenda*, in-8°, Paris, 1634; cet ouvrage fut traduit l'année suivante sous le titre : *Discours des moyens d'établir la paix en la chrétienté par la réunion de l'Église prétendue réformée proposés à M. le cardinal Richelieu*, in-8°, Paris, 1635. — *Christianæ concordiæ inter catholicos et evangelistas in omnibus controversiis consilium*, in-12, Paris, 1636. Cet écrit reprenait les mêmes idées de conciliation; il fut vivement critiqué par Dumoulin et Daillé, et Dumoulin publia un *Jugement de M. Du Moulin sur le livre du sieur de La Milletière*, in-8°, s. l., 1636. — *Le moyen de la paix chrétienne en la réunion des catholiques et des évangéliques sur les différends de la religion*, in-8°, Paris, 1637. C'est une réponse aux critiques de l'ouvrage précédent. L'écrit fut dénoncé à la Sorbonne, à l'instigation du P. Joseph, par le syndic Chapelas (4 novembre 1637) et il fut condamné par la Sorbonne, mais la validité de cette condamnation fut contestée par Lamilletière dans *Remontrance à MM. de la Faculté de Théologie sur la nullité de la censure du sieur Chapelas*, in-8°, Paris, 1642. Comme on le voit, la *Remontrance* ne parut que longtemps après la condamnation; elle était accompagnée d'une *Profession sincère de la foi catholique*. — *Déclaration faite par le sieur de la Milletière à MM. les protestants, anciens et consistoire de son Église, sur l'acte dressé par le synode national d'Alençon; et la lettre dudit synode concernant son livre intitulé : Le moyen de la paix chrétienne*, in-8°, Paris, 1637. — *Réponse à M. Amirault, sur une conférence amiable entre eux pour l'examen des moyens par lui proposés pour la réunion avec les catholiques*, in-8°, Paris, 1638. — *Admonition à M. Amirault de sa contradiction manifeste avec Mestrezat et Testard sur la matière de la justification*, in-8°, Paris, 1638. — *Jugement déféré aux ministres de Paris et à Du Moulin sur la vérité démontrée en la doctrine catholique, touchant la justification du fidèle; avec un discours des raisons nécessaires de la réunion de l'Église*, in-8°, Paris, 1638. — *Conviction d'Amirault sur sa contradiction avec ses collègues, à l'Évangile et à soi-même, touchant la justification du fidèle et son mérite*, in-8°, Paris, 1638. — *Lettre au sieur Testard, ministre de Blois, sur le sujet de la réunion par lui proposée avec les catholiques*, in-8°, Paris, 1638. — *Lettre à un de ses amis où sont résolues les difficultés formées par le malentendu des évangéliques contre la doctrine catholique de la présence réelle*, in-8°, Paris, 1639.

Passé de cœur au catholicisme, Lamilletière défend avec vigueur les dogmes de l'Église contre ses anciens coreligionnaires : *Lettre au sieur Limbourg sur le sujet pour lequel il lui mande qu'il s'est rangé à la communion des catholiques, avec une autre lettre au sieur Rambour sur le même sujet*, in-8°, Paris, 1639. — *Censure du sermon de M. Mestrezat, de la justification par la foi sans les œuvres de la Loi, avec l'explication naïve des paroles de saint Paul à saint Pierre, Gal., II*, in-8°, Paris, 1639. — *Sommaire de la doctrine catholique du franc arbitre, de la grâce, de la prédestination divine et de la justification du fidèle, où est représenté l'usage nécessaire des sacrements, pour réunir ceux de sa communion aux catholiques*, in-8°, Paris, 1639. — *Réponse à la lettre d'un de ses amis sur son traité de la nécessité de la puissance du pape en l'Église, où la doctrine du purgatoire suivant le concile de Trente est confirmée par l'Écriture Sainte et l'ancienne tradition des Pères*, in-8°, Paris, 1640. — *La nécessité de la puissance du pape en l'Église pour remède contre le schisme et pour une légitime réformation dépendante du seul exercice de la charité ecclésiastique*, in-8°, Paris, 1640. — *Jugement du livre de l'eucharistie de M. Blondel, où la vérité des fondements de la doctrine catholique se voit invincible*, in-8°, Paris, 1641. (L'ouvrage de M. Blondel avait pour titre : *Éclaircissements familiers de la controverse de l'eucharistie*, in-8°, Quevilly, 1641.) — *Le catholique réformé professant l'adoration du Saint-Sacrement, l'invocation des saints, l'usage des images, sans superstition ni idolâtrie*, in-8°, Paris, 1642. — *Réplique à la réponse du sieur Amirault*, in-8°, Paris, 1642. — *La facilité de réunir et de réformer l'Église, représentée par une lettre à M. Amirault*, in-8°, Paris, 1642. — *Très humble remontrance à la reine sur l'empêchement qui lui est donné de publier les raisons pour lesquelles il désire entrer en la communion catholique et induire tous ceux de sa communion d'y entrer avec lui*, in-8°, Paris, 1644.

Un autre ouvrage de Lamilletière allait engager celui-ci dans les luttes jansénistes : *Le pacifique véritable sur le débat de l'usage légitime du sacrement de pénitence, expliqué par la doctrine du saint concile de Trente*, in-8°, Paris, 1644. Dans cet ouvrage, l'auteur soutient la nécessité de la contrition parfaite, de la pénitence publique, pour les péchés graves même secrets et de l'accomplissement de la pénitence avant l'absolution sacramentelle; par contre, les fidèles qui sont en état de grâce peuvent et doivent communier tous les jours. L'ouvrage était approuvé par trois docteurs de Sorbonne. Dans ses séances du 18 et du 25 juin 1644, la Sorbonne censura sévèrement l'écrit, comme contenant « plusieurs propositions fausses, erronées, injurieuses à l'Église, contraires au concile de Trente et hérétiques » et les trois docteurs durent désavouer leur approbation. Les adversaires d'Arnauld voyaient dans cet écrit les erreurs même de *La fréquente communion*. Pour prévenir une condamnation personnelle, Arnauld publia, le 18 juin 1644, sous forme de lettre, une critique de la doctrine de Lamilletière : *Défense de la vérité catholique contre les erreurs et les hérésies du sieur de la Milletière dans son livre intitulé : Le pacifique véritable*, composé par M. Arnauld et adressée à MM. les prélats, approbateurs de son livre de *La fréquente communion*, in-4°, Paris, 1644. (Voir aussi *Œuvres d'Arnauld*, t. XXV, p. 529-567). Cependant quelques écrits prétendaient qu'Arnauld était d'accord avec Lamilletière; ainsi la *Copie d'une lettre du sieur D. H., ministre, au sieur Arnauld, docteur de Sorbonne*, in-12, Paris, 1644. Par ailleurs le P. Seguin, S. J., publiait : *Application de la censure du livre intitulé : Le pacifique véritable au livre de la fréquente communion*, in-4°, s. l. n. d. Voir aussi Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. VII, col. 1098-1099. Dans une lettre du 15 juin, Lamilletière atténuait un peu ses thèses : *Lettre à MM. de la Faculté de Théologie sur le sujet de son livre : de l'usage du sacrement de pénitence.*

Après cet intermède, Lamilletière revint à la discussion avec les protestants : *Déclaration du sieur de La Milletière, des causes de sa conversion à la foi catholique*, in-4°, Paris, 1645. — *Discours du sieur de La Milletière au synode des Églises réformées de France, assemblé à Charenton, contenant la proposition des causes nécessaires de leur réunion à l'Église catholique*, in-4°, Paris, 1645. — *Instruction à tout protestant pour le réduire à la communion de l'Église catholique par l'évidence de la nécessité de son sacrifice, attestée par toute l'antiquité et vérifiée par l'explication de toutes les parties de la sainte messe*, in-4°, Paris, 1646. — *La paix de l'Église, fondée sur la vérité de la foi catholique pour la transsubstantiation, où toutes les réponses et les objections du sieur Aubertin en son livre de l'eucharistie sont réfutées*, in-4°, Paris, 1646. — *L'extinction du schisme ou le retour des protestants à l'Église*, in-8°, Paris, 1650. — *La victoire de la vérité pour la paix de l'Église, au roi de la Grande Bretagne, pour le convier d'embrasser la foi catholique*, in-4°, Paris, 1651. — *Le flambeau de la vraie Église, pour la faire voir à ceux qui en sont dehors*, in-8°, Paris, 1653. — *Le flambeau de la vraie foi pour la faire connaître à ceux qui l'ont délaissée*, in-8°, Paris, 1653. — *Lettre à M. de Couvrelles, sur la conversion de Mme la comtesse de la Suze à la foi catholique*, in-8°, Paris, 1653. — *La présence corporelle de Jésus Christ au ciel et en la terre en même temps, démontrée par l'Écriture sainte, pour informer de sa vérité les ministres de la religion prétendue réformée*, in-8°, Paris, 1654. — *La raison certaine de terminer les différends de religion entre les catholiques et les protestants*, in-4°, Paris, 1657. — *Explication catholique de la vérité du Saint-Sacrement de l'eucharistie et du sacrifice de la sainte messe, aux ministres de la religion prétendue réformée qui sont dans Paris*, in 8°, Paris, 1664.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXIII, p. 94-95; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXIX, col. 222-223; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, édit. de Paris, 1759, art. *Milletière*, t. VII, p. 550; Haag, *La France protestante*, art. *Brachet (Théophile, sieur de La Milletière)*, t. III, col. 60-67; Féret, *La Faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres, époque moderne*, t. III, p. 422-429; Alb. de Meyer, *Les premières controverses jansénistes en France (1640-1649)*, in-8°, Louvain, 1917, p. 285-290; G. Hermant, *Mémoires*, in-8°, p. 285-288.

J. CARREYRE.

LA MOTHE LE VAYER (François de), écrivain français, l'un des représentants de l'esprit *libertin* en France au XVII^e siècle (1588-1672).

Fils d'un substitut du procureur général auprès du Parlement de Paris, François de la Mothe, né en 1588, reprit en 1625 la charge paternelle, mais la quitta bientôt pour s'adonner aux lettres. Il s'est formé, comme ses contemporains, à l'école des anciens, mais de plus il s'est nourri de Montaigne et de Charron, car il a vécu dans l'intimité de Mlle de Gournay qui lui légua en mourant sa bibliothèque. Il a voyagé aussi : il a accompagné, en Italie, l'ambassadeur Bellièvre, et, en Espagne, Boutru que Richelieu a chargé d'une mission auprès d'Olivarès. Ce qui le frappe partout, c'est la diversité des opinions et des coutumes. Dès 1636, il publie un *Discours sur la contrariété d'humeur qui se trouve entre certaines nations et singulièrement la française et l'espagnole, traduit de l'italien de Fabricio Campolini*, in-8°, Paris (traduction et auteur supposés) et en 1638, des *Considérations sur l'éloquence française*, in-12, Paris, où il soutient la supériorité des anciens sur les modernes. Ces livres, tous deux dédiés à Richelieu qui le protège, le font nommer en 1639 de l'Académie naissante. En 1640 il dédie encore « à Mgr l'éminentissime cardinal duc de Richelieu » un traité intitulé : *De l'instruction de M. le dauphin*, in-8°, Paris, et Richelieu, mourant, le désigne pour être le précepteur du dauphin. Anne d'Autriche lui préfère à ce moment Hardouin de Péréfixe, mais en 1637, elle nomme le Vayer conseiller d'État et lui confie la première instruction de son plus jeune fils Philippe, duc d'Anjou, plus tard duc d'Orléans; en 1652, elle le chargera même d'achever l'éducation du roi, auprès duquel il ne résignera ses fonctions qu'en 1660.

Il composa à cette occasion des traités intitulés : *Géographie, Rhétorique, Morale, Économique, Politique, Logique, Physique du prince*, que l'on ne saurait évidemment comparer aux écrits de Bossuet et de Fénelon pour les princes leurs élèves. Lacroix : *Quid de instituendo principe senserit Le Vayer*, Paris, 1890. Veuf, il perdit en 1664 son fils unique, l'abbé le Vayer, et pour se consoler, dit-on, épousa à soixante-dix-huit ans Mlle de La Haye, fille de l'ambassadeur de France à Constantinople.

Laid, bizarre, mais d'allure discrète, et d'une érudition incontestée, il avait grande réputation à la cour et auprès du public lettré. *Lettres* de Balzac, de Gui Patin; *Historiettes* de Tallemant des Réaux. Naudé l'appelle le Plutarque, le Sénèque français. Ses contemporains le comptent parmi les *Libertins*, soit pour ses théories religieuses et morales, soit même, un moment, si l'on en croit Bayle, *Dictionnaire critique*, art. Vayer, pour la liberté de ses mœurs. Mais tandis que la pensée de Bayle, qui le suit de près (1647-1705), annonce le XVIII^e siècle, le Vayer se rattache au XVI^e. Il en a l'abondance et la prolixité. Les deux premières éditions de ses *Œuvres* données par son fils, Paris, 1653 et 1656, comprennent déjà 2 in-folio; une troisième, par le même, en 1662, en comprend 3. Une nouvelle édition donnée à Paris, en 1669, sur des documents fournis par un neveu de le Vayer, de Boutigny, comptera 15 in-12. L'édition la plus complète, celle de Dresde, 1766, sera de 7 in-8° en 14 tomes. Pour la disposition du discours, comme pour la pensée, La Mothe le Vayer continue Montaigne et Charron, mais plutôt Charron qu'il estime d'ailleurs très haut. Voir Perrens, *Les libertins en France au XVII^e siècle*; Paris, s. d. (1896), p. 129-132; Brunetière, *Huit leçons sur les origines de l'esprit encyclopédique*, première leçon, dans *Études sur le XVIII^e siècle*, Paris, 1911; Lange, *Histoire du matérialisme*, trad. Pommerol, t. I, 1877, p. 301; Vigouroux, *Les Livres saints et la critique rationaliste*, t. II, p. 197-198. Ainsi son livre, *De la vertu des païens*, in-4°, 1642, dédié à Richelieu comme les précédents et qui eut quelque peine à se répandre avant de faire scandale, tend, de même que le *Traité de la Sagesse*, à séparer la morale de la religion et à montrer que la religion n'est pas nécessaire à la morale ni même au salut. Il conclut en effet d'une I^re partie générale qu' « il y a toujours paru des hommes vertueux qui vécurent moralement bien », et d'une II^e où il examine la vie de plusieurs gentils que « les plus criminels ont parfois des qualités si louables qu'il y aurait de l'injustice à leur en dénier la récompense » c'est-à-dire, le salut. C'est pour réfuter cet ouvrage qu'Arnauld écrivit son livre : *De la nécessité de la foi en Jésus-Christ*. Écrit en 1641 mais non publié alors, ce livre se trouve au t. X de l'édition de Lausanne, p. 39-380. Il ne nomme ni le Vayer ni son ouvrage, mais de toute évidence il s'agit d'eux.

Dans ses ouvrages postérieurs, le Vayer prétend enseigner la *sceptique chrétienne*, le scepticisme, c'est-à-dire l'impossibilité pour la raison d'atteindre la vérité par ses propres moyens que démontrent d'ailleurs l'égale vraisemblance du pour et du contre en toutes choses et la prodigieuse opposition des jugements et des mœurs dans les différents pays et aux différentes époques, mais ce scepticisme est chrétien, c'est-à-dire conforme à l'esprit de l'Évangile qui condamne l'orgueil de l'esprit, et ordonne à la religion, parce que la raison ne pouvant rien affirmer, l'homme se trouve amené à la foi. On a comparé cette doctrine à celle de Pascal, Hettner, *Literaturgeschichte*, t. II, p. 9, et Perrens, *op. cit.*, p. 131, mais la ressemblance n'est qu'apparente et superficielle : Pascal et La Mothe le Vayer diffèrent à la fois par l'esprit et par leur conception du rôle de la raison et de l'âme humaine dans l'acquisition de la foi.

Les principaux ouvrages où La Mothe le Vayer

expose cette *sceptique chrétienne* sont : *Discours pour montrer que les données de la philosophie sceptique sont d'un grand usage dans les sciences*, Paris, 1668; *Du peu de certitude qu'il y a dans l'histoire*, Paris, 1668; *Hexaméron rustique ou les six journées passées à la campagne*, Paris, 1671, et principalement *Cinq dialogues faits à l'imitation des anciens par Orasius Tubero*, Francfort, Sarius, 1506 (indications fausses évidemment; la date véritable est incertaine). Ces dialogues ne sont guère qu'un commentaire de Sextus Empiricus, soit que le Vayer fasse siens les dix motifs de doute empruntés par Sextus à Énésidème, soit qu'il donne pour idéal à la vie humaine l'idéal même que fixe Sextus : la tranquillité de l'âme dans 'indifférence. Il conclut par deux vers espagnols qui signifient : Des choses les plus certaines, la plus certaine est le doute. Le cinquième dialogue porte sur l'origine de la nature et la différence des religions. Mettant à part « la religion fondée sur l'Ancienne et sur la Nouvelle Alliance », il traite la question avec le scepticisme le plus radical et il va jusqu'à faire l'éloge de l'athéisme qui ne trouble jamais les États et rend l'homme plus attentif sur lui-même, puisqu'il n'a pas à porter plus loin ses regards.

A propos de ce livre on a posé la question de la sincérité religieuse de le Vayer. Est-il sceptique par érudition et de surface? « Ses plus grands écarts, a-t-on dit, ne sont que des réminiscences des sceptiques anciens. » Cité par Perrens, *op. cit.*, p. 130. Est-il au contraire un sceptique convaincu, comme l'indique Hanotaux? *Histoire du cardinal de Richelieu*, t. I, p. 97. Alors est-il, comme son maître Montaigne, à la fois d'esprit sceptique et indépendant et d'habitudes chrétiennes? Ou ses protestations religieuses seraient-elles feintes, comme celles de Voltaire, qui met sous le nom de le Vayer ses propres idées sur la religion? *Idées de La Mothe le Vayer;* œuvres de Voltaire, t. v. La question ne peut se résoudre. Quoi qu'il en soit, le Vayer prépara le rejet de la doctrine et de la morale chrétiennes que devait accomplir le siècle suivant et « la considération dont il jouissait dans les classes élevées augmenta l'effet produit par ses ouvrages ». Lange, *op. cit.*

Abrégé de la vie de M. de la Mothe le Vayer par M. la Ch.... C... D. N., dans les *Œuvres complètes*, édit. de Dresde, t. I; Bayle, *Dictionnaire critique;* Montlinot, *Esprit de La Mothe le Vayer*, in-12, Paris, 1763; Alletz, *Philosophie de La Mothe le Vayer*, in-8°, 1849, J. Denis, *Sceptiques ou libertins de la première moitié du XVII^e siècle*, dans *Mémoires de l'Académie de Caen*, 1884; R. Kerviler, *François de La Mothe le Vayer*, in-8°, Paris, 1879.

C. Constantin.

LA MOTTE (Louis-François-Gabriel d'Orléans de) (1683-1774), naquit à Carpentras le 13 janvier 1683, étudia la théologie à Avignon et au séminaire de Viviers; il fut chanoine de Carpentras et séjourna à Rome en 1707, puis il devint théologal de Carpentras, grand vicaire d'Arles (1725); c'est en cette qualité qu'il assista au concile d'Embrun où l'évêque de Senez, Soanen, fut condamné. Soanen ayant été exilé, La Motte fut administrateur du diocèse d'Embrun, avec Yse de Saléon (octobre 1729). Il fut nommé évêque d'Amiens, le 25 août 1733, à la mort de Sabathier. Dans son diocèse, La Motte s'occupa tout particulièrement de l'éducation de la jeunesse et de la formation des prêtres, afin d'écarter le jansénisme. Par sa douceur et par sa modération, il ramena beaucoup de jansénistes et cela lui a valu les attaques des *Nouvelles ecclésiastiques* qui, très souvent, critiquent son administration du diocèse d'Amiens (voir les *tables*, t. II, p. 55-64). Il s'intéressa à la célèbre affaire du chevalier de La Barre en faveur duquel il intervint. Il mourut le 10 juin 1774, avec la réputation d'un saint.

On a de lui : *Avis à ses curés au sujet des refus de sacrements*, in-4°, s. l., 1746. Cet écrit fut condamné par arrêt du Conseil le 7 janvier 1747. — En 1747, La Motte fit éditer un *Missel* et un *Bréviaire;* en tête du Missel se trouve une *Instruction* très pieuse sur la célébration de la Messe. — *Mandement par lequel il adhère à l'instruction pastorale de l'archevêque de Paris du 19 septembre 1756.* Ce mandement, daté du 14 novembre 1756, fut condamné avec l'instruction pastorale de l'archevêque de Paris et celui-ci fut exilé. — *Lettres spirituelles*, in-12, Paris, 1777. C'est une œuvre posthume.

Michaud, *Biographie universelle*, art. *Dorléans*, t. XI, p. 240; Abbé d'Argnies, *Mémoires en forme de lettres sur Louis François Gabriel d'Orléans de La Motte, évêque d'Amiens*, 2 vol. in-12, Malines, 1785, et nouv. édit., 3 vol. in-12, Paris, 1843; Proyart, *Vie de Mgr d'Orléans de La Motte, évêque d'Amiens*, dédiée à Mgr l'archevêque de Sens, premier ministre, in-12, Paris, Lyon, Amiens et Lille, 1788; Guillon, *Éloge de M. Dorléans de La Motte*, in-8°, Paris, 1809; cet ouvrage a été couronné par l'Académie d'Amiens en 1809; Roze, *L'Église d'Amiens de 1734 à 1836 ou simples notes pour servir à la continuation du Gallia christiana*, in-8°, Amiens, 1871; Delgove, *Histoire de M. de La Motte, évêque d'Amiens*, in-8°, Paris, 1872.

J. Carreyre.

LAMOURETTE Adrien (1742-1794), naquit à Frévent, dans le Boulonnais, en 1742; il entra chez les lazaristes et fut professeur, puis supérieur au séminaire de Toul, enfin directeur de la maison de Saint-Lazare et vicaire général d'Arras. Ce fut lui qui, en qualité de théologien de Mirabeau, prépara le discours que prononça le célèbre orateur à l'Assemblée nationale sur les affaires ecclésiastiques. Il rédigea aussi pour Mirabeau le projet d'adresse aux Français sur la *Constitution civile du clergé*. Il prêta serment à cette constitution et fut nommé évêque constitutionnel du département de Rhône-et-Loire; il fut sacré le 27 mars 1791 par Gobel, évêque constitutionnel de Paris. Son département l'envoya comme député en septembre 1791 à l'Assemblée législative où il s'appliqua à prêcher l'union de tous les partis qui se donnèrent le « baiser Lamourette ». Sa conduite resta indécise; cependant il flétrit les massacres de septembre. Puis il se retira à Lyon où il demeura durant le siège de 1793. Il fut arrêté le 29 septembre 1793 et envoyé à Paris devant le tribunal révolutionnaire. Jugé le 22 nivôse an II (11 janvier 1794), il fut condamné à mort et exécuté le même jour. A la Conciergerie, sur les conseils de l'abbé Émery, il avait signé le 7 janvier, une rétractation qui fut publiée dix-huit mois plus tard.

On a de lui : *Pensées sur la philosophie de l'incrédulité* ou *Réflexions sur l'esprit et le dessein des philosophes irréligieux de ce siècle*, in-8°, Paris, 1786. Cet ouvrage, dédié à Monsieur, frère du roi, comprend dix discours dont le but est de détourner « des dangereux principes de l'incrédulité, issue de la philosophie antichrétienne ». Dans le VIII^e discours, Lamourette souligne la luxure effrénée répandue dans les écrits des philosophes où il trouve la source du désordre des mœurs publiques et l'indécence des calomnies dont l'incrédulité s'efforce de déshonorer la religion (9 discours). — *Les délices de la religion* ou *le pouvoir de l'Évangile pour nous rendre heureux*, in-12, Paris, 1788; traduit en espagnol, in-8°, Madrid, 1791. Cet écrit, dédié à la marquise de Sillery, montre la fausseté du bonheur du monde et la solidité du bonheur que procurent la vertu et l'accomplissement des devoirs de la vie chrétienne; Lamourette y trace les devoirs de l'homme religieux. — *Pensées sur la philosophie de la foi* ou *le système du christianisme entrevu dans son analogie avec les idées naturelles de l'entendement humain*, in-8°, Paris, 1789, dédié au cardinal Louis-Joseph de Montmorency-Laval, évêque de Metz; vues générales sur la vie chrétienne, sur la théodicée et la cosmologie.

Désastre de la maison Saint-Lazare le 13 juillet 1789, in-8°, Paris, 1789. — *Le décret de l'Assemblée nationale sur les biens du clergé, considéré dans son rapport avec la nature et les lois de l'institution ecclésiastique*, in-8°, Paris, 1790. — *Discours sur l'exposition des principes sur la Constitution civile du clergé pour les évêques députés à l'Assemblée nationale*, 1791. Ce discours, prononcé à l'Assemblée nationale par Mirabeau le 15 novembre 1790, est regardé comme l'œuvre de Lamourette. — *Projet d'adresse aux Français sur la Constitution civile du clergé*, adopté et présenté à l'Assemblée nationale dans la séance du 14 janvier 1791, in-8°, Paris, 1791. — *Instruction pastorale de Mgr l'évêque du département de Rhône-et-Loire, métropolitain du Sud-Est, au clergé et aux fidèles de son diocèse*, in-8°, Lyon, 1791, suivie d'une lettre au pape. — *Prônes civiques* ou *Le pasteur patriote*, in-8°, Paris, 1791. — *Considérations sur l'esprit et les devoirs de la vie religieuse*, in-12, Paris, 1795, œuvre posthume; cependant, d'après Fisquet, cet ouvrage aurait été édité en 1785.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXIII, p. 106-107; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXIV, col. 275-276; Quérard, *La France littéraire*, t. IV, p. 511; Chaudon et Delandine, *Dictionnaire historique, critique et bibliographique*, t. IX, p. 483; Cattin, *Mémoire pour servir à l'histoire des diocèses de Lyon et de Belley pendant la Révolution*, in-8°, Lyon, 1687; Fisquet, *La France pontificale, province de Lyon*, p. 542-547; Pisani, *Répertoire biographique de l'épiscopat constitutionnel (1791-1802)*, in-8°, Paris, 1907, p. 277-280; Pierre de La Gorce, *Histoire religieuse de la Révolution française*, in-8°, Paris, 1918, t. III, p. 371-372.

J. Carreyre.

LAMPÉTIUS, un des principaux représentants de la secte des euchites ou messaliens; voir t. V, col. 1453. — Les renseignements que l'on a sur lui dérivent de deux sources : de quelques allusions le concernant dans l'œuvre de Sévère d'Antioche, et du dossier antimessalien dont Photius donne l'analyse, *Biblioth.*, cod. 52. *P. G.*, t. CIII, col. 88 sq. Voici ce que disait sur Lampétius ce dernier document : Ce personnage avait été ordonné prêtre par Alype, métropolitain de Césarée en Cappadoce vers le milieu du V^e siècle. Il fut dénoncé par un higoumène de Glitis, sans doute comme suspect de pactiser avec les euchites. L'auteur du dossier fait remarquer que Lampétius avait été le premier de la secte à extorquer la dignité sacerdotale. Au reçu de l'acte d'accusation, Alype confia l'examen de la cause à l'évêque de Comane (en Arménie), Hormizas, en lui transmettant les pièces de la cause. Lampétius était accusé d'avoir pris des libertés trop grandes avec des personnes du sexe et de s'être vanté de ses bonnes fortunes. On disait en outre qu'il se moquait de la psalmodie des heures canoniques, reprochant à ceux qui s'en acquittaient d'être comme les juifs esclaves de la Loi; on lui prêtait enfin des propos de quelque verdeur. L'affaire fut jugée à Comane, l'higoumène faisant fonction d'accusateur; Lampétius fut convaincu tant par les témoignages que par ses propres aveux; à l'unanimité il fut condamné et déposé de la prêtrise; Alype, qui l'avait ordonné prêtre, ratifia la sentence. C'est sans doute après ces événements que Lampétius composa un ouvrage qu'il intitula *Testament*, Διαθηκή « où il fit passer quelques-unes de ses impiétés ». Ce livre fut réfuté par Sévère d'Antioche, quand celui-ci, n'était encore que simple prêtre. L'auteur du dossier ajoute que plusieurs catholiques prirent néanmoins partie pour le condamné, entre autres Alphius, évêque de Rhinocorura (en Égypte), qui composa un mémoire pour démontrer l'innocence de Lampétius. Cet écrit, que notre auteur semble avoir lu, ne contenait, dit-il, rien de blasphématoire; on contraignit néanmoins Alphius à démissionner. Au fait il a dû y avoir d'autres évêques qui prirent parti pour Lampétius, comme nous l'apprenons par une lettre de Sévère d'Antioche, datée de 513-518. Simple prêtre, Sévère, nous l'avons dit, avait entrepris une réfutation en règle du *Testament* de Lampétius. Un fragment de cet écrit s'est conservé dans une chaîne encore inédite appartenant au New-College d'Oxford (Renseignement dans Salmon, p. 261). Dans ce passage, Sévère insiste sur le devoir de louer Dieu non seulement de cœur, mais de bouche. C'est tout ce que nous savons du *Testament* et de sa réfutation. Quoi qu'il en soit, l'auteur de cette dernière, devenu patriarche d'Antioche, reçut contre l'évêque de Flavias en Cilicie, Procope, diverses accusations, entre autres celle d'avoir nommé à la messe (sans doute dans les dyptiques) « Lampétius, homme souillé de l'hérésie d'Adelphius, et qui, pour cette raison, avait été condamné à Comane, en Arménie ». En transmettant le dossier de Procope au métropolitain d'Anazarbe, Sévère lui fait observer qu'il croit faux ce dernier grief. Il est remarquable néanmoins que l'accusation ait été portée, et ce fait témoigne au moins que l'affaire de Lampétius ne paraissait pas claire à tout l'épiscopat oriental.

Texte de Photius dans *P. G.*, t. CIII, col. 89-92; la lettre de Sévère d'Antioche dans E. W. Brooks. *The sixth book of the select letters of Severus*, t. II *a* (traduct. anglaise), p. 53-56; celui de la chaîne est signalé dans l'art. *Euchites* de G. Salmon, du *Dictionnary of christian biography*, t. II, p. 261. Il y a également une allusion à Lampétius dans une chaîne sur Daniel, publié par Mai, *Script. veter. collectio*, Rome, 1725, t. IX, p. 163 E. Voir aussi Cave, *Scriptor. eccles. historia*, Bâle, 1741, t. I, p. 448, qui cherche à préciser la date de l'épiscopat d'Alypius.

É. Amann.

1. LAMY Bernard (1640-1715). — Né au Mans en juin 1640, entra à l'Oratoire le 17 octobre 1657 et fut prêtre en 1667. Il étudia la théologie et l'enseigna ensuite à Angers. Il eut toujours un penchant marqué pour les idées cartésiennes et il fallut un ordre formel du roi (30 janvier 1675) au recteur de l'Université pour empêcher Bernard Lamy d'enseigner le cartésianisme. On l'accusa même de soutenir des propositions impies contre le roi et contre les magistrats. Pour se défendre, le P. Lamy publia des *Extraits des écrits d'un professeur de l'Oratoire, dictés vers le commencement de l'année 1671 dans le collège d'Angers, pour lui servir de justification contre les calomnies qu'on a répandues contre lui qu'il a enseigné dans ces mêmes écrits une proposition impie.* Il y soutenait l'idée cartésienne que l'essence des corps était l'étendue actuelle. Un nouvel arrêt du 4 décembre 1675 condamna les écrits du P. Lamy, et lui défendit d'enseigner et de prêcher dans tout le royaume. Le supérieur de l'Oratoire lui ordonna de se rendre à Saint-Martin-de-Misère en Dauphiné; mais, après huit mois d'interdit, sur le bon témoignage de l'évêque de Grenoble, M. Le Camus, le 14 août 1676, il vint enseigner au séminaire de Grenoble et c'est là qu'il composa la plus grande partie de ses écrits. Il revint au séminaire de Saint-Magloire en 1686; mais en 1689, la publication de son *Harmonie évangélique* obligea le supérieur de l'Oratoire à l'envoyer à Rouen où il resta jusqu'à sa mort, qui arriva le 29 janvier 1715. Le *Journal des savants* du 18 mars 1715 juge ainsi l'oratorien : « Le P. Lamy n'était pas de ces savants qui se font un Dieu de leur science : il joignait à une profonde érudition les vertus sacerdotales. Tout son temps était partagé entre l'étude et les exercices de piété. »

Le P. Lamy débuta dans la production littéraire par un certain nombre de travaux relatifs soit à la rhétorique (*L'art de parler*, 1670, *Réflexions sur l'art poétique*, 1678), soit aux sciences exactes, mécanique, algèbre, géométrie. Ces diverses disciplines, il les tournait d'ailleurs à sa formation religieuse de l'esprit Il expose longuement ce point de vue dans ses *Entre-*

tiens sur les sciences en général, dans lequels, outre la méthode d'étudier, on apprend comme on doit se servir des sciences pour se faire l'esprit juste et le cœur droit et pour se rendre utile à l'Église; on y donne des avis importants à ceux qui vivent dans des maisons ecclésiastiques, in-12, Grenoble, 1683; Lyon, 1684; Bruxelles, 1684. L'ouvrage comprend sept entretiens et il est dédié à l'évêque de Grenoble. Une seconde édition, augmentée d'un tiers, parut à Lyon en 1694 et une troisième, encore augmentée, parut à Lyon en 1706, avec quatre nouveaux entretiens où domine la note morale. Rousseau a fait l'éloge de cet écrit dans ses *Confessions*, l. VI, où il dit « qu'il l'a lu et relu cent fois ». Voir *Journal des savants*, du 4 décembre 1684, p. 219, du 3 janvier 1695, p. 55-57, du supplément du dernier de juillet 1707, p. 331-333.

Plus tard, à la demande du P. de Sainte-Marthe, supérieur général de l'Oratoire, le P. Lamy se tourne vers les sciences ecclésiastiques et tout d'abord vers l'étude de l'Écriture Sainte. En 1687, il avait publié à Grenoble un ouvrage important, qui fut souvent réimprimé avec de nombreuses additions, en France, et à l'étranger. C'est l'*Apparatus ad Bibliam Sacram*, in-fol., Grenoble, 1687. Ce n'était d'abord qu'un ensemble de cartes et de tableaux indiquant les principaux faits racontés dans la Bible. Une nouvelle édition, publiée en 1689, eut un très grand succès et le P. Lamy décida d'ajouter les preuves de ses assertions. Ce fut l'*Apparatus biblicus seu Manuductio ad Sacram Scripturam, tum clarius, tum facilius intelligendam; nova editio ornata et locupletata omnibus quæ in Apparatu biblico desiderari possunt*, in-8°, Lyon, 1696. *Journal des savants* du 4 juin 1696, p. 253-257. C'est l'écrit le plus soigné du P. Lamy; il fut édité en 1708 à Iéna et à Mayence; en 1709, à Amsterdam et, en 1724, très augmenté à Lyon. L'abbé de Bellegarde l'avait traduit en français, in-8°, Paris, 1697, *Journal des savants*, du 27 mai 1697, p. 229-230, à l'insu du P. Lamy, qui désavoua cette traduction fort imparfaite et encouragea celle de l'abbé Boyer, in-4°, Lyon, 1699. La traduction publiée en 1709 à Lyon est la plus complète; elle fut revue et augmentée par le P. Lamy lui-même et elle parut sous le titre : *Introduction à l'Écriture Sainte où l'on traite tout ce qui concerne les Juifs, leur origine, toute la suite de leur histoire selon l'ordre des temps, la forme de leur république, leurs lois, leurs coutumes, leurs années, la Terre sainte, Jérusalem, leur Temple, le Tabernacle, les fêtes, les sacrifices, leurs poids, leurs mesures, leurs monnaies, les fausses divinités, les animaux, les plantes, les pierreries, les maladies dont il est parlé dans l'Écriture, avec l'histoire du texte original, des versions, des polyglottes et des paraphrases, enrichie de plusieurs figures...* Nouv. édit. rev. et augm., in-4°, Lyon, 1709. Cette introduction fut placée en tête du *Grand dictionnaire de la Bible*, imprimé à Lyon, in-fol., 1724. E. du Pin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVII^e^ siècle*, t. v, p. 347-355. L'ouvrage suivant est d'inspiration plus théologique : *Démonstration de la vérité et de la sainteté de la morale chrétienne*, in-12, Paris, 1688. Cette première édition, dédiée à Harlay, archevêque de Paris, ne comprend que deux entretiens ou dialogues où l'auteur montre : 1° que Dieu seul peut rendre l'homme heureux; 2° que celui-là seul peut être heureux ici-bas qui veut sincèrement connaître la volonté de Dieu et l'accomplir. Dans la suite, l'ouvrage fut considérablement augmenté et forma 5 vol. in-12, Rouen et Paris, 1709-1711, sous le titre : *Démonstration ou preuves évidentes de la vérité et de la sainteté de la morale chrétienne, ouvrage qui comprend en cinq entretiens, toute la morale.* Dans cet écrit, le P. Lamy combat les sceptiques de tous les temps, les diverses formes du rationalisme et les sectes philosophiques : stoïciens, épicuriens, Spinoza, Montaigne, Hobbes.

Nous n'avons pas à insister ici sur un ouvrage du P. Lamy, publié en 1689, et qui est surtout d'ordre scripturaire : *Harmonia sive concordia quator Evangelistarum in qua vera series actuum et sermonum D. J. N. C. instituitur*, in 12, Paris. Plusieurs opinions exégétiques, qui parurent singulières à cette époque, notamment la thèse que la dernière Cène de Jésus ne fut pas un repas pascal et celle qui est relative à l'identification des trois Marie (la Madeleine, la sœur de Lazare, la pécheresse) amenèrent de très vives polémiques et suscitèrent de part et d'autre de nombreux écrits plus intéressants pour l'histoire de l'exégèse que pour celle de la théologie. — Se rapporte aussi à l'exégèse le grand ouvrage : *De tabernaculo fœderis, de sancta civitate Jerusalem et de templo ejus*, in fol., Paris, 1721, avec de très belles planches.

Le P. Lamy laissa deux manuscrits considérables : une histoire de la théologie scolastique sous ce titre : *Historica disquisitio de theologorum opinionibus*, où il traitait sévèrement les scolastiques, car ses aventures d'Angers l'avait rendu fort peu sympathique à ce qu'il appelle « leur jargon »; et un traité *De Jesu Christo Homine-Deo.*

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXIII, p. 91-92; Hœfer, *Nouv. biogr. générale*, t. XXIX, col. 294-298; Quérard, *La France littéraire*, t. IV, p. 498-499; Chaudon et Delandine, *Diction. hist. crit. et bibliogr.*, t. IX, p. 485-487; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, édit. de Paris, 1759, t. VIb, p. 106-108; Ellies du Pin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVII^e^ siècle*, t. V, p. 346-354; P. Desmolets, en tête du *De Tabernaculo fœderis*, a écrit une *Vita Bernardi Lamy, Congregationis Oratorii presbyteri;* Jean Leclerc, *Bibliothèque universelle et historique*, année 1687, t. VII, p. 201-226 et 1689, p. 554-560, et *Bibliothèque choisie*, année 1701, t. XI, p. 394-401; Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. VI, p. 96-120; B. Hauréau, *Histoire littéraire du Maine*, t. II, p. 117-165; *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire*, de Louis Batterel, publiés par A. P. M. Ingold et E. Bonnardet, t. IV, p. 365-408; Perraud, *L'Oratoire de France*, p. 280 sq.; Dumont, *L'Oratoire et le cartésianisme; Journal de tout ce qui s'est passé à l'Université d'Angers*, 1879.

J. CARREYRE.

2. LAMY François, bénédictin (1636 1711). — I. VIE. — François Lamy (ou Lami) naquit en 1636, au château de Montireau, dans le Perche (aujourd'hui dans le canton de La Loupe, arrondissement de Nogent-le-Rotrou). Il était fils de Charles Lamy, baron de Montireau, et d'Élisabeth ou Isabelle de Graffard qui, devenue veuve, épousa en secondes noces Jean d'Angennes, seigneur de Fontaines-Riant. L'enfant, gravement malade fut guéri par l'intercession de saint François d'Assise, son patron, et, en exécution d'un vœu fait par le père, on lui fit porter pendant deux ans l'habit franciscain. Confié à des maîtres habiles, il fit à Paris de sérieuses études littéraires; entré comme soldat au service du roi, il fit campagne sous le duc de Richelieu, donna des preuves de son intrépidité dans des occasions périlleuses. A la suite d'un duel, où la Règle de saint Benoît dont il portait un exemplaire sur lui l'avait préservé d'une blessure, il prit habit chez les bénédictins en 1658 et prononça ses vœux le 20 juin 1659. Durant son noviciat, il avait eu à subir des luttes intérieures contre son attrait pour son premier état, et, même sous l'habit religieux il garda toujours quelques instincts de son ancienne profession. Il fut chargé d'enseigner la philosophie, puis la théologie dans son ordre; il fit un séjour à l'abbaye Saint-Faron de Meaux où il connut intimement Bossuet; en 1687 il était nommé prieur de Rebais. Deux ans plus tard, sur un ordre du roi motivé par l'attachement de dom Lamy aux idées cartésiennes, il fut destitué de ce poste et déclaré inéligible à toute

charge dans son ordre. Comme il n'avait jamais accepté les dignités qu'avec répugnance, il supporta sans trop de peine cette disgrâce et vécut désormais à l'abbaye de Saint-Denis. Sa vie religieuse fut partagée entre l'étude et la piété. Il passait en son temps pour le bénédictin qui écrivait le mieux en français; cependant son style, quelquefois faible, souvent diffus, n'est pas exempt d'affectation. Il recevait souvent des visites de plusieurs personnes qui venaient le consulter; il entretint une correspondance avec Fénelon qui, comme Bossuet, l'honorait de son amitié. Il réussissait probablement mieux dans la discussion, comme le prouverait le résultat d'une conférence qu'il eut à la Trappe avec l'abbé de Rancé sur les études monastiques. Avec un penchant décidé pour la polémique et même pour le paradoxe, il soutint des discussions contre Malebranche, Arnaud, Nicole, Duguet, Gibert, etc. Après une vie de pénitence, de souffrances et d'humilité, il mourut dans l'abbaye de Saint-Denis, le 11 avril 1711.

II. ŒUVRES. — On en trouve l'énumération dans dom Tassin : *Histoire littéraire de la Congrégation de Saint-Maur*, in-4°, Bruxelles, 1770, p. 356 sq.; dans Ch. de Lama : *Bibliothèque des écrivains de la Congrégation de Saint-Maur*, in-12, Paris, 1882, n. 264-283. Nous mentionnons ici seulement les écrits qui ont un rapport plus étroit avec la théologie.

1° *Apologétique.* — *Le nouvel athéisme renversé, ou réfutation du système de Spinosa, tirée pour la plupart de la connaissance de la nature de l'homme*, in-12, Paris, 1696, et Bruxelles, 1711. Après un exposé du système, Lamy le réfute par des raisons à la portée de tous, et ensuite par la méthode des géomètres. Bien que Bossuet, Duguet et Voltaire lui-même aient loué cet ouvrage, dom Lamy semble y faire preuve de plus de bonne volonté que de sens métaphysique.

Il réussit mieux dans sa lutte contre les mécréants, dans : 1. *Vérité évidente de la religion chrétienne* ou *Élite de ses preuves et de celles de sa liaison avec la divinité de Jésus-Christ*, in-12, Paris, 1694. Dans ce livre, on trouve les principales démonstrations de la vérité de la religion chrétienne, réduites d'une manière nette et précise. — 2. *L'incrédule amené à la religion par la raison, en quelques entretiens où l'on traite de l'alliance de la raison avec la foi*, in-12, Paris, 1710. Neuf entretiens sous forme de dialogue, écrits avec beaucoup de force et de solidité. Recommandé par Feller, cet ouvrage a été inséré par Migne dans ses *Démonstrations évangéliques*, t. IV, col. 509-617.

2° *Dogmatique.* — 1. *Réfutation du Système de la grâce universelle de M. Nicole* : cet écrit de dom Lamy a été trouvé après sa mort. M. Nicole ayant soumis à son examen l'ouvrage sur la grâce, dom Lamy lui fit voir qu'il s'écartait de l'esprit et des principes de saint Augustin. — 2. *Histoire d'une contestation excitée depuis peu sur les satisfactions de Jésus-Christ* : œuvre en manuscrit. On peut voir dans la *Correspondance de Bossuet*, édition Ch. Urbain et L. Levesque, t. III, p. 456 sq. l'exposé d'une proposition énoncée par Dom Lamy (p. 456) à laquelle Bossuet répond par des observations. Finalement dom Lamy consent à soutenir seulement « que la satisfaction de Jésus-Christ apporte quelque soulagement aux damnés et même aux démons, et que Dieu, pour l'amour de Jésus-Christ, punit les damnés et même les démons au-dessous de leurs mérites; qu'ils doivent cet adoucissement aux mérites infinis de Jésus-Christ auxquels Dieu a plus d'égard que ne mérite leur ingratitude. » Avec cela, il abandonne le mot de *supplément* dans tous les sens désapprouvés par Bossuet (p. 493). Ce sentiment se rapproche de l'opinion qui admet la *mitigation des peines des damnés*, au sujet de laquelle M. Émery, supérieur de Saint-Sulpice, devait à la fin du XVIII^e^ siècle publier une *Dissertation*. Voir ÉMERY, t. IV, col. 2419, et la correspondance citée, note des éditeurs, p. 468. D'après dom Tassin, le manuscrit de Lamy contenait encore une analyse du *Cur Deus homo* de saint Anselme, où il prouve la nécessité absolue de l'incarnation, supposé le péché. Le P. Lamy termine l'ouvrage en prouvant par saint Augustin la nécessité d'un ordre essentiel, éternel et immuable.

3° *Morale.* — *Lettres théologiques et morales sur quelques sujets importants*, in-12, Paris, 1708. Ces lettres, au nombre de huit, sont écrites sous le nom d'un solitaire à un ami. Dans les quatre premières, l'auteur prouve l'obligation de ne pas différer à s'exciter à la contrition, dès que l'on s'aperçoit que l'on est tombé en péché mortel. Dans la cinquième, il montre que la fin, les vertus prétendues, les plus belles actions des philosophes païens, notamment des stoïciens, sont des effets d'un orgueil insupportable. Dans la sixième, il établit la nécessité d'un culte extérieur. Il explique dans la septième comment Jésus a pu allier la souveraine béatitude avec la plus vive douleur. Enfin la huitième déclare coupable de péché mortel un religieux qui, par une négligence grossière, et sans vouloir se corriger, viole habituellement quelque observance régulière. Le principe est que les plus légères violations de la loi deviennent des péchés mortels dès qu'il y a du mépris : c'est, dit Lamy, le sentiment de saint Bernard et de saint Thomas.

4° *Ascétisme.* — *De la connaissance de soi-même*, 6 in-12, Paris, 1694-98; 2^e^ édition, Paris, 1700. — Cet ouvrage est le principal et le plus estimé de ceux de dom Lamy. En trois traités, avec des éclaircissements, l'auteur veut exciter l'homme à s'étudier et il lui en indique les moyens. Cependant il rencontra de nombreux adversaires : au t. III, il avait attaqué le P. Malebranche au sujet de son traité *De la nature et de la grâce* et de son *Système sur l'amour désintéressé*. Malebranche répondit par le *traité de l'amour de Dieu* où il faisait tomber indirectement sur dom Lamy le soupçon de quiétisme. Ce dernier répliqua dans ses *Lettres pour répondre à la critique du R. P. Malebranche, prêtre de l'Oratoire, sur les trois derniers éclaircissements de la connaissance de soi-même touchant l'amour désintéressé*, in-8°, Paris, 1699. Il fallut l'intervention des supérieurs pour arrêter cette lutte théologique où dom Lamy apportait plus de conviction que de calme. Le polémiste ne se montre pas moins ardent dans ses *Réflexions sur le traité de la prière publique*, in-12, Paris, 1708, où il relève un passage du *Traité* composé par l'abbé Duguet et qu'il prend dans un sens différent de celui de l'auteur. D'un ascétisme plus calme sont les deux ouvrages suivants : *Les saints gémissements de l'âme sur son éloignement de Dieu : la tyrannie du corps premier sujet de gémir*, in-12, Paris, 1701; aspirations et plaintes amoureuses propres à toucher le cœur en éclairant l'esprit. Les *Leçons de la sagesse sur l'engagement au service de Dieu*, in-12, Paris, 1703, « ouvrage écrit d'un tour fin, avec des expressions vives, des pensées justes, des sentiments religieux », c'est une paraphrase du second chapitre de l'Ecclésiaste.

1. *Sur le personnage*, outre dom Tassin, déjà cité, voir E. de Broglie, *Mabillon et la société de l'abbaye de Saint-Germain des Prés*, 2 in-8°, Paris, 1888, *passim* et notamment t. I, p. 23-24 et 74; t. II, p. 145-146 et 186; *Lettres de Bossuet et de Fénelon*, dans les *Œuvres* de ces deux prélats; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXIX, col. 298-300; *Bulletin d'histoire bénédictine*, supplément à la *Revue bénédictine*, n. 1749.

2. *Sur les œuvres :* Ellies du Pin *Biblioth. des auteurs ecclésiastiques du XVII^e^ siècle*, t. I, p. 392-393; t. II, p. 811-832; Goujet, *Biblioth... pour servir de continuation à celle de M. Dupin*, t. I, p. 311-313; Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres de la République des Lettres*

t. III, p. 344-355, et t. X, p. 122-123; Dom Tassin, *Histoire littéraire de la Congrégation de Saint-Maur*, in-4°, Bruxelles, 1770, p. 356 et 367; D. Berlière (en collaboration avec D. Dubourg et P. Ingold), *Nouveau supplément à l'histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, in-8°, Paris, 1908, t. I, p. 319-323; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 791, 1203, 1210; D. M. Le Bachelet, article *Apologétique*, dans *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. I, col. 212-213; L. Maisonneuve, art. APOLOGÉTIQUE, ci-dessus, t. I, col. 1540.

J. BAUDOT.

1. LANCELOT Corneille, théologien de l'ordre des ermites de Saint-Augustin, naquit à Malines, l'an 1574. Très bien doué au point de vue de l'intelligence et du sens pratique, il remplit diverses charges dans son ordre, notamment celle de provincial de Belgique en 1607. Il fut également fondateur du couvent augustinien d'Anvers et ce fut grâce à son zèle industrieux que fut bâtie l'église attenante qui subsiste encore. Il mourut à Anvers d'une maladie contractée en soignant des soldats atteints de la peste, le 20 novembre 1622. Ses confrères lui accordèrent une place d'honneur dans le chœur de l'église.

Il publia les ouvrages suivants :

1. *Nectar et antidotum ex operibus D. Augustini collectum et digestum ordine alphabetico contra sectatores quoslibet*, 1613. — 2. *Pancarpium Augustinianum continens : Vitas SS. Augustini, Monicæ, Nicolai Tolentinatis et B. M. Virginis Encomium, itemque sodalitatis corrigiatæ privilegia et indulgentias*, Anvers. — 3. *S. Aurelii Augustini Vita*, in-8°, Anvers, 1616. — 4. *Mercædarium Luthero-Calvinistarum*, Anvers, 1617. — 5. *Lucerna vitæ perfectæ cum sacerdotalis tum monachalis, juxta regulam D. Augustini*, in-4°, Anvers, 1642 (ouvrage posthume édité par son frère Henri).

Dans la *Chronique manuscrite du couvent de Tournai de l'ordre de nostre glorieux P. S. Augustin*, par le P. J. Delaporte, conservée à la bibliothèque de Tournai, il est noté également qu'en 1621 le P. Lancelot recevait l'autorisation d'éditer en flamand : *Het vier der liefde* (le feu de l'amour).

J. Foppens, *Bibliotheca belgica*, 1739; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, p. 728, et les historiens de l'ordre augustinien.

A. N. MERLIN.

2. LANCELOT Henri, frère du précédent, naquit à Malines en 1576. Entré également chez les ermites de Saint-Augustin, il fut envoyé, après son noviciat, à l'Université de Louvain pour ses études philosophiques et théologiques. On dit que c'est lui qui inaugura en 1617, pour son doctorat, la soutenance de trois thèses successives, au cours de la même semaine, chacune pendant l'espace de deux heures. Entre autres postes de confiance exercés dans son ordre, il fut commisaire général pour la province du Rhin et de la Souabe pendant huit années consécutives, ce qui lui permit de récupérer divers couvents enlevés autrefois par les hérétiques. Après avoir donné des preuves de son zèle, tant comme prédicateur que comme écrivain, il mourut à Anvers le 11 janvier 1643, âgé de soixante-huit ans, dont cinquante et un de vie religieuse.

Voici la liste de ses écrits : 1. *Pharos Apostolica seu pseudo-ministerium pseudo-reformantium, hoc est de illegitima prætensa et subrepticia missione seu vocatione ministrorum pseudo-reformatæ Ecclesiæ lutheranorum, zwinglianorum, anabaptistarum, calvinistarum* (etc.), in-8°, Anvers, 1611, 157 p. Cet ouvrage ayant été attaqué par un luthérien du nom de Nicolas Hunnius, son auteur prit sa défense comme on le verra ci-après. — 2. *Anatomia christiani deformati juxta epistolæ D. Iudæ apostoli exegeticam præscriptionem theologicam, catholicam, moralem*, in-8°, de 528 p., Anvers, 1613. — 3. *Viticula Mariana viginti pampinis mysticis adornata*, in-4°, Gand, 1614. — 4. *Hæreticum quare per catholicum quia, in omni pene materia religionis clare solutum*, 1614, Gand, in-8° de 589 p. Cet ouvrage, dédié au Conseil de Régence de la ville de Gand, fut souvent réimprimé dans la suite. Il fut également traduit en plusieurs langues, notamment en français par le P. Clément Le Marlier; en flamand sous ce titre : *Het kleyn Mondstopperken*, in-32 de 451 p., Anvers, 1698, de même en italien, anglais et polonais. — 5. *Capistrum Hunnium sive apologeticus pro demonstratione de illegitima missione seu vocatione ministrorum pseudo-reformatæ Ecclesiæ*, in-12, Anvers, 1616. C'est l'apologie de son premier travail qui fut elle-même attaquée sous le piquant titre suivant : *Capistrum Hunnio paratum, Lancilloto injectum, hoc est evidens probatio Demonstrationis ministerii Lutherani divini, adeoque legitimi, Henricum Lancillotum ita convictum et captum ut ejus fundamenta toto suo apologetico ne quidem tangere ausus fuerit*, in-12, Wittemberg, 1617. — 6. *Abecedarium Luthero-Calvinisticum*, in-12, Anvers, 1617. — 7. *Parallela LXXIV Augustini romano-catholici et Augustini-mastigis hæretici*, in-12, Anvers, 1618. — 8. *De libertate religionis e republica christiana proscribenda*, in-12, Mayence, 1622. — 9. *Corona justitiæ Ecclesiæ triumphantis, sive de justis reposita beatitudine æterna animæ et corporis; de utriusque annexis et adeptione tractatus theologicus*, in-12, Cologne, 1625. — 10. *Gnome vitæ religiosæ*, in-12, Anvers, 1625. — 11. *Corona Calviniana, quinque margaritiis in gratiam Evangelicorum adornata; una cum Parænesi ad Ferdinandum II Romanorum imperatorem pro calvinismi e toto imperio proscriptione. Accessit ob argumenti affinitatem exegesis seu commentarius in Epistolam D. Judæ apostoli catholicus, theologicus, moralis*, in-8°, de 202 p., Anvers, 1626. L'auteur s'élève avec véhémence dans sa *Parænesis* contre les politiciens imbus des principes du machiavélisme en matière de religion. — 12. *Parænesis ad romano catholicos Sylvioducenses, contra Henricum Swalnium, Godefridum Udemans, Gisbertium-Vætium et Samuelem Everwijn, quinti evangelii buccinatores, in ovile Christi Sylvioducence subreptitie illapsos*, in-8°, Anvers, 1630. — 13. *Lapis adjutorii, hoc est Psalmi quarti Davidis* CUM INVOCAREM *exegesis catholica, theologica, moralis*, in-4° de 344 p., 1641. — 14. *Blasphemum Calvini os, de Christi in cruce desperatione, pænarum inferni perpessione etc. obturatum*. Cet ouvrage ainsi que les deux suivants sont énumérés s. d. n. l. — 15. *Funiculus triplex religiosæ observationis obligationis et perfectionis* s. d. n. l. — 16. *Commentaria seu conciones in Psalmum nonagesimum :* QUI HABITAT... s. d. n. l.

En outre on lui attribue deux ouvrages restés manuscrits : *Chronica monasterii bruxellensis; Commentarii in utriusque Testamenti libros*, jusqu'au livre de Jonas.

Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des dix-sept provinces des Pays-Bas, de la principauté de Liége et de quelques contrées voisines*, t. IX, p. 26 sq.; Mantelius, *Oratio habita in funere Henrici Lancilloti*; P. Thomas Gratien, *Anastasis augustiniana*; P. Elsius, *Œconomiasticon augustinianum*; Le Tombeur, *Chronologia augustiniana*.

A. N. MERLIN.

LANCICIUS Nicolas, de son vrai nom Leczycki, un des principaux représentants de la théologie ascétique de la Compagnie de Jésus, né à Nieswiesz (Lithuanie) en 1574, se montra tout d'abord un ardent défenseur du calvinisme; converti par la lecture des ouvrages de controverse publiés en Pologne par les jésuites, il entra au noviciat de Cracovie en 1592. Après avoir achevé ses études à Rome, où il se lia d'une étroite et sainte amitié avec Bellarmin, Suarez, Grégoire de Valentia, il fut chargé d'enseigner l'hébreu, la théologie et l'Écriture Sainte à Vilna. Le reste de sa vie fut consacrée à l'administration des provinces de Pologne et de Lithuanie. Il mourut à Kowno, le 16 mars 1652, en grande réputation de sainteté. Ses nombreux opuscules sur la nature et la pratique des vertus, sur les devoirs des prêtres et la conduite des âmes, ont été recueillis et publiés par le P. Bollandus, *Opuscula spiritualia*, 2 vol. in-fol., Anvers, 1650, et plusieurs fois réimprimés. La plupart ont été traduits en allemand, en anglais, en français, en tchèque, en hongrois. Ils se recommandent par l'élévation de la pensée, la sûreté de la doctrine, l'accent d'une piété profonde.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 1146-1455; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 1216 sq.

P. BERNARD.

LANDON, pape, d'août 913 à mars 914. — Nous n'avons sur son pontificat d'autres renseignements que l'indication de sa durée : six mois et onze jours, selon Flodoard, *P. L.*, t. CXXXV, col. 831, qu'il faut corriger d'après les indications de Jaffé. C'est le moment où le Saint-Siège est complètement sous la tutelle de Théodora, femme de Théophylacte. Voir plus haut JEAN X, col. 616.

L. Duchesne, *Liber pontificalis*, t. II, p. 239; Jaffé, *Regesta*, t. I, p. 448.

É. AMANN

LANDSHEERE (Guillaume de), controversiste, né à Cassel en 1605, entré au noviciat des jésuites à Malines en 1619, enseigna la théologie morale et l'Écriture Sainte, et se consacra surtout à des travaux de controverse qui lui suscitèrent d'ardentes polémiques avec les écrivains protestants. Il mourut à Gand, en 1666. Outre ses *controversiæ quædam...*, Anvers, 1641, ses ouvrages de polémique en flamand, divers traités de spiritualité en latin, il a laissé sur le protestantisme un précieux volume : *Origo et progressus novæ reformationis*, in-8°, Anvers, 1664.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 1466-1470; Foppens, *Bibliotheca belgica*, p. 783.

P. BERNARD.

LANDULPHE COLONNA, chanoine de Chartres, dont le nom est parfois défiguré en *Pandulphus* ou *Radulphus*, est entré dans l'histoire, parce qu'on croyait devoir placer son origine au pays chartrain, sous le nom de Raoul de Coloumelle, et, pour tout concilier, accompagné d'un neveu qui se serait appelé Landulphe. En réalité, il s'agit d'un unique personnage nommé Landolfo, et qui appartenait à l'illustre famille italienne des Colonna. Il était chanoine de Chartres à la fin du XIIIe siècle et détenait en même temps à Rome, par concession de Nicolas IV et de Boniface VIII, l'administration provisoire de l'église cardinalice des Saints-Sergius-et-Bacchus.

Son œuvre principale est un petit traité *De translatione imperii*, qui s'inspire d'une œuvre semblable publiée sous le nom de Tolomeo de Lucques par Mario Krammer, *Determinatio compendiosa*, Hanovre et Leipzig, 1909, p. 66-75. Jusqu'ici on croyait le *De translatione imperii* composé en 1290; mais, si l'on accepte pour l'œuvre de Tolomeo la date de 1309 proposée par Krammer, p. XXXVI, celle de Landulphe devrait être retardée en conséquence. L'auteur, en tout cas, adoptant le point de vue le plus strictement pontifical, y expose comment la papauté, après avoir hérité de l'Occident par la donation de Constantin, a successivement transféré l'Empire des Grecs aux Francs, puis de ceux-ci aux Germains. Texte dans Goldast, *Monarchia*, Francfort, 1668, t. II, p. 88-95. Cet opuscule a, de ce chef, joué un grand rôle dans les controverses politico-théologiques qui se sont développées à partir du XIVe siècle. Marsile de Padoue jugea digne d'une réfutation le traité de celui qu'il appelle un « satrape romain ». Goldast, *ibid.*, p. 148.

Il existe encore de Landulphe un *Breviarium historiarum*, chronique menée depuis le commencement du monde jusqu'en 1320, et un traité *De pontificali officio*, dédié à Jean XXII, où, sur les pas de saint Bernard, l'auteur dénonce les défauts du clergé de son temps et rappelle méthodiquement ses devoirs. Analysé dans R. Scholz, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern*, Rome, 1911, t. I, p. 207-210, ce dernier ouvrage est publié partiellement au t. II, Rome, 1914, p. 530-539. Mais Landulphe s'abstient de parler du pape pour restreindre ses critiques et ses monitions aux prélats inférieurs.

Notice par F. Lajard, dans *Histoire littéraire de la France*, t. XXI, Paris, 1847, p. 151-155, sous le nom fautif de *Raoul de Coloumelle*; rectifié par Ant. Thomas, *Mélanges d'archéologie et d'histoire* (publiés par l'École française de Rome), 1882, t. II, p. 126-130; L. Delisle, *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 1885, t. XLVI, p. 658-659; S. Riezler, *Die literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwigs des Baiern*, Leipzig, 1874, p. 171-179.

J. RIVIÈRE.

LANFRANC, prieur du Bec, abbé de Saint-Étienne de Caen, archevêque de Cantorbéry (1005?-1089). — I. Vie. II. Œuvres. III. Doctrine sur l'eucharistie.

I. VIE. — Pour écrire la vie de Lanfranc, on dispose d'une biographie rédigée une quarantaine d'années après la mort de l'archevêque par un moine du Bec, Milon Crispin. S'il est assez exactement renseigné sur le séjour de Lanfranc à l'abbaye du Bec et même sur l'épiscopat de son héros, dont les autres historiens ecclésiastiques de l'Angleterre donnent aussi l'histoire, l'auteur ne possède aucune connaissance des années qui précédèrent l'entrée de celui-ci dans la vie monastique. Ce n'est guère que par conjecture qu'on peut reconstituer la première période de l'existence de Lanfranc.

1° *Enfance et jeunesse.* — Il est né à Pavie, au début du XIe siècle, d'une famille noble. Les calculs de Mabillon qui fixent à 1005 l'année exacte de sa naissance sont sujets à caution. Sa ville natale avait pour lors de bonnes écoles d'humanistes et de droit; Lanfranc les fréquenta et acquit dans cette dernière des connaissances juridiques assez étendues et qui plus tard lui seront fort utiles. Il n'est pas certain qu'il soit allé perfectionner à Bologne sa science du droit : ce qui est sûr, c'est qu'après un voyage de quelque durée il rentra à Pavie et exerça quelque temps les fonctions d'avocat. Vers les années 1035, il quitte son pays, et l'on a conjecturé, non sans raison, que ce fut à la suite de troubles politiques qui amenèrent le bannissement d'une partie de la noblesse. Lanfranc, pour vivre, dut se mettre à enseigner les belles-lettres et la dialectique; il dut chercher une ville où ses réels talents de professeur pussent trouver à s'employer. C'est ainsi qu'il arriva en France et s'installa pour quelque temps à Avranches, où peut-être certaines amitiés l'avaient attiré. Il ne semble pas avoir trouvé dans cette ville tout le succès qu'il cherchait, et il se rendait à Rouen pour y tenter à nouveau la fortune quand, dans une circonstance où il put croire sa vie exposée, il fit vœu de se consacrer à Dieu dans un monastère. Et c'est ainsi qu'il entra à l'abbaye du Bec, fondée peu auparavant par Herluin. Ceci devait se passer vers 1042.

2° *Le prieur du Bec.* — Dans ce monastère, Lanfranc ne trouva pas immédiatement le repos de l'âme qu'il était venu y chercher. Il semble bien que l'administration d'Herluin laissait subsister bien des abus.

Le nouveau moine fut un jour sur le point de se retirer secrètement pour mener la vie érémitique. L'abbé, providentiellement averti, parvint à le retenir en lui donnant le titre de prieur et la direction de l'école du monastère. On sait que les écoles de ce genre groupaient non seulement les aspirants à la vie monastique, mais encore des jeunes gens qui voulaient rester dans le siècle, soit comme clercs, soit même comme laïques. Assez mal située, peu commode, mal installée, sans grande renommée non plus, la nouvelle abbaye ne recrutait que peu d'élèves et les débuts de Lanfranc ne furent pas un succès. Mais soudain la part considérable que le nouvel écolâtre va prendre à la controverse bérengarienne attire sur lui l'attention de toute la chrétienté occidentale. Sur les détails de cette controverse, voir l'art. Bérenger, t. II, col. 722 sq. C'est à la curie romaine que Lanfranc adopte l'attitude résolue qu'il gardera désormais. Les premières relations de l'écolâtre du Bec avec la cour de saint Léon IX avaient commencé au concile de Reims, en octobre 1049. Lanfranc y était venu, semble-t-il, pour arranger l'affaire du mariage de Guillaume, duc de Normandie, avec Mahaud de Flandre, sa parente à un degré prohibé. Le pape l'avait emmené avec lui en Italie et c'est ainsi que le prieur du Bec assista aux conciles de Rome et de Verceil, qui condamnèrent successivement Bérenger. Mis en cause par une lettre que lui avait adressée l'archidiacre d'Angers, Lanfranc se sépara avec éclat de la doctrine pour laquelle celui-ci se réclamait de l'autorité des Pères. Voir cette lettre de Bérenger dans *P. L.*, t. CL, col. 63 C, et l'attitude de Lanfranc aux synodes de Rome et de Verceil, *ibid.*, col. 413. Rentré en Normandie, le prieur continue la lutte contre le novateur; à la conférence de Brionne, près du Bec, Lanfranc rallie tous les évêques de Normandie; finalement Bérenger est chassé du duché par Guillaume. Cette vigoureuse campagne désigne le prieur du Bec et son école à l'attention générale. L'abbaye devient le rendez-vous de tous ceux qui cherchent la science théologique. C'est là que Yves de Chartres, Anselme d'Aoste, Anselme de Lucques (le futur pape Alexandre II), pour ne citer que les plus célèbres commenceront des études qui devaient leur donner la célébrité que l'on sait. Voir aussi la lettre par laquelle le pape Nicolas II envoie à Lanfranc, pour les former à la dialectique et à la rhétorique des chapelains pontificaux, *P. L.*, t. CXLIII, col. 1349 et celle que lui écrit Alexandre II, en lui confiant son neveu, t. CXLVI, col. 1353.

3° *L'abbé de Saint-Étienne.* — Depuis quelque temps déjà, Lanfranc était entré fort avant dans la confiance du duc Guillaume dont il était le conseiller. Les choses pourtant faillirent se brouiller en 1058. Donnant suite, malgré les prohibitions ecclésiastiques, à ses projets antérieurs de mariage, le duc avait épousé Mahaud. Il attribua à l'action de Lanfranc l'opposition qui se manifesta tout aussitôt. A en croire Milon, le pape avait même jeté l'interdit sur toute la Normandie. *Vita*, 8, *P. L.*, t. CL, col. 35. Guillaume ordonna au prieur du Bec de quitter le duché. Mais celui-ci put obtenir au dernier moment du souverain une entrevue que le biographe raconte de manière fort plaisante, il parvint à ressaisir l'irascible duc et désormais s'employa à faire régulariser par Nicolas II une situation qui sans cela demeurait sans issue. Le pape finit, dans un voyage que Lanfranc fit à Rome en 1059, par accorder au duc la dispense nécessaire. Il imposait comme pénitence canonique aux deux conjoints la construction d'un monastère d'hommes et d'un autre de femmes. Guillaume ni Mahaud ne lésinèrent; les deux splendides églises de Caen, Saint-Étienne (l'Abbaye aux hommes) et la Trinité (l'Abbaye aux dames) attestent aujourd'hui encore la munificence des deux époux. Le monastère de Saint-Étienne était à peine terminé, que Lanfranc en était nommé abbé par le duc de Normandie. Mais cette élévation n'était pas la dernière.

En 1066, la bataille d'Hastings donnait l'Angleterre à Guillaume le Conquérant; plus que jamais Lanfranc dirigeait les affaires du nouveau roi. Rome le revit en 1067, où il vint négocier la translation, voulue par Guillaume, de Jean, évêque d'Avranches, au siège métropolitain de Rouen. *P. L.*, t. CXLVI, col.1339. En même temps il demandait sans doute l'envoi dans les nouveaux États de Guillaume d'une légation pontificale qui vînt régler sur place les questions ecclésiastiques pendantes depuis la conquête. Cette ambassade abordait en Angleterre au printemps de 1070, composée de trois légats du pape, Hermenfred de Sion en Valais, et les prêtres romains Jean et Pierre. A Winchester, elle tenait en présence de Guillaume, dont elle venait de renouveler le couronnement, un concile où furent déposés l'archevêque de Cantorbéry, Stigand et quelques autres évêques et abbés anglais. Six semaines plus tard, à Windsor, d'autres exécutions suivirent. Mansi, *Concil.*, t. XIX, col. 1079-1080; t. XX, col. 5-6. Au fond il s'agissait surtout de débarquer les dignitaires ecclésiastiques anglais et de les remplacer par des Normands. C'est ainsi que Lanfranc fut désigné pour le siège archiépiscopal de Cantorbéry; le 29 août 1070, il était sacré et intronisé dans sa cathédrale.

4° *L'archevêque de Cantorbéry.* — S'il avait, ce qui n'était pas, sollicité cette élévation, l'abbé de Saint-Étienne aurait eu très vite à s'en repentir. Le nouvel archevêque en effet se heurta dès le début à d'énormes difficultés, et peu après son installation il écrivait à Alexandre II pour le supplier de le relever de sa charge. *Epist.*, I, Giles, 3, t. I, p. 19.

1. *La lutte avec York.* — Les agitations des années précédentes avaient fortement entamé le prestige du siège de Cantorbéry. York qui n'avait jamais accepté d'une manière précise, et pour causes, la primauté de la métropole du Sud, refusait maintenant de la reconnaître en aucune manière; le nouveau titulaire de cette ville, Thomas, essayait même de soustraire à l'obédience de Cantorbéry les sièges de Worcester, Lichfield, Dorchester, qui en avaient toujours dépendu. Ce fut l'occasion entre les deux archevêques d'un conflit extrêmement vif, que Lanfranc et Thomas portèrent à Rome à la fin de 1071. Avec beaucoup de prudence, le pape Alexandre II refusa de résoudre lui-même une question depuis si longtemps pendante et renvoya l'affaire à un concile anglais, où seraient appelés les évêques et abbés de tout le royaume. Cette assemblée se réunit à Winchester à Pâques, puis à Windsor à la Pentecôte 1072, sous la présidence d'un légat du pape le cardinal Hubert. Mansi, *Concil.*, t. XX, col. 19 sq. Les deux parties produisirent leurs titres, Lanfranc invoquant l'*Histoire ecclésiastique* de Bède, les décisions d'anciens conciles anglais et de nombreux décrets pontificaux, Thomas produisant une lettre du pape Grégoire qui plaçait sur la même ligne les évêques d'York et de Londres, mais sans parler de Cantorbéry. La victoire de Lanfranc, comme il en témoigne dans une lettre adressée au pape, *Epist.*, III, Giles, 5, t. I, p. 23, fut complète et décisive. Mais elle n'avait pu être remportée que par des moyens dont l'emploi fait peser quelques doutes sur la parfaite loyauté de l'archevêque. Il est certain en effet, et H. Böhmer l'a démontré péremptoirement, que les documents pontificaux produits par celui-ci et qui décidèrent du succès de ses revendications, sont des pièces falsifiées. Lanfranc lut au concile de la Pentecôte des lettres des papes Boniface IV, Boniface V, Honorius Ier, Vitalien, Sergius Ier, Grégoire III, Léon III, Formose et Jean XII dont les originaux auraient été sauvés, affirmait-il, de l'incendie qui, trois ans auparavant, avait détruit la cathédrale et qui sont tout simplement des faux éhontés. Ces pièces, au nombre de dix, sont rassemblées à la suite dans Guillaume de Malmesbury, *Gesta pontificum anglorum*, l. I, 30-39, *P. L.*, t. CLXXIX, col. 1464 sq., et *Rolls Series*, t. LII, p. 46-62; dans Eadmer de Cantorbéry, *Historia novorum in Anglia*, l. V ad fin., *P. L.*, t. CLIX, col.506 sq., *Rolls Series*, t. LXXXI, p. 261-276; H. Böhmer en a donné une édition critique. Toute la question est de savoir qui est responsable de cette falsification. Pour l'honneur de Lanfranc, on aimerait à penser qu'il a été la victime d'une mystification, et les preuves apportées par H. Böhmer pour établir que l'archevêque lui-même est l'auteur de cette fraude manifeste ne sont pas de telle nature qu'elles entraînent immédiatement la conviction.

