



A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

- + *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.
- + *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.
- + *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.
- + *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse <http://books.google.com>

DÉFENSE
DE LA
SYMBOLIQUE,

OU NOUVELLES RECHERCHES

SUR

LES CONTRARIÉTÉS DOGMATIQUES

ENTRE

LES CATHOLIQUES ET LES PROTESTANTS,

POUR SERVIR DE RÉPONSE

AUX OBJECTIONS FAITES CONTRE LA SYMBOLIQUE, PAR LA FACULTÉ
ÉVANGÉLIQUE DE TURINGUE DANS L'OUVRAGE DE M. BAUR.

Par **Mœhler,**

Professeur à l'Université de Munich.

Traduit de l'Allemand

PAR UN PRÊTRE DU DIOCÈSE DE MALINES.

Tome Troisième.



LOUVAIN,

TYPOGRAPHIE ET LIBRAIRIE DE C.-J. FONTEYN,

rue de Namur, 37,

en face de l'Université.

rue de Bruxelles, 6.

1859.



BIBLIOTHECA S. J.

Maison Saint-Augustin

ENGHIEN

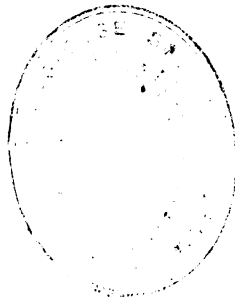
TH 382/55

TH 382/55



DÉFENSE DE LA SYMBOLIQUE.

Tome Troisième.



THE UNIVERSITY OF CHICAGO

CHICAGO, ILL. 60637

DÉFENSE

DE LA

SYMBOLIQUE

OU NOUVELLES RECHERCHES

SUR

LES CONTRARIÉTÉS DOGMATIQUES

ENTRE

LES CATHOLIQUES ET LES PROTESTANTS,

POUR SERVIR DE RÉPONSE

AUX OBJECTIONS FAITES CONTRE LA SYMBOLIQUE,

PAR LA FACULTÉ ÉVANGÉLIQUE DE TUBINGUE

DANS L'OUVRAGE DE M. BAUR.

PAR MOEHLER,

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE MUNICH.

TRADUIT DE L'ALLEMAND

PAR UN PRÊTRE DU DIOCÈSE DE MALINES.

Tome Troisième.

*ce tome fait le tome 3^e de la
Défense de la Symbolique,
mais le tome unique qui importe est celui de
M. Baur. Ici comme la suite de la Symbolique est
en 2 tomes, et à cet égard, est intitulé le Tome 3^e.*

LOUVAIN,

TYPOGRAPHIE DE C.-J. FONTEYN

RUE DE NAMUR, 57,
en face de l'Université.

RUE DE BRUXELLES,

1859.

Propriété de la traduction.

Préface de l'Auteur.

L'auteur d'un écrit qui est dirigé spécialement contre des opinions personnelles, se voit trop souvent obligé d'entrer dans des explications qui ne font guère avancer la science. Pour diminuer autant que possible cet inconvénient, j'ai cru que la réfutation de mon adversaire me fournissait l'occasion d'écrire un livre qui fût la suite naturelle et en quelque sorte l'appendice nécessaire de ma *Symbolique*. C'est ce que j'ai tâché de faire en approfondissant certaines questions qui avaient été à peine effleurées dans le premier ouvrage, en faisant ressortir plus fortement l'enseignement catholique défiguré par les théologiens protestants, en envisageant à de nouveaux points de vue les doctrines positives de l'ancienne Eglise et les négations de la Réforme, enfin, en étudiant de nouveau les symboles et l'histoire des dogmes dans le but de découvrir la vérité.

Quant au ton qui règne dans la présente réplique à M. le docteur Baur, j'accorde volontiers que ce n'est partout celui de l'examen scientifique. Ça et là j'ai dû prendre le ton de *collègue*, d'après le sens que mon honorable antagoniste attache à ce mot dans la préface de son livre. Le docteur n'entreprend, dit-il, la réfutation de la *Symbolique* que parce que je suis son collègue dans l'enseignement universitaire. Je lui réponds d'une manière calme et modérée, quoiqu'à vrai dire je n'entende pas tout-à-fait comme lui la discussion et le ton de collègue. Cependant, afin qu'on ne croie pas que je suis en toute chose l'antipode de

mon critique, j'ai cru que je pouvais du moins me conformer un peu au ton qu'il a pris. Peut-être reconnaîtra-t-on que je ne pouvais écrire autrement contre un collègue qui s'énonce avec science et talent.