2. *Le primat d'Angleterre.* — Quoi qu'il en soit d'ailleurs, le concile de 1072 régla pour quelque temps la situation respective d'York et de Cantorbéry, et fit de Lanfranc le personnage le plus important de la Grande-Bretagne aussi bien au spirituel qu'au temporel. L'Irlande même, bien qu'elle ne fût pas encore rattachée au royaume anglo-normand, était l'objet de la sollicitude de l'archevêque, et Lanfranc semblait prendre au sérieux le titre de primat des contrées transmarines que le pape lui avait donné en même temps qu'il lui avait décerné le pallium. Voir surtout *Epist.*, XXVIII, Giles, 44, t. I, p. 62, adressée à un roi d'Irlande Terdéluac (Tairdhealbach Va Briain), où l'archevêque de Cantorbéry parle comme s'il avait sur l'île une véritable juridiction. En même temps qu'il essayait ainsi de centraliser l'administration spirituelle des Iles Britanniques, Lanfranc, par suite de la confiance qu'il avait su inspirer à Guillaume le Conquérant, jouissait au temporel d'une autorité qui faisait de lui le premier personnage de l'Angleterre. Le roi séjournait peu dans l'île, et passait très fréquemment en Normandie; durant les absences de Guillaume Lanfranc exerçait de véritables pouvoirs de vice-roi.

3. *Le réformateur de l'Église.* — De cette autorité qu'il avait su acquérir, il fit le meilleur usage. Pour ne parler que de son administration ecclésiastique, disons qu'il s'efforça d'abord de rendre au siège de Cantorbéry le lustre qui convenait à la métropole du royaume. La cathédrale rebâtie et agrandie, le cloître attenant restauré et peuplé, l'hôpital de Cantorbéry fondé, les revenus de la mense défendus et augmentés, tout cela en quelques années, voilà qui témoigne de l'activité de l'archevêque. Mais il était plus important encore d'opérer, tant dans le diocèse que dans le reste de l'Angleterre, cette réforme de l'Église à laquelle les papes, depuis Léon IX, venaient de donner le branle. Les mêmes maux que combattait sur le continent la politique grégorienne désolaient l'Église d'Angleterre. Il fallut procéder d'abord à la réforme des monastères et des chapitres. On sait qu'à côté de plusieurs des cathédrales anglaises s'étaient développés des couvents dont les religieux assuraient le service de l'église. C'était le cas spécialement à Cantorbéry : mais plusieurs de ces chapitres réguliers, à commencer par celui de la métropole, avaient tendance à se séculariser. Lanfranc les peupla de moines venus des abbayes normandes déjà réformées et put ainsi favoriser le développement de la vie régulière. Cela n'alla pas d'ailleurs sans une assez vive opposition, qui se manifesta entre autres à ce même concile de Windsor dont nous avons parlé. Lanfranc en vint à bout en produisant, comme pour la compétition, entre Cantorbéry et York, un document pontifical, dans l'espèce une lettre de Boniface IV au roi Éthelbert, prescrivant aux desservants de l'église métropolitaine la vie en commun. (C'est la première des dix pièces signalées plus haut.) Voir Jaffé, *Regesta*, n. 1998. Appuyé sur l'élément monastique, aidé par le roi qui mettait volontiers à son service la puissance séculière, Lanfranc put songer à travailler à une réforme plus complète de l'Église. Le concile de Londres, en 1075, eut à ce point de vue une importance considérable. Voir les textes dans Mansi, *Concil.*, t. XX, col. 449-456; et les lettres par lesquelles Lanfranc résout les difficultés d'application qui lui sont soumises par ses collègues dans l'épiscopat, *ibid.*, col. 25-34.

Mais, tout en s'inspirant de l'esprit général de la réforme grégorienne, l'archevêque de Cantorbéry, ne croyait pas qu'il fût nécessaire d'en suivre exactement toutes les directives. Sur deux points de grand intérêt, il est loin de pousser les exigences aussi loin que Grégoire VII. C'était à restaurer le célibat ecclésiastique que la papauté s'évertuait depuis saint Léon IX, et, dès le lendemain de son avènement, Grégoire VII avait fulminé contre les prêtres mariés ou concubinaires et interdit au peuple chrétien d'assister aux offices de ces indignes. En Angleterre, Lanfranc crut devoir se montrer moins intraitable. Le concile de Winchester, en 1076, rendit le décret suivant : *Ut nullus canonicus uxorem habeat. Sacerdotum vero in castellis vel in vicis habitantium, habentes uxores, non cogantur ut dimittant; non habentes interdicantur ut habeant. Et deinceps caveant episcopi ut sacerdotes vel diaconos non præsumant ordinare nisi prius profiteantur ut uxores non habeant.* Mansi, *Concil.*, t. XX, col. 459-460. On notera la distinction faite entre le clergé canonial et les prêtres de campagne, le respect de ce qu'on pourrait appeler les situations acquises, le vœu de chasteté imposé seulement au diaconat. Le second point important de la réforme grégorienne, c'était la suppression de l'investiture laïque. Lanfranc, n'eut pas de peine à saisir la complexité d'une question que tranchaient, peut-être un peu vite, les théologiens de l'entourage pontifical. A une époque où l'évêque, l'abbé, étaient à la fois souverains temporels et dignitaires d'Église, le politique avisé qu'était l'archevêque de Cantorbéry comprenait que l'autorité civile eût son mot à dire, non seulement dans la désignation des titulaires, mais dans la cérémonie même qui leur conférait la juridiction. Les décrets de Grégoire VII interdisant toute investiture laïque restèrent à peu près lettre morte en Angleterre. Semblablement, malgré les demandes expresses de la cour romaine, Lanfranc n'insista pas outre mesure pour obtenir que son souverain fît hommage féodal de son royaume à saint Pierre. Voir la lettre assez froide que Lanfranc écrit à ce sujet à Grégoire VII. *Epist.*, VIII, Giles, 11, p. 32 : *Verba legationis vestræ cum præfato legato vestro, prout melius potui, domino meo regi suggessi, suasi, sed non persuasi.* D'ailleurs était-il si facile de persuader Guillaume le Conquérant?

4. *Les relations avec Grégoire VII.* — Il faut ajouter que les rapports entre Lanfranc et Grégoire VII ont toujours témoigné de quelque froideur. N'étant encore qu'archidiacre Hildebrand n'avait pas mis beaucoup d'empressement à faire entériner par la curie romaine les décisions de Windsor; seules les dispositions relatives au régime du chapitre de Cantorbéry avaient été expressément approuvées par Alexandre II. Jaffé, n. 4762. Les autres décrets qui tendaient à créer une sorte de patriarcat des Iles Britanniques ne devaient jamais être reconnues par Rome. Plus ou moins ouvertement, Lanfranc accusait l'archidiacre Hildebrand d'avoir fait échec à ses projets; l'on comprend dès lors que les relations entre Rome et Cantorbéry aient été moins confiantes sous le pontificat de Grégoire VII que sous le règne d'Alexandre II. Le jour où Lanfranc devra se prononcer entre le pape légitime et l'antipape Guibert, suscité par Henri IV en 1080 sous le nom de

Clément III, il n'eura pas la franchise d'allure qu'on attendrait d'un homme de sa trempe. Comme son souverain, il se montrera hésitant. A un des partisans de Guibert, il répond sans doute en blâmant les injures que celui-ci s'est permises à l'adresse de Grégoire, les louanges exagérées dont il a couvert Clément. Mais, craignant de sortir de la neutralité, il ajoute : « Je crois d'ailleurs que le glorieux empereur ne s'est point résolu à pareille chose (l'élévation de Guibert) sans de fortes raisons et qu'il n'a pu, *sans un grand secours de Dieu*, remporter une telle victoire. » Et, dissuadant son correspondant de venir faire de la propagande guibertiste en Angleterre : « Notre île n'a pas encore, continue-t-il, repoussé Grégoire : elle n'a pas encore décidé qu'il fallait obéir à Clément. Après audition des deux parties, elle verra plus clairement ce qu'il y aura à faire. » *Epist.*, LIX, Giles, 65, p. 79. Finalement l'Angleterre, son roi, son primat demeurèrent neutres.

Les dernières années de Lanfranc furent attristées par la mort de Guillaume le Conquérant, 9 septembre 1087, et par les difficultés que l'archevêque ne tardera pas à avoir avec Guillaume le Roux dont il avait pourtant favorisé l'élévation. Il mourut lui-même peu de temps après son ami et protecteur, le 28 mai 1089.

II. ÉCRITS. — Bien qu'il ait joui à un moment de sa carrière d'une réputation extraordinaire de savant, Lanfranc n'est, à tout prendre ni un homme de science, ni un théologien. Homme d'action avant tout, il a donné sa pleine mesure quand les circonstances lui ont permis de déployer son génie politique. On ne s'étonnera donc pas que son œuvre littéraire soit relativement peu considérable et en tout cas d'une portée bien inférieure à celle d'un Anselme de Cantorbéry, son disciple et son successeur. D'Achery, le premier éditeur, à la suite des historiens de la littérature ecclésiastique, mentionne :

1° Un *Commentaire sur les Psaumes*, dont il ne s'est conservé aucune trace. — 2° Un *Commentaire sur les Épîtres de saint Paul*, publié pour la première fois par d'Achery, dont Mabillon a suspecté l'authenticité, mais que H. Böhmer attribue résolument au prieur du Bec. Ce qui arrêtait Mabillon, c'est que Sigebert de Gembloux caractérise de la façon suivante le commentaire de Lanfranc : *Paulum apostolum exposuit et ubicunque opportunitas locorum occurrit, secundum leges dialecticæ proponit, assumit, concludit. De script. eccles.*, 155, *P. L.*, t. CLX, col. 583. Or le travail que nous avons, loin d'être composé *dialectico more*, emprunte le plus clair de ses solutions aux commentateurs anciens, spécialement à l'*Ambrosiaster* et à saint Augustin. Ce qui décide H. Böhmer à revendiquer cet écrit pour l'archevêque de Cantorbéry, c'est le témoignage de mss très anciens. Peut-être ne faut-il pas trop presser les caractéristiques de Sigebert de Gembloux. — 3° Un *Libellus de sacramento corporis et sanguinis Christi contra Berengarium*, édité dès 1518 à Bâle par Sichard, à Rouen en 1540 par les soins de Guillaume Le Rat (G. Ratus), pénitencier de Rouen, puis très souvent réimprimé depuis. Sur cet opuscule, le plus important de l'œuvre de Lanfranc voir ci-dessous. — 4° *Statuta sive decreta pro ordine S. Benedicti*, explication de la règle bénédictine qui entre en de minutieux détails sur la vie monastique et contient en même temps des règles liturgiques qu'il y aurait intérêt à relever. — 5° D'Achery a publié aussi quelques notes *in collationes Cassiani*, qui n'ont guère d'importance. — 6° De beaucoup plus grand intérêt sont les *Epistolæ decretales* dont la réunion commencée par d'Achery a été complétée par Giles. En tout une soixantaine de lettres datant de l'épiscopat de Lanfranc, où se trouvent d'ailleurs plusieurs pièces qui lui sont adressées. Importantes surtout pour l'histoire du droit canonique, comme nous l'avons indiqué plus haut, elles présentent aussi quelque intérêt pour le théologien. Signalons la lettre XXXIII, Giles, 36, p. 54, relative à la communion des tout petits enfants. L'archevêque de Dublin (ou d'Armagh) avait interrogé le métropolitain de Cantorbéry sur les doctrines de l'Église d'Angleterre quant à ce point. Il semblait prêter à son correspondant cette idée que la communion est absolument nécessaire pour le salut, qu'elle est donc indispensable aux tout petits enfants. Lanfranc répartit que sans doute la participation au corps et au sang du Christ est utile et à conseiller à tous les âges, *omnibus ætatibus*. Que si néanmoins des nouveaux baptisés meurent avant d'avoir reçu la communion, ils ne sont pas exposés pour cela à périr éternellement. La parole évangélique : « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme..., vous n'aurez pas en vous la vie », Joa., VI, 54, n'est pas à prendre dans le sens de la nécessité absolue de la communion sacramentelle : *quantum ad comestionem oris non potest generaliter dicta esse de omnibus*. Certains martyrs sont morts dans les tourments avant d'avoir pu être baptisés ni communiés, et pourtant l'Église les croit au ciel. Un petit enfant baptisé en cas de nécessité par un laïque et qui meurt aussitôt après n'est point séparé du sort des âmes fidèles. Il faut donc entendre la parole du Christ en un sens plus large, à savoir que tout chrétien qui en est capable doit s'assimiler la chair et le sang du Christ non seulement par la communion de bouche, mais par l'amour et l'imitation du Sauveur. Aux lettres décrétales il faudra désormais annexer le *Scriptum de ordinatione sua* où Lanfranc expose à son point de vue ses démêlés avec York; il est inséré dans le *Gesta pontif.*, de Guillaume de Malmesbury, édit. des *Rolls Series*, p. 39 sq. — 7° Le très court *Liber de celanda confessione* publié par d'Achery ne parle pas seulement du secret de la confession, mais encore des moyens de suppléer au manque de prêtre. En cas de nécessité, on pourra (Lanfranc dit presque : on devra) se confesser à n'importe quel ecclésiastique (entendons qu'il s'agit non seulement de prêtres, mais de clercs quelconques) avec une distinction toutefois : *De occultis omni ecclesiastico ordini confiteri debemus, de apertis vero solis convenit sacerdotibus, per quos Ecclesiæ, quæ publice novit et solvit et ligat.* A défaut de clerc, on s'adressera à un laïque : *vir mundus ubicumque sit requiratur*. Enfin, si ce dernier moyen même échappait, il n'y aurait pas à désespérer; il resterait la ressource de se confesser au Seigneur. *P. L.*, t. CL, col. 629-630. — Les anciens catalogues indiquent encore une histoire de Guillaume le Conquérant, *Laudes, triumphi et res gestæ Guillelmi*, dit Sigebert de Gembloux; cet ouvrage, si Lanfranc en est bien l'auteur, est perdu; autant en dira-t-on d'une *Historia ecclesiastica* dont parle Eadmer, *ipsemet de rebus ecclesiasticis quæ suo tempore gesta sunt veracissimo et compendioso calamo scripsit, Hist. nov.*, l. I, *P. L.*, t. CLIX, col. 354 B, mais qui pourrait bien n'être, après tout, que le récit de ses démêlés avec York. Un catalogue de la bibliothèque de Prüfening (diocèse de Ratisbonne) de 1347 mentionne encore un *De sacramentis excommunicatorum* dont on n'a pas d'autres nouvelles. Quant à l'*Elucidarium* que lui attribuent quelques-uns, il appartient à Honorius Augustodunensis. Voir t. VII, col. 144.

III. LA DOCTRINE EUCHARISTIQUE DE LANFRANC. — Le nom de Lanfranc est intimement mêlé à la controverse provoquée par Bérenger autour du problème eucharistique. Voir t. II, col. 724; t. V, col. 1268; Heurtevent, *Durand de Troarn et les origines de l'hérésie bérengarienne*, p. 124 sq.

Tandis que Bérenger prenait parti avec ardeur pour les idées de Ratramne qu'il connaissait sous le nom de *Scot Erigène*, Lanfranc se faisait l'avocat des idées de Paschase. La discussion roula d'abord sur les personnes pour porter ensuite sur les doctrines.

1° *Avant la publication du* DE CORPORE ET SANGUINE DOMINI ADVERSUS BERENGARIUM TURONENSEM (vers 1070). — Lanfranc, vers 1048, exposait au Bec la doctrine de Paschase sur l'eucharistie pour faire échec à Bérenger. Ce fait, rapporté par un clerc de Chartres à l'écolâtre de Tours, fut le point de départ de la lutte. Bérenger marque nettement son point de vue dans une lettre à Lanfranc « Ingelramne de Chartres m'a appris un bruit qui court dont j'ai cru devoir faire part à ton affection. Il paraîtrait que tu vois avec déplaisir, bien plus, que tu as qualifié d'hérétiques les idées de Jean Scot sur le sacrement de l'autel, idées par lesquelles il s'écarte de la manière de voir de Paschase que tu as adoptée... Si tu tiens Jean Scot dont nous approuvons les idées eucharistiques pour hérétique, il te faut aussi déclarer hérétique Ambroise, Jérôme et Augustin sans parler des autres. » *P. L.*, t. CL, col. 63. On sait par Lanfranc lui-même, *De Corpore, ibid.*, col. 413, comment cette lettre ne l'atteignit qu'au synode de Rome (29 avril 1050), comment à Verceil le livre de Jean Scot fut brûlé, et la doctrine de l'écolâtre de Tours condamnée, comment, après avoir dû accepter de signer à Rome une profession de foi, Bérenger attaqua le concile dans un premier livre perdu du *De Sacra Cœna*. C'est pour répondre à ce livre que Lanfranc écrivit le *De corpore et sanguine Domini* vers 1070. — Les éditions imprimées de ce livre comprennent le serment imposé à Rome en 1079 à Bérenger. Mais c'est là une interpolation; les mss anciens n'ont point ce passage. Le livre de Lanfranc s'identifie avec la lettre que l'abbé de Saint-Étienne de Caen envoyait à Bérenger vers 1069 ou 1070.

2° *Le Livre* DE CORPORE ET SANGUINE DOMINI, *Analyse et appréciation.* — 1. *Analyse.* — Le livre de Lanfranc contient d'une part une critique de l'attitude et de la doctrine de Bérenger; de l'autre un exposé et une justification de la foi catholique.

a) Critique de Bérenger. — L'écolâtre de Tours rejetait le serment qui lui avait été imposé au premier synode de Rome, sous prétexte qu'il ne représentait que la pensée du cardinal Humbert. Lanfranc lui montre tout d'abord qu'il ne s'agit point d'une question de personne : c'est la pensée même de l'Église qui est en jeu. Humbert est le porte-parole du pape Nicolas, du Concile et des Églises, col. 412. Il ne s'agit point de choisir entre deux théologies, l'une populaire, celle de Paschase et de Lanfranc, l'autre plus savante, celle de Jean Scot : il s'agit de penser avec l'Église, ou de penser contre elle. La doctrine reçue par le peuple sur l'eucharistie est la doctrine de l'Église : Ainsi Lanfranc préfère-t-il penser avec le peuple, que de penser en hérétique : *mallem cum vulgo esse rusticus et idiota catholicus quam tecum existere curialis atque facetus hæreticus*, c. IV, col. 414 B.

Bérenger est de tendance rationaliste : dans une question qui relève des autorités, il recourt à la dialectique d'une façon excessive, *relictis sacris auctoritatibus, ad dialecticam confugium facis*, c. VII, col. 416 D. Plus conforme à la foi est l'attitude réservée et prudente du croyant qui confesse son impuissance en face des mystères qui le dépassent. Cf. c. XVII, col. 427, et c. XXI, col. 439. Ce sera l'attitude de Lanfranc : la meilleure critique de Bérenger lui paraît être l'exposé de la vraie pensée de l'Église.

Jamais l'Église n'a soutenu le pur symbolisme; jamais elle n'a dit *Panis et vinum altaris solum modo sacramenta sunt*. Telle est au contraire la pensée de l'hérésiarque qui nie la vérité du corps sacramentel du Christ et qui ne voit sur l'autel que de purs symboles : *nam et tu veritatem carnis negas*, c. V, col. 415; *qui carnis ac sanguinis negator existis*, c. VI, col. 416; *nunc et tu carnem et sanguinem negas in solo sacramento rem totam constituens*, c. VIII, col. 418. Personne ne soutient, comme Bérenger le fait dire aux catholiques, qu'après la conversion, il n'y a que le corps et le sang du Christ.

L'Église, au terme de la conversion, admet et la vérité du corps et du sang du Christ et la permanence d'un signe sacramentel, c. V, VI et VIII. Lanfranc se déclare d'accord avec Bérenger pour reconnaître que le sacrifice de l'autel se compose de deux éléments, l'un visible, l'autre invisible, le *sacramentum* et la *res sacramenti*. Mais il s'en sépare sur la question du rapport de ces deux éléments. Bérenger n'admet entre eux qu'un rapport de signe à chose signifiée; le pain et le vin sont un symbole vide; la réalité qu'ils signifient est absente, elle est au ciel. Lanfranc au contraire affirme avec l'Église que l'élément visible, *sacramentum*, les espèces du pain et du vin contiennent la chair invisible du Christ, *omnis res illarum rerum naturam et veritatem in se continet ex quibus et conficitur*. c. X, col. 421 C.

Bérenger prétend appuyer sa doctrine de la permanence du pain et du vin et du pur symbolisme eucharistique sur saint Ambroise et saint Augustin. Il a tort. Il est déraisonnable et téméraire de faire de saint Ambroise un témoin de la rémanence : les textes du *De sacramentis* (que Lanfranc attribue à Ambroise), comme ceux du *De mysteriis*, affirment sans doute la conservation des apparences, mais ils attestent aussi une conversion essentielle du pain et du vin. *Esse quidem secundum visibilem speciem testatur quæ erant : commutari vero secundum interiorem essentiam in naturam illarum rerum quæ antea non erant*, c. IX, col. 420 D. C'est à tort également que Bérenger allègue les textes de saint Augustin sur la définition générale du sacrement, *sacrum signum*, c. II, et sur l'application de cette définition à l'eucharistie, c. XIII, XIV et XV. Oui, il y a un aspect symbolique dans tout sacrement. Mais cet aspect n'est pas le tout du sacrement : le symbole contient en même temps qu'il signifie une réalité invisible. On peut dire avec saint Augustin dans sa fameuse lettre à Boniface : *sacramentum corporis secundum quemdam modum corpus Christi est*. En effet la chair invisible, intelligible, spirituelle que nous recevons cachée sous la forme du pain, est le symbole du corps visible, palpable qui a été immolé sur la croix, c. XV.

b) Doctrine de Lanfranc. — a. *Sur le fait miraculeux de la conversion.* — Lanfranc condense son enseignement dans une formule qu'il faut citer tout entière :

> Credimus igitur terrenas substantias, quæ in mensa dominica per sacerdotale mysterium divinitus sanctificantur, ineffabiliter, incomprehensibiliter, mirabiliter, operante superna potentia converti in essentia Dominici corporis, reservatis ipsarum rerum speciebus et quibusdam aliis qualitatibus, ne percipientes cruda et cruenta horrerent, et ut credentes fidei præmia ampliora perciperent, ipso tamen Dominico corpore existente in cœlestibus ad dexteram Patris, immortali, inviolato, integro, incontaminato, illæso : ut vere dici possit et ipsum corpus quod de Virgine sumptum est nos sumere, et tamen non ipsum. Ipsum quidem quantum ad essentiam veræque naturæ proprietatem atque virtutem; non ipsum autem, si spectes panis vinique speciem, cæteraque superius comprehensa : hanc fidem tenuit a prisis temporibus et nunc tenet Ecclesia, quæ per totum diffusa orbem catholica nominatur, c. XVIII, col. 430 BC.

C'est l'affirmation du miracle de toute-puissance divine qu'est la consécration; en vertu de cet acte, les substances du pain et du vin sont changées en l'essence du corps du Seigneur; ce corps eucharistique

est identique au corps né de la vierge Marie. Cependant cette identité foncière se cache sous des modalités d'être différentes.

Lanfranc justifie cette doctrine par l'Écriture et le témoignage des Pères. Il n'a pas de difficulté à la trouver chez saint Ambroise; il appelle aussi en témoignage de la tradition saint Augustin dont il a cité un certain nombre de textes, la plupart connus déjà de Paschase Radbert. S'il lui arrive d'en citer, comme ce dernier, d'inauthentiques, c. IX, *sermo ad neophytos*, il en signale d'autres qui seront retenus désormais par les théologiens en faveur du dogme eucharistique : ainsi les textes de l'Homélie sur le Ps. XCVIII et le Ps. XXXIII. Cf. c. XVIII, col. 452 sq. Lanfranc se rend compte cependant que le commentaire de saint Augustin sur le texte *Terra scabellum pedum meorum* implique bien quelques difficultés : Saint Augustin n'a-t-il pas écrit à cette occasion : *Spiritualiter intelligite quod locutus sum : Non hoc corpus quod videtis manducaturi estis, et bibituri illum sanguinem quem fusuri sunt qui me crucifigent*, c. XVIII, col. 433 C. Lanfranc sait que Bérenger s'appuie sur ce texte pour trouver dans le docteur d'Hippone un négateur de la présence réelle. Saint Augustin, répond-il, doit être interprété par saint Augustin : il ne s'est pas contredit; or il a affirmé la manducation réelle du corps né de la Vierge : *Qui enim superius testatus est quod carnem quam de matre virgine sumpsit et in qua in terris ambulavit ad manducandum nobis salubriter tribuit, quomodo huic tam præclaræ sententiæ aliqua contraria sententia potuit obviare*, c. XVIII, col. 433 D.

Saint Augustin a condamné la manducation capharnaïtique, non la manducation réelle du corps et du sang du Christ.

Peu importe que les Pères avec saint Augustin aient parlé de *species, similitudo, figura, signum, mysterium, sacramentum*, à propos de l'eucharistie; cela prouve simplement qu'il y a dans ce sacrement un aspect symbolique : mais cet aspect n'est pas tout; le symbole n'est pas vide. Cf. c. XX, col. 436. Affirmer avec Bérenger la permanence du pain et du vin, et faire de l'eucharistie un pur mémorial serait mettre le sacrement chrétien au-dessous des rites de l'ancienne loi. Cf. c. XXII, col. 440.

b. *Sur le comment de la conversion.* — Mais, objecte Bérenger, la doctrine de Lanfranc est inintelligible; le miracle qu'il réclame au nom de la foi est en contradiction avec d'autres affirmations de cette foi : l'incorruptibilité du corps glorieux du Christ, sa présence localisée au ciel jusqu'à la fin des temps.

La meilleure réfutation de Bérenger sera encore ici l'exposé de la foi catholique que le novateur défigure ou ne comprend pas : nous croyons à une présence et une manducation réelle du Christ sur nos autels, et nous affirmons en même temps que le corps du Christ est incorruptible dans les cieux. Ce n'est pas plus inintelligible que le miracle de la multiplication de l'huile chez la veuve de Sarepta. C'est un mystère qu'il faut scruter avec humilité; à cette condition, on distingue ce qu'il faut entendre suivant la lettre, ou en esprit, on établira une différence entre la communion corporelle et la communion spirituelle. Dans la première, on reçoit par la bouche du corps la chair du Seigneur qui est immolée sur l'autel; la chair est prise à part; et le sang est reçu à part non sans une certaine signification mystérieuse, c. XV, col. 425.

Cette communion corporelle nous donne le *Dominicum corpus*, c. XVII, col. 429. Par la bouche du cœur, se fait la communion spirituelle quand avec suavité et efficacité nous nous rappelons l'incarnation, la mort sur la croix, la résurrection, la venue du Christ tout entier. *Quamvis alio locutionis modo totus Christus manducari dicatur et credatur, scilicet cum vita æterna, quæ ipse est, spirituali desiderio appetitur*, c. XV, col. 425 C. L'une et l'autre manducation est nécessaire, l'une et l'autre est fructueuse.

Les indignes reçoivent la vraie chair et le vrai sang du Christ, mais ils n'en tirent aucune efficacité : *Est quidem etiam peccatoribus et indigne sumentibus vera christi caro, verusque sanguis, sed essentia, non salubri efficientia*, c. XX, col. 436 D.

Ainsi Lanfranc se contente d'exposer nettement l'objet de la foi. Quant à chercher quelle est la nature de la conversion substantielle du pain et du vin, comment elle se fait, il croit la chose inutile; le croyant n'a pas à se préoccuper de scruter un tel mystère : *Si quæris modum quo id fieri possit, breviter ad præsens respondeo : mysterium fidei credi salubriter potest; vestigari utiliter non potest*, c. X, col. 421; c. XVII, col. 427.

2. *Appréciation.* — Le premier mérite de Lanfranc est d'avoir démasqué les tendances rationalistes qui étaient à la base de l'interprétation eucharistique de Bérenger. Sans contester absolument l'usage de la dialectique dans les choses de la foi, il rappelle avec raison à l'adversaire que la science sacrée se fonde avant tout sur les autorités, c. VII, col. 416; c. XVII, col. 427.

On peut regretter que, par réaction contre la confiance exagérée de Bérenger en la dialectique, l'abbé de Saint-Étienne ait usé si parcimonieusement de celle-ci pour expliquer, défendre ou interpréter sa foi : en face du « comment » du mystère et du miracle, il se contente d'en appeler à un autre miracle, de prendre une attitude d'humble réserve et de confesser l'inutilité de la spéculation. En cela, il est de son temps et Hugues de Saint-Victor, un siècle plus tard, tiendra encore le même langage. *P. L.*, t. CLXXVI, col. 462 : la philosophie qui permettra à saint Thomas de proposer une interprétation rationnelle du dogme eucharistique, n'est point encore connue. Mais ce qui importait alors, c'était d'opposer à un raisonnement individualiste la voix de la tradition. Lanfranc est le témoin de la tradition : c'est là son principal mérite : sans doute la plupart des textes de son dossier patristique sont déjà connus, sans doute il apporte certains témoignages apocryphes ou sans portée; mais il en signale d'autres qui jusque-là n'avaient point été utilisés, et qui le seront désormais. Il ne se contente pas toujours de citer les textes; il les explique. L'exégèse qu'il donne de saint Ambroise est juste et n'a pas vieilli; elle est de beaucoup supérieure à celle de Bérenger qui est obligé de violenter les textes ambrosiens pour les faire déposer en faveur de son idée. On ne peut en dire autant de l'explication qu'il fournit de certaines paroles de saint Augustin. Son exégèse de la *Lettre à Boniface* est loin d'être satisfaisante, c. XIV. Lanfranc confesse l'obscurité de plusieurs textes et demande qu'on les éclaire à la lumière d'enseignements plus nets d'Augustin. Le principe est juste. Peut-être ne suffisait-il pas de l'énoncer pour lever toutes difficultés. Guitmond d'Aversa et Durand de Troarn trouveront des réponses plus topiques aux arguments de Bérenger et de ses disciples. A ceux-ci Guitmond rappellera qu'ils ne sont qu'une poignée et qu'ils ont l'Église contre eux et il ajoutera : « Si vous êtes, comme vous le dites, les vrais disciples de saint Augustin, inclinez-vous donc devant la croyance du monde chrétien. C'est votre maître qui vous en fait un devoir. » *De corporis et sanguinis Domini veritate*, l. III, *P. L.*, t. CXLIX, col. 1487 D.

Et Durand de Troarn, après avoir montré que saint Augustin a affirmé d'une façon catégorique la présence réelle en plusieurs textes, ajoute cette remarque : « Le saint Docteur d'Hippone, fatigué par les labeurs de la composition n'a pas toujours suffisamment expliqué sa pensée. De là vient qu'il paraît obscur aux profanes, et qu'il est même pour certains une source d'erreurs. D'ailleurs, si, par impossible, il s'était trompé sur un si grand mystère, ce serait le moment de nous rappeler la parole de l'apôtre : « Quand même un ange viendrait du ciel vous donner un enseignement autre que le mien, dites-lui anathème. » *De corp. et sang. Domini*, c. XXIV, *ibid.*, col. 1415 A.

On a relevé plusieurs fois déjà le manque d'originalité du traité de Lanfranc. Voir H. Böhmer, dans *Protest. Realencyclopädie*, t. XI, col. 255; Schnitzer, *Berengar von Tours*, p. 349. La constatation est juste. De fait, Lanfranc ne s'élève pas beaucoup au-dessus de l'enseignement de Paschase, d'Adelmann ou de Durand. Sa théologie est parfois plus archaïque que celle de son élève Guitmond : tandis que celui-ci professe nettement la présence du Christ tout entier sous chaque partie de l'hostie, Lanfranc semble n'avoir aucune idée de la concomitance et il paraît affirmer que sous les espèces du pain, il n'y a que le corps seul, et sous les espèces du vin, que le sang.

Il n'est pas le premier à affirmer nettement que les indignes reçoivent réellement le corps du Christ; les théologiens du IXe siècle l'avaient indiqué avec précision avant lui. Tout au plus pourrait-on donner comme un progrès la distinction très pieuse qu'il fait entre la communion corporelle et la communion spirituelle.

En fait son ambition n'est point de dire des choses nouvelles sur l'eucharistie; c'est de dénoncer l'erreur, de la critiquer et de lui opposer la foi catholique avec les autorités qui la fondent. Il a compris la portée de l'erreur de Bérenger : ce n'est pas sans raison qu'il le dénonce non seulement comme le négateur de la conversion substantielle dans l'eucharistie, mais comme le destructeur de la présence réelle. Le texte de l'hérésiarque qu'il cite au c. X de son ouvrage suffirait déjà à prouver la légitimité de son interprétation. De nombreux textes du *De sacra Cœna* viennent confirmer cette interprétation : édit. Vischer, p. 84, 86, 89. *Si ante tempora restitutionis... Christi carnem, non dicam oculis corporis videri sed in terris alicubi esse constituis, contra prophetiam David, contra apostolum Petrum, ac contra scripturas authenticas omnes facis*, dit expressément Bérenger, p. 157, voir aussi p. 197 à 201, 244, etc.

Lanfranc ne s'est donc point laissé tromper par les expressions obscures du novateur; il a bien vu que Bérenger, tout en gardant les anciennes expressions du dogme, les vidait de leur contenu. Son interprétation de la pensée de Bérenger sur la présence réelle est juste : l'analyse attentive du *De sacra Cœna* montre que Bérenger lui-même n'a pas contredit à cette interprétation. En face de l'hérésie ainsi comprise, le futur archevêque de Cantorbéry a été le témoin qui redit avec précision la foi du passé beaucoup plus que le théologien qui scrute la vérité reçue et essaie d'en donner une intelligence plus complète : de là la portée et les limites de sa doctrine eucharistique.

I. Sources. — 1° *Œuvres* de Lanfranc. — Elles ont été réunies pour la première fois par L. d'Achery, en 1648, d'où elles sont passées dans la *Biblioth. Patrum*, t. XVIII, p. 617-833; en 1844, J.-A. Giles en donne une nouvelle édition dans la collection *Patres Ecclesiæ anglicanæ*, 2 vol., Oxford et Paris; *P. L.*, t. CL, col. 1-782, reproduit l'édition de d'Achery avec quelques compléments tirés de Giles; les épîtres ne sont malheureusement pas données toutes intégralement; dans le texte, nous avons cité la numérotation de d'Achery, et celle de Giles avec la pagination. — 2° *Biographies.* — Celle qui a été rédigée par Milon est dans *P. L.*, t. CL, col. 29-58; voir aussi les notices importantes consacrées à Lanfranc par les anciens historiens : Eadmer, *Historia novorum*, l. I, *P. L.*, t. CLIX, col. 352-362, et mieux dans l'édition des *Rolls Series*, t. LXXXI, p. 10-27; Guillaume de Malmesbury, *Gesta pontificum anglorum*, *P. L.*, t. CLXXIX, col. 1458-1479, et *Rolls series*, t. LII, p. 37-73; Sigebert de Gembloux, *De script. ecclesiast.*, 155, *P. L.*, t. CLX, col. 582; Matthieu Paris, *Historia Anglorum*, *Rolls Series*, t. XLIV, p. 1-37.

II. Travaux. — Outre les notes abondantes de d'Achery reproduites dans *P. L.*, *loc. cit.*, voir : Mabillon, *Acta sanctorum O. S. B.*, sæc. VI, pars 2a, p. 628-632; *Histoire littéraire de la France*, t. VIII, 1747, p. 260-305; A. Charma, *Lanfranc*, Paris, 1849; J. de Crozals, *Lanfranc*, Paris, 1877; A. du Boys, *Lanfranc et Guillaume le Conquérant*, dans *Revue des questions historiques*, 1881, t. XXX, p. 329-382, art. repris dans l'*Église et l'État en Angleterre depuis la conquête des Normands*, Paris, 1887. — Voir aussi les historiens de l'Angleterre au chapitre de la conquête normande. — H. Böhmer a spécialement étudié l'activité de Lanfranc : *Kirche und Staat in England und in der Normandie im 11 und 12 Jahrhundert*, Leipzig, 1902; et *Die Fälschungen Erzbischof Lanfranks von Canterbury*, dans la collection *Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche* de Bonwetsch et Seeberg, t. VIII, fasc. 1, Leipzig, 1902; voir aussi art. *Lanfrank* dans la *Protest. Realencyclopädie*, t. XI, 1902, p. 243-255. Le point de vue anglais est représenté par W. Hunt dans l'art. du *Dictionary of national biography*, t. XXXII, p. 83-89 où l'on trouvera la bibliographie anglaise.

Pour la controverse bérengarienne, voir ci-dessus, art. Bérenger, t. II, col. 740-742, et ajouter : J. Turmel, *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente*, Paris, 1904, p. 432-441; Heurtevent, *Durand de Troarn*, Paris, 1921.

É. Amann et A. Gaudel.

LANGAGE (ORIGINE DU) — I. Aspect théologique de la question. II. Solutions.

I. Aspect théologique. — La question de l'origine du langage est théologique : 1° *Dans sa connexion avec le traditionalisme.* — Dans le besoin personnel et social qu'ont les hommes du langage pour concevoir, exprimer et communiquer leurs pensées, les traditionalistes voient une preuve que nos connaissances s'appuient nécessairement sur la tradition ou la révélation primitive. Voir Bonald, t. II, col. 959; Franck, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, Paris, 1875, art. *Signes*, p. 1610 sq. De Bonald avait appliqué cette nécessité du langage à toute espèce de vérité. Le P. Ventura la restreignit aux connaissances supra-sensibles, et prétendit l'appuyer sur la doctrine de saint Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. LXXXIV, a. 7. Voir *La tradition et les semi-pélagiens de la philosophie*, tr. fr., Paris, 1856, c. III, § 21, p. 127. M. Vacant a bien montré le vice radical du système : « Les mots n'éveillent d'autres idées que celles que l'*esprit se forme à lui-même*... Ce ne sont donc pas les mots qui fournissent la matière des idées; ils invitent simplement l'esprit à concevoir ou à se rappeler ce qu'ils signifient. » *Études théologiques...*, t. I, n. 321. Saint Thomas reconnaît d'ailleurs l'antériorité absolue de la pensée sur le mot. *De veritate*, q. IV, a. 1. Voir aussi Remer, *Summa prælectionum philosophiæ scholasticæ*, Prato, 1895, t. II, p. 231-232, et surtout Bossuet, *Logique*, l. I, c. III.

2° *En raison de certaines affirmations de l'Écriture.* — L'Écriture sainte ne professe aucun enseignement touchant l'origine du langage. Quelques indications cependant sembleraient marquer qu'à l'origine Dieu a communiqué à l'homme un langage tout fait : 1. Adam donne des noms aux animaux et exprime ses concepts sur quantité de choses diverses. — 2. Au moment de la construction de la tour de Babel, il n'y a encore « qu'une seule langue et un seul langage ». Gen., XI, 1. Comment expliquer cette unité si le langage est le produit naturel des facultés humaines. — 3. Enfin, la confusion miraculeuse des langues, Gen., XI, 7-9, indique que l'origine des diverses langues primitives est préternaturelle.

II. Solutions. — En général, Pères et théologiens sont assez sobres sur la question de l'origine du langage : beaucoup même la passent sous silence. Cette

indication est, en soi, précieuse, car elle suffit à indiquer la liberté dont jouit le théologien pour apprécier les diverses solutions proposées.

1° Rien ne s'oppose évidemment, du simple point de vue théologique, à la solution préconisée non seulement en fait par plusieurs Pères et théologiens, mais encore en droit (ce en quoi ils ont tort) par les traditionalistes : *le langage primitif aurait été communiqué tout fait par Dieu à l'homme*, au moins dans les mots essentiels, à l'instar de la science infuse *per accidens* dans l'âme d'Adam. Cette langue primitive aurait été la langue unique parlée sur terre jusqu'à la construction de la tour de Babel. A ce moment, une nouvelle intervention divine, soit immédiate, soit, comme le veut Origène, médiate, par le ministère des anges, aurait fixé dans les intelligences humaines les langues différentes, la langue primitive demeurant toutefois celle des ancêtres du peuple hébreu et devenant enfin la langue du peuple de Dieu. Ces précisions ne font pas nécessairement partie de la thèse de l'origine surnaturelle du langage, mais elles s'y sont naturellement soudées sous l'influence de certaines traditions juives, cf. Josèphe, *Antiquit. judaic.*, l. I, c. I, acceptées par plusieurs Pères, notamment Origène, *In Num.*, homil. XI, c. IV, *P. G.*, t. XII, col. 648; saint Augustin, *De civitate Dei*, l. XVI, c. XI; cf. l. XVIII, c. XXXIX (sur la confusion des langues, l. XVI, c. IV); *P. L.*, t. XLI, col. 490; 598; 482; saint Cyrille d'Alexandrie, *Contra Julianum*, l. IV, VII, *P. G.*, t. LXXVI, col. 705 sq.; 857. Cf. saint Jérôme, *In Sophon.*, III, 8-9, *P. L.*, t. XXV, col. 1378. Voir, pour les autres références moins utiles, de Hummelauer, *Commentarius in Genesim*, Paris, 1895, p. 303-304. Elles sont complaisamment reproduites et accentuées par « une philosophie livresque et prétentieuse, apparue après la Renaissance, qui faisait de l'hébreu la langue primitive et mère de toutes les autres ». Schmidt-Lemonnyer, *La révélation primitive*, Paris, 1914, p. 200. Citons deux principaux défenseurs de la thèse : Benoît Péreyra *(Pererius) : Animadvertendum est Adamum non modo scientiam rerum a Deo accepisse, sed linguam etiam perfectam, qua et loqueretur ipse... qua usus est Deus... Lingua vero, quam a primo habuit Adam, et secundum quam imposuit animalibus nomina concessu omnium hebræa fuit. In Genesim*, c. II, f. 20; Jean Leusden : *Cognitio linguæ hebraicæ in primis parentibus non fuit a natura nec ex instinctu humano, sed fuit a Deo homini immediate præter naturam instillata et infusa. Philologus hebræus...*, Bâle, 1739, diss. XVII, n. 5. Cf. G. Postel, *De originibus seu de Hebraicæ linguæ et gentis antiquitate deque variarum linguarum affinitate liber...*, Paris, 1538; Ét. Guichard, *L'harmonie étymologique des langues...* où se démontre que toutes les langues sont descendues de l'hébraïque, Paris, 1631; Heinsius (Daniel Heyns), *Aristarchus sacer*, Leyde, 1627; Selden, *De diis syris*, Leipzig, 1672. Sur l'hébreu, « langue primitive », on pourra consulter dom Calmet, *Commentaire littéral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*, Paris, 1724, t. I, *Dissertation sur la première langue et sur la confusion arrivée à Babel*, p. XV-XXII; le jésuite allemand Athanase Kircher, dans sa *Turris Babel*, Amsterdam, 1679, l. III, sect. I, c. V, p. 148 sq.; sect. II, c. I, p. 193 sq.; et de nos jours, H. Pinard de la Boullaye, *L'étude comparée des religions*, Paris, 1922, t. I, p. 160, notes 5-8; p. 163, n. 5.

De nos jours, tout le monde a abandonné la théorie de l'hébreu, langue primitive révélée par Dieu à l'homme. La philologie ne saurait admettre que l'hébreu soit la langue primitive. Voir Vigouroux, Bacuez et Brassac, *Manuel biblique*, 14e édit., Paris, 1917, p. 421, note. L'Écriture ne permet pas de l'affirmer, car, selon elle, Dieu ne donna pas les noms aux animaux, mais chargea de ce soin Adam. Toutefois, certains théologiens croient encore nécessaire de retenir une intervention *spéciale* de Dieu, pour expliquer la formation du langage dont se servit le premier homme : *Legenti prima Gen. capita patebit, primos homines mox creatos conceptus suos de rebus diversissimis aptis verbis exprimere potuisse; hinc concludendum videtur, proloparentes NON SINE AUXILIO DEI PRÆTERNATURALI primam linguam invenisse;* et l'on marque bien que cette intervention spéciale est distincte de la communication du don de science : *secus enim homines, ETSI INSIGNI SCIENTIA PRÆDITI, non nisi post longius tempus linguam sat perfectam efformassent.* Van Noort, *De Deo creatore*, Amsterdam, 1912, n. 209. Cf. Fr. Schmid, *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1899, p. 23.

En ce qui concerne la confusion des langues, Gen., XI, 7-9, il s'agit bien plus d'une interprétation scripturaire que d'une question théologique. Notons ici, avec le P. de Hummelauer, *loc. cit.*, que l'interprétation proposée par les partisans d'une confusion des langues, entendue au sens littéral du mot, et résultant d'une intervention miraculeuse de Dieu ne s'impose pas. Du simple point de vue de la Bible, il n'est pas certain, tout d'abord, que tous les descendants de Noé fussent réunis dans la plaine de Sennaar au moment de la construction de la tour de Babel. Il n'est pas certain que la confusion des langues ne signifie pas, simplement, la mésintelligence, le désaccord grave survenu entre les travailleurs. Saint Grégoire de Nysse a soutenu que la confusion réelle des langues et la diversité des idiomes se produisirent peu à peu. *Cont. Eunomium*, l. XII, *P. G.*, t. XLV, col. 995; cf. 990.

2° Les affirmations de l'Écriture, rapportées plus haut, n'obligent pas à admettre que l'origine du langage soit surnaturelle; rien n'empêche donc de penser que le langage articulé soit dû à l'invention de l'homme lui-même. Nous n'avons pas à nous engager ici dans la discussion des hypothèses soulevées en sens divers par les philologues sur l'origine et la formation naturelles du langage, depuis l'hypothèse de la révélation naturelle, émise par Reid, Garnier, Jouffroy, Renan, Max Müller, Humbold, discutée par les partisans d'une élaboration progressive du langage naturel, laquelle aurait été opérée sous la pression du besoin, avec le concours du temps, par l'industrie et la collaboration de toutes les facultés humaines, Withney, Bréal, Zaborowski, Rabier, jusqu'aux précisions qu'ont prétendu apporter Noiré, Geiger, Wundt, etc. : « Ce sont, écrit le P. Schmidt, pures hypothèses. Cette connaissance de la langue primitive, sur laquelle nous pourrions nous appuyer, comme sur une base solide, pour en déduire des conclusions touchant l'origine du langage, nous en sommes aujourd'hui plus éloignés que jadis. Les recherches linguistiques du siècle dernier ont plutôt dissipé que confirmé l'espérance entrevue de n'être plus très éloignés de cette langue primitive. » *La révélation primitive...*, p. 205-206.

Le seul point intéressant pour le théologien est de concilier les affirmations de l'Écriture avec l'hypothèse d'une formation naturelle, progressive même si l'on veut, du langage humain. Saint Augustin, nonobstant son opinion sur l'unité de langue (l'hébreu) avant la confusion, a formulé les principes philosophiques qui expliquent (sommairement) la formation du langage par l'exercice naturel des facultés. *De ordine*, l. II, c. XII, n. 35; cf. *Epist.*, CII, n. 10, *P. L.*, t. XXXII, col. 1011 sq.; XXXIII, col. 374. Il semble rapporter à Adam seul la création des mots par lesquels furent désignés, à l'origine, les animaux et les choses. *Opus imperf. contra Julianum*, l. V, c. I, *P. L.*, t. XLV, col. 1432. Mais c'est surtout saint Grégoire de Nysse qui affirme la thèse de l'origine naturelle du langage

Son maître, saint Basile, avait affirmé que les mots étaient une invention humaine. *Adv. Eunomium*, l. II, n. 4, *P. G.*, t. XXIX, col. 578 sq. Eunomius reprochait à Basile d'avoir méconnu l'enseignement du Ier chapitre de la Genèse, où Dieu nous apparaît comme ayant imposé lui-même des noms aux choses. Grégoire reprend, en la défendant, la thèse de Basile. *Contra Eunomium*, l. XII, *P. G.*, t. XLV. C'est Dieu qui a donné à l'homme le pouvoir de raisonner; mais c'est à l'homme, usant de son intelligence, qu'il faut rapporter l'invention des mots, col. 975. C'est un enfantillage vaniteux des Juifs qui transforme Dieu en grammatiste : « Dieu, lorsqu'il eut donné à l'animal la faculté de se mouvoir, ne produisit point lui-même chacun de ses pas. Car, lorsque la nature a reçu de son créateur la faculté de se mouvoir elle-même, elle se meut et se conduit en exécutant elle-même chaque mouvement... L'homme, pareillement, lorsqu'il eut reçu de Dieu la faculté de parler, de former des sons et d'exprimer sa volonté, *s'engagea lui-même dans cette voie, sous l'impulsion de la nature*, et adapta aux choses certains sons diversement modulés », col. 991. Et un peu plus loin : « La chose... est l'œuvre de la puissance du Créateur; les mots... sont l'œuvre et la création de la faculté de penser. Mais cette faculté... est l'œuvre de Dieu », col. 993. La diversité des langues est due à l'évolution naturelle des choses et Moïse, nous rapportant la création du monde, « fait parler Dieu dans la langue hébraïque dans laquelle il était lui-même instruit », col. 995. En résumé, Dieu a créé les choses, a doué l'homme de puissances et d'organes, mais ce sont les hommes eux-mêmes, guidés par la nature, qui, usant de ces puissances et de ces organes, ont inventé le langage. De fait, l'Écriture, rapportant que les animaux furent conduits à Adam, « pour qu'il voie à leur donner des noms », Gen., II, 19, ne semble pas admettre d'autre interprétation que celle-ci : Adam créa lui-même un langage.

Ce qu'on a dit ailleurs du don de science, voir JUSTICE ORIGINELLE, col. 2028, nous permet de justifier théologiquement la thèse de l'origine naturelle du langage par rapport aux assertions de l'Écriture. Cette origine naturelle suppose que Dieu, d'une façon préternaturelle, avait donné à Adam l'esprit génial et une science suffisante pour guider les premiers pas de l'humanité naissante. Il n'est pas nécessaire, d'ailleurs, que cette science ait été aussi étendue que l'affirment parfois les scolastiques : « La création du langage, telle qu'elle nous est rapportée dans la Sainte Écriture, implique uniquement ces deux choses: premièrement, que l'homme était conscient d'être essentiellement différent des animaux même les plus élevés; deuxièmement, qu'il comprenait dans une certaine mesure les caractères propres des animaux et des autres êtres. » Schmidt, *op. cit.*, p. 203. Cette connaissance des caractères propres pouvait se réduire à la connaissance de quelques traits extérieurs très apparents; mais elle suppose l'emploi de signes vocaux aptes à les désigner suffisamment. « Il n'y a pas lieu, écrit le P. Ch. Pesch, de supposer que le langage du premier homme ait été essentiellement différent du nôtre, comme si le nom avait alors exprimé l'être intime de la réalité qu'il désignait. Car, de même que le premier homme n'avait aucune connaissance de l'essence des choses qui différât de notre science, il ne pouvait pas non plus et beaucoup moins encore posséder un langage exprimant l'essence, à supposer que pareille chose soit concevable lorsqu'il s'agit de tons et de sons, ce dont on peut légitimement douter. On peut et on doit accorder qu'à l'origine, le rapport entre les mots et les choses n'était pas arbitraire au même degré qu'il l'est devenu et que l'homme d'alors percevait une relation beaucoup plus intime entre le signe et ce qui était signifié; la différence, malgré tout, ne saurait être que de degré. » *Gott und Götter*, Fribourg-en-B., 1890, p. 66; *Prælectiones dogmaticæ*, t. III, n. 216. Il n'est donc pas nécessaire de supposer que les premières inventions de l'homme aient constitué un langage de tous points parfait : ces rudiments de langage laissaient place à un progrès ultérieur.

Quant aux difficultés auxquelles pouvait se heurter cette explication par rapport à Gen., XI, 1, et 7-9, elles s'évanouissent facilement si on considère : 1. que le 1 ne s'applique pas nécessairement à tous les hommes alors existant sur la surface de toute la terre; 2. que le sens littéral de l'unité de langage et de la confusion des langues ne s'impose pas : ces expressions peuvent simplement signifier l'intelligence et la mésintelligence des hommes entre eux.

A. MICHEL.

LANGENSTEIN (Henri de). — Henri de Heynbuch, né très probablement en 1340, est nommé généralement Henri de Langenstein parce que la métairie de Hembuch ou Helmbuche de ses parents appartenait au village de Langenstein près Marbourg en Hesse, ce qui nous explique aussi son autre nom *Henricus de Hassia*. Il commença ses études vers 1360 à l'Université de Paris. Nommé licencié ès arts le 2 mai 1363, il resta maître à la Faculté des artistes (nation anglaise) jusqu'en 1375, s'occupant surtout des questions d'astrologie. Son traité sur les comètes (1368) émut fortement les esprits de son temps, car il y attaqua les superstitions astrologiques. En 1375 ou en 1376, Henri changea de Faculté et s'occupa dès lors de théologie. Membre du collège de Sorbonne il devint (1378) vice-doyen de l'Université et resta en charge jusqu'en 1382. On le retrouve en 1383 à Vienne, où il fut le grand organisateur de la jeune Université fondée en 1363. Il mourut le 11 février 1397.

Henri de Langenstein doit sa renommée à ses écrits sur le grand schisme d'Occident, dont il fut contemporain. Son premier ouvrage, intitulé *Epistola pacis*, date de mai 1379. Il devait encourager l'Université de Paris dans sa neutralité entre les deux papes, bien que Charles V eût demandé l'adhésion à Clément VII. Sous forme de discussion entre un urbaniste et un clémentiste, Henri traite la question de la légitimité des deux prétendants à la tiare. Ne trouvant aucune solution, il discute les moyens aptes à découvrir le « véritable fiancé de l'Église ». Les deux derniers chapitres LXXXVII et LXXXVIII recommandent la réunion d'un concile général, convoqué par les deux papes, par les cardinaux ou par les évêques. C'est ainsi qu'Henri fut le premier représentant de la fameuse théorie conciliaire. L'*Epistola pacis* n'empêcha pas l'Université de donner son adhésion au pape d'Avignon, mais les nations anglaise et picarde gardèrent la neutralité, et, grâce à l'influence d'Henri, le mouvement conciliaire ne fut pas complètement abandonné par l'Université de Paris.

Une assemblée générale des docteurs indiqua, le 20 mai 1381, le concile général comme le moyen le plus apte à mettre fin au schisme. Henri s'adressa par une *Epistola concilii pacis*, peut-être à la demande de l'Université, aux princes chrétiens et aux prélats pour les gagner à cette idée. Sachant que l'argumentation de l'*Epistola pacis* était assez faible, il chercha un nouveau procédé par une enquête historique et dogmatique. Ses contemporains ne cessaient de regarder le schisme du point de vue de la foi. Ils accusaient les deux papes d'hérésie, ce qui, par l'application de quelques gloses et décrets anciens rendait les deux adversaires justiciables d'un concile. Mais Henri va beaucoup plus loin, il pose nettement la question de principe : « Quels sont les droits de l'Église dans l'élection du

pape? » Après une enquête rigoureuse, il répond qu'autrefois les évêques possédaient ce droit, mais qu'ils l'avaient remis à leurs représentants, c'est-à-dire aux cardinaux, et, par ce fait même, les évêques réunis en concile général seraient encore autorisés à examiner la légitimité d'une élection douteuse. La II^e^ partie de l'*Epistola* traite de la *reformatio Ecclesiæ in capite et in membris*. Elle trouve dans la corruption générale du clergé la cause du schisme. L'Église ne pourrait revivre qu'après avoir été réformée par des conciles généraux et par des synodes provinciaux.

L'*Epistola concilii pacis* est donc d'une grande importance. Pour ce qui concerne la théorie conciliaire, elle renonce aux arguments tirés de l'ancien droit canonique et relatifs au pape hérétique. La suite nous montre que la voie tracée par Henri et par son compatriote Conrad de Gelnhausen fut suivie par l'ensemble des juristes, qui parvinrent enfin à rendre l'unité à l'Église. A Vienne, Henri sembla se désintéresser des questions du schisme. Mais de nombreuses lettres nous prouvent que malgré une résignation apparente il n'avait pas oublié ses préoccupations de Paris. En 1392, il rompit une lance contre les prophéties de l'ermite Télesphore qui annonçait l'arrivée de l'Antéchrist. Dans ses *Invectiva contra monstrum Babylonis* (1393) il s'occupa encore une fois de trouver les moyens de mettre fin au schisme. Il parle du concile et de la démission des deux papes, mais c'est seulement l'année suivante que son espoir renaît lorsqu'il est informé des nouveaux efforts faits par l'Université de Paris. Il encouragea ses anciens collègues, mais la théorie conciliaire n'était plus au premier rang de ses pensées. L'*Epistola de cathedra Petri* (1395) en est la preuve. Autrefois le concile aurait pu réussir, maintenant les chances sont bien minces. Il traite de tous les moyens, il n'en repousse aucun, pourvu que le succès soit garanti.

Auteur ascétique, Henri de Langenstein a écrit un *Miroir de l'âme* ou *Soliloque* qui vient d'être publié dans le *Museum Lessianum*, Bruges, 1924.

La réputation d'Henri de Langenstein repose sur sa science profonde et sur l'activité désintéressée qu'il a mise au service de la religion. Acharné contre l'astrologie et contre toutes les superstitions de son temps, il est aussi l'adversaire décidé de tout mouvement qui pourrait mettre en péril la grandeur et l'unité de son Église. Avec Conrad de Gelnhausen, il est le premier représentant scientifique de la théorie conciliaire du XIV^e^ siècle. Mais il n'y a pas lieu de le soupçonner d'hérésie. Sans doute on trouve dans son *Epistola pacis* des phrases entières empruntées au *Dialogue* d'Occam; mais la théorie conciliaire de celui-ci n'est pourtant pas la sienne. Henri justifie d'abord sa doctrine en s'appuyant sur d'anciens décrets et des gloses du XIII^e^ siècle. Plus tard, voyant clairement l'insuffisance de cette argumentation, mais persuadé qu'un concile seul pourrait sauver l'église, il a recours à des arguments nouveaux tirés de l'histoire et du dogme. Rien pourtant ne fait croire qu'il admit la supériorité du concile sur le pape, et son opinion concernant le droit des évêques à examiner une élection douteuse ne peut être regardée comme hérétique. Henri ne voulait pas porter atteinte à la constitution de l'Église; c'était son amour pour cette Église et pour la papauté qui le mena à sa théorie conciliaire. Le fait que vers la fin de sa vie il n'y attache plus la même importance, mais qu'il se contente de n'importe quel moyen capable de rendre l'unité à l'Église, prouve la sincérité de ses convictions. La théorie conciliaire de notre auteur est la conséquence nécessaire du schisme, auquel finalement elle mit fin, grâce à son esprit modéré qui ne frisait nullement l'hérésie. Les conciles du XV^e^ siècle ne pourront donc jamais voir dans Henri de Langenstein l'ancêtre de leurs théories révolutionnaires.

1° *Sources.* — L'*Epistola pacis* existe en de nombreux manuscrits, à Erfurt, Insprück, Mayence, Prague, Vienne, Wolfenbüttel dont on verra le signalement dans Kneer, *Die Entstehung der konziliarien Theorie*, Rome, 1923, p. 64; elle se trouve également à Paris, Bibl. nat., cod. lat. *1462* (= Colb. *811*), f. 74*v*°-85*v*°; cod. lat. *1464* (= S. Vict. *277*), f. 142*v*°-161*r*°; à Rouen, cod. *O. 20*. — Elle est publiée partiellement par Baluze, *Vitæ paparum aven.*, t. I, p. 1236-1237 (= n. 66 et 67), et par Du Boulay, *Historia Univ. Paris.*, t. IV, p. 574-579; au complet dans le *Programme* de l'Académie de Helmstadt, 1778-1779.

L'*Epistola concilii pacis* se trouve en manuscrit à Breslau, Erfurt, Fulda, Cologne, Vienne, Wolfenbüttel, voir Kneer, *ibid.*, p. 77; elle est publiée dans von der Hardt, *Res magni concilii Constanciensis*, t. II *a*, p. 3-60; dans les *Opera J. Gersonii* édités par Ellies du Pin, Anvers, 1766, t. II, p. 809-840; Hartwig, *Leben und Schriften H. v. L.*, donne des compléments, t. II, p. 28 sq.

Le *Contra Telesphorum* est publié dans Pez, *Thesaurus anecdotorum noviss.*, 1721, t. II *b*, p. 505-561; sous le nom de Henri de Hesse; sur les mss, voir L. Pastor, *Geschichte der Päpste*, t. I, 2^e^ édit., p. 129.

Pour l'*Invectiva*, voir Pastor, *ibid.*, p. 688 sq., et Kneer *op. cit.*, p. 127 sq. L'*Epistola de cathedra Petri* est publiée par Kneer, p. 134-145.

2° *Travaux.* — O. Hartwig, *Leben und Schriften H. v. L.*, Marbourg, 1858; J. Aschbach, *Geschichte der Wiener Universität*, Vienne, 1845, t. I, p. 366-402; F. J. Scheuffgen, *Beiträge zu der Geschichte des grossen Schismas*, Fribourg, 1889, p. 35 sq.; A. Kneer, *Die Entstehung der konz. Theorie* dans *Römische Quartalschrift*, 1. *Supplementsheft*, Rome, 1893; Sommerfeldt, *Zwei Schismatractate, H. v. L.*, 1906; Denifle, *Chartularium Univers. Parisiensis*, t. III et *Auctuarium chart.*, t. I, et introd., p. 42, n. 2; Wenk, *Konrad von Gelnhausen und die Quellen der konz. Theorie*, dans *Historische Zeitschrift*, t. LXXVI, 1896, p. 52 sq.; F. Falk, *Der mittelrheinische Freundeskreis des H. v. L.*, dans *Hist. Jahrbuch*, t. XV, 1894, p. 517-528; F. W. E. Roth, *Zur Bibliographie des Henr. Hembuche*, dans *Zentralblatt für Bibliothekswesen*, t. II, Beiblatt, Leipzig, 1888 et t. XI, 1894; Bliemetzrieder, *Das Generalkonzil*, Paderborn, 1904, p. 45 sq.; Noël Valois, *La France et le grand schisme d'Occident*, 4 vol., Paris, 1898.

J. ZEMB.

LANGEVIN Léonor-Antoine (1653-1707) naquit à Carentan, diocèse de Coutances, le 1^er^ janvier 1653, il fut docteur de Sorbonne le 30 septembre 1692 et mourut le 20 juillet 1707.

On a de lui un écrit que le *Journal des savants*, 6 février 1702, p. 85, déclare « plein d'une grande recherche et de beaucoup d'érudition ». Il a pour titre : *L'infaillibilité de l'Église dans tous les articles de sa doctrine touchant la foi et les mœurs. Pour servir de réponse au livre de M. Masius, docteur et professeur en théologie à Copenhague, intitulé : Défense de la religion luthérienne contre les docteurs de l'Église romaine*, 2 vol. in-12, Paris, 1701. Contre les protestants, Langevin montre que l'Église n'a jamais changé dans son dogme et que la doctrine de Luther n'est qu'un assemblage de diverses hérésies condamnées par l'Église au cours des quatre premiers siècles. L'auteur compte 45 hérésies ainsi accumulées dans les œuvres de Luther.

Hœfer, *Nouv. biogr. gén.*, t. XXIX, col. 407-408; Quérard, *La France littéraire*, t. IV, p. 526; Moréri, *Le grand Dictionnaire historique*, édit. de Paris, 1759, t. VI *b*, p. 153; *Mémoires de Trévoux*, janvier 1702, p. 176-183; *Journal des savants*, 6 février 1702, p. 79-85, et Ellies du Pin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVII^e^ siècle*, t. IV, p. 475-484.

J. CARREYRE.

LANGHI Flaminius, barnabite milanais, né en 1649, mort à Monte-Beccaria, près de Pavie, en 1709. Outre de nombreux ouvrages de genre littéraire, on a de lui les publications suivantes, toutes éditées à Milan : *De eucharistiæ sacramento*, 1686; *Difficultates miscellaneæ ex tractatibus moralibus*, 1686; *Carême*, en italien, 1687; *De actibus humanis*, 1687; *Fons ecclesiasticus*, 1688; *Animarum meliora*, 1688; *Moralitates in Scripturam*, 1693; enfin *Theologicæ quæstiones*, 1684, en 12 vol., qui est l'ouvrage principal de ce théologien.

H. PRIMOLI.

LANGLE (Pierre de) (1644-1724), naquit à Évreux le 6 mars 1644, entra à la Maison de Navarre et fut docteur de Sorbonne en 1670. Sur la recommandation de Bossuet, il fut précepteur du comte de Toulouse et il reçut l'abbaye de Saint-Lô, au diocèse de Coutances. En 1697, il fut agent général du clergé et le 26 avril 1698, il fut nommé à l'évêché de Boulogne; il fut sacré aux Feuillants le 14 décembre 1698. Dans son diocèse, il déploya un zèle infatigable et exerça une grande charité, surtout durant le terrible hiver de 1709. La mort de Bossuet le laissa sans conseiller et il se lança à corps perdu dans l'opposition à la bulle *Unigenitus*. A l'Assemblée du clergé de 1713-1714, il refusa de suivre la majorité des prélats et il fut désormais un des plus ardents défenseurs de Quesnel. Il fut un des quatre évêques appelants en 1717; en 1718, il appela des *Lettres* PASTORALIS, et, en 1720, il s'opposa à l'accommodement. Son diocèse fut très divisé, d'après ses partisans eux-mêmes. *Journal* de Dorsanne et *Nouvelles ecclésiastiques* du 23 juin 1730, p. 14. Il mourut le 12 avril 1274. Le *Gallia christiana*, dit de lui : *Ecclesiasticorum sui temporis negociorum pars maxima fuit, justus et propositi tenax vir, ac antiquæ disciplinæ retinentissimus*, t. X, col. 578.

Ses écrits comprennent surtout de très nombreux mandements contre la bulle *Unigenitus*. Il faut citer en particulier : *Mandement et instruction pastorale de l'évêque de Boulogne au sujet de l'appel qu'il a interjeté conjointement avec MM. les évêques de Mirepoix, de Senez et de Montpellier, au futur concile de la Constitution de N. S. P. le pape Clément XI du 8 septembre 1713*, du 21 juin 1717, in-4°, s. l., 1717. — *Mandement de l'évêque de Boulogne pour la publication de l'acte d'appel par lequel il interjette appel, conjointement avec Messeigneurs les évêques de Mirepoix, de Senez et de Montpellier, au futur concile général, des Lettres* PASTORALIS *de N. S. P. le pape Clément XI, adressées à tous les fidèles, publiées le 8 septembre 1718, et renouvelle l'appel déjà interjeté de la constitution* UNIGENITUS, *avec un mémoire qui en déduit les motifs*, du 25 mai 1719 in-4°, Paris, 1719. — *Lettre de MM. les évêques de Montpellier et de Boulogne à Mgr le cardinal de Noailles*, contre l'acceptation de l'accommodement, du 12 mars 1720. — *Lettre circulaire de M. l'évêque de Boulogne adressée aux habitants de la paroisse de Quernes, de son diocèse, au sujet de l'attentat commis contre sa personne dans ladite paroisse, lorsqu'il s'est présenté pour y faire la visite le 21 août de la présente année 1720*, du 20 septembre 1720, in-4°, Boulogne, 1720. Un procès-verbal des violences commises contre le prélat avait été dressé et on trouve le récit de l'attentat dans le *Supplément à la Gazette de Hollande* du 4 septembre 1720, p. 201. Une longue lettre anonyme et manuscrite de la Bibliothèque municipale de Sens *(Collection Languet*, t. XII, pièce 53) raconte les faits et approuve la conduite des habitants de Quernes. — *Lettre pastorale de M. l'évêque de Boulogne au peuple de la ville de Calais pour l'exhorter à la soumission et au respect qu'il doit à ses pasteurs*, du 10 janvier 1721, in-4°, Boulogne, 1721. Dans des *Remontrances*, le peuple de Calais justifie sa conduite, in-4°, s. l., 1721. — *Lettre de MM. les évêques de Senez, de Montpellier et de Boulogne au roi, au sujet de l'Arrêt du Conseil d'État de Sa Majesté du 31 décembre 1720, portant suppression de leur mandement du mois de septembre de la même année et de l'acte d'appel qui y est joint*, in-4°, s. l., 1721. — *Lettre pastorale de M. l'évêque de Boulogne au clergé de son diocèse au sujet de la réponse de M. l'évêque de Soissons à sa lettre pastorale aux habitants de Quernes*, du 25 juillet 1721, in-4°, Boulogne, 1721. Un théologien (Du Saussois), en deux *Lettres*, prit la défense de l'évêque de Boulogne et attaqua la lettre écrite par l'évêque de Soissons, Languet de Gergy, le 8 décembre 1720. Languet répondit à ces attaques par une troisième *Lettre* (25 mai 1722) et le théologien répondit le 2 avril 1723 par une lettre encore plus vive que les deux premières qu'il avait écrites le 15 juillet 1721 et le 20 avril 1722.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXIII, p. 812-183; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, édit. de Paris, 1758, t. VI *b*, p. 133-134; *Recueil de pièces contenant le différend de M. l'archevêque de Reims et de M. l'évêque de Boulogne*, in-4°, s. l., 1721; *Relation de ce qui s'est passé durant la maladie et à la mort de l'Illustrissime et Révérendissime Père en Dieu Messire Pierre de Langle, évêque de Boulogne, avec quelques traits principaux de la vie sainte et laborieuse qu'il a menée durant son épiscopat*, in-4°, s. l., 1724; Pierre Barral et Laurent Rondet, *Appelants célèbres*, 2^e^ édit., 1754, p. XXXI-XLI; la première édition de 1753, ne parle pas des évêques appelants; *Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité*, t. II, in-12, s. l., 1761, p. 86-88; abbé van Drivel, *Histoire des évêques de Boulogne*, in-8°, Boulogne, 1852, 161-184; la *Collection Languet*, à la bibliothèque municipale de Sens, contient de très nombreux documents imprimés et manuscrits relatifs à l'évêque de Boulogne : t. III, pièce 16; IX, pièces 32-44, 56; XII, pièces 27-28, 30, 53; XIII, pièces 18, 34, 146, 167, 169; XIV, pièces 14, 16, 80, 81, 98; XVII, pièces 71, 72, 119, 189, 213, 227; XIX, pièces 21 *bis*, 34, 39, 48; XX, pièces 3, 60, 61.

J. CARREYRE.

LANGLOIS Jean-Baptiste, né à Nevers en 1663, entra dans la Compagnie de Jésus le 3 octobre 1679, professa la philosophie et la théologie morale, et mourut à Paris dans la maison du noviciat, le 12 octobre 1706. Son principal ouvrage est l'*Histoire des croisades contre les Albigeois*, in-12, Rouen, 1703. Mais le nom du P. J.-B. Langlois doit être surtout rappelé à cause de la part importante qu'il prit à la controverse qui éclata en 1698 autour de l'édition bénédictine de saint Augustin. De cet admirable monument le t. I avait paru au début de 1680, mais divers indices montraient que certains milieux craignaient, à tort ou à raison, que, sous couleur d'éditer saint Augustin, les Mauristes n'exprimassent leur attachement aux doctrines antimolinistes. Pourtant l'apparition en 1690 du tome X et dernier, qui contient les œuvres du docteur d'Hippone relatives à la grâce et à la prédestination, ne suscita pas, dès l'abord, de trop graves controverses. On chercha bien querelle, et non sans raison, à dom Thomas Blampin pour avoir inséré dans un certain nombre d'exemplaires, en tête du traité *De correptione et gratia*, une *synopsis* rédigée par Arnauld en 1644 (on la trouvera dans l'édition d'Anvers de 1700, t. X, entre la p. 492 et la p. 493). De ce chef le P. Blampin fut blâmé par ses supérieurs et disgracié; le calme se rétablit, au moins en apparence. Mais les milieux molinistes ne laissaient pas d'éplucher l'édition bénédictine. Dans les derniers jours de 1698 parut un libelle anonyme intitulé : *Lettre de l'abbé de XXX aux RR. PP. Bénédictins de la Congrégation de Saint-Maur sur le dernier tome de leur édition de saint Augustin*, in-4°, 36 p., Cologne (il y a aussi une édition in-12 de 72 p., et une autre, in-12, de 144 p.). L'auteur se donnait pour abbé d'un important monastère d'Allemagne et s'efforçait de prouver deux choses : la première, « que les bénédictins n'ont rien fait dans leur édition, de ce qu'auraient fait dans les circonstances des catholiques qui sont convaincus que la condamnation de Jansénius est juste, que ses sectateurs sont de vrais hérétiques, et que saint Augus-

tin n'a jamais enseigné leurs erreurs ». La seconde, « qu'ils avaient fait au contraire tout ce qu'auraient pu faire des esprits artificieux résolus d'appuyer le jansénisme, sans dire toutefois ouvertement qu'on avait eu tort de condamner Jansénius, et qu'on ne devait pas le regarder comme un auteur qui s'est éloigné des principes et de la doctrine de saint Augustin ». L'auteur du libelle allait plus loin encore en prétendant que les bénédictins n'avaient réimprimé saint Augustin que « pour donner une seconde édition d'Arnauld, qu'on dirait que Jansénius lui-même avait présidé à l'édition et indiqué les endroits où il fallait faire des observations et ceux où il n'en fallait pas faire ».

Quel était l'auteur de ce libelle? Les bénédictins pensèrent aussitôt qu'il fallait le chercher parmi les jésuites. On soupçonna le P. Daniel, le P. Bouhours, le P. Germon. La preuve semble faite que le responsable était le P. J.-B. Langlois. D. Ruinart en tout cas rapporte dans son journal, publié par le P. Ingold, que, le 3 mai 1699, un jeune jésuite se présenta à Saint-Germain-des-Prés, dire « qu'il s'appelait Emeric Langlois, et qu'il était surpris de voir à la fin d'une lettre contre l'*abbé allemand* diffamer sa famille, qu'il ne pouvait être l'auteur de cette lettre, étant tout jeune, et que, si l'on pouvait en soupçonner quelqu'un, ce serait un autre P. Langlois, jésuite, qui demeurait aussi au collège ». Le P. Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. II, col. 1484-1486, attribue lui aussi la lettre de l'*abbé allemand* au P. Langlois.

Cette lettre fut le point de départ d'un certain nombre de répliques qui se croisèrent dans tout le cours de l'année 1699; on en trouvera l'énumération dans Sommervogel, *loc. cit.* Le P. Langlois est certainement responsable de deux de ces libelles : d'abord du *Mémoire d'un docteur en théologie adressé à Messeigneurs les prélats de France sur la Réponse d'un théologien des PP. bénédictins à la lettre de l'abbé allemand*, in-12, 128 p., où l'auteur reprenait toutes les accusations de l'*abbé allemand* et s'efforçait de montrer que le théologien des bénédictins (le P. B. Lamy), ne les avait pas réfutées; responsable encore d'un autre factum intitulé : *La conduite qu'ont tenue les P. bénédictins depuis qu'on a attaqué leur édition de saint Augustin*, in-12, 79 p. (et aussi in-12, 144 p.), qui refaisait, à sa manière, toute l'histoire de la controverse. Sur ces entrefaites, dom de Sainte-Marthe s'était lancé dans la controverse et avait attaqué vivement Petau. On lui répliqua, du côté des jésuites, par des *Vindiciæ Petavii*, demeurées inédites et que le P. Sommervogel « attribuerait volontiers au P. Langlois ».