Je regrette néanmoins que même à cet égard je me sois vu forcé de m'éloigner de M. le docteur Baur. Le théologien de Tubingue a tellement outré la qualité de collègue, il s'est tellement attaché à ma personne qu'il a cru pouvoir et devoir lire en mon âme aussi bien que moi-même, et qu'il révèle au public des secrets que le cœur seul peut dire, des pensées mystérieuses que ne connaît aucun mortel. Il m'est impossible, je le reconnais, de suivre mon collègue sur ce terrain du cœur. Il eût été préférable, ce semble, que toute cette *cordialité* et cette qualité de *collègue* fussent restées complètement en dehors de la controverse et que nous nous fussions mis au point de vue de l'homme en général.

Le docteur Marheineke de Berlin a attaqué la *Symbolique* dans un petit écrit publié récemment; et M. le docteur Nitzsch de Bonn a commencé une série d'articles qui paraissent successivement. J'aurais voulu examiner de la même manière les observations de l'un et de l'autre; mais j'apprends que des docteurs catholiques se préparent déjà à répondre à ces deux nouveaux adversaires.

MOEHLER.

NOUVELLES RECHERCHES SUR LES CONTRARIÉTÉS DOGMATIQUES

ENTRE LES CATHOLIQUES ET LES PROTESTANTS.



CHAPITRE PREMIER.

De l'état primitif de l'homme, du péché originel et de la liberté.

PREMIER ARTICLE.

DÉFENSE DE MA MANIÈRE D'EXPOSER LA DOCTRINE LUTHÉRIENNE
SUR LE PÉCHÉ ORIGINEL.

§ 1.

Mon adversaire envisage la question sous un faux point de vue.

Rien de plus étonnant que l'ordre dans lequel le Docteur Baur traite les points dogmatiques que nous avons posés en tête de ce chapitre; il se plaît à les confondre entièrement. En effet, il commence par des réflexions sur le péché originel et sur l'état de l'homme déchu, sans décrire préalablement le bonheur de l'homme innocent. Le lecteur ne tarde pas de s'apercevoir du motif qui a amené cette transposition de la matière : mon honorable adversaire ne semble guère admettre la doctrine des trois confessions chrétiennes de l'Occident, doctrine conservée intacte dans l'Eglise grecque et dans toutes les sectes Orientales; il ne paraît guère admettre l'existence du paradis terrestre, la culpabilité commune ayant précédé les calamités, les catastrophes du genre humain, en un mot il paraît révoquer en doute un état primitif saint, pur de

tout péché. Ainsi il n'admet pas que l'homme ait jamais joui des beautés, des ravissements, des splendeurs d'une vie surnaturelle, et que de là il se soit précipité dans l'abîme de l'iniquité; il pense que dès le principe il a gémi dans cet abîme; il ajoute même une opinion qui paraîtra inconcevable; selon lui l'humanité est condamnée à ne jamais sortir de ce gouffre de maux. L'homme serait au niveau de la grenouille engendrée et née dans la fange; le séjour sur une terre aride lui serait mortel; ou bien il serait comme le mendiant habitué dès la plus tendre enfance à porter dans la crasse quelques lambeaux d'habits; lui propose-t-on de le délivrer de ses lambeaux, il ne saura se faire à l'idée de sortir d'habitudes aussi invétérées. Je me propose d'examiner en lieu opportun le point de vue où se place M. Baur; je me propose même de le faire avec beaucoup d'attention et de déférence; je dois néanmoins lui en vouloir de ce qu'il n'a pas mis en tête de ses investigations les questions du Paradis terrestre et de la justice primitive; je conçois que tout cela lui paraît fabuleux; toujours est-il qu'il devait d'abord traiter un point aussi fondamental. Il ne s'agit pas ici de connaître l'opinion personnelle du Docteur, ce qui en ce moment nous est encore parfaitement indifférent; il s'agit de savoir quel est l'enseignement protestant dans une question si capitale. Je fais encore une remarque : Pourquoi n'avons-nous pu nous entendre sur le point que je viens d'indiquer, — point qui pour moi est une heureuse vérité comme elle l'a été pour Luther, pour Mélancton, pour Calvin ? L'entente sur un dogme fondamental nous eut laissé d'aimables réminiscences, et aurait pu nous amener à la conciliation sur d'autres questions controversées. Je crains que rompant dès le principe, nous n'engagions une dispute à outrance; le ton de la controverse est ordinairement celui qu'on prend en entrant en lice, et c'est pour cela que nos ancêtres attachaient tant d'importance à n'engager la lutte que sous d'heureux auspices.