Nous n'avons pas à exposer ici les différentes phases de cette regrettable querelle. Louis XIV, pour ce qui le concernait, y mit fin en défendant, très expressément en novembre 1699, qu'on parlât ou écrivît encore sur cette contestation et en ordonnant « de supprimer de bonne foi tous les écrits qui ont été faits de part et d'autre à cette occasion ». Les supérieurs des deux ordres religieux transmirent ce commandement à leurs ressortissants; mais l'on trouvera encore des traces d'amertume dans la préface générale écrite par Mabillon aux œuvres de saint Augustin, cf. *P. L.*, t. XXXII, p. 17-18. Rome, de son côté, par un décret du Saint-Office en date du 2 juin 1700, condamnait plusieurs des libelles dirigés contre les bénédictins et en première ligne la *Lettre de l'abbé allemand;* et à la fin de cette même année le pape Clément XI, dans un bref très élogieux à dom Boistard, supérieur général de la Congrégation de Saint-Maur, félicitait les bénédictins du zèle qu'ils mettaient à donner les écrits des saints Pères en des éditions plus exactes et plus correctes que celles que l'on possédait. L'affaire en resta là pour l'instant. Si la controverse reprit en 1707, le P. J.-B. Langlois n'y fut plus mêlé.

L'histoire de la controverse est donnée au long par A.-M.-P. Ingold, *Histoire de l'édition bénédictine de saint Augustin*, Paris, 1903. Ingold a surtout utilisé : *Le journal inédit de dom Ruinart*, qu'il publie p. 154 sq., et les deux rédactions de dom Thuillier, *Histoire de la nouvelle édition de saint Augustin donnée par les PP. bénédictins de la Congrégation de Saint-Maur*, qui a paru séparément en 1736, in-4° de 6-34 p., et aussi, sous une forme assez différente dans la *Bibliothèque germanique ou histoire littéraire de l'Allemagne, de la Suisse et des Pays du Nord*, 1735, t. XXXIII, p. 187-222; 1736, t. XXXIV, p. 13-50; 1736, t. XXXV, p. 67-101. Voir aussi R. Kukula, *Die Mauriner Ausgabe des Augustinus. Ein Beitrag zur Geschichte der Literatur und der Kirche im Zeitalter Ludwigs XIV*, dans les *Sitzungsberichte der K. Akademie der Wissenschaft zu Wien*, t. CXXI, fasc. 5; t. CXXII, fasc. 8; t. CXXVI, fasc. 5; Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. IV, col. 1484-1486.

É. AMANN.

LANGUES LITURGIQUES. — I. Langues liturgiques en général. II. Attitude de l'Église à ce sujet.

I. LANGUES LITURGIQUES EN GÉNÉRAL. — Nous désignons ainsi les diverses langues employées officiellement dans la liturgie catholique, celles dans lesquelles sont écrits les livres liturgiques, bréviaires, sacramentaires ou rituels, missels ou pontificaux, celles dans lesquelles sont célébrés les offices liturgiques. Nous ne parlerons donc pas des prières privées ni des chants non liturgiques; nous ne nous occuperons pas des liturgies non catholiques, dans lesquelles, au moins pour l'époque moderne, la sécession de Rome s'est presque toujours marquée par l'emploi de la langue vulgaire.

1° *Comment se sont-elles formées?* — Il est certain que la liturgie de l'Église s'est d'abord célébrée dans la langue populaire, en araméen, en grec, en latin, selon les pays. Il en fut ainsi tant que les formules liturgiques furent laissées, pour une part notable, à l'improvisation du célébrant, ou à l'initiative des missionnaires organisateurs d'Églises nouvelles. Mais dès que ces formules furent fixées dans des textes de soi invariables, la discipline se modifia naturellement sans qu'une décision de l'autorité ait dû intervenir. Les missionnaires emportaient avec eux, en même temps que la foi catholique, les livres liturgiques auxquels ils étaient habitués; ils se conformaient à ces livres pour la célébration des offices. Il arriva ainsi, par la force des choses, qu'une langue liturgique se créait distincte de celle que parlait le peuple.

On peut constater ce fait principalement dans les contrées évangélisées par des apôtres envoyés par Rome; plus que les autres, ils étaient rattachés à un centre d'unité et marquaient leur étroite union avec l'Église romaine en gardant la manière romaine de prier. Quand le moine Augustin est envoyé par saint Grégoire le Grand pour évangéliser l'Angleterre, il emporte avec lui les livres liturgiques qui devaient lui servir. Sans doute le pape l'autorise ensuite à y faire toutes les modifications qu'il croira utiles, d'après les usages dont il a été témoin en traversant la Gaule; mais il n'est pas fait la moindre allusion à un changement possible de langue. Saint Grégoire, *Epist.*, XI, ep. LXIV, *P. L.*, t. LXXVII, col. 1186-1187. — Il en est de même quand le moine Winfrid (Boniface) quitte l'Irlande pour évangéliser l'Allemagne. C'est uniquement le latin qu'il emploie et fait employer dans la liturgie; et sa correspondance en fournit une preuve indubitable : un prêtre, peu familiarisé avec le latin et obligé pourtant de s'en servir, baptisait *in nomine patria, et filia, et spiritu sancta;* le pape Zacharie déclare que le baptême est valide et que saint Boniface avait eu tort de le faire réitérer. Zacharie, *Epist.*, VII, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 929.

Aussi le latin fut-il la langue liturgique de tous les pays évangélisés par des missionnaires venus de Rome.

2° *Langues liturgiques diverses.* — Nous ne ferons que les énumérer sans prétendre faire l'histoire détaillée de chacune d'elles.

1. *L'araméen ou syro-chaldéen.* — Ce fut la langue de Jésus et des apôtres; c'est donc en cette langue que fut célébrée la première Cène et que se tinrent les premières assemblées de fidèles. Actuellement le syriaque est la langue liturgique des deux Églises jacobite et nestorienne; elle reste aussi celle des maronites de Syrie, et des chaldéens unis.

2. *Le grec.* — Il était en usage dans la plupart des pays où l'Évangile fut prêché d'abord, spécialement de ceux que parcourut saint Paul. En Syrie, le grec était à peu près aussi usité que le syriaque; à Rome même et dans plusieurs régions de l'Occident, il concurrençait avec succès le latin. Tous les livres du Nouveau Testament sont écrits en grec; saint Paul, même lorsqu'il écrit aux Romains, le fait en grec, comme saint Clément écrivant de Rome. Aussi le grec fut-il certainement, dans les débuts, la principale des langues liturgiques. Actuellement la plupart des liturgies orientales, aussi bien catholiques qu'orthodoxes, sont en grec. Voir Goar, *Euchologion sive rituale græcorum*, Paris, 1647. Toutefois les « arabophones » usent concurremment dans la liturgie eucharistique du grec et de l'arabe, cette dernière langue étant réservée aux lectures tirées de la Sainte Écriture.

3. *Le latin.* — Cependant on devait s'attendre à ce que le latin prît sa place dans la liturgie. Ce dut être assez tardivement à Rome même, tant la langue grecque y était en usage : c'est encore en grec que sont composées les premières apologies destinées cependant aux empereurs et au peuple de Rome. Peut-être est-ce en Afrique que le latin fut d'abord employé comme langue liturgique. A mesure qu'il détrôna le grec dans l'usage populaire, le latin conquit dans l'Église de Rome la place prépondérante, puis exclusive; de Rome, il s'étendit chez tous les peuples barbares; il est actuellement à peu près la seule langue usitée dans la liturgie des Églises de rite romain.

4. *Le copte.* — Le christianisme pénétra de bonne heure en Égypte et y brilla bientôt d'un vif éclat. On ne sait quelle langue y était employée d'abord dans la liturgie; le syriaque y fut peut-être quelque temps la langue dominante. La liturgie grecque, dite de saint Marc, n'y serait pas antérieure au V^e^ siècle, d'après Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1898, p. 75. Lors de la grande scission qui jeta dans le monophysisme la plupart des chrétientés d'Égypte, les Églises hérétiques célébrèrent leur liturgie en copte, ce qui permet de penser qu'une liturgie copte existait précédemment dans les contrées d'Égypte où la langue grecque était moins connue. Cf. Pargoire, art. ALEXANDRIE, t. I, col. 793.

5 *L'éthiopien* — Les origines de l'Église d'Éthiopie sont encore mal connues. On fait remonter au VI^e^ siècle un antiphonaire écrit en langue *ghèez*, c'est-à-dire en éthiopien, recueil d'hymnes et de « textes tirés de la Sainte Écriture et adaptés aux fêtes et aux périodes cultuelles du cycle ecclésiastique. » Coulbeaux, art. ÉTHIOPIE, t. V, col. 930. L'usage liturgique de l'éthiopien remonterait peut-être à l'évangélisation même du pays par saint Frumence. Les quelques prêtres abyssins catholiques que l'on trouve à Jérusalem utilisent encore dans leurs offices la langue éthiopienne.

6. *Le géorgien.* — Les premiers missionnaires de la Géorgie étaient grecs et usaient de la langue grecque. C'est seulement au VI^e^ siècle, lors d'une seconde évangélisation du pays, que la liturgie fut célébrée en géorgien. Janin, art. GÉORGIE, t. VI, col. 1251-1252. On trouvera dans cet article des renseignements très circonstanciés sur l'histoire de l'Église de Géorgie, sur les persécutions qu'elle eut à subir de la part des tsars, sur les conséquences qui en résultèrent pour la langue géorgienne, col. 1266-1269, sur des tentatives récentes pour ressusciter la liturgie en cette langue, col. 1286-1287.

7. *L'arménien.* — Le christianisme fut de très bonne heure importé en Arménie par des missionnaires venant de Syrie, qui probablement y introduisirent leur liturgie. C'est à saint Grégoire l'Illuminateur, apôtre de l'Arménie au III^e^ siècle, qu'est due l'introduction de la langue arménienne dans la liturgie. C. Petit, art. ARMÉNIE, t. I, col. 1893. L'arménien reste la langue liturgique des catholiques de ce rite.

8. *Le gothique.* — Ce sont des prisonniers chrétiens qui furent les premiers apôtres des Goths. Leclercq, art. *Goths*, dans *Dictionnaire d'archéologie...*, t. VI, col. 1431-1435. Au IV^e^ siècle, des missionnaires grecs traduisirent en gothique leur propre liturgie pour la rendre plus accessible. Depuis les invasions, le peuple Goth s'est fondu avec les populations des pays envahis; il a perdu sa nationalité et sa langue. Le gothique n'est donc plus une langue liturgique actuelle.

9. *Le slavon.* — Les apôtres des Slaves, les saints Cyrille et Méthode, originaires de Constantinople, organisèrent la liturgie en langue slavonne dans un but d'apostolat. Nous verrons quel accueil leur initiative reçut à Rome. Aujourd'hui le schisme russe a détaché de l'Église romaine la plus grande partie des Slaves. Mais les diverses Églises uniates des régions slaves emploient encore la langue slavonne, les unes selon le rite grec, les autres selon le rite latin. Certaines concessions ont été faites en 1920 par Benoît XV au clergé tchèque; le pape lui permet l'usage de la langue paléoslave à la grand'messe pour quelques fêtes seulement et dans quelques sanctuaires : nous dirons plus loin quelques mots du mouvement qui a provoqué ces concessions

10. *Le roumain* est également employé comme langue liturgique tant dans les Églises orthodoxes de la Roumanie proprement dite que dans les Églises uniates de rite roumain de la Transylvanie.

3° *Caractère général des langues liturgiques.* — Il est assez d'usage, chez ceux qui trouvent mauvais que l'Église célèbre ses offices dans une langue incomprise du peuple, d'opposer à sa rigueur actuelle la discipline plus large des temps anciens ou des Églises séparées. Que la liturgie ait été, au début, formulée en langue populaire, personne ne le nie; et, d'autre part, chaque fois qu'on jugea à propos d'admettre une nouvelle langue liturgique, c'est évidemment la langue usitée dans le peuple que l'on employa. Mais, par la force des choses, une fois la période des débuts dépassée, la langue liturgique devenait peu à peu inintelligible au vulgaire, et tel est, en effet, le caractère général des langues liturgiques. Toute langue parlée a sa vie propre; elle évolue, se transforme, s'enrichit de termes nouveaux ou s'appauvrit de mots ou de tournures qui vieillissent; après quelques siècles, surtout avant l'invention de l'imprimerie qui a eu pour résultat une certaine stabilisation des langues, elle est devenue si différente d'elle-même que les érudits seuls peuvent comprendre les documents du passé : le français de la *Chanson de Roland* ne devait déjà plus être compris au XVI^e^ siècle. Or la langue liturgique se trouve immobilisée dans des formules intangibles. Alors que le langage du peuple se modifie, elle est immuable; et les différences, d'abord peu sensibles, finissent en s'accumulant par la rendre incompréhensible. Le syriaque liturgique, le grec liturgique, le slavon liturgique sont presque aussi peu à la portée du peuple que chez nous le latin. C'est là d'ailleurs un phénomène à peu près universel : les juifs célèbrent leur culte en un hébreu qui est fort éloigné du *yiddish;* et Quintilien nous apprend que les chants des prêtres saliens étaient à

peine compris des prêtres eux-mêmes et que pourtant il était défendu de les modifier : *Carmina Saliorum vix sacerdotibus suis intellecta, sed quæ mutari vetat religio. Inst. Orator.*, l. I, c. VI.

Ce serait donc une injustice que de réserver à l'Église de Rome le reproche d'user d'une langue autre que celle du peuple; le même reproche devrait être adressé à bien d'autres religions; nous verrons s'il est fondé.

II. Attitude et pensée de l'Église romaine. — L'Église a eu plusieurs fois à prendre parti dans cette question en face de certaines initiatives ou de certains mouvements de révolte qui voulaient substituer la langue vulgaire à la langue liturgique, particulièrement au latin. En voyant comment l'Église a accueilli ces tendances et quelles déclarations elles ont provoquées, nous pénétrerons sa pensée et nous en essayerons ensuite une justification.

1° *Les faits.* — 1. *Saint Méthode et la langue slavonne.* — Les deux frères Cyrille (ou Constantin) et Méthode, grecs d'origine, furent envoyés de Constantinople en Moravie où le roi sollicitait des missionnaires chrétiens. Ils avaient pris l'initiative, pour mieux assurer le succès de leur prédication, de célébrer en slavon la messe et les autres offices. Le bruit des conversions opérées par eux et du moyen qu'ils avaient pris pour les faciliter parvint jusqu'à Rome et, en 867, le pape Nicolas Ier leur donna ordre de venir lui rendre compte de leurs procédés et recevoir de lui leur mission. Jaffé, *Regesta*, n. 2888. Les deux apôtres n'arrivèrent à Rome qu'après la mort du pape. Son successeur, Adrien II, les entendit, les approuva, conféra l'épiscopat à Méthode et le renvoya, en 869 (Cyrille était mort à Rome), avec une lettre élogieuse : il déclarait autoriser la manière de faire introduite par les deux frères et demandait seulement que, pour se conformer à l'usage général, on lût d'abord en latin l'épître et l'évangile avant de les dire en slavon. Jaffé, n. 2924. Jean VIII, qui succéda en 872 à Adrien II, se laissa d'abord circonvenir par les ennemis de la liturgie slavonne. Voir Jean VIII, ci-dessus col. 611-612. Le pape écrivit à Méthode pour lui interdire, dès 873, de célébrer la messe en slavon. Jaffé, n. 2978. Méthode, ayant eu l'approbation d'Adrien, ne crut pas sans doute devoir modifier sa manière de faire, car, en 879, le pape le cita à comparaître devant lui l'incriminant d'erreurs de doctrine en même temps qu'il lui reprochait de continuer, malgré l'ordre reçu, à célébrer la messe, non en latin ou en grec, *sed barbara, id est Sclavina lingua.* Il écrivit aussi à Zwatopluk, roi de Moravie, pour le mettre au courant de l'ordre donné à Méthode. Jaffé, n. 3267-3268; *P. L.*, t. CXXVI, col. 849-850. Méthode dut donc se justifier une seconde fois. Le pape, après l'avoir entendu, lui donna en 880 une pleine approbation; non seulement il n'y avait dans sa foi rien d'erroné, mais sa conduite même n'était pas répréhensible. » A bon droit, disait-il, nous louons les lettres slaves, pour que dans cette langue retentissent les louanges de Dieu; et nous voulons que dans cette même langue on chante les louanges et les œuvres de Notre-Seigneur Jésus-Christ... Rien dans la foi orthodoxe ou dans la doctrine ne s'oppose à ce qu'on se serve de cette langue, soit pour chanter la messe, soit pour lire le saint Évangile ou les divines leçons de l'Ancien et du Nouveau Testament, bien traduites ou interprétées, soit pour psalmodier tous les offices des Heures; car celui qui a fait les trois langues principales, l'hébreu, le grec et le latin, a créé aussi toutes les autres langues. » Il demande seulement, comme avait fait Adrien II, qu'on lise d'abord en latin l'épître et l'évangile. Jaffé, n. 3319; *P. L.*, t. CXXVI, col. 906. Nouvelle lettre en 881 pour rassurer Méthode contre les ennuis qu'on lui suscite et pour démentir auprès de Zwatopluk des lettres de blâme qu'on attribuait au pape. Jaffé, n. 3344; *P. L.*, t. CXXVI, col. 928. — Ces procédés de faussaires employés contre Méthode ne réussirent que trop, malheureusement, auprès d'Étienne V, successeur de Jean VIII. Voir Étienne V, t. V, col. 978. En 885, le pape reproche à Méthode d'avoir continué à célébrer la liturgie en slavon, malgré le serment qu'il avait prêté sur le corps même de saint Pierre; par l'autorité de Dieu et celle du Saint-Siège, il défend sous peine d'anathème de continuer cette pratique; il permet seulement de traduire et d'expliquer en slavon l'épître et l'évangile pour l'édification du peuple ignorant, Jaffé, n. 3407. Cette lettre, adressée à Zwatopluk, ruina en Moravie l'autorité de Méthode qui dut porter ailleurs son zèle apostolique. — Les pays slaves, bientôt séparés de Rome en grande partie, n'en continuèrent pas moins à user de la liturgie qui leur était propre. Quand, au XVIe siècle, Rome reconquit sur le schisme une partie de la Ruthénie, celle-ci garda l'usage de la langue slavonne. Benoît XIV, par la constitution *Ex pastorali munere*, du 25 août 1754, l'accepta définitivement, tout en protestant contre l'introduction de quelques prières en langue slave vulgaire dans les livres liturgiques. Benoît XIV, *Bullarium*, Venise, 1778, t. IV, p. 96.

2. *Jean de Montcorvin et la langue tartare.* — Raynaldi, *Annales ecclesiastici*, an. 1305, n. XIX-XX, édit. de Lucques, 1749, t. IV, p. 401, cite une longue lettre du frère mineur Jean de Montcorvin, apôtre des Tartares. Dans cette lettre, dont tous les détails sont extrêmement intéressants, l'auteur rapporte, entre autres choses, qu'il a traduit en tartare le Nouveau Testament et le psautier; qu'il prêche en cette langue; qu'il avait l'intention de traduire tout l'office latin pour qu'on pût le chanter dans tout le royaume. Du vivant du roi Georges, dit-il, il célébrait la messe selon le rite latin, mais *in littera et lingua illa legens tam verba canonis quam præfationis.* Nous ne savons quelle réponse le pape Clément V fit à ces nouvelles; mais on peut présumer qu'il ne blâma pas le zélé missionnaire, puisqu'en 1307 il le créa archevêque *Cambaliensis* (de Pékin). *Ibid.*, an. 1307, n. XXIX-XXX, p. 433 sq.

3. *Les humanistes.* — Une des manifestations du mouvement humaniste en France fut ce que les historiens, par exemple Imbart de la Tour, dans ses *Origines de la réforme en France*, décrivent sous le nom d'*évangélisme.* Il se traduisit par un souci de faire pénétrer davantage l'Évangile dans l'esprit du peuple et des lettrés : textes plus correctement édités, traductions plus élégantes et surtout exemplaires plus répandus, tels étaient les moyens que fournissaient aux évangélistes et leurs études et l'invention de l'imprimerie. Les promoteurs du mouvement, particulièrement Érasme et Lefèvre d'Étaples, eussent voulu faire davantage et mettre à la portée du peuple, après les trésors de l'Évangile, ceux de la liturgie. La conséquence naturelle semblait être qu'il convenait de traduire les textes de la messe et de l'office comme on avait traduit l'Évangile. On en tira une autre conséquence. Érasme, dans sa *Præfatio in Matthæum*, critiqua violemment la pratique de faire prononcer aux fidèles des prières qu'ils ne comprennent pas : *indecorum vel ridiculum potius videtur quod idiotæ et mulierculæ, psittaci exemplo, psalmos suos et precationem dominicam immurmurant, cum ipsæ quod sonant non intelligant.* C'était, en termes à peine voilés, faire le procès de l'emploi exclusif du latin dans la liturgie. Le concile de Trente devait répondre à cette attaque, en même temps qu'aux attaques protestantes. En attendant, dès 1526, un jugement longuement et fortement motivé de la Faculté de Paris censurait la proposition d'Érasme, « qui est de nature à détourner mal à propos

les simples, les ignorants et les femmes de la prière vocale prescrite par les rites et les coutumes de l'Église, comme si cette prière était inutile pour eux du fait qu'ils ne l'entendent pas ». Cette proposition était déclarée « impie, erronée, ouvrant la voie à l'erreur des Bohémiens qui ont voulu célébrer l'office ecclésiastique en langue vulgaire ». Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum*, t. II, p. 61. De fait certaines tentatives sont timidement faites, dans le diocèse de Meaux, par exemple, pour délatiniser peu à peu la messe. Imbart de la Tour, *Origines de la Réforme*, Paris, 1914, t. III, p. 164. Le mouvement atteignit peut-être une certaine ampleur s'il est vrai, comme le rapporte Sarpi, que l'ambassadeur de France, Lansac, fit savoir aux Pères du concile, un jour de juillet 1562, que « la France désirait que la messe et l'office divin se célébrassent en langue vulgaire ». *Histoire du conc. de Trente*, trad. le Courayer, Amsterdam, 1751, t. II, p. 378.

4. *Les protestants. Le concile de Trente.* — Protester contre l'emploi d'une langue qui n'est plus comprise des fidèles, et, sous couleur de mettre les prières liturgiques à la portée des ignorants, célébrer la liturgie en langue populaire, ce fut une idée qu'admirent toutes les hérésies qui au Moyen Age précédèrent et préparèrent le protestantisme. Ainsi firent les vaudois, au témoignage de l'inquisiteur Reinier : *Item dicunt quod Sacra Scriptura eumdem effectum habet in vulgari quam in latino; unde etiam conficiunt in vulgari et dant sacramenta. Contra Waldenses*, dans *Bibliotheca maxima Patrum*, Lyon, 1677, t. XXV, p. 265. — Ainsi plus tard Jean Hus et ses disciples les Frères Bohêmes, sous prétexte de revenir à la pratique de l'Église primitive. Voir Bohêmes *(Frères)*, t. II, col. 931.

Les protestants suivirent cet exemple. La *Confession d'Augsbourg, Articuli in quibus recensentur abusus mutati*, III, *de missa*, annonce qu'aux chants latins on a cru devoir mêler des chants allemands qui ont pour but d'être un enseignement populaire. Car, ajoute-t-elle, les cérémonies du culte n'ont d'autre but que d'instruire les ignorants. Saint Paul ordonne qu'on se serve à l'église d'une langue comprise par le peuple. Tittmann, *Libri symbolici*, Leipzig, 1827, p. 23. — Mélanchthon fut plus explicite dans son *Apologie de la Confession d'Augsbourg, de Missa* : « Nos adversaires, dit-il, nous font une longue déclamation sur l'usage du latin à la messe; ils montrent, avec une douce ineptie, comment le fait d'entendre la messe sans la comprendre peut être utile à l'auditeur qui est peu instruit de la foi de l'Église; ils imaginent que ce fait seul est un culte et peut servir, même sans l'intelligence. Nous ne voulons pas perdre notre temps à discuter... Mais comme les cérémonies ont pour but d'enseigner aux hommes l'Écriture, de leur inspirer la foi et la crainte, de les porter à la prière, nous gardons du latin pour ceux qui le comprennent; mais nous y ajoutons des chants allemands, afin que le peuple ait de quoi s'instruire et s'exciter à la foi et à la crainte. » Tittmann, *ibid.*, p. 191. En fait, dans tous les pays de langue allemande, la substitution de la langue vulgaire au latin dans la messe dont les cérémonies étaient d'ailleurs conservées, fut en général le premier acte de la Réforme.

Ces manifestations et ces critiques, ajoutées à celles des humanistes, donnèrent à l'Église l'occasion de formuler sa pensée. Les Pères du concile de Trente le firent à propos du saint sacrifice de la messe, objet de la XXIIe session. Le 19 juillet 1562, on proposa aux théologiens l'examen de 13 articles sur la messe. Le 9e était ainsi formulé : *An missa nonnisi in lingua vulgari quam omnes intelligant celebrari debeat? Concilium Tridentin.*, Fribourg, 1919, t. VIII, p. 719. Parmi les quelques observations que souleva cet article, deux seulement sont à relever. L'Espagnol François de Sanctis déclara qu'à son avis on ne doit dire la messe qu'en latin, grec ou hébreu, les trois langues du titre de la croix; mais qu'en tout cas il ne convenait pas de la célébrer en langue vulgaire *ne margaritæ dentur porcis, ne vulgo arcana Dei publicentur et ludibrio habeantur. Ibid.*, p. 743; Theiner, t. II, p. 70. Le conventuel Marc Antoine de Lugo fit remarquer que, si Jésus-Christ n'a dit les paroles de la consécration que devant ses apôtres, c'était pour montrer qu'on ne doit pas les proférer devant tout le peuple. *Ibid.*, p. 745; Theiner, p. 71. — Puis furent rédigés les projets de chapitres et de canons. Le c. IV, *De ritibus et cæremoniis, ibid.*, p. 753; Theiner, p. 75, énonçait les raisons pour lesquelles l'emploi du latin, général dans l'Église d'Occident, était à conserver; d'abord le fait seul qu'il était en usage dans beaucoup de pays; puis une raison de respect pour les saints mystères et enfin la crainte que des erreurs de traduction n'entraînassent des erreurs de doctrine. Le canon 10 était ainsi conçu : *Si quis dixerit missam nonnisi in lingua vulgari celebrari debere, anathema sit.* La discussion de ce texte n'amena que peu d'observations intéressantes. Plusieurs Pères demandèrent qu'on ne portât aucune condamnation contre ceux qui célébraient la messe en langue vulgaire; l'un d'eux, l'évêque de Veglia, invoqua l'exemple de l'église du Saint-Sépulcre où on célèbre la messe *qualibet lingua quæ est sub cælo. Ibid.*, p. 766; Theiner, p. 82. — La rédaction définitive tint compte de ces désirs et adoucit encore les termes employés dans le projet. Le canon ne fut pas modifié, mais seulement combiné avec le précédent pour former définitivement le canon 9. Mais le chapitre, devenu c. VIII, subissait un profond remaniement. Il n'y était plus question des raisons de s'en tenir au latin, ce qui pouvait être un blâme pour ceux qui usaient d'autres langues; on affirmait, sans plus, la manière de voir des Pères du concile : « Bien que la messe contienne une abondante instruction pour le peuple fidèle, les Pères n'ont pas cru qu'il fût expédient de permettre qu'elle soit célébrée partout en langue vulgaire; c'est pourquoi, tout en voulant que l'on garde partout le rite usité anciennement dans chaque Église, et approuvé par la sainte Église romaine, mère et maîtresse de toutes les Églises...; » la phrase se terminait par l'exposé des mesures à prendre pour que le peuple comprît mieux les cérémonies et les prières de la messe. Ce fut cette rédaction qui fut solennellement proclamée dans la XXIIe session, le 17 septembre 1562. *Concilium Tridentinum, loc. cit.*, p. 961; Denzinger-Bannwart, n. 946 et 956.

5. *Les jansénistes.* — Ils n'allèrent pas jusqu'à combattre l'usage du latin; mais, comme Érasme, ils plaignaient les fidèles ainsi privés de la consolation de joindre leur voix et leur prière à celles de l'Église. Trois des propositions de Quesnel, condamnées par la bulle *Unigenitus*, 8 septembre 1713, se rapportent à cet ordre de préoccupations. La prop. 84 prend en pitié les fidèles à qui on enlève le Nouveau Testament ou à qui on ne donne pas le moyen de le comprendre : « c'est fermer la bouche du Christ ». La prop. 85 revient sur la même idée; « c'est interdire aux enfants de lumière l'usage de la lumière, et à peu près les excommunier ». La prop. 86 se rapporte, sans le dire, à la question du latin dans la liturgie : « Enlever au simple peuple cette consolation de joindre sa voix à la voix de toute l'Église est un usage contraire à la pratique des apôtres et à l'intention de Dieu. » Denzinger-Bannwart, n. 1434-1436. Cette formule s'éclaire à la lumière de la pratique : l'Église janséniste d'Utrecht ne se servit jamais que de la langue vulgaire pour l'administration des sacrements.

6. *Les missionnaires et la langue chinoise.* — Au

XVII^e siècle, les jésuites, missionnaires en Chine, se rendirent compte des difficultés que la langue latine, complètement étrangère au génie de la langue chinoise, semblait opposer à leur apostolat. Ils eurent la même pensée que leur prédécesseur, Jean de Montcorvin, et, espérant que l'usage du chinois dans la messe et les offices publics hâterait et affermirait les conquêtes de l'Évangile, ils songèrent à obtenir de Rome l'autorisation nécessaire. Plusieurs mémoires furent adressés au Saint-Siège; on présenta à Innocent XI un missel chinois; le savant Papebrock s'intéressa même aux efforts de ses confrères et on trouve dans son *Propylée* des *Acta sanctorum* du mois de mai un précis d'une dissertation en faveur de la traduction chinoise des livres liturgiques. *Acta Sanctorum*, édit. Palmé, 1868, t. XIII, Append., *dissert.* XLVIII, p. 123 sq. Mais les divers papes auprès desquels des instances furent faites reculèrent devant l'audace de l'innovation. Paul V accorda bien la permission demandée par un décret du 25 janvier 1615; mais le bref, d'après Benoît XIV, *De missæ sacrificio*, l. II, c. II, n. 13, ne fut jamais envoyé en Chine; la permission ne fut pas renouvelée par ses successeurs, et, devant le silence prolongé du Saint-Siège, les missionnaires durent renoncer à tout espoir d'aboutir. Voir, pour plus de détails, dom Guéranger, *Institutions liturgiques*, Paris, 1883, t. III, p. 126-139.

7. *Concessions récentes aux Tchéco-Slovaques.* — Depuis longtemps déjà, au cours du XIX^e siècle, dans certains pays de langue tchèque, on usait largement de la langue du peuple dans les cérémonies liturgiques, telles que le baptême, la communion, l'administration des derniers sacrements, les funérailles, le mariage, les solennités de Pâques et de la Fête-Dieu, la bénédiction des Rameaux, le chant de la Passion, etc. Peut-être doit-on voir dans cet usage une influence lointaine de la pratique des hussites ou des Frères bohêmes. En tout cas, les autorités ecclésiastiques, sauf, dans une certaine mesure, le cardinal Schœnborn, n'y avaient jamais fait sérieusement opposition. Dr Karl Hilgenreiner, *Situation politique et religieuse de la République tchéco-slovaque*, dans la revue *Das neue Reich* du 29 février 1920, p. 336, cité par la *Documentation catholique*, 31 juillet 1920, col. 93.

Quand la Bohême, la Slovaquie et la Moravie furent réunies par le traité de Versailles dans la République tchéco-slovaque, tout un mouvement de réforme se produisit, dans le nouvel État, mouvement en partie suspect et qui fut condamné, en partie aussi respectueux de la hiérarchie et se soumettant à la décision de Rome. Une des tendances de ce mouvement allait vers une large admission de la langue tchèque dans la liturgie. Mgr Kordac, archevêque de Prague dans une lettre pastorale du 5 novembre 1919, rappela d'abord le canon 819 du Code, qui ne permet pas de rien innover sans l'autorisation de Rome au point de vue de la langue à employer dans la célébration de la messe. Dans une autre lettre du 22 décembre 1919, l'archevêque, répondant aux attaques de la *Iednota*, annonçait en même temps qu'il avait sollicité du Saint-Siège diverses mesures au sujet de la langue liturgique. Benoît XV fit en effet des concessions assez larges, qui n'ont pas été promulguées dans les *Acta apostolicæ Sedis*, mais que l'*Osservatore Romano* du 13 juin 1920 résumait ainsi d'après une lettre reçue de Prague : « L'usage de la langue vulgaire est autorisé : 1° à la grand'messe, où l'épître et l'évangile pourront être répétés en tchèque; 2° au baptême et au mariage, pour les demandes et exhortations adressées, soit aux parrains ou aux époux, soit aux catéchumènes, et pour les oraisons récitées sur eux; aux funérailles, aux processions de saint Marc, des Rogations et de la Fête-Dieu. La traduction des prières latines sera soumise au contrôle immédiat des Ordinaires, sous réserve de l'approbation du Saint-Siège. — Enfin... il est permis au clergé tchèque de chanter la grand'messe en paléoslave et de se servir de missels imprimés en caractères glagolitiques dûment approuvés par le Saint-Siège. Cette autorisation toutefois est limitée aux fêtes des saints Cyrille et Méthode, de saint Wenceslas, de sainte Ludmille, des saints Procope et Jean Népomucène et à huit sanctuaires seulement parmi les plus célèbres dans l'histoire du peuple tchèque. Les principaux de ces lieux historiques sont : Velehrad (Moravie), Sazava (Bohême), Emaus, la chapelle de Saint-Wenceslas et de Sainte-Ludmille à Prague. » Cité d'après la *Documentation catholique*, *loc. cit.*, col. 93 et 94.

2° *Pensée de l'Église au sujet de la langue liturgique.* — Cette rapide énumération des principales circonstances dans lesquelles l'autorité ecclésiastique eut à intervenir montre clairement quelle est la pensée de l'Église.

On ne saurait certes l'accuser d'intransigeance. Elle n'a pas été intransigeante dans le passé puisque, en plusieurs cas, elle a compris que des intérêts très graves d'apostolat pouvaient légitimer une exception à la règle générale, et qu'elle a plus ou moins expressément, plus ou moins largement, autorisé l'emploi de la langue vulgaire dans la liturgie. Intransigeante, elle ne l'est pas dans le présent, témoin les concessions qu'elle vient de faire en faveur de la langue tchèque. Et comme aucun document ne ferme la porte à d'autres autorisations, on ne peut d'avance lui reprocher son intolérance à venir.

Au point de vue doctrinal, l'Église a condamné comme hérétiques ceux qui prétendaient que la messe ne doit être célébrée qu'en langue vulgaire. *Conc. Trident.*, sess. XXII, can. 9; Denzinger-Bannwart, n. 956. C'est la seule chose définie. L'Église ne veut donc pas qu'on l'accuse d'avoir manqué à son devoir en gardant sa langue liturgique différente de celle du peuple, d'avoir ainsi indûment privé les fidèles de lumière, de consolation ou de grâces. Mais elle n'a pas condamné, — ç'eût été se donner tort à elle-même — des désirs, des demandes, des instances que l'on croirait justifiés par des raisons exceptionnellement graves et que l'on soumettrait à son jugement; elle ne prétend pas qu'on ne puisse trouver tel ou tel avantage dans une admission plus large de la langue vulgaire; elle affirme seulement qu'elle n'a pas tort de s'en tenir à la règle qu'elle s'est posée.

En pratique, elle ne veut pas que le caprice individuel ou des mouvements collectifs de réforme puissent contre elle faire violence à la règle générale et permettre de célébrer les fonctions liturgiques dans une langue autre que la langue officiellement admise. Elle exige qu'on la consulte, qu'on ne fasse rien sans son autorisation, et c'est elle évidemment qui sera juge de la gravité des raisons invoquées, de l'opportunité et de la mesure des concessions à faire. C'est le sens du canon 819, assez élastique dans son énoncé pour se plier à toutes les décisions qui pourraient survenir, assez impératif pour exclure toute initiative non approuvée : *Missæ sacrificium celebrandum est lingua liturgica sui cujusque ritus ab Ecclesia probati.*

Ces correctifs étant supposés, il est certain que l'Église tient à sa langue liturgique, que c'est toujours à regret et forcée par les circonstances qu'elle a accordé des exceptions soit en acceptant de nouvelles langues liturgiques, soit en permettant l'introduction de la langue vulgaire dans la liturgie; d'autre part les faits que nous avons exposés prouvent qu'elle accepte plus difficilement la langue vulgaire dans la liturgie de la messe que dans toute autre fonction. Cette pensée, cette attitude se justifient-elles?

3° *Justification de la pensée de l'Église.* — Le reproche fait à l'Église, le grand motif mis en avant par ceux qui voudraient une réforme au sujet de la langue liturgique, c'est que l'usage exclusif de cette langue, du latin principalement, ne permet pas au peuple de comprendre les formules qu'on lui fait chanter, ou les prières auxquelles on lui demande de s'unir. C'est donc priver les fidèles de lumière, de consolation et de piété, la prière de l'Église étant la magnifique expression de sa foi, de sa confiance et de son amour.

L'Église semble bien admettre qu'il puisse y avoir là un inconvénient : la phrase par laquelle commence le c. VIII de la session XXII du concile de Trente en est la reconnaissance implicite : « Bien que la messe renferme une grande source d'instruction pour le peuple fidèle... » Le concile a d'ailleurs pris des mesures pour diminuer cet inconvénient; mais, pour qu'il ait passé outre, il a dû évidemment estimer que ce dommage des âmes n'était pas tel qu'il pût contrebalancer les graves raisons qui lui conseillaient de maintenir la langue liturgique.

1. L'inconvénient signalé serait de grande importance, si la liturgie était principalement faite pour être comprise du peuple. Il n'en est rien. Elle est la prière de l'Église, prière dite ou chantée officiellement au nom de tous par des ministres dont c'est la fonction. Il ne faut donc pas la juger comme les prières privées que dit chaque fidèle et qu'il doit comprendre pour exprimer à Dieu ses pensées ou ses sentiments. On peut dire, jusqu'à un certain point, que la liturgie est moins l'affaire des fidèles que celle des prêtres. Elle est « un ensemble de formules destinées à accompagner la célébration du saint sacrifice et l'administration des sacrements, toutes choses qui font partie du ministère propre et incommunicable des prêtres ». Guéranger, *Institutions liturgiques*, t. III, p. 71. Mais les fidèles, ajouterons-nous, ont tout intérêt à s'y unir. Il leur sera certes agréable et utile de comprendre. Mais ils peuvent comprendre grâce aux traductions qui accompagnent le texte dans les livres à leur usage. Ils le peuvent, grâce aux explications que les pasteurs doivent leur donner. Telle est, en effet, la mesure prise par le concile pour atténuer autant que faire se peut l'inconvénient que présente pour le peuple l'usage exclusif d'une langue qu'il ne comprend pas : « Afin que les brebis du Christ ne souffrent pas de la faim et que les petits enfants ne demandent pas du pain sans qu'il y ait personne pour le leur rompre, le saint concile ordonne aux pasteurs et à tous ceux qui ont charge d'âmes d'expliquer souvent, pendant la célébration de la messe, par eux ou par d'autres, quelque chose des formules qui se lisent à la messe; et entre autres, d'exposer quelques détails sur le mystère de ce très saint sacrifice, principalement les dimanches et fêtes. » Sess. XXII, c. VIII, Denzinger-Bannwart, n. 946. Si enfin il y a néanmoins dans les prières liturgiques des choses qu'ils ne comprennent pas, c'est un inconvénient qu'on ne supprimerait pas même avec des traductions, et auquel Dieu peut parer à sa manière souveraine, comme le fait remarquer dom Guéranger, *op. cit.*, p. 77-78 : « Ces simples ne comprendraient même pas toujours les formules saintes, quand bien même elles seraient proférées en langue vulgaire à leurs oreilles. L'homme absorbé dans les nécessités de la vie matérielle n'a pas d'ordinaire les idées à la hauteur d'un langage sublime; il suffit à Dieu que son cœur soit pieux et qu'il aspire à posséder par la vertu le bien qu'il ne comprend pas, mais dont la grâce divine lui inspire l'attrait. A ceux-là, la liturgie, en quelque langue qu'elle s'exprime, est toujours lumineuse, et l'*Amen* qui s'échappe de leur poitrine toujours en plein rapport avec les vœux que le prêtre fait entendre à l'autel. Les croisés de Godefroy de Bouillon, les paysans vendéens qui se levèrent pour la liberté de leur foi... n'ouïrent jamais célébrer le service divin dans leur langue maternelle; leur amour pour les mystères auxquels ils sacrifièrent tout ce qu'ils avaient de plus cher au monde en fut-il moins pur et moins ardent? Veut-on connaître la source de cet amour plus fort que la mort?... c'est que la vertu de Dieu descend, par la vertu des paroles saintes, dans les cœurs qu'elle trouve ouverts. » Ces touches divines de la grâce, en dehors de l'intelligence des mots qui humainement serait nécessaire, sont longuement exposées dans la censure prononcée contre Érasme par la Faculté de Paris. On en trouvera la traduction dans dom Guéranger, p. 123 et 124.

2. L'objection ainsi réduite à ses véritables proportions, il nous est loisible de signaler les motifs pour lesquels l'Église tient à sa langue liturgique. *A priori*, nous pouvons deviner qu'elle les considère comme très graves, à en juger par la difficulté avec laquelle elle accorde des dérogations à sa règle générale. Et cependant aucun document officiel ne les indique. Au concile de Trente, elle affirme sa volonté, rien de plus. Il nous faut donc essayer de suppléer à son silence.

Une première raison s'impose à l'esprit : c'est la fidélité avec laquelle l'Église garde ses traditions. Elle n'aime pas les changements et ne les accepte que lorsqu'ils lui sont imposés par les circonstances; sur le point spécial qui nous occupe, elle trouve qu'il est beau et grand que nous prions comme ont prié nos pères, avec les mêmes formules, les mêmes rites, la même langue. C'est l'argument que faisait valoir au concile de Trente, dans les réunions de théologiens qui ont préparé la XXII^e session, François de Sanctis : depuis plus de mille ans, disait-il, dès l'époque où l'Évangile a pénétré en Gaule et en Germanie, c'est le latin qui est la langue liturgique. Theiner, p. 70. Et ici, ce n'est pas de la routine, ni le simple amour des choses anciennes. C'est une magnifique affirmation que nos croyances sont celles de l'antiquité : nous prions comme nos pères ont prié; c'est donc que nous croyons comme eux, puisque selon la belle formule du pape saint Célestin I^er, *Epist.*, XXI, 11, *P. L.*, t. L, col. 535, *legem credendi lex statuit supplicandi;* nous administrons les sacrements comme on l'a fait depuis que la liturgie est fixée; c'est donc que nous sommes convaincus comme nos ancêtres de leur efficacité; nous redisons après eux les vénérables formules du canon; c'est donc que comme eux nous croyons à la présence réelle du Christ, à son immolation mystique, à la valeur rédemptrice de son sang répandu au saint sacrifice. Rien n'atteste plus nettement aux yeux du peuple la fixité de la foi de l'Église que cette immutabilité des formules et de la langue liturgique.

Sur ce point d'ailleurs, un changement de discipline risquerait d'avoir des conséquences d'une extrême complexité. Les textes traditionnels sont non seulement très vénérables par leur antiquité, ils sont d'une incomparable plénitude de sens pour qui sait les comprendre et les goûter. Mais ils ont le grand tort de ne pas se plier aux exigences variables de la piété populaire. Du jour où, sous prétexte de les mettre à la portée du peuple, on les dirait en langue vulgaire, ils apparaîtraient aux fidèles, arides, austères, peu en rapport avec la sentimentalité qui les frappe, démodés, vieillis, inférieurs à telle et telle prière privée : *divina mysteria minori reverentia colerentur*, disait le projet présenté aux Pères du concile. Theiner, p. 75. Et, pour se mettre à la portée du peuple, l'Église, ayant modifié sa langue, devrait modifier son texte, rompant ainsi avec sa tradition, commençant une série de variations qui ne s'arrêteraient plus.

Avec le souci de la tradition, le souci de l'unité semble une des raisons qui imposent à l'Église le main-

lien du latin. Car c'est du latin surtout qu'il s'agit, les autres langues liturgiques étant limitées à un nombre relativement restreint de fidèles. Or il est de fait que par tout le monde, c'est la même prière, les mêmes formules pour l'exprimer, *sicut Ecclesia Dei toto orbe terrarum diffusa et in omnibus gentibus dilatata cantat*, disait déjà Jean VIII à saint Méthode, *Epist.*, CCXXXIX, *P. L.*, t. CXXVI, col. 850. Symbole frappant de l'unité de foi qui règle les intelligences; symbole et en quelque manière soutien, puisque la prière est à sa façon un enseignement. Symbole aussi de l'unité sociale qui fait de l'Église tout entière un corps unique ayant sa tête à Rome; symbole et peut-être d'une manière mystérieuse soutien, s'il est vrai, comme l'expose longuement dom Guéranger, *loc. cit.*, que l'abandon de la langue liturgique a abouti, par une loi inconnue, pour la plus grande partie des Églises qui en avaient obtenu la concession, à la séparation plus complète de Rome, au schisme.

Le savant auteur, qui s'est fait l'apôtre de la liturgie romaine dans ses *Institutions liturgiques*, développe longuement ces arguments et plusieurs autres de moindre importance en faveur de la langue liturgique, t. III, p. 51 à 160. Ceux que nous avons signalés suffisent pour justifier l'Église, et pour montrer qu'elle n'est pas près de laisser de côté sa langue traditionnelle : trop et de trop graves intérêts y sont engagés.

L. GODEFROY.

LANGUES (DON DES). — I. Conclusions de l'exégèse. II. Questions d'apologétique (col. 2598). III. Théologie du don des langues (col. 2597).

I. CONCLUSIONS DE L'EXÉGÈSE. — La question du don des langues relève surtout de l'exégèse. Pour le détail des discussions, on se référera à *Langues (Don des)*, dans le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, t. IV, col. 74-81. Nous ne ferons ici que présenter les conclusions.

1° *Le don des langues chez saint Paul.* — Le don des langues est nommé par saint Paul, *genera linguarum*, γένη γλωσσῶν, I Cor., XII, 10, 28 ou γένη φωνῶν, *id.*, XIV, 10; *linguas*, γλῶσσαι, *id.*, XIII, 8; XIV, 22; cf. XII, 10 : ἑρμηνεία γλωσσῶν; ou simplement *linguam*, γλῶσσα, *id.*, XIV, 19-26. Ce don est certainement un *charisme de l'Esprit-Saint, en vertu duquel ceux qui en furent favorisés acquirent le pouvoir surnaturel de s'exprimer en des langues étrangères, inconnues d'eux.* Cette définition générale du don des langues se justifie par les considérations suivantes. — 1. L'usage du don des langues, la *glossolalie*, comporte *un discours extérieurement proféré, d'une façon articulée et sensible.* Cet usage du don des langues est nommé par saint Paul : *linguis loqui*, γλώσσαις λαλεῖν, I Cor., XII, 30; XIV, 5, 6, 23, 39; cf. XIII, 1; *lingua loqui* γλώσσῃ λαλεῖν, *id.*, XIV, 2, 4, 13, 15, 27 (d'où glossolalie) : *orare lingua*, προσεύχεσθαι γλώσσῃ, *id.*, XIV, 14; *orare spiritu*, προσεύχεσθαι τῷ πνεύματι, *id.*, XIV, 15; *psallere spiritu*, ψάλλειν τῷ πνεύματι, *id.*, *ibid.*; *benedicere spiritu*, εὐλογεῖν ἐν πνεύματι, *id.*, XIV, 16; *gratias agere*, εὐχαριστεῖν, *id.*, XIV, 17, cf. 16; *sermonem dare per linguam*, λόγον διδόναι διὰ τῆς γλώσσης, *id.*, XIV, 9, cf. 19. Que la glossolalie soit un *discours extérieurement proféré*, cela résulte du terme λαλεῖν, qui signifie proprement « émettre un son, une voix ». Cf. Grimm, *Lexicon græco-latinum in libris Novi Testamenti*, Leipzig, 1903; Zorell, *Novi Testamenti lexicon græcum*, Paris, 1911, au mot λαλέω. Ce terme est employé par opposition à σιγάν, se taire, c'est-à-dire, ne pas faire usage du don des langues. I Cor., XIV, 28. Quand saint Paul déclare que personne n'*entend* le glossolale, *id.*, XIV, 2, le sens est que personne ne le *comprend*. Voir ἀκούειν pris en cette acception dans Gen., XI, 7; Matth., XIII, 15; Marc., VIII, 18; Act., XXII, 9, etc.; acception expressément indiquée par saint Paul, I Cor., XIV, 16. De plus, le discours, extérieurement proféré, est un *langage articulé*, ainsi qu'il résulte des expressions : λόγον διδόναι, *id.*, XIV, 9 ou λόγους ἐν γλώσσῃ, *id.*, XIV, 19; cf. Grimm et Zorell, *op. cit.*, au mot λόγος. D'ailleurs, comment des sons inarticulés pourraient-ils servir à l'édification de l'Église, I Cor., XIV, 5, 13, 27, 28; et, dirigés vers Dieu, XIV, 2, constituer un « culte raisonnable »? Cf. Rom., XII, 1. En outre, la prière, le chant, les bénédictions, les actions de grâces que comporte la glossolalie, I Cor., XIV, 14-17, supposent une réelle élocution.

2. L'usage du don des langues *est un discours extatique.* Ce point est capital. La glossolalie est, en effet, un discours dirigé vers Dieu, prière (προσεύχεσθαι), louange (ψάλλειν), action de grâces (εὐλογεῖν, εὐχαριστεῖν) : « Celui qui parle en langues parle à Dieu et non aux hommes », XIV, 2; et le fidèle qui l'entend doit simplement répondre : *amen*, XIV, 16. C'est extraordinairement dirigé et mû par l'Esprit Saint que le glossolale parlait à Dieu et célébrait les magnificences divines. Il ne pouvait, en effet, une fois l'extase passée, se rendre raison à lui-même et rendre raison aux autres de ce que l'Esprit lui avait fait connaître et magnifier, en parlant en langues. Un interprète était nécessaire à cet effet, et il devait prier Dieu de lui accorder à lui-même le don d'interprétation. I Cor., XIV, 12. Saint Paul appelle ce don d'interprétation : *interpretatio sermonum*, ἑρμηνεία (ou selon quelques mss διερμηνία) γλωσσῶν, *id.*, XII, 10 et (selon la Vulgate et quelques versions) 28. L'usage de ce don, complémentaire de la glossolalie, est désigné par l'expression *interpretari*, διερμηνεύειν, *id.*, XII, 30; XIV, 5, 13, 27. L'interprète est appelé lui-même, διερμηνευτής. *Id.*, XIV, 28. C'est donc à la condition expresse que le glossolale trouvât près des fidèles un interprète, que le don des langues pouvait servir à l'édification de l'Église. Au glossolale qui ne peut interpréter ou faire interpréter son discours, saint Paul ordonne le silence. *Id.*, XIV, 28; cf. 4, 5, 6. Tout cela démontre le caractère extatique de la glossolalie. Ce caractère est encore démontré par la comparaison des sons musicaux dont on ne perçoit pas la signification, *id.*, XIV, 6-9, et par l'opposition marquée au ℣. 14 entre l'*esprit* et l'*âme*. L' « esprit » indique ici l'âme agissant sous l'impulsion irraisonnée de l'Esprit Saint, par opposition à l' « âme », faculté naturelle intelligente et consciente. Le glossolale, mû par le Saint-Esprit, prie Dieu, mais sa propre raison n'en perçoit aucun fruit; car, avons-nous déjà dit, une fois l'extase passée, s'il ne jouit pas du don d'interprétation, il est incapable de s'expliquer et d'expliquer aux autres le sens de son langage. Et pourtant, cette extase, au moment où elle se produit, laisse au glossolale une certaine conscience de ce qu'il dit, car « celui qui parle en langue, s'édifie lui-même ». I Cor., XIV, 4.

3. C'est un discours *incompris des auditeurs.* Cela résulte de la nécessité d'une interprétation pour rendre utile à l'Église la glossolalie. L'interdiction portée par saint Paul contre l'usage du don des langues en l'absence d'interprète vient en confirmation. Tout le contexte des comparaisons d'ordre musical, XIV, 6-9, suggère que le discours du glossolale n'est pas compris de ceux qui l'entendent. Le glossolale est comme un « barbare », parlant une langue étrangère, que personne ne comprend, ℣. 2; cf. ℣. 16.

4. C'est *donc* un discours en *langues étrangères.* C'est, en effet, la seule explication qui cadre avec tout ce qui précède, explication suggérée par les expressions γένη γλωσσῶν, γένη φωνῶν, I Cor., XII, 10, 28; XIV, 10, et par l'épithète « barbare » accolée au glossolale, XIV, 12. « Interpréter », dans le langage courant de l'Écriture (sauf Luc., XXIV, 27) signifie traduire d'une langue en une autre. Cf. ἑρμηνεύειν : Job., XLII, 17; I Esdr., IV, 7; Joa., I, 39, 43; IX, 7; Heb., VII, 2; διερμηνεύειν : II Macch., I, 36; Act., IX, 36; μεθερμηνεύειν : Matth., I, 23; Marc., V, 41; XV, 22, 34; Joa., I, 39, 42; Act., III, 36; XIII, 8. De plus, l'explication du langage en idiomes étrangers est la seule qui réponde exactement au sens de la prophétie d'Isaïe, XXVIII, 11-13; cf. 7, 10; et elle semble aussi répondre à la pensée de l'apôtre. I Cor., XIII, 1.

2° *Le don des langues chez les autres écrivains inspirés.* — Il est question du don des langues en saint Marc, XVI, 17, comme de l'un des « signes » qui accompagneront ceux qui croiront. Le concept paulinien peut très bien s'appliquer à ce texte. Il est également question du don des langues au livre des Actes, II, 4-13; X, 45-46; XIX, 6. Le concept paulinien s'applique également sans difficultés aux textes des chapitres X et XIX. On y retrouve d'ailleurs les expressions mêmes de I Cor., XII-XIV. Seul, Act., II, 4-13 présente quelque difficulté. Il y est question, en effet, des apôtres qui, « remplis de l'Esprit Saint, commencèrent à parler diverses langues selon que l'Esprit Saint leur donnait de parler », ℣. 4. Et les Juifs étrangers, qui, appartenant à quinze nations différentes, habitaient alors Jérusalem, les entendaient avec étonnement parler dans leur langue maternelle, ℣, 5-10 : « Nous les avons entendus parler en nos langues les grandes œuvres de Dieu ». ℣. 11. On se demande s'il ne s'agirait pas ici d'un don spécial, accordé aux seuls apôtres, en vue de la prédication de l'évangile : « Telle est, écrit Corluy, l'opinion communément reçue chez les saints Pères et chez les docteurs catholiques. Elle a jeté chez les fidèles de si profondes racines que plusieurs ne conçoivent pas autrement le don des langues, qu'en vue de la prédication de l'Évangile aux nations étrangères ». Parmi les Pères ayant interprété en ce sens Act., II, on cite Origène, *In Epist. ad Romanos*, l. I, n. 13, *P. G.*, t. XIV, col. 860; saint Jérôme, *Epist.*, XLI (al. LIV), *ad Marcellam;* CXX (al. CL) *ad Hedibiam*, *P. L.*, t. XX, col. 474, 993; saint Jean Chrysostome, *Quod Christus sit Deus*, n. 7, *P. G.*, t. XLVIII, col. 822; saint Augustin, *In Joannis evangelium*, tract. XXXIX, n. 5; *In Joannis epistolas*, tract. VI, n. 3, 10, *P. L.*, t. XXXV, col. 1683, 1991, 2025; saint Léon le Grand, *Serm.*, LXXV, *P. L.*, t. LIV, col. 401; saint Maxime de Turin, *Serm.*, XLIX, L, *De Pentecoste*, *P. L.*, t. LVII, col. 634, 636; saint Grégoire le Grand, *In Evangel.*, homil. XX, n. 4, *P. L.*, t. LXXVI, col. 1222. Parmi les théologiens, on cite Saint Thomas d'Aquin, *In I Cor.*, c. XIV, lect. 1; et surtout *Sum. theol.*, II^{a} II^{æ}, q. CLXXVI; cf. I^{a} II^{æ}, q. XCI, a. 4; Suarez, *De gratia*, prolegom. II, c. 5, n. 48 sq.; *De fide*, disp. VIII, sect. II, n. 8; *De sanctissima eucharistia*, disp. LXXXIII, sect. I, n. 21; Benoît XIV, *De servorum Dei beatificatione*, l. III, c. XLVIII, n. 8. A cette interprétation se sont également rangés, parmi les exégètes, Salmeron, Corneille de la Pierre, et, plus récemment, Loch, Reischl, Allioli et substantiellement du moins, J. Belser, *Theologische Quartalschrift*, 1895, p. 85 sq.; et *Beiträge zur Erklärung der Apostelgeschichte*, Fribourg-en-B., 1897, p. 17. Elle a été accueillie avec empressement par la plupart des auteurs ascétiques ou catéchétiques et défendue, au siècle dernier, par Engelmann, *Charismen*, Ratisbonne, 1848, et par Corluy, art. *Langues*, dans le *Dictionnaire apologétique* de Jaugey (article reproduit tout récemment dans le *Dictionnaire apologétique* de M. d'Alès).

En soi, cette interprétation ne renferme pas de contradiction et peut être défendue. Mais, au point de vue exégétique, on ne saurait l'appuyer sur le sens de l'Écriture. Le c. II des Actes ne nous donne pas, en effet, du don des langues, une notion différente de celle qu'expose la I Cor. de saint Paul. Il est certain que l'expression *loqui variis linguis*, Act., II, 4, marque un don de l'Esprit Saint, en vertu duquel les apôtres et ceux qui étaient avec eux dans le Cénacle parlèrent vraiment les langues des différentes nations, alors représentées à Jérusalem. ℣. 6, 8, 11. Mais, qu'on le remarque, l'objet de ce langage était, non la prédication de l'évangile, mais la louange de Dieu, *loquentes magnalia Dei*, ℣. 11, célébrée sous l'impulsion de l'Esprit Saint, *prout Spiritus sanctus dabat eloqui illis*, ℣. 4. L'effet de ce langage fut de provoquer la stupeur, l'admiration d'un grand nombre, ℣. 12, et les moqueries de quelques-uns, ℣. 12. En tout cela, rien qui différencie le don des langues des Actes, du don des langues de la I^{re} aux Corinthiens.

L'identité des deux notions n'est pas compromise du fait que d'après les Actes, les auditeurs comprirent, en leurs langues maternelles, les paroles prononcées par les glossolales. Mus par l'Esprit Saint, les apôtres et les disciples parlèrent diverses langues, et il est rigoureusement exact de dire que, parmi les Juifs étrangers habitant alors Jérusalem, les Arabes comprirent la langue arabe, les Romains, la langue latine, les Grecs la langue grecque. Mais le texte sacré ne dit nullement que les Grecs comprirent l'arabe, les Arabes, le latin, etc.

L'admiration et la stupeur provoquées par l'usage du don des langues fit que, ce bruit s'étant répandu, la multitude s'assembla autour des apôtres, ℣. 6. La prédication de l'Évangile ne put donc avoir lieu qu'ensuite, et c'est Pierre qui, au nom de tous, prit la parole. En ce qui concerne le discours de Pierre, rien dans le texte sacré ne nous autorise à penser que l'apôtre parla en une langue autre que sa langue natale, l'araméen, laquelle d'ailleurs était comprise des Juifs même étrangers qui habitaient Jérusalem au moment des fêtes.

Il semble donc qu'au point de vue exégétique on doive s'écarter de l'opinion proposée en premier lieu et retenir qu'il n'y a qu'une espèce de don des langues, celle dont saint Paul a tracé la psychologie. Telle est la solution jadis donnée par Cajétan, *In Act.*, II et *In I^{am} ad Cor.*, XII-XIV et par Estius, *In I^{am} ad Cor.*, XII-XIV et aujourd'hui presque unanimement défendue par les exégètes catholiques. Cf. Fonck, *De charismatis*, § 3, dans Hagen, *Lexicon biblicon*, Paris, 1905, t. I, col. 833-860; Seissenberger, *Kirchenlexicon*, art. *Charismen;* Mgr Le Camus, *L'œuvre des apôtres*, Paris, 1891, p. 15; Knabenbauer, dans les *Stimmen aus Maria Laach*, t. XLI (1891), p. 582; Cornely, *Introductio*, t. I, p. 295; t. III, p. 445; *In I^{am} ad Cor.*, XIV, p. 410; le P. Prat, *Théologie de saint Paul*, 7^{e} édit., Paris, 1920, t. I, p. 152-154; M. Camerlynck, *Commentarius in Actus apostolorum*, 7^{e} édit., Bruges, 1923, p. 118-119; Lesêtre, art. *Langues (Don des)*, dans le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux; Brassac, *Manuel biblique*, 14^{e} édit., t. IV, p. 290-294, etc.

3° *La tradition catholique et les opinions adverses.* — Nonobstant les divergences quant à l'interprétation d'Act., II, 4-13, la tradition catholique est unanime à concevoir le don des langues comme la faculté surnaturelle de prier ou de louer [ou de prêcher] Dieu en une langue étrangère sous l'influence de l'Esprit Saint. Voici les principales références, relevées par le P. Fonck, *op. cit.* : S. Irénée, *Cont. hæres.*, III, XII, 1; XVII, 2; V, VI, 1, *P. G.*, t. VII, col. 892, 929, 1137; Tertullien, *Adv. Marcionem*, V, VIII, *P. L.*, t. II, col. 490; Origène, *In Epist. ad Romanos*, l. I, n. 13; cf. *In Exod.*, homil. XIII, n. 2, *P. G.*, t. XIV, col. 860; t. XII, col. 388; S. Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, XIV, 7; XVII, 16 sq., *P. G.*, t. XXXIII, col. 832, 987; S. Filastrius, *Hæres.*, CIV, *P. L.*, t. XII, col. 1217; S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XLIV, 1, *P. G.*, t. XXXVI, col. 608; S. Grégoire de Nysse, *Orat. de Spiritu Sancto*, t. XLVI, col. 698; Ambrosiaster, *In I^{am} ad Cor.*, XIV, *P. L.*, t. XVII,

col. 253; S. Jean Chrysostome, *Quod Christus sit Deus*, n. 7; *De Pentecoste*, homil. I, n. 4; II, n. 2; *De utilitate lect. Script.*, n. 4; *In Act.*, homil. IV, n. 24, 40; *In Iam ad Cor.*, homil. XXIX, XXXV, XXXVI, *P. G.*, t. XLVIII, col. 822; t. L, col. 459, 467; t. LI, col. 92; t. LX, col. 43, 183, 284; t. LXI, col. 239, 295, 305; S. Jérôme, *Epist.*, XLI, *ad Marcellam*; CXII, *ad Hedibiam*, *P. L.*, t. XXII, col. 474, 993; S. Augustin, *In Joannis evangel.*, tract. VI, 10; XXXIX, 5; *In epist. Joannis*, tract. II, n. 3; VI, 10; *In Psalmos*, ps. XVIII, 10; LIV, 10 sq.; CXXX, 5; CXLVII, 19; *Serm.*, LXXX, 5; LXXXVII, 7; XCIX, 10; CLXXV, 3, 4; CCLXVI, 2; CCLXVII-CCLXXI; CCCLII, 2; *De Civitate Dei*, l. XVIII, c. XLIX; *Contra litteras Petiliani*, l. II, c. XXXII, *P. L.*, t. XXXV, col. 1429, 1683, 1991, 2025; t. XXXVI, col. 161, 636; t. XXXVII, col. 1706, 1929; t. XXXVIII, col. 497, 535, 601, 946; t. XXXIX, col. 1225, 1229 sq.; 1550; t. XLI, col. 612; t. XLIII, col. 284; S. Cyrille d'Alexandrie, *Glaphyra in Pentateuchum*, n. 2; *In Joel*, XXXV; *In Iam ad Cor.*, XII-XIV, *P. G.*, t. LXIX, col. 79; t. LXXI, col. 377; t. LXXIV, col. 885, 889; Théodoret, *In Iam ad Cor.*, XII-XIV, *P. G.*, t. LXXXII, col. 320-337; S. Léon le Grand, *Serm.*, LXXV, *de Pentecoste*, II, *P. L.*, t. LIV, col. 401; S. Maxime de Turin, *Serm.*, XLIX et L, *de Pentecoste*; LXXVII, *P. L.*, t. LVII, col. 634, 636, 687; saint Grégoire le Grand, *In Evangel.*, homil. XXX, n. 4, *P. L.*, t. LXXVI, col. 1222; S. Jean Damascène, *In Iam ad Cor.*, XII-XIV, *P. G.*, t. XCV, col. 663; Œcuménius, *In Act.*, II, 4; XIX, 6; *In Iam ad Cor.*, XII-XIV, *P. G.*, t. CXVIII, col. 64, 248, 811, 841; Théophylacte, *In Iam ad Cor.*, XII-XIV, *P. G.*, t. CXXIV, col. 709, 733.

Les théologiens adoptent substantiellement cette doctrine. Saint Thomas s'en explique dans le *Commentaire in Iam ad Cor.*, c. XIV, lect. I. Après avoir rappelé que le don des langues a été accordé en vue de la diffusion de l'Évangile (ce que nous avons contesté) aux premiers prédicateurs de la foi chrétienne, il s'exprime ainsi : « Ce que saint Paul appelle ici parler en langues, il veut qu'on l'entende d'une langue inconnue et non traduite. Parler allemand à un Français, sans traduire, ce serait lui parler en langue. De même dire des visions, sans les expliquer, c'est parler en langue. Donc, *toute parole incomprise et non expliquée, quelle qu'elle soit, c'est un discours en langue.* » Cf. IIa IIæ, q. CLXXVI. Suarez, adoptant les vues de saint Thomas sur le but du don des langues, considère comme plus probable que ce don « consiste dans le pouvoir divinement concédé à quelqu'un de parler diverses langues, naturellement ignorées de lui ». *De gratia*, prolegomenon III, c. V, n. 52. L'unanimité morale des théologiens catholiques sur ce point rend assez singulières quelques opinions particulières : celle de Bisping, interprétant I Cor., XIV, 2-6 de discours prononcé en une langue universelle, telle que l'hébreu, comprise (surnaturellement) des assistants; ou encore celle de Billroth, imaginant que la glossolalie faisait parler une langue composée de mots empruntés à toutes les langues.

Mais toute explication enlevant au don des langues son caractère surnaturel doit être, en raison de son opposition avec l'explication traditionnelle, écartée par le catholique. C'est le cas d'une double interprétation rationaliste : 1. γλῶσσα signifierait *l'organe de la parole*, rendant des sons inarticulés, ou tout au plus quelques mots prononcés en langues diverses, mais sans suite intelligible, Meyer, Bardili, Eichhorn, de Wette, Zeller, Ewald, Hilgenfeld, Dav. Schulz Schmidt, dans *Realencyclopädie* d'Herzog, t. XVII, p. 570 et, avec la restriction apportée, Herder, Hase, Neander, Olshausen, Mach, Plumptre dans le *Dict. of the Bible*, de Smith, t. III, col. 1555, etc.; 2. γλῶσσα signifierait *locution obscure*, expression archaïque, étrangère, inusitée et, partant, inintelligible pour le vulgaire, Bleek, *Theologische Studien und Kritiken*, 1829, p. 3; 1830, p. 35; Baur, *ibid.*, 1838, p. 618; Heinrici, *Der erste Brief an die Korinther*, Gœttingue, 1896, p. 371-382.

II. Questions d'apologétique. — 1° Le premier problème à résoudre n'existe que dans l'hypothèse (invraisemblable d'ailleurs) où le don des langues du c. II des Actes serait différent de celui de la Ia ad Cor. Les apôtres, prêchant l'évangile en langues diverses, naturellement inconnues d'eux, voilà un fait miraculeux, qui n'est explicable que par une intervention surnaturelle. En faveur de la réalité de ce fait on invoque d'autres exemples historiques : « L'histoire nous apprend que le don des langues fut accordé sous cette forme à plusieurs saints missionnaires catholiques, notamment à saint Vincent Ferrier et à saint François Xavier. Or, il n'est pas croyable que les apôtres fussent moins favorisés sous ce rapport, lorsqu'ils allèrent annoncer l'Évangile à toutes les nations de la terre. » J. Corluy, *art. cit.*, col. 1816. Les éléments nous manquent pour faire la critique du miracle allégué en faveur de ces deux saints missionnaires, mais, tout en supposant l'authenticité de ce fait miraculeux, il ne s'ensuit pas avec évidence que les apôtres durent posséder le même don. D'après Act., XIV, 11 sq., on voit que Paul ne comprend pas ce que les habitants de Lystres disent en lycaonien. D'après la tradition, au contraire, saint Pierre, se servait comme interprètes de saint Marc et d'un certain Glaucias. Cf. Papias, dans Eusèbe, *H. E.*, III, XXXIX, *P. G.*, t. XX, col. 300; Clément d'Alexandrie, *Stromat.*, VII, XVII, *P. G.*, t. IX, col. 548.

En admettant avec beaucoup de Pères et les théologiens comme saint Thomas et Suarez que ce don de « prêcher » en langues ait été réellement accordé en vue de la diffusion de l'évangile, il faut recourir à un miracle spécial accompli par Dieu pour l'expliquer. Mais quel fut la nature de ce miracle, *objective* ou *subjective*? Les apôtres et les disciples *parlèrent-ils* véritablement des langues diverses ou bien, parlant en leur langue maternelle, *furent-ils entendus* ou *compris* en ces langues? La première explication a les faveurs du plus grand nombre des auteurs. Pour l'autre, on cite Basile de Séleucie, *Orat.*, XXXVII, n. 1, *P. G.*, t. LXXXV, col. 389; Arnauld, abbé de Bonneval, *De cardinalibus operibus Christi*, XII, *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 1675-1676 et peut-être saint Grégoire de Nysse, *Orat. de Spiritu sancto*, *P. G.*, t. XLVI, col. 698. Cette explication est également relatée par saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XLIV, n. 1, *P. G.*, t. XXXVI, col. 608 et Bède le Vénérable, *In Act. Apost.*, II, 3; *Retract. in Act. Apost.*, II, 6, *P. L.*, t. XCII, col. 947, 999. Parmi les auteurs plus récents qui l'ont admise ou relatée, on cite Denys le Chartreux, Estius, Cornelle de la Pierre, Érasme, etc. Saint Thomas IIa IIæ, q. CLXXVI, a. 1, ad 2um et Suarez, *loc. cit.*, la retiennent comme possible.

2° En restreignant la notion de la glossolalie à un discours exclusivement extatique, une triple question se pose encore.—1. N'est-il pas indigne de Dieu de suggérer à quelques hommes privilégiés des formules de prières ou de cantiques dont personne ne comprend le sens, ni les assistants, ni le sujet lui-même. —*Réponse :* la prière était, certes, comprise de Dieu; elle manifestait dans l'âme de celui qui en était l'organe, une union plus étroite avec l'Esprit Saint. C'était, pour ainsi dire, une forme d'oraison d'union et d'extase, très propre à faire avancer celui qui en était favorisé, dans les voies de la perfection spirituelle : au moment même où cette oraison se produisait, il en comprenait le sens; mais ensuite, l'influence divine ne pouvait que persister. De plus, si le glossolale pouvait interpréter ou faire interpréter (et c'était souvent le cas) son langage inspiré, les assistants profitaient, eux aussi, de

l'intervention divine; si le glossolale ne pouvait fournir l'interprétation voulue, il devait se taire : ainsi tout prétexte à désordre se trouvait écarté. — 2. Quel était le but apologétique de la glossolalie? — *Réponse :* « Les langues, dit saint Paul, sont un *signe*, non pour les fidèles, mais pour les infidèles. » I Cor., XIV, 22. Le prodige devait attirer d'une façon favorable l'attention des infidèles sur la religion catholique : « Ce prodige était pour eux facile à constater, aussi bien quant au fait, que quant à sa cause nécessairement surnaturelle. L'infidèle saisissant ainsi sur le vif l'action de Dieu se trouvait attiré vers une société qui avait si manifestement Dieu avec elle. » Corluy, *art. cit.*, col. 1818. C'est en ce sens qu'il faut évidemment comprendre l'assertion de plusieurs Pères affirmant qu'à l'égard des infidèles, la glossolalie n'eut pas pour but principal leur conversion, mais leur « confusion » et leur « trouble ». Cf. saint Jean Chrysostome, *In Iam ad Cor.*, homil. XXIX, XXXV, XXXVI, *P. G.*, t. LXI, col. 239, 295, 305; saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XLI, n. 15, *P. G.*, t. XXXVI, col. 449; l'Ambrosiaster, *In Iam ad Cor.*, XIV, *P. L.*, t. XVII, col. 253; saint Jean Damascène, *In Iam ad Cor.*, XII-XIV, *P. G.*, t. XCV, col. 663, etc. Certes le prodige, en soi, pourrait être le résultat d'une intervention simplement préternaturelle, diabolique même. Mais les fruits de salut qui résultaient de la prédication évangélique montraient aux infidèles que la glossolalie, donnée comme un signe en faveur de cette prédication, était l'œuvre de Dieu. Ajoutons, — ce que saint Augustin et plusieurs Pères ne manquent pas de signaler, — que le don des langues symbolisait la catholicité de la religion nouvelle, symbole qui ne pouvait que favoriser l'entrée des infidèles dans l'Église. — 3. Enfin, pourquoi ce prodige a-t-il cessé dans l'Église? — *Réponse :* « Peu d'années après, l'Évangile était prêché aux nations; le caractère d'universalité brillait de fait à tous les yeux. C'était le temps où le signe des langues avait atteint son but. Il pouvait disparaître graduellement. Il en existait encore des traces au moins au second siècle. » Corluy, *art. cit.*, col. 1819. Cf. saint Irénée, *Cont. Hær.*, V, VI, 1, *P. G.*, t. VII, col. 1137.