Le Docteur Baur commence son attaque par la défense de la doctrine luthérienne sur le péché originel; ce n'est pas à dire qu'il tienne à cet enseignement, puisqu'il l'abandonne bientôt, et qu'il le repousse même entièrement du moment

qu'il lance ses traits contre un des nôtres. Je le répète, bien sûr de ne pas me tromper, notre désaccord même sur le péché originel est une preuve éclatante qu'en tout ceci mon adversaire a abandonné la doctrine chrétienne. Il commence par me faire le reproche d'avoir dans ma Symbolique, déloyalement dénaturé l'enseignement des confessions luthériennes touchant le premier péché; il prétend même que cet enseignement, dans mon appréciation, deviendrait inintelligible. J'ai en effet entendu résumer la doctrine protestante de la manière suivante : à la chute d'Adam une partie de sa nature spirituelle a été détruite; cette destruction s'appesantit sur tous les hommes non régénérés par la grâce. En d'autres mots, toute aptitude religieuse fait défaut à l'homme né dans le péché et encore non-vivifié par les mérites du Christ. J'avouerai franchement mon opinion; je n'ai jamais pu concevoir comment la doctrine luthérienne sur ce point capital, peut s'accorder avec les principes de la Foi chrétienne; mon opinion est celle de tous les catholiques et de beaucoup de protestants même. M. Thérémin, un des plus considérés et des plus savants docteurs de l'Eglise réformée en Prusse, ne craint pas d'avancer dans son beau traité *Du règne de Dieu* que le sort de l'Eglise évangélique a été de tout temps de flotter entre une foi sans philosophie et une philosophie sans foi. « Le savant M. Ritter, auteur d'une histoire de la philosophie, ne veut pas se cacher que l'esprit philosophique, logique a manqué à la Réformation. » Néanmoins j'ai toujours tâché de garder dans mes recherches la plus sévère impartialité, bien décidé de ne pas repousser le vrai, n'importe où il pût se rencontrer, mais aussi de ne faire à l'erreur aucun quartier. Du reste ces protestations sont inutiles, puisqu'il suffit de parcourir mon ouvrage pour se convaincre de la droiture de mes intentions. Entrons donc en matière.

§ 2.

Réponse du Docteur Baur à mon premier argument.

Je n'ai rien avancé sans le prouver aussitôt; je veux que dans notre controverse tout se décide par de bonnes preuves. Au Docteur Baur de détruire les miennes à force d'arguments : mes preuves sont-elles faibles, il lui sera facile de mettre mon erreur à nu; lui paraissent-elles solides, il ne s'en acquerra qu'un mérite plus grand s'il vient à bout de mes difficultés; pour lors non-seulement il remportera la victoire, mais il me donnera l'occasion de triompher de moi-même en reconnaissant que je me suis trompé. Jusqu'ici je ne m'avoue nullement vaincu puisque tous les avantages sont de mon côté. D'ailleurs que peut-on désirer davantage que de défendre la vérité contre les attaques de l'erreur?

Quels sont les arguments que j'avais apportés à l'appui de ma thèse, et quel accueil y a fait M. Baur? Voici un de mes arguments : l'enseignement luthérien nous montre l'homme innocent créé à l'image de Dieu; quant à l'homme déchu, il prétend qu'en lui cette image est entièrement effacée. Or, cette image, dans l'explication protestante, est la faculté de connaître, de craindre Dieu, de mettre en lui sa confiance et ainsi de suite (1), en un mot elle constitue la prédisposition, l'aptitude religieuse. Donc, dans ce système, l'enfant d'Adam déchu de sa grandeur, a perdu la ressemblance divine (2), n'est plus en possession de l'aptitude religieuse. — A cet argument quelle a été la réplique du Docteur? Qu'a-t-il répondu? — Rien, absolument rien. Je voudrais en quelques traits de plume indiquer les endroits du volume de mon adversaire, où l'on voudrait, hélas, en vain, trouver une réponse à ma thèse; mais à quoi bon entasser inutilement des citations?

(1) Apolog., *De peccat. orig.*, § 7, p. 56.... : « Inquit (scriptura) hominem ad imaginem et similitudinem Dei conditum esse. Quodquid est aliud, nisi in homine hanc capientiam et justitiam effigiatam esse, quæ Deum apprehenderet, et in qua reluceret Deus, hoc est, homini dona esse data notitiam Dei, timorem Dei, fiduciam erga Deum et similia. »

(2) Solid. Declar. I, *De peccat. orig.*, § 9, p. 614 : « Docetur quod peccatum originis sit horribilis defectus concreatæ in Paradiso justitiæ originalis et amissio seu privatio imaginis Dei. »

§ 3.

Première réponse de M. Baur à mon second argument.

Le second argument de la *Symbolique* peut se résumer ainsi : les professions de foi luthériennes enseignent que, en matière de choses divines, l'homme déchu ne possède plus ni la *manière d'agir* ou le *mode*, ni la *capacité*, ni l'*aptitude* ; or, toutes ces expressions n'ont d'autre signification que ce que nous entendons par la prédisposition, l'aptitude religieuse. Donc c'est cette aptitude même, qu'elles refusent aux fils d'Adam. Voilà un raisonnement irréprochable ; la conclusion sort directement des prémices. La majeure se trouve littéralement dans le livre de la Concorde (1) ; la mineure, je l'ai prouvée en expliquant les idiotismes du discours théologique, en montrant les idées attachées par l'école du moyen-âge aux expressions techniques que nous avons citées. Il est donc clair que la conséquence est légitime, évidente.

Quelle est ici la réponse du Docteur ? Elle paraît bien étrange ; il essaie une double réplique ; la première s'appuie sur la considération suivante. Dans la *Symbolique* j'avais avancé que, selon la doctrine de la Concorde, l'homme s'est vu ravir la faculté de connaître et de vouloir, en tant que cette faculté regarde les choses de Dieu ; en d'autres mots, la nature humaine n'a plus ce qu'on dirait une *aptitude rationnelle*. Il est vrai, mes adversaires prétendent qu'après la chute l'homme reste toujours une créature douée de raison ; mais, dans leur système, cette raison n'aurait pour domaine que les choses extérieures et les relations de la vie terrestre.

La faculté à laquelle la Concorde donne le nom de *raison*,

(1) Solid. Declar. II, *De lib. arbit.*, § 44 : « Non recte dicitur hominem in rebus spiritualibus habere modum agendi aliquid, quod sit bonum et salutare. Cum enim homo ante conversionem in peccatis mortuus sit : non potest in ipso aliqua vis ad bene agendum in rebus spiritualibus inesse : itaque non habet modum agendi seu operandi in rebus divinis. » I, § 21, p. 616-617. « Repudiantur, qui docent, hominem ex prima sua origine adhuc aliquid boni, quantumcunque etiam et quam exiguum atque tepue id sit, reliquum habere : capacitatem videlicet et aptitudinem et vires aliquas in rebus spiritualibus. »

s'appellera de nos jours *l'intelligence*; c'est la faculté de découvrir dans un effet les différentes relations de ses parties constituantes ou la connexion de ses causes, et encore de dessiner dans quelle direction se lancent les puissances de la volonté; celle-ci diffère entièrement de l'entendement qui est poussé irrésistiblement vers l'absolu, et ne considère le relatif que dans l'ensemble de l'absolu. Ici M. Baur cherche à donner le change au public : selon lui j'aurais enseigné que la Concorde anéantit dans toute la force du mot la nature de la raison chez l'homme déchu, c'est-à-dire qu'elle lui dénie toute aptitude intellectuelle; en d'autres mots, j'aurais attribué à la profession de foi luthérienne l'opinion que l'infidèle ne saurait apprendre l'alphabet ni la table de multiplication. Là-dessus il crie à l'absurde et croit avoir porté à l'exposition de la *Symbolique* un coup mortel. Montrer les armes dont se sert mon adversaire, c'est le réfuter.

M. Baur ne sera pas plus heureux dans sa seconde tentative de défense : on accorde à l'infidèle la faculté d'épeller et de calculer; ces opérations, quelque utilité qu'elles possèdent, ne sauraient donner des idées religieuses, si l'aptitude spirituelle vient à faire défaut. Le Docteur fait quelques pas en avant; mais avant de le suivre sur ce terrain, je dois constater un fait : dans ses raisonnements les plus sérieux, souvent il abandonne entièrement la croyance luthérienne, et va puiser ses arguments dans des systèmes théologiques qui a peine ont vu le jour depuis une trentaine d'années. Ces systèmes il les attribue à Luther, à Mélanchthon et aux auteurs de la Concorde; par un procédé fort peu historique, il les déduit non de leurs paroles mêmes, mais de l'esprit de leur enseignement, tandis que ces nouveautés leur sont tout à fait étrangères, que dis-je? Heurtent de front tous les principes de la réforme. Je ne pourrai traiter convenablement à fond cette matière qu'à la troisième partie de ce chapitre; néanmoins M. Baur ne tarde pas dans la critique de mon ouvrage de développer son système ainsi que la manière dont on se plaît depuis quelque temps d'envisager l'histoire de la religion; je dois donc en ce moment traiter la question en quelques mots. Si l'on pose pour antécédent que l'homme

n'est pas tombé, on arrive nécessairement à conclure qu'il ne fallait pas le relever de sa chute; dès ce moment la religion chrétienne n'est plus la rédemption d'un état de perdition et de malice, mais un degré plus relevé ou le degré le plus relevé des progrès, des perfectionnements religieux de l'humanité. Par suite, le chrétien diffère du païen, comme l'élève qui a étudié les secrets de l'analyse philosophique, diffère de celui qui connaît à peine les premières distinctions spécifiques. Voilà les idées religieuses où mon adversaire va prendre ses armes. Par suite, comme les symboliques protestantes prétendent que les descendants du premier homme ne possèdent plus la faculté de connaître, d'honorer et d'aimer Dieu, il en conclut ce qui suit : il ne faut pas dénier à la malheureuse descendance d'Adam toute faculté religieuse, mais seulement cette éminente faculté que le christianisme a apportée à la terre; cette faculté éminente, l'homme déchu ne la possède, qu'en germe, ne faisant que commencer son éducation surnaturelle. Ici M. Baur traite ses lecteurs bien audacieusement, leur supposant une belle ignorance que leur bonne foi se laisse si facilement surprendre. Examinons ses paroles.