III. Théologie du don des langues. — La théologie du don des langues n'est pas et ne saurait être très développée. Les rares théologiens qui l'ont esquissée — il faut citer principalement saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CLXXVI, Suarez, *De gratia*, prolegom. III, c. V, n. 47-65 et de nos jours le P. Ch. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. V, n. 434-447, — l'ont réduite à quelques considérations qu'on peut grouper sous deux chefs, la nature du don des langues, sa distinction d'avec quelques autres dons apparentés.

1° *Nature.* — 1. Le don des langues appartient à la *catégorie* des *grâces gratuitement données*. Saint Thomas Ia IIæ, q. CXI, a. 4; cf. *Contra Gentes*, l. III, c. CLIV, et *Comment. in Iam ad Cor.*, c. XII, lect. II : le docteur angélique s'efforce de ramener toutes les grâces gratuitement accordées à celles qu'énumère saint Paul dans I Cor., XII; mais à tort, car les auteurs font observer à juste titre que la catégorie des grâces gratuitement données comprend « toute grâce surnaturellement accordée par Dieu à un homme, non pour le justifier personnellement, mais en vue de l'utilité des autres. » C'est la définition même de saint Thomas, *loc. cit.*, a. 1. Et, par conséquent, les pouvoirs d'ordre, de juridiction, l'infaillibilité doivent être considérés comme des grâces gratuitement données. Cf. Pesch, *op. cit.*, n. 436; Van Noort, *De gratia*, n. 6. Suarez montre bien que les énumérations de saint Paul laissent place à d'autres adjonctions, *loc. cit.*, n. 63. Dans le sens contraire, voir Gonet, *De gratia*, disp. III, n. 7, et en général, les commentateurs thomistes de la *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. CXI, a. 4 et de la *Sum. contra Gentes*, l. III, c. CLIV. Sur la distinction de la grâce *gratum faciens* et de la grâce *gratis data*, voir Grâce, t. VI, col. 1558. — 2. Le don des langues appartient au *genre* des *charismes*, dons extraordinaires de l'Esprit Saint, qui se sont manifestés d'une manière plus spéciale dans la primitive Église. Sur les charismes en général voir ce mot, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. III, col. 579 sq. « Au sens technique, le charisme est un don gratuit, surnaturel et passager, octroyé en vue de la communauté plutôt qu'en faveur de l'individu, bien que celui-ci puisse en tirer profit pour lui-même par le bon usage qu'il en fera. Les charismes étaient une sorte de luxe dans l'ordre surnaturel et pouvaient un jour disparaître sans priver la société chrétienne d'aucun organe indispensable. » F. Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1920, t. I, p. 152. « Bien que toute grâce soit un don gratuit, cette partie de la définition s'applique plus directement au charisme, — que les théologiens appellent *gratia gratis data*, — parce que, en soi, il n'est pas sanctifiant et se trouve indépendant du mérite individuel, en outre, il n'est pas nécessaire au salut; cf. I Cor., XI, 11. Le charisme peut tomber dans un individu grossier, comme il peut se greffer sur une aptitude naturelle, mais on ne saurait ni l'attirer, ni le retenir sans la permission de l'Esprit; cf. I Cor., XIV, 28-32; on peut s'y dérober non en le repoussant, mais en se soustrayant aux obligations qu'il impose. Bien que passager et renouvelable, le charisme jouit d'une certaine durée et, en quelque façon, d'une fixité en vertu de laquelle l'homme doué d'un charisme porte le titre de la fonction qu'il remplit. Si les charismes sont accordés en vue de l'utilité générale, ils n'offrent pas tous un égal degré d'utilité et forment ainsi entre eux une gradation, et entre ceux qui en sont investis une hiérarchie. » H. Leclercq, *art. cit.*, col. 581. — 3. Les charismes énumérés par saint Paul (cf. I Cor., XII, 8-10; *id.*, XII, 28-30; Rom., XII, 6-8; Eph., IV, 11) ne semblent pas avoir, dans l'âme qui en est favorisé, la même réalité physique. Les uns, — grâce des miracles, des guérisons, don de prophétie, etc. — paraissent ne pouvoir être conçus que comme des mouvements actuels et transitoires de l'Esprit Saint. Cf. saint Thomas, *Sum. theol.*, *loc. cit.*, a. 2, ad 3um. D'autres, — et de ce nombre est la glossolalie — se manifestent plutôt comme des *habitus* surnaturels, conférant à l'âme un pouvoir permanent et durable, connu d'ailleurs comme tel des autres fidèles. Saint Thomas, *id.*, *ibid.*; Gonet, *De gratia*, disp. III, n. 9. Suarez, qui adopte cette opinion, *loc. cit.*, n. 54, fait observer justement que cet *habitus* de la glossolalie est infus de Dieu *per accidens*, mais qu'en soi il est identique à l'*habitus* acquis par l'usage naturel des langues. Il opine, de plus, qu'occasionnellement le don des langues a pu consister en un simple mouvement transitoire de l'Esprit Saint. Enfin, examinant l'explication d'après laquelle le miracle du don des langues, dans la prédication de l'Évangile, aurait eu une réalité purement subjective, voir ci-dessus, col. 2598, il explique qu'en ce cas il n'y aurait eu, dans l'âme du glossolale, aucun *habitus* infusé, mais qu'il se serait produit une intervention actuelle et spéciale de Dieu, modifiant le mouvement des sons de la voix du prédicateur, pour obtenir chez les auditeurs le résultat voulu.

2° *Le don des langues et les dons connexes.* — 1. *Don des langues et prophétie.* — Saint Thomas, IIa IIæ, q. CLXXVI, a. 2, commentant saint Paul, I Cor., XIV, 1-5, rapproche le don des langues du don de prophétie, non pour marquer leur différence qui est évidente, mais pour signaler avec l'apôtre la supériorité de la prophétie sur la glossolalie. Il lui assigne une

triple supériorité : la première est d'ordre intellectuel, la seconde est d'ordre imaginatif et sensible; la première vise directement la manifestation de la vérité, la seconde ayant pour but immédiat la substitution d'une langue à une autre langue; et enfin la première l'emportant sur la seconde par son utilité et au point de vue de l'Église, et relativement au glossolale et même aux infidèles. Cf. *In epist. I^am ad Cor.*, c. XIV, lect. I. Il faut ajouter que le don de prophétie a un objet plus universel, le don des langues, un objet plus particulier. *Id.*, *ibid.*, ad 3^um. Toutefois, le don de prophétie doit être rapproché du don des langues parce qu'il le complète, surtout en ce que le don d'interprétation procède de la prophétie. *Id.*, *ibid.*, ad 1^um.

2. *Don des langues et don d'interprétation.* — Les deux dons sont apparentés, le second complétant le premier, lequel serait, sans lui, inutile. On retrouve cette idée fondamentale chez les théologiens, mais mélangée de considérations plus ou moins contestables dont la racine se trouve être la conception d'un don des langues spécialement accordé en vue de la prédication de l'Évangile. Voir ci-dessus, col. 2593. — *a)* Saint Thomas, nous venons de le voir, rattache le don de l'interprétation des langues au don de prophétie. C'est qu'il lui assigne un objet multiple qui n'est pas uniquement la traduction littérale d'un discours proféré en langue étrangère. Il s'étend *aussi* à cela; mais il a pour objet d'expliquer les passages obscurs, les choses difficiles (les mystères) les mots inconnus, les comparaisons employées (paraboles). *Loc. cit.*, ad 4^um. Cf. *In epist. I^am ad Cor.*, c. XII, lect. II : « *Alii interpretatio sermonum, id est difficilium Scripturarum* »; cf. c. XIV, lect. III, V *(fine)*, VII. Voir le court, mais substantiel commentaire de Cajétan sur la *Somme*, *loc. cit.* C'est aussi en ce sens que la plupart des théologiens en parlent, très brièvement d'ailleurs, dans leur exposé de la division de la grâce en grâce *gratum facientem* et grâce *gratis datam*, ou encore dans leurs commentaires de la I^a II^ae, q. CXI, a. 4. Cf. Montagne, *De gratia*, dans Migne, *Cursus theologicus*, t. X, col. 50. — *b)* Suarez mérite une mention spéciale. Il s'efforce de préciser la différence du don des langues et du don d'interprétation. *Loc. cit.*, n. 55-62. Il note d'abord une double acception du mot « interprétation », soit traduction littérale, écrite ou orale, soit manifestation du sens des paroles exprimées. Le don des langues n'ayant pas été universel dans l'Église primitive, le don d'interprétation, dans la double acception possible, y fut nécessaire, n. 56-58. Mais en quoi l'interprétation se distingue-t-elle de la glossolalie qui semble impliquer l'intelligence infuse, en même temps que l'usage de la langue étrangère? Sans doute en ce que l'interprétation n'est pas une simple transposition de termes d'une langue à une autre, et qu'elle implique un secours surnaturel spécial pour accomplir fidèlement cette transposition et ne point dénaturer le sens exact des termes. D'où son utilité; utilité plus grande lorsqu'il s'agit d'exposer les vérités difficiles de l'Écriture, et de les exposer clairement, comme il fut nécessaire de le faire dans les discours aux fidèles de la primitive Église, n. 59. Mais ce n'est pas encore assez dire : le don d'interprétation fut nécessaire comme complément du don des langues pour expliquer plus parfaitement les mystères de la religion proposés par le glossolale, n. 60. On le voit Suarez commente assez fidèlement la pensée de saint Thomas. D'ailleurs, le don des langues octroyé aux apôtres en vue de la prédication de l'évangile n'était point exclusif, même pour eux, d'interprètes, tels que la tradition se plaît à en donner à saint Pierre, n. 61.

3. *Don des langues et discours de science et de sagesse.* — Saint Thomas rapproche de la glossolalie le discours de science et de sagesse dont parle saint Paul, I Cor., XII, 8. *Sum. theol.*, II^a II^ae, q. CLXXVII, a. 1. Ces deux dons se rapportent, en effet, à la parole extérieure, *locutionem*. Sur les différences vraies ou vraisemblables entre le discours de science et le discours de sagesse, le premier propre au docteur et destiné à propager la vérité nécessaire à tous dans la vie active, le second propre au prophète et utile pour approfondir les mystères divins dans la vie contemplative, voir saint Augustin, *De Trinitate*, l. XII, c. XV; XIII, c. XIX, XV, c. X, *P. L.*, t. XLII, col. 1011, 1033, 1069; Estius, *In IV Sent.*, l. III, dist. XXXV; Suarez, *op. cit.*, n. 4, 6; et, plus généralement les théologiens à l'occasion de la distinction entre le don de science et le don de sagesse. Voir DONS DU SAINT-ESPRIT, t. IV, col. 1744. Dans le don de discours il ne s'agit plus simplement comme dans la glossolalie de rendre la doctrine intelligible à des étrangers mais de la proposer d'une manière efficace, propre à convaincre l'esprit, émouvoir le cœur, entraîner la volonté à l'accomplissement du devoir. Saint Thomas, *loc. cit.* La pensée de saint Paul est certainement moins précise que la doctrine des théologiens.

La doctrine de la glossolalie et du discours se complique chez saint Paul d'un point de vue particulier aux femmes. Si les femmes sont autorisées à parler en langues et à prophétiser dans les assemblées religieuses à la condition d'y être sollicitées par le Saint-Esprit et d'être voilées, I Cor., XI, 4, 5, saint Paul leur interdit, comme malséant, de parler, I Cor., XIV, 34; cf. I Tim., II, 12; c'est-à-dire, d'après le contexte, de provoquer des explications. Si elles veulent s'instruire, elles interrogeront leurs maris à la maison. I Cor., XIV, 34-36. Saint Thomas n'omet pas ce point de vue et se pose la question, II^a II^ae, q. CLXXVII, a. 2, « si la grâce du discours de sagesse et de science appartient aussi aux femmes », et il conclut que cette grâce ne peut appartenir aux femmes qu'en vue d'un enseignement strictement privé, à l'intérieur de leurs familles. Et il en apporte trois raisons théologiques : la première et la principale résulte de la condition du sexe féminin qui doit être soumis à l'homme, la seconde est tirée du danger moral que pourrait provoquer la femme; la troisième suppose que les femmes sont intellectuellement moins aptes que les hommes à l'enseignement public de la doctrine.

1° AUTEURS CATHOLIQUES. — Corluy, *Langues (dans la primitive Église)*, dans le *Dictionnaire apologétique* de Jaugey, Paris, 1889, col. 1785-1800; reproduit textuellement dans le *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique* de M. d'Alès, t. III, col. 1810-1819; Cornely, *In S. Pauli priorem epistolam ad Corinthios*, Paris, 1890, p. 410-447; H. Lesêtre, *Langues (Don des)*, dans *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, t. IV, col. 74-81; L. Fonck, *De charismatis*, dans *Quæstiones Paulinæ*, q. V, Rome, 1910; reproduit dans Hagen, *Lexicon biblicon*, v° *Charismata*; H. Leclercq, *Glossolalie*, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. VI, col. 1322-1327; F. Prat, *La théologie de saint Paul*, 2^e édit., Paris, 1920, t. I, p. 152-157; 202-503. On pourra également consulter avec profit Engelmann, *Von den Charismen*, Ratisbonne, 1848; Mgr Le Camus, *L'œuvre des Apôtres*, Paris, 1891, p. 16-23; Fouard, *Saint Paul, ses missions*, 8^e édit., Paris, 1904, p. 218 sq.

2° AUTEURS PROTESTANTS. — Bleek, *Ueber die Gabe des γλώσσαις λαλεῖν in der ersten christlichen Kirche*, dans les *Theologische Studien und Kritiken*, t. II (1829); Ad. Hilgenfeld, *Die Glossolalie, in der alten Kirche*, Leipzig, 1850; Ed. Reuss, *La Glossolalie*, dans la *Revue de théologie* de Strasbourg, 1851, t. III, p. 65-97; Th. Simon, *Die Psychologie des Apostels Paulus*, Gœttingue, 1897, p. 114-115 (bibliographie protestante des charismes et surtout de la glossolalie). Et plus récemment, E. Lombard, *De la glossolalie chez les premiers chrétiens et des phénomènes similaires. Étude d'exégèse et de philologie*, Lausanne, 1910; *Le parler en langues à Corinthe d'après les textes de saint Paul et les analogies modernes*, dans *Revue de Théologie et de Philosophie*, Lausanne, t. XLII, p. 5-52; *Essai d'une classification des phénomènes psychologiques*, dans *Archives de psychologie*, Genève, 1907, t. VII; Mosiman, *Das Zungenreden geschichtlich und psychologisch untersucht*, Tubingue, 1911. Voir aussi Renan, *Les Apôtres*, p. 62-72; *Saint Paul*, p. 258-260; 410-413.

A. MICHEL.

LANGUET DE VILLENEUVE DE GERGY

Jean-Joseph (1677-1753), naquit à Dijon le 25 août 1677; il fut docteur de Sorbonne en 1701, aumônier de la duchesse de Bourgogne en décembre 1702, sur la recommandation de Bossuet, son parent et son compatriote; il devint abbé de Coetmaloen, au diocèse de Quimper, le 15 août 1709, vicaire général d'Autun, résidant à Moulins et supérieur des visitandines de Paray-Le-Monial. Il fut nommé évêque de Soissons à la mort de Fabio Brulart de Sillery (5 janvier 1715) et sacré le 23 juin de la même année par Mailly, archevêque de Reims. Durant les premières années de son épiscopat, il parcourut son diocèse et resta étranger aux polémiques jansénistes; mais, à partir de 1718, il devint le plus actif des adversaires du jansénisme contre lequel il ne cessa plus de batailler. Il fut élu à l'Académie française le 10 juin 1721 et reçu le 18 août suivant. Le 25 décembre 1730, il fut nommé à l'archevêché de Sens où il arriva le 5 mars 1731. Là il continua à lutter contre le jansénisme, en particulier, contre ses deux suffragants : l'évêque d'Auxerre, de Caylus, et l'évêque de Troyes, Bossuet, le neveu du grand Bossuet. L'affaire du catéchisme de Sens lui suscita de vives oppositions de la part des ursulines auxquelles il dut interdire l'enseignement dans son diocèse, parce qu'elles refusaient de recevoir le catéchisme publié par lui; il embellit la cathédrale de Sens et, en 1741, fit prêcher une mission par le célèbre P. Brydaine. Il mourut le 11 mai 1753, après une vie très mouvementée dont on trouve l'écho dans les *Nouvelles ecclésiastiques* (voir t. II, des *Tables* où il y a 68 colonnes de renvoi).

Parmi les écrits de ce prélat nous distinguerons deux groupes :

1° *Œuvres d'exposition ou d'édification.* — *Remarques sur les conjectures de Tournemine* au sujet de l'union de l'âme et du corps, dans les *Mémoires de Trévoux* d'octobre 1703, p. 1840-1857. Leibniz prit part à ces polémiques (voir *ibid.*, mars 1708, p. 488-492). — *Du véritable esprit de l'Église dans l'usage de ses cérémonies* ou *Réfutation du traité de dom De Vert, intitulé : Explication simple, littérale et historique des cérémonies de l'Église*, in-12, Paris, 1715. Cet écrit fut traduit sous ce titre : *De vero sensu Ecclesiæ circa sacrarum cæremoniarum usum, R. Ep. Suessionensis opusculum cui accessit dissertatio Jos. Aloysii Assemani De sacris ritibus*, in-4°, Rome, 1757; *Mémoires de Trévoux*, avril 1758, p. 1137-1139. Ce travail a été reproduit par Migne, dans son *Cursus theologiæ*, t. XXVI, p. 698-855. — *Traité de la confiance en la miséricorde de Dieu*, in-12, Paris, 1715; 2^e éd., *suivie d'un Traité du faux bonheur des gens du monde*, in-12, Paris, 1718; 3^e édit., revue par l'auteur; 4^e édit., 1720; 5^e édit., 1725; rééditée très souvent même au XIX^e siècle; *Mémoires de Trévoux* de mai 1715, p. 878-891. — *Traité du faux bonheur des gens du monde et du vrai bonheur de la vie chrétienne, à Mme la Marquise de****, in-12, Paris, 1718, publié à la suite de l'ouvrage précédent et reproduit dans l'écrit intitulé : *Sentiments de Mgr Languet, évêque de Soissons, et de quelques autres savants et pieux écrivains de la Compagnie de Jésus sur le faux bonheur et la vanité des plaisirs mondains, spécialement des bals, comédies et autres amusements dangereux*, nouvellement recueillis par J.-Baptiste Vermeersch, curé de Saint-Michel de Gand, in-12, Gand, 1738. Le traité de Languet forme la III^e partie de l'ouvrage, p. 211-275. — *Catéchisme du diocèse de Soissons*, in-12, Soissons, 1717, avec un mandement du 14 octobre 1716. — *Instruction pour préparer à la confirmation*, sous forme de demandes et de réponses, in-16, 1717. — *Instruction pour préparer à la première communion*, 1717. — *Catéchisme pour le mariage pour les personnes qui embrassent cet état*, 1717. — *Catéchisme de la tonsure*, 1717. Ces divers catéchismes, de forme très simple, furent réédités souvent; ils furent publiés par Languet, dès son arrivée à Sens en 1730; ordinairement ils sont réunis en un seul volume.

Avant d'arriver à l'archevêché de Sens en 1730, Languet publia deux écrits où la polémique janséniste n'a pas de place; c'est d'abord un *Office de la semaine sainte, en latin et en français, avec des réflexions et méditations, prières et instructions pour la confession et la communion;* l'ouvrage est dédié à la reine pour l'usage de sa maison, in-8°, 1728. L'autre écrit est également dédié à la reine Marie Leczinska; il a pour titre : *La vie de la vénérable Mère Marguerite-Marie Alacoque, religieuse de la Visitation Sainte-Marie, du monastère de Paray-Le-Monial en Charolais, morte en odeur de sainteté en 1690*, in-4°, Paris, 1729. La préface de cet écrit sur *Les vies miraculeuses des saints* mérite d'être lue encore aujourd'hui; la biographie de la sainte est de toute première main. En effet, Languet, alors qu'il était vicaire général d'Autun, résidant à Moulins, fut chargé d'interroger les religieuses qui avaient connu Marguerite-Marie. En dépit des attaques du XVIII^e siècle et des railleries de ceux qui se disent les adversaires du « cordicolisme », l'ouvrage de Languet est intéressant; il a été réédité à Paris et à Lyon en 1820, de nouveau, à Lyon, en 1865 et plus récemment par l'abbé Léon Gauthey, depuis archevêque de Besançon, in-8° et in-12, Paris, 1890. Les biographes modernes de la sainte : Mgr Demumuid et M. Hamon, ont largement puisé dans l'œuvre de Languet et H. Hamon fait l'éloge avec quelques restrictions de l'écrit de Languet dans la préface de sa biographie et dans les *Études* du 20 juin 1902, t. XCI, p. 723-729.

A ces écrits, il convient d'ajouter : *Nouvelle traduction des Psaumes de David selon la Vulgate*, in-12, Paris, 1744. — *Remarques sur le livre du P. Pichon*, in-12, Sens, 1747. — *La famille d'Aubigné et l'enfance de Mme de Maintenon;* ce sont des Mémoires, écrits vraisemblablement de 1740 à 1741, restés longtemps inédits et publiés seulement en 1863 par Théophile Lavallée, in-8°, Paris, 1863; on y trouve des renseignements précieux sur Mme de Maintenon et les personnages qui vécurent autour d'elle.

2° *Œuvres de polémique antijanséniste.* — *Première instruction pastorale contenant le premier Avertissement de Mgr l'évêque de Soissons à ceux qui, dans son diocèse, se sont déclarés appelants de la constitution* UNIGENITUS, 1^er janvier 1718, in-4°, Paris, 1718. — *Seconde instruction pastorale de M. J. J. Languet, évêque de Soissons, contenant le second Avertissement*, 15 juin 1718, in-4°, Paris, 1718. — *Troisième instruction pastorale... contenant le troisième Avertissement*, 15 août 1718, in-4°, Paris, 1718. Ces Avertissements, composés par Languet pour montrer que la bulle était acceptée par les évêques du monde entier et réfuter les prétextes allégués par les appelants, eurent un très grand retentissement et consacrèrent la réputation de leur auteur; ils furent très vivement attaqués par le philosophe Dagoumer, le théologien Nicolas Petitpied, par des ouvrages anonymes et dans des poésies comme le *Philolanus* et l'*Essai du nouveau conte de ma mère l'Oie*. — *Lettre de M. l'évêque de Soissons à M.*** contenant des remarques sur un écrit intitulé : Observations sur le premier Avertissement*, Soissons, le 28 novembre 1718. — *Lettre de M. l'évêque de Soissons à M. l'abbé D'Elfaut, chanoine de l'église cathédrale de Soissons sur le mandement du chapitre de Tours,*

11 novembre 1718. — *Mandement de M. l'évêque de Soissons au sujet de la constitution* UNIGENITUS *et de l'appel qui en a été interjeté au futur concile*, 8 décembre 1718; l'évêque défend sous peine d'excommunication de faire appel.

Première Lettre pastorale de Mgr J.-J. Languet, évêque de Soissons, aux ecclésiastiques de son diocèse, 2 février 1719; c'est la réponse au mandement de l'évêque d'Angoulême, de Rézay, qui, le 29 novembre 1718, avait attaqué l'évêque de Soissons. — *Seconde Lettre pastorale... aux ecclésiastiques de son diocèse*, 25 mars 1719, contre l'Instruction du cardinal de Noailles du 14 janvier 1719. — *Lettre de M. l'évêque de Soissons à Son Altesse Royale Mgr le duc d'Orléans, régent du royaume, au sujet de l'arrêt rendu au Parlement contre quelques écrits de cet évêque.* Cette lettre, datée du 24 juin 1719, fut condamnée par un arrêt du Parlement du 9 août suivant. — *Déclaration de Mgr l'évêque de Soissons à l'occasion de l'arrêt rendu contre sa lettre à S. A. R.*; cette *Déclaration*, du 15 août 1719, fut encore condamnée par le Parlement le 6 septembre. — *Troisième Lettre pastorale... aux ecclésiastiques de son diocèse, contenant une instruction adressée à Mme ***, où il montre quel est le parti le plus sûr dans la contestation présente*, 25 décembre 1718, et *Une seconde instruction adressée en faveur de Mme la marquise de*** où il montre quel est aujourd'hui le parti le plus sûr*, veille de la Pentecôte. Dans cette lettre pastorale, Languet veut montrer à ses prêtres qu'ils doivent se soumettre à la bulle acceptée par toute l'Église, sauf en France où il n'y a qu'un petit nombre d'opposants. — *Lettre de M. l'évêque de Soissons à M. de Lamoignon de Blancmesnil, avocat général au Parlement de Paris*, 21 novembre 1719; Languet proteste contre les arrêts du Parlement et publie en postscriptum l'interrogatoire de Louis-Antoine de Bains, un de ses prêtres, et condamnation portée contre lui, le 8 décembre 1718. — *Lettre de Mgr l'évêque de Soissons à Mgr l'évêque de Fez, suffragant de Strasbourg*, 5 août 1720. — *Quatrième Lettre pastorale... au clergé de son diocèse*, février 1721, *contenant la première lettre à l'évêque de Boulogne, 8 septembre 1720*, contre les principes de ce prélat dans sa lettre aux habitants de Quernes, et *Une seconde Lettre, 25 décembre 1720*, pour défendre Noailles contre les attaques de l'évêque de Boulogne. Cette instruction pastorale de Languet fut très vivement critiquée par Noailles, par l'évêque de Boulogne et par un théologien anonyme (Du Saussois) qui écrivit trois lettres violentes contre Languet. Voir plus haut LANGLE (*Pierre de*), col. 2577. — *Mandement pour le jubilé avec une instruction pastorale en forme de catéchisme par demandes et par réponses*, 1er janvier 1722.

Cinquième Lettre pastorale. C'est un travail très fouillé dont le but est de réfuter un certain nombre d'écrits composés contre la bulle : *Mémoire des quatre évêques* de 1719; *Examen théologique de l'instruction pastorale des évêques de France assemblés en 1714; Réponse au premier avertissement de M. de Soissons; La lettre au pape sous le nom de sept évêques de France* et de quelques autres écrits. L'ouvrage comprend 900 pages in-4° et est divisé en quatre parties : la Ire, datée du 25 mars 1722, étudie le problème général de la grâce; la IIe, du 8 septembre 1722, s'occupe du salut des infidèles; la IIIe, du 25 mars 1723, a pour objet de préciser le sens de quelques propositions condamnées par la bulle; enfin la IVe, du 25 décembre 1723, explique quelques autres propositions justement condamnées par la bulle et réfute de nouveaux écrits parus récemment contre cette bulle, en particulier, la *Lettre au roi* et la *Réponse publiée sous le nom des évêques de Pamiers, Senez, Montpellier, Boulogne, Auxerre et Mâcon.*

Sixième Lettre pastorale... au clergé de son diocèse, 11 novembre 1622; cette lettre comprend deux parties : la première, du 25 mai 1722, est dirigée contre l'évêque de Boulogne, de Langle, en réponse à la *Seconde lettre d'un théologien*, du 26 avril 1722; la seconde, du 25 septembre 1722, est une réponse à l'évêque d'Auxerre, de Caylus, qui avait attaqué Languet dans une lettre datée du 13 novembre 1721 et parue seulement le 3 août 1722. — *Septième Lettre pastorale...*, samedi saint 1726. Cette lettre a pour but de réfuter les écrits qui se multiplient contre la bulle et contre l'évêque de Soissons : *Lettre pastorale de M. l'évêque de Montpellier au sujet d'un miracle arrivé à Paris; Lettre pastorale de M. l'évêque de Bayeux contenant une protestation contre la délibération de l'Assemblée du clergé; Lettre circulaire de M. l'évêque de Montpellier adressée aux évêques de France du 2 mai 1724; Remontrances* du même prélat *adressées au roi le 2 mai 1724; Lettre pastorale* du même évêque *au sujet du Formulaire; Lettre d'un ecclésiastique de Flandre à M. de Soissons, contenant trois lettres*, et quelques autres écrits moins importants.

Lettre de M. l'évêque de Soissons à Mgr l'évêque de Montpellier, en réponse aux deux lettres de ce prélat qui ont paru en mars 1727. Cette lettre, du 25 mars 1727, est communiquée par Languet aux ecclésiastiques de son diocèse pour leur instruction. — *Mandement de Mgr l'évêque de Soissons portant condamnation de livres intitulés : Dissertation sur la validité des ordinations des Anglais* et *Défense de ladite Dissertation*, du 15 septembre 1727, avec la *Censure de ces livres par les cardinaux, archevêques et évêques assemblés extraordinairement à Paris le 22 août 1727.* Les deux ouvrages condamnés sont l'œuvre de Le Courayer. Voir plus loin LE COURAYER. — *Mandement de l'évêque de Soissons portant condamnation d'un écrit intitulé : Consultation de MM. les avocats du Parlement de Paris au sujet du jugement rendu à Embrun contre M. l'évêque de Senez*, 25 juillet 1728, avec la *Lettre des cardinaux, archevêques et évêques assemblés extraordinairement à Paris par les ordres du roi pour donner à S. M. leur avis et jugement sur un écrit imprimé qui a pour titre : Consultation du 4 mai 1728 et l'arrêt du Conseil du roi du 3 juillet 1728.* Voir plus loin SOANEN.

Huitième Lettre pastorale de Mgr J.-J. Languet, évêque de Soissons, nommé à l'archevêché de Sens, au clergé et au peuple du diocèse de Soissons, contenant une réponse : 1. à l'instruction pastorale de Mgr l'évêque de Senez sur l'autorité infaillible de l'Église, donnée en 1728; 2. à plusieurs lettres de M. l'évêque de Montpellier adressées à M. l'évêque de Soissons; 3. à la lettre dudit Mgr de Montpellier datée du 31 décembre 1720, adressée au roi au sujet de la Légende de Grégoire VII; 4. à l'instruction pastorale du même prélat du mois de novembre 1730 au sujet de la lettre de l'Assemblée du clergé de France; 5. à quelques autres écrits et libelles anonymes publiés contre la constitution UNIGENITUS *et contre les ouvrages de M. l'évêque de Soissons donnés pour la défense de ladite Constitution*, du 25 mars 1731 — *Lettre pastorale de Mgr l'archevêque de Sens, ci-devant évêque de Soissons, à tous les curés et autres ecclésiastiques du diocèse de Sens, à l'occasion d'une lettre adressée à ce prélat par quelques curés de ce diocèse, qui l'accusent de détruire la charité*, du 15 août 1731. — *Seconde Lettre pastorale de Mgr l'archevêque de Sens, ci-devant évêque de Soissons, aux curés et autres ecclésiastiques de son diocèse, à l'occasion d'une lettre pastorale de M. l'évêque d'Auxerre et d'une seconde lettre adressée audit seigneur archevêque de Sens par quelques curés de son diocèse sur la charité*; cette instruction pastorale de Languet comprend plusieurs écrits : *Première lettre de M. l'archevêque de Sens à M. l'évêque d'Auxerre au sujet de la lettre de ce dernier où il attaque la doctrine de son métropolitain* touchant la charité, du 15 août 1732; *Seconde lettre... au même*, au sujet de la lettre pastorale de cet évêque et d'une autre lettre du même prélat adressée à un de ses amis, 25 décembre 1732; *Troisième lettre..., au même*, au sujet de la lettre pastorale de ce prélat où il attaque la doctrine de son métropolitain sur la charité, avec une *Lettre à Mgr l'évêque de Troyes sur la même matière...*, 2 février 1733. — *Mandement de Mgr l'archevêque de Sens, primat des Gaules et de Germanie, portant condamnation de l'écrit intitulé : Mémoire justificatif des Remontrances du clergé de Sens au sujet du nouveau catéchisme de Mgr l'archevêque*, pour servir de réponse à la lettre d'un curé du diocèse de Sens à un de ses confrères, 25 mai 1734.

Mandement de Mgr l'archevêque de Sens portant condamnation de deux libelles, l'un intitulé : Lettres à un ecclésiastique sur la justice chrétienne et les moyens de l'observer (1733); l'autre intitulé : Consultation sur la juridiction et approbation nécessaires pour confesser, renfermée en sept questions (1734), du 1er mai 1735.

Instruction pastorale de Mgr J.-J. Languet archevêque de Sens, au sujet des prétendus miracles du diacre de Saint-Médard et des convulsions arrivées à son tombeau; cette instruction pastorale, fort importante, surtout si on la compare avec les thèses exposées par le même prélat dans *La vie de la vénérable Mère Marguerite-Marie Alacoque*, comprend trois parties dont la première, 1734, montre que « les miracles allégués ne sont pas certains », la seconde, 1734, ajoute que, même si ces miracles sont certains, il n'est pas prouvé qu'ils viennent de Dieu et il apparaît plutôt qu'ils viennent du démon; la troisième enfin, 1735, explique que des miracles ne sauraient être faits par Dieu contre l'autorité établie par Lui. — *Remarques sur la Consultation des XXX docteurs et sur les écrits composés pour la combattre*, pour servir d'addition à la seconde partie de l'Instruction pastorale sur les miracles prétendus et les convulsions, du 25 février 1735. — *Mandement et Instruction pastorale... pour publier l'ordonnance de Mgr l'archevêque de Paris au sujet des prétendus miracles du diacre Pâris, comme aussi pour précautionner les fidèles contre un écrit intitulé : Instruction pastorale de Mgr l'évêque d'Auxerre du 8 août 1735; contre un écrit intitulé : Mandement de Mgr l'évêque de Troyes du 1er juillet 1735 et contre un écrit intitulé : Requête de plusieurs curés de Paris contre l'Instruction pastorale de Mgr l'archevêque de Sens*, du 25 mars 1736.

Mandement et Instruction pastorale de Mgr J.-J. Languet... au sujet du nouveau Missel de Troyes, 20 avril 1737, avec les lettres de six archevêques et évêques qui approuvent ledit mandement. — *Lettre à M. le curé de Saint-Sulpice, du 25 juillet 1737, au sujet du Mandement de M. l'évêque de Troyes, du 14 juin 1737. — Second Mandement et Instruction pastorale au sujet du nouveau Missel de Troyes.* Languet signale les innovations de l'évêque de Troyes dans les deux parties de son mandement, datées du 8 décembre 1737 et du 5 avril 1738.

Lettre de M. l'archevêque de Sens à M. de Combes, supérieur du séminaire des Missions étrangères, au sujet d'un *Mémoire* et d'une *Consultation* de douze avocats du Parlement de Paris contre le catéchisme que ce prélat a donné au diocèse de Sens, du 8 septembre 1739. — Les écrits publiés contre ce catéchisme furent très nombreux; Languet prit la défense de son œuvre. Tous ces ouvrages pour ou contre le catéchisme ont été recueillis en 3 gros volumes in-4°, Paris, 1742. D'ailleurs, les *Mandements et Instructions pastorales* de Languet ont été réunis dans cinq gros in-4°. En 1752, Languet fit faire un recueil de ses écrits polémiques en 2 vol. in-fol., qui furent traduits en latin (*Opera omnia pro defensione Constitutionis* UNIGENITUS) et envoyés à Rome avec une dédicace à Benoît XIV; dans cette dédicace, l'archevêque de Sens déclare espérer que cet ouvrage sera bien reçu du pape, puisque celui-ci s'en est inspiré pour la composition du célèbre ouvrage *De canonizatione sanctorum.*

Enfin une *Addition* aux *Nouvelles ecclésiastiques* de 1753 renferme une longue note (60 pages à 2 col.) « sur la censure que Languet, archevêque de Sens, a faite des ouvrages des PP. Belleli et Berti et sur les deux lettres au pape à ce sujet ». Languet avait voulu faire condamner par le pape les écrits de ces deux Pères augustins qui, d'après lui, étaient tout imprégnés de jansénisme, et Benoît XIV refusa de les condamner. C'était, dirent les jansénistes, un désaveu de la conduite de l'archevêque de Sens contre le jansénisme.

Il faudrait aussi signaler la *Collection Languet* qui se trouve à la Bibliothèque municipale de Sens : cette *Collection*, qui comprend 61 vol. in-fol. et in-4°, est précieuse pour l'histoire du jansénisme de 1705 à 1742, car elle contient de très nombreux mss qui fournissent des documents sur la plupart des diocèses de France et l'état religieux des esprits; de plus, les imprimés que Languet y a recueillis sont parfois introuvables ailleurs (pamphlets et libelles de quelques pages ou même de quelques lignes, factums et notes, remarques, etc...) et accompagnés d'annotations marginales; le tout donne l'impression nette de la vivacité et de la violence des polémiques. Qui voudra faire l'histoire du jansénisme en France devra consulter cette *Collection* dont le catalogue détaillé mériterait d'être imprimé.

Michaud, *Bibliothèque universelle*, t. XXIII, p. 200-202; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXIX, col. 441-443; Quérard, *La France littéraire*, t. IV, p. 532-533; Chaudon et Delandine, *Dict. hist.*, t. IX, p. 510; Féret, *La Faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres, Époque moderne*, t. VII, p. 328-337; comme Languet, à partir de 1717, a joué un rôle de premier plan dans les polémiques soulevées par la bulle *Unigenitus*, il faut lire les *Histoires de la Bulle*, composées soit par ses partisans, soit par ses adversaires : Dorsanne, Lafitau, Vincent Thuillier, etc... — Les *Nouvelles ecclésiastiques*, à chaque page, attaquent Languet (voir les *Tables*, t. II, p. 71-104, qui donnent des références innombrables).

Manuscrits : *Aux Affaires Étrangères*, voir la correspondance avec Rome, t. DLXXIX, DLXXXIII, DLXXXIV, DLXXXIX, DLXXXVI, DCV, DCVIII, DCXXVI, DCXLII, DCXLVI, etc....

Thèse de doctorat inédite : 1° *La phase janséniste de la Régence (1715-1717)*; 2° *La phase antijanséniste (1718-1723).*

J. CARREYRE

LANSPERGE ou LANDSBERG est un surnom sous lequel est connu le théologien chartreux Dom Jean GERECHT (en latin JUSTUS).— De même, ce n'est pas à cause de sa haute vertu qu'il a été appelé le *Juste;* mais c'est son nom de famille, Gerecht, qui correspond au mot « Justus » dans la langue latine.

Dom Jean Gerecht naquit à Landsberg, en Bavière, en 1489. Il suivit les cours à l'Université de Cologne et, après avoir terminé sa philosophie, il se retira, en 1509, à la chartreuse de Sainte-Barbe, qui était dans la même ville. Dix années passées dans la cellule solitaire d'un chartreux lui procurèrent le loisir d'étudier sérieusement la théologie tant spéculative que pratique et de pénétrer dans tous les secrets de la vie intérieure. Pendant ce temps, il observa le silence avec tant d'exactitude, qu'il ne le rompit jamais sciemment. Il fut fait vicaire et maître des novices de son monastère et remplit ces charges jusqu'à son élection au priorat de la chartreuse de Cantave, dans le duché de Juliers, où il resta environ quatre années (1530-34). Sa sagesse et sa piété le rendirent recommandable non seulement aux supérieurs de l'ordre, qui l'instituèrent aussi covisiteur de la province, mais encore aux plus éminents personnages qui eurent l'avantage de le

connaître. Selon le R. P. Eisenrich, Jésuite, cité dans la *Bibliotheca coloniensis* du P. Hartzheim, à Cantave, Lansperge était, en même temps, confesseur de la duchesse douairière de Juliers, mère du duc Guillaume, et prédicateur de la cour de ce prince. Si ce fait est vrai, c'est une des très rares exceptions à la règle des chartreux. Quoi qu'il en soit, dom Jean Lansperge abdiqua son priorat à cause de ses graves infirmités et retourna à la Chartreuse de Cologne, où de nouveau, en 1538, il fut nommé vicaire et finalement s'endormit dans la paix du Seigneur, le onze du mois d'août 1539, à l'âge de cinquante ans. Ses amis étaient nombreux et appartenaient à tous les rangs de la société civile et ecclésiastique. Un d'entre eux, le bienheureux Pierre le Fèvre, premier compagnon de saint Ignace, le 26 juin 1543, écrivait cette note dans son *Mémorial : Missam ego hoc die dixi pro anima illius devotissimi atque docti viri Lanspergii ordinis Cartusiensium, cujus favorem ego ex bono desiderio concupivi ! Memoriale*, Paris, 1873. Le jeune Laurent Surius se décida à se faire chartreux, à Cologne, par les conseils et sous la direction de Lansperge. Le luthéranisme naissant rencontra dans la personne du savant chartreux un intrépide adversaire; mais c'est surtout comme écrivain ascétique que Lansperge a fait, et fait heureusement encore, beaucoup de bien aux âmes. Le cardinal Bona dit qu'il est un maître très exact de la véritable piété. Saint Alphonse l'appelle toujours *le pieux* ou *le dévot* Lansperge.

Ses œuvres complètes, réunies en cinq volumes in-4°, furent imprimées à Cologne, par Jean Kreps, sous la direction du chartreux dom Georges Garnefelt, en 1630. Une nouvelle édition parut aussi à Cologne, en 1693, en 5 volumes in-4°. L'imprimerie de la chartreuse Notre-Dame-des-Prés, à Montreuil-sur-Mer, a reproduit cette édition, en 1888-90, aussi en 5 tomes in-4°. Cependant cette collection ne comprend pas la traduction latine des *Révélations de sainte Gertrude* ni un grand nombre de lettres spirituelles et de traités, que Lansperge avait envoyés au dehors de son monastère et que l'on ne put plus recueillir. De même, on regrette que l'on n'ait pas spécifié quelles étaient les lettres dédicatoires composées par Lansperge et imprimées en tête de plusieurs des ouvrages de Denys le Chartreux. L'œuvre de Lansperge comprend, outre des homélies et des sermons les traités suivants : 1. *Insinuationum divinæ pietatis libri quinque, totius christianæ perfectionis summam complectentes*, in-8°, 492 feuillets, Cologne, 1536. C'est la première édition des *Révélations* de sainte Gertrude traduites en latin par Lansperge, enrichies d'une apologie et de courtes préfaces de Lansperge. Cette publication a été la source, où tous les traducteurs de la Vie de sainte Gertrude et de ses *Exercices* ont puisé, quand ils n'ont pas réédité le texte primitif. — 2. *Minorum operum D. Joannis Justi Lanspergii carthusiani... libri sex*, in-folio, Cologne, 1554-1555. Ce volume comprend 56 homélies sur la passion; 27 thèmes sur les bienfaits de la rédemption et sur les souffrances de Notre-Seigneur; un commentaire du texte des quatre évangiles sur la passion; un dialogue sur la véritable religion et la foi catholique traduit de l'allemand en latin par dom Bruno Loher, disciple de Lansperge et premier éditeur de ses œuvres; un dialogue entre un soldat luthérien et le chartreux sur l'état religieux et plusieurs points de doctrine catholique rejetés par Luther. — 3. *Minorum Operum libri XIII posteriores*, 2 tomes in-fol., Cologne, 1555 et 1556. Ce recueil renferme *l'Enchiridion militis christiani; Alloquia Jesu Christi ad animam fidelem; Canones vitæ spiritualis; Præparationes et exercitia pro felice morte; Soliloquium Jesu Christi ad suas sponsas, hoc est virgines et in castitate ipsi servientes; Exercitiorum christiformium liber unus; Theoriæ 150 in totam vitam passionemque Christi ejusque Matris; Hymnorum liber unus; Meditationum in XXII threnos liber unus; Soliloquiorum liber unus; Pharetra divini amoris; Threnorum de B. Virgine Maria liber unus; Speculum perfectionis christianæ;* les sermons capitulaires, les Homélies sur la passion et les deux dialogues apologétiques déjà imprimés dans le recueil précédent. — 4. *Alloquia Jesu Christi ad animam fidelem*, in-12, Louvain, 1572, Cologne, 1590, 1724; l'édition de Cologne, in-12, 249 pages, 1737, renferme aussi l'*Epistola Jesu Christi ad quamcumque fidelem animam*, dont il sera question ci-après. — 5. *Alloquium Jesu Christi ad animam fidelem*. C'est la belle et pieuse *Lettre* de Jésus-Christ à l'âme désireuse de le servir fidèlement et parfaitement. Elle est digne d'être comparée aux meilleurs résumés de la théologie ascétique. On l'ajouta d'abord, et fort à propos, à un recueil de méditations intitulé *Divini amoris pharetra*, on la propagea ensuite en langue vulgaire, dans toutes les nations d'Europe. La première traduction connue est l'espagnole faite par le chartreux dom André Capilla ou Capilgia, mort évêque d'Urgel en 1609. Elle parut à Lérida, en 1572, et fut souvent réimprimée. En Italie, on connaît trois traductions diverses : la première est du P. dom Séraphin Torresini, qui la publia vers 1550. La deuxième version fut faite par un P. Jérôme, clerc régulier, et fut imprimée à Venise, in-12, 1575. La troisième, faite d'après le texte espagnol, est l'œuvre de la célèbre Hélène-Lucrèce Cornara Piscopia, et on l'a insérée dans ses œuvres, in-8°, Parme, 1688, après qu'elle avait déjà paru séparément au moins une fois, à Venise, en 1673, aussi in-8°. On connaît aussi trois traductions françaises. La plus ancienne est l'œuvre du P. dom François d'Arbaud de Rognac, chartreux, † 1679, qui obtint le privilège de la publier, le 8 novembre 1650. On la réimprima à Paris (et Rouen) en 1657, 1659, etc., etc. La deuxième traduction parut en 1754, à Paris, dans le *Recueil de quelques traités de dévotion contenant l'Échelle du cloître de Saint-Bernard, ou la méthode de faire oraison, Discours de Notre-Seigneur à l'âme dévote*, etc., in-12. Enfin, au XIX^e^ siècle, le R. P. Possoz, Jésuite, en a fait une traduction nouvelle : *Entretiens de Jésus-Christ à l'âme fidèle pour lui apprendre à se connaître elle-même et à devenir parfaite*, Nantes, 1858, Paris, 1870 (?) etc. Il y a également plusieurs traductions allemandes dont la plus ancienne est celle du fameux Josse Lorichius, professeur de théologie à l'Université de Fribourg-en-Brisgau, publiée à Munich, en 1588. Le vénérable Philippe Howard, comte d'Arundel, durant sa captivité dans la Tour de Londres, traduisit en anglais l'opuscule de Lansperge, et sa version fut éditée pour la première fois à Anvers en 1595. Il y a aussi une traduction flamande imprimée à Louvain, en 1708, in-8°. — 6. *Enchiridion christianæ militiæ*, Cologne, 1538; Paris, 1545, 1546, etc., dont il parut une traduction française sous le titre : *Manuel du chevalier chrétien... traduit en français par F. Jehan de Billy..., prieur de la chartreuse du Mont-Dieu*, Paris, 1571, 1573, etc. Il y eut par la suite d'autres traductions françaises dont la plus récente est celle de E. Hasley, mort depuis archevêque d'Avignon, sous ce titre : *Enchiridion ou Manuel de la Milice sacrée. Lectures de piété pour les personnes qui tendent à la perfection, traduit pour la première fois sur l'édition de 1551*, Lyon-Paris, 1867; Elbeuf, 1894. — 7. Le disciple et principal éditeur des œuvres de Lansperge, au XVI^e^ siècle, dom Bruno Loher, chartreux de Cologne, en 1554, annonçait un *Speculum perfectionis christianorum* composé en latin par son directeur, et un *Speculum christianæ perfectionis quod e diversis collegit auctoribus*, écrit en allemand. Or l'année suivante, le même religieux fit paraître le *Speculum perfectionis christianæ... ex germanico sermone in latinum conversum*, sans désigner le traducteur, qui probablement est le chanoine régulier, P. Antoine Hermetius, comme disent Possevin et Hartzheim. Mais il est d'ailleurs certain que les chartreux de Cologne ont fait paraître plusieurs fois un recueil allemand comprenant des instructions spirituelles sur la perfection évangélique et des exercices de piété envers le Saint-Sacrement, et qu'au XVIII^e^ siècle on a attribué à Lansperge cet ouvrage. Ce *Speculum* a eu de très nombreuses éditions tant en latin qu'en langue vulgaire.

Le vénérable Lansperge a été appelé à juste titre le précurseur de la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus. De son œuvre, et tout spécialement des nombreuses méditations qu'il a consacrées à la passion du Sauveur, on a tiré des enseignements et des prières très utiles pour faire connaître cette dévotion. C'est ainsi que parut, au milieu du XVIII^e^ siècle, *La divozione all'amabilissimo e divino Cuore del N. S. Gesù Cristo cavata dall'opere di Giovanni Lanspergio;* cet ouvrage, n'ayant pas été muni des approbations requises, fut mis à l'*Index* par décret du 22 mai 1745; il fut réimprimé en 1753 à Venise avec les approbations nécessaires. Semblablement on a pu tirer des œuvres de Lansperge les éléments de la dévotion au saint cœur de Marie.

Vita venerabilis et suspiciendi D. Joannis Lanspergii composée par son disciple, dom Bruno Loher, a été publiée avec ses œuvres en 1554, 1558, 1570, etc. On la trouve aussi dans la *Bibliotheca Cartusiana* de dom Théodore Petrejus; dans Tromby, *Histoire des chartreux*, t. X, p. XCIII-XCVII; dans les *Ephemerides ord. Cartus.* de dom Le Vasseur, t. III, p. 62-66. Voir aussi les biographies de Lansperge, dans Rader, S. J., *Bavaria pia*, Munich, 1628; dans L. Hartzheim, *Bibliotheca Coloniensis*, Cologne, 1747; dans les *Éphémérides de l'ordre des chartreux*, par dom Victor-Marie Doreau, Montreuil-sur-Mer, 1900, t. IV, p. 411-426, etc.; Possevin, *Apparatus sacer;* Morozzo, *Theatrum chronol. S. cartus. ordinis.* — Pour ce qui concerne la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus, voir dom Cyprien-Marie Boutrau, religieux chartreux, *Un Précurseur de la bienheureuse Marguerite-Marie Alacoque au XV^e^ siècle. Lansperge le chartreux et la dévotion au Sacré-Cœur*, in-18, Grenoble, 1878, avec portrait et gravure, cette étude renferme beaucoup de prières et de pratiques de piété, un appendice intitulé : *Lansperge et la dévotion au Saint-Cœur de Marie*, ainsi que des passages extraits d'auteurs chartreux qui ont parlé du Sacré-Cœur avant la fin du XVII^e^ siècle.

S. Autore.

LANSSEL Pierre, jésuite, né à Gravelines (Nord), admis au noviciat en 1598, enseigna les langues orientales à Madrid où il avait été appelé par Philippe IV et où il mourut en 1632. Très versé dans les études de patrologie, il publia, après avoir parcouru toutes les grandes bibliothèques de l'Europe, les œuvres de Denys l'Aréopagite, textes grec et latin : *S. Dionysii Areopagitæ opera omnia...*, in-fol., Paris, 1615, avec les scholies de saint Maxime, traduites en latin, et la paraphrase de Georges Pachymère sur les Épîtres; scholies et paraphrases sont reproduites dans *P. G.*, t. IV, col. 29-526. Sa controverse avec Casaubon, *Dispunctio calumniarum quæ S. Justino Martyri inurguntur ab Isaaco Casaubono*, in-fol., Paris, 1615, reproduite sous forme de *Brevis dispunctio* dans diverses éditions de Justin, par ex. *Justini Opera*, Cologne, 1686, p. 517-539, atteste l'étendue et la sûreté de son érudition.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 1494 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 3^e^ édit., t. III, col. 785.

P. Bernard.

LANTIERI Charles, originaire de Vintimille, mais dit de Gênes, était frère mineur de l'observance. Il avait été lecteur, deux fois provincial de Naples, définiteur général, quand le chapitre de 1664 le nomma commissaire général de l'ordre en cour romaine. Plus tard il est appelé discret perpétuel et qualificateur du Saint-Office. Très attaché aux doctrines de Scot, le P. Lantieri publia les ouvrages suivants, tous inspirés *ex nostri subtilissimi Joan. Duns Scoti celebrata doctrina : Tractatus de S. Incarnationis mysterio*, in-4°, Naples, 1665; *Tractatus de fide supernaturali et de Ecclesia*, in-fol., Rome, 1667; *Tractatus duo theologici in quibus disputatur de virtute pœnitentiæ, de libero arbitrio, de conceptu supernaturalitatis, de justitia, de ratione formali peccati actualis, de sacramento pœnitentiæ, de lege naturali et positiva, de potestate clavium ecclesiæ, de absolutione sacramentali, de furia, de restitutione et satisfactione, de sigillo confessionis, de remissione venialium...*, in-fol., Rome, 1667; *Disputationes in II^am^ partem sententiarum, ex D. Scoti doctrina*, in-fol., Naples, 1671; *Tractatus de justitia originali et de primorum parentum productione in statu innocentiæ*, in-4°, Rome, 1672; *Celeberrima disputatio in qua subt. D. Scoti perspicue mens aperitur de modo quo causa secunda ab efficiente primo in operando dependet*, in-4°, Rome, 1672.

Oldoini, *Athenæum ligusticum*, Pérouse, 1680; Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, Madrid, 1752; Hurter, *Nomenclator*, 3^e^ édit., t. IV, col. 24.

P. Édouard d'Alençon.

LANTUSCA est la forme latine du nom de son pays, sous lequel est connu le P. Ange Auda, frère mineur réformé (1620-1669). Il naquit à Lantosque, alors en Piémont, aujourd'hui dans les Alpes-Maritimes, vers l'an 1620. Entré en religion dans la province piémontaise de Saint-Thomas, il s'affilia dans la suite à celle de Rome, où il remplit les fonctions de lecteur et de secrétaire provincial. Par ordre du général, le P. Ange publia à l'usage des noviciats et des professoires de l'Observance un *Ottavario di spirituali esercizi*, in-12, Rome, 1660; mais le but principal de ses études était de recueillir les documents des Congrégations romaines, dont il n'existait alors aucune collection. Il donna d'abord dans ce genre le *Theatrum regularium, in quo brevi methodo variæ decisiones tam apostolicæ, quam ordinis minorum de observantia, necnon decreta novissima SS. Congregationum exarantur ordine alphabetico*, in-12, Rome, 1664, 1666, 1669. Outre ces éditions revues par l'auteur, le *Theatrum* parut à Venise, 1665, 1668. Après sa mort, survenue en 1669, l'ouvrage était réédité *cum supplemento, cura abbatis Antonii Jannonii*, Rome, 1671, 1679, 1700. En 1666, le pape Alexandre VII avait demandé au P. Lantusca de classer les archives de la Congrégation de l'Immunité ecclésiastique, dont il écrivit un inventaire. Il était donc tout préparé pour donner une continuation au *Bullaire romain* des Cherubini, oncle et neveu, qui s'arrêtait au pontificat d'Urbain VIII. La mort ne lui permit pas d'achever cette œuvre, que termina et publia son confrère, le P. Jean-Paul de Rome : *Bullarium romanum novissimum, ab Urbano VIII usque ad S. D. N. Clementem X*, 2 vol. in-fol., Rome, 1672, Lyon, 1673; Luxembourg, 1727. On a encore du P. Ange une édition italienne de la *Règle du tiers ordre franciscain* avec le *Sommaire des privilèges* alors existants, Rome, 1665. Enfin les archives de son couvent de San-Francesco-a-Ripa, à Rome, possédaient de nombreux répertoires et regestes des décisions des diverses Congrégations romaines.

Rossotti, *Syllabus scriptorum Pedemontii*, Mondovi, 1667; Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, Madrid, 1732; Tosselli, *Biographie niçoise*, Nice, 1860; Benoît Spila, *Memorie storiche della provincia riformata di Roma*, 1890; Hurter, *Nomenclator*, 3^e^ édit., t. IV, col. 183.

P. Édouard d'Alençon.

LAO André, est le nom de famille de l'écrivain carme André de la Croix, voir t. I, col. 1184. — Noter que le traité *De romano pontifice*, corrigé en 1663, a été inséré par Roccaberti, dans la *Bibliotheca maxima*

pontificia, t. III, p. 591 sq. — On attribue encore à André des *Commentaria in universam philosophiam*, 2 vol. in-8°, et *De epistola mariana ad Messanenses*, œuvres qui n'ont jamais été publiées.

Daniel de la V. M., O. C., *Speculum Carmelitanum*, Anvers, 1680, t. II, p. 1079 *b*; Martial de S. J.-B., O. C. D., *Bibliotheca carm. excalceat*, Bordeaux, 1730, p. 14; Cosme de Villiers, O. C., *Bibliotheca carmel.*, Orléans, 1752, t. I, n. 101 et 114, col. 79-80, 85-97.

F. ANASTASE DE S. PAUL.

LAODICÉE (CONCILE DE). — Les anciennes collections conciliaires donnent, entre les canons des synodes d'Antioche (341) ou de Sardique (343) d'une part et ceux de Constantinople (381) d'autre part, une série de 60 canons introduits par la formule suivante : « Le saint concile rassemblé à Laodicée de Phrygie Pacatienne, de différentes provinces d'Asie a porté les canons ecclésiastiques ci-dessous. » Le c. 2 du concile Quini-Sexte fait mention de ces canons de Laodicée entre ceux d'Antioche et ceux de Constantinople, et déclare les confirmer. Théodoret de Cyr, dans son commentaire de l'Épître aux Colossiens, fait mention d'un concile tenu à Laodicée, et c'est incontestablement à la série de décisions synodales connues de nous qu'il fait allusion. Faisant remarquer en effet que l'Apôtre met en garde les Colossiens contre le culte superstitieux des anges, Théodoret ajoute : « Cette infirmité a persévéré longtemps encore en Phrygie et en Pisidie; aussi le concile rassemblé à Laodicée de Phrygie a-t-il défendu par une loi de prier les anges. » *In Epist. ad Coloss.*, II, 18, cf. III, 17, *P. G.*, t. LXXXII, col. 613 et 620. Cette défense est en effet portée par le canon 35. L'allusion de Théodoret est l'unique renseignement ancien sur la tenue de ce concile. Beaucoup plus tard, Gratien, énumérant la série des conciles secondaires, fait mention dudit synode en ces termes : *Sexta Laudicensis, in qua Patres XXII statuerunt canones LVIII* (var. *LIX; LX*), *quorum auctor maxime Theodosius episcopus extitit. Decret.* I, dist. XVI, c. 11.

Nous ignorons la source où Gratien a puisé ce dernier détail. Toute sujette à caution que fût cette donnée, plusieurs historiens n'ont pas laissé de l'exploiter, et ils ont cherché en Phrygie, ou dans les provinces voisines, quelque évêque Théodose qui correspondit à celui de Gratien. Ces tentatives se sont montrées vaines. C'est par l'étude littéraire du texte que l'on peut arriver à quelque précision sur les origines de ce texte canonique. M. Boudinhon a démontré que l'état actuel des décisions dites de Laodicée ne peut être l'état primitif. Il s'agit très certainement d'un résumé de dispositions législatives plus développées. *A priori* rien n'empêcherait que celles-ci proviennent d'un concile tenu à Laodicée. Le fait pourtant que plusieurs d'entre elles reproduisent, en les résumant, des canons de Nicée (Laodicée, c. 3, 4, 7, 8, 20 = Nicée c. 2, 17, 8, 19, 18) est de nature à éveiller les soupçons. Mais il y a plus : la simple inspection de la liste des canons permet d'y établir deux séries : dans la première, c. 1-19, chaque canon commence régulièrement par les mots περὶ τοῦ; dans la seconde, c. 20-59, par ὅτι οὐ δεῖ (ou ὅτι δεῖ); des textes de la première réapparaissent dans la seconde (c. 10 = c. 31; c. 9 = c. 34). Ainsi la collection actuelle a été réalisée par la fusion de deux séries de résumés. Cette fusion doit être antérieure à Théodoret, lequel semble bien avoir connu la collection telle que nous l'avons. Voilà qui donne le *terminus ad quem* pour la naissance du texte actuel. Le *terminus a quo* est plus difficile à préciser. Le fait que le c. 7 vise les photiniens, à supposer (ce qui n'est pas absolument démontré) que le mot Φωτεινιανῶν soit authentique, mettrait la rédaction des canons vers le milieu du IV^e^ siècle. La dépendance de notre texte par rapport aux canons de Constantinople (381), (Laod., c. 7 et 8 = Cp., c. 7) n'est pas prouvée et le rapport pourrait être inverse. Les incontestables relations entre les canons de Laodicée et les canons apostoliques ne nous renseignent pas davantage, puisque l'origine de ces derniers est des plus obscures. Bref les témoignages externes ne mènent pas à des conclusions fermes. La seule chose que l'on puisse dire, c'est que la discipline pénitentielle (c. 2), est plus douce que celle de Nicée et des canons de saint Basile. Bref c'est vers la fin du IV^e^ siècle qu'il conviendrait le mieux de placer la rédaction de ce texte.

Le contenu de ces canons est assez varié. Une bonne partie vise l'ordination des clercs et la vie que ceux-ci doivent mener : c. 3, 5, 11, 12, 13, 15, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 41, 42, 43, 56, 57; les plus remarquables de cette série sont les suivants : Le c. 11 relatif aux πρεσβύτιδες ou προκαθημέναι : il s'agit évidemment de femmes, remplissant quelques fonctions ecclésiastiques. Le canon prescrit de ne les point établir (ordonner?) dans l'Église, ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ καθίστασθαι, sans qu'il soit possible de dire s'il défend d'en établir dorénavant, ou s'il s'oppose seulement à ce qu'on les ordonne avec quelque solennité dans l'Église. L'obscurité de ce canon est encore accrue du fait que l'on a voulu identifier ces πρεσβύτιδες aux diaconesses, ce qui n'est pas démontré. Le c. 13, qui interdit au peuple τοῖς ὄχλοις de participer aux élections de ceux qui sont destinés au sacerdoce, est également singulier, car il va contre une coutume ancienne de l'Église. Les c. 20-23 se préoccupent de réprimer les empiètements des clercs inférieurs sur les fonctions des ordres supérieurs, et le c. 25 interdit à ces clercs de distribuer la sainte communion. C'est au moins le sens que nous paraît avoir ce texte obscur : ὅτι οὐ δεῖ ὑπηρέτας ἄρτον διδόναι οὐδὲ ποτήριον εὐλογεῖν. Le c. 26, relatif aux exorcismes, interdit à ceux qui n'ont pas été spécialement désignés par l'évêque de pratiquer cette cérémonie : ὅτι οὐ δεῖ ἐπορκίζειν τοὺς μὴ προκριθέντας ὑπὸ τῶν ἐπισκόπων. On sait que le droit oriental ne connaît pas l'ordre mineur de l'exorcistat. Les *Constitutions apostoliques* (à la suite des documents dont elles dérivent) connaissent néanmoins la fonction d'exorciste et parlent d'une reconnaissance par l'évêque de ce « pouvoir des guérisons ». Il nous semble que c'est une disposition analogue, que nous rencontrons ici.

Enfin le c. 57, relatif aux chorévêques, a, lui aussi, une grande importance : « Dans les bourgs, κώμαις, et les campagnes, χώραις, on ne doit pas établir d'évêques mais de simples visiteurs, περιοδευτάς; quant aux évêques qui ont déjà été établis (contrairement à cette défense), ils ne devront rien faire dorénavant sans l'assentiment de l'évêque de la ville, et de même les prêtres ne devront rien faire sans l'assentiment de l'évêque. » Il convient d'ajouter ce texte à ceux qui ont été étudiés à l'art. ÉVÊQUES, t. V, col. 1693-1694.

Nous n'insisterons pas sur les canons relatifs à la liturgie; 16-19; 44-48 (les trois derniers concernant la liturgie baptismale); 85 (interdiction aux prêtres et évêques de célébrer dans les maisons). Se rapportent au droit canonique les c. 40 (convocation des synodes); 49-52 (observances diverses de carême); à la morale les c. 4 (interdiction de l'usure); 29 (repos dominical); 30 (interdiction de fréquenter les bains mixtes); 36 (prohibition de la magie et de la divination), 53-55 (décence à observer dans les repas). Quelques prescriptions relatives aux sacrements, sont à relever : les c. 7-8 parlent de la réconciliation de divers hérétiques. Une différence est faite entre une première catégorie, celle des novatiens, photiniens et quartodécimans et une seconde qui comprend les phrygiens, c'est-à-dire selon toute vraisemblance, les montanistes. Pour les premiers, il suffira de leur faire anathématiser leurs erreurs, puis ils recevront l'onction du saint-chrême et seront admis à la communion : χρισθέντας τῷ ἁγίῳ χρίσματι οὕτω κοινωνεῖν τῷ μυστηρίῳ τῷ ἁγίῳ. Pour les montanistes au contraire, à quelque degré de la secte qu'ils appartiennent, ils devront être baptisés. Cette différence de traitement surprend au premier abord; elle se justifierait par la bizarrerie de certaines formules baptismales que l'on prêtait, à tort ou à raison, à ces derniers hérétiques. On comparera ces canons avec les c. 8 et 19 de Nicée visant d'une part les cathares (novatiens) et d'autre part les paulianistes.

Un seul canon, le 2^e^, est relatif à la pénitence; il prescrit d'accorder la réconciliation à toutes les catégories de pécheurs, après un temps de pénitence proportionné à la gravité des fautes commises. Nous sommes très loin des sévérités du concile d'Elvire et des exclusions définitives portées par celui-ci contre certaines espèces de fautes. Ce canon de Laodicée est passé dans le *Corpus Juris*, causa XXVI, q. VII, c. 4. Le sacrement d'eucharistie n'est touché qu'au c. 14 : celui-ci défend d'envoyer en temps pascal les saintes espèces en guise d'eulogies aux autres Églises, μὴ τὰ ἅγια εἰς λόγον εὐλογιῶν κατὰ τὴν ἑορτὴν τοῦ πάσχα εἰς ἑτέρας παροικίας διαπέμπεσθαι. Relativement au mariage, le c. 1 spécifie qu'il n'y a pas lieu d'écarter de la communion ceux qui ont contracté régulièrement un second mariage; on imposera seulement aux conjoints une épreuve de quelque temps, pendant laquelle ils vaqueront à la prière et au jeûne. Visiblement il s'attache encore quelque défaveur aux secondes noces. Les mariages mixtes sont interdits, ou du moins fortement déconseillés par les c. 10 et 31; de cette sévérité à l'endroit des dissidents témoignent aussi les c. 32, 34; 37-39.

C'est au milieu de ces dernières prescriptions relatives aux dissidents que se glisse le c. 35 relatif au culte des anges. Il s'élève en termes vigoureux contre cette pratique : « Les chrétiens ne doivent pas abandonner l'Église de Dieu, s'en détourner, invoquer les anges et faire des synaxes (en leur honneur) ἀγγέλους ὀνομάζειν καὶ συνάξεις ποιεῖν. Tout cela est interdit. Si quelqu'un donc est trouvé se livrant à cette idolâtrie larvée, ταύτῃ τῇ κεκρυμμένῃ εἰδωλολατρείᾳ, qu'il soit anathème, parce qu'il a abandonné Notre-Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu et qu'il est passé à l'idolâtrie. » Théodoret, dans les passages signalés plus haut, fait remarquer que, de son temps encore, le culte des anges était très répandu parmi les chrétiens de Phrygie et que l'on trouvait à plusieurs endroits des églises dédiées à saint Michel. Il n'est pas interdit de penser que des idées plus ou moins superstitieuses, voire hétérodoxes, fleurissaient à l'abri de ce culte; c'est contre elles que le canon serait dirigé.

Les c. 59 et 60 soulèvent une question plus délicate encore. Le premier défend de lire dans l'église d'autres écrits que les livres canoniques de l'Ancien et du Nouveau Testament, et afin de couper court à toute discussion le dernier texte donne justement le canon biblique. Pour l'Ancien Testament la liste est celle du canon palestinien, sinon pour l'ordre et le nom des livres au moins pour le nombre; c'est dire qu'il y manque Judith, Tobie, l'Ecclésiastique et les Macchabées, mais, chose remarquable, Baruch est cité avec Jérémie, et à la suite des Lamentations on signale des ἐπιστολαί, qui correspondent certainement à la lettre de Jérémie = Bar., VI. L'ordre Ἱερεμίας καὶ Βαρούχ, Θρῆνοι καὶ ἐπιστολαί est donc celui des Septante. On a l'impression d'une liste obtenue en retranchant de celle des Septante les livres cités plus haut : il est donc vraisemblable que les parties deutérocanoniques d'Esther et de Daniel ne sont pas délibérément exclues. Pour ce qui est du Nouveau Testament, il y manque l'Apocalypse; l'ordre des livres est celui-ci : Évangiles, Actes, Épîtres catholiques, Épîtres paulines y compris l'Épître aux Hébreux, placée entre II Thess. et I Tim.

Nous n'avons pas à insister sur l'importance de ce texte en ce qui concerne l'histoire du canon biblique. Il ne présente d'ailleurs rien de surprenant et ne fait que s'ajouter à d'autres témoignages de la même époque et des mêmes contrées relatifs à l'exclusion des deutérocanoniques. Voir CANON DES LIVRES SAINTS, t. II, col. 1576 sq. Ajoutons pourtant que l'appartenance de ce canon à la collection primitive n'est pas absolument hors de conteste. La question a été soulevée pour la première fois avec quelque ampleur par L. E. Spittler, au XVIII^e^ siècle, qui a été suivi au XIX^e^ par Herbst et Fuchs, et plus récemment par T. Zahn. Suivant ces auteurs, la liste des Livres saints n'appartient pas à la rédaction primitive des canons en question, lesquels s'arrêtaient au c. 53. La preuve en est que la plus ancienne tradition ignore ce catalogue des livres bibliques. T. Zahn a donné à cette argumentation toute sa force. Il a fait remarquer que les plus anciens témoins du texte, grecs, syriaques, latins, ignorent le c. 60; que d'autre part la liaison entre le c. 59 et le c. 60, dans les témoins où il existe, est des plus variables; on a l'impression qu'il s'agit d'une pièce ajoutée après coup, peut-être d'une glose marginale qui s'est glissée postérieurement dans le texte. Ceux qui ont défendu l'authenticité du c. 60, au XVIII^e^ siècle Van Espen et Schröckh, au XIX^e^, Hefele, ont cherché à expliquer l'absence de ce canon dans les témoins anciens. Ils ont fait remarquer, non sans raison, qu'on comprend assez bien pourquoi les éditions des canons de Laodicée faites en Occident (celles de Denys le Petit, de Martin de Braga, la collection isidorienne) n'ont pas ce catalogue des Livres saints; à cette date l'Occident s'en tenait définitivement à un canon biblique plus large que celui de Laodicée. Il leur est plus difficile d'expliquer l'omission (et dans leur hypothèse la suppression) du catalogue biblique dans la collection grecque de Jean le Scolastique. Celle-ci, rédigée en 560, fait place aux *canons apostoliques*, parmi lesquels le n. 85 contient un catalogue biblique au moins aussi différent que celui de Laodicée de la liste officiellement admise dans l'Église grecque. Les défenseurs de l'authenticité ignoraient enfin l'absence du c. 60 dans le plus ancien ms. syriaque des canons de Laodicée qui est de la première moitié du VI^e^ siècle. La présence du c. 60 dans un très grand nombre de mss postérieurs (grecs, latins et orientaux) ne saurait être invoquée contre le témoignage des plus anciens représentants du texte. — Il nous semble à nous aussi que l'authenticité du c. 60 est loin d'être démontrée. Mais il reste, ce que Zahn ne conteste pas, que ce catalogue des écrits bibliques représente une liste ancienne qui a toutes chances de nous renseigner sur le canon biblique admis vers la fin du IV^e^ siècle, dans bon nombre d'Églises orientales.

Texte dans Beveridge, Συνόδικον *sive Pandectæ canonum*, Oxford, 1672, t. I, col. 453-481; et dans les grandes collections conciliaires, voir Mansi, *Concil.*, t. II, col. 564-574; texte critique dans Pitra, *Juris ecclesiastici Græcorum historia et monumenta*, Rome, 1862, t. I, p. 495-504; édition manuelle de F. Lauchert, *Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien*, Fribourg-en-B., 1896. — Sur les traductions syriaques voir R. Duval, *La littérature syriaque*, p. 171 sq.; sur les versions éthiopiennes, Funk, *Die apostolischen Constitutionen*, Rottenbourg, 1891, p. 246.

Sur la date du soi-disant concile : Baronius, *Annales*, ad. an. 395, n. 1-10, Pagi, *Critica*, ad an. 314, n. 25; P. de Marca, *Dissertatio de veteribus collectionibus canonum*, dans A. Gallandi, *De vetustis canonum collectionibus*, Venise, 1788; Van Espen, *Commentar. in canones et decreta juris*, Cologne, 1754, p. 156 sq.; Dom Ceillier, *Histoire générale des*

auteurs ecclés., 2e édit., t. II, col. 508-514; J.-G. Herbst, *Die Synode von Laodicea in Phrygien*, dans *Theologische Quartalschrift*, 1823, t. V, p. 3-46; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. I *b*, p. 893 sq.; tous ces travaux sont renouvelés par l'étude de Boudinhon, *Note sur le concile de Laodicée*, dans les *Comptes rendus du Congrès scientifique international des catholiques*, 1888, t. II, p. 420-427.

Études sur les textes du concile dans Beveridge, *op. cit.*, qui a reproduit les commentateurs grecs du Moyen Age, Balsamon, Zonaras et Aristène, voir *P. G.*, t. CXXXVII, col. 1341-1421; dans Van Espen, *op. cit.*, et dans Hefele, *op. cit.*

La question du canon 60 est touchée dans les diverses histoires du canon; travaux particuliers : L. T. Spittler, *Kritische Untersuchung des 60 Laod. Kanons*, dans *Œuvres complètes*, 1835, t. VIII, p. 66 sq.; Fuchs, *Bibliothek der Kirchenversammlungen*, Leipzig, 1783, t. II, p. 336 sq.; Herbst, *op. cit.*, Schröckh, *Christliche Kirchengeschichte*, 2e édit., Leipzig, 1790, t. IX, p. 11 sq.; Bickell, *Ueber die Echtheit des Laod. Bibelkanons*, dans *Studien und Kritiken*, 1830, t. III, p. 193 sq.; et surtout T. Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, 1890, t. II, p. 199 sq.

Sur les *périodeutes* du c. 57, cf. Bingham, *Origines ecclesiastici*, Halle, 1724, t. II, p. 198 sq.; sur les πρισβύτιδες du c. 11, cf. H. Achelis, *Spuren des Urchristentums auf den griechischen Inseln*, dans *Zeitschrift für die N. T. Wissenschaft*, 1900, t. I, p. 88 sq.