§ 4.

Seconde réponse de M. Baur à mon autre argument :

« *L'Apologie ne détruit point les facultés spirituelles.* »

M. Baur cite d'abord à moitié un passage de l'Apologie (1), où il est dit que l'homme selon la nature charnelle, ne jouit

(1) Apolog. II, § 2, pag. 54 : « Hic locus testatur nos non solum actus, sed et *potentiam*, seu *dona* efficiendi timorem et fiduciam erga deum adimere propagatis secundum carnalem naturam. » L'homme dégradé n'a donc plus de puissance, *potentia*, de craindre Dieu et de mettre sa confiance en lui. Mais à qui donc appartient cette puissance ? Je croyais que ce devait être une faculté de l'âme humaine, une faculté qui la rendait capable avant la chute de craindre Dieu et de l'honorer. Car l'Apologie dit d'une manière très-explicite : L'homme, en tombant, a perdu ses *propres forces* (*propria vires*), et voilà pourquoi il lui manque la faculté de mettre sa confiance en Dieu et de le craindre. Cette faculté, *potentia*, n'est donc autre chose que la force naturelle de la foi, l'aptitude religieuse, d'autant plus que Mélancthon contredit les scolastiques pour qui les forces propres, avec les

plus de la faculté religieuse; il allègue encore ce passage du même ouvrage, où Mélanchthon reproche aux scolastiques (2) d'avoir attribué à l'enfant d'Adam la puissance d'aimer parfaitement Dieu par ses propres forces; puis il continue en ces termes : (p. 21) « Voici la doctrine qu'on oppose à l'enseignement luthérien : la nature humaine quoique déchue de sa grandeur, possède assez de puissance que, par elle-même, elle puisse aimer Dieu comme elle doit l'aimer. C'est là le seul point en question, le seul qu'attaque l'Apologie. La doctrine protestante prétend que les facultés naturelles ne sont plus à même d'atteindre leur dernière perfection : mais s'en suit-il qu'elles ne soient plus à notre portée, qu'elles aient entièrement disparu? Nous ne saurions pas de nous-mêmes récupérer la justice *originelle*; en doit-on conclure que nous ne saurions nous élever à la justice *civile*, sous prétexte que toutes deux ont leur base dans notre aptitude rationnelle? Et encore : l'imagination n'exerce sa puissance créatrice que dans peu de poètes; faudra-t-il donc prétendre que cette imagination est anéantie dans le reste des humains? »

Voici ma réponse : 1° il est impossible que Mélanchthon refusant à la postérité d'Eve la faculté religieuse, lui réserve des forces suffisantes pour aimer son Dieu autant qu'elle le

quelles l'homme pouvait aimer le Créateur au-dessus de toutes choses, ne sont qu'une puissance de l'esprit de l'homme.

(2) Apolog. I, § 5 : « Tribuunt humanæ naturæ integras vires ad diligendum Deum super omnia, ad faciendâ præcepta Dei, quoad substantiam actuum, nec vident, se pugnantiâ dicere. Nam *propriis viribus* posse diligere Deum super omnia, facere præcepta Dei, quid aliud est, quam habere justitiâ originis? Quod si has tantas vires habet humana natura, ut per sese possit diligere Deum super omnia, ut confidenter affirmant scholastici, quid erit peccatum originis? Quorsum autem opus erit gratiâ Christi, si nos possumus fieri justî propria justitiâ? Quorsum opus erit Spiritu sancto, si vires humanæ per sese possunt Deum super omnia diligere et præcepta Dei facere? — Postquam scholastici admiscuerunt doctrinæ christianæ philosophiam de perfectione naturæ, et plus quam satis erat, libero arbitrio et actibus elicitis tribuerunt, et hominis philosophica sen civili justitiâ, quam et nos fatemur rationi subjectam esse, justificari coram Deo docuerunt, non potuerunt videre interiorem immunditiâ naturæ hominum. »