É. AMANN.

LA PEYRÈRE (Isaac de), naquit à Bordeaux d'une famille calviniste et entra de bonne heure dans la famille du prince de Condé qui fut toujours son protecteur et dont il célébra la gloire dans la *Bataille de Lens*. La thèse singulière du Préadamisme, que La Peyrère imagina, lui fut suggérée par la lecture de l'Épître de saint Paul aux Romains et lui valut des mésaventures et un emprisonnement de quelques mois en 1656; mais il rétracta son erreur et abjura même le protestantisme entre les mains du pape Alexandre VII; cette conversion, en dépit de quelques doutes dont on trouve l'écho dans une épitaphe, citée par le Moréri, paraît cependant avoir été sincère. Il mourut le 30 janvier 1676, au petit séminaire de Notre-Dame des Vertus, à Aubervilliers, chez les Pères de l'Oratoire, auprès desquels il s'était retiré depuis quelques années.

La plupart des écrits de La Peyrère sont remplis d'idées assez singulières. Le premier en date est le traité *Du rappel des Juifs*, in-8°, Paris, 1643 : dans ce travail curieux, La Peyrère veut établir que les Juifs ont été et sont restés les enfants adoptifs de Dieu et qu'ils seront un jour rappelés dans l'héritage dont ils se sont montrés indignes par leur haine de Jésus-Christ, le Fils de Dieu fait homme; aussi les chrétiens doivent cesser de poursuivre les Juifs; ils doivent plutôt leur suggérer d'embrasser le christianisme, et, pour leur faciliter cette conversion, l'auteur ramène le christianisme à la seule croyance en Jésus-Christ, supprimant les canons de l'Église et les articles de foi qui seraient un obstacle. Un jour Dieu lui-même leur suscitera un chef puissant et habile qui sera roi de France, lequel guérira leurs âmes; alors vraisemblablement les juifs se réuniront en France, avant de retourner dans le pays de Chanaan. — Mais les écrits les plus intéressants de La Peyrère sont ceux dans lesquels il apparaît vraiment comme le fondateur du préadamisme et du polygénisme : *Præadamitæ sive Exercitatio super versibus 12, 13 et 14 capitis V Epistolæ D. Pauli ad Romanos, quibus inducuntur primi homines ante Adamum conditi*, in-12, s. l., 1655 et 1656; dans cet écrit, l'auteur prétend que Moïse, dans la Genèse, raconte l'origine de la race juive et non point celle de l'espèce humaine : Adam est le premier des israélites et non point le premier des hommes. Avant lui, il y avait des hommes, et des hommes tout à fait distincts de lui. L'ouvrage fut très vivement attaqué (voir article PRÉADAMITES) et condamné par arrêt du Parlement. — Le *Systema theologicum ex Præadamitarum hypothesi, pars prima*, in-12, s. l., 1655, en cinq livres, développe longuement les conséquences du préadamisme, en particulier, au sujet du péché originel et des infirmités humaines. (Seule, cette première partie a paru.) — Après sa conversion, La Peyrère publia *Epistola ad Philotimum, qua exponit rationes propter quas abjuravit sectam Calvini quam profitebatur et librum de Præadamitis quem ediderat; accedit ejusdem deprecatio ad papam Alexandrum VII super libro edito cui titulus : Prædamitæ...*, in-4°, Rome, 1657, et Francfort, 1658. Cet écrit fut traduit en français et parut à Paris, in-8°, 1658; cette traduction française est reproduite dans *Apologie de La Peyrère par lui-même*, in-12, Paris, 1663. Comme preuve de la sincérité de cette conversion, La Peyrère publia un *Recueil de lettres écrites à M. le comte de la Suze pour l'obliger par raison à se faire catholique*, 2 vol. in-12, Paris, 1661 et 1662.

Les autres écrits de La Peyrère firent beaucoup moins de bruit. *La bataille de Lens*, in-fol., s. l., 1649, n'est qu'un panégyrique de Condé qui avait remporté cette victoire le 26 août 1648. *La relation du Groenland*, in-8°, Paris, 1647, et *La relation de l'Islande*, in-8°, Paris, 1663, offrent des détails curieux et parfois contestables que l'auteur avait recueillis, sans critique, durant un séjour en Danemarck. Ces deux *Relations*, dont la première, plus intéressante, a été rééditée en 1651, se trouvent au t. I du *Recueil de voyages au Nord, contenant divers mémoires, très utiles au commerce et à la navigation*, 3 vol. in-12, Amsterdam, 1715. On lui a attribué, en outre, un roman intitulé : *Alix Pierce, maîtresse d'Édouard III, roi d'Angleterre*, et des *Notes*, ajoutées à la traduction d'une partie du Pentateuque par Michel de Marolles, et dont l'impression fut interrompue par ordre du chancelier Séguier, sur le rapport du censeur Guillaume Martin. Ajoutons enfin que, au dire de Nicéron, *Mémoires*, t. XII, p. 72-76, le traité *Du rappel des Juifs* n'était qu'un extrait d'un grand ouvrage que La Peyrère se proposait de publier, sous le titre de *Synopsis doctrinæ christianæ ad usum judæorum et gentilium*, ouvrage qui n'a jamais paru.

Isaac de La Peyrère avait un frère, Abraham, mort en 1704, avocat au Parlement de Bordeaux, qui laissa un ouvrage fort répandu : *Décisions sommaires du Palais et arrêts de la cour de Parlement de Bordeaux, illustrées de notes et d'arrêts de la cour de Parlement de Grenoble*, in-4°, Bordeaux, 1675, nombreuses rééditions.

Michaud, *Biographie universelle*, art. *Peyrère*, t. XXXII, p. 642-643; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXIX, 520-522; Feller-Pérennès, *Biographie universelle*, art. *Peyrère*, t. IX, p. 512-513; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, édit. de 1759, art. *Peyrère*, t. VIII, p. 245-246, et Supplément, t. II, p. 260; Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres du XVIIIe siècle*, t. XII, p. 65-84, et t. XX, p. 42-44; Haag, *La France protestante*, t. VI, p. 305-307; *Dictionnaire des hérésies*, par l'abbé Claris, t. I, col. 1125-1126, édit. Migne, in-4°, Paris, 1847; Heurtebize, dans le *Dictionnaire de la Bible*, art. *La Peyrère (sic)*, t. IV, col. 87-88; Vigouroux, *Les livres saints et la critique rationaliste*, 4e édit., Paris, 1895, t. IV, p. 5-7; *Kirchenlexicon*, art. *Peyrère*, t. IX, col. 1942.

J. CARREYRE.

LAPI Laurent-Marie, poète et théologien italien (1703-1754). — Né en 1703 à San Lorenzo, bourg de Toscane, après ses premières études, faites au séminaire de Florence, il consacra tous ses loisirs à la littérature. Ses premières armes, comme littérateur, ne furent pas heureuses. Il lut à l'Académie des Apatisti dont il était membre, une satire, où il flagellait les vices des différents états. Les moines n'y étaient pas épargnés : ce qui lui attira une réponse très vive d'un augustin calabrais, le P. Accetta. Ennemi de toute controverse, Lapi ne répondit pas, et s'abstint désormais de lire ses productions à l'Académie. Ordonné prêtre peu après, il se tourna vers les études ecclésiastiques, et s'adonna à l'enseignement de la philosophie morale au séminaire de Florence, jusqu'à sa mort, 20 octobre 1754. Il a laissé quelques ouvrages de théologie, où l'on retrouve son penchant pour la poésie : *Theologia scholastica versibus elegiacis expressa*, Florence, 1728; *Institutioni cristiane*, Florence, 1748; *Compendio della dottrina christiana*, Florence, 1749; *Inni sacri tradotti in versis toscanis*, Florence, 1753.

Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, 1859, t. XXIX, col. 525; Michaud, *Biographie universelle*, 2e édit., t. XXIII, p. 228.

L. MARCHAL.

LAPORTE (Étienne de) (1688-1748) naquit en 1688 à Vieillevigne, diocèse de Nantes, et fut membre de la communauté de Saint-Clément. A cause de son opposition à la bulle *Unigenitus*, il fut obligé de quitter le diocèse. En 1727, après le concile d'Embrun qui déposa Soanen, évêque de Senez, il fut choisi par celui-ci comme son vicaire général. Comme tel, Laporte publia plusieurs mandements contre les constitutionnaires, contre Yse de Saléon et de La Motte, qui avaient été désignés par le concile d'Embrun pour gouverner le diocèse de Senez, pendant l'exil de Soanen à la Chaise-Dieu. Il fut obligé de quitter Senez et se retira auprès de l'évêque de Montpellier; bientôt il fut arrêté et emprisonné en 1731. Mis en liberté après la mort du cardinal de Fleury en 1743, il revint dans son diocèse de Nantes où il mourut en avril 1748.

Laporte a composé quelques mandements dont le but était de défendre l'évêque de Senez et de légitimer sa conduite. On peut citer le *Mandement* du 16 octobre 1727 portant défense au sieur de Saléon, soi-disant vicaire général du diocèse de Senez, de faire aucune fonction dans le diocèse en cette qualité, sous peine d'excommunication, et aux curés, prêtres et fidèles du diocèse de reconnaître une autre juridiction que celle de M. l'évêque de Senez ou des vicaires généraux établis par lui; il déclarait nulles toutes les absolutions données par des prêtres qui ne seraient pas approuvés par lui-même. Une *Instruction pastorale* du 1er novembre 1727 avait pour but d'établir l'injustice et la nullité de la sentence prononcée par les évêques assemblés à Embrun, et Laporte indiquait la conduite que les fidèles devaient suivre dans les conjonctures présentes. Le *Mandement* et l'*Instruction pastorale* furent condamnés par un bref de Benoît XIII, 16 avril 1728, avec les *Instructions* de M. de Senez, « comme téméraires, injurieuses au concile d'Embrun et au Saint-Siège, remplies d'un esprit schismatique et hérétiques ». Laporte envoya à M. de Saléon deux monitions, 19 janvier et 19 avril 1728, par lesquelles il le menaçait d'excommunication, mais Laporte s'arrêta aux menaces, tandis que Saléon excommunia Laporte. Celui-ci publia un nouveau *Mandement* pour casser et annuler tous les actes de juridiction de M. de Saléon et pour défendre au sieur de La Motte, nouvel intrus, de s'ingérer dans le gouvernement du diocèse de Senez; il écrivit plusieurs *Lettres à la Sœur***, religieuse à Castellane*, pour encourager les visitandines à rester fidèles à M. de Senez, contre les décisions du concile d'Embrun. De son exil, l'évêque de Senez écrivait aussi souvent à ces mêmes religieuses. Enfin Laporte publia un *Plan d'étude au sujet des contestations importantes qui agitent aujourd'hui l'Église universelle*, c'est une planche gravée qui résume le livre intitulé : *Catéchisme historique et dogmatique*, et qui fut dressée à l'usage des religieuses de Castellane.

Nouvelles ecclésiastiques du 10 janvier 1728, p. 5-6, du 12 février 1728, p. 24 et du 15 juillet 1728, p. 153; du 20 février 1729, p. 13-14, du 4 avril 1729, p. 57, et du 20 septembre 1729, p. 155-156; du 15 octobre 1748, p. 165-167.

J. CARREYRE.

LA POYPE DE VERTRIEU (Jean-Claude de). — Prélat français né en 1655 et mort le 3 février 1732. Issu d'une ancienne famille du Poitou, il fut nommé évêque de Poitiers en 1702, passant de Lyon, où il était vicaire général de M. de Saint-Georges, dans son diocèse d'origine qu'il gouverna trente années durant. Le cardinal Pie, rappelant quelques-unes des créations de ce digne prédécesseur, le qualifie « le plus saint et le plus zélé des évêques dont le XVIIIe siècle ait transmis la mémoire à son Église ». Avec d'autres prélats, il signa une lettre écrite au Régent pour l'engager à demander au pape des explications sur la bulle *Unigenitus*, 1716. Il est l'auteur d'un ouvrage estimé, auquel collabora le P. J. Salton, jésuite, et qui parut sous ce titre : *Compendiosæ institutiones theologicæ*, in-8°, Poitiers, 1708, 2 vol.; 1753, 6 vol.; 1772, 4 vol. in-12; 1778, 6 vol.; Venise, in-fol., 1731. Les questions y sont traitées avec beaucoup de précision et de méthode.

Dreux du Radier, *Histoire littéraire du Poitou; Journal des savants* (supplément), janvier 1709; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXIX, col. 563; Card. Pie, *Œuvres épiscopales*, Paris; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 1113.

A. THOUVENIN.

LA ROCHEFOUCAULD (François de), cardinal, une des plus belles figures de l'épiscopat français aux XVIe et XVIIe siècles (1558-1645). — Il naquit à Paris le 8 décembre 1558 de Charles de La Rochefoucauld, comte de Randan, et de Fulvie Pic, issue des princes de La Mirandole. Ayant perdu son père à l'âge de quatre ans, il fut élevé par les soins de son oncle, Jean de La Rochefoucauld, abbé de Marmoutier, qui lui fit faire ses études, humanités, philosophie et théologie, chez les jésuites, au collège de Clermont. Ses études terminées, il partit visiter Rome et l'Italie. A un clerc d'une si illustre famille, les honneurs et les bénéfices ne devaient pas manquer : il était heureusement bien doué et avait toutes les qualités requises pour remplir dignement les fonctions qui allaient lui être confiées.

A quinze ans, il était abbé de Tournus; quelque temps après, il succédait à son oncle dans la charge de maître de la chapelle du roi. Henri III le nomma évêque de Clermont en 1585 : il n'avait alors que vingt-six ans. Ayant pris possession de son siège, le 3 février 1586, il se mit aussitôt à la besogne, travaillant à la conversion des hérétiques, combattant les doctrines nouvelles et s'efforçant de développer la vie religieuse dans son diocèse. Sous son épiscopat, est fondée à Mauriac une société de pénitents *sub titulo Virginis Annuntiatæ*, 24 juin 1589, société confirmée par Urbain VIII en 1624. En 1599, il préside à Bellom à la fondation d'un monastère de capucins, dont il consacre l'église le 29 octobre 1606; deux autres maisons de capucins sont fondées, l'une en 1606, à Thiers, l'autre en 1608, à Issoire.

Il sut, sans manquer à sa dignité et à ses devoirs d'évêque, gagner la faveur des rois : après avoir résisté à Henri de Navarre protestant, il se soumit à Henri IV après sa conversion. Reconnaissant ses qualités, le nouveau roi le nomma commandeur de l'ordre du Saint-Esprit et obtint pour lui de Paul V le chapeau de cardinal, 10 septembre 1607. Henri IV voulut pouvoir utiliser plus facilement les talents du cardinal et recevoir ses conseils : il obtint dans ce but que l'évêque de Senlis, Antoine Rose, auquel en compensation fut donnée l'abbaye de Saint-Mesmin, échangeât

son siège contre celui de Clermont. La Rochefoucauld fut ainsi nommé évêque de Senlis, au grand désappointement des Auvergnats, qui regrettèrent un évêque qu'ils avaient apprécié et aimé pendant vingt-cinq ans.

Le nouvel évêque de Senlis ne put se rendre immédiatement à son poste dont il prit possession par procureur le 21 avril 1610 : il venait d'être envoyé à Rome en mission par le roi. Il y acquit aussitôt une grande influence : il fit partie de diverses congrégations; aidé par l'amitié de Bellarmin, il travailla à la suppression des décrets de Bâle; il succéda au cardinal Givre, comme protecteur de l'ordre de Cîteaux; il devint, pendant l'absence du cardinal de Joyeuse, vice-protecteur de toute la France. Paul V aurait voulu le garder auprès de lui, et il avait insisté dans ce sens auprès de la régente. Mais, sans attendre la réponse, poussé par son zèle pour ses diocésains, La Rochefoucauld avait regagné la France, et prenait effectivement possession du siège de Senlis, le 11 novembre 1613.

Son influence se fit sentir au delà des limites de son diocèse. Les décrets disciplinaires du concile de Trente étaient toujours, en France, en discussion. Aux États généraux de 1614, l'évêque de Senlis s'efforça de faire accepter ces décrets, avec la réserve toutefois des libertés de l'Église gallicane, des immunités du royaume, des privilèges et exemptions des chapitres, monastères et congrégations; il ne put y parvenir par suite de l'opposition du tiers. Mais en 1615, à l'Assemblée générale du clergé, il fut assez heureux pour obtenir l'acceptation des décrets par trois cardinaux, sept archevêques, quarante-cinq évêques et trente membres du clergé inférieur. L'assemblée de 1615 marque une date dans l'application en France du concile de Trente : c'est un grave échec pour le gallicanisme.

A la cour, La Rochefoucauld exerce une très heureuse influence, lorsqu'il succède, en 1618, au cardinal Du Perron, comme grand aumônier de France, et lorsqu'en 1622, à la mort du cardinal de Retz, il reçoit la présidence du conseil royal. Ne pouvant mener de front toutes ces charges et l'administration de son diocèse, il résigna l'évêché de Senlis, 1622.

L'abandon de son siège épiscopal s'imposait d'autant plus qu'un autre devoir très lourd venait de lui être imposé : la réforme des ordres religieux dont Grégoire XV et Louis XIII l'avaient chargé. Abbé de Sainte-Geneviève depuis 1619, il commença par ce monastère : il en restaura la règle, groupa les monastères du même ordre, jusque-là indépendants les uns des autres, et leur donna le nom de Congrégation de France. Urbain VIII, en 1634, approuva la réforme introduite à Sainte-Geneviève, l'élection de son abbé tous les trois ans et l'institution d'une congrégation réformée de l'ordre de Saint-Augustin. Mais il prorogea les pouvoirs de commissaire général du cardinal de La Rochefoucauld, qui de fait gouverna la congrégation jusqu'en 1644 : il démissionna cette année-là, et le premier abbé titulaire fut élu le 13 février 1645. Le lendemain de cette élection, le cardinal mourait à l'abbaye de Sainte-Geneviève, voulant les funérailles d'un simple chanoine régulier. Il fut enterré à Sainte-Geneviève; mais son cœur fut porté dans la chapelle du collège de Clermont.

Le cardinal de La Rochefoucauld a mené une vie trop active pour avoir eu le temps de beaucoup écrire. On a de lui : *Statuts synodaux de l'Église de Clermont*, 1599; *Statuts synodaux de l'Église de Senlis*, 1621 (ces derniers publiés à la suite du synode où furent acceptés par le clergé de Senlis les décrets de Trente); *De l'autorité de l'Église en ce qui concerne la foi et la religion*, Paris, 1603.

De La Morinière, *Vie du cardinal de La Rochefoucauld*, Paris, 1646; *Gallia christiana*, t. II, IV, VII, X; *Oraisons funèbres du cardinal de La Rochefoucauld*, dans la *Bibliothèque historique de la France*, n. 32 254-32 261; Michaud, *Biographie universelle*, 2e édit., t. XXXVI, p. 222-223; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, 1859, t. XXIX, col. 646-648.

L. Marchal.

LA SAUSSE Jean-Baptiste, sulpicien. — Né à Lyon, le 22 mars 1740, il fit ses études au séminaire Saint-Irénée où il mérita de ses maîtres la qualification « d'ange de piété ». Venu à Paris pour s'agréger à la compagnie de Saint-Sulpice, il fut bientôt envoyé à Orléans, puis à Tulle, et enfin rappelé à Paris, comme second directeur du petit séminaire, qu'il ne quitta que chassé par la Révolution après avoir refusé le serment à la Constitution civile. Il exerça en secret le saint ministère; arrêté comme prêtre réfractaire et jeté en prison, il n'en sortit qu'au bout d'un an, grâce à la chute de Robespierre. Il continua son ministère à Paris, jusqu'au jour de sa mort, le 2 novembre 1826. *La France littéraire* de Quérard, la *Biographie universelle* de Michaud, etc., l'ont confondu avec un autre prêtre de même nom, ancien vicaire de Saint-Pierre de Lyon devenu grand vicaire de l'intrus Lamourette. L'erreur a déjà été relevée par le *Dictionnaire historique* de Feller, 8e édition, de 1832, et par *L'Ami de la religion* du 27 juillet 1833.

Cet auteur extraordinairement fécond a composé un nombre considérable d'ouvrages d'ascétisme, œuvres de piété pour les fidèles, de méditation et de pastorale pour les ecclésiastiques. La simple énumération en serait trop longue. M. L. Bertrand, dans sa *Bibliothèque sulpicienne*, t. II, p. 66 à 88, en énumère soixante-quatre, et encore il n'est pas sûr qu'il ait tout relevé, nombre d'ouvrages étant anonymes. Le pur zèle du bien portait l'auteur à les publier. Sur ce nombre il en est quelques-uns qui ne sont que des extraits des maîtres de la vie spirituelle ou des traductions larges d'ouvrages étrangers, accommodées aux besoins du temps. L'abbé Dinouard, dans son *Journal ecclésiastique*, a fait le plus grand éloge de plusieurs de ces volumes. Ils sont écrits avec simplicité, facilité et onction : le fond est solide, puisé aux sources de l'Évangile, des Pères et des meilleurs auteurs spirituels. Plusieurs ont eu trois ou quatre ou même vingt éditions. Citons seulement parmi les plus importants et les plus répandus : *Cours de méditations ecclésiastiques*, 2 in-12, Tulle, 1781; *Vie sacerdotale et pastorale*, dans laquelle les ecclésiastiques apprendront des saints docteurs la manière de bien s'acquitter de leurs fonctions, in-16, Paris, 1781; *L'école du Sauveur* ou *Bréviaire du chrétien*, renfermant une leçon de christianisme pour chaque jour de l'année, 6 vol., Paris, 1792; *L'école du Sauveur sur les mystères*, composé en prison, édité après sa sortie. « Voici peut-être, dit-il dans la préface, le premier ouvrage de piété qui ait paru depuis qu'on a fermé les temples du Seigneur. » L'*Imitation du Sacré-Cœur de Jésus*, ouvrage calqué sur le plan de l'*Imitation de Jésus-Christ*, divisé également en quatre livres, Lyon, 1819, etc.; *L'heureuse année* ou *L'année sanctifiée par la méditation des sentences et des exemples des saints*, Tulle, 1785, Paris, 1798, 20 éditions à Paris, Rouen, Tours, Lille, jusqu'en 1884.

E. Levesque.

LAS CASAS Barthélemy, dominicain, naquit à Séville, vers 1474, d'une ancienne famille française émigrée en Espagne au XIIIe siècle. Dès sa formation universitaire, à Salamanque, il s'intéressa aux pays nouveaux dont la découverte avait frappé tous les esprits, et commença à prendre en pitié le sort des Indiens. En 1502, il accompagna le nouveau gouverneur Nicolas de Ovando, aux Indes, et dès lors consacra toute sa vie, avec une énergie et une ténacité

invincibles à la grande œuvre de la protection des Indiens, opprimés et persécutés par les envahisseurs européens. C'est pour mieux remplir son dessein que Barthélemy prit en 1522 l'habit des dominicains. On trouvera dans les ouvrages cités à la bibliographie, l'histoire de cette entreprise, et le jugement glorieux que mérite ce héros de la charité chrétienne. Il importe de signaler ici la valeur théologique, morale et politique des écrits de Las Casas; non content en effet de son apostolat pratique, contraint d'ailleurs de défendre sa conduite contre de puissants adversaires, en particulier contre le théologien Sepulveda, il définit les principes de droit naturel qui régissent la politique des conquérants et proclament la dignité égale de tous les hommes. De ces écrits, signalons seulement la fameuse *Brevissima Relacion de la destruccion de las Indias*, traduite en latin sous le titre *Narratio regionum indicarum per Hispanos quosdam devastatarum verissima*, Francfort, 1598, et rééditée très souvent dans la suite en diverses langues; *Utrum reges et principes, jure aliquo vel titulo et salva conscientia, cives ac subditos a regia corona alienare et alterius dominii particularis ditioni subjicere possint*, Francfort, 1571, Tubingue, 1625, Iéna, 1678. On possède deux éditions de ses œuvres : *Las Obras de D. Bartolome de Las Casas*, Séville, 1652, et *Œuvres de B. de las Casas*, publiées par J. A. Llorente, Paris, 1822. Beaucoup sont restées manuscrites. Las Casas, qui avait résigné en 1551 le siège épiscopal de Chiapa, au Pérou, rentra en Espagne où il mourut le 31 juillet 1566.

Outre la première biographie de Michele Pio, publiée à Bologne en 1618, nous avons : l'introduction à l'édition française de ses œuvres, par Llorente, Paris, 1822; A. Helps, *The life of Las Casas the Apostle of the Indies*, 1867, 1868; dom Carlos Guttierrez, *Fray B. de las Casas, sus tiempos y su apostolado;* A. M. Fablé, *Vita del P. Fray B. de las Casas*, 1879, éditée dans le t. LXX de la *Colección de Documentos ineditos;* Baumstark, *B. de las Casas*, 1879. En dehors de ces biographies générales, sont à consulter les notices bibliographiques de Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, 1721, t. II, p. 192-195; de Dauxion-Lavaysse, dans la *Biographie universelle* de Michaud, nouv. édit., t. VII, p. 102-103, de Benrath, dans la *Real-encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. XI, p. 289-301. Récemment le R. P. E. Vacas Galindo, O. P., a publié : *Fray Bartolomé de las Casas. Disputa o controversia con Ginés de Sepulveda contendiendo acerca de la licitad de las conquistas de las Indias, reproducida literalmente de la edicion de Sevilla de 1552... con una nota bibliografica por el Marquies de Olivart, acompañada de un ensayo : Fray Bartolomé de las Casas, su obra, su tiempo*, Madrid, 1908, in-4°, LXXXVIII-169 pages.

M.-D. Chenu.

LASICKI Jean, polonais, adepte du protestantisme (1534-1599). — Il est né en 1534. Selon la coutume de la noblesse polonaise de ce temps, il étudia d'abord à l'Université de Cracovie et ensuite partit à l'étranger. Après ses études, il revint en Pologne et occupa la place de précepteur privé chez le voïvode Krotowski préfet d'Inowroclaw. Pour diriger les études du fils de Krotowski, il se rendit avec lui à Heidelberg. A son retour, il traversa Strasbourg où il resta quelque temps pour assister aux cours de Sturm. Il fit encore plusieurs voyages à l'étranger comme envoyé diplomatique du roi Étienne Batory. Il parcourut l'Italie, la France, l'Allemagne et la Moravie. Il fera même un voyage en Moravie pour examiner les Églises et leurs organisations. Pendant ces voyages, il fit la connaissance de Théodore de Bèze et de Calvin; il assista même à la mort de ce dernier.

Au point de vue religieux, il fut un hésitant; bien vu des calvinistes, il loua Mahomet, mais il se déclara finalement pour les *frères bohêmes*. A la fin de sa vie, il s'installa à Wilna chez la fille de Krotowski, mariée avec Chlebwoicz, pour s'occuper de leurs enfants. Nous ne savons pas exactement la date de sa mort, mais elle arriva peu de temps après 1599. Lasicki est surtout intéressant comme historien des Frères bohêmes, il a porté aussi sa curiosité sur les coutumes religieuses des peuples slaves encore païens.

On a de lui : *Clades Dantiscanorum, 1572, 17 aprilis, a Johanne Lascio descripta*, Francfort, 1578. — 2. *Historia de ingressu Polonorum in Valachiam cum Bogdano Woivoda et cæde Turcarum ducibus Nicolao Milecio et Nicolao Sieniavscio*, Francfort, 1584. — 3. *De Russorum, Moscovitarum et Tartarorum religione, sacrificiis, nuptiarum et funerum ritu*, Spire, 1582; à cet ouvrage est joint un entretien entre Ryka, partisan des Frères bohêmes, et Ivan Vasilevitch, grand-duc de Moscou, rédigé par le même Ryka et traduit par Lasicki. — 4. *De origine, institutis Fratrum christianorum qui sunt in Prussia, Bohemia et Moravia commentarius.* — 5. *De origine et gestibus Fratrum bohemorum quos ignari rerum Waldenses, mali autem Picardos vocant libri octo, multa veritate referti;* ces deux ouvrages sont demeurés manuscrits, une partie seulement du second a été publiée par Coménius en 1649, 2e édit., 1660. — 6. *De ecclesiastica disciplina moribusque Fratrum bohemorum*, Amsterdam, 1660. — 7. *De diis Samogitarum, cæterorum Sarmatarum, item de religione Armeniorum et de initio regiminis Stephani Batorii*, Bâle, 1615; Amsterdam, 1626, 1642; Lasicki ne connaissait pas bien la langue des pays en question, aussi a-t-il pris à tort certains noms pour des noms de divinité. — 8. *Johannis Lasicii poloni pro Volano et puriore religione defensoribusque ejus adversus Antonium Possevinum S. J. scriptum apologeticum*, imprimé avec un ouvrage de Volan, Wilna, 1583; Ingolstadt, 1584; livre de polémique, dirigé contre le P. Possevin, délégué par le pape pour négocier la paix entre le tzar Ivan le Terrible et Étienne Batory, roi de Pologne.

Lukaszewicz, *Geschichte der reformirten Kirche in Lithauen*, Leipzig, 1898, t. I, p. 182-187; Jaroslaw Goll, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte der böhmischen Brüder*, Prague, 1878, p. 74-60; Wiszniewski, *Histoire de la littérature polonaise* (en polonais), Cracovie, 1878, t. VIII; Hauck, *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, art. *Lasicius*, t. XI, p. 291.

S. Grelewski.

LASSÉRÉ Louis, humaniste et hagiographe français. — Il est né à Tours vers la fin du XVe siècle et mort en 1546, à Paris. D'abord chanoine au chapitre de Saint-Martin de Tours, il employa ses loisirs à la culture des lettres et favorisa de tout son pouvoir les jeunes gens chez qui il croyait remarquer d'heureuses dispositions. Il fut appelé dans la suite à Paris, par le roi François Ier, pour y exercer les fonctions de proviseur au collège de Navarre, où il ranima le goût des bonnes études. Il mourut en septembre 1546 et fut inhumé dans le chœur de la chapelle du collège. Le théologien Jacques Merlin parle de Lasséré avec éloges, comme d'un homme érudit et vertueux. C'est à lui qu'est dédiée la seconde édition des *Épithètes* de Ravisius *(Specimina epithetorum)*.

On a de Lasséré : *Explication de l'oraison dominicale, de la salutation angélique et du Symbole des apôtres*, Paris, 1532, in-12; la *Vie de Monseigneur saint Hierosme*, traduite du latin, Paris, 1529, 1530, in-4°; les *Vies de madame sainte Paule* et de *Monseigneur saint Louis*, Paris, 1530; on cite encore les éditions de 1541 et 1588; *Traité du sacrement de l'autel;* les *Cérémonies de la messe à l'usage des religieuses de Fontevrault*, un recueil d'*Épîtres latines*.

Du Pin, *Table des auteurs ecclésiastiques;* Le Long, *Bibliothèque historique de la France*, t. II; Michaud, *Biographie universelle*, t. XXIII, p. 307; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXIX, col. 769.

A. Thouvenin.

LA TASTE Louis-Bernard (1692-1754) naquit à Bordeaux en 1692, entra jeune encore dans la congrégation de Saint-Maur et devint en 1729 prieur du monastère des Blancs-Manteaux à Paris; il fut assistant du supérieur général de la congrégation en 1736; mais ses écrits contre la bulle *Unigenitus* lui suscitèrent de nombreuses difficultés dans son ordre. Il fut nommé le 1er décembre 1738, évêque titulaire de Bethléem, titre d'évêché sans territoire, érigé dans le Nivernais, à Clamecy, et il fut sacré le 15 avril 1739 par Mgr de Vintimille, archevêque de Paris. Il obtint la commende de Moiremont, au diocèse de Châlons-sur-Marne. Nommé supérieur des carmélites de Saint-Denis en 1740, il devint visiteur général de l'ordre entier en France. Il fit partie de la commission chargée d'examiner l'*Histoire du peuple de Dieu* de Berruyer. Il mourut à Saint-Denis, le 22 avril 1754, et il fut inhumé dans la chapelle des carmélites.

Dom La Taste a composé de très nombreux écrits, dirigés, presque tous, contre les convulsionnaires de Saint-Médard. On peut citer : *Requête du promoteur de l'Officialité de Paris contre cinq des miracles de Saint-Médard*, 1735; *Réflexions sur une enquête ordonnée par le cardinal de Noailles au sujet des miracles*, 1736. Mais l'ouvrage le plus célèbre est : *Lettres théologiques aux écrivains défenseurs des convulsions et autres prétendus miracles du temps*, 2 vol. in-4°, Paris, 1740. Dans ces 21 lettres, dont la première est datée du 15 avril 1733 et la dernière du 1er mai 1740, La Taste attaque avec vivacité les miracles et les convulsions de Saint-Médard; la 19e, qui réfute ses adversaires les uns par les autres, fut condamnée par un arrêt du Parlement du 4 janvier 1738, parce qu'elle ridiculisait quelques magistrats, partisans des convulsions. Ces lettres furent fort attaquées par les jansénistes (voir *Nouvelles ecclésiastiques*, tables, t. II, p. 121-125). — La Taste a édité les *Lettres de sainte Thérèse*, traduites de l'espagnol en français par Mme de Maupéou, carmélite, et par l'abbé Pélicot, 2 vol. in-12, Paris, 1748; les *Nouvelles ecclésiastiques* (15 mai 1749, p. 160) lui attribuent des *Lettres aux carmélites du faubourg Saint-Jacques;* la *Réfutation des lettres pacifiques*, datée du 1er janvier 1753, est dirigée contre l'ouvrage de Louis-Adrien Lepaige dont elle attaque les cinq premières lettres; cette *Réfutation* fut bientôt accompagnée de deux suites, *Nouvelles ecclésiastiques*, des 15 mai et 24 juillet 1753, p. 77-78, 118-119.

La Bibliothèque nationale possède plusieurs manuscrits de La Taste : ce sont des matériaux pour les *Immunités ecclésiastiques*, *ms. fr. 15 760* et *15 761;* des papiers *relatifs au jansénisme*, *ms. fr. 15 802-15 804;* des mélanges et correspondances, *ms. fr. 17 714* et *17 715;* des mélanges sur l'histoire et l'administration spirituelle et temporelle des couvents de carmélites déchaussées, *ms. fr. 17 719-17 720*, et enfin une correspondance, *ms. fr. 19 668-19 669*.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XII, p. 74-75; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXIX, col. 795-796; Quérard, *La France littéraire*, t. IV, p. 598-599; dom François, *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de Saint-Benoît*, t. III, p. 112-114; Tassin, *Histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, p. 701-703; Henry Wilhem, *Nouveau supplément à l'histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, publié par Ursmer Berlière, Antoine Dubourg et Ingold, p. 332-335 (cet auteur, p. 335, confond évidemment La Taste avec un autre évêque de Bethléem qui vivait au début du XVIIIe siècle); Le Cerf de la Viéville, *Histoire de la constitution Unigenitus en ce qui regarde la congrégation de Saint-Maur*, in-12, Utrecht, 1736, p. 272-273; *Nouvelles ecclésiastiques*, tables de 1767, t. II, p. 121-126 (exagéré et injuste contre La Taste); Émile Gigas, *Lettres des bénédictins de la congrégation de Saint-Maur*, t. II, p. 185-186, 198-201, 205-236, 238-239; D. Yves Laurent, *Dom de La Taste, bénédictin, évêque de Bethléem*, dans le *Bulletin de Saint-Martin de Ligugé*, 1903, t. XI, p. 276-280, 298-310, 337-346, 366-373 (tiré à part, in-8°, Paris, 1903); Fisquet, *La France pontificale, métropole de Sens, Nevers, Bethléem*, p. 170-171; *Chronique de l'ordre des Carmélites, depuis leur introduction en France*, ms. Troyes, *1861*, p. 346-363; Vanel, *Les bénédictins de Saint-Germain-des-Prés et les savants lyonnais*, in-8°, Paris, 1894, p. 263-285.

J. CARREYRE.

LATERA Flaminio Annibali, frère mineur de l'Observance (1733-1813), né à Latera, près de Viterbe, le 23 novembre 1733, entra en religion le 23 janvier 1750. Ses études achevées, il concourut pour le titre de lecteur général et enseigna successivement à Viterbe, Fano, Velletri et Rome. En 1791 le P. Latera était définiteur général, puis provincial de Rome de 1794 à 1797. Après la suppression des ordres religieux en Italie par Napoléon en 1810, il se retira à Viterbe, où il mourut le 27 février 1813. Il vécut à une époque où les controverses les plus passionnées divisaient les différentes branches de l'ordre franciscain, et il y prit une part active. Son *Manuale dei Frati minori, con un appendice o sia risposta all'autore del saggio compendioso della dotrina di Giustino Febbronio* (le P. Sangallo conventuel), in-4°, Rome, 1776, ne fit que les accroître. Laissons de côté ses publications polémiques pour mentionner seulement quelques-uns de ses ouvrages. Le principal et le meilleur a pour titre *Ab bullarium franciscanum a P. Hyacintho Sbaralea, O. M. Conv. editum supplementum*, in-fol., *ibid.*, 1780. Il est regrettable qu'il n'ait pas continué ce travail qui s'arrête au pontificat de Nicolas IV. Dans les années suivantes il défendit la pratique traditionnelle du chemin de croix contre les objections de dom Pujati, moine du Mont-Cassin, et contre les attaques d'un rédacteur des *Annali ecclesiastici* de Florence : *La pratica del pio esercizio della via crucis introdotta nella Chiesa dai frati minori vendicata... e censura della nuova*, Viterbe, 1783; *La difesa dell' antico modo della via crucis e la censura del nuovo, ibid.*, 1785. Apologiste de saint François, il publia *Dissertationes critico-historicæ in quarum una seraphicus patriarcha Franciscus tertii ordinis institutor, in altera indulgentiæ Portiunculæ veritas asseritur et vindicatur*, in-4°, Rome, 1786; *Veritas impressionis sacrorum stigmatum in corpore seraphici sancti Francisci*, Assise, 1786; *La storia dell' indulgenza concessa da Gesù Cristo nella chiesa della Porziuncula, ibid.*, 1796. Auparavant il avait donné un *Compendio della storia degli ordini religiosi esistenti colla vita dei loro fondatori*, 4 in-8°, Rome, 1790-1791; Naples, 1796; il écrivit encore la *Vita di sancta Coleta, vergine, riformatrice dell'ordine di santa Chiara*, in-4°, Rome, 1805, 1807; *Vita della vergine santa Giacinta Mariscotti, monaca professa del terz'ordine del S. P. S. Francesco, ibid.*, 1805, 1807. Le P. Latera donna en outre une nouvelle édition de l'ouvrage de son ancien confrère, François Orantes, évêque d'Oviedo († 1584), *Locorum catholicorum... pro orthodoxa et vetere fide retinenda libri septem, in quibus præcipua institutionis Calvini capita confutantur*, 2 in-4°, Rome, 1795-1796.

Livarius Oliger, dans *The catholic encyclopedia*, t. IX, New-York, 1910; *Archivum franciscanum*, t. VII, 1914, p. 577-620.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

LATOME ou LATOMUS Barthélemy, humaniste et controversiste luxembourgeois (1485-1570). — Le nom de Latomus qui est donné à cet érudit est la traduction grecque du surnom de Steinmetz ou *Le Masson* que portait son père. Né à Arlon en 1485, Barthélemy fréquenta en 1514 ou 1515 l'université de Fribourg-en-Brisgau, où se développèrent ses goûts pour l'humanisme, que devait affiner encore la fréquentation d'Érasme avec qui il traverse l'Alsace en 1521. Professeur à Trèves, puis à Cologne, il enseigne surtout la philosophie; il ne fit à Louvain qu'un bref

séjour en 1530. Attiré à Paris par les humanistes de l'époque, surtout par Guillaume Budé, il est nommé en 1534 professeur d'éloquence latine au collège royal de France, où il restera jusqu'en 1542, date à laquelle le nouvel électeur de Trèves, Louis de Hagen l'attira à Coblence, avec le titre de conseiller.

Jusque-là Barthélemy Latomus s'était occupé à peu près exclusivement d'humanités. Sur sa production littéraire qui fut assez abondante, voir les auteurs cités dans la bibliographie. Toutefois il faut signaler la lettre qu'en 1540 il avait écrite à Jean Sturm, alors recteur du gymnase de Strasbourg, sur les dissensions de l'Allemagne et la nécessité de maintenir la paix pour lutter contre les Turcs. La lettre de Latomus et la réponse de Sturm sont publiées dans : *Epistolæ duorum amicorum Bartholomæi Latomi et Joannis Sturmii de dissidio periculoque Germaniæ et per quos stat quominus concordiæ ratio inter partes ineatur*, Strasbourg, 1540 et 1566. A partir de son installation à Coblence, Latomus va être mêlé beaucoup plus intimement aux querelles religieuses de l'époque. A ce moment l'archevêque de Cologne, Hermann von Wied, résolu à introduire la Réforme dans son diocèse, avait appelé Bucer pour la prêcher. Le réformateur connaissait Latomus depuis plusieurs années et le croyait gagné, comme tant d'autres humanistes, à la nouvelle doctrine; il espérait par lui pouvoir détacher aussi de l'Église l'électeur de Trèves. C'était une lourde erreur. Latomus blâma ouvertement les tentatives faites à Cologne; d'où discussion entre Bucer et le conseiller de l'électeur, dont les principaux monuments furent imprimés. En 1544 Bucer faisait publier à Strasbourg une lettre de Latomus et sa propre réponse : *Scripta duo adversaria D. B. Latomi LL. Doctoris et Martini Buceri theologi de dispensatione Eucharistiæ, invocatione divorum, cœlibatu clericorum, Ecclesiæ et episcoporum communione, authoritate, potestate, criminationibus arrogantiæ, schismatis et sacrilegii, quæ sunt intentatæ Statibus qui vocantur Protestantes.* La lettre de Latomus ne comporte que les pages 9-30; l'ensemble du volume, qui compte 263 pages est occupé par le texte de Bucer. L'humaniste catholique ne pouvait en rester là; il répliqua par un livre assez considérable : *B. Latomi adversus M. Buccerum de controversiis quibusdam ad religionem pertinentibus altera plenaque defensio*, Cologne, 1545, petit in-4° de 144 feuillets non chiffrés. Une réplique de Bucer amène une riposte nouvelle : *Refutatio calumniosarum insectationum M. Bucceri, quibus novissimis libellis æditis in B. Latomum extra ordinem invectus est, ipso Latomo authore*, Cologne, 1546, petit in-4°, 26 feuillets non chiffrés. En ces mêmes années Latomus accompagnait son archevêque aux diètes de Spire et de Worms; en 1546 il est au colloque de Ratisbonne, dont il résume les débats dans ses *Handlungen des Colloquiums zu Regespurg;* en 1557 on le trouve encore au colloque de Worms, où il publie contre les calvinistes : *Spaltung der Auspurchischen Confession durch die newen und streitigen Theologen mit kurtzer Widerlegung der unbestendigen Lehre dirzelben.* Cet écrit ayant été violemment attaqué par P. Dathenus, ministre calviniste, passé de Flandre en Allemagne, Latomus riposte par une *Responsio B. Latomi ad impudentissima convitia et calumnias Petri Dathæni scripta Frankfordiæ in conventu Cæsaris et Principum electorum Imperii, mense martio, anno 1558*, in-4°, 11 feuillets non chiffrés; Dathenus réplique une première fois. Latomus lui assène : *Ad furiosas P. Dathæni criminationes et absurdas ejusdem de Verbo Dei et Scriptura sententias... altera responsio*, Cologne, 1560, in-8°, 88 feuillets non chiffrés. Mais le calviniste revient à la charge et fait imprimer ses deux réponses ensemble à Francfort en 1560 : *Ad B. Latomi rhetoris calumnias, quibus Augustanæ confessionis theologos anno 1557 Wormatiæ colloquio collectos gravat ac traducit Petri Datheni responsio prima et secunda.* La polémique à ce moment tourna malheureusement aux personnalités. Autre polémique sur le même ton l'an 1553 avec un pasteur de Gœppingen *De docta simplicitate primæ Ecclesiæ et de usu calicis in Synaxi et de eucharistico sacrificio, adversus petulantem insultationem Jacobi Andreæ, pastoris Göppingensis B. Latomi responsio*, Cologne, 1559, in-4°, 35 feuillets non chiffrés. Latomus mourut à Coblence le 3 janvier 1570.

Valère André, *Bibliotheca Belgica*, Louvain, 1643, p. 106; E. du Pin, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, t. XVI; J.-F. Foppens, *Bibl. Belgica*, Bruxelles, 1739, t. I, p. 126; Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas*, t. II, Louvain, 1763, p. 110-124; L. Roersch, *Barthélemy Latomus, le premier professeur d'éloquence latine au Collège royal de France*, dans *Bulletin de l'Académie royale de Belgique*, IIIe série, t. XIV, p. 132-176; du même la notice de la *Biographie nationale publiée par l'Académie royale de Belgique*, t. XI, Bruxelles, 1890-1891, col. 425-434.

É. AMANN.

LATOMUS Jacques, théologien de Louvain (1475-1544) de son vrai nom Masson. — Né à Cambron près d'Ath vers 1475, il fit ses études à l'Université de Paris où il prit le grade de maître ès arts; appelé à Louvain pour diriger un des collèges, il entra au conseil de l'université de cette ville, comme membre de la Faculté des arts en 1510. Docteur en théologie en 1519, il devient professeur ordinaire de théologie en 1537, recteur de l'université en 1537; il était aussi adjoint au tribunal de l'Inquisition; il mourut en 1544.

Venu assez tard à la théologie, Jacques Latomus y entrait au moment où commençait à Louvain la controverse avec Luther. Il prit à ces joutes théologiques une part extrêmement active, ses polémiques, son action comme inquisiteur lui attirèrent l'animosité des luthériens. Ceux-ci, après l'avoir attaqué de son vivant firent courir plus tard le bruit qu'il était mort en désespéré, s'accusant de n'avoir pas voulu voir la pure lumière de l'Évangile et d'avoir empêché les autres d'y accéder. Il faut ajouter qu'en confondant Érasme avec les novateurs, Latomus trouva le moyen de s'attirer en même temps les colères des humanistes.

Les œuvres diverses de cet auteur parues pour la plupart à Anvers ont été rassemblées par son neveu appelé lui aussi Jacques Latomus : *Jacobi Latomi... opera quæ præcipue adversus horum temporum hæreses eruditissime ac singulari judicio conscripsit... quibus accesserunt ejusdem auctoris alia opuscula nunquam hactenus typis excusa*, Louvain, 1550, in-f°. Sans nous attacher à suivre l'ordre de ce recueil, nous allons énumérer ces ouvrages dans leur ordre d'apparition.

1° *De trium linguarum et studii theologici ratione dialogus*, Anvers, 1519, in-4°, 39 p., en deux livres. Ce sont deux entretiens entre un rhéteur, un scolastique et un indifférent puis entre le premier et le troisième de ces personnages sur la question de savoir si la connaissance approfondie des trois langues (latin, grec, hébreu) est nécessaire au théologien. Érasme n'y est pas nommé, mais ce sont les tendances de son école qui y sont visées et dénoncées comme dangereuses. Le théologien a-t-il tant besoin d'écrire un latin correct, de savoir l'hébreu et le grec? La tradition ecclésiastique ne lui est-elle pas, pour l'étude de l'Écriture, d'une autre importance que la philologie? Érasme répondit par une *Apologia refellens suspiciones quorundam dictitantium dialogum D. J. Latomi de tribus linguis et ratione studii theologici conscriptum fuisse adversus ipsum*, où il montrait que l'application de la grammaire aux textes sacrés ne saurait porter dommage à la vraie théologie, Latomus riposta par — 2° *Apologia pro dialogis*, où il traite des versions et

de la lecture des livres sacrés, qu'il ne convient pas de mettre indifféremment entre toutes les mains. — 3° *Adversus librum Erasmi de sarcienda Ecclesiæ concordia*, travail inachevé dirigé contre un écrit d'Érasme. — 4° Heureusement Latomus a laissé d'autres travaux que ces vaines polémiques. A partir de 1520 c'est contre les réformateurs qu'il va diriger son attention. *Articulorum doctrinæ F. Martini Lutheri per theologos Lovanienses damnatorum ratio ex SS. Litteris et veteribus tractatoribus*, Anvers, 1521, in-4°; c'est la justification du décret porté par la Faculté de Louvain en 1520 contre les doctrines de Luther, décret que ce dernier avait vivement attaqué dans une *Responsio ad articulos quos magistri nostri Lovanienses et Colonienses ex resolutionibus et propositionibus de indulgentiis et assertionibus earum excerpserunt ac velut hæreticos damnaverunt* (*Luthers Werke*, édit. de Weimar, t. VI, p. 169-195). C'est à l'œuvre de Luther que Latomus oppose sa justification. Le novateur riposta par l'écrit intitulé : *Rationis Latomianæ pro incendiariis Lovaniensis scholæ sophistis redditæ confutatio*, Wittemberg, 1521 (édit. citée, t. VIII, p. 36-128) à quoi Latomus répliquera dans l'écrit suivant. — 6° *Jac. Latomi... de Primatu Romani Pontificis adversus Lutherum; ejusdem responsio ad Elleboron Joannis Œcolampadii; ejusdem responsio ad Lutherum qua se defendit, quia ex summi Pontificis et Cæsaris mandatis passi sunt libros Lutheri cremari Lovanii et ideo illos icendiarios vocat*, Anvers, 1525; la première partie *De primatu* a été réimprimée dans Rocaberti, *Bibliotheca maxima pontificia*, t. XIII, p. 232-269. — 6° *De confessione secreta; de quæstionum generibus quibus Ecclesia certat intus et foris; de Ecclesia et humanæ legis obligatione*, Anvers, 1525. Le traité sur la confession secrète est dirigée contre Œcolampade et son opuscule *De ratione confitendi* et aussi contre Béatus Rhénanus, dont les notes sur Tertullien avaient paru dangereuses à notre théologien; on y trouvera l'argumentation classique de l'époque sur la nécessité de la confession et son usage très ancien dans l'Église. Le court traité *De Ecclesia* a paru aussi séparément; sa dernière partie est dirigée contre la théorie de Gerson, sur la valeur obligatoire des lois humaines, que les luthériens s'efforçaient de tirer à eux. Tout cela est trop sommaire, de quoi l'auteur convient lui-même dans l'épître dédicatoire. — 7° *Libellus de fide et operibus et de votis atque institutis monasticis*, Anvers, 1530, composé pour réfuter le *De œconomia christiana*, de Barthélemy Batnus. — 8° *Confutationum adversus Gulielmum Tindalum libri tres*, controverses sur le mérite et les œuvres dirigées contre William Tyndale, prêtre anglais passé à la Réforme, traducteur du Nouveau Testament en anglais, émigré dans les Pays-Bas lors de la persécution dirigée par Henri VIII contre les protestants, finalement brûlé à Vilvorde, près de Bruxelles en 1536. — 9° Le *De matrimonio* n'est pas un traité complet sur la matière, mais une très brève dissertation sur l'indissolubilité du mariage même en cas d'adultère d'un des conjoints. — 10° Le *De quibusdam articulis in Ecclesia controversis*, touche aux questions de la prière pour les morts, de l'intercession des saints, des images, des reliques. — 11° *Disputatio quodlibetica tribus quæstionibus absoluta*. — 12° Il faut signaler enfin *J. Latomi duæ epistolæ una in libellum de Ecclesia, Philippo Melanchthoni inscriptum, altera contra Orationem factiosorum in comitiis Ratisbonensibus* (diète de Ratisbonne, 1541) *habitam*, Anvers, 1544, qui n'ont pas été insérées dans le recueil des œuvres complètes.

La théologie controversiste de Latomus est tout à fait représentative de l'époque. Hirsute dans la forme, insuffisamment documentée au point de vue positif, traînant encore derrière elle un bagage d'assertions non vérifiées, elle ne laisse pas néanmoins de marquer un progrès sur la scolastique décadente de l'époque, elle inaugure les premiers débuts d'un genre que Bellarmin portera bien près de la perfection.

Valère André, *Fasti academici Lovanienses*, Louvain, 1625, p. 34, 69 et *Bibliotheca Belgica*, Louvain, 1643, p. 416; E. du Pin, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, t. XVI; Foppens, *Bibliotheca Belgica*, Bruxelles, 1739, t. I, p. 520-521; Paquot, *Mémoires...*, t. XIII, Louvain, 1768, p. 43-57; De Ram (recteur de l'Université catholique de Louvain), *Disquisitio historica de iis quæ contra Lutherum Lovanienses theologii egerunt anno MDXIX*, Bruxelles, 1843; F. Nève, art. *Latomus Jacques*, dans la *Biographie nationale... de Belgique*, t. XI, Bruxelles, 1890-1891, col. 434-438; voir aussi les historiens de la Réforme dans les Pays-Bas, et spécialement P. Kalkoff, *Die Anfänge der Gegenreformation in den Niederlanden*, Halle, 1903, 2 vol., voir surtout c. III, *Der Kampf der Landesuniversität gegen Luther und Erasmus* et c. VI, *Die Verfolgung der Antwerpener Augustiner und Erasmianer*, où est signalé le rôle de J. Latomus dans le procès mené par l'inquisition contre Jacques Propsts.

É. Amann.

1. LATRAN (Ier CONCILE ŒCUMÉNIQUE DU), en mars 1123. — I. Histoire. II. Œcuménicité. III. Liste des canons. IV. Œuvre du concile.

I. Histoire. — Toute une série de conciles s'étaient réunis au Latran : en 313, 649, 769, 774, 823, 964, 1002, 1102, 1105, 1110, 1112, 1116, sans compter les réunions épiscopales de caractère moins solennel. En 1123 eut lieu un concile qui compte comme le neuvième œcuménique, premier des conciles œcuméniques de l'Occident.

Baronius, *Annal.*, an. 1122, n. 1, met ce concile en 1122, avant le concordat de Worms (23 septembre 1122); Séverin Binius qui fait de même, suppose qu'un nouveau concile aurait été tenu au Latran, en 1123 pour confirmer le concordat de Worms, *Concilia*, t. III *b*, p. 1320. Autant d'erreurs, Il n'y eut qu'un concile, et cela en 1123.

En l'absence des actes officiels du concile, nous ne pouvons établir que par des conjectures les divers points relatifs à son histoire. — La plus ancienne mention officielle que nous en ayons est dans une lettre du pape Calixte II à Baudri de Bourgueil, archevêque de Dol, et aux évêques de sa province, le 25 juin 1122, *P. L.*, t. CLXIII, col. 1249; U. Robert, *Bullaire du pape Calixte II*, n. 304. Calixte annonce qu'il a décidé de célébrer un concile à Rome, au prochain carême, *pro magnis et diversis Ecclesiæ negotiis*, et leur enjoint de s'y trouver, le dimanche d'*Oculi* (3e dimanche du carême), *quatenus et nos vobiscum, et cum aliis fratribus archiepiscopis, episcopis, abbatibus ac religiosis viris, generale, per Dei gratiam, concilium celebremus*. Il s'agit donc d'un concile œcuménique, ce qui permet de conclure qu'une semblable lettre fut adressée aux prélats et abbés de la catholicité entière. Falco de Bénevent, *Chronicon*, *P. L.*, t. CLXXIII, col. 1188, dit : *pontifex... ultramontanos omnes fere episcopos, et archiepiscopos et abbates, et totius, ut ita dicam, Italiæ ecclesiarum pastores accersiri præcepit*. Après la signature du concordat, Calixte II, dans une lettre du 13 décembre 1122, où il félicitait l'empereur Henri V de son retour à l'Église, recommandait à sa bienveillance les légats pontificaux qui étaient en Allemagne et lui demandait *ut, quia concilium indictum a nobis accelerat, eos ad nos, Domino largiente, remittas*, *P. L.*, t. CLXIII, col. 1260; U. Robert, n. 322, p. 76-77. Que le concile se soit tenu en 1123, conformément au dessein du pape, nous le savons d'une manière positive par les contemporains, surtout par Suger, *Vita Ludovici Grossi*, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 1317, et par le Génois Caffaro, *Annales*, dans Mansi, *Concil.*, t. XXI, col. 297, l'un et l'autre présents au concile.

D'après Suger, il y eut, au concile, *trecentorum aut amplius episcoporum*. Le *Chronicon Fossæ Novæ*, dans Watterich, *Pontificum romanorum vitæ*, t. II, p. 153, parle de « presque cinq cents évêques ». Le biographe pontifical Pandolphe, dans L. Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. II, p. 323, dit : *nongentorum nonaginta septem episcoporum sive abbatum*. Pagi, *Critica Baronii*, an 1123, n. 5, pense que ce dernier chiffre a été altéré, ne remarquant pas qu'il ne contredit pas nécessairement celui de Suger, car le concile pouvait compter un peu plus de trois cents évêques et de 600 abbés. Caffaro, dont le témoignage est, comme celui de Suger, d'une exceptionnelle valeur, note que l'archevêque de Ravenne fit connaître, devant 300 archevêques, évêques et abbés, la sentence d'une commission, et que le pape l'approuva, et déclara qu'il la confirmerait le lendemain *pleno concilio*. Ces 300 personnages formaient une assemblée partielle; les membres du « plein concile » devaient être sensiblement plus nombreux.

Quant à la durée du concile, on a souvent fait appel, pour la déterminer, à Landolphe le Jeune, *Liber historiarum Mediolanensis urbis*, c. XXXVI-XXXVIII, *P. L.*, t. CLXXII[e], col. 1517-1518. Il raconte que l'archevêque de Milan, Olric, était à Rome *cum papa Calixtus synodum Romæ celebravit;* que l'archevêque de Ravenne lui disputa l'honneur de siéger à la droite du pape, contre l'antique privilège de l'église de Milan; qu'Olric ne vint ni au Latran ni au concile le lundi, jour de l'ouverture; qu'il n'y eut pas de session le mardi, mais que, le mercredi, pendant la séance, Olric siégea immédiatement à la droite du pape; que lui, Landolphe, dépossédé de son église et de ses biens, *coram D. papa Calixto ejusque curia consedente in Lateranensi palatio causam meam notavi et, ut eam explicarem in synodo, synodum intravi* qu'il attendait *alteram diem convenientem meæ causæ mæque querelæ*, quand il vit et apprit à l'improviste que le pape, pour consacrer un autel — peut-être l'autel de la chapelle Saint-Nicolas du palais du Latran, que Calixte fit construire pour perpétuer le souvenir du concordat de Worms — mit fin au concile le mercredi même, *nec ultra ab eo synodum celebrari audivi nec vidi*, dit-il en terminant. Le concile œcuménique avait été convoqué pour le 3e dimanche du carême. Si Landolphe le vise et si nous pouvons nous fier à lui, le concile de 1123 eut donc deux sessions : le lundi 19 et le mercredi 21 mars.

Or à cela il y a des obstacles. U. Robert, *Histoire du pape Calixte II*, Paris, 1891, p. 175, voit « une impossibilité presque absolue » à ce que le concile n'ait eu que deux sessions. « Les questions qui y furent traitées, sans parler de celles que nous ne connaissons pas : les discussions qui eurent lieu à propos de Migné, de l'abbé de Saint-Macaire, du Mont-Cassin, la canonisation de saint Conrad d'Altford, évêque de Constance, l'affaire des évêques corses, etc., sont d'une nature et d'une importance telles qu'elles ne peuvent pas avoir été traitées en deux séances. » Cet argument à lui seul ne serait pas valable. Aucun des trois conciles œcuméniques du Latran, réunis après celui de 1123, n'eut plus de trois sessions; trois sessions suffirent au IVe pour une tâche autrement compliquée que celle du concile de 1123. C'est que les questions étaient étudiées et réglées ou peu s'en faut, d'avance; l'œuvre des sessions solennelles n'était guère que de confirmer les décisions des assemblées préparatoires. Mais nous savons, par ailleurs, que le concile ne fut pas clôturé le 21 mars. Une des affaires les plus ardues qu'il traita fut celle des évêques corses, bien connue par Caffaro, présent au concile, et par la bulle aux évêques corses, du 6 avril 1123, *P. L.*, t. CLXIII, col. 1287-1290; U. Robert, *Bullaire*, n. 389, t. II, p. 177-180. Il s'agissait de savoir si on laisserait à l'évêque de Pise le privilège de consacrer ces évêques ou si le pape reprendrait le droit de procéder à leur sacre. La chose fut débattue sans aboutir *pluribus diebus*, dit Caffaro; ce que voyant, Calixte, « devant tous les archevêques, évêques, abbés, et toute la multitude du clergé et du peuple », dit la bulle, donc dans une session générale, fit lire la série des documents pontificaux relatifs à l'affaire et voulut qu'elle fût soumise à l'examen d'une commission d'archevêques et d'évêques, laquelle se réunit dans une salle du palais du Latran. Au nom de la commission, l'archevêque de Ravenne exposa la solution adoptée, devant 300 archevêques, évêques et abbés, sans doute en dehors d'une session solennelle car le pape, nous apprend Caffaro, ayant approuvé la décision, dit : *Mane, pleno concilio, cum omnibus vobis confirmabo*. En effet, *in novissimo concilii die, coram universa synodo*, dit la bulle, Calixte fit promulguer et confirma la sentence de la commission, accueillie avec un assentiment unanime : le privilège de l'évêque de Pise était aboli *post multam et diutinam deliberationem*. Tout cela n'a pu s'accomplir du 19 au 21 mars. Ce n'est pas tout. Une bulle, du 28 mars, à l'évêque, au clergé et aux fidèles du diocèse de Constance, notifie la canonisation de Conrad, évêque de Constance († 976) faite *in generali quod celebramus concilio*, *P. L.*, t. CLXIII, col. 1274; U. Robert, *Bullaire*, n. 358. Donc le concile a duré au moins jusqu'au 28 mars.

Dès lors de deux choses l'une : ou le récit de Landolphe s'applique à un concile particulier, non au concile œcuménique du Latran ou il n'est pas entièrement exact. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. V *a*, p. 642, imagine que Landolphe a en vue un concile romain de 1121. C'est impossible, puisque Landolphe ajoute à ses indications sur le concile : *nec ultra ab eo synodum celebrari audivi nec vidi*. Ce langage serait inexplicable s'il se rapportait à un concile antérieur au concile œcuménique. Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, 2e édit., t. I, p. 809, pense que Landolphe parle d'un concile particulier tenu à la fin de 1123 ou en 1124. Mais, sans compter que l'existence de ce concile romain, de fin 1123 ou de 1124, est fort problématique en raison du silence des textes et du peu de temps qui le séparerait du concile général, l'expression de Landolphe : *cum papa Calixtus synodum Romæ celebravit*, paraît convenir non à *un* concile du Latran mais *au* concile tout court, à celui qui était connu comme *le* concile du Latran, au concile œcuménique. D'autre part, ainsi que dans le texte de Landolphe, le concile œcuménique s'acheva un mercredi et l'archevêque de Ravenne y fut un personnage de premier plan. A quoi l'on peut ajouter que la mention par Landolphe de la consécration d'un autel qui couronna l'œuvre du concile cadre avec ce que nous savons de l'érection, dans le palais du Latran, de la chapelle Saint-Nicolas, destinée à être le mémorial du concordat de Worms. Cf. U. Robert, *Histoire du pape Calixte II*, p. 154-157. Il n'est donc pas improbable que le texte de Landolphe se réfère au concile œcuménique. Si l'on devait l'admettre, ce qu'il présente de défectueux s'expliquerait ou par une omission d'un copiste ou par la défaillance de la mémoire de l'auteur qui, écrivant une dizaine d'années après l'événement, — le *Liber historiarum Mediolanensis urbis* s'arrête en 1133, — aurait confondu le mercredi, surlendemain de l'ouverture du concile, avec celui de la semaine suivante.

Quoi qu'il en soit, Hefele, p. 641, a faussement conclu de la date de la lettre aux évêques de la Corse que le concile dura jusqu'au 6 avril. « Il dut y avoir, selon la remarque d'U. Robert, *Histoire*, p. 175, quelque intervalle entre le jour où Calixte rendit sa sentence et celui où la bulle fut rédigée, transcrite, puis souscrite par le pape et les trente-quatre cardinaux. » Il y a mieux pour fixer avant la date de la bulle la fin du concile. La bulle porte expressément : *in præterito quod nuper*

celebravimus Laterani concilio. Pas davantage nous ne mettrons, avec Jaffé, la fin du concile au 30 mars. La bulle à Andron, abbé de Sainte-Croix de Bordeaux, sur laquelle il s'appuie, est du 30 mars, mais suppose le concile fini à cette date. *In generali concilio collaudavimus*, dit le pape, *P. L.*, t. CLXIII, col. 1277; U. Robert, *Bullaire*, n. 361 : Calixte parle au passé.

En résumé, le concile, convoqué pour le dimanche 18 mars 1123, eut très probablement sa première session solennelle le lundi 19. Le lundi est le jour indiqué par Landolphe et ce fut celui de la première session des trois conciles œcuméniques suivants, le dimanche ayant été consacré aux prières préparatoires. Très probablement la dernière session solennelle eut lieu le mercredi 28; elle fut marquée par le règlement de l'affaire des évêques corses et par la canonisation de Conrad, évêque de Constance. Il est possible qu'une autre session se place dans l'entre-deux.

II. ŒCUMÉNICITÉ. — Elle n'a pas été révoquée en doute. Il est intéressant de signaler la part qu'y eut la volonté du pape. Le concile de Reims (1119), qui avait précédé de peu celui de Latran, avait été certes un grand concile. Au dire d'Orderic Vital, *Hist. eccl.*, p. III, l. XII, c. IX, *P. L.*, t. CLXXXVIII, col. 873, 15 archevêques, plus de 200 évêques et nombre d'abbés et de dignitaires étaient venus, appelés par l'apostolique, de l'Italie, de l'Allemagne, de la France, de l'Espagne, de l'Angleterre, des îles de l'Océan et de toutes les provinces occidentales. Ce ne fut pourtant pas un concile général; Calixte II ne l'avait pas convoqué comme tel. Au contraire, il avait voulu que ce concile du Latran, qui traita les mêmes questions que l'assemblée de Reims, fût général, et il le fut. Elles du Pin, *Histoire des controverses et des matières ecclésiastiques traitées dans le XIIe siècle*, Paris, 1699, p. 771-772, note que « les schismes des papes et les contestations qu'ils eurent avec les empereurs et les rois », tout en causant beaucoup de maux, « bien loin de diminuer la puissance des papes, ne servirent qu'à l'affermir et à l'augmenter. » En particulier, « la plupart des conciles furent convoqués ou par eux ou par leurs légats; et ils étaient auteurs des règlements qui s'y faisaient, auxquels les évêques ne faisaient presque que donner leur consentement. » Cela se vérifie surtout dans les conciles œcuméniques dont le Ier du Latran ouvre la série.

III. LISTE DES CANONS. — Des canons promulgués par le concile nous avons, dans les manuscrits, des rédactions où ils figurent dans un ordre différent, en nombre variable et avec des variantes de peu d'importance. L'édition « vulgate », comme l'appelle Noël Alexandre, *Hist. eccl.*, t. VII, p. 300, qui se lit dans tous les recueils des conciles à partir de l'édition publiée par ordre du pape Paul V, *Conc. gener. Ecclesiæ catholicæ*, Rome, 1612, t. IV, ce qui, sans lui conférer une valeur officielle, ne laisse pas de la recommander à notre attention, renferme 22 décrets. Un certain nombre renouvellent des canons antérieurs. La plupart sont passés dans le *Décret* de Gratien.

1. Contre la simonie. Reproduit le concile de Toulouse (1119), c. I, Labbe, *Concilia*, t. X, col. 857. Gratien, causa I, q. I, c. 10. — 2. Défense de nommer archiprêtre, prévôt ou doyen, celui qui n'est pas ordonné prêtre, ou archidiacre celui qui n'est pas diacre. Reproduit le concile de Toulouse (1119), c. 2, Labbe, *ibid.* Gratien, dist. LX, c. 2. — 3. Sont interdits aux prêtres, diacres et sous-diacres, *concubinarum et uxorum contubernia* et la cohabitation avec des femmes autre que celle qui est autorisée par le concile de Nicée, c. 3, Labbe, t. II, col. 29. — 4. Défense aux laïques de disposer des choses ecclésiastiques. Le commencement de ce canon reproduit l'ordonnance pseudo-isidorienne du pape saint Étienne Ier, *P. L.*, t. CXXX, col. 179, et dans Gratien, causa XVI, q. VII, c. 24. La finale dans Gratien, *ibid.*, c. 25. — 5. Interdiction du mariage entre consanguins. Reproduit le commencement d'un décret pseudo-isidorien du pape saint Calixte Ier, *P.L.*, t. CXXX, col. 134, dont il y a une reproduction plus complète dans Gratien, causa XXXV, q. II, c. 2. — 6. Nullité des ordinations faites par l'antipape Grégoire VIII (Bourdin.) Reproduit le canon 8 du concile de Plaisance (1095) contre l'antipape Clément III, dans Labbe, t. X, p. 504. — 7. Défense à l'archidiacre, à l'archiprêtre, au prévôt, au doyen, de donner à quelqu'un charge d'âmes ou de lui conférer une prébende sans le consentement de l'évêque. Gratien, causa XVI, q. VII, c 11. — 8. Défense d'envahir Bénévent, ville de saint Pierre. — 9. Défense aux évêques et aux clercs d'entrer en communion avec ceux qui auront été excommuniés par leurs évêques. — 10. Défense de consacrer un évêque non canoniquement élu. Gratien, dist. LXII, c. 3. — 11. Renouvellement de l'indulgence et de la protection accordées aux croisés par Urbain II au concile de Clermont-Ferrand (1095), Labbe, t. X, col. 513. Ceux qui ont pris des croix sur leurs vêtements, en vouant le voyage à Jérusalem ou à Saint-Jacques de Compostelle, devront accomplir leur vœu. — 12. Défense d'envahir les biens des Porticans morts sans héritiers. — 13. Respect de la trêve de Dieu. — 14. Défense aux laïques, conformément aux canons des saints Pères, d'enlever les offrandes des autels de Saint-Pierre, du Sauveur et de Sainte-Marie de la Rotonde, à Rome (des mss ajoutent : de Saint-Nicolas à Bari et de Saint-Gilles), et de toutes les églises, et aussi de fortifier et de réduire en servitude les églises. Gratien, causa X, q. I, c. 24. — 15. Contre les faux monnayeurs. — 16. Contre ceux qui molestent les pèlerins. Gratien, causa XXIV, q. III, c. 23. — 17. Interdiction aux moines de donner l'extrême-onction aux malades, de donner des pénitences publiques, de chanter des messes publiques. Gratien, causa XVI, q. I, c. 10. — 18. Les évêques établiront des prêtres dans les églises paroissiales. Ces prêtres ne recevront pas des laïques des dîmes et des églises sans le consentement des évêques. La seconde partie dans Gratien, causa XVI, q. VII, c. 39, sous le nom d'Urbain II; elle est bien du concile de Latran, ainsi que les canons 19, 20, 22, également mis sous le nom d'Urbain II. Cf. *Corpus juris canonici*, édit. Friedberg, Leipzig, 1879, t. I, p. 99-100. — 19. Les monastères doivent soumission aux évêques, comme cela a eu lieu depuis Grégoire VII; il leur est défendu d'acquérir les possessions des églises et des évêques par la prescription trentenaire. La 1re partie dans Gratien, causa XVIII, q. II, c. 31. — 20. Les églises, leurs biens et leurs personnes seront laissés en paix. Gratien, causa XXIV, q. III, c. 24. — 21. Interdiction absolue aux prêtres, diacres, sous-diacres et moines, d'avoir des concubines ou de contracter mariage. Gratien, dist. XXVII, c. 8. — 22. Annulation des aliénations faites par les quatre successeurs schismatiques de l'antipape Clément III (Guibert), sur le siège archiépiscopal de Ravenne. Annulation de celles qui ont été faites par les autres évêques ou abbés intrus et illégitimes, ainsi que des ordinations faites par eux sans le consentement de tous les clercs de leurs églises ou par simonie. Défense à tout clerc d'aliéner son bénéfice. Gratien, causa XII, q. II, c. 37 (dans la note du correcteur romain).

IV. ŒUVRE DU CONCILE. — 1° *La fin de la querelle des investitures.* — En convoquant un concile œcuménique, Calixte II s'était surtout proposé d'en finir avec la querelle des investitures. Par bonheur, les choses s'arrangèrent avant l'ouverture du concile. Le concordat de Worms, conclu le 23 septembre 1122, termina le long conflit. La distinction entre les fonctions spirituelles et les droits temporels des hommes d'Église, provenant ceux-ci du pouvoir laïque, celles-là de Dieu seul, fournit la solution libératrice. Le premier qui l'avait entrevue et formulée, bien qu'imparfaitement, dès 1086, avait été l'évêque impérialiste et schismatique Guy de Ferrare. Cf. Imbart de La Tour, *La polémique religieuse et les publicistes à l'époque de Grégoire VII*, dans *Questions d'histoire sociale et religieuse. Époque féodale*, Paris, 1907, p. 258; A. Fliche, *Guy de Ferrare, Étude sur les polémiques religieuses en Italie à la fin du XIe siècle*, dans les *Annales de la Faculté des Lettres de Bordeaux. Bulletin italien*, Bordeaux, 1916-1918, t. XVI, p. 105-140; t. XVIII, p. 114-131. Elle avait été reprise et perfectionnée en France, aux débuts du XIIe siècle, surtout par le grand évêque Yves de Chartres qui, s'il n'a pas saisi toute l'importance de la question de forme, c'est-à-dire de l'investiture par la crosse et l'anneau, habituellement employés et emblèmes de l'autorité spirituelle, a bien vu qu'il pouvait y avoir investiture sans la prétention de conférer par elle un pouvoir spirituel. Cf. P. Fournier, *Yves de Chartres et le droit canonique*, dans le *Compte rendu du IVe congrès scientifique international des catholiques*, Fribourg (Suisse), 1898, t. V, p. 224-234. Le concordat de Worms sanctionna la théorie qui permettait de restreindre les effets de l'investiture accordée par les laïques au domaine purement temporel. Il comprenait deux pièces distinctes : le *Privilegium Calixti papæ II* et le *Privilegium Henrici V imperatoris*, *P. L.*, t. CLXIII, col. 1359-1362. Henri V renonçait à l'investiture par la crosse et l'anneau et promettait la liberté des élections épiscopales et abbatiales. Le pape lui reconnaissait le droit de présider à ces élections et de donner à l'élu l'investiture des *regalia* par le sceptre, avant le sacre, en Allemagne. Dans le reste de l'empire, en Italie, dans la Bourgogne et la Provence, le roi n'aurait aucune part dans l'élection et conférerait les régales par le sceptre, mais après le sacre. L'élu remplirait envers Henri les obligations contractées en raison des régales. Cf. Hefele-Leclercq, t. V *a*, p. 621-622, sur les controverses relatives au sens de certaines expressions du *Privilegium* de Calixte II; J. de Ghellinck, *La littérature polémique durant la querelle des investitures*, dans la *Revue des questions historiques*, Paris, 1913, t. XCIII, p. 86-88, sur les raisons qui expliquent une pareille durée de la lutte pour arriver à un compromis si élémentaire.