doit. Quoi ! ces forces — l'Apologie, toutes les confessions de foi protestantes ne les refusent-elles pas même à l'homme régénéré par le sang du Christ ? Si donc, dans le système luthérien, l'homme régénéré ne saurait que fort imparfaitement accomplir le précepte de l'amour divin, accordera-t-on plus de puissance, *plus de perfection*, à celui que les eaux de la rédemption n'ont pas encore ravivé ? Qu'on interroge consciencieusement l'enseignement protestant, et l'on verra clairement que la distinction qu'il établit entre la nature corrompue dans Adam et la nature vivifiée par l'Homme-Dieu, n'est autre que celle-ci : la seconde s'élève à un amour imparfait de Dieu, la première ne saurait jamais atteindre à l'amour divin. Vous demandez : et pourquoi cette impuissance ? L'Apologie vous répond : l'homme dégradé ne possède plus la force d'aimer son créateur. Remarquez soigneusement ces paroles ; la doctrine protestante ne dit pas : l'homme dégradé ne possède plus la force de craindre son créateur, et d'espérer en lui, de l'aimer *comme il le devrait* ; elle ne dit pas non plus : cette force se trouve très-affaiblie en lui, elle n'a pas pu se développer, se perfectionner ; l'Apologie parle d'une façon bien claire, bien absolue : cette force fait entièrement défaut, elle n'existe pas. Comment donc mon adversaire peut-il se demander : la doctrine protestante prétend que les facultés naturelles ne sont plus à même *d'atteindre à leur dernière perfection* ; mais s'en suit-il qu'elles ne soient plus à notre portée, qu'elles soient entièrement détruites ? « Encore une fois l'Apologie n'a pas une seule phrase dont on pût conclure que l'homme naturel s'est vu dépouiller seulement de la perfection de la puissance religieuse ; bien au contraire elle lui refuse un degré quelconque, l'existence même de cette puissance. Je suppose même que les scolastiques du moyen-âge eussent accordé à l'humanité déchue le pouvoir d'aimer parfaitement l'Être suprême ; en résulte-t-il que l'Apologie lui accorde le pouvoir d'avoir cet amour d'une manière imparfaite ? Au reste, les auteurs du symbole se sont gardés de nommer les scolastiques dont les écrits mériteraient le reproche en question, et M. Baur n'a pas jugé à propos de réparer cet oubli.

2. Le Docteur continue sur ce ton : la justice originelle

(*justitia originis*) et la justice civile ou philosophique (*justitia civilis seu philosophica*) découlent également de l'idée générale de la justice. Or, on ne saurait déduire de la doctrine de l'Apologie que la chute nous a enlevé en général la faculté d'acquérir la justice; car cette doctrine fait une exception formelle en faveur de la justice civile. Donc elle admet dans la nature souillée par le péché une seule puissance d'intelligence, s'exerçant également à l'égard des deux justices et pouvant s'élever à un certain degré de perfection. Si un tel raisonnement avait été présenté au père de la réforme, il n'aurait pas manqué d'y répondre en souriant par cette déduction : la brebis, le taureau, le cheval se rencontrent avec l'homme dans l'idée de créature vivante, et par suite les propriétés de la vie des premiers sont de même nature que les nôtres; seulement elles n'en ont pas la perfection, et il ne leur est pas impossible de développer leurs facultés et de parvenir ainsi à la perfection humaine.

Je ferai remarquer préalablement à M. Baur que, par les idées qu'il prête aux symboles protestants, il les contredit formellement, ou qu'il se contredit formellement lui-même. La justice originelle que les saintes Ecritures ainsi que toutes les confessions chrétiennes accordent à l'homme primitif, le Docteur la considère comme un progrès, une perfection à laquelle l'homme n'aboutira qu'à la fin des âges. Il ne rejette pas la terminologie ordinaire; seulement il l'accommode si bien à son sens qu'il fait dire à l'Apologie tout le contraire de ce qu'elle avance; c'est ainsi que dans les passages cités il croit découvrir cette sentence : l'homme par les forces naturelles qu'il puise au fond de sa raison, peut procéder au développement de l'idée, il ne lui faut pas la participation à la vie nouvelle apportée par le Christ, il ne lui faut pas le secours de la grâce. » Mais enfin on ne saurait nier que le Christ n'ait apporté une nouvelle vie à la terre; et l'homme qui en est animé ne posera-t-il pas des actes auxquels les puissances naturelles ne sauraient jamais atteindre? Il faut donc bien convenir qu'entre le chrétien et le païen il y a autre chose qu'un degré de perfection, il y a une différence tranchée, essentielle. Puis la doctrine luthérienne n'admet pas la grâce

qui est simplement coopérante : la chute, dit-elle, a enlevé à notre nature une qualité essentielle, substantielle, la régénération nous la restitue ; ainsi la distinction entre l'enfant d'Adam dégradé et le même restauré, est bien autre que celle qui existe entre le moins et le plus parfait. Le Docteur nous fait encore assister à un spectacle plus étonnant ; cette même doctrine qu'il attribue au protestantisme, il n'a pas honte de l'attribuer à peu près dans les mêmes termes à la religion catholique ; puis il propose cette doctrine comme très-peu honorable, comme indigne du dogme chrétien, et de là lance des traits violents contre l'enseignement romain. (p. 18).