Dès lors, la tâche du concile était simplifiée. Il n'avait plus qu'à confirmer, pour lui donner encore plus de poids, l'acte de Worms. C'est ce qu'il fit. Suger, qui fut présent, le caractérise de la sorte, *Vita Ludovici Grossi*, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 1317 : *Cum... magno concilio... Lateranis compositioni pacis de querela investiturarum astitissemus.* Falco de Bénévent, *Chronicon*, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 1188, dit : *quatenus, sancta synodali confabulatione firmata, pactum cum imperatore Henrico positum perpetuo confirmaret;* il nous apprend que le pape fit apporter et lire, en présence des Pères d'un tel et si grand concile, *sacramenti privilegium quod prædictus imperator constituerat pacis*, et que *continuo ab omnibus confirmatum est et commendatum.*

Non content de ratifier le concordat de Worms, le concile se préoccupa d'empêcher les laïques de disposer aucunement des choses d'Église, de garantir la canonicité des élections épiscopales, de prévenir le retour des maux déchaînés par les investitures : la simonie et le nicolaïsme. De là les canons 4, 10, 1, 3.

4. Præterea, juxta beatissimi Stephani papæ sanctionem, statuimus ut laici, quamvis religiosi sint, nullam tamen de ecclesiasticis rebus aliquid disponendi habeant facultatem; sed, secundum apostolorum canones, omnium negotiorum ecclesiasticorum curam episcopus habeat et ea, velut Deo contemplante, disponat. Si quis ergo principum aut laicorum aliorum dispensationem vel donationem rerum sive possessionum ecclasiticarum sibi vindicaverit, ut sacrilegus judicetur. Denzinger-Bannwart, n. 361.

En outre, selon la décision du bienheureux pape Étienne, nous décrétons que les laïques, si religieux soient-ils, n'aient aucun pouvoir de disposer en rien des choses ecclésiastiques; mais, selon les canons des apôtres, que l'évêque ait le soin de toutes les affaires ecclésiastiques et les dispense comme sous l'œil de Dieu. Si donc quelque prince, ou tout autre laïque, revendique pour lui la dispensation ou la donation ou la possession des choses ecclésiastiques, qu'il soit jugé comme sacrilège.

10. Nullus in episcopum, nisi canonice electum, ad consecrandum manus mittat. Quod si præsumpserit, et consecratus et consecrator absque recuperationis spe deponatur. D.-B., n. 363.

Que personne ne consacre un évêque qui n'aura pas été élu canoniquement. S'il a la présomption de le faire, que le consacré et le consécrateur soient déposés sans espoir de recouvrer leur dignité.

1. Sanctorum Patrum exempla sequentes et officii nostri debito innovantes, ordinari quemquam per pecuniam in Ecclesia Dei vel promoveri, auctoritate Sedis apostolicæ, modis omnibus prohibemus. Si quis vero in Ecclesia ordinationem vel promotionem taliter acquisierit, acquisita prorsus careat dignitate. D.-B., n. 359.

Suivant les exemples des saints Pères et renouvelant, conformément au devoir de notre charge, ce qu'ils ont fait, nous défendons de toutes manières, par l'autorité du Siège apostolique, d'ordonner ou de promouvoir quelqu'un à prix d'argent dans l'Église de Dieu. Que si quelqu'un a acquis de la sorte, dans l'Église, une ordination ou une promotion, qu'il soit entièrement destitué de la dignité acquise!

3. Presbyteris, diaconibus vel subdiaconibus, concubinarum et uxorum contubernia penitus interdicimus et aliarum mulierum cohabitationem, præter quas synodus nicæna, propter solas necessitudinum causas, habitare permisit, videlicet matrem, sororem, amitam vel materteram, aut alias hujusmodi, de quibus nulla valeat justa suspicio oriri. D.-B., n. 360.

Nous interdisons absolument aux prêtres, diacres et sous-diacres, de vivre avec des concubines et des épouses, et de cohabiter avec d'autres femmes à l'exception de celles avec lesquelles le concile de Nicée a, pour des raisons de nécessité seulement, permis d'habiter, à savoir la mère, la sœur, la tante paternelle ou maternelle, ou d'autres femmes semblables, au sujet desquelles ne peut naître justement un soupçon.

Ce canon fait, en partie, double emploi avec le canon 21, qui interdit aux prêtres, diacres, sous-diacres et moines d'avoir des concubines ou de contracter mariage, et qui ordonne que de tels mariages soient cassés. Le canon 21 est absent des manuscrits publiés dans *P. L.*, t. CLXIII, col. 1361-1364, et, par Baluze, dans P. de Marca, *De concordantia sacerdotii et imperii*, 2e édit., Paris, 1669, t. II, p. 436-437, mais se trouve dans le *Décret* de Gratien sous le nom de Calixte II et, semble-t-il, dans le ms. utilisé par Baronius, *Annal.*, an. 1122, n. 1. Il est possible que des deux canons l'un seulement, de préférence le 21e, ait été promulgué au concile de Latran, et que l'autre soit l'œuvre d'un autre concile.

Deux canons encore, le 6e et le 22e, se rapportent à la querelle des investitures. Le 22e condamne les aliénations des possessions de l'exarchat de Ravenne faites par Otton, Guy, Jérémie et peut-être Philippe, successeurs, à Ravenne, de l'archevêque Guibert devenu l'antipape Clément III. Le 6e déclare nulles les ordinations faites par « l'hérésiarque » Bourdin, et par les pseudo-évêques qu'il a ordonnés, depuis que l'Église romaine l'a condamné. Cette condamnation remontait à 1117. Maurice Bourdin, archevêque de Braga, venu à Rome à la suite de difficultés avec le primat de Tolède, avait posé la couronne sur la tête d'Henri V en la fête de Pâques : le pape Pascal II avait quitté la ville à l'an-

nonce de l'arrivée inquiétante d'Henri, et aucun des cardinaux n'avait consenti à accomplir cet acte du cérémonial des grandes fêtes quand l'empereur était à Rome. De Bénévent, où il s'était rendu, Pascal avait excommunié Bourdin. De nouveau il fut excommunié par Gélase II, successeur de Pascal II, le 7 avril 1118; le 8 mars précédent, Henri V avait fait sacrer Bourdin et avait prétendu l'imposer comme pape, sous le nom de Grégoire VIII. En avril 1121, Calixte II, successeur de Gélase, avait assiégé l'antipape, « idole du roi des Teutons », dans Sutri, « le nid du diable », s'était emparé de la ville, avait pris Bourdin et annoncé triomphalement sa capture au clergé et aux fidèles de la France, par une bulle du 27 avril. *P. L.*, t. CLXIII, col. 1205-1206. L'antipape fut enfermé au monastère de la Trinité, à la Cava; le concile de Latran jugea ses ordinations nulles et, dans une des deux salles d'audiences annexées à la chapelle Saint-Nicolas du palais du Latran, au-dessous d'une des fresques qui représentaient les divers épisodes de la querelle des investitures on lut ces deux vers :

Ecce Calixtus honor patriæ, decus imperiale,
Nequam Burdinum damnat pacemque reformat.

2° *Les autres questions traitées au concile.* — Les conciles œcuméniques qui se tinrent en Occident se distinguent, en plusieurs points, des huit premiers conciles œcuméniques, tous réunis en Orient. Le trait le plus caractéristique c'est que, tandis que les conciles orientaux s'occupèrent surtout du dogme et secondairement de la discipline, les conciles occidentaux firent à la discipline, à la réforme des abus, au progrès extérieur de l'Église, une place très large et parfois prépondérante; ce fut le cas des cinq conciles œcuméniques du Latran. Puis, en des siècles où l'Église est de façon si étroite associée à la vie des peuples, ces conciles édictent des décrets dont l'objet n'est pas directement religieux mais plutôt social. Le Ier concile œcuménique du Latran, en outre, pourvoit aux intérêts de simples particuliers ou d'Églises locales en même temps qu'à ceux de l'Église universelle.

Un de ses canons les plus importants, le 5e, a trait aux mariages entre consanguins, prohibés à maintes reprises par les papes, et, en dernier lieu, par Urbain II au concile de Troia (1093). Cf. Labbe, t. x, col. 493, 1823; Gratien, causa XXXV, q. VI, c. 4.

5. Conjunctiones consanguineorum fieri prohibemus, quoniam eas et divinæ et sæculi prohibent leges. Leges enim divinæ hoc agentes et eos qui ex eis prodeunt non solum ejiciunt sed maledictos appellant; leges vero sæculi infames tales vocant et ab hæreditate repellunt. Nos itaque, Patres nostros sequentes, infamia eos notamus et infames eos esse censemus. Cf. Denzinger-Bannwart, n. 362.

Nous interdisons les alliances entre consanguins, parce qu'elles sont défendues par les lois divines et humaines. Car les lois divines non seulement rejettent mais encore appellent maudits ceux qui contractent ces mariages et ceux qui en naissent; les lois humaines les appellent infâmes et les excluent de l'héritage. Nous donc, suivant l'exemple de nos Pères, nous les notons d'infamie et nous les regardons comme infâmes.

Nous n'avons pas à revenir sur les canons relatifs aux élections épiscopales (1, 10, 22), aux droits et devoirs des évêques (7, 9, 18), à la nomination de l'archiprêtre, du prévôt, du doyen, de l'archidiacre d'une église (2), aux interdictions qui frappent les moines (17, 19). Les canons 19 et 20, d'une authenticité douteuse, du texte publié dans *P. L.*, t. CLXIII, col. 1364, portent que, selon l'exemple donné par saint Léon à Dioscore, l'ordination des lévites et des prêtres aura lieu le jour de Pâques, et pourra se faire le matin du dimanche, le jeûne du samedi n'ayant pas été interrompu. Cf. la lettre pseudo-isidorienne de saint Léon le Grand, *P. L.*, t. CXXX, col. 779. Nous ne reviendrons pas non plus sur l'affaire des évêques de la Corse, si ce n'est pour noter que Calixte II déclare qu'il voulut bien qu'elle fût reprise par une commission d'évêques, mais qu'il demeure entendu que nul ne peut juger le fait du pape : *factum nostrum, de quo nulli mortalium judicare concessum est, fratrum nostrorum consilio et judicio commisimus finiendum.* *P. L.*, t. CLXIII, col. 1288. Des diverses affaires particulières qui retinrent l'attention du concile, une des plus notables fut le rétablissement de la métropole de Hambourg-Brême, laquelle eut sous sa dépendance les territoires scandinaves du Nord. Si, dans le conflit entre les évêques et les moines, le concile prit parti pour les évêques, une exception se produisit en faveur du Mont Cassin : le pape confirma les privilèges accordés par ses prédécesseurs à cette église « fondée non par les hommes, mais par le Christ lui-même », à ce monastère célèbre par les miracles et le tombeau de saint Benoît, « l'unique consolation des enfants de la sainte Église dans le malheur, asile de paix dans la prospérité », l'affranchit de tout pouvoir supérieur et le mit sous la protection immédiate du Saint-Siège. Cf. Pierre Diacre, *Chronicon Casinense*, l. IV, n. 78, *P. L.*, t. CLXXIII, col. 903-904.

Parmi les questions d'ordre directement temporel réglées par le concile, deux concernent les États de l'Église. Le canon 8 condamna ceux qui envahiraient Bénévent. Cf. Falco de Bénévent, *Chronic.*, *P. L.*, t. CLXXIII, col. 1188. Le canon 12 abolit la détestable habitude des Porticans d'envahir les biens de ceux d'entre eux qui mouraient sans héritiers; les Porticans, *Porticani*, étaient les habitants de la cité léonine, voisins du portique de Saint-Pierre, et non, quoiqu'on l'ait dit parfois, les habitants de Porto, *Portuenses*. Cf N. Alexandre, *Hist. eccl.*, t. VII, p. 301, et la bulle de Calixte II, du 10 juillet 1123, dans U. Robert, *Bullaire*, n. 410. Un canon, le 13e, confirmant ce qui a été établi par les pontifes romains et les conciles antérieurs, par Calixte II lui-même au concile de Reims (1119), cf. E. Semichon, *La paix et la trêve de Dieu*, Paris, 1857, p. 183-186, châtie ceux qui s'obstineraient à rompre la trêve de Dieu. Le canon 16 sépare de la communion des fidèles, comme « maudits, oppresseurs des pauvres et perturbateurs de la cité », ceux qui fabriqueraient ou débiteraient sciemment de la fausse monnaie. Par le canon 17 sont excommuniés ceux qui oseront prendre et dépouiller les pèlerins qui vont aux tombeaux des apôtres à Rome, ou à d'autres sanctuaires, et pareillement ceux qui imposeront aux marchands de nouveaux impôts et droits de péage. La croisade, que le concile de Clermont-Ferrand avait inaugurée avec tant d'éclat et qui hantera, pour des siècles, la pensée des papes, n'est pas négligée par le concile de Latran : à ceux qui ont pris des croix sur leurs vêtements en faisant vœu d'aller à Jérusalem ou en Espagne, et qui les ont quittées, le concile ordonne de les reprendre et de se mettre en route dans l'année qui suivra Pâques; à ceux qui partent pour Jérusalem ou fournissent un secours pour défendre la nation chrétienne et combattre la tyrannie des infidèles, il accorde la rémission de leurs péchés et la protection de saint Pierre et de l'Église romaine pour leurs maisons, leurs biens et leurs familles.

L'œuvre du concile fut éminemment pacificatrice. *Concilio Romæ celebrato, pax inter regnum et sacerdotium reformatur*, lisons-nous dans la *Continuatio Præmonstratensis* de la chronique de Sigebert de Gembloux. *P. L.*, t. CLX, col. 366. Et le biographe de Calixte II, Pandolphe, dans L. Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. II, p. 323, dit : *Fere jam deperditam mundo pacem restituit.* La paix, rétablie entre « le royaume et le sacerdoce », étendit partout ses bienfaits. Le décret sur la trêve de Dieu fut efficace; Falco de Bénévent, qui le signale entre les autres décrets du concile, ajoute, *Chronic.*, *P. L.*, t. CLXXIII, col. 1188 : *Audivimus autem, et quod revera est comperimus, tale tantumque pacis firmamentum infra romanam urbem, temporibus prædicti apostolici, quod nemo civium vel alienigena arma, sicut consueverat, ferre ausus est.* Cf. Otton de Freising, *Chronicon*, l. VII, dans *Monum. Germ. hist., Scriptores*, t. XX, p. 256. Le Ier concile œcuménique du Latran marque une des dates les plus radieuses de ce XIIe siècle, qui ne fut pas exempt de faiblesses et de crimes, mais qui n'en est pas moins l'un des beaux siècles de l'histoire de la civilisation et de l'Église.

I. Sources. — 1° Les lettres de Calixte II et adressées à Calixte II, *P. L.*, t. CLXIII, et U. Robert, *Bullaire du pape Calixte II (1119-1124). Essai de restitution*, Paris, 1891, t. II. — 2° Les canons du concile. Il n'y a rien sur le concile dans le recueil de J. Merlin, t. II, Paris, 1524, ni dans la première collection de P. Crabbe, t. II, Cologne, 1538; S. Binius, *Concilia*, Cologne, 1606, t. III *b*, p. 1317, dit simplement : *Acta concilii non extant.* Baronius, le premier, *Annal. eccl.*, Rome, 1606, t. XII, p. 95, publia les canons d'après un ms. de la Vaticane contenant la collection canonique d'Anselme de Lucques. La collection des conciles publiée par ordre de Paul V, et dont la préface est due au jésuite J. Sirmond, *Concil. general. Ecclesiæ catholicæ*, Rome, 1612, t. IV, et, dans l'édition de 1628, t. IV, p. 16-17, en donna un texte un peu différent, qui est devenu l'édition vulgate. Dans Labbe, *Concilia*, Paris, 1671, t. X, col. 896-900. Trois autres textes, qui offrent des variantes, ont été publiés, par Baluze, dans P. de Marca, *De concordantia sacerdotii et imperii*, 2e édit., Paris, 1669, t. II, p. 436-437; Mansi, *Concil.*, t. XXI, col. 301-304; Pertz, *Monum. Germ. hist., Leges*, t. II *b*, p. 182-183, texte reproduit dans *P. L.*, t. CLXIII, col. 1361-1364; traduction U. Robert, *Histoire du pape Calixte II*, p. 164-168, d'où elle a passé dans Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. V *a*, p. 631-636. Le texte de la Vulgate semble le meilleur. — 3° Auteurs contemporains. Ceux qui assistèrent au concile : Suger, *Vita Ludovici Grossi*, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 1316-1317; le Génois Caffaro, *Annales* dans Mansi, *Concil.*, t. XXI, col. 296-297; probablement Landolphe le Jeune, *Liber historiarum Mediolanensis urbis*, c. XXXVI-XXXVII, *P. L.*, t. CLXXIII, col. 1517-1518. Les autres : Falco de Bénévent, *Chronicon*, *P. L.*, t. CLXXIII, col. 1188; Pierre Diacre, *Chronicon Casinense*, l. IV, n. 78, *P. L.*, t. CLXXIII, col. 903-904, etc. Voir encore Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, 2e édit., Leipzig, 1885, t. I, p. 809-810.

II. Travaux. — Parmi les anciens historiens, Baronius, *Annal. eccl.*, an. 1122, n. 1-2; Pagi, *Critica Baronii*, an. 1122, n. 1; 1123, 1-5; Noël Alexandre, *Hist. eccl.*, édit. Roncaglia-Mansi, Venise, 1787, t. VII, p. 299-302. Parmi les récents, V. Tizzani, *I concilii Lateranesi*, Rome, 1878; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1912, t. V *a*, p. 630-644; U. Robert, *Histoire du pape Calixte II*, Paris, 1891, p. 162-177. En outre, la bibliographie donnée t. II, col. 1345.

F. Vernet.

2. LATRAN (IIe CONCILE ŒCUMÉNIQUE DU), en avril 1139. — I. Histoire. II. Liste des canons. III. Œuvres du concile.

I. Histoire. — L'histoire du dixième concile œcuménique, deuxième du Latran, est mal connue. Baronius, *Annal. eccl.*, an 1139, n. 4, déclarait avoir eu beaucoup de peine à réunir des renseignements sur la grande assemblée. On n'a guère ajouté à ses trouvailles. Le registre, considérable pourtant, d'Innocent II apporte peu d'indications sur le concile. D'aucun des prélats qui furent présents nous n'avons un récit même sommaire. A peu près tout ce que nous en savons est dû à des écrivains qui vécurent hors de Rome. Par bonheur, les canons qui furent promulgués au concile ont été conservés; ils révèlent l'essentiel de son œuvre.

Le *Chronicon Mauriniacense*, l. III (écrit après 1152), *P. L.*, t. CLXXX, col. 167, dit que, après la fin de la lutte contre Anaclet II, Innocent II *universalis Ecclesiæ principale concilium Romæ aggregat, ut in ipso imminentes Ecclesiæ necessitates decenter ordinet et disponat.* Les besoins de l'Église, c'étaient la réforme des mœurs et la condamnation de doctrines subversives. C'était aussi, et en premier lieu dans l'esprit du pape, la destruction de tout ce qui pouvait rester du schisme; il tenait à frapper un coup retentissant dont la cause schismatique ne pût se relever.

Sur la date de l'ouverture du concile les textes se contredisent. Falco de Bénévent, *Chronicon* (vers 1140), *P. L.*, t. CLXXIII, col. 1249, donne le 8 avril 1139. Les *Annales Herbipolenses* (de la seconde moitié du XIIe siècle), dans *Monum. Germ. hist., Scriptores*, t. XVI, p. 2, disent : *mediante quadragesima*, ce qui correspond au dimanche *Lætare*, 2 avril. De même Ordéric Vital, *Hist. eccl.*, part. III, l. III, c. XX, *P. L.*, t. CLXXXVIII, col. 974; Otton de Freising *Chronic.*, l. VII, dans *Monum. Germ. hist., Script.*, t. XX, p. 261; le *Chronicon Urspergense*, dans Mansi, *Concil.*, t. XXI, col. 536. Les *Annales Cæsarienses*, dans *Monum. Germ. hist., Script.*, t. IX, p. 602, disent : *feria II, III non. aprilis*, donc le 3 avril. Cette date s'accorde avec la précédente si l'on admet, à la suite de Pagi, *Critica Baronii*, an. 1139, n. 4, que, selon la coutume des conciles œcuméniques, le concile commença véritablement le lundi, le dimanche ayant été consacré aux cérémonies et prières préparatoires. Quant au *feria II, III id. aprilis*, du *Chronicon Gastense*, dans A. Rauch, *Rerum austriacarum scriptores*, Vienne, 1793, t. I, p. 18, il faut y voir sans doute une erreur du chroniqueur ou d'un copiste, qui a substitué les ides aux nones. En tout cas, le concile était ouvert au moins le 4 avril : ce jour-là Pierre, abbé du monastère de Saint-André et de Saint-Grégoire, au Cœlius, y fit présenter une plainte. Cf. Mansi, t. XXI, col. 541.

Les Pères du concile furent en grand nombre. Le *Chronicon Mauriniacense* dit : *facto incomparabili omnium prælatorum convento;* Falco de Bénévent : *archiepiscopi, episcopi et abbates innumeri convenerunt;* Orderic Vital : *multitudini prælatorum.* Le cardinal Boson, biographe d'Innocent II, dans J. M. Watterich, *Pontificum romanorum vitæ*, Leipzig, 1862, t. II, p. 178, dit semblablement : *Convocatis de omnibus partibus mundi patriarchis, archiepiscopis, episcopis et aliis ecclesiarum prælatis, grande concilium celebravit.* L'abbé Pierre nous apprend qu'il y eut, avec les cardinaux, les patriarches d'Antioche, d'Aquilée et de Grado, des évêques et des abbés *in magno numero* Otton de Freising indique un chiffre : *synodus maxima circa mille episcoporum* (sous-entendu : *et abbatum*). Le *Chronicon Urspergense : ut quidam dicunt, fere mille episcoporum.* Les *Annales Mellicenses*, dans *Monum. Germ. hist., Script.*, t. IX, p. 503 : *Quingentorum et decem plus episcoporum et abbatum conventus.* Les *Annales Gotwicenses : plus quam sexcenti episcopi.* Vu la tendance naturelle à grossir les chiffres quand il s'agit d'assemblées considérables, il y a des chances pour que ces dernières évaluations soient les plus proches de la vérité et que 500 à 600 évêques ou abbés aient siégé au concile.

Le *Chronicon Mauriniacense* rapporte que le pape ouvrit le concile par une allocution enflammée. Il est improbable que le discours que lui prête cette *Chronique*, rédigée loin de Rome et à distance de l'événement, soit, tel quel, celui d'Innocent II; nous avons là plutôt un discours à la Tite-Live, où le chroniqueur attribue au pape un morceau de haute éloquence de sa façon. Mais, à défaut des paroles précises du pape, nous avons ses actes. Brusquement, sans plaidoirie pour ou contre, sans examen nouveau, Innocent condamna l'antipape mort depuis plus d'un an et ses partisans. Le reste vraisemblablement ne traîna guère. Si l'on pouvait se fier au texte et à la ponctuation de l'acte de l'abbé du monastère de Saint-André, tel que nous l'avons dans Mansi, le concile aurait duré jusqu'au dimanche des Rameaux 16 avril. Mais ce texte a au

moins une date défectueuse quand l'abbé dit qu'il déposa une plainte devant le concile le 28 février, et la suite de l'exposé invite à ponctuer de la sorte : *Quapropter, concilio habito, usque ad dominicam Palmarum dominus papa inducias dedit*, et non : *Quapropter, concilio habito usque ad dominicam Palmarum, dominus papa inducias dedit.* Nous verrons que l'hypothèse qui date la déposition du cardinal Pierre de Pise d'une séance postérieure au 11 avril ne s'impose pas. En tout cas, le concile était clos le 17 avril; une bulle de ce jour porte : *concilium quod in Urbe, Domino auctore, celebravimus. P. L.*, t. CLXXIX, col. 447. Un de ses actes, peut-être celui qui en fut le couronnement, avait été la canonisation de saint Sturm († 779); Innocent II la notifia aux moines de Fulda, par une bulle du 19 avril : *in plenaria synodo quæ apud Lateranum est, per Dei gratiam, congregata..., eumdem beatum virum inter sanctos et electos honorari præcepimus.*

II. LISTE DES CANONS. — Ordéric Vital dit que *multa illis* (les Pères du concile) *papa de priscis codicibus propalavit insignemque sacrorum decretorum textum congessit.* Nous possédons ce recueil des canons du concile. Il y en a trente. Un bon nombre sont empruntés aux conciles antérieurs, surtout à celui de Reims (1131), dans Mansi, *Concil.*, t. XXI, col. 458-462, qui avait lui-même reproduit en grande partie les canons du concile de Clermont-Ferrand (1130), dans Mansi, t. XXI, col. 438-440. La plupart se retrouvent dans le *Décret* de Gratien.

1. Contre les simoniaques. Reproduit le commencement du canon 1 de Clermont et de Reims. — 2. Contre les simoniaques. Développement de la suite du c. 1 de Clermont et de Reims. Gratien, causa I, q. III, c. 15. — 3. Défense aux évêques de recevoir ceux qui ont été excommuniés par leurs évêques. Une défense analogue avait été faite au Ier concile œcuménique du Latran et dans plusieurs conciles du temps. — 4. Les clercs plairont à Dieu par les dispositions de l'âme et la tenue extérieure. C. 2 de Clermont et de Reims. Gratien, causa XXI, q. IV, c. 5. — 5. Défense de ravir l'héritage des évêques et des clercs. C. 3 de Clermont et de Reims. Gratien, causa XII, q. II, c. 47. — 6. Contre ceux qui, dans l'ordre du sous-diaconat et au-dessus, ont des femmes ou des concubines. C. 4 de Clermont et de Reims. Gratien, dist. XXVIII, c. 2. — 7. Invalidité des mariages des mêmes, et de ceux des chanoines, moines et convers profès. Défense d'entendre la messe des prêtres mariés ou concubinaires, renouvelée de Grégoire VII, Urbain II et Pascal II. En ce qui regarde l'assistance à la messe des nicolaïtes, reproduit le c. 5 de Reims; en ce qui regarde l'invalidité de ces mariages, analogue au c. 21 du Ier concile œcuménique de Latran. Gratien, causa XXVII, q. I, c. 40, à la partie relative aux mariages. — 8. Invalidité pareillement du mariage des moniales. Gratien, phrase finale de ce même canon 40. — 9. Interdiction aux moines et chanoines réguliers d'étudier et d'exercer le droit civil et la médecine. C. 5 de Clermont, 6 de Reims. — 10. Défense aux laïques de posséder des églises ou des dîmes d'églises. Nul ne sera nommé archidiacre ou doyen s'il n'est diacre ou prêtre. Les églises auront chacune un propre prêtre, non un prêtre loué, *conductitiis presbyteris.* C. 6 et 7 de Clermont, 7-9 de Reims. En ce qui regarde la nomination de l'archidiacre et du doyen, cf. c. 2 du Ier concile de Latran; en ce qui regarde les dîmes, Grégoire VII, dans Gratien, causa XVI, q. VII, c. 1. La finale du c. 9 dans Gratien, causa XXI, q. II, c. 5; la partie relative à l'archidiacre et au doyen, dist. LX, c. 3. — 11. La sécurité garantie en tout temps aux clercs, moines, pèlerins, marchands, agriculteurs. C. 8 de Clermont, 10 de Reims. — 12. La trêve de Dieu. C. 8 de Clermont, 11 de Reims. — 13. Contre l'usure. — 14. Interdiction des tournois. C. 9 de Clermont, 12 de Reims. — 15. Contre ceux qui portent violemment la main sur un clerc ou un moine. Immunité des églises et des cimetières. C. 10. de Clermont, 13 et 14 de Reims. Gratien, causa XVII, q. IV, c. 29. — 16. Contre l'hérédité des bénéfices. C. 11 de Clermont, 15 de Reims. Une partie dans Gratien, causa VIII, q. I, c. 7. — 17. Interdiction des mariages entre consanguins. C. 12 de Clermont, 16 de Reims. Analogue au c. 5 du Ier concile du Latran. — 18-20. Contre les incendiaires. C. 13 de Clermont, 17 de Reims. Gratien, causa XXIII, q. VIII, c. 32. — 21. On doit écarter du service des autels les fils des prêtres, s'ils n'ont vécu religieusement dans des monastères ou des maisons canoniales. Analogue au c. 25 de Clermont (1095). Gratien, dist. LVI, c. 1. — 22. Les fausses pénitences. C. 16 du concile de Melfi, sous Urbain II (1089), dans Mansi, *Concil.*, t. XX, col. 724. Gratien, *De pœnit.*, dist. V, c. 8 (n'a pas le commencement de la première phrase). — 23. Contre ceux qui condamnent l'eucharistie, le baptême des enfants, le sacerdoce et le mariage. C. 3 du concile de Toulouse (1119), dans Mansi, t. XXI, col. 226. — 24. On ne réclamera rien pour le saint chrême, l'huile sainte et les sépultures. C. 9 du concile de Toulouse (1119), dans Mansi, t. XXI, col. 227. — 25. Défense de recevoir un bénéfice ecclésiastique de la main d'un laïque. Analogue au c. 4 du Ier concile de Latran. — 26. Contre les prétendues moniales qui, ne vivant pas selon les règles de saint Benoît, ou de saint Basile ou de saint Augustin, habitent dans des maisons particulières. Gratien, causa XVIII, q. II, c. 25. — 27. Défense aux moniales de chanter dans un même chœur avec les chanoines ou les moines. Gratien, causa XVIII, q. II, c. 25 (finale). — 28. L'élection des évêques par les chanoines doit se faire avec le concours des moines et des chanoines réguliers. Gratien, dist. LXIII, c. 35. — 29. Interdiction de l'art des arbalétriers et des archers dans les tournois. Dans les *Décrétales* de Grégoire IX, l. V, c. XV, c. *unicum*, sous le nom d'Innocent III. — 30. Nullité des élections faites par l'antipape Anaclet II et autres schismatiques et hérétiques. Analogue au c. 6 du Ier concile du Latran et au c. 8 du concile de Plaisance (1095), sous Urbain II; cf. Gratien, causa IX, q. I, c. 5.

III. ŒUVRE DU CONCILE. — 1° *La fin du schisme.* — Le schisme dont on sortait à peine quand fut réuni le IIe concile du Latran avait paru exceptionnellement grave. Voir INNOCENT II, t. VII, col. 1951. Des défauts de forme dans l'élection d'Innocent II, l'élection presque simultanée de Pierre de Léon par vingt-quatre cardinaux alors que quatorze s'étaient prononcés pour Innocent, l'audace d'Anaclet II, resté maître de Rome, les appuis que celui-ci rencontra dans l'Italie et dans une partie de la chrétienté, sa persistance, pendant huit ans, à disputer la tiare au pape, qu'avait finalement reconnu la chrétienté, tout cela n'avait pu qu'agiter les esprits. Le discours que le *Chronicon Maurinia-cense* met sur les lèvres du pape à l'ouverture du concile traduit certainement la pensée d'Innocent II. « C'est une vérité d'expérience, aurait-il dit par allusion aux débris du schisme, que l'on peut neutraliser le poison de l'envie sans jamais le faire disparaître complètement. Nous l'avons souvent entendu dire, nous en voyons maintenant la vérité. Nous le disons en pleurant, nous avons vécu assez longtemps pour voir le droit foulé aux pieds, la force remplaçant le droit, les lois méprisées, la justice et la paix refusées aux hommes... Aussi devons-nous, maintenant et sans autre délai, nous servir comme d'un glaive des lois de Dieu et de l'Église. » Et il aurait conclu : « Parce que les décrets d'une personne désordonnée sont contraires à l'ordre, ce que Pierre de Léon a établi nous le détruisons, ce qu'il a exalté nous le dégradons, tout ce qu'il a consacré *exordinamus et deponimus.* » La *Chronique* ajoute que le pape interdit, en particulier, l'exercice des fonctions sacrées et l'ascension à un ordre supérieur à tous ceux que Gérard, évêque d'Angoulême, qui s'était rangé du côté de l'antipape, avait promus au service des autels. Puis il désigna nommément les coupables, leur reprocha avec indignation leur conduite et les dépouilla de leurs crosses, de leurs palliums, de leurs anneaux de pontifes. Enfin il donna ordre à son légat Geoffroy, évêque de Chartres, de visiter l'Aquitaine et toute la Gaule et de détruire les autels consacrés par Gérard d'Angoulême et par Gilles de Tusculum, un autre partisan d'Anaclet, afin que ne subsistât aucun souvenir du schisme.

La sentence contre les actes de l'antipape se retrouve, sous une forme plus précise, dans le canon 30 du concile : *Ad hæc, ordinationes factas a Petro Leonis et aliis schismaticis et hæreticis evacuamus et irritas esse censemus.* On sait la complexité du problème historique de la validité des ordinations des hérétiques, des schismatiques et des simoniaques, et des réordinations qui les ont suivies. La formule de notre concile reproduit à peu près telles quelles, avec la différence des noms des antipapes, celles de Calixte II au Ier concile œcuménique de Latran et d'Urbain II au concile de Plaisance (1095). Or l'interprétation des textes d'Urbain II qui éclairent la décision de Plaisance, « sur la validité des sacrements (le sacrement du baptême excepté) administrés en dehors de l'Église, est la plus grosse difficulté de l'histoire des réordinations », dit L. Saltet, *Les réordinations*, Paris, 1907, p. 221. Voir l'art. RÉORDINATIONS.

La *Chronique* de Morigny n'aurait-elle pas forcé les traits du tableau qui nous montre le pape invectivant les anaclétistes et leur arrachant les insignes pontificaux? On aime à le croire. Il n'est pas douteux qu'Innocent alla trop loin. Que le concile ait excommunié le roi Roger de Sicile, qui avait plus ou moins reconnu, en 1138, la légitimité d'Innocent, on se l'explique. Où il y eut des étonnements, ce fut quand le pape frappa indistinctement tous les fauteurs d'Anaclet, y compris Pierre de Pise, cardinal du titre de Sainte-Susanne. Saint Bernard avait gagné à Innocent cet homme remarquable (décembre 1137); et le pape l'avait accueilli avec joie et confirmé dans sa dignité cardinalice. Nous voyons Pierre souscrire une bulle pontificale, le 13 janvier 1138, *P. L.*, t. CLXXIX, col. 344. Le 11 avril 1139, il signait une nouvelle bulle, col. 426. Ce nonobstant, il fut déposé ainsi que les autres anaclétistes. Saint Bernard s'en plaignit au pape par une première lettre restée sans réponse, puis par une deuxième, où il lui disait, *Epist.*, CCXIII, *P.L.*, t. CLXXII, col. 378 : « Qui me fera justice de vous? Il y a le tribunal du Christ, mais loin de moi d'en appeler de vous à lui! J'en appelle de vous à vous. Ne m'avez-vous pas établi votre vicaire dans la réconciliation de Pierre de Pise? Si vous le niez, je le prouverai par le témoignage de toute la curie. N'a-t-il pas été remis ensuite, sur votre parole, en possession de son rang et de ses honneurs? Quel est donc celui qui vous a fait revenir sur ce que vous aviez accordé? Je ne dis pas cela pour blâmer votre rigueur apostolique et votre zèle ardent contre les schismatiques. Mais, là où la faute n'est point pareille, la peine ne doit pas l'être, et il ne convient pas d'envelopper dans la même sentence celui qui a abandonné le péché et ceux qui sont demeurés jusqu'à la fin fidèles à l'antipape, *quos magis peccatum deseruit.* » Nous ignorons la date de cette lettre. J.-M. Watterich, *Pontificum romanorum vitæ*, t. I, p. LIII, pense qu'elle fut antérieure au concile et que, grâce à Bernard, Pierre put siéger au concile en qualité de cardinal et signer la bulle du 11 avril 1139. E. Vacandard, *Vie de saint Bernard*, Paris, 1895, t. II, p. 58, note, rejette cette opinion; il croit que le 11 avril on était en plein concile et que Pierre fut écarté du cardinalat après cette date, dans « l'une des dernières séances du concile », s'appuyant sur ce que, à partir de la bulle du 11, son nom disparaît des actes pontificaux pour ne reparaître, quatre ans plus tard, qu'aux débuts du pontificat de Célestin II, successeur d'Innocent II, le 19 octobre 1143. *P. L.*, t. CLXXIX, col. 765. Plus plausible que celle de Watterich, cette hypothèse ne va pas sans quelques difficultés. Saint Bernard ne fait aucune allusion au concile, pas plus que la *Chronique* de Morigny à la pénalité encourue, au concile, par Pierre de Pise. En outre, le texte de la *Chronique* montre les mesures contre les schismatiques prises sans délai. Ce que nous savons du caractère d'Innocent II et du ressouvenir amer qu'il gardait de la longue période de lutte contre le schisme confirme cette impression. Difficilement encore on comprendrait que le pape ait laissé figurer, au bas de la bulle du 11 avril, la signature d'un homme qu'il s'apprêtait à exécuter. Peut-être une troisième hypothèse serait-elle plus vraisemblable. Pierre de Pise, réconcilié avec le pape, aurait siégé normalement au concile. Il n'aurait pas été englobé dans la sentence contre les anaclétistes, à cause de la parole donnée par le pape de le maintenir. A titre de cardinal il aurait signé la bulle du 11, que ce fût pendant la durée ou au lendemain du concile. Mais, plus tard, dans l'entraînement des représailles inaugurées au concile, de lui-même, ou sous l'influence de conseillers perfides soupçonnés par saint Bernard, convaincu qu'il fallait avant tout mater le schisme, Innocent II aurait oublié sa promesse et, revenant sur ce qu'il avait accordé, il aurait étendu à Pierre de Pise le châtiment infligé à tous les anaclétistes. Quoi qu'il en soit, dans cette hypothèse comme dans la précédente, Innocent II ne se laissa pas fléchir, et la lettre de l'abbé de Clairvaux préluda aux nombreuses lettres dont il apprit ultérieurement qu'elles avaient déplu au pontife. Cf. *Epist.*, CCXVIII, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 382.

2° *Les autres questions traitées au concile.* — A l'instar du Ier concile œcuménique du Latran, le IIe s'occupa, en même temps que des intérêts généraux de l'Église, de quelques affaires particulières. Il ne régla pas tout ce qui lui fut déféré; l'abbé de Saint-André au Cœlius expose que, en ce qui le concerne, le pape, *multis et gravibus extraneorum qui convenerant impeditus negotiis*, renvoya l'examen de sa demande après le concile. Mansi, t. XXI, col. 542. La plupart des privilèges accordés à des églises et à des monastères en avril 1139 le furent sans doute en suite d'une décision du concile; pour le monastère de Nonantola (17 avril), l'église de Ferrare (22 avril) et le monastère de Saint-Bertin (26 avril), nous en sommes certains. Cf. *P. L.*, t. CLXXIX, col. 447, 455, 459, 462.

Les affaires d'intérêt général peuvent se ramener à trois chefs : questions doctrinales, questions de discipline et de réforme religieuses, questions d'ordre directement temporel.

1. Deux questions doctrinales attirèrent la sollicitude du concile. Arnaud de Brescia fut condamné. A cette date, il n'avait pas encore poussé à l'extrême ses idées sur le droit de propriété de l'Église et la réforme. Il en avait dit assez pour que l'évêque de Brescia le déférât au concile. Arnaud eut défense de prêcher et fut banni de l'Italie, où il s'engagea à ne revenir qu'avec l'agrément du pape. Voir t. I, col. 1972-1975.

Des doctrines hétérodoxes motivèrent le canon 23.

Eos autem qui, religiositatis speciem simulantes, Domini corporis et sanguinis sacramentum, baptisma puerorum, sacerdotium et cæteros ecclesiasticos ordines et

Quant à ceux qui, simulant des dehors religieux, condamnent le sacrement du corps et du sang du Seigneur, le baptême des enfants, le sacerdoce et les autres ordres

legitimarum damnant fœdera nuptiarum, tanquam hæreticos, ab Ecclesia Dei pellimus et damnamus et per potestates exteras coerceri præcipimus. Defensores quoque ipsorum ejusdem damnationis vinculo innodamus. Denzinger-Bannwart, n. 367.

ecclésiastiques et l'union des noces légitimes, nous les chassons, comme hérétiques, de l'Église de Dieu, nous les condamnons et nous ordonnons qu'ils soient châtiés par le pouvoir séculier. Nous enchaînons leurs défenseurs par le lien de la même condamnation.

D'après Denzinger, à la suite de nombreux historiens, ce canon serait contre Pierre de Bruys et Arnaud de Brescia. C'est fort improbable, surtout en ce qui regarde Arnaud. Voir t. I, col. 1974. Le canon 23 renouvelle *ipsis terminis* le canon 3 du concile de Toulouse (1119). Or ce concile n'avait visé ni Arnaud ni personnellement Pierre de Bruys. Il y avait dans la circulation générale, à la fin du XIe siècle et au commencement du XIIe, diverses erreurs que les précurseurs du catharisme adoptèrent en tout ou en partie, en y ajoutant chacun du sien. Les conciles de Toulouse et du Latran condamnèrent quatre de ces doctrines les plus dangereuses. Les deux premières, le rejet de l'eucharistie et du baptême des enfants, furent professées par Pierre de Bruys; la troisième, le rejet du sacerdoce et des saints ordres, ne le fut pas sous cette forme brutale, et la quatrième, le rejet du mariage, ne le fut pas du tout. Voir t. II, col. 1151-1156. Henri, qui fut condamné au concile de Pise (1135), et qui subit l'influence de Pierre de Bruys et accentua son antisacerdotalisme et son antisacramentalisme, ne semble pas avoir condamné expressément le mariage; il n'est donc pas sûr non plus que le canon 23 l'atteigne directement. L'appel au bras séculier contre les hérétiques contenu dans ce canon prélude à la législation inquisitoriale.

2. Le plus fameux des canons disciplinaires de notre concile est, sans conteste, le 15e qui a constitué, pour les clercs, le « privilège du canon ». Voir t. VII, col. 1221. Le concile a-t-il promulgué aussi une ordonnance attribuant l'élection du pape aux cardinaux seuls, à l'exclusion de *reliquus clerus et populus* auxquels une certaine part était faite encore par le décret de Nicolas II? On l'a prétendu, mais sans preuve suffisante. Cf. H. Grauert, *Ein angebliches Papstwahlgesetz von 1139*, dans l'*Historisches Jahrbuch*, Munster, 1880, t. I, p. 595.

3. En matière directement temporelle, le concile a édicté de remarquables décrets contre les violateurs de la trêve de Dieu (11-12), l'usure (13), les tournois (14,29), les incendiaires (18-20).

Le IIe concile œcuménique du Latran avait été un triomphe pour Innocent II. Ses décrets furent divulgués dans les royaumes. *Sed nihil, ut manifeste patet, oppressis et opem desiderantibus profuerunt*, dit Ordéric Vital, *Hist. eccl.*, p. III, l. III, c. XX, *P. L.*, t. CLXXXVIII, col. 974; il attribue leur inefficacité à la malice universelle. La rigueur extrême d'Innocent II put également amoindrir l'influence du concile, et plus encore son échec humiliant dans la lutte engagée contre Roger, roi de Sicile, au lendemain des réunions conciliaires, et enfin (1142), la révolte et le retour aux formes républicaines de son peuple de Rome. Est-ce à dire que l'œuvre du concile fut vaine? Non. En le prétendant, le bon moine Ordéric Vital succombe à un de ces accès de pessimisme que produit souvent, chez les meilleurs, le spectacle du mal et qui font que, tout le long de l'histoire, nous entendons des écrivains affirmer que nul temps ne fut aussi méchant que le leur. Le IIe concile œcuménique du Latran n'a pas empêché tous les abus : il a été pour quelque chose dans la grandeur du XIIe siècle.

I. Sources. — 1° Les lettres d'Innocent II, *P. L.*, t. CLXXIX. — 2° Les canons du concile. Rien sur ce concile, comme sur le Ier du Latran, dans le recueil de Merlin (1524), dans les premières éditions de Crabbe (1538) et de Binius; ce dernier dit, *Concilia*, Cologne, 1606, t. III *b*, p. 1324 : *Acta concilii non extant*. En cette même année 1606, Baronius, *Annal.*, Rome, t. XII, p. 175-177, publia les canons du concile d'après deux mss de la Vaticane. Ils reparurent dans les *Concil. general. Ecclesiæ catholicæ* publiés par ordre de Paul V, Rome, 1612, t. IV, et, dans l'édition de 1628, t. IV, p. 21-23, puis dans toutes les collections des conciles. Dans Mansi, *Concil.*, Venise, 1776, t. XXI, col. 526-533. — 3° Auteurs contemporains ou anciens. Le seul qui ait été au concile fut Pierre, abbé des monastères de Saint-André et de Saint-Grégoire, au Cœlius, lequel y déposa une plainte relative à ses domaines : l'acte où il raconte cette affaire est dans Mansi, t. XXI, col. 541-546. La lettre CCXIII de saint Bernard, *P. L.*, t. CLXXII, col. 378, se rapporte au concile ou à ses suites. Le récit du *Chronicon Maurinlacense*, l. III, *P. L.*, t. CLXXX, col. 167-169, est évidemment dramatisé. Voir encore Falco de Bénévent, *Chronicon*, *P. L.*, t. CLXXIII, col. 1249, et, sur la malheureuse campagne contre Roger de Sicile, 1250-1262; Ordéric Vital, *Hist. eccl.*, part. III, l. III, c. XX, *P. L.*, t. CLXXXVIII, col. 973-974; Otton de Freising, *Chronic.*, l. VII, c. XXIII, dans *Monum. Germ. hist., Script.*, t. XX, p. 261. Cf. Jaffé, *Regesta pont. roman.*, 2e édit., Leipzig, 1885, t. II, p. 885-886.

II. Travaux. — Parmi les anciens historiens, Baronius, *Annal. eccl.*, an. 1139, n. 4-9; Pagi, *Critica Baronii*, an. 1139, n. 4-13; Noël Alexandre, *Hist. eccl.*, édit. Roncaglia-Mansi, Venise, 1778, t. VII, p. 312-320. Parmi les récents, Tizzani, *I concilii Lateranesi*, Rome, 1878; Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, Paris, 1912, t. V *a*, p. 721-738; E. Vacandard, *Vie de saint Bernard*, Paris, 1895, t. II, p. 55-59; L. Saltet, *Les réordinations*, Paris, 1907, p. 276-291 (les discussions à Rome sous Innocent II), 281-283 (un faux du parti de l'antipape Anaclet). En outre, la bibliographie donnée t. VII, col. 1961.

F. Vernet.

3. LATRAN (IIIe CONCILE ŒCUMÉNIQUE DU), en mars 1179. — I. Histoire. II. Liste des canons. III. Œuvre du concile.

I. Histoire. — Le 21 septembre 1178, Alexandre III écrivait à l'archevêque de Pise et à tous les évêques et abbés de la Toscane, les convoquant à Rome le premier dimanche du carême de l'année suivante, afin de prendre part à un concile général *tam ad emendanda quæ digna emendatione videntur quam ad promulganda quæ saluti fidelium visa fuerint expedire*. Si le pape se décidait à réunir un concile œcuménique, c'était, disait-il, parce que les mesures prises dans un concile particulier auraient moins de poids : *quod si particulariter fieret non facile posset plenum robur habere*. *P. L.*, t. CC, col. 1184. Le même jour, la même lettre était adressée, d'une part, aux archevêques, évêques et abbés de la Hongrie, et, d'autre part, à l'archevêque de Bourges, à ses suffragants et aux abbés de leurs diocèses. *P. L.*, t. CC, col. 1185. Les convocations se firent *toto fere anno per totum romanum imperium*, dit le chroniqueur de Reichersberg, dans *Monum. Germ. hist., Scriptores*, t. XVII, p. 480. En Orient, elles arrivèrent avant Pâques de l'année 1178. Guillaume de Tyr, *Hist. rerum transmarin.*, l. XXI, c. XXVI, *P. L.*, t. CCI, col. 841-842, dit, en effet, qu'en 1178, au mois d'octobre, il se rendit au concile, en compagnie de l'archevêque de Césarée, des évêques de Bethléem, de Sébaste, de Saint-Jean d'Acre et de Tripoli, du prieur de l'église du Saint-Sépulcre et de l'abbé de l'église du Mont-Sion. Il ajoute que l'Indiction du concile avait eu lieu l'année précédente, et, ayant raconté un fait d'armes du roi Baudouin accompli le 18 février, il termine de la sorte : *Per idem tempus, Romæ, celebrata est synodus, in basilica Constantiniana quæ dicitur Lateranensis, trecentorum episcoporum, pontificatus domini Alexandri anno vicesimo, mense martio, indictione XII, quinta die mensis*. Ici Guillaume de Tyr commence l'année à Pâques. La suite chronologique de son récit est donc la suivante : Guillaume se mit en route, en octobre 1178, pour le concile auquel il avait été appelé l'année précédente (c'est-à-dire avant Pâques de 1178, nouveau style), et le concile s'ouvrit le 5 mars 1178 (1179, nouveau style). Avec les orientaux catholiques furent convoqués les grecs schismatiques; Grégoire, métropolitain de Corfou (*Corcyra*), avait été désigné pour y représenter les grecs, mais, tombé malade à Brindisi, il fut remplacé par l'abbé Nectaire.

Le concile est mis faussement en 1178 par l'anonyme de Laon, *Chronicon universale*, dans *Monum. Germ. hist., Script.*, t. XXVI, p. 449, et en 1180 par Robert de Torigny ou du Mont Saint-Michel (*de Monte*), dans l'*Auctarium* de la *Chronique* de Sigebert de Gembloux, *P. L.*, t. CLX, col. 530, et Binius dans la 1re édition de ses *Concilia*, Cologne, 1606, t. III *b*, p. 1345. Burchard d'Ursperg, *Chronicon*, dans *Monum. Germ. hist., Script.*, t. XXIII, p. 368, est encore plus inexact quand il le date de 1182, *licet*, ajoute-t-il, *alibi reperiatur quod ipsum celebraverit anno Domini 1179, sed potest esse quod tunc cum aliquibus episcopis Italiæ synodum habuerit*. Tous les autres documents fixent 1179, et ce qui pourrait dispenser du reste, c'est la date de Guillaume de Tyr, qui assista au concile.

Le jour de l'ouverture fut le 5 mars, d'après Guillaume de Tyr, donc non pas le 1er dimanche de carême d'abord arrêté par Alexandre III, mais le lundi après le 3e. Robert du Mont Saint-Michel dit : *media quadragesima;* le chroniqueur de Reichersberg : *media quadragesima, id est IV idus martii*, et la *Chronique* de Saint-Pierre-le-Vif de Sens dans Pagi, *Critica Baronii*, an. 1179, n. 1 : *IV idus martii, feria sc. II post medium quadragesimæ*, donc le lundi 12 mars, après le dimanche de la mi-carême. Mais cette donnée ne tient pas devant l'affirmation de Guillaume de Tyr, que corroborent, au surplus, divers documents, entre autres le 2e préambule des canons du concile, dans Mansi, *Concil.*, t. XXII, col. 213 (le 1er indique à tort le 2 mars), et les *Gesta Henrici II et Ricardi I regum* (œuvre contemporaine), dans *Monum. Germ. hist., Script.*, t. XXVII, p. 98.

Le chiffre des évêques présents au concile varie, dans les anciens textes, entre 280 et 600 et davantage. Guillaume de Tyr mentionne, en chiffres ronds, 300 évêques; il ne parle pas des abbés plus nombreux comme toujours : *abbatum etiam interfuit innumera pene multitudo*, dit l'auteur de la *Continuatio Aquicinctina* de Sigebert de Gembloux (composée de 1174 à 1201), *P. L.*, t. CLX, col. 314. Cf. les *Annales Casinenses*, *Monum. Germ. hist., Script.*, t. XVIII, p. 312. Le témoignage de Guillaume, qui assista au concile, s'impose d'autant plus que, à la demande des Pères, il consigna dans un écrit où il avait apporté toute sa diligence, *statuta et episcoporum nomina, numerum et titulos*. Des listes, mais seulement partielles, des membres du concile nous sont parvenues. Les évêques italiens dominent, ainsi qu'il fallait s'y attendre; à côté d'eux nous y rencontrons des évêques de France, d'Espagne, d'Angleterre, d'Irlande, d'Écosse, d'Allemagne, de Danemark, de Hongrie, de Palestine.

Le concile eut trois sessions : les 5, 7 et 19 mars, d'après le 2e préambule des canons; les 5,14 et 19 mars, d'après les *Gesta Henrici II et Ricardi I regum*, suivis par Roger de Hoveden, *Chronica*, dans *Monum. Germ. hist., Script.*, t. XXVII, p. 144, et par Guillaume de Newborough, *Historia anglicana*, dans J.-M. Watterich, *Pontificum romanorum vitæ*, t. II, p. 643. Cette dernière indication est préférable. L'auteur des *Gesta*, qui n'est pas, comme on l'a cru, Benoît de Péterborough, — celui-ci fut le possesseur d'un manuscrit de cet ouvrage, — mais un clerc de la cour royale d'Angleterre, peut-être Richard Fitz-Neal, trésorier d'Henri II, plus tard évêque de Londres, a rédigé sur le moment même, année par année, cette chronique officielle du gouvernement anglais. Le 2e préambule n'offre pas autant de garantie; il est anonyme, il se lit dans un manuscrit moins ancien, et il énonce une erreur manifeste : XIe pour XIIe indiction. La date du 19 mars, commune aux deux sources, paraît sûre, et si Matthieu de Paris, *Chronica majora*, dans Mansi, t. XXII, col. 233, avance que le concile eut lieu le 19 mars, c'est qu'il n'a connu ou retenu que la date de la dernière session.

On a, sur les délibérations du concile, de maigres renseignements, que nous utiliserons plus loin. Rergo de Hoveden dit qu'Alexandre III siégea, dans la basilique de Saint-Jean de Latran, *in eminentiore loco, cum cardinalibus suis et præfectis et senatoribus et consulibus Urbis*. A la IIe session, Guillaume de Champagne, archevêque de Reims, fut nommé cardinal-prêtre de Sainte-Sabine, et Henri de Marcy, abbé de Clairvaux, devint cardinal-évêque d'Albano.

II. Liste des canons. — Le concile publia 27 canons. Ils se lisent, dans les mss avec des variantes de texte, d'ordre et même de nombre (26 ou 28, selon que l'on joint deux canons en un ou qu'on coupe un canon en deux). Nous suivons le texte et l'ordre de l'édition « vulgate ». Tous ces canons ont été introduits dans les *Decretales Gregorii papæ IX*. Ils tranchent sur ceux des précédents conciles, généralement brefs et réduits à l'essentiel, par l'ampleur de la forme, le développement de la pensée, la précision des détails, et par des données plus complètes sur les raisons qui les motivent.

1. Sur l'élection du pape. *Decretales*, l. I, tit. VI, c. 6. — 2. Annulation des ordinations faites par les antipapes Octavien (Victor IV), Guy de Crème (Pascal III) et Jean de Struma (Calixte III). Conforme au c. 30 du IIe concile œcuménique du Latran. *Decret.*, l. V, tit. VIII, c. 1. — 3. Sur les qualités requises en ceux qui sont promus au ministère ecclésiastique. *Decret.*, l. I, tit. VI, c. 7. — 4. Contre les abus des prélats en visite. *Decret.*, l. III, tit. XXIX, c. 6. — 5. Nul ne sera ordonné sans titre. *Decret.*, l. III, tit. V, c. 4. — 6. Sur les sentences des prélats contre leurs sujets. *Decret.*, l. II, tit. XXVIII, c. 26. — 7. Contre la simonie et les nouvelles redevances imposées par les prélats aux églises. *Decret.*, l. V, tit. III, c. 9, et l. III, tit. XXXIX, c. 7. — 8. Sur la collation des bénéfices. *Decret.*, l. III, tit. VIII, c. 2. — 9. Contre les empiétements des templiers, des hospitaliers et des autres religieux sur les droits des évêques. *Decret.*, l. V, tit. XXXIII, c. 3. — 10. Défenses diverses faites aux moines. *Decret.*, l. III, tit. XXXV, c. 2. — 11. Contre l'inconduite des clercs. *Decret.*, l. V, tit. XXXI, c. 4, et l. III, tit. I, c. 8. — 12. Interdiction aux clercs d'exercer des fonctions civiles. *Decret.*, l. I, tit. XXXVII, c. 1, et l. III, tit. L, c. 4. — 13. Contre le cumul des bénéfices. *Decret.*, l. III, tit. IV, c. 3. — 14. Défense aux clercs d'avoir plusieurs églises et aux laïques de disposer des biens ecclésiastiques. *Decret.*, l. III, tit. V, c. 5; tit. XXX, c. 19; tit. XXXVIII, c. 4. — 15. Contre la transmission par héritage des biens des clercs et l'achat du décanat. *Decret.*, l. III, tit. XXVI, c. 7, et l. V, tit. IV, c. 1. — 16. La décision appartient à la partie la plus nombreuse et la plus saine du chapitre. *Decret.*, l. III, tit. XI, c. 1. — 17. Il ne doit y avoir qu'un recteur pour une église. *Decret.*, l. III, tit. XXXVIII, c. 3. — 18. Sur les écoles. *Decret.*, l. V, tit. V, c. 1. — 19. Défense aux laïques d'imposer des redevances aux églises. *Decret.*, l. III, tit. XLIX, c. 4. — 20. Interdiction des tournois, conformément aux canons 14 du IIe concile œcuménique de Latran et 12 du concile de Reims (1148), sous Eugène III, dans Mansi, t. XXI, col. 716-717. *Decret.*, l. V, tit. XIII, c. 1. — 21. Sur la trêve de Dieu. Reproduit le c. 12 du IIe concile du Latran. *Decret.*, l. I, tit. XXXIV, c. 1. — 22. La sécurité garantie en tout temps aux clercs, moines, pèlerins, marchands, agriculteurs. Défense d'établir de nouveaux péages sans la permission des rois ou des princes. La 1re partie reproduit le

c. 11 du IIe concile du Latran. *Decret.*, l. I, tit. XXXIV, c. 4, et l. III, tit. XXXIX, c. 10. — 23. Sur les lépreux. *Decret.*, l. III, tit. XLVIII, c. 2. — 24. Excommunication contre ceux qui ont aidé les Sarrasins ou qui nuisent aux navigateurs chrétiens. *Decret.*, l. V, tit. VI, c. 6, et tit. XVII, c. 3. — 25. Contre les usuriers. *Decret.*, l. V, tit. XIX, c. 3. — 26. Contre les Sarrasins et les Juifs. *Decret.*, l. II, tit. XX, c. 21 et l. V, tit. VI, c. 5. — 27. Contre les cathares, les brabançons et autres pillards qui dévastent tout, à la manière des païens. La Ire partie dans *Decret.*, l. V, tit. VII, c. 8.

III. Œuvre du concile. — Comme le IIe concile, le IIIe du Latran s'occupa du schisme, de l'hérésie et de la discipline. Sur plusieurs points, il eut des innovations remarquables.

1° *La fin du schisme.* — A l'exemple du IIe concile du Latran, le IIIe annula les ordinations et les nominations faites par les antipapes, leurs aliénations de biens ecclésiastiques, et déclara suspens des ordres sacrés et de leurs dignités ceux qui avaient juré spontanément d'être fidèles au schisme. Au reste, Alexandre III n'imita pas la rigueur impitoyable d'Innocent II contre tous les anciens schismatiques. Les évêques qui avaient suivi l'empereur dans le schisme furent réconciliés, après avoir protesté par un serment solennel, dont Albert de Stade, *Chronicon*, dans *Monum. Germ. hist.*, *Script.*, t. XVI, p. 348, a conservé la formule, de leur obéissance à l'Église romaine et au pape; ensuite les archevêques repentis reçurent le pallium, sauf Berthold, archevêque élu de Brême. Celui-ci avait été d'abord bien accueilli et avait siégé parmi les prélats et porté la mitre, bien qu'il ne fût pas prêtre; mais le pape, après enquête, cassa son élection comme anticanonique. Géron, évêque d'Halberstadt, et les clercs qu'il avait ordonnés, furent autorisés à exercer les fonctions de leurs ordres, parce que Géron, nommé anticanoniquement du vivant de l'évêque légitime, avait été sacré validement, quoique illicitement, par l'archevêque « catholique », c'est-à-dire légitime, Hartwig de Brême. Enfin, le 15 mars, en plein concile, Alexandre rendit à maître Gérard la Pucelle *(Puella)* les revenus qu'il avait remis spontanément, *in fervore schismatis*, en Allemagne, et déclara ne pas vouloir que le fait d'avoir tenu ces revenus parmi les schismatiques nuisît à sa renommée ou à ses promotions ultérieures. *P. L.*, t. CC, col. 1200.

Pour prévenir de nouveaux schismes, le concile lança un décret important sur l'élection du pape (c. 1). Les troubles qui s'étaient produits, lors de l'élection d'Innocent II et d'Alexandre III lui-même, avaient montré que le décret libérateur de Nicolas II était, malgré tout, insuffisant. Il s'agissait de rendre impossible une double élection en cas de désaccord des cardinaux; le concile statua que celui-là devrait être considéré comme régulièrement élu qui aurait les deux tiers des suffrages. Pas un mot de l'agrément de l'empereur ni du rôle, déjà si réduit du reste, du clergé et du peuple. Ce canon a fait loi jusqu'à nos jours, pour le plus grand avantage de l'Église. Voir t. IV, col. 2316-2318.

Contre le schisme grec, plus tenace parce qu'il portait à la fois sur des questions de personnes et de doctrines, le concile fut moins heureux. Une lettre du métropolitain Georges de Corfou, dans Mansi, t. XXII, col. 237-238, raconte que Nectaire, abbé de Saint-Nicolas de Casula (Otrante), qui représenta les grecs à sa place, n'y vint pas en esprit de paix, mais *omnino non quasi judicandus, sed judicaturus potius et damnaturus pravos hæreticorum errores;* il serait rentré parmi les siens comme un vainqueur chargé des couronnes olympiques.

2° *Les non-catholiques.* — 1. *Les albigeois et les routiers.* — Ils figurent ensemble dans le décret le plus long et l'un des plus graves du concile.

27. Sicut ait beatus Leo, licet ecclesiastica disciplina, sacerdotali contenta judicio, cruentas non officiat ultiones, catholicorum tamen principum constitutionibus adjuvatur, ut sæpe quærant homines salutare remedium dum corporale super se metuunt evenire supplicium. Eapropter, quia in Gasconia, Albegesio, et partibus Tolosanis et aliis locis, ita hæreticorum, quos alii catharos, alii patrinos, alii publicanos, alii aliis nominibus vocant, invaluit damnata perversitas ut jam non in occulto, sicut aliqui, nequitiam suam exerceant, sed suum errorem publice manifestent, et ad suum consensum simplices attrahant et infirmos, eos, et defensores eorum et receptores anathemati decernimus subjacere, et sub anathemate prohibemus ne quis eos in domibus vel in terra sua, tenere vel fovere vel negotiationem cum eis exercere præsumat. Si autem in hoc peccato decesserint, non, sub nostrorum privigeliorum cuilibet indultorum obtentu aut sub aliacumque occasione, aut oblatio fiat pro iis aut inter christianos recipiant sepulturam. Denzinger-Bannwart, n. 401 (jusqu'à : *exercere præsumat*).

Bien que l'Église, comme le dit saint Léon, contente du jugement sacerdotal, n'emploie pas les vengeances sanglantes, elle est aidée par les constitutions des princes catholiques, en sorte que souvent les hommes cherchent un remède spirituel quand ils redoutent que les peines temporelles ne viennent sur eux. Donc, parce que dans la Gascogne, l'Albigeois, le pays de Toulouse et ailleurs, la perversité condamnée des hérétiques, que les uns nomment cathares, d'autres patarins, d'autres publicains, d'autres d'autres noms, a fait de tels progrès que désormais ils n'exercent pas, comme certains, leur malice en secret mais manifestent publiquement leur erreur et provoquent l'adhésion des simples et des infirmes, nous prononçons l'anathème contre eux, leurs défenseurs et recéleurs, et nous défendons, sous peine d'anathème, que personne ose les garder ou les protéger dans ses maisons ou sa terre, ni avoir commerce avec eux. S'ils meurent en ce péché, sous prétexte de n'importe quels privilèges accordés par nous, ou à l'occasion de n'importe quelle autre chose, aucune offrande ne sera faite pour eux et ils ne recevront pas la sépulture parmi les chrétiens.

Cette Ire partie du canon est l'aboutissement d'une série de décisions conciliaires. Le IIe concile du Latran (c. 23), après le concile de Toulouse de 1119 (c. 3), dans Mansi, t. XXI, col. 226-227, avait condamné des précurseurs des cathares. Le concile de Reims de 1148 (c. 18), dans Mansi, t. XXI, col. 716, avait anathématisé les hérétiques de la Gascogne et de la Provence; celui de Tours, tenu, en 1163, sous la présidence d'Alexandre III (c. 4), dans Mansi, t. XXI, col. 1182-1183, l'hérésie née *in partibus Tolosæ* et, de là, répandue dans la Gascogne et d'autres provinces. Cette fois, la désignation est plus précise : les hérétiques sont dans la Gascogne, l'Albigeois, le pays de Toulouse et ailleurs, et, en attendant que le nom d'albigeois les distingue, ils sont nommés cathares, patarins, publicains, etc.

La 2e partie du canon a trait aux brabançons, aragonais, navarrais, basques, ainsi appelés de leur pays d'origine, aux cotereaux et triaverdins dont les noms ont une étymologie douteuse. Cf. Ducange, *Glossarium ad scriptores mediæ et infimæ latinitatis, édit.* G.-A.-L. Henschel, Paris, 1842-1846, t. II, p. 638, t. VI, p. 662. Ce n'étaient pas des hérétiques, comme on l'a dit souvent. Voir t. III, col. 1924-1926. C'étaient des routiers-vagabonds ou soldats mercenaires, gens de sac et de corde, coutumiers des pires désordres, qui se mettaient au service du plus offrant. Le concile excommunie ceux qui les prennent à leur solde. Les protecteurs et les employeurs des pillards auront leurs noms publiés, les jours de fêtes et dimanches, dans les églises des régions qui souffrent de tels excès, et ils seront frappés des mêmes peines que les cathares. Évidemment le concile a en vue principalement, sinon uniquement, les routiers des pays infestés par l'hérésie et utilisés au profit de l'hérésie, car il ajoute que ceux qui les emploient ne seront pas reçus dans la communion de l'Église *nisi societate illa pestifera et hæresi abjuratis.*

Suit, contre eux, la proclamation de la guerre sainte. C'était une grande nouveauté. Elle avait pour base les textes (de saint Augustin pour la plupart) que Gratien a réunis dans la cause XXIII de son *Décret.* Mais l'application de ces principes fut élargie. Pour la première fois, le IIIe concile du Latran proclama la croisade intérieure. La guerre en pays chrétien sera non pas dirigée par l'Église elle-même, comme plus tard dans la croisade des albigeois, mais provoquée, patronnée, enrichie par elle des mêmes indulgences qu'elle accorde aux croisades en pays infidèles. Où des historiens ont outré la pensée du concile, c'est en disant qu'il a déclaré la guerre sainte contre les hérétiques en tant que tels. Non. La sentence du concile porte exclusivement contre ceux qui soudoient ces malandrins, et les fidèles sont invités à s'opposer par les armes aux débordements antichrétiens et antisociaux de ces aventuriers qui ne respectent ni églises ni monastères, n'épargnent ni veuves ni pupilles, ni vieillards ni enfants, ni l'âge ni le sexe, mais perdent et dévastent tout, à la manière des païens : *ut tantis cladibus se viriliter opponant et contra eos armis populum christianum tueantur.*

2. *Les vaudois.* — Aussi longtemps qu'on a identifié albigeois et vaudois et qu'on s'est obstiné à ne pas tenir compte de la démonstration, faite par Bossuet, *Histoire des variations des églises protestantes*, l. XI, de leurs différences essentielles, on a tenu les vaudois pour englobés dans la condamnation du c. 27. Aujourd'hui l'histoire est désencombrée de cette erreur. Des vaudois il fut question au concile, mais à part des cathares. Voir l'art. Vaudois.

Pierre Valdo n'avait guère commencé de répandre ses idées qu'en 1176. L'archevêque de Lyon ayant défendu la prédication au réformateur et au petit groupe de ses disciples, Valdo se rendit à Rome, au moment du concile. Le pape « embrassa Valdo et approuva le vœu qu'il avait fait de la pauvreté volontaire, mais lui défendit et à ses compagnons de s'arroger l'office de prédicateur, à moins qu'ils n'y fussent autorisés par le clergé », au dire de l'anonyme de Laon, *Chronica universalis* (écrite vers 1220), dans *Monum. Germ. hist.*, *Scriptores*, t. XXVI, p. 449. Étienne de Bourbon, de son côté, *Anecdotes historiques*, Paris, 1877, p. 292-293 (extraits de son *Tractatus de septem donis Spiritus sancti*, composé entre 1249 et 1261), dit que Valdo et les siens, bannis de Lyon, *ad concilium quod fecit Romæ ante Lateranense* (avant le IVe concile du Latran en 1215, donc au IIIe concile) *vocati, et pertinaces, fuerunt schismatici postea judicati;* c'est-à-dire qu'ils furent convoqués au concile, qu'ils s'opiniâtrèrent (à prêcher) et que, plus tard, ils furent jugés schismatiques. Un troisième témoignage, de plus de prix, est celui de Walter Map, qui fut non seulement contemporain, mais encore présent au concile, à titre de représentant du roi d'Angleterre, et chargé par Alexandre III de disputer, au concile, contre deux vaudois *qui sua videbantur in secta præcipui.* Dans son *De nugis curialium*, dist. I, c. XXXI (remanié à plusieurs reprises de 1181 à 1192), il raconte qu'il n'eut pas de peine à percer à jour leur ignorance et à faire rire d'eux, *confusique recesserunt et merito. Monum. Germ. hist.*, *Script.*, t. XXVII, p. 66-67. Il résulte de ces trois témoignages que, la prédication ayant été interdite aux vaudois inexpérimentés et ignorants, ils furent convoqués au concile pour s'expliquer sur leurs doctrines, ou, plus probablement, ils s'y rendirent d'eux-mêmes afin d'obtenir une approbation que l'archevêque de Lyon avait refusée. Valdo n'alla pas à Rome : « Je vis à ce concile, dit Map, des hommes simples et illettrés, appelés vaudois du nom de leur chef, Valdo », ce qui suppose que Valdo n'était pas avec eux. On s'aperçut vite que c'étaient des gens dénués de culture. Il est possible — il est même probable — que le pape leur ait dit de bonnes paroles au sujet de leur vœu de vie parfaite. Il est plus probable encore qu'il leur interdit la prédication à cause de leur ignorance, ou que, s'il l'autorisa, ce fut de façon conditionnelle, en faveur de ceux que le clergé estimerait aptes à ce ministère. Pour le moment, il n'y eut pas de condamnation proprement dite. Mais Map comprit que le valdisme, objet de risée, pourrait devenir un péril : *quod si admiserimus, expellemur.*

3. *Les juifs et les sarrasins.* — Les historiens juifs H. Volgestein et P. Rieger, *Geschichte der Juden in Rom*, Berlin, 1896, t. I, p. 224, disent qu' « Alexandre III, un des plus grands hommes qui aient porté la tiare papale, se montra favorable aux juifs pendant la plus grande partie de son pontificat, aussi longtemps qu'il eut besoin de leur aide financière » — il eut pour administrateur de ses finances le juif Yehiel ben Abraham —; mais, ajoutent-ils, « quand la victoire de Legnano lui eut rendu les mains libres, il montra ses vrais sentiments, et le concile du Latran lui fournit le moyen de procéder avec plus de rigueur contre les juifs ». Au contraire, l'historien juif Grätz, *Histoire des juifs*, trad. M. Bloch, Paris, 1893, t. IV, p. 131, est d'avis que « ce pape donna aux juifs des preuves de son bon vouloir au concile du Latran ». En dépit des menées belliqueuses de plusieurs membres, « les décisions de cette haute assemblée sont animées d'un véritable esprit de justice et de tolérance. En dehors de la défense, faite depuis longtemps aux juifs, d'employer des domestiques chrétiens, et qu'il renouvela, le concile du Latran ne prit aucune mesure contre eux. En revanche, il interdit de leur imposer le baptême par la violence, de les attaquer, de les piller ou de troubler la célébration de leurs fêtes religieuses. » Ce résumé de dispositions du concile n'est pas tout à fait exact. Le concile renouvela, en effet, la défense pour les juifs d'avoir des serviteurs chrétiens. En outre, il statua que le témoignage des chrétiens serait valable contre les juifs, puisque ceux-ci admettaient le témoignage des leurs contre les chrétiens, et qu'agir autrement serait préférer aux chrétiens les juifs alors que *eos subjacere christianis oporteat et ab eis pro sola humanitate foveri.* Enfin, il défendit qu'on privât de leurs biens les juifs qui se convertissaient au christianisme. Quant à la défense de baptiser les juifs de force, de leur nuire ou de les molester en quelque façon, elle a été portée souvent par les papes; elle l'a été par Alexandre III, mais non au IIIe concile du Latran. Cf. F. Vernet, *Papes et juifs au XIIIe siècle*, dans *L'Université catholique*, Lyon, 1896, t. XXI, p. 78.

De même qu'aux juifs le concile interdit aux sarrasins d'avoir des chrétiens à leur service (c. 26). Il excommunia les chrétiens, férocement cupides et pareils ou supérieurs en malice aux sarrasins, qui leur livraient des armes, du fer, du bois de construction pour les navires et tout ce qui servait à combattre les chrétiens, ou qui commandaient ou dirigeaient, en qualité de pilotes, leurs galères et leurs navires destinés à la piraterie (c. 24).