Quant à la justice civile ou philosophique, quelle idée nous en donne Mélanchthon dans l'Apologie ? Voilà un point que mon adversaire aurait dû examiner. Cette justice ne porte pas ses regards hors des rapports des choses suivantes : l'honneur, la puissance, la prospérité, la santé, le repos, la sécurité publique. Ces choses, elle les envisage dans l'individu et dans la société ; elle ne les décore que bien improprement du nom de vertus, puisqu'elles n'empêchent pas le mortel d'être ballotté par une foule de mauvais désirs et de vivre sans porter son cœur vers Dieu. Cette explication découle naturellement des passages de l'Apologie que nous avons cités (*non potuerunt videre interiorem immunditiam naturæ hominum*) ; mais elle se montre à l'évidence dans beaucoup d'autres où Mélanchthon donne aux choses que nous avons énumérées le nom de *masques de vertus*, ou bien celui de *vertus rationnelles, philosophiques* (1).

Et ce même Mélanchthon, dans cette même apologie, où il a

(1) Mélanchthon, *Loci theol.*, ed. Aug. p. 22 : Vides, quam profunda sit et inperscrutabilis malitia cordis humani. Et Sophistas nostros nondum pudet, docere satisfactiones ac *philosophicas* virtutes. Esto fuerit quædam in Socrate constantia, in Xenocrate castitas, in Zenone temperantia : tamen quia in armis impuris fuerunt, immo, quod amore sui, ex philantia, oriebantur istæ virtutum umbræ, non debent pro veris virtutibus, sed pro vitiiis haberi. Tolerans fuit Socrates, sed amans gloriæ, aut certe placens sibi de virtute. Fortis fuit Cato, sed amore laudis. Effundit autem ejusmodi virtutum umbras Deus in gentes, in *impios* quosvis, non aliter atque formam, opes et similia dona largitur. *Et hanc externam virtutis personam ac larvam miratur solâ humana ratio, etc.* »

enseigné que ces sortes d'avantages ne méritent pas le nom de vertu, où il les déclare tout bonnement, participer à la nature du vice, aurait en même temps enseigné qu'ils constituent une première perfection de cette puissance qui, par des développements ultérieurs, peut d'elle-même atteindre à la justice originelle? Après cela il ne vous reste plus qu'à trouver dans Mélanchthon que l'impiété est le premier degré de la dévotion, l'adultère celui de la chasteté, l'avarice et l'usure celui de la bienfaisance, que l'assassinat indique un commencement de charité fraternelle. L'adultère se développera et engendrera la parfaite chasteté; l'avarice et l'usure progresseront au point qu'elles produiront la tendresse de la bienfaisance chrétienne, l'athéisme déploiera tant d'énergie qu'il nous révélera le culte le plus pur de la divinité. Ici M. Baur a entièrement perdu de vue la chute première, dont l'idée se retrouve si profonde dans le dogme luthérien et se montre si vénérable au milieu de tant d'erreurs; et par suite il n'a abouti qu'à omettre une opinion en contradiction flagrante avec la croyance protestante.

5. La conclusion du raisonnement du Docteur s'éloigne entièrement de l'esprit et de la lettre des professions de foi protestantes. Examinons : « L'imagination n'exerce sa puissance » créatrice que dans peu de poètes; faudra-t-il donc prétendre » que cette imagination soit anéantie dans le reste des humains? »

De ce qu'une intelligence ne possède point un degré supérieur d'imagination on ne saurait rien en conclure. Cette faculté lui fait entièrement défaut, rien de plus juste; et tout en étant catholique je serais capable de faire un raisonnement aussi ingénu. Seulement voici une demande que j'aurai à poser à M. Baur : puisque la puissance intellectuelle manque à l'humanité déchue, comment cette puissance peut-elle acquérir un degré de perfection, quelque inférieur qu'il soit?