3° *Les autres questions traitées au concile.* — Nous n'avons pas à revenir sur la condamnation par Alexandre III de la formule néo-adoptianiste de Pierre Lombard. Cf. Mansi, t. XXII, col. 239, 453-454, 457. Elle n'eut pas lieu au concile, quoi qu'on en ait dit, mais lui fut antérieure. Voir t. I, col. 416-417.

La plupart des dispositions disciplinaires renouvellent des règles anciennes, quitte à y introduire quelques détails tristement révélateurs; tel celui contre *incontinentia illa quæ est contra naturam* (11). Une nou-

veauté bienfaisante est celle des canons 3, 8, 17, qui précisent et constituent de toutes pièces le droit de dévolution ou de transfert à l'autorité supérieure de la collation d'un bénéfice quand l'autorité inférieure ne l'a pas fait comme elle devait. Voir t. IV, col. 676. A noter le c. 10, qui reprend et fortifie le c. 7 du concile de Melfi (1089), dans Mansi, t. XX, col. 723.

10. Monachi non pretio reciplantur in monasterio... Si quis autem exactus pro sua receptione aliquid dederit, ad sacros ordines non ascendat. Is autem qui acceperit officii sui privatione mulctetur. Denzinger-Bannwart, n. 400.

On ne doit pas admettre à prix d'argent un moine dans un monastère ...Si quelqu'un pour être admis a donné quelque chose exigée de lui, qu'il ne monte pas aux ordres sacrés! Quant à celui qui l'a admis, qu'il soit puni par la privation de son office!

En matière directement temporelle, le concile a des canons importants sur les écoles (18), les tournois (20), la trêve de Dieu (21-22), les lépreux (23), l'usure (25).

Le IIIe concile œcuménique du Latran augmenta, dans une période difficile, le prestige du pouvoir pontifical; toutefois, malgré l'éclat qui en rejaillit sur sa personne, Alexandre III dut bientôt abandonner Rome, qui était décidément en passe de devenir inhabitable pour les papes.

I. Sources. — 1° Les lettres d'Alexandre III, *P. L.*, t. cc. Trois seulement nomment le concile : ce sont les lettres de convocation indiquées plus haut. On peut rattacher vraisemblablement au concile les lettres écrites pendant qu'il se tenait et un certain nombre des privilèges accordés peu après. La chose est certaine pour la lettre à maître Gérard la Pucelle, col. 1200. — 2° Les canons du concile. La *Continuatio Aquicinctina* de Sigebert de Gembloux, *P. L.*, t. CLX, col. 314, dit que ces canons *penes multos habentur*. Robert de Torigny, *P. L.*, t. CLX, col. 530, dit qu'on les possédait dans son monastère. Roger de Hoveden, dans *Monum. Germ. hist., Script.*, t. XXVII, p. 144, les a insérés dans sa *Chronique;* son texte, collationné avec celui des mss de la Vaticane, a été reproduit dans l'édition semi-officielle des *Concil. general. Ecclesiæ catholicæ*, Rome, 1728, t. IV, p. 27-33, d'où il a passé dans tous les recueils des conciles, notamment dans Mansi, t. XXII, col. 213-217. Matthieu de Paris, *Chronic. maj.*, dans Mansi, col. 233-234, a connu et résumé un texte où les canons paraissent dans un ordre différent. Un troisième texte, dans Mansi, t. XXII, col. 455-458, d'après l'*Hist. romanpontif.* de l'anonyme de Zwetti. Clément III, dans sa lettre à l'archevêque de Bourges, du 11 juillet 1118, *P. L.*, t. CCIV, col. 1379, se réfère à un canon qui est absent des textes connus et appartient donc, semble-t-il, à un quatrième texte Innocent III, à son tour, dans la bulle de convocation du IVe concile œcuménique du Latran, *P. L.*, t. CCXVI, col. 825, semble se référer à une rédaction du c. 4 différente de celle que nous connaissons. Et il faut en dire autant des canons 11 et 61 du IVe concile du Latran qui se réclament du IIIe concile (c. 18, 14). Mansi a publié, col. 213, deux préambules différents aux canons, et, col. 213-217, 239-340, 458-468, des listes différentes des Pères du concile. Barthélemy Laurens, surnommé Poin, a édité, en 1551, un vaste *Appendix* au IIIe concile du Latran, comprenant, en 49 livres, environ 600 décrétales des papes; parce que le ms. où il les trouva donnait ces pièces comme une *pars IIa*, après les canons du concile, cet *Appendix* a trouvé place indûment dans les collections des conciles. Dans Mansi, col. 249-453. — 3° Auteurs contemporains ou anciens. Au premier rang, deux écrivains qui assistèrent au concile : Guillaume, archevêque de Tyr, *Hist. rerum transmarin.*, l. XXI, c. XXVI, *P. L.*, t. CCI, col. 841-842, et Walter Map, *De nugis curialium*, dist. I, c. XXXI, dans *Monum. Germ. hist., Script.*, t. XXVII, p. 66-67. Guillaume de Tyr avait consigné les statuts du concile et les noms des Pères dans un écrit déposé par lui *in archivo sanctæ Tyrensis ecclesiæ*, qu'il y a malheureusement peu d'espoir de retrouver. Une lettre de Georges, métropolitain de Corfou, délégué pour représenter les grecs, mais empêché d'y venir, indique, du point de vue grec, le rôle de l'abbé Nectaire qui le remplaça au concile, Mansi, col. 237-238. Voir les textes de Matthieu de Paris, Roger de Hoveden, Helmold, Albert de Stade, *ibid.*, col. 233-236. Parmi les autres sources, le soi-disant Benoît de Peterborough, *Gesta Henrici II et Ricardi I regum*, dans *Monum. Germ. hist., Script.*, t. XXVII, p. 98-99. Pierre le Chantre, *Verbum abbreviatum*, c. L, *P. L.*, t. CCV, col. 158, cite un mot suspect d'évêques présents au concile. Voir encore Jaffé, *Regesta pontif. romanorum*, 2e édit., t. II, p. 340-341.

II. Travaux. — Parmi les anciens historiens, Baronius, *Annal.*, an. 1178, n. 8-16, et 1179, n. 1-14; Pagi, *Critica*, an. 1179, n. 1-14; Noël Alexandre, *Hist. eccl.*, édit. Roncaglia-Mansi, Venise, 1778, t. VII, p. 347-358. Parmi les récents, H. Reuter, *Geschichte Papst Alexander's III und der Kirche seiner Zeit*, 2e édit., Leipzig, 1864, t. III; V. Tizzani, *I concilii Lateranesi*, Rome, 1878; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1913, t. V *b*, p. 1086-1112. Voir, en outre, la bibliographie indiquée t. I, col. 717. Sur la croisade intérieure promulguée par le concile, H. Pissard, *La guerre sainte en pays chrétien*, Paris, 1912.

F. Vernet.

4. LATRAN (IVe CONCILE ŒCUMÉNIQUE DU), en novembre 1215. — I. Histoire. II. Liste des canons. III. Œuvre du concile.

I. Histoire. — Les *Annales Gemmeticenses*, dans *Monum. Germ. hist., Scriptores*, t. XXVI, p. 511, disent, à l'année 1215 : *Innocentius papa III Romæ concilium celebravit quantum nunquam fuerat antea celebratum.* La convocation avait été faite dès le 19 avril 1213. Elle était adressée aux évêques de la catholicité entière. Elle portait qu'ils devaient être à Rome deux ans et demi après, le 1er novembre 1215. Dans le registre du pape, la première lettre de convocation a pour destinataire l'archevêque, les évêques, abbés et prieurs de la province de Vienne. *P. L.*, t. CCXVI, col. 823-825. Suit une longue liste d'autres destinataires. Elle fut envoyée telle quelle, ou avec des modifications en rapport avec la situation de ceux qui la reçurent, aux patriarches, archevêques, évêques, abbés et prieurs occidentaux et orientaux : parmi ces derniers il y eut le catholicos, les archevêques, évêques et abbés d'Arménie, ainsi que le chapitre (latin) de Constantinople, mais non le patriarche, car il y avait pour lors contestation entre deux prétendants. En outre, le pape invita les chefs d'ordres religieux et militaires : Cîteaux, Prémontré, l'Hôpital, le Temple, et les princes séculiers : empereur (latin) de Constantinople, rois de France, d'Aragon, de Navarre, de Castille, de Léon, de Portugal, de Chypre, de Norvège, etc. Les patriarches d'Alexandrie et de Jérusalem étaient honorés l'un et l'autre d'une lettre particulière, pleine de bienveillance. Ce dernier, légat du Saint-Siège en Terre sainte, était pressé de venir au concile, s'il le pouvait *absque gravi dispendio Terræ sanctæ*, *P. L.*, t. CCXVI, col. 831; en même temps il était chargé de faire remettre au soudan de Damas et de Babylone des lettres qui lui demandaient de rendre Jérusalem et tout « l'héritage du Christ ». Voir la lettre au soudan, col. 831-832, et un texte plus complet publié par A. Luchaire, dans le *Journal des savants*, Paris, 1905, p. 568.

Innocent III prescrivait qu'on ne manquât pas au rendez-vous. Un ou deux suffragants seulement pouvaient rester par province, pour l'expédition des affaires courantes; eux et tous ceux qui seraient retenus, par un empêchement canonique, loin du concile s'y feraient représenter par des délégués. Seraient pareillement représentés les chapitres des cathédrales et des collégiales. Que nul, disait le pape, n'allègue de fausses excuses, sous peine d'encourir le châtiment canonique! Qu'on ne mette pas en avant *dissensionum obstacula vel itinerum impedimenta quæ, Domino faciente signum in bonum, ex magna jam parte cessare cœperunt*, car les grands maux qui menacent appellent les grands remèdes, et « celui-là ne navigue jamais qui attend toujours que la mer ne soulève plus ses flots », col. 825. L'archevêque de Lund (Suède), légat du Saint-Siège, voulut se dérober : Innocent lui marqua sa surprise, le menaça de son indignation et lui enjoignit de prendre part à une « œuvre si nécessaire » à laquelle « concouraient, de toutes parts et avec un grand empressement, les princes et les prélats et la fleur et l'honneur du clergé tout entier ». *P. L.*, col. 965-966.

Pourquoi veut-il une nombreuse assistance? « Pour mesurer les forces de l'Église, *ut vires Ecclesiæ metiretur* », dit la *Chronica S. Petri Erfordensis moderna*, dans *Monum. Germ. hist., Script.*, t. XXX, p. 384. Innocent III dit mieux encore : « Parce que, Dieu le sait, deux choses surtout lui tiennent à cœur, à savoir le recouvrement de la Terre sainte et la réforme efficace de l'Église universelle », et que, ces deux choses intéressant l'état commun de tous les fidèles, le concile général a paru le meilleur moyen de pourvoir à ces deux nécessités. *P. L.*, t. CCXVII, col. 673 (discours d'ouverture du concile). Cf., t. CCXVI, col. 824, la lettre de convocation. Dans un magnifique langage, il formule un idéal en partie irréalisable, mais dont il est beau d'avoir voulu s'approcher le plus possible. Tout en maintenant la foi et la morale chrétiennes, ce qui est l'objet direct de leur mission, les Pères du concile, appelés à résoudre les conflits qui divisaient le monde, « se trouvaient transformés, pour la circonstance, en un vaste aréopage d'arbitres internationaux », dit A. Luchaire, *Revue historique*, t. XCVII, p. 228.

Le concile ne peut se réunir avant deux ans : Innocent III déclare que, dans l'intervalle, en toutes les provinces il fera rechercher ce qui a besoin de « la lime de la prévoyance apostolique » et enverra des hommes idoines qui prennent en mains les intérêts de la Terre sainte, quitte à diriger lui-même l'affaire, si le concile l'approuve. *P. L.*, t. CCXVI, col. 824. En France, le cardinal Robert de Courçon — sa conduite devait exciter des plaintes — fut chargé, à titre de légat, de recueillir des subsides pour la délivrance de la Terre sainte. Le clergé de France, le roi Philippe-Auguste, son fils aîné, le futur Louis VIII, et l'épouse de ce dernier, Blanche de Castille, sont priés de bien accueillir et d'aider le légat. *P. L.*, t. CCXVI, col. 827-828.

Quoi qu'il faille penser de l'affirmation de certains chroniqueurs qu'un ou plusieurs évêques, et d'autres personnages, moururent étouffés par la foule, il est sûr qu'on afflua de partout. Une pièce officielle existe, qu faisait partie du protocole du concile et qui a servi de base à tous les récits contemporains. Voir, par exemple, Burchard de Biberach et Conrad de Lichtenau, *Chronicon Urspergense*, dans *Monum. Germ. hist., Script.*, t. XXIII, p. 378, avec cette précision : *Hæc ex protocollo synodi hausta sunt.* Il y est dit qu' « à ce concile prirent part 412 évêques. Parmi eux, deux des principaux patriarches, celui de Constantinople et celui de Jérusalem. Le patriarche d'Antioche, gravement malade, n'a pas pu venir, mais s'est fait représenter par l'évêque de Tortosa. Le patriarche d'Alexandrie, dont le siège est compris dans un État sarrasin, a fait ce qu'il a pu; il a envoyé à sa place un diacre, son frère. Le chiffre des primats et des archevêques présents s'élevait à 71; celui des abbés et des prieurs au delà de 800. On n'a pu calculer avec certitude le nombre des personnes chargées de représenter les archevêques, les évêques, les abbés, les prieurs et les chefs de chapitre absents. Il faut y ajouter enfin la multitude considérable des représentants des pouvoirs laïques : roi de Sicile, élu roi des Romains (Frédéric II), empereur de Constantinople, roi de France, roi d'Angleterre, roi de Hongrie, roi de Jérusalem, roi de Chypre, roi d'Aragon, autres princes et barons, cités et autres lieux. » Le concile ne comprenait donc pas seulement le clergé catholique d'Europe et d'Asie. « Tous les gouvernements laïques, depuis les empires et les royautés jusqu'aux gouvernements municipaux, *civitates et alii loci*, sans compter ceux des princes féodaux, y furent représentés. De sorte, remarque A. Luchaire, *Revue historique*, t. XCVII, p. 231, que, dans ces assises solennelles de la chrétienté, tous les éléments sociaux de quelque importance avaient leur place. »

Nous ne possédons pas un état de présence officiel de tous les personnages, ecclésiastiques et laïques. Mais A. Luchaire a publié, d'après un manuscrit de Zurich, *Journal des savants*, 1905, p. 561-563, la liste des 19 cardinaux et des 400 et quelques archevêques et évêques présents au concile, qui se trouvait dans le registre, disparu depuis le XIVe siècle, des lettres de la 18e année du pontificat d'Innocent. Y figurent surtout l'Italie, la France, les Iles Britanniques. L'Allemagne beaucoup moins, ce qui s'explique par les divisions de ce pays, tiraillé par le schisme et la rivalité d'Otton de Brunswick et de Frédéric II. De l'Orient ne sont guère venus qu'un petit nombre de prélats, latins d'origine : archevêques de Makri (Thrace), de Patras, d'Athènes, etc. En outre, le patriarche des maronites, les évêques de Livonie (plus tard Riga) et d'Esthonie (plus tard Dorpat). Les chroniqueurs fournissent des renseignements complémentaires. Ils nous livrent les noms de plusieurs évêques ou abbés que la liste passe sous silence ou décrivent l'attitude des évêques au concile. C'est le cas pour ce fastueux évêque de Liége, Hugues, qui parut, à la première session, avec la tunique écarlate et le chapeau vert en sa qualité de comte, à la deuxième en sa qualité de duc, avec une chape à manches, de couleur verte, et enfin, à la troisième, en évêque, avec la mitre, sous prétexte que le pape avait convoqué les souverains laïques en même temps que les chefs d'églises et que l'évêque de Liége cumulait avec sa dignité épiscopale les titres de comte et de duc. Cf. *Gesta episcoporum Leodiensium abbreviata*, dans *Monum. Germ. hist., Script.*, t. XXV, p. 134. Césaire d'Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, l. III, c. XXXIII, dans Raynaldi, *Annal.*, an 1215, n. 19, raconte qu'Innocent manda et interrogea un convers cistercien, le bienheureux Simon d'Aulne, qui passait pour avoir l'esprit de prophétie. Sur les représentants des gouvernements laïques, rois, féodalité et communes, nous sommes mal renseignés. Sans dire, avec A. Luchaire, *Revue historique*, t. XCVII, p. 235, que « le monde entier était là », nous pouvons affirmer qu'il y eut foule. Aux indications fournies par la liste brève du protocole du concile s'ajoutent celles des chroniqueurs : ils mentionnent la présence des délégués de la puissance commune de Gênes et de plusieurs républiques lombardes, des principaux acteurs de la tragédie albigeoise, etc.

Le concile s'ouvrit le 11 novembre 1215. Il y eut deux autres sessions solennelles, le 20 et le 30 novembre, le tout dans la basilique de Saint-Jean de Latran.

Avant la première session et dans l'intervalle d'une semaine qui sépara chacune des deux suivantes, des séances privées se tinrent dans le palais du Latran contigu à l'église. On y aborda plusieurs questions d'intérêt particulier. Telle l'affaire de la primatie de l'archevêché de Tolède sur l'Espagne entière, sans en excepter Compostelle, et une partie de la France; elle fut discutée dans une des salles d'audience, annexées à la chapelle Saint-Nicolas, qui remontaient à Calixte II et qu'ornaient des peintures dont l'une représentait le triomphe de Calixte sur l'antipape Bourdin. Cf. A. Luchaire, *Revue historique*, t. XCVII, p. 247-254. Telle une série de conflits entre gens d'Église. Nombre de questions politiques et ecclésiastiques furent débattues de la sorte avant l'inauguration officielle ou dans des séances intérimaires. On réserva pour les trois sessions générales les questions d'ordre général : Terre sainte, foi, réforme. Encore ces questions furent-elles mises au point dans des séances préparatoires, et le but des sessions publiques fut-il,

sauf en ce qui concerna la compétition à l'empire, moins de les discuter que de confirmer solennellement et de promulguer les décisions arrêtées d'avance.

Le 11 novembre 1215, Innocent III, sur un trône d'où il dominait l'assemblée, ouvrit le concile par un discours majestueux, bourré de textes bibliques, quelque peu subtil mais qui exprimait à merveille, dans le goût du temps, sa pensée sur la réforme de l'Église et la délivrance des Lieux saints. Commentant le *Desiderio desideravi hoc Pascha manducare vobiscum antequam patiar*, Luc., XXII, 15, il distinguait les trois sens dans lesquels l'Écriture emploie le mot « Pâque », et disait vouloir célébrer, avec le concile, une triple Pâque : une Pâque corporelle, afin que se produisît un passage temporel, c'est-à-dire afin que Jérusalem fût délivrée; une Pâque spirituelle, passage d'un état à un autre, du vice à la vertu, le passage à la réforme de l'Église; une Pâque éternelle, passage de la vie temporelle à la gloire céleste. Le pape aspirait à célébrer cette dernière Pâque dans le royaume de Dieu avec les Pères du concile. *P. L.*, t. CCXVII, col. 673-680. Quand il eut terminé, Innocent donna la parole d'abord au patriarche de Jérusalem, puis à Thédise, évêque d'Agde. Le premier retraça les malheurs de la Terre sainte et implora pour elle des secours qui étaient urgents. Le second dénonça l'albigéisme et les albigeois. Après ces discours, sur l'ordre du pape, les prélats sortirent de la basilique.

A la deuxième session, le 20 novembre, vint sur le tapis la compétition à l'empire entre Otton de Brunswick, excommunié par Innocent III, et le jeune Frédéric II, pupille du pape. Bérard, archevêque de Palerme, plaida la cause de Frédéric. Puis l'un des députés de Milan parla en faveur d'Otton. Les murmures qui s'élevèrent aussitôt témoignèrent des dispositions hostiles de la majorité. Le pape imposa silence. Le Milanais reprit son discours, et lut une lettre dans laquelle Otton se plaignait d'Innocent, se disait prêt à rentrer dans l'obéissance due à Rome et à donner les garanties qu'on exigerait de lui, et priait les cardinaux et les prélats de lui obtenir l'absolution. Ensuite Guillaume VI, marquis de Montferrat, prononça contre Otton un sévère réquisitoire. Le pape, qui l'avait écouté avec une faveur marquée, réfuta à son tour la plaidoirie milanaise. Comme le Milanais répondait au marquis et au pape, une altercation éclata entre les partisans d'Otton et ceux de Frédéric. Les choses tournaient mal. Le pape leva la séance.

La question anglaise vint pareillement devant le concile. Est-ce dans une séance générale que fut confirmée l'excommunication lancée contre les barons anglais qui s'étaient soulevés contre Jean Sans-Terre, devenu vassal et tributaire du pape? Voir INNOCENT III, t. VII, col. 1967. Oui, semble-t-il. Une bulle du 16 décembre 1215, dans Potthast, *Regesta*, n. 5013, porte : *Nos nuper, in concilio generali constituti, excommunicavimus barones Angliæ*. Quant à la suspension d'Étienne Langton, archevêque de Cantorbéry, organisateur de la révolte, elle fut confirmée dans une séance préparatoire et notifiée par une bulle du 4 novembre. Cf. Potthast, n. 5005-5006. Les raisons mises en avant par Mansi, t. XXII, col. 1083, pour dénier l'authenticité de cette bulle ne tiennent pas. Cf. A. Luchaire, *Revue historique*, t. XCVII, p. 245-246.

A la dernière session solennelle, le 30 novembre, une partie des biens de Raymond VI de Toulouse fut attribuée à Simon de Montfort, la doctrine trinitaire de Joachim de Flore condamnée, et Frédéric II, dont l'élection par les princes allemands fut confirmée, désigné pour futur empereur. Après quoi, furent promulgués des canons sur la réforme de l'Église. « Ainsi, dit Richard de San-Germano, p. 94, en l'honneur de la Sainte Trinité, le saint synode avait accompli son œuvre en trois sessions. »

Il est vraisemblable qu'Innocent prononça un discours dans chacune des deux dernières sessions comme il le fit dans la première. Il y a de bonnes raisons, quoi qu'en pensent Hefele et Luchaire, de retrouver celui de la IIIe session dans le *Sermo in concilio generali habitus* de *P. L.*, t. CCXVII, col. 679-688. Quant à celui de la IIe, il s'est perdu, mais, d'après une indication relevée par Theiner, *Monumenta Slavorum*, Rome, 1863, p. 63, il aurait porté sur l'enseignement trinitaire de Joachim de Flore.

II. LISTE DES CANONS. — L'édition « vulgate » des canons du concile en compte 70, en plus du décret sur une nouvelle croisade. Des manuscrits en donnent 71; ils dédoublent le canon 62. Cf. A. Luchaire, *Revue historique*, 1908, t. XCVIII, p. 4, note 1. Les rubriques du registre perdu publiées par A. Theiner, *Monumenta Slavorum*, p. 63, en signalaient 68, devenus sans doute 70 par la division d'un ou de deux canons. Plus nombreux que ceux des trois conciles précédents, ils gardent et accentuent encore l'ampleur de la forme qui avait caractérisé les canons du IIIe concile, en même temps qu'ils se distinguent par leur netteté juridique.

Il n'y a pas à prouver aujourd'hui que ces décrets furent l'œuvre du concile, non du seul Innocent III, comme Noël Alexandre, *Hist. eccl.*, t. VIII, p. 254-255, après Raynaldi, *Annal.*, an. 1215, n. 7, avait eu à le faire contre Marc-Antoine de Dominis, Louis Servin et Jean Barclay. L'objection principale de Barclay avait pour point de départ une singulière méprise. Cinq canons (11, 29, 33, 46, 61) portent : « Il a été réglé dans le concile du Latran »; Barclay d'en déduire que les canons furent rédigés par Innocent après le concile. Il ne s'était pas aperçu que les renvois au « concile du Latran » visent le IIIe concile œcuménique (canons 4, 9, 13, 18), dont le IVe concile renouvelait plusieurs décisions. Tous les mss et les auteurs contemporains attribuent les canons au concile. Parmi eux, Albéric de Trois-Fontaines, *Chronicon*, dans *Monum. Germ. hist., Script.*, t. XXIII, p. 903, écrit : *Et hæc sunt capitula hujus magni concilii numero 70 breviter annotata*, et il en commence une analyse, qu'il arrête au c. 17. Selon la juste remarque du *Chronicon S. Martini Turonensis, ibid.*, t. XXVI, p. 466, *sancta synodus multa constituit multaque constituta a retroactis temporibus confirmavit*. Les 70 canons du IVe concile du Latran ont passé dans les *Decretales Gregorii papæ IX*, sauf les n. 42 et 49.

1. Profession de foi contre l'hérésie cathare. *Decretales*, l. I, tit. I, c. 1. — 2. Contre l'erreur antitrinitaire de Joachim de Flore et la doctrine d'Amaury de Chartres. *Decret.*, l. I, tit. I, c. 2. — 3. Pénalités, croisade, procédure, inquisition épiscopale contre les hérétiques. *Decret.*, l. V, tit. VII, c. 13. — 4. Défense aux grecs-unis de rebaptiser les enfants baptisés par les latins ou de laver les autels sur lesquels les latins ont célébré. *Decret.*, l. III, tit. XLII, c. 6. — 5. Sur les privilèges des sièges patriarcaux. *Decret.*, l. V, tit. XXXIII, c. 23. — 6. Sur les conciles provinciaux. *Decret.*, l. V, tit. I, c. 25. — 7. Sur le devoir de correction par les évêques et les chapitres des abus de leurs sujets. *Decret.*, l. I, tit. XXXI, c. 13. — 8. Sur la procédure ecclésiastique criminelle. *Decret.*, l. V, tit. I, c. 24. — 9. Sur les règles à suivre là où il y a plusieurs rites. *Decret.*, l. I, tit. XXXI, c. 14. — 10. Sur les prédicateurs et confesseurs appelés à suppléer à l'insuffisance des évêques. *Decret.*, l. I, tit. XXI, c. 15. — 11. Sur l'institution d'un maître pour instruire les clercs dans toute église suffisamment riche et d'un théologien, dans toute église métropolitaine, pour initier à la Sainte Écriture et au soin des âmes. *Decret.*, l. V, tit. V, c. 4. — 12. Sur les chapitres généraux des ordres religieux et le bon état des monastères. *Decret.*, l. III, tit. XXXV, c. 7. — 13. Défense d'établir de nouveaux ordres religieux. *Decret.*, l. III, tit. XXXVI, c. 9. — 14. Contre l'inconduite des clercs. *Decret.*, l. III, tit. I, c. 13. — 15. Contre l'ivrognerie des clercs et interdiction de la chasse. *Decret.*, l. III, tit. I, c. 14. — 16. Sur l'éloignement des clercs des affaires temporelles, des cabarets et des jeux profanes, leur costume, leur tonsure, leur application aux offices divins et aux études. *Decret.*, l. III, tit. I, c. 15. — 17. Sur l'assistance dévote à l'office et la célébration de la messe. *Decret.*, l. III, tit. XLI, c. 9. — 18. Interdiction aux clercs de tout ce qui peut amener la mort d'un homme. *Decret.*, l. III, tit. I, c. 9. — 19. Défense de placer dans les églises des objets profanes et ordre de veiller à la propreté des églises et des objets du culte. *Decret.*, l. III, tit. XLIV, c. 2. — 20. Le saint chrême et l'eucharistie seront gardés sous clef. *Decret.*, l. III, tit. XLIV, c. 1. — 21. La confession et la communion au moins annuelles, les devoirs du confesseur, le secret sacramentel. *Decret.*, l. V, tit. XXXVIII, c. 12. — 22. Sur les devoirs des médecins. *Decret.*, l. V, tit. XXXVIII, c. 13. — 23. Sur les vacances des églises. *Decret*, l. I, tit. VI, c. 41. — 24. Sur la manière de procéder à une élection. *Decret.*, l. I, tit. VI, c. 42. — 25. Nullité de l'élection faite par un abus du pouvoir séculier, et pénalités contre ceux qui l'acceptent ou y prennent part. *Decret.*, l. I, tit. VI, c. 43. — 26. Contre l'élection des indignes ou des incapables. *Decret.*, l. I, tit. VI, c. 44. — 27. Sur la science des prêtres. *Decret.*, l. I, tit. XIV, c. 14. — 28. Sur la résignation des charges. *Decret.*, l. I, tit. IX, c. 12. — 29. Contre le cumul des bénéfices, interdit presque sans résultats par le IIIe concile de Latran (c. 13). *Decret.*, l. III, tit. V, c. 28. — 30. Les conciles provinciaux veilleront à ce que les évêques et les chapitres attribuent les bénéfices à ceux qui en sont dignes. *Decret.*, l. III, tit. V, c. 29. — 31. Les fils, surtout illégitimes, des chanoines ne deviendront pas chanoines dans les églises de leurs pères. *Decret.*, l. I, tit. XVII, c. 16. — 32. Ni les patrons des églises, ni d'autres ne garderont pour eux presque tous les revenus de ces églises, n'en laissant aux titulaires qu'une portion insuffisante. *Decret.*, l. III, tit. V, c. 30. — 33. Les archidiacres, évêques et légats éviteront d'être à charge dans l'office de la visite. *Decret.*, l. III, tit. XXXIX, c. 23. — 34. Les prélats qui ont à payer des procurations ou un autre service à un légat du pape n'exigeront pas de leurs subordonnés plus que ceux-ci ne doivent fournir. *Decret.*, l. III, tit. XLIX, c. 8. — 35. Sur les appels. *Decret.*, l. II, tit. XXVIII, c. 59. — 36. Sur le juge d'un procès. *Decret.*, l. II, tit. XXVIII, c. 60. — 37. Sur les ruses employées dans les procès. *Decret.*, l. I, tit. III, c. 28. — 38. Sur l'obligation pour le juge de faire dresser les actes complets du procès. *Decret.*, l. II, tit. XIX, c. 11. — 39. Celui qui succède sciemment à un injuste acquéreur est tenu à restituer comme le spoliateur. *Decret.*, l. II, tit. XIII, c. 18. — 40. Sur la possession d'un objet litigieux. Défense de faire un laïque compromissaire sur des affaires spirituelles. *Decret.*, l. II, tit. XIV, c. 9, et l. I, tit. XLIII, c. 8. — 41. La prescription ne sera valable que si elle est accompagnée de bonne foi. *Decret.*, l. II, tit. XXVI, c. 20. — 42. Un clerc ne pourra étendre sa juridiction au préjudice d'un juge séculier. — 43. Les clercs ne pourront prêter le serment de fidélité à un laïque dont ils ne détiennent pas des biens temporels. *Decret.*, l. II, tit. XXIV, c. 30. — 44. Nullité de l'aliénation des biens d'églises par les laïques. *Decret.*, l. III, tit. XIII, c. 12. — 45. Les patrons des églises, vidames et avoués, n'iront pas au delà de ce que le droit leur accorde. *Decret.*, l. V, tit. XXXVII, c. 12 — 46. Les laïques n'imposeront pas des redevances aux clercs. *Decret.*, l. III, tit. XLIX, c. 7. — 47. Sur les conditions dans lesquelles on doit procéder à l'excommunication. *Decret.*, l. V, tit. XXXIX, c. 48. — 48. Sur la récusation d'un juge et l'appel. *Decret.*, l. II, tit. XXVIII, c. 61. — 49. Défense de porter ou de lever une excommunication pour de l'argent. — 50. Sur les empêchements de mariage. *Decret.*, l. IV, tit. XIV, c. 8. — 51. Sur les mariages clandestins. *Decret.*, l. IV, tit. III, c. 3. — 52. Sur les témoins admis pour prouver les degrés de parenté ou d'alliance. *Decret.*, l. II, tit. XX, c. 47. — 53. Sur les dîmes. *Decret.*, l. III, tit. XXX, c. 32. — 54. Encore sur les dîmes. *Decret.*, l. III, tit. XXX, c. 33. — 55. Sur la dîme que doivent payer les moines. *Decret.* l. III, tit. XXX, c. 34. — 56. Sur la dîme perçue par des réguliers et clercs séculiers au détriment des curés. *Decret.*, l. I, tit. XXXV, c. 7. — 57. Sur certains privilèges des moines. *Decret.*, l. V, tit. XXXIII, c. 24. — 58. Extension aux évêques du privilège accordé à certains ordres religieux de pouvoir célébrer quelquefois la messe dans une région frappée d'interdit. *Decret.*, l. V, tit. XXXIII, c. 25. — 59. Défense à tout moine d'être caution ou d'emprunter de l'argent au delà d'une somme déterminée. *Decret.*, l. III, tit. XXII, c. 4. — 60. Contre les abbés qui empiètent sur les droits des évêques. *Decret.*, l. V, tit. XXXI, c. 12. — 61. Est renforcée l'ordonnance du IIIe concile du Latran (c. 14) défendant de recevoir de la main des laïques des églises régulières ou des dîmes, comme aussi d'admettre au service divin aucun excommunié ou interdit nominatif. *Decret.*, l. III, tit. V, c. 31 — 62. Sur les reliques, choses fausses avancées par les collecteurs d'aumônes ou pour attirer les pèlerins, l'abus des indulgences. *Decret.*, l. III, tit. XLV, c. 2, et l. V, tit. XXXVIII, c. 14. — 63. Contre la pratique simoniaque d'exiger de l'argent pour le sacre des évêques, la bénédiction des abbés et l'ordination des clercs. *Decret.*, l. V, tit. III, c. 39. — 64. Contre la pratique simoniaque d'exiger de l'argent, dans les couvents de femmes, sous prétexte de pauvreté, pour la réception d'une sœur. *Decret.*, l. V, tit. III, c. 40. — 65. Contre des exactions de certains évêques. *Decret.*, l. V, tit. III, c. 41. — 66. Sur la collation gratuite des sacrements. *Decret.*, l. V, tit. III, c. 42. — 67. Contre l'usure juive. *Decret.*, l. V, tit. XIX, c. 18. — 68. Les juifs et les sarrasins porteront un signe distinctif. Défense aux juifs de sortir pendant les jours de la Passion du Christ, afin d'éviter qu'ils insultent à la tristesse des chrétiens. *Decret.*, l. V, tit. VI, c. 15. — 69. Défense aux juifs d'exercer un emploi public leur permettant de nuire aux chrétiens. *Decret.*, l. V, tit. VI, c. 16. — 70. Les juifs qui ont reçu volontairement le baptême doivent abandonner tous leurs anciens rites. *Decret*, l. V, tit. IX, c. 4.

III. ŒUVRE DU CONCILE. — 1° *La croisade* — On peut dire que, de son avènement à sa mort, l'idée de la croisade a obsédé Innocent III. L'extraordinaire issue de la IVe croisade ne le découragea point. Le premier objet qu'il se proposa en convoquant le concile fut de lancer enfin la croisade de ses rêves. Tel fut le but du décret *Ad liberandam Terram sanctam*. Cf. *Decret.*, l. V, tit. VI, c. 17. Dans la plupart des mss ce décret se trouve à la suite des canons, ce qui invite à croire qu'il fut rendu en dernier lieu. Il fut promulgué le 14 décembre 1215. Cf. Cherubini, *Magnum bullarium romanum*, Lyon, 1673, t. I, p. 88-89.

Une nouvelle croisade est donc décidée. Le 1er juin 1217, ceux qui ont choisi la voie de mer seront arrivés à Brindisi et à Messine. Le pape y viendra pour organiser l'armée et la bénir. Les évêques ont mission de prêcher la croisade; ils forceront, même au besoin par l'excommunication, les croisés à s'acquitter de leur vœu, et supplieront les rois, ducs, princes,

marquis, comtes, barons et autres grands vassaux, et les bourgeoisies des cités, villes et villages, en sorte que ceux qui ne se porteront pas personnellement au secours de la Terre sainte fournissent un nombre convenable de soldats et pourvoient pendant trois ans à leur subsistance. A. Luchaire, *Revue historique*, t. XCVIII, p. 1, et L. Bréhier, *L'Église et l'Orient au Moyen Age. Les croisades*, 2e édit., Paris, 1907, p. 179, forcent le sens du décret en disant, le premier : « Les rois... qui ne prendront pas personnellement part à l'expédition seront *tenus* de s'y faire représenter », et le second : « Tous les fidèles *devaient* prendre la croix ou contribuer à l'expédition de leurs revenus. » Pour les besoins de la croisade, le pape, qui a déjà fait de grandes largesses, et les cardinaux donneront le dixième de leurs revenus; les clercs, sauf ceux qui seront de la croisade et certains ordres religieux, le vingtième. Des anathèmes sont renouvelés, et des interdictions, afin de rendre la croisade possible et fructueuse. Anathème aux pirates et aux corsaires qui capturent et rançonnent les pèlerins, aux mauvais chrétiens qui vendent aux sarrasins des vaisseaux et du matériel de guerre! Défense, pendant trois ans, de s'adonner à des tournois! Et, parce que la guerre entre princes chrétiens compromettrait la sainte entreprise, le pape, à la demande du concile, édicte, pour quatre ans, la paix générale, que tous devront garder sous les plus graves peines, spirituelles et temporelles. Pendant leur absence, les croisés seront exempts de toute taille, de toute charge; leurs personnes et leurs biens seront sous la protection de saint Pierre. Les croisés et tous ceux qui participeront à la croisade en quelque façon, dans la mesure de leur concours et de leurs dispositions intimes, auront une indulgence plénière pour les péchés confessés et regrettés véritablement.

Les magnifiques espérances d'Innocent ne se réalisèrent pas. Sa mort, qui ne tarda guère (16 juillet 1216), fut pour quelque chose dans leur avortement. Mais surtout, comme le dit L. Bréhier, *L'Église et l'Orient au Moyen Age. Les croisades*, p. 180, « à la politique œcuménique du pape défenseur des intérêts de la chrétienté s'opposent désormais les intérêts des puissances territoriales et commerciales... D'autre part, la conquête de Constantinople, la croisade des albigeois, celles d'Angleterre, de Prusse, d'Espagne ont dispersé les efforts qui auraient pu se concentrer vers la Terre sainte. Appliquée à des schismatiques, puis à des hérétiques, puis à des chrétiens révoltés, l'idée de la croisade a perdu son caractère » primitif « et a fini par se discréditer ».

2° *Le dogme et l'opposition anticatholique.* — 1. *Les albigeois.* — Contre eux le concile œcuménique promulgue la profession de foi connue sous le nom de chapitre *Firmiter* (le premier mot du c. 1), un des actes les plus importants du magistère de l'Église. Sur ce décret voir ALBIGEOIS, t. I, col. 683. En outre, transformant les décisions antérieures d'Innocent III en canon de l'Église universelle (c. 3), il règle la répression de tous les hérétiques, quel que soit leur nom; évidemment les albigeois sont visés en première ligne. Il les excommunie et les livre aux puissances séculières, qui leur infligeront le châtiment dû. Cette *animadversio debita* comprend le bannissement (*exterminium, exterminare* = bannissement, bannir, non pas tuer, exterminer au sens actuel du mot) des coupables, avec toutes ses conséquences, en particulier la confiscation des biens. Ce n'est pas la peine de mort; Innocent III ne l'a jamais prescrite. Voir t. VII, col. 2049. Le concile frappe également les fauteurs des hérétiques, seraient-ils princes, et ordonne de dépouiller de leurs domaines, tout en sauvegardant les droits du seigneur suzerain, ceux qui refuseraient d'en expulser les hérétiques. Les privilèges des croisés de la Terre sainte sont accordés à quiconque prendra part à la croisade contre les partisans de l'hérésie. Enfin, marchant sur les traces des conciles d'Avignon (1209), c. 2, et de Montpellier (1215), c. 46, dans Mansi, t. XXII, col. 809, 950, on invite les évêques à s'occuper de la poursuite des hérétiques; c'est l'inquisition épiscopale, à laquelle s'ajouteront, sans la détruire, d'abord l'inquisition légatine, puis l'inquisition dite monastique ou inquisition tout court. Voir t. VII, col. 2026-2028, 2062-2063.

La croisade des albigeois avait été l'application anticipée de la partie du canon relative à la guerre sainte. Quant aux terres enlevées par Simon de Montfort à Raymond VI de Toulouse, fauteur de l'hérésie, le légat Pierre de Bénévent, requis par le concile de Montpellier (janvier 1215) de les transférer officiellement à Simon, n'y avait pas consenti faute de pouvoirs. L'attribution définitive était réservée au concile de Latran. Raymondistes et montfortistes se trouvèrent aux prises au concile. Quelques membres voulurent qu'on rendît à Raymond, ou, du moins, à son fils, le jeune Raymond VII, innocent des méfaits de son père, les domaines conquis par Montfort. Le pape inclina vers cette manière de voir. Nous avons là-dessus le bref témoignage de Guillaume le Breton, *Gesta Philippi Augusti*, dans *Œuvres de Rigord et de Guillaume le Breton*, édit. H. F. Delaborde, Paris, 1882, t. I, p. 306, et le long récit, dramatisé mais historique, de l'auteur de la seconde partie de *La chanson de la croisade contre les albigeois*, v, 3161-3731, édit. P. Meyer, Paris, 1875, t. I, p. 141-164; cf. P. Meyer, 1879, t. II, p. LXVII-LXXV. « Le concile presque tout entier, dit Guillaume, protesta contre cette intention. » Innocent, ébranlé par la résistance, publia, le 14 décembre 1215, un décret qui est, en somme, un acte de transaction, un compromis entre les intérêts de Montfort et ceux de Raymond VII. Mansi, t. XXII, col. 1069-1070.

2. *Les vaudois.* — Le concile ne nomme ni les cathares ni les vaudois. Deux articles du c. *Firmiter*, dirigé spécialement contre les cathares, s'opposent aux doctrines vaudoises : ceux qui regardent le prêtre seul ministre de l'eucharistie et la validité du baptême des enfants. Voir t. I, col. 685. La partie du c. 3 (vers la fin) qui se rapporte aux prédicateurs sans mission vise surtout les vaudois.

3. Quia vero nonnulli, sub specie pietatis, virtutem ejus juxta quod ait apostolus, abnegantes, auctoritatem sibi vindicant prædicandi, cum idem apostolus dicat : Quomodo prædicabunt nisi mittantur? omnes qui, prohibiti vel non missi, præter auctoritatem ab apostolica Sede vel catholico episcopo loci susceptam, publice vel privatim prædicationis officium usurpare præsumpserint excommunicationis vinculo innodantur, et, nisi quantocius resipuerint, alia competenti pœna plectantur. Denzinger-Bannwart, n. 434.

Parce que certains, ayant les dehors de la piété sans en avoir la réalité, comme dit l'apôtre, s'attribuent l'autorité de prêcher, alors que le même apôtre dit : Comment prêcheront-ils s'ils ne sont envoyés? tous ceux qui, en ayant la défense ou n'étant pas envoyés, sans pouvoir reçu du Siège apostolique ou de l'évêque catholique du lieu, auront l'audace d'usurper en particulier ou en public l'office de la prédication seront excommuniés, et, s'ils ne viennent au plus vite à résipiscence, frappés d'une autre peine convenable.

Ces lignes reproduisent tel quel un passage de la célèbre constitution *Ad abolendam* de Lucius III au concile de Vérone (1184), *Decret.*, l. V, tit. VII, c. 9. Elle condamnait les vaudois sous le nom de pauvres de Lyon, en compagnie des cathares et d'autres hérétiques. Prêcher sans l'agrément, puis contre la défense, de l'autorité religieuse avait été la caractéristique des

vaudois dès les origines, alors que pour le reste ils n'encouraient pas de reproches. Les vaudois étaient donc atteints en premier lieu, sinon exclusivement, par le décret de Lucius III et du IVe concile de Latran.

3. *Joachim de Flore.* — Voir ci-dessus, col. 1432.

4. *Amaury de Bène.* — Voir t. I, col. 939.

5. *Le schisme grec.* — A la faveur de l'établissement de l'empire latin de Constantinople, on avait escompté l'union des Églises grecque et latine. La majeure partie du clergé grec résista. Ceux-là même qui reconnurent l'autorité du pape et consentirent à l'union ne le firent pas tous de bon cœur et sans réserves. Quand Geoffroy de Courlon, *Chronica*, dans Mansi, t. XXII, col. 1075, dit que, au concile de Latran, L'Église d'Orient, chose inouïe, *se subditam romanæ Ecclesiæ exhibuit*, il exagère singulièrement. Les évêques de rite grec ne vinrent pas au concile. Innocent y cassa la double élection des prétendants au siège patriarcal de Constantinople : le curé de Saint-Paul de Constantinople, un vénitien, et l'archevêque d'Héraclée, et leur substitua le prêtre toscan Gervais. Les grecs-unis furent l'objet du canon suivant :

4. Licet græcos, in diebus nostris ad obedientiam Sedis apostolicæ revertentes, fovere ac honorare velimus, mores ac ritus eorum, in quantum cum Domino possumus, sustinendo, in his tamen illis defere nec volumus nec debemus quæ periculum generant animarum et ecclesiasticæ derogant honestati. Postquam enim græcorum Ecclesia, cum quibusdam complicibus et fautoribus suis, ab obedientia Sedis apostolicæ se subtraxit, in tantum græci cœperunt abominari latinos quod, inter alia quæ, in derogationem eorum, impie committebant, si quando sacerdotes latini super eorum celebrassent altaria, non prius ipsi sacrificare volebant in illis quam ea, tanquam per hoc inquinata, lavissent. Baptizatos etiam a latinis ipsi græci rebaptizare ausu temerario præsumebant, et adhuc, sicut accepimus, quidam hoc agere non verentur. Volentes ergo tantum scandalum ab Ecclesia Dei amovere, sacro suadente concilio, districte præcipimus ut talia de cætero non præsumant, conformantes se, tanquam obedientiæ filii, sacrosanctæ romanæ Ecclesiæ matri suæ, ut sint unum ovile et unus pastor. Si quis autem quid tale præsumpserit, excommunicationis mucrone percussus ab omni officio et beneficio ecclesiastico deponatur. Denzinger-Bannwart, n. 435.

Bien que nous voulions traiter avec sollicitude et honorer les grecs qui, de nos jours, reviennent à l'obéissance du Siège apostolique, en soutenant, autant que nous le pouvons avec le Seigneur leurs mœurs et leurs rites, nous ne voulons ni ne devons cependant leur condescendre en ce qui engendre le péril des âmes et déroge à l'honneur ecclésiastique. Car, après que l'Église grecque, avec certains complices et fauteurs, s'est soustraite à l'obéissance du Siège apostolique, les grecs ont commencé d'abominer les latins au point que, entre autres abus impies dont ils se rendaient coupables à leur préjudice, si parfois des prêtres latins célébraient sur leurs autels, les grecs ne voulaient offrir le sacrifice sur ces autels qu'après les avoir lavés comme étant souillés par le sacrifice des latins. En outre, les grecs, dans leur audace téméraire, osaient rebaptiser ceux qui avaient été baptisés par les latins, et maintenant encore, comme nous l'avons appris, certains ne craignent pas de le faire. Voulant donc éloigner de l'Église de Dieu un aussi grand scandale, sur l'invitation du saint concile, nous ordonnons rigoureusement qu'ils n'osent plus rien de tel, mais qu'ils se conforment, comme des fils d'obéissance, à la sainte Église romaine leur mère, afin qu'il y ait un seul troupeau et un seul pasteur. Si quelqu'un ose quelque chose de tel, que, frappé par le glaive de l'excommunication, il soit déposé de tout office et bénéfice ecclésiastique!

Le pape, on l'a remarqué, parle en son nom, *sacro suadente concilio;* ce n'est pas le concile qui parle. Il en va de même dans plusieurs autres canons : *Sacro et universali concilio approbante* (c. 2, définition de foi); *sicut olim aperte distinximus et nunc sancti approbatione concilii confirmamus* (c. 8); *sacri approbatione concilii decernimus* (c. 44); *sacro approbante concilii prohibemus* (c. 47). Ces formules affirment l'autorité du pape, que le rôle joué par les prédécesseurs d'Innocent III aux conciles antérieurs du Latran avait mis dans une lumière de plus en plus éclatante.

Un autre canon, où revient le *sacra universali synodo approbante*, a pour but tout à la fois d'honorer (en rapprocher le c. 30) et de maintenir dans la dépendance de l'Église romaine les patriarches orientaux.

5. Antiqua patriarchalium sedium privilegia renovantes sacra universali synodo approbante, sancimus ut, post romanam Ecclesiam quæ, disponente Domino, super omnes alias ordinariæ potestatis obtinet principatum, utpote mater universorum Christi fidelium et magistra, Constantinopolitana primum, Alexandrina secundum, Antiochena tertium, Hierosolymitana quartum locum obtineat. Denzinger-Bannwart, n. 436; voir suite, *Decret.*, l. V, tit. XXXIII, c. 23.

Renouvelant les antiques privilèges des sièges patriarcaux, avec l'approbation du saint concile œcuménique, nous sanctionnons que, après l'Église romaine, laquelle, de par la disposition du Seigneur, obtient sur toutes les autres Églises la principauté du pouvoir ordinaire, comme mère et maîtresse de tous les fidèles du Christ, l'Église de Constantinople ait la première place, celle d'Alexandrie la seconde, celle d'Antioche la troisième, celle de Jérusalem la quatrième.

C'était consacrer, mais dans les limites de l'orthodoxie catholique, les antiques prétentions de Constantinople à la primauté. Voir t. III, col. 1231, 1291-1296, 1322.

6. *Les juifs.* — Plutôt favorable aux juifs aux débuts de son pontificat, Innocent usa de rigueur dans la suite. Il leur reprochait leur hostilité contre la religion catholique et, sans compter le reste, la violation des décrets du IIIe concile du Latran. *Epist.*, VII, CLXXXVI (16 janvier 1204); VIII, CXXI, et *Decret.*, l. V, tit. VI, c. 13 (15 juillet 1205), etc., *P. L.*, t. CCXV, col. 501, 694. Les juifs furent les alliés naturels de l'hétérodoxie, surtout de l'albigeoise; une secte de cathares judaïsants, les passagiens, fit quelque bruit. Ils subirent le contre-coup de la répression des hérétiques. Le concile de 1215 reprit et aggrava les défenses qu'on leur avait faites (c. 67, 69, 70). Une obligation très pénible qu'il leur imposa, en même temps qu'aux sarrasins, fut de se distinguer des chrétiens par le vêtement (c. 68). Cette distinction existait dans certaines provinces, mais non partout; de là des mariages entre chrétiens et juifs à l'insu de la partie chrétienne, les juifs ayant réussi à cacher leur nationalité. Le concile prescrivit à tous les juifs de porter un signe distinctif. Voir encore *P. L.*, t. CCXVI, col. 994, la rubrique d'une lettre perdue. De ce signe il ne détermina ni la couleur ni la forme; c'était affaire aux évêques. Le concile de Narbonne (1227), c. 3, dans Mansi, t. XXIII, col. 22, précisa que le signe serait en forme de roue et se porterait sur la poitrine; cela devint une règle générale.

3° *Les autres questions traitées au concile.* — 1. *Les sacrements.* — Avec celui qui défend de réitérer le baptême, le concile a des canons sur tous les sacrements, sauf la confirmation.

Le plus retentissant de beaucoup a été le c. 21, *Omnis utriusque sexus fidelis*, sur la confession et la communion annuelles et le secret sacramentel. Voir t. III, col. 483-486, 893. En ce qui regarde l'eucharistie, le concile demande encore qu'elle soit gardée sous clef (c. 20) et que l'église soit bien tenue (c. 19). Si l'on pouvait se fier à Matthieu de Paris, *Gesta abbatis S. Albani*, dans *Mon. Germ. hist., Script.*, t. XXVIII, p. 438, le concile aurait traité diligemment *de missa et de pertinentibus missæ* et aurait ordonné de supprimer certains usages antiques. Il peut y avoir là une confu-

sion entre l'enseignement d'Innocent III dans le *De sacro altaris mysterio* et les décrets du concile; ce dernier ne parle de la messe que pour condamner les clercs, voire les prélats, qui assistent mal à la messe ou la célèbrent à peine quatre fois l'an *et, quod deterius est, interesse contemnunt* (c. 17). Il se peut aussi que Matthieu de Paris fasse allusion à des décisions d'Innocent purement orales, dans le genre de celle qu'il lui attribue sur l'intercession, au moment de la secrète, dans la liste des patrons invoqués, du saint dont l'église où l'on célèbre a les reliques.

Deux décrets se rapportent à l'extrême-onction : le c. 20, qui ordonne de garder sous clef le saint chrême avec l'eucharistie; le c. 22, qui prescrit aux médecins d'exhorter, avant tout, les malades à faire appeler le prêtre, médecin des âmes, afin que, l'âme soignée, la guérison du corps en devienne plus facile.

Au sacrement de l'ordre peuvent se rattacher tous les canons relatifs aux clercs; qu'il suffise de citer, pour le moment, les c. 23, 25, sur les élections épiscopales, et les c. 26-27, 30, sur les qualités requises dans les ordinands et dans ceux qui ont charge d'âmes.

Trois canons, 50-52, concernent le mariage. Le c. 50, en raison des besoins qui se produisent *secundum varietatem temporum*, a deux innovations importantes sur les empêchements d'affinité, voir t. I, col. 520-521, et de consanguinité. Pour l'une et pour l'autre l'empêchement est désormais restreint au 4e degré. Et cela convient, est-il dit, conformément au tour d'esprit du temps, puisque le mariage entraîne la possession corporelle réciproque et que *quatuor sunt humores in corpore quod constat ex quatuor elementis*.

2. *La discipline ecclésiastique et la réforme des abus.* — « Le grand souci d'Innocent III, dit A. Luchaire, *Revue historique*, t. XCVIII, p. 11, fut de mettre dans le corps ecclésiastique, que la papauté domine et maîtrise, l'ordre, la discipline et la moralité, c'est-à-dire ce qui lui assurera le respect de l'opinion et les moyens de résister à l'hérésie. » Le regeste du pape abonde là-dessus en indications précieuses, qui éclairent les canons du concile et pourraient leur servir de commentaire perpétuel. Cf. A. Luchaire, *Innocent III. Le concile de Latran et la réforme de l'Église*, Paris, 1908, p. 90-190.

Juriste, Innocent a fait aux questions d'ordre juridique et de procédure une belle part. Toute une série de canons remarquables, 8, 18, 25, 35-42, 48, 52, leur sont consacrés. Le c. 8 complète la décrétale *Licet Heli*, du 2 septembre 1199, *Decretales*, l. V, tit. III, c. 31, reprend et rappelle la décrétale *Qualiter et quando*, du 29 janvier 1206, *Decret.*, l. V, tit. I, c. 17, et réglemente la procédure d'inquisition de droit commun, substituée peu à peu à la procédure accusatoire. C'est « le texte fondamental de la matière », dit L. Tanon, *Histoire des tribunaux de l'inquisition en France*, Paris, 1893, p. 285. Le c. 41 est à citer.

41. Quoniam omne quod non est ex fide peccatum est, synodali judicio definimus ut nulla valeat absque bona fide præscriptio tam canonica quam civilis, cum generaliter sit omni constitutioni atque consuetudini derogandum quæ absque mortali peccato non potest observari. Unde oportet ut qui præscribit in nulla temporis parte rei habeat conscientiam alienæ. Denzinger-Bannwart, n. 439.

Parce que tout ce qui ne procède pas de la foi est péché, nous définissons, par un jugement conciliaire, que sans la bonne foi n'est valable aucune prescription tant canonique que civile, vu que, d'une façon générale, il faut déroger à toute constitution et coutume qui ne peuvent être observées sans péché mortel. Il faut donc que celui qui invoque la prescription n'ait eu conscience, à aucun moment, de posséder la chose d'autrui.

Plusieurs canons roulent sur les questions, anciennes et toujours nouvelles, des bénéfices (28-31), des dîmes et biens d'églises (32, 53-55), du rôle usurpateur des laïques (32, 43-45, 61), de la simonie sous la forme d'argent perçu pour porter ou lever une excommunication ou un interdit, consacrer des évêques, bénir des abbés, ordonner des clercs, instituer des curés, admettre des moniales à la vie religieuse, recevoir un chevalier ou un clerc qui entre dans une maison religieuse ou y élit sa sépulture, pour la collation des sacrements, pour les mariages et les obsèques (49, 63-66).

Autres abus, dont l'argent est la cause, de la part des montreurs de reliques et collecteurs d'aumônes (c. 62).

62. Cum, ex eo quod quidam sanctorum reliquias exponunt venales, et eas passim ostendunt, christianæ religioni detractum sit sæpius, ne in posterum detrahatur, præsenti decreto statuimus ut antiquæ reliquiæ extra capsam nullatenus ostendantur nec exponantur venales. Inventas autem de novo nemo publice venerari præsumat nisi prius auctoritate romani pontificis fuerint approbatæ. Denzinger-Bannwart, n. 440.

Parce que, du fait que quelques-uns exposent en vente et montrent n'importe comment des reliques de saints, la religion chrétienne a été souvent dépréciée, afin qu'elle ne soit plus dépréciée, nous établissons, par le présent décret, que les anciennes reliques ne soient aucunement montrées hors de leur reliquaire et ne soient pas exposées en vente. Quant aux reliques nouvelles, que personne n'ose les vénérer publiquement si elles n'ont été d'abord approuvées par l'autorité du pontife romain!

Presque partout, pour battre monnaie, on trompe les pèlerins qui viennent visiter les églises *vanis figmentis aut falsis documentis*. Ces « vaines fictions » ont tout l'air d'être les récits merveilleux, éclos dans les grands centres de pèlerinages, par lesquels on enchantait et attirait les foules et qui semblent avoir donné naissance à nos épopées. Les évêques devront réprimer ces abus. De même, des collecteurs d'aumônes font des prédications mensongères; on n'admettra aucun de ces prédicateurs sans une lettre du pape ou de l'évêque du diocèse, et ils ne pourront proposer aux peuples que ce qui est contenu dans cette lettre. Le canon du concile insère un modèle de ces lettres, telles que le Saint-Siège les concède communément, afin que les évêques s'y conforment. Les collecteurs d'aumônes seront édifiants et se garderont de porter l'habit d'un ordre imaginaire. Enfin, parce que des indulgences indiscrètes et excessives, octroyées par certains prélats, tournent au mépris des clefs de l'Église et énervent la satisfaction pénitentielle, l'indulgence accordée à l'occasion de la consécration d'une église ne pourra excéder un an, même si plusieurs évêques y participent; celle de l'anniversaire ne dépassera pas quarante jours. Seront modérées encore les indulgences accordées pour des cas particuliers, suivant l'exemple du pape qui « a la plénitude du pouvoir ». Voir t. VII, col. 1609. Une prière à la Sainte-Face, indulgenciée « par le pape Innocent, au concile du Latran », que renferme un ms. de la bibliothèque municipale d'Amiens, dans une partie qui est du XIVe siècle, cf. dom A. Wilmart, dans le supplément à *La vie spirituelle. Études et documents*, Saint-Maximin, juin 1924, p. [242], paraît bien problématique.

La réforme embrasse tout : clergé inférieur, chefs des églises, moines et laïques.

Aux clercs il est demandé de vivre purement, sobrement, d'avoir un costume simple, d'éviter les divertissements et les occupations du siècle, de ne pas intervenir dans une sentence de mort, de célébrer la messe, de fréquenter avec assiduité et dévotion l'office divin, tant de jour que de nuit (c. 14-18).

Ce ne sont pas seulement les clercs inférieurs, mais aussi les prélats, qui manquent à l'office pour avoir

passé la nuit *circa comessationes superfluas et confabulationes illicitas, ut de aliis taceamus*. Il en est d'autres qui célèbrent la messe à peine quatre fois l'an *et, quod deterius est, interesse contemnunt* (c. 17). Le concile réprime les abus des évêques en matière d'excommunication (c. 47, 49), de taxes (c. 63, 65), de procurations dues à l'occasion de leur visite (c. 33, 34); ce dernier point concerne, avec les évêques, les archidiacres, les nonces et légats du Saint-Siège. Le gouvernement des âmes étant l'art des arts, les évêques sont tenus d'instruire ou de faire instruire des offices divins et des sacrements les prêtres à promouvoir (c. 27). Dans toute cathédrale, comme l'a ordonné le IIIe concile du Latran mais sans grands résultats, et, en outre, dans toute église suffisamment riche, ils nommeront, de concert avec le chapitre, un maître qui instruise gratuitement les clercs de cette église et les autres écoliers pauvres; toute église métropolitaine possédera un théologien qui enseignera la Sainte Écriture et tout ce qui regarde le soin des âmes (c. 11). C'est le temps où, les évêques restant essentiellement les prédicateurs, les prêtres sont associés à cette fonction. Parce que souvent, à cause de leurs occupations, de la maladie, de l'ampleur des diocèses, etc., *ne dicamus defectum scientiæ, quod in eis est reprobandum omnino nec de cætero tolerandum*, des évêques ne suffisent pas à servir au peuple la parole de Dieu, le concile leur prescrit de choisir des hommes aptes à remplir l'office de la prédication, lesquels visiteront, à leur place, les peuples confiés à leur sollicitude et leur serviront de coadjuteurs et de coopérateurs tant dans l'office de la prédication que dans celui de la confession et dans tout ce qui se rapporte au salut des âmes (c. 10).

Entre plusieurs décrets sur les moines, leurs abus, leurs privilèges (c. 55-60, 64), deux méritent l'attention. A l'instar de Cîteaux et, au début de ce nouveau régime, avec l'aide de deux abbés cisterciens, dans chaque province ecclésiastique, on tiendra, tous les trois ans, un chapitre général des ordres religieux de la province, qui aura pleins pouvoirs pour s'occuper de la réforme de ces ordres et du maintien de la règle (c. 12). Puis, de peur qu'une diversité exagérée d'ordres religieux ne produise une fâcheuse confusion dans l'Église de Dieu, le concile défend d'introduire à l'avenir aucun ordre nouveau; ceux qui voudront embrasser la vie religieuse recourront à l'un des ordres approuvés, quiconque voudra fonder une maison nouvelle devra prendre les règles et les institutions d'un des ordres déjà reconnus (c. 13). Les récits qui attribuent au concile, en contradiction avec ce décret, l'approbation de l'ordre naissant de saint Dominique ne reposent pas sur des témoignages contemporains. Jourdain de Saxe, dans sa Vie du saint, c. II, n. 31-32, *Acta sanctorum*, août, t. I, p. 546, nous dit bien que Dominique était venu au concile de Latran, en compagnie de Foulques, évêque de Toulouse, afin d'obtenir d'Innocent III l'approbation de l'ordre *qui Prædicatorum diceretur et esset*. Mais, ajoute-t-il, le pape, ayant entendu sa demande, se contenta « d'exhorter Dominique à retourner auprès de ses frères et, après en avoir délibéré avec eux, à choisir une règle monastique approuvée, sous laquelle il placerait son institut; il reviendrait ensuite à Rome et obtiendrait en tous points la confirmation du pape. » Et, en effet, Dominique et ses frères adoptèrent la règle de saint Augustin, et l'ordre fut approuvé, le 22 décembre 1216, par Honorius III, successeur d'Innocent. Cf. J. Guiraud, *Saint Dominique*, Paris, 1899, p. 71-84; Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des Frères prêcheurs*, Paris, 1903, t. I, p. 24-25. On a prétendu, sans plus de fondement, que le concile confirma l'approbation verbale donnée à l'ordre franciscain en 1210. Aucun auteur ancien n'en parle. La *Legenda trium sociorum* est alléguée à tort par L. Wading, *Annales Minorum*, t. I, p. 161; le récit des trois compagnons, Rome, 1880, c. XII, p. 68-76, se réfère au premier voyage de François d'Assise à Rome. Le seul témoignage précis que Wading allègue est celui d'un écrivain du XVe siècle, fra Mariano de Florence. D'après la *Chronica generalium ministrorum ordinis Fratrum minorum* (du dernier tiers du XIVe siècle), dans les *Analecta franciscana*, Quaracchi, 1897, t. III, p. 9, François vint à Rome « en 1215, au temps du concile général », et y rencontra, à la suite d'une vision, saint Dominique venu pour l'approbation de son ordre. Mais ni la *Chronique*, ni l'observantin Nicolas Glassberger, *Chronica* (fin du XVe siècle), dans les *Analecta franciscana*, Quaracchi, 1887, t. II, p. 8, qui s'en inspire, ne savent rien de l'approbation par le concile de l'ordre de saint François. Pas de documents solides non plus pour établir la confirmation par le concile de l'ordre des croisiers *(crucigerorum)*, fondé aux Pays-Bas en 1211 : elle est affirmée par des auteurs tardifs. Voir Mansi, t. XXII, col. 1077; Hélyot, *Histoire des ordres monastiques*, Paris, 1714, t. II, p. 232.

Après les clercs, les laïques. Les canons sur le mariage, sur la confession et la communion annuelles, sur les malades les intéressent, et pareillement le canon qui leur interdit d'offenser les monastères dans les personnes et les biens (finale du c. 12) et ceux qui règlent le pouvoir des patrons laïques des églises et le payement des dîmes (32, 43-46, 53-54, 61). Si les clercs ne doivent pas empiéter sur la juridiction laïque (c. 42), les laïques ne peuvent disposer des choses d'Église et contraindre les clercs qui ne tiennent rien d'eux en fief à leur jurer fidélité. Toute constitution laïque qui entend disposer des biens d'Église est sans valeur, *cum non constitutio sed destitutio vel destructio dici possit necnon usurpatio jurisdictionum* (c. 44).

Tel fut le IVe concile œcuménique du Latran, « l'aboutissement logique des travaux d'Innocent III, la sanction et le couronnement de toutes ses entreprises, le signe visible, éclatant, de la suprématie spirituelle et temporelle conquise sur le monde par la monarchie romaine. » A. Luchaire, *Innocent III. Le concile de Latran*, Paris, 1908, p. VI. Faut-il ajouter que l'exécution ne répondit pas à toutes les belles promesses du concile? Il avait décrété la paix universelle en Europe et la guerre continua de sévir, la croisade qui libérerait les Lieux saints et la croisade ne se fit pas. Dans l'ordre même de la réforme religieuse, ses décrets furent incomplètement observés ou ne le furent pas du tout. A tout prendre, le IVe concile du Latran marque une grande date et obtint des résultats, mais seulement partiels. Il est le point culminant de ce XIIIe siècle qui est lui-même le point culminant du Moyen Age chrétien. Mais il eut à remédier à beaucoup de maux et beaucoup de maux durent être réprimés après lui. Tant il est vrai que l'Église ici-bas est essentiellement militante et que sa gloire, au Moyen Age « n'est pas d'avoir régné, mais d'avoir combattu ».

I. Sources. — 1° Les lettres d'Innocent III, *Reg.*, XVI, XXX-XXXVII, *P. L.*, t. CCXVI, col. 823-832, cf. A. Luchaire, *Revue historique*, t. XCVII, p. 225, note 1; A. Potthast, *Regesta pontificum romanorum*, n. 5013, et les deux sermons prononcés, le premier sûrement, l'autre très probablement, par Innocent au concile, *Sermones de diversis*, VI-VII, *P. L.*, t. CCXVII, col. 673-687. — 2° Les canons du concile. Publiés au nombre de 70, et suivis du décret *Ad liberandam Terram sanctam*, dans *Concil. general. Ecclesiæ catholicæ*, Rome, 1628, t. IV, p. 43-63, d'après les mss de la Vaticane; par Labbe et Cossart, *Concilia*, Paris, 1671, t. XI *a*, col. 142-333, et, à leur suite, Mansi, *Concil.*, Venise, 1778, t. XXII, col. 981-1068, etc., avec une traduction grecque, médiocre et mutilée, qui date, selon toute vraisemblance, du concile, d'après un ms. provenant de la bibliothèque de Mazarin. Ce ms., que Labbe et Cossart donnent pour contemporain du concile

et qui existe à la Bibliothèque nationale sous le n. *420* du fonds grec, est, en réalité, du XIVe siècle. On a des mss plus anciens et meilleurs du texte latin des canons, et une étude comparative des textes qu'ils présentent serait utile pour établir une leçon définitive des canons. Cf. A. Luchaire, *Revue historique*, t. XCVIII, p. 4. Une courte pièce officielle, qui faisait partie du protocole du concile, et renseigne sur la composition du concile et le nombre des prélats de catégories diverses qui y assistèrent, a été reproduite, en totalité ou en abrégé, par nombre d'annalistes du temps. Cf. E. Winkelmann, *Philipp von Schwaben und Otto IV von Braunschweig*, Leipzig, 1878, t. II, p. 315; A. Luchaire, *Journal des savants*, 1905, p. 559. D'après un ms. de la bibliothèque cantonale de Zurich, de la première moitié du XIIIe siècle, A. Luchaire, *Un document retrouvé*, dans le *Journal des savants*, Paris, 1905, p. 557-568, a publié la liste (qui se trouvait dans le registre perdu des lettres d'Innocent III pendant la 18e année de son pontificat) des cardinaux, patriarches, archevêques et évêques présents au concile. Une édition améliorée de cette liste a été publiée par Werner, dans le *Neues Archiv*, 1906, t. XXXI, p. 584 sq. — 3° Auteurs contemporains ou anciens. On les trouvera indiqués dans les notes des articles de la *Revue historique* dont il est parlé plus loin; quelques-uns sont reproduits par Mansi, t. XXII, col. 1069-1078. Un des témoignages les plus précieux est celui du notaire sicilien Richard de San-Germano, qui assista au concile, *Chronica*, dans *Monum. Germ. hist., Script.*, t. XVIII, p. 337-338, surtout dans le texte plus complet édité par E. Gaudenzi, *Ignoti monachi cisterciensis S. Mariæ de Ferraria chronica et Ryccardi de Sancto Germano chronica priora*, dans les *Monumenti storici della società napoletana di storia patria*, Naples, 1888, p. 89-94. L'auteur anonyme de la seconde partie de *La chanson de la croisade*, édit. et trad. par P. Meyer, Paris, 1875-1879, vers 3161-3731, t. I, p. 141-164 (texte), t. II, p. 171-199 (traduction), offre un des textes les plus longs dont l'éditeur, t. II, p. LXVII-LXXV, semble avoir démontré le caractère historique. Cf. encore A. Potthast, *Regesta pontificum romanorum*, Berlin, 1874, t. I, p. 437-439. — 4° Parmi les opuscules de saint Thomas d'Aquin, figurent *In decretalem I expositio ad diaconum Tridentinum*, dans *Opera omnia*, Parme, 1865, t. XVI, p. 300-306, et *In decretalem II expositio ad eumdem*, p. 307-309. C'est une exposition théologique. Au point de vue historique, il est surprenant que, dans le premier opuscule, tandis que l'auteur connaît fort bien les vaudois ses contemporains, cf. p. 306, il semble ne pas soupçonner l'existence des cathares et ne voir, dans le c. *Firmiter* que la condamnation des anciens manichéens et autres hérétiques.

II. Travaux. — Parmi les anciens historiens, Raynald, *Annal.*, an. 1213, n. 7-8, et 1215, 1-38; Noël Alexandrel *Hist. eccl.*, édit. Roncaglia-Mansi, Venise, 1778, t. VIII, p. 253-292. A partir du XIXe siècle : F. Hurter, *Histoire du pape Innocent III*, trad. Saint-Chéron et Haiber, 2e édit., Bruxelles, 1839, t. II, p. 498-501, 577-607; V. Tizzani, *I concilii Lateranesi*, Rome, 1878; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1913, t. V *b*, p. 1316-1398; surtout les 6 volumes consacrés par A. Luchaire à Innocent III. Il est question du concile principalement dans *Innocent III. La croisade des albigeois*, Paris, 1905; *Innocent III. La question d'Orient*, 1907, et plus encore, cela va sans dire, dans *Innocent III. Le concile de Latran et la réforme de l'Église*, 1908. Les p. 1-89 de ce dernier volume ont paru d'abord dans la *Revue historique*, Paris, 1908, t. XCVII, p. 225-263, t. XCVIII, p. 1-21, avec des notes et des références qui n'ont point passé dans le volume. Voir, en outre, la bibliographie indiquée t. VII, col. 1980-1981. — Sur l'autorité de l'Église en matière temporelle, Lessius publia, sous le pseudonyme de G. Singletonus, *Discussio decreti magni concilii Lateranensis et quarumdum rationum annexarum de potestate Ecclesiæ in temporalibus, et incommoda diversæ sententiæ*, Albini, 1613; il fut combattu par le catholique anglais R. Widringtonus, *Discussio discussionis decreti magni concilii Lateranensis*, Augsbourg, 1618. Voir encore H. Pissard, *La guerre sainte en pays chrétien. Essai sur l'origine et le développement des théories canoniques*, Paris, 1912.

F. Vernet.

5. LATRAN (Ve CONCILE ŒCUMÉNIQUE DU), du 3 mai 1512 au 16 mars 1517. — I. Histoire. II. Œcuménicité. III. Œuvre du concile.

I. Histoire. — 1° *Préparatifs.* — Le 25 juillet 1511, fut affichée aux portes de Saint-Pierre une bulle du pape Jules II, datée du 18, portant convocation d'un concile général à Rome pour le 19 avril 1512. C'était une réponse à la convocation schismatique (16 mai 1511) d'un concile général, qui devait s'ouvrir à Pise le 1er septembre.

Ce dernier document était signé de neuf cardinaux. Le chef était l'ambitieux Carvajal, qui avait failli devenir pape et qui gardait l'espoir d'arriver au souverain pontificat. Des neuf, six étaient absents lors de la signature; trois protestèrent qu'on avait abusé de leur nom et qu'ils ne prendraient aucune part à un concile antipapiste, un quatrième garda une attitude incertaine. Le prétexte mis en avant par les rebelles était que Jules II, en dépit du décret *Frequens* du concile de Constance, qui exigeait la tenue d'un concile œcuménique tous les dix ans, et malgré le serment, prêté dans le conclave d'où il était sorti pape, de le réunir au bout de deux ans, avait négligé de le faire et que rien n'autorisait à croire qu'il voulût jamais le célébrer. Posant en fait le droit des cardinaux de convoquer le concile si le pape se dérobait, et considérant que les cardinaux qui étaient auprès de Jules II ne paraissaient pas, soit manque de liberté, soit négligence, devoir intervenir dans cette convocation, les signataires de cette pièce, qui se disaient légitimement absents de la curie romaine et sous-entendaient qu'ils avaient seuls la liberté indispensable pour la valeur de l'acte, déclaraient user de leur droit de procéder à la convocation du concile. Ils protestaient d'avance contre les censures dont ils seraient frappés, contre tout ce qui entraverait leur concile, et suppliaient le pape de consentir à la réunion du concile et d'y assister en personne ou de s'y faire représenter. Ils se réclamaient de l'autorité des *sacratissimi moderni Romanorum imperator* (Maximilien) *et Francorum rex* (Louis XII), soutiens constants de l'Église et résolus à lui procurer l'unique remède aux maux présents, à savoir le concile œcuménique, seul capable de fonder la vraie paix des chrétiens, d'organiser utilement la guerre contre les infidèles, d'extirper les hérésies, les erreurs, les schismes et les divisions, et surtout de réformer les mœurs de l'Église universelle dans son chef et dans ses membres. Le document dans Raynaldi, *Annal.*, an. 1511, n. 5-6.

Par la bulle du 18 juillet, Jules II stigmatisait et cassait la convocation, faite, « il voulait le croire raisonnablement, sans la volonté et l'intention de l'empereur et du roi de France. » Rien ne lui avait été à cœur, affirmait-il, comme la tenue d'un concile œcuménique, et cela pendant qu'il était cardinal et depuis son élévation au souverain pontificat; il en avait parlé lors de son élection et quand les ambassadeurs des princes étaient venus lui rendre hommage. Le retard devait être mis sur le compte du « malheur des temps » et de la nécessité pour le pape de recouvrer d'abord les terres et les droits de l'Église romaine. Maintenant il convoquait un concile général, qui se réunirait après Pâques de l'année suivante, le 19 avril 1512, *apud Lateranum, ubi plurima concilia per antiquos Patres nostros habita fuerunt et Altissimus Petri sedem collocari voluit* (remarquer cette formule), afin d'éteindre les anciennes hérésies puissantes et le nouveau schisme, de promouvoir la réforme des mœurs des ecclésiastiques et des séculiers (il ne parle pas de la réforme de l'Église *in capite et in membris*), d'obvier au péril des guerres entre chrétiens et de préparer la croisade contre les infidèles qui infestaient déjà le royaume de Sicile. Raynaldi, an. 1511, n. 9-15.

Que Jules II eût songé sérieusement à un concile œcuménique nous pouvons l'admettre, non seulement parce qu'il l'affirme ici et qu'il le répétera à l'ouverture du concile, cf. Labbe, *Concilia*, t. XIV, col. 18, mais encore parce que les relations des ambassadeurs de Venise notent qu'il y avait pensé pendant son séjour à Bologne, au printemps de 1511. Cf. M. Sanuto, *I diarii*, Venise, 1880, t. XII, p. 116. Et il y avait eu la bulle contre la simonie dans l'élection des papes, le 14 janvier 1505, Raynaldi, an. 1506, n. 1-5, et, le 4 novembre 1504, la nomination d'une commission de réforme; quelques mesures réformatrices avaient suivi. Cf. L. Pastor, *Histoire des papes depuis la fin du Moyen Age*, trad. F. Raynaud, Paris, 1904, 2e édit., t. VI, p. 413-415. Sans l'initiative prise par les rebelles, le projet du concile ne serait probablement pas entré aussi vite en voie d'exécution. Jules II comprit que c'était l'heure d'agir.

La bulle d'indiction lancée, il s'occupa des préparatifs du concile. Vingt cardinaux, dont six étaient de sa création, avaient souscrit cette bulle avec lui; c'était une majorité imposante. Contre les trois meneurs de l'opposition, qui étaient, après Carvajal, les cardinaux Briçonnet et Borgia, parut, le 28 juillet, un monitoire, qui les sommait de se désister de leur entreprise schismatique. Raynaldi, an. 1511, n. 24-29. Des brefs et des nonces furent expédiés dans toutes les directions. Sur ces entrefaites, Jules II tomba gravement malade; contre toute prévision il en réchappa. Le 4 octobre, il aboutit à conclure la « Sainte Ligue » pour la défense de l'unité de l'Église et de l'intégrité de ses États. Elle ne comprenait, aux débuts, que le pape, le roi d'Espagne et la République vénitienne; mais on tenait pour sûre l'adhésion d'Henri VIII d'Angleterre, laquelle vint effectivement le 17 novembre; on pouvait compter sur le très utile concours des Suisses, et on espérait détacher l'empereur du parti schismatique, ce qui eut lieu avant la fin de l'année, ce revirement étant imposé au bizarre souverain, qui avait rêvé sérieusement de devenir pape, par l'opposition formelle de l'épiscopat allemand au schisme. Le 24 octobre, en consistoire, Jules II destitua les cardinaux Carvajal, Briçonnet, Borgia et de Prie, et menaça de la même peine, s'ils ne se soumettaient point, Sanseverino et d'Albret; c'était discréditer d'avance leur tentative conciliaire.

En fait, le pseudo-concile commença et se poursuivit pitoyablement, terne copie de celui de Bâle. Il n'y eut à Pise, avec les cardinaux Carvajal, Briçonnet, de Prie et d'Albret — Borgia était mort dans l'intervalle, — que les deux archevêques de Lyon et de Sens, 14 évêques et 5 abbés français, et un petit groupe de théologiens et de juristes; parmi eux, le boulant et versatile Zaccaria Ferreri, d'abord bénédictin, puis chartreux, qui fut, après Carvajal, le véritable meneur de l'affaire. Une première réunion (1er novembre) fut suivie de trois sessions dites solennelles (5, 7, 12 novembre). A la troisième, devant l'hostilité des Pisans, le concile fut transféré à Milan, alors sous la puissance directe des Français.

Le 3 décembre, Jules II préluda, par un sévère monitoire, à toute une série de mesures décrétées contre les rebelles en janvier 1512. Le 30 janvier, il destitua Sanseverino obstiné dans sa révolte. En mars, il établit une commission cardinalice pour préparer la réforme de la curie et de ses fonctionnaires; une bulle du 30 allégeait les charges résultant pour la chrétienté des droits perçus par la curie et supprimait quelques abus. Le pape s'était décidé à anticiper de la sorte l'œuvre du concile, après avoir renvoyé son ouverture d'abord au 1er puis au 3 mai.

La cause du délai fut la situation critique des États du Saint-Siège. Gaston de Foix, le jeune et prestigieux capitaine et neveu de Louis XII — *magnus magister capitaneus*, disent les Actes du concile de Latran, Labbe, col. 17 — s'était vanté de prendre Rome et de faire élire un nouveau pape. Il avait multiplié les actions d'éclat, et il les couronna par la bataille de Ravenne (11 avril). Mais il trouva la mort dans la mêlée; cette victoire à la Pyrrhus marqua la fin de la prépotence française et du danger qu'elle constituait pour le pape. Le pseudo-concile, sous l'impression première de l'événement de Ravenne, crut pouvoir frapper Jules II; il lui retira l'administration des affaires temporelles et religieuses, pour la transférer au saint synode (21 avril, dans la 8e session : les sessions précédentes avaient eu lieu la 4e, le 4 janvier, la 5e, le 11 février, la 6e, le 24 mars, la 7e, le 19 avril). Ce fut le *tellum imbelle, sine ictu*, d'une assemblée qui n'avait jamais été fort vivante et qui était en train de mourir.

2° *Le concile de Latran sous Jules II.* — Le concile s'ouvrit à Saint-Jean de Latran le 3 mai. Le pape était entouré de 16 cardinaux — deux, malades, s'étaient fait excuser — et d'une centaine de prélats, Italiens pour la plupart. Après la messe, le général des augustins, Gilles de Viterbe, *verbi Dei prædicatorem celeberrimum*, disent les Actes, Labbe, col. 17, exposa, dans un discours vigoureux, les maux de l'Église et les bienfaits des conciles œcuméniques. Suivirent les prières et cérémonies d'usage en la session préliminaire. Puis le pape fit lire une brève et nette allocution sur la tâche du concile et, le déclarant ouvert, fixa la 1re session solennelle au 10 mai.

Le 10 mai, à la 1re session, le vénitien Bernard Zane, archevêque de Spalato, théologien et humaniste, prononça un discours, un peu lourd mais où se trouvent de belles idées, sur la question turque et l'unité de l'Église. De nouveau Jules II s'expliqua brièvement sur l'œuvre du concile. Lecture fut faite d'une ordonnance relative à des prières et à des exercices de piété, et l'on procéda à la nomination des fonctionnaires du concile qui prêtèrent serment.

Le IIe session (17 mai) fut signalée par un discours de Cajétan (Thomas de Vio), général des dominicains, sur l'Église et les conciles et contre le conciliabule de Pise-Milan. On lut une bulle du pape, par laquelle étaient confirmées et renouvelées les censures contre le conciliabule. La IIIe session était ajournée au 3 novembre, en raison des chaleurs estivales et pour laisser aux représentants des nations le temps d'arriver.

Entre temps les troupes françaises durent évacuer la Romagne. Milan se souleva contre la domination de la France; le conciliabule, ne se sentant pas en sûreté, émigra d'abord à Asti, puis à Lyon, où il termina, sans bruit et sans clôture officielle, son ombre d'existence. L'armée française, en pleine déroute, arrivait au pied des Alpes le 28 juin; en dix semaines Louis XII avait perdu ses conquêtes d'Italie, et même Asti, possession héréditaire. Mais les alliés de Jules II estiment que le pape a trop bien réussi, et sont mécontents de ce qu'il passe au premier plan. L'Espagne surtout a de l'inquiétude et le laisse voir. Pour faire contrepoids à l'Espagne, le pape recourt à l'empereur, n'hésitant pas à payer fort cher une alliance dont il a besoin. La prochaine session du concile est transférée du 3 novembre au 3 décembre, parce que Matthieu Lang, évêque de Gurk, conseiller très écouté de Maximilien et son lieutenant dans toute l'Italie, est attendu à Rome le 3 ou le 4 novembre, *cum quo multa gravia, importantia et magni ponderis, agenda sint*, dit la bulle de prorogation (30 octobre), Labbe, col. 66.

L'évêque de Gurk arriva le 4 novembre. Il fut la grande curiosité de Rome en ce mois; les honneurs lui furent prodigués, Jules II le créa cardinal, lui passa même la fantaisie de garder son costume de chevalier tudesque parmi l'apparat des solennités, à la profonde consternation du maître des cérémonies et de maints dignitaires de l'Église. Cf. J. Klaczko, *Rome et la*

Renaissance. Jules II, Paris, 1898, p. 323-325. Tant d'avances ne furent pas faites à ce « barbare » en pure perte. A la IIIe session du concile, le 3 décembre, après le sermon d'usage, prononcé par Alexis, évêque de Melfi, parut à l'ambon Fedra Inghirami, bibliothécaire de Jules II et secrétaire du synode œcuménique; il donna lecture d'une lettre par laquelle l'empereur adhérait au concile et condamnait le conciliabule arrangé par la France à Tours, l'année précédente, et révoquait ce qu'il avait pu faire, *si qua a nobis emanaverunt*, en faveur du conciliabule de Pise. Labbe, col. 80-81. Matthieu Lang, en habits civils, se leva ensuite pour amplifier sur la palinodie de son auguste maître. L'effet fut immense. « C'était, dit J. Klaczko, p. 325, la victoire la plus éclatante que la papauté eût remportée depuis les temps d'Innocent III. » La formule est excessive; c'était, du moins, une réussite triomphale. Une fois de plus Jules II déclara nuls les actes du conciliabule de Pise-Milan-Lyon. Ce n'est pas tout : il mit la France en interdit.

La IVe session (10 décembre) ouvrit la campagne contre la *Pragmatique sanction* de Bourges; ses partisans furent cités devant le concile. L'orateur du jour, Christophe Marullo, de Venise, notaire apostolique, traita *de officio principis, quo suam recte civitatem componat, regat, instituat*, Labbe, col. 103. Ce fut un panégyrique sans mesure de Jules II : *tu enim pastor, tu medicus, tu gubernator, tu cultor, tu denique alter Deus in terris*, col. 109. Phrase oratoire, d'inspiration biblique, qu'il ne faudrait pas prendre à la lettre, mais qui tout de même montre jusqu'où s'élevait l'enthousiasme!

Jules n'assista pas à la Ve session (16 février 1513). La maladie, qui le minait dès longtemps et qu'il ne surmontait que par un prodige d'énergie, finit par être la plus forte. La session se tint au jour indiqué. L'orateur fut Jean-Marie del Monte, archevêque de Siponto. On lut deux bulles. La première renouvelait et confirmait la bulle contre la simonie dans l'élection des papes. Dans l'autre, le pape, espérant de la clémence divine le retour à la santé, fixait au 11 avril la session prochaine; il comptait y reprendre et terminer la question du schisme. L'espoir de Jules II ne se réalisa point. Il mourut dans la nuit du 20 au 21 février 1513.

3° *Le concile de Latran sous Léon X.* — Léon X lui succédait le 11 mars. Le 10 avril, il prorogeait la VIe session du concile au 27 avril, le 11 avril devant être le jour de sa prise de possession solennelle du Latran; le nouveau pape disait qu'il avait désiré le concile œcuménique *etiam tunc in minoribus constituti* et que, pape, il voulait le conduire *usque ad illius debitum finem et complementum*. Labbe, col. 130, cf. 139.

A la VIe session (27 avril), Simon Begni, évêque de Modruscha (Croatie), parla du danger turc et de la réforme de l'Église. Léon X affirma son dessein de prolonger le concile *usque ad perfectionem causarum propter quas indictum extitit*. Labbe, col. 139.

Le 14 mai eut lieu, dans l'*aula concilii* du Latran, une réunion composée de 3 cardinaux et de 87 patriarches, archevêques et évêques; *sequendo ordinem et modum aliorum conciliorum* et vu la difficulté, pour traiter chaque affaire, de grouper tous les prélats du concile, elle élut vingt-quatre prélats qui, avec les cardinaux, prépareraient, devant le pape, ce qu'il y aurait à proposer dans les sessions conciliaires. Labbe, col. 141. Le 3 juin, ces prélats se constituèrent en trois commissions, chargées l'une du rétablissement de la paix et de la destruction du schisme, la deuxième de la réforme de la curie, la troisième de la *Pragmatique* et des choses de la foi.

La VIIe session, d'abord fixée au 23 mai puis au 17 juin, n'avança guère la besogne. Balthazar del Rio, protonotaire apostolique, fit un discours qui ne brille point par la simplicité et où, pour ne rien dire du reste, il mentionnait une prophétie musulmane d'après laquelle, *secundum astrorum peritos*, leur secte devait bientôt finir. Labbe, col. 169. Le secrétaire lut une cédule de rétractation des cardinaux Carvajal et Sanseverino; quelques jours après, ils étaient accueillis miséricordieusement par Léon X en consistoire privé et, rétablis dans leur dignité cardinalice, ils purent figurer au concile à leur rang. Peu à peu les autres schismatiques imitèrent leur exemple. En terminant la VIIe session, Léon annonça que la suivante était renvoyée au 16 novembre. Il s'expliqua sur ce délai dans un langage dont le ton irénique tranche sur les véhémences de Jules II. L'intervalle ne fut pas perdu : les commissions, stimulées par le pape, achevèrent leurs travaux.

Du 16 novembre la VIIIe session avait été prorogée au 16 puis au 19 décembre. Elle fut très importante. Louis XII, non sans peine, consentit enfin à y donner, par ses ambassadeurs, son adhésion au concile et à renier le conciliabule de Pise; il demandait un délai pour présenter ses vues relativement à la *Pragmatique*. Un décret condamna les erreurs de la fausse philosophie. Une constitution traita du rétablissement de la paix parmi les chrétiens, de la croisade et du retour des Tchèques à l'Église. Une ordonnance sur la réforme de la curie clôtura la session. L'orateur avait été Jean-Baptiste Gargha, de Sienne, chevalier de Saint-Jean de Jérusalem, qui prêcha, ainsi qu'il convenait à son caractère, sur « l'armée du Christ », dont le pape était le général en chef : « c'est la méditation des Deux Étendards presque en propres termes », dit dom Leclercq, *Histoire des conciles*, Paris, 1917, t. VIII *a*, p. 415, note. Labbe, col. 197-202.

La IXe session fut retardée jusqu'au 5 mai 1514, par suite d'un désaccord, entre les cardinaux et les évêques, qui avait entravé l'œuvre des commissions. Antoine Pucci, clerc de la chambre apostolique, y prononça un discours vigoureux sur la réforme. Mieux encore, il y eut la promulgation d'une bulle très nette, quoique insuffisamment compréhensive, contre les abus des laïques, des clercs, de la curie.

La vieille querelle des évêques et des réguliers déchaînée en tempête fut pour beaucoup dans le renvoi de la Xe session, du 1er décembre au 23 mars, puis au 4 mai 1515. Une constitution restreignit les privilèges des religieux. Une deuxième approuva les monts-de-piété. Une autre concerna l'imprimerie. La *Pragmatique sanction* figura à l'ordre du jour. Ses adhérents furent cités de nouveau devant le concile : ils devaient comparaître avant le 1er octobre, faute de quoi l'on procéderait contre eux. Étienne, archevêque de Patras, avait prononcé le sermon sur l'urgence de la réforme qui s'accomplirait, par l'autorité décisive de Léon, *non ab re decimus, pro Christi regno nostro tempore, si volueris, in toto orbe terrarum innovando, assumptus quandoquidem, non frustra in ultimo decalogi positus, Leo decimus vocatus fueris*. Labbe, col. 262.

La XIe session était fixée au 14 décembre suivant. Elle ne devait avoir lieu qu'un an plus tard, le 19 décembre 1516. Dans une séance préparatoire du 15, les Pères avaient approuvé le concordat conclu entre Léon X et François Ier et l'abrogation de la *Pragmatique*, ainsi qu'une cédule relative à la prédication. Une cédule sur les privilèges des religieux avait paru devoir être modifiée. Une sorte de projet de syndicat des évêques pour la défense de leurs droits et de leurs intérêts, surtout contre les réguliers, fut repoussé les points décidés le 15. Le grand fait de la session et, on peut le dire, du concile entier, fut l'approbation du

concordat français et l'abrogation de la *Pragmatique*. On régla que nul ne pourrait prêcher sans avoir été agréé par l'autorité ecclésiastique et l'on signala des abus à supprimer. Une constitution réglementa les privilèges des religieux. Qu'un sermon n'ait pas été prononcé à la séance — ce serait la seule — ou qu'il se classe parmi les pièces *quæ, casu amissa, reperiri non potuerunt*, comme le fait observer le cardinal del Monte chargé de la publication officielle du concile, Labbe, col. 3, les Actes ne mentionnent pas de discours.

Le 27 février 1517, Léon X, *ex certis rationabilibus et legitimis causis*, Labbe, col. 320, renvoya du 2 au 16 mars la XIIe session. Il songeait à clore le concile. La manière dont l'empereur demandait qu'on le poursuivît, la crainte d'une immixtion intempestive de sa part dans les affaires de l'Église décidèrent le pape à prendre ce parti, à l'encontre des résistances qu'il trouva dans le consistoire et dans une congrégation des prélats, du 13 mars. La XIIe session fut la dernière. Carvajal célébra la messe. Un discours sonore et assez mal venu fut prononcé par Maxime Corvino, évêque d'Isernia, à la gloire du concile. Une lettre de Jean-François Pic de la Mirandole sur la réforme des mœurs, adressée au pape et au concile, dut parvenir à Léon X vers le 16 mars; elle n'a pas été insérée dans les Actes. Mais on y trouve la lettre fanfaronne et papelarde de l'empereur Maximilien, qui pose en mentor de la papauté, en foudre de guerre contre les Turcs, en chrétien fervent et prêt au martyre. Après une constitution contre l'envahissement des maisons des cardinaux pendant la vacance du Saint-Siège, il y eut une constitution sur les décimes imposés pendant trois ans pour la guerre turque et sur la clôture du concile. Car, disait Léon X, le concile a rempli ses missions, *causis propter quas indictum fuerat juxta votum terminatis :* l'empereur, le roi très chrétien et les autres rois et princes ont adhéré au concile et rejeté le conciliabule de Pise, d'où extinction du schisme, union dans l'Église; les mœurs ont été réformées *quantum expedire visum fuit;* diverses causes intéressant la foi catholique sont terminées, les matières présentées aux trois commissions épuisées, sans compter que les évêques sont absents depuis un temps fort long de leurs diocèses *præter sacrorum conciliorum consuetudinem, cum eorum et ecclesiarum suarum incommodo*. Seule *regum et principum pax et animorum concordia restare videbatur*. Le pape a travaillé, par ses lettres, par ses nonces, à établir cette paix, cette concorde, surtout à cause du péril turc; il y a réussi, à telles enseignes *ut fere inter omnes pax conclusa fuerit et, si quid superest propediem componendum, ipso Deo favente, speretur*. Grands motifs de joie! Reste à organiser la croisade nécessaire et à faire observer ce qui a été décrété dans le concile. Le pape *potiori pro cautela* approuve et renouvelle ses décrets, défend de les gloser ou interpréter sans une licence spéciale du Saint-Siège et prescrit leur inviolable exécution. Enfin il permet aux prélats de s'en retourner chez eux et leur accorde, et à leurs familiers, une indulgence plénière une fois pendant leur vie et à l'article de la mort. Labbe, col. 332-336.

II. ŒCUMÉNICITÉ. — Jules II en réunissant, Léon X en reprenant et terminant le concile de 1512-1517, avaient entendu célébrer un concile œcuménique. Cf. Labbe, col. 30, 130, 332. Pendant toute la durée du concile, les Pères virent un concile œcuménique dans leur assemblée. Sans doute le nombre des évêques présents fut au-dessous de l'attente. A plus d'une reprise, le concile s'en plaignit. *Paucis vel nullis eorum qui ad concilium exspectantur supervenientibus*, disait, par exemple, l'orateur de la IIIe session. Labbe, col. 90. A la IVe session, quelqu'un réclama contre les absents un décret de citation; Jules II ne répondit rien, aimant mieux patienter, lui dont la patience n'était pas le trait dominant. Labbe, col. 103. En l'absence de Jules II, à la Ve session, le procureur fiscal requit et obtint du président la citation des absents devant les portes du concile et proposa de les frapper de censures et d'autres peines; on décida qu'il y avait lieu à plus amples informations. Labbe, col. 121. Léon X multiplia les instances, tout en usant de délais en vue et dans l'espoir d'arrivées plus nombreuses. Labbe, col. 139, 140, 230, 258. Le résultat fut modeste. Il n'y eut jamais que de 100 à 150 Pères au concile, la plupart italiens. Le maître des cérémonies pontificales, Paris de Grassis, *Diarium*, dans Raynaldi, *Annal.*, an. 1513, n. 85, compta, le 19 décembre 1513, à la VIIIe session, 122 mitres, plus le pape et 24 ou 25 cardinaux. Ce fut là le chiffre maximum des présences. C'était peu. Il ne semble pas que, sur le moment, l'œcuménicité du concile en ait paru compromise.

Mais le concile fit des mécontents. L'abrogation de la *Pragmatique*, la condamnation du concile de Bâle et de la théorie conciliaire déplurent en France. Allemands et Anglais accueillirent mal les demandes d'argent pour la croisade. Dès lors, l'œcuménicité du concile du Latran eut d'ardents contradicteurs. On en appela du « conciliabule romain » au concile général.

Ces attaques impressionnèrent les défenseurs de l'autorité du pape. Bellarmin, *De conciliis*, l. II, c. XVII, dans *Controv.*, Paris, 1620, t. II, col. 97, à l'objection que le Ve concile du Latran n'avait pas été œcuménique, se bornait à répondre : *non fuisse generale vix dici potest*, ce qui était une manière, mais adoucie, de l'affirmer œcuménique; à propos du décret sur les conciles non supérieurs au pape, c. VIII, col. 89, il disait : *De concilio Lateranensi, quod expressissime rem definivit nonnulli dubitant an fuerit vere generale; ideo usque ad hanc diem quæstio superest etiam inter catholicos*. A. Duval, *De suprema romani pontificis in Ecclesiam potestate*, part. IV, q. VI, Paris, 1614, p. 549-550, expose quatre opinions sur ce décret, dont la première écarte l'œcuménicité *cum ei vix centum episcopi interfuerint* (Bellarmin avait dit, col. 97 : *fuerunt episcopi paucissimi, nam ad centum non pervenerunt*); il ne taxe aucune d'elles d'hérésie, d'erreur ou de témérité, et se contente d'ajouter, q. XII, p. 63, que le concile *juxta melioris notæ doctores œcumenicum fuit*. Cf. dans L. Bail, *Summa conciliorum omnium*, Paris, 1672, t. I, p. 616, les textes de Cajétan, Bannez et Suarez, sur la non-réception des censures du concile.

Si les plus fermes soutiens du pouvoir du pape en étaient là, on n'est pas surpris qu'un Bossuet rejette l'œcuménicité. Il ne le fait pas en propres termes, mais équivalemment. Dans la *Defensio declarationis cleri gallicani*, p. II, l. VI, c. XVIII, il dit que, si l'on compare l'autorité des conciles de Constance et du Latran, *vix quisquam negaverit Lateranensi synodo Constantiensem, ut rerum gestarum gloria atque episcoporum magnorumque virorum numero et claritudine, sic etiam auctoritate esse potiorem*, et il relève les affirmations timides de Bellarmin sur la valeur du second de ces conciles. Il y revient, dans l'*Appendix*, l. I, c. VIII : *sed fam œcumenicum fuisse, ipso Bellarmino teste, non constat*, où il tire encore argument de ce que dans l'édition romaine des *Conc. general. Ecclesiæ catholicæ*, au commencement du t. IV *quo cætera concilia generalia recensentur, hoc Lateranense concilium extra lineam ac reliquorum ordinem alio caractere sit positum*. Un coup d'œil sur cette table des matières permet de se rendre compte que le Ve concile du Latran y avait été oublié et que, pour ne pas réimprimer la page, on a tracé entre *Florentinum* et *Tridentinum* une ligne, que suivent les mots : *Lateranen sub Julio II et Leone X* en caractères plus fins, faute de place pour les gros caractères. Elles du Pin a, pour se défaire de l'œcuménicité du

concile, un procédé différent : il n'en souffle mot, dans son *Histoire de l'Église et des auteurs ecclésiastiques du XVIe siècle*, Paris, 1701. Lui, qui avait classé comme « généraux » les quatre premiers conciles du Latran, *Histoire... du XIIe siècle*, 1699, p. 735; *Histoire... du XIIIe siècle*, 2e édit., 1701, p. 355, qualifie le Ve de « concile » tout court et le met à peu près sur le même plan que le concile de Pise. Noël Alexandre, gallican aussi mais autrement mesuré que Dupin, n'a pas ses préventions contre notre concile : s'il ne le dit pas œcuménique en propres termes, il le laisse entendre, *Hist. eccl.*, édit. Roncaglia-Mansi, Venise, 1778, t. IX, p. 506-507, en montrant que le concile de Pise revendiqua à tort les titres d'œcuménique et de légitime, et qu'à ce synode Jules II à bon droit opposa le concile du Latran, que Jules II et Léon X déclarèrent œcuménique. L'adhésion de la France et des royaumes chrétiens au concile a influé sur le jugement de Noël Alexandre. Les ennemis intraitables de l'infaillibilité du pape ne se sont pas arrêtés à cette considération. Dans la conclusion de ses articles retentissants de l'*Allgemeine Zeitung* (1869), sur le concile et La *Civiltà*, reproduite dans ses *Kleinere Schriften*, édit. F.-H. Reusch, Stuttgart, 1890, p. 419, Döllinger parlait de Léon X et de « son concile de poche italien, le soi-disant Ve du Latran ».

Ces négations et ces doutes ne tiennent pas : le Ve concile du Latran fut certainement œcuménique. On objecte le petit nombre des évêques présents, italiens pour la plupart, l'impossibilité pour les Français de venir au concile à travers l'Italie en armes. Sur ce dernier point, Léon X fit remarquer justement, à la Xe session, que l'accès de Rome, périlleuse par le Dauphiné et la Lombardie, était sans danger par la Provence et Gênes. Labbe, col. 260. Quant au nombre des évêques, n'insistons pas sur le fait que les mêmes gallicans qui le disent insuffisant pour un concile œcuménique admettent l'œcuménicité du concile de Bâle, formé d'une poignée d'évêques, bientôt séparés du pape. Notons seulement que le concile œcuménique de Trente n'eut pas plus de 30 évêques et cardinaux à la Ire session, de 47 à la XIIIe, qu'il n'atteignit et dépassa qu'à partir de la troisième reprise le chiffre du concile du Latran. Cf. Baguenault de Puchesse, *Histoire du concile de Trente*, Paris, 1870, p. 43, 100, 257, 293. Dans les temps anciens le Ier concile de Constantinople (381) n'eut que 150 Pères, tous orientaux; le IVe de Constantinople (869-870) en eut 107. Voir t. III, col. 1231, 1304, 1315. Au Ve concile du Latran on vit, avec le pape, plus d'une centaine de Pères : Paris de Grassis compta un jour 146 ou 147 membres. L'Italie était principalement représentée; mais l'Espagne et le Portugal le furent aussi, et l'Irlande, la Dalmatie, l'Allemagne, la Pologne, la Croatie, Chypre, et enfin la France. On y remarqua les patriarches latins d'Alexandrie et d'Antioche, trois envoyés des maronites, et le premier américain membre d'un concile, l'évêque Alexandre Gerardini, de Saint-Domingue. Cf. L. Pastor, *Histoire des papes depuis la fin du Moyen Age*, trad. A. Poizat, Paris, 1909, t. VIII, p. 252.

En soi et par comparaison avec d'autres conciles, le nombre des Pères fut donc suffisant pour l'œcuménicité du concile. L'autorité des deux papes qui le convoquèrent, le présidèrent, le confirmèrent, et, en supposant qu'elle ne se soit pas affirmée d'une manière assez forte, l'acceptation graduelle du concile par toute l'Église, lui assurent indubitablement le caractère d'œcuménicité. C'est là un fait dogmatique désormais établi, qu'on ne saurait, sans encourir la note de témérité, nier ou révoquer en doute.

III. Œuvre du concile. — Le Ve concile du Latran qui dura près de 5 ans, contraste avec les 4 premiers conciles du même nom dont aucun ne dura un mois; il est vrai que la durée des conciles intermédiaires s'était allongée et pendant près de 4 années s'était poursuivi le synode de Florence. La forme des actes du Ve concile ne diffère pas moins de celle des 4 premiers; nous n'avons plus leurs canons, en général brefs et incisifs, ni, comme dans d'autres conciles, des définitions de foi accompagnées de l'anathème, des professions de foi, des propositions condamnées, mais une série de constitutions pontificales, suivies d'ordinaire du *Placet*, unanime ou presque, des Pères, dans lesquelles l'exposé des événements et des raisons qui motivent la décision papale et conciliaire se déroule avec ampleur et solennité, dans le genre de la constitution *Ad apostolicæ dignitatis* d'Innocent IV contre Frédéric II, au Ier concile œcuménique de Lyon (17 juillet 1274).

1° *La fin du schisme, le concordat avec la France, l'autorité des papes et des conciles.* — Ce fut l'œuvre principale du concile. Jules II avait été mû par le souci de restaurer la souveraineté temporelle du Saint-Siège; c'était le moyen de sauvegarder la liberté de l'Église. Louis XII, de son côté, en vue de ses intérêts temporels et de sa domination politique en Italie, se servit de l'arme du concile opposé au pape et, afin de tenir sous sa coupe le clergé de France et de mettre aisément la main sur ses revenus, rétablit la *Pragmatique sanction* de Bourges, décrétée en 1438 et abolie par Louis XI (1461). Là-dessus se greffa la question des rapports entre le concile et le pape : les idées des conciles de Constance et de Bâle, dont la *Pragmatique* s'inspirait et dont, à son tour, s'inspira le conciliabule de Pise, prévaudraient-elles, ou, au contraire, l'autorité du pape s'imposerait-elle? Régler la situation de l'Église de France, affirmer le vrai rôle du pape dans l'Église, telle fut la tâche première du concile.

Jules II déclare nettement, dans la bulle d'indiction, qu'il veut réprimer les tendances schismatiques, que les papes seuls ont qualité pour convoquer les conciles, qu'un concile sans eux est nul et dénué de valeur. Du concile de Constance il se borne à dire que sa constitution *Frequens* sur la périodicité des conciles œcuméniques n'a pas été observée pendant quatre-vingts ans, que, l'eût-elle été, elle ne l'obligeait pas, lui, dans les circonstances actuelles; pour confondre, par les actes même de Constance, *tanquam judæi ex propriis codicibus*, les organisateurs du pseudo-concile de Pise qui se réclament de Constance, il fait remarquer, en passant, que Jean XXIII avait convoqué le concile de Constance. La suite répondra à ces débuts : le droit du pape et la conduite coupable des schismatiques seront affirmés tout le long du concile dans les constitutions pontificales et dans les discours des orateurs.

A la IIIe session, après le revirement qui a suivi la bataille de Ravenne, Jules II renouvelle sa déclaration de nullité du conciliabule de Pise et jette l'interdit sur la France, exception faite du duché de Bretagne sans doute par égard pour la reine Anne de Bretagne. Lyon est devenu le siège du pseudo-concile, et l'archevêque de cette ville est l'un des chefs; les foires de Lyon sont transférées à Genève, avec leurs franchises. Labbe, col. 83. A la IVe session, le pape fit lire la lettre par laquelle Louis XI avait abrogé la *Pragmatique* et publier un monitoire, à l'adresse des prélats, chapitres, communautés, parlements et laïques de France, *cujuscumque dignitatis etiamsi regalis exstiterint* — c'était une manière d'atteindre Louis XII sans le nommer — favorables à la *Pragmatique;* ils étaient cités devant le concile, dans un délai de 60 jours, pour s'expliquer sur leur attachement à la *Pragmatique*, laquelle attentait de tous points à la liberté de l'Église et à l'autorité de son chef, avait été introduite sans motif valable, retirée par Louis XI, était abusive, gravement nuisible à l'Église et serait condamnée à la session suivante. Labbe, col. 98-100. La maladie, qui empêcha le pape d'assister à la Ve session, puis sa mort ne lui permirent pas d'aller plus avant.

D'un tempérament conciliateur éloigné de la fougue de Jules II, Léon X résolut de gagner Louis XII par la douceur et la patience. Il commença par proroger la VIe session. Quand elle se tint, il ne répondit pas à la demande de procéder contre les défaillants; c'était marquer son dessin de temporiser ou, selon la formule de la VIIe session, de procéder *mature et humaniter*. Labbe, col. 162. A la VIIe session, il accorda un sauf-conduit à tous ceux, *præsertim gallicæ nationis*, qui devaient venir au concile, ceux-là seuls étant dispensés qui l'étaient de droit. Il y manifestait l'intention de conduire le concile *usque ad perfectionem causarum propter quas indictum fuit*, et surtout à l'établissement de la paix entre les princes chrétiens, afin que, ayant accompli tout ce qui regardait la gloire de Dieu, l'exaltation de l'Église et la concorde des fidèles du Christ, la croisade nécessaire pût triompher. Labbe, col. 139-140. Aucune allusion directe à la *Pragmatique*. Ce n'est pas qu'il s'en désintéressât : à preuve le fait que, après la VIe session, trois commissions furent nommées pour préparer l'œuvre des sessions solennelles et que la IIIe session devait s'occuper de la *Pragmatique* et des choses de la foi. Labbe, col. 143-144. L'action du pape fut surtout extraconciliaire. Un premier résultat couronna son effort, à la VIIe session. Les cardinaux Carvajal et Sanseverino abjurèrent le schisme. Léon X, fidèle à ses principes de bienveillance, contre le sentiment des ambassadeurs de l'empereur et du roi d'Espagne, leur rendit les dignités perdues et leur ancien rang dans le sacré collège : il leur imposait pour pénitence un jour de jeûne par mois, pendant toute leur vie, et, en cas d'impossibilité, la visite de deux églises. Labbe, col. 160-161; cf. Raynaldi, *Annal.*, an. 1513, n. 44-50. Zaccaria Ferreri obtint de même un large pardon, *ibid.*, n. 51-52, et d'autres à sa suite. Cf. Hefele-Hergenröther-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. VIII *a*, p. 444-445. A la VIIIe session encore, Léon X prorogea le terme de la citation faite aux défenseurs de la *Pragmatique*, en considération des empêchements que faisaient valoir les Français, *ut omnis justæ excusationis et querelæ materia eis auferatur, etiam ut majorem nostram et præfati concilii erga eos benignitatem sentiant*, ce qui déplut à l'archevêque de Trani. Labbe, col. 162, 164. Louis XII était difficile à convaincre; il répugnait à demander l'absolution des censures et, par là, à s'avouer coupable. Finalement il consentit à reconnaître le concile de Latran, non sans avoir obtenu du pape la déclaration que la sentence de Jules II contre le concile de Pise ne l'atteignait pas, mais qu'il était absous *ad cautelam*. Cf. Hefele-Hergenröther-Leclercq, t. VIII *a*, p. 409, 411.

A la VIIIe session, la France participa officiellement au concile. On chanta un *Te Deum* d'actions de grâces. Ce n'était qu'une demi-victoire. Louis XII consentait bien à lâcher le conciliabule de Pise, il n'abandonnait pas la *Pragmatique*. Elle est à lire la lettre dans laquelle, tout en adhérant à Léon X, il se donnait le beau rôle et critiquait Jules II : Jules, cédant aux suggestions des adversaires et des envieux du roi, était devenu son ennemi; devant l'impétuosité et la colère du pontife le roi avait usé de patience; il avait adhéré au concile de Pise contre la personne de Jules non contre le Saint-Siège; Léon X l'avait paternellement averti de se retirer d'un concile *minus legitimum*, et le roi s'était rendu à l'autorité du souverain pontife, surtout d'un pontife recommandable par l'innocence et la pureté de vie, d'autant que, avec la mort de Jules II, était éteinte toute cause de haine et de soupçon. Labbe, col. 177-180. L'entente sur la *Pragmatique* ne progressa guère. Du 19 décembre 1513, date de la VIIIe session, au 19 décembre 1516, date de la XIe, il n'y eut que deux sessions, constamment prorogées, sans qu'on vît les prélats français paraître au concile *ad ibidem super facto Pragmaticæ sanctionis respondendum*. Labbe, col. 181.

La longanimité de Léon X aurait-elle triomphé à la longue de Louis XII? Ce n'est pas sûr. François Ier, roi depuis le 1er janvier 1515, n'avait pas de raisons personnelles de tenir à la *Pragmatique*. Son amour-propre n'était pas en jeu; par ailleurs, il comprit que jamais le pape ne l'accepterait. Il décida d'y renoncer, mais au prix des concessions les plus larges possibles. Les événements le servirent à merveille. Vainqueur, à Marignan (15 septembre 1515), d'une ligue antifrançaise où Léon X était entré avec l'empereur, le roi d'Espagne et le duc de Milan, au lieu de poursuivre le pape dans ses États, il accueillit ses ouvertures de paix. Une entrevue entre Léon X et François Ier eut lieu à Bologne (11 décembre). Le roi demanda au pape de ne pas poursuivre les partisans de la *Pragmatique*. Le pape proposa un traité, un concordat, pour régler les affaires pendantes. Ç'avait été précisément la pensée de François Ier. Son chancelier, Antoine du Prat, « un des hommes les plus considérables de l'ancienne France, dit G. Hanotaux, *Recueil des instructions des ambassadeurs de la France à Rome*, Paris, 1888, t. I, p. LVI, et peut-être, si l'on excepte Richelieu, le ministre qui a exercé sur les destinées de notre pays la plus haute influence », et les cardinaux désignés par Léon X, préparèrent le concordat. François Ier fit toutes les concessions de forme, mais ne se relâcha pas sur le fond; surtout il maintint pour le roi la nomination aux bénéfices majeurs, dont le pape aurait l'institution canonique. Après de longs débats, le texte définitif du concordat fut accepté par François Ier. Léon X le confirma par la bulle du 18 août 1516. Il le fit lire, le 15 décembre, dans une congrégation générale du concile : l'archevêque de Trani, favorable au concile de Bâle et à la *Pragmatique*, cf. Labbe, col. 314, déclara que bien des choses lui déplaisaient dans cette pièce, mais que, puisque le pape *jam fecerat et dederat bullam et se obligaverat in vim contractus facere approbari per concilium*, il ne voulait pas dévier de la volonté du pape; l'évêque de Tortona dit *quatenus tribuunt jurisdictionem laicis contra ecclesiasticos non placere*. Labbe, col. 282. Le 19 décembre, à la XIe session, le concile approuva le concordat.

Les divers actes par lesquels Léon X imposa cette doctrine sont fort remarquables. D'abord, le pape fit lire, à la XIe session, la bulle *Primitiva illa Ecclesia*, du 18 août, par laquelle il avait confirmé le concordat; mais il observa qu'elle avait *plenam roboris firmitatem* du fait qu'elle émanait du Siège apostolique, et que, en la renouvelant avec l'approbation du concile, il entendait seulement lui donner plus d'éclat, *ut eo firmius illibata perdurent quo sæpius erunt nostra auctoritate ac etiam generalis concilii præsidio communita*. Labbe, col. 292. Puis il abrogeait la *Pragmatique*, déjà nulle par elle-même et à cause des condamnations antérieures, par la constitution *Pastor æternus* dans laquelle il indiquait les raisons qui rendaient la *Pragmatique* intolérable, rappelait les condamnations qu'il avait portées contre elle, et disait :

> Nec illud nos movere debet quod sanctio ipsa et in eo contenta in Basileensi concilio edita... fuerunt..., cum ea omnia, post translationem ejusdem Basileensis concilii, a Basileensi conciliabulo facta extiterint, ac propterea nullum robur habere potu-
>
> Et nous ne devons pas être ébranlés par le fait que la *Pragmatique* et ce qu'elle contient ont été publiés au concile de Bâle; car tout cela a été fait, après la translation du concile de Bâle, par le conciliabule de Bâle, et, par conséquent, n'a pu avoir

erint, cum etiam solum romanum pontificem pro tempore existentem, tanquam auctoritatem super omnia concilia habentem, conciliorum indicendorum, transferendorum ac dissolvendorum plenum jus et potestatem habere, nedum ex Sacræ Scripturæ testimonio, dictis sanctorum Patrum ac aliorum romanorum pontificum, etiam prædecessorum nostrorum sacrorumque canonum decretis, sed propria etiam eorumdem conciliorum confessione manifeste constet. Labbe, col. 311; Denzinger-Bannwart, n. 740.

aucune force; en effet, seul, le pontife romain en exercice, en tant qu'ayant l'autorité sur tous les conciles, a le plein droit et le pouvoir de convoquer, de transférer et de dissoudre les conciles, comme il apparaît manifestement, non seulement du témoignage de la Sainte Écriture, des paroles des saints Pères et également des autres pontifes romains, nos prédécesseurs, et des décrets des saints canons, mais encore du propre aveu des conciles eux-mêmes.

Ce n'était pas tout. Léon X donnait à un acte, dont il n'aurait pu, disait-il, s'abstenir *salva conscientia ac nostro et ipsius Ecclesiæ honore*, cette forme solennelle : *Ex nostro pastorali officio procedentes..., ex nostra certa scientia et de apostolica potestatis plenitudine, eodem sacro approbante concilio, tenore præsentium præfatam Pragmaticam sanctionem seu corruptelam... nullius roboris vel momenti fuisse et esse decernimus et declaramus.* Ensuite il rappelait et renouvelait, *pro romani pontificis suprema auctoritate... innovamus*, la bulle *Unam sanctam* de Boniface VIII, sans préjudice toutefois pour la constitution *Meruit* de Clément V, Labbe, col. 311-313; par ce biais Léon X affirmait une fois de plus la souveraine autorité du pape.

Sur quoi deux questions se posent : Léon X et le Ve concile de Latran ont-ils aboli les décrets de Constance sur la supériorité du concile? Ont-ils défini, au sens strict du mot, la supériorité du pape sur le concile?

Bossuet, dans sa fameuse *Defensio declarationis cleri gallicani*, part. II, l. VI, c. XVIII, et *Append.*, l. I, c. VIII, constate que la bulle *Pastor æternus* ne nomme pas Constance; puis, ayant insinué que le Ve concile du Latran n'est pas œcuménique et affirmé qu'il le cède à Constance en autorité, il dit, à propos de la phrase *Romanum pontificum supra omnia concilia potestatem habere*, que cela est mis *non definiendo sed narrando*, ce qui ne peut en aucun cas prévaloir sur des définitions de Constance; que la supériorité du pape n'est pas proclamée en toutes choses par la bulle *Pastor æternus*, mais en ce qui regarde la convocation, le transfert et la dissolution des conciles; que Bâle n'y est condamné qu'à partir de la translation du concile, c'est-à-dire depuis la XXIVe ou, à la rigueur, depuis la XVIe session; que la *Pragmatique* y est condamnée, mais que les décrets de Constance et ceux de Bâle antérieurs à la translation insérés dans la *Pragmatique* ne tiraient pas leur force de celle-ci en telle sorte que, elle démolie, ils le soient pareillement; enfin, que la *Pragmatique* est condamnée non comme hérétique mais *ut corruptela nozia disciplinæ*. Bossuet abandonne donc ce qui est disciplinaire; quant aux dogmes des saints conciles antérieurs à la *Pragmatique* — et il sous-entend que le décret de Constance et de Bâle sur la supériorité du concile est du nombre, — *neque a Leone X aut Lateranensi concilio tacta sunt neque tangi sine gravissimo fidei periculo potuere*. Bossuet conclut même que les décrets de Constance sont confirmés par le concile du Latran, ainsi que par celui de Trente.

Et bien! non. Dans le texte de la constitution *Pastor æternus* il y a quatre choses, deux proposées directement, *in recto*, deux de façon incidente : condamnation *in recto* de la *Pragmatique* et affirmation, par mode d'incidente, que le concile de Bâle ne fut pas un concile, mais un conciliabule, après sa translation; affirmation *in recto* du droit du pape de convoquer, transférer, dissoudre les conciles et affirmation par mode d'incidente, que le pape a autorité sur les conciles. Léon X ne traite du pouvoir du pape sur les conciles qu'en tant que la chose est nécessaire pour démontrer que la *Pragmatique* n'a tiré aucune force du concile de Bâle. Il ne traite pas directement la question des conciles de Bâle, qu'il nomme, et de Constance; ce dernier n'est pas même nommé. Mais indirectement, en affirmant ce droit du pape de convoquer, transférer et dissoudre les conciles, et en rattachant ce droit au principe général de son autorité sur les conciles, il condamne les décrets de Constance et de Bâle sur la supériorité du concile, ce qu'on a appelé « la théorie conciliaire ».

Que le Ve concile du Latran ait condamné Bâle, et implicitement Constance, les contemporains ne s'y trompèrent pas. De là les résistances au concordat au nom des « libertés gallicanes » et les appels au vrai futur concile. « L'opposition au concordat et notamment à l'abrogation de la *Pragmatique*, remarque Pastor, t. VIII, p. 274, resta vivace en France, même après que la résistance apparente eut cessé, et cela jusqu'à la chute de l'ancienne monarchie. » Un passage d'un livre, dont le titre est pourtant pacifique, donne le ton. Génébrard, *Chronographia*, l. IV, Paris, 1609, p. 713, 716, appelle le concordat *mysterium iniquitatis quo perditam Ecclesiam gallicanam cernimus*, dit que le concordat fut substitué à la *Pragmatique, fremente (sic) universo clero, scholasticis, populo, bonis denique et doctis omnibus*, et cite ces « vers maudits » qui se colportaient dans tout le royaume et englobaient dans une commune malédiction les trois auteurs du concordat, Léon X, le chancelier du Prat et la reine mère :

Prata vorat mulier, frendens Leo rodit utrumque;
Prata, Leo, mulier, sulphuris antra petunt.
Prata, Leo consorte carent mulierque marito :
Connubio hos jungas, Cerberus alter erunt.

Ce que les papes détestaient dans la *Pragmatique*, c'étaient, avant tout, les deux premiers articles, qui renouvelaient Constance et Bâle. Ces articles, le concordat les ignore. Bonne manière, et très efficace, de les condamner, puisque seul le concordat devait faire loi. Du coup s'effondrait la « théorie conciliaire ».

Là était pour Léon X, et aussi pour les tenants de Bâle et de Constance, le point capital. Ceux-ci bataillaient obstinément pour leurs idées, qu'ils sentaient en péril de mort. Celui-là voulait en finir avec les menaces de schisme. Le très grand mérite de Léon X fut d'avoir à force de longanimité et de souplesse, abouti à ses fins, « Libre à ceux qui n'attachent à la vérité qu'une importance secondaire, dit excellemment A. Baudrillart, *Quatre cents ans de concordat*, Paris, 1905, p. 81, de prétendre que le pape n'a été payé qu'en fumée des avantages considérables qu'il a concédés au roi! Ceux qui tiennent avant tout à la doctrine et à l'unité de l'Église trouveront que Léon X n'a pas payé trop cher la réconciliation de la papauté et de la royauté française. » Malheureusement les successeurs de Léon X et Léon X lui-même renoncèrent au contrôle qu'ils pouvaient et devaient exercer sur les élections aux bénéfices majeurs faites par le roi de France.

2° *Le dogme et la morale.* — 1. *L'Orient.* — Léon X eut l'attention éveillée du côté de l'Orient. Il reconnut sans ambages les rites orientaux. Pendant et après le concile, il se préoccupa de l'union des orientaux avec l'Église romaine. Pour la XIe session, Jean de Laski, primat et archevêque de Gnesen, avait préparé un mémoire sur les erreurs des Ruthènes. Raynaldi, an. 1514, n. 67-86. Le concile ne le discuta point pour des motifs qui nous échappent. Pas davantage ses

Actes ne nous renseignent sur les tentatives de rapprochement avec l'Abyssinie, faites pendant le concile. *Ibid.*, n. 102. Avec les maronites les rapports furent plus sérieux, et l'union se réalisa. Nous avons tout un dossier extrêmement intéressant, au point de vue de l'histoire, de la liturgie et du dogme, sur cette affaire. Un seul de ces documents figure dans les Actes du concile. C'est une lettre de Simon Pierre, patriarche des maronites, datée du 14 février 1515, que ses envoyés présentèrent à la XIe session. Elle fut lue tout de suite, d'abord *in lingua chaldæa seu arabica*, puis dans une traduction latine. Le patriarche déclarait accepter toutes les saintes instructions du nonce pontifical, notamment les suivantes qui redressaient la croyance ou la pratique des maronites : faire le saint chrême avec de l'huile et du baume, sans mélange d'autres substances; ne pas attendre quarante jours pour le baptême des enfants, mais les baptiser le huitième jour ou même avant en cas de nécessité; se conformer aux Pères et à l'Église romaine relativement à la manière de contracter mariage, aux empêchements de mariage, à la collation des saints ordres, aux paroles de la consécration du corps et du sang du Seigneur; le Saint-Esprit procède du Père et du Fils comme d'un principe unique et par une unique spiration; il y a un purgatoire; chacun doit confesser ses péchés au moins une fois l'an *proprio sacerdoti*, et communier à Pâques, ce que les maronites faisaient en la fête des saints Pierre et Paul; enfin il faut toujours et en toutes choses obéir au Siège apostolique et au pape. Labbe, col. 286-287.

2. *L'hérésie.* — Dans la bulle d'indiction, Jules II avait assigné l'extinction des antiques hérésies, « non encore entièrement détruites dans diverses parties du monde chrétien », comme une partie de la tâche du concile. Labbe, col. 36. L'orateur de la Ire session, l'archevêque Bernard Zane, lui faisant écho, signala l'hérésie « très pernicieuse » et conjura le pape et le concile de la faire disparaître. Labbe, col. 52-54. Simon Begni, évêque de Modruscha, l'orateur de la VIe session, montra, lui, l'Église de Dieu *ab hæreticorum persecutionibus vacua* et en possession d'une souveraine paix et liberté. Labbe, col. 150. C'était trop d'optimisme; on n'en avait pas fini avec l'hérésie. Les hussites ne désarmaient pas et Luther était proche. Dès le 15 juillet 1513, Léon X avait nommé légat le cardinal Thomas, archevêque de Gran, avec d'amples pouvoirs en vue de la réconciliation des hérétiques. Dans une lettre du 20 septembre, il avait rappelé les négociations entamées avec les hussites, à Constance et à Bâle, et indiqué les concessions que le concile pouvait et celles qu'il ne pouvait leur faire. Raynaldi, an. 1513, n. 70-75. Le 19 décembre, à la VIIIe session du concile, il fit lire une constitution où il exposait ses efforts pour le retour des tchèques séparés à l'unité de l'Église; il les invitait à envoyer des orateurs au cardinal-légat ou au concile. Labbe, col. 190.

3. *Le mouvement de la Renaissance et sa fausse philosophie.* — Le nom de Léon X est inséparable de celui de la Renaissance. Chez lui, à prendre l'ensemble de son pontificat, l'humaniste fit du tort au pape. Durant la période du concile, il évita les deux excès consistant l'un à méconnaître la grandeur de ce mouvement, l'autre à fermer les yeux sur les périls qu'il présentait.

La condamnation qu'il porta, à la VIIIe session, par la bulle *Apostolici regiminis*, est célèbre.

Cum itaque, diebus nostris, quod dolenter referimus, zizaniæ seminator, antiquus humani generis hostis, nonnullos pernicios issimos errores, a fidelibus semper explosos, in agro Domini superseminare et augere sit ausus, de natura præsertim animæ rationalis, quod videlicet mortalis sit aut unica in cunctis hominibus, et nonnulli, temere philosophantes, secundum saltem philosophiam verum id esse asseverent; contra hujusmodi pestem opportuna remedia adhibere cupientes, hoc sacro approbante concilio, damnamus et reprobamus omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse, aut unicam in cunctis hominibus, et hæc in dubium vertentes, cum illa, non solum vere, per se et essentialiter, humani corporis forma existat, sicut in canone felicis recordationis Clementis papæ V, prædecessoris nostri, in generali Viennensi concilio edito, continetur, verum et immortalis et, pro corporum quibus infunditur multitudine, singulariter multiplicabilis et multiplicata et multiplicanda sit..; cumque verum vero minime contradicat, omnem assertionem veritati illuminatæ fidei contrariam omnino falsam esse definimus, et ut aliter dogmatizari non liceat districtius inhibemus, omnesque hujusmodi erroris assertionibus inhærentes, veluti damnatissimas hæreses seminantes, per omnia, ut detestabiles et abominabiles hæreticos et infideles, catholicam fidem labefactantes, vitandos et puniendos fore decernimus. Labbe, col. 187-188. Denzinger-Bannwart, n. 738.

De nos jours — ce que nous rapportons avec peine, — le semeur de zizanie, l'antique ennemi du genre humain, a osé semer et ajouter au blé, dans le champ du Seigneur, certaines erreurs très pernicieuses, toujours rejetées par les fidèles, surtout sur la nature de l'âme raisonnable, à savoir qu'elle serait mortelle ou unique dans tous les hommes, et certains, philosophant avec témérité, affirment que cela est vrai, au moins selon la philosophie. Désirant employer des remèdes opportuns contre une pareille peste, avec l'approbation de ce saint concile, nous condamnons et réprouvons tous ceux qui affirment que l'âme intellective est mortelle ou unique dans tous les hommes et ceux qui tournent cela en doute. Car non seulement l'âme est vraiment, par elle-même et essentiellement, la forme du corps humain, ainsi qu'il est contenu dans le canon du pape Clément V, d'heureuse mémoire, notre prédécesseur, promulgué au concile général de Vienne; elle est encore immortelle et, selon la multitude des corps dans lesquels elle est introduite, multipliable, multipliée et devant être multipliée en chacun d'eux. Et, parce que le vrai ne contredit pas du tout le vrai, nous définissons que toute assertion contraire à la vérité due aux lumières de la foi est tout à fait fausse et nous enjoignons avec rigueur qu'il ne soit pas permis de dogmatiser autrement. Ceux qui adhèrent aux assertions d'un pareille erreur, nous décrétons qu'ils seront évités et punis comme semant des hérésies très condamnées de toutes façons, comme de détestables et abominables hérétiques et infidèles, ébranlant la foi catholique.

Ces erreurs ressuscitaient l'averrhoïsme. Elles avaient été reprises par l'école de Padoue et avaient trouvé leur expression la plus hardie d'abord dans la parole, puis dans les écrits du maître le plus illustre de cette école, Pierre Pomponazzi. Son *Tractatus de immortalitate animæ* devait paraître en 1516 : le *De fato, libero arbitrio et de prædestinatione* et le *De naturalium effectuum admirandorum causis seu de incantationibus*, moins connus mais non moins osés, ne virent le jour que plus tard, après la mort de l'auteur, en 1556. A soutenir que l'âme individuelle est mortelle, que l'intellect est immortel mais séparé de l'âme sensitive et unique pour tous les hommes, que ces deux affirmations, fausses selon la foi, sont vraies philosophiquement, à proclamer la théorie de la double vérité qui permettait d'avoir toutes les hardiesses comme philosophe et de donner toujours — avec une sincérité suspecte — son assentiment à l'Église quand même, on professait une sorte de rationalisme théologico-philosophique, d'où le rationalisme tout court allait sortir. L'antinomie de la raison et de la foi est le fondement même de la doctrine padouane. Par là, dit H. Busson, *Les sources et le développement du rationalisme dans la littérature française de la Renaissance*, Paris, 1922, p. 56, « l'accord que le Moyen Age croyait avoir établi entre la philosophie et la théologie est rompu, la raison, jusque-là « servante », est libre et

bientôt elle prétendra détrôner son ancienne maîtresse. »

Condamner l'erreur était bien; en prévenir la contagion était mieux. A cette fin, la seconde partie de la constitution *Apostolici regiminis* ordonnait aux professeurs d'universités et autres, quand ils liraient ou expliqueraient les principes ou les conclusions des philosophes en contradiction avec la foi orthodoxe, *quale hoc est de animæ mortalitate aut unitate et mundi æternitate*, etc., d'établir la vérité de la doctrine chrétienne et de réfuter de toutes leurs forces les arguments qui la battaient en brèche. Défense était intimée aux prêtres de s'adonner aux études de philosophie ou de poésie — ce qu'on appellera bientôt les « humanités » — au delà de cinq ans après l'étude de la grammaire et de la dialectique, sans quelque étude, simultanée ou séparée, de la théologie ou du droit canon, *ut, in his sanctis et utilibus professionibus, sacerdotes Domini inveniant unde infectas philosophiæ et poesis radices purgare et sanare valeant.* Cajétan, par crainte d'une confusion de genres, accueillit par un *non placet* la partie de la bulle *præcipiens philosophis ut publice persuadendo doceant veritatem fidei.* Labbe, col. 188.

A cette aube du XVIe siècle, l'imprimerie apparaissait, de plus en plus, bienfaisante et redoutable. Le concile s'en occupa, le 4 mai 1515. Dans la constitution *Inter solliciludines*, Léon X, ami des lettres, vanta l'excellence et les services « d'un art inventé et perfectionné par la faveur divine ». Mais, parce que des imprimeurs livraient au public des livres traduits du latin, du grec, de l'hébreu, de l'arabe et du chaldéen, ou écrits soit en latin soit en langue vulgaire, dont la lecture était préjudiciable à la foi et aux mœurs, il interdit l'impression de tout ouvrage qui ne serait pas approuvé par l'évêque et l'inquisiteur et, à Rome, par le cardinal-vicaire et le maître du sacré palais. Labbe, col. 257-258.

Le débat sur Reuchlin et les livres juifs, qui devait élargir si douloureusement pour l'Église, ne fut pas porté devant le concile. Il fallut renoncer à présenter à la Xe session la question de la réforme du calendrier. Léon X avait voulu en saisir le concile. La commission qu'il avait nommée discuta les divers projets et ses travaux servirent de base aux travaux ultérieurs.

4. *Les monts-de-piété.* — L'Italie, patrie de la banque, le fut aussi de cette « banque des pauvres » ou « banque de charité » que fut le mont-de-piété, maison de prêt qui avait pour but de soustraire les indigents à « l'usure vorace ». Le bienheureux Bernardin de Feltre avait non pas découvert mais fécondé cette idée, la précisant, la complétant, la vulgarisant, lui donnant une forme définitive. La contradiction était venue : celle des usuriers, cela va sans dire, mais également celle de catholiques n'admettant point qu'on tirât un intérêt, même minime, de n'importe quel prêt. Parmi ces derniers, il y avait eu des dominicains, entre autres Cajétan, qui fut une lumière du concile. Les franciscains leur opposaient l'argument de la nécessité, l'obligation de se contenter du possible : pour garantir les frais de gestion et les risques de pertes, il était indispensable d'avoir des ressources fermes dans le fonctionnement même de l'œuvre. La libéralité publique est aléatoire, inconstante; « une institution appelée à se prolonger dans le temps, à multiplier les refuges de la misère, devait trouver dans sa force intime toute garantie de stabilité ». E. Flornoy, *Le bienheureux Bernardin de Feltre*, Paris, 1897, p. 170. La constitution *Inter multiplices*, promulguée à la Xe session, donna raison à l'école franciscaine. Le pape y résume la controverse et la tranche comme il suit :

Sacro approbante concilio, declaramus et definimus montes pietatis antedictos, per respublicas institutos et auctoritate Sedis apostolicæ hactenus probatos et confirmatos, in quibus, pro eorum impensis et indemnitate, aliquid moderatum, ad solas ministrorum impensas et aliarum rerum ad illorum conservationem, ut præfertur, pertinentium, pro eorum indemnitate dumtaxat, ultra sortem absque lucro eorumdem montium recipitur, neque speciem mali præferre, nec peccandi incentivum præstare, neque ullo pacto improbari, quinimo meritorium esse ac laudari et probari debere tale mutuum et minime usurarium putari... Omnes autem religiosos, et ecclesiasticas ac sæculares personas, qui, contra præsentis declarationis et sanctionis formam, de cætero prædicare seu disputare verbo vel scriptis ausi fuerint, excommunicationis latæ sententiæ pœnam, privilegio quocumque non obstante, incurrere volumus. Denzinger-Bannwart, n. 739.

Avec l'approbation du saint concile, nous déclarons et définissons que les monts-de-piété, institués par les républiques et approuvés et confirmés jusqu'à présent par l'autorité du Siège apostolique, dans lesquels, pour couvrir leurs dépenses, uniquement pour couvrir les dépenses des employés et les frais d'administration, un intérêt modéré est perçu en plus du capital, sans qu'il y ait gain pour ces mêmes monts-de-piété, n'offrent aucune apparence de mal, ne fournissent aucun aiguillon de péché, ne sont en aucune façon blâmables, bien plus qu'un tel intérêt est méritoire, et doit être loué et approuvé, et ne doit pas du tout être estimé usuraire... Nous voulons que tous les religieux, ecclésiastiques et laïques, qui oseraient prêcher ou discuter, de vive voix ou par écrit, contre la présente déclaration et sanction, encourent la peine de l'excommunication par le fait même, nonobstant un privilège quelconque.

Cajétan, à la suite de la lecture de la bulle, ne prononça pas le *Non placet*, ni aucun des Pères, sauf l'archevêque de Trani, qui dit avoir appris par l'expérience que les monts-de-piété étaient plus nuisibles qu'utiles. Labbe, col. 251.

3° *La discipline ecclésiastique et la réforme des abus.* — La réforme porta sur les divers degrés de la hiérarchie.

D'abord, sur l'élection du pape, que Jules II, qui ne savait que trop l'existence du mal, tenta de soustraire à la simonie, en renouvelant et confirmant, à la Ve session, sa bulle *Cum tam divino*. Labbe, col. 115-118. Le collecteur des Actes du concile a souligné l'importance de cette mesure : *Hæc [sessio] notabilis et memoranda propter confirmationem bullæ factæ in materia electionis romani pontificis canonice faciendæ.* Labbe, col. 110.

Puis, sur la curie romaine et toute l'Église : évêchés, abbayes, monastères, églises paroissiales et bénéfices de tout genre; cardinaux, leur conduite, leur entourage, leur domesticité, leurs devoirs, etc.; les familiers du pape et les membres de la curie, le relèvement religieux et moral de l'état sacerdotal et laïque. Constitution *Supernæ dispositionis*, à la IXe session, Labbe, col. 219-230.

A signaler encore la constitution *In apostolici culminis*, VIIIe sess., sur les taxes perçues par les fonctionnaires de la curie, Labbe, col. 191-192; la constitution *Regimini universalis Ecclesiæ*, Xe sess., sur la querelle aiguë des évêques et des réguliers, les exemptions et les droits des évêques, col. 252-256; la constitution *Dum intra mentis arcana*, XIe sess., sur les réguliers et leurs privilèges, col. 315-319; la constitution *Supremæ majestatis*, XIe sess., sur la prédication, col. 288-291. Tous ces textes sont du plus haut intérêt. Dans le dernier, Léon X dénonce des abus graves. Pour y remédier, il statue que nul ne pourra monter en chaire sans avoir été examiné et reconnu apte par ses supérieurs. On prêchera la vérité évangélique et l'Écriture Sainte d'après l'Interprétation des Pères de l'Église. Nul ne doit prédire l'avenir, la date de l'apparition de l'Antéchrist ou du dernier jugement, d'après l'Écriture, ni affirmer quoi que ce soit comme le tenant

du Saint-Esprit ou d'une révélation particulière, ni s'appuyer sur des conjectures vaines et déplacées. Dieu peut révéler à certains les destinées de l'Église. Comme la chose est de grande importance, en règle ordinaire ces inspirations ne seront publiées ou prêchées qu'après examen du Siège apostolique; s'il y a péril en la demeure, si une nécessité pressante existe, elles seront communiquées à l'ordinaire du lieu, lequel les examinera et permettra de les divulguer s'il juge qu'il y a lieu de le faire. On n'attaquera pas, devant le peuple, les prélats et les autres supérieurs. Le but de la prédication est, selon le précepte divin, de prêcher l'Évangile à toute créature, d'apprendre à détester le vice et à aimer la vertu, de cultiver partout la paix et la dilection mutuelle tant recommandées par notre Rédempteur. Beau programme, négatif et positif, toujours actuel!

On a souvent dit que la clôture hâtive du concile eut des résultats néfastes : une autre réforme, bien différente de celle que le concile avait entreprise, éclatait dans l'automne de cette année 1517. Mais on faisait si peu de cas du concile romain en Allemagne qu'il n'aurait pas empêché l'orage. Par ailleurs, la situation politique tendue et le péril de l'ingérence de l'empereur invitaient à le dissoudre.

En somme, le Ve concile du Latran mérite plus que la place qu'on lui accorde d'ordinaire dans l'histoire ecclésiastique. D'avoir parlé, comme il fit, de la suprématie du pape, après Constance et Bâle, lui donne une valeur qu'on ne saurait exagérer La liquidation du schisme et la conclusion du concordat français furent très remarquables. Les décrets concernant la foi et le mouvement de la Renaissance répondirent aux besoins du moment. Sur la prédication, sur les rapports des évêques et des réguliers, sur la réforme de la curie et de l'Église universelle, le concile adopta des mesures pleines de sagesse. Malheureusement elles furent mal observées; l'exemple vint de haut, de Rome, de Léon X tout le premier. Les bonnes lois ne manquèrent pas; elles restèrent trop sur le parchemin. Léon X prépara une base aux décisions du concile de Trente; il ne fit pas assez la réforme digne de ce nom, que fera Trente, qu'il aurait mieux valu faire au commencement du XVIe siècle.

I. Sources. — 1° *Actes du concile et ceux du conciliabule de Pise.* — Une collection officielle, sinon complète, des pièces relatives au concile parut à Rome, en 1521, par les soins du cardinal del Monte, avec l'approbation de Léon X. Les recueils des conciles, tel Labbe, *Concilia*, Paris, 1672, t. XIV, col. 1-342 (le nouveau Mansi, t. XXXII, Paris, 1901, reproduit le t. XIX de Coleti) se sont servis non pas de cette édition originale, qui est très rare, mais d'une impression ultérieure. Les Actes du conciliabule de Pise furent imprimés à Paris, en 1512, sans nom d'auteur ni d'imprimeur, par Charles Mondier, depuis calviniste. L'édition la plus complète est celle des *Acta concilii Pisani celebrati anno 1409 et concilii Senensis 1423 et constitutiones concilii Pisani II anno 1511*, Paris, 1612. Sur diverses pièces de Pise et de Latran, cf. H. Hauser, *Les sources de l'histoire de France*, n. 670-673, Paris, 1906, t. II *a*, p. 184-185.

2° *Documents non insérés dans les Actes officiels du concile.* — Les *Regesta Leonis X* publiés par le cardinal J. Hergenröther, Fribourg-en-Brisgau, 1884-1891 (s'arrêtent au 16 octobre 1515). Labbe, t. XIV, col. 346-358, publia le premier de très curieuses lettres des maronites. Des documents précieux dans Raynaldi, *Annal. eccl.*, an. 1512-1517; Hefele-Hergenröther, *Conciliengeschichte*, Fribourg-en-Brisgau, 1887, t. VIII (les documents qui figurent dans l'appendice, p. 810-845, ne sont pas reproduits dans la traduction Leclercq); une des sources les plus utiles mises à profit par Raynaldi est le *Diarium* du maître des cérémonies pontificales, Paris de Grassis; la partie qui concerne Léon X a été publiée par Delicati et Armellini, *Il diario di Leone X*, Rome, 1884. L'*Ad Leonem X pont. max. et concilium Lateran. de reformandis moribus oratio* dans G. Roscoe, *Vita e pontificato di Leone X*, trad. L. Bossi, doc. 146, Milan, t. VIII, p. 105-119. A. Renaudet, *Le concile gallican de Pise-Milan. Documents florentins*, Paris, 1922.

3° *Écrits de controverse.* — 1. *Pour le concile et le pape.* — Ange de Vallombreuse, *Apologeticum... pro Julio papa contra concilium Decii*, s. l., 1511; *Oratio... pro concilio Lateranensi contra conventiculum Pisanum*, s. l., 1511; *Epistolæ... Julio II, Francorum regi, Bernardino tunc cardinali S. Crucis pro christiana unitate servanda*, s. l., 1511; François Poggio, *De potestate papæ et concilii*, s. l. n. d., probablement Rome, 1512, cf. Raynaldi, an. 1511, n. 19; Dominique Jacobazzi, évêque de Lucerla, et, en cette qualité, membre du concile, *Tractatus de concilio*, composé en 1512, imprimé à Rome en 1538, reproduit dans Labbe, t. XVIII; Cajétan, *Auctoritas papæ et concilii sive Ecclesiæ comparata*, Rome, 1511, et *Apologia tractatus de comparata auctoritate papæ et concilii* (contre Almain), Rome, 1512, voir ici t. II, col. 1316. — 2. *Pour le concile de Bâle.* — Philippe Decio (*Decius*), jurisconsulte milanais, *Commentaria in jus pontificium* édit. de Lyon, 1681, p. 197-346; Jean Bouchet, *La déploration de l'Église militante... en l'an 1510 et 1511*, Paris, 1512; Jacques Almain, *Libellus de auctoritate Ecclesiæ et conciliorum generalium* (contre Cajétan), Paris, 1512, voir ici t. I, col. 895-896; Jean le Majeur, *Disputatio de Ecclesiæ monarchia* et *De Ecclesiæ et concilii auctoritate* (contre Cajétan), Paris, 1512; Jean Lemaire de Belges, *La différence des scismes et des conciles de l'Église et de la prééminence et utilité des conciles de la saincte Église gallicane*, poème offert à Louis XII, en 1511; Zaccaria Ferreri écrivit force lettres, discours et traités « dont l'abondance lui donna le droit d'être considéré comme le premier champion littéraire du conciliabule de Pise ». Pastor, t. VI, p. 361.

4° *Le concordat de 1516.* — Texte dans Labbe, t. XIV, col. 358-388. Sur les documents relatifs au concordat, cf. H. Hauser, *Les sources de l'histoire de France*, n. 819-820, 1018-1019, Paris, 1909, t. II *b*. Sur l'opposition de l'Université, cf. P. Féret, *La faculté de théologie de Paris. Époque moderne*, Paris, 1900, t. I, p. 431-445. Voir surtout les documents publiés par J. Thomas, *Le concordat de 1516*, Paris, 1910 (en appendice à chacun des trois volumes).

II. Travaux. — Parmi les anciens historiens, Raynaldi, *Annal.*, an. 1512-1517; Ellies du Pin, *Histoire de l'Église et des auteurs ecclésiastiques du XVIe siècle*, Paris, 1701, p. 51-100; Noël Alexandre, *Hist. eccl.*, édit. Roncaglia-Mansi, Venise, 1778, t. IX, p. 503-516. — A partir du XIXe siècle, travaux d'ensemble : V. Tizzani, *I concilii Lateranensi*, Rome, 1878; J. Hergenröther (continuateur d'Hefele), *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1917, t. VIII *a*, p. 275-558 (très documenté); E. Guglia, *Studien zur Geschichte des V. Laterankonzils*, dans les *Sitzungsberichte der k. Akademie der Wissenschaften*, Hist. Klasse, Vienne, 1899, t. CXL; L. Pastor, *Histoire des papes depuis la fin du Moyen Age*, Paris, 1904-1909, t. VI, 2e édit., trad. F. Raynaud, p. 327-407; t. VIII, trad. A. Poizat, p. 232-277. — Sur le concile, le conciliabule de Pise et le concordat de 1516 : P. Lehmann, *Das Pisaner Concil von 1511*, Breslau, 1874; Sandret, *Le concile de Pise*, dans la *Revue des questions historiques*, Paris, 1883, t. XXXIV, p. 425-456; G. Hanotaux, *Études historiques sur le XVIe et le XVIIe siècle en France*, Paris, 1886; L. Madelin, *De conventu Bononiensi*, Paris, 1900; P. Bourdon, *Le concordat de 1516, négociations, réception en France* (position de thèses de la Faculté des Lettres de Paris), Paris, 1902; A. Baudrillart, *Quatre cents ans de concordat*, Paris, 1905, p. 42-145; P. Imbart de La Tour, *Les origines de la Réforme*, t. II, *L'Église catholique*, Paris, 1909, p. 126-178, 445-484; J. Thomas, *Le concordat de 1516*, Paris, 1910 (étudie, t. I, ses origines; t. II, les documents concordataires; t. III, l'histoire du concordat, de 1516 à la fin du XVIe siècle). — Sur Pomponazzi et les doctrines de l'école de Padoue condamnées par le concile, cf. H. Busson, *Les sources et le développement du rationalisme dans la littérature française de la Renaissance*, Paris, 1922, p. 29-73. — Sur le calendrier, D. Marzi, *La questione di riforma del calendario nel quinto concilio lateranense*, Florence, 1906.

F. Vernet.

LATRIE, culte religieux dû à Dieu seul. Voir l'art. Culte, t. III, col. 2404-2427, et spécialement col. 2408 sq.