Du reste, nous verrons plus loin que la vie religieuse de l'homme est montée à son apogée dans le Christ, sauveur du monde, et par lui elle doit découler dans nous. Dans le système de M. Baur, Orphée s'élèvera jusqu'à l'Homme-Dieu comme

une chanteuse de café se rapproche de madame Catalan, ou comme Opiz se rapproche du célèbre Goethe; et pour lui l'homme restauré est tout simplement celui qui en développant son intelligence, a acquis un degré supérieur à celui de l'homme régi par la seule nature. Qu'on le remarque bien, la question n'est pas de savoir si la doctrine du Docteur est vraie, c'est-à-dire, si elle est conforme aux Saintes Ecritures; il ne s'agit que de savoir si elle s'harmonise avec les professions de foi luthériennes. M. Baur donne une idée très-fausse de la chute première. En effet, le Christ n'est autre que le Dieu incarné pour nous retirer de l'abîme; l'homme malgré ses facultés naturelles ne peut que traîner ici bas une existence bien pénible; mais le Christ lui communique la force qui le porte vers le ciel et le rend capable des choses divines. L'Apolo-
logie nous montre le descendant d'Adam éprouvant par le péché du père commun une perte *substantielle*, privé de la faculté de monter aux choses de Dieu, et par suite devenant une créature terrestre; la rédemption par le Christ répare ses pertes, et lui rend la force d'élever ses regards vers les biens d'en haut. Voilà l'enseignement protestant, et je ne reconnais à personne le droit de le défigurer: cet enseignement est du domaine de l'histoire, c'est la propriété de tous et non celle d'une secte. La tentative qu'on fait pour le dénaturer équivaut, selon moi, à une profanation d'un sanctuaire de l'humanité; j'appelle l'histoire un sanctuaire, car c'est dans ses documents, que nous trouvons ces sages leçons, ces vastes données de la religion et de la science si utiles à tous, en un mot ces trésors d'expérience ouverts à la grande famille humaine et surtout précieux à la société chrétienne.

§ 5.

Continuation. — La Concorde.

Voici l'argument de M. Baur: « L'auteur de la symbolique prétend trouver la doctrine luthérienne sur le péché originel dans la destruction de la nature rationnelle; il en déduit tout bonnement que cette doctrine raisonne comme celui qui dirait: l'homme qui n'est pas doué d'une imagination brillante, man-

que entièrement de cette faculté. Or, la Concorde, à laquelle mon adversaire en appelle, refusant à l'enfant d'Adam la *manière d'agir*, la *capacité*, l'*aptitude*, l'*habilité*, la *puissance*, en un mot *les forces du progrès*, ne parle ainsi que par rapport aux choses *spirituelles et divines*. »

Pour réfuter l'explication de M. Baur, il importe beaucoup de fixer le sens de nos idées sur les choses religieuses et divines, ainsi que la raison pour laquelle cette manière d'agir, capacité, aptitude, etc., auraient disparu dans l'humanité dégradée. Voici ce que j'entends par ces idées : elles comprennent la connaissance de Dieu, la foi, la crainte filiale, l'amour quoiqu'imparfait que notre âme nourrit à l'égard de l'Être suprême; et je dis que, selon la Concorde, l'homme déchu a perdu la puissance de poser de tels actes.

Je pense avoir bien compris la pensée de M. Baur, en résumant ainsi ses paroles (p. 23—24) : la distinction entre le pouvoir de poser des actes concernant les choses religieuses et les choses divines, consiste en ce que nous avons encore naturellement la faculté d'acquérir les idées générales de religion, mais non celle de nous élever aux vérités du christianisme. En un mot, pour autant qu'on saurait comprendre les obscurs raisonnements du docteur, il m'oppose cette thèse : la Concorde n'enseigne nullement que l'intelligence fait défaut à l'homme naturel. « Il est clair comme la lumière du soleil, dit-il, que la Concorde lui refuse seulement la faculté intellectuelle, non dans le sens large ou général du mot, mais dans le sens de faculté participant par l'infusion du Saint-Esprit aux lumières du christianisme. » Examinons :

1. La distinction qu'on trouve dans la Concorde (1) entre les

(1) Solid. Declar. I, *De peccato orig.*, § 10, p. 614 : « Post lapsum homo hereditario a parentibus accipit congenitam pravam vim, immunditiam cordis, pravos concupiscentias et pravos inclinationes : ita ut omnes naturales sensus, cogitationes et mentes ab Adamo hereditaria propagatione consequamur, quæ secundum summas suas vires et juxta lumen rationis naturaliter e diametro cum Deo et summis ipsius mandatis pugnent, atque hostiliter erga Deum effectæ sint : præsertim quantum ad res divinas et spirituales attinet. In aliis enim externis et hujus mundi rebus, quæ rationi subjectæ sunt, relictum est homini adhuc aliquid intellectus, virium et

choses spirituelles et les choses divines, n'est pas celle qui existe entre les choses religieuses en général et les vérités chrétiennes. Au contraire, le symbole luthérien n'entend par *choses spirituelles* que *les biens de cette terre*, les biens extérieurs, sensibles, les ordonnances et lois des princes, les affaires privées et publiques, la solution des problèmes mathématiques, en un mot les données des arts et des sciences, qui sont loin d'être venues à l'apogée de la perfection.

2. La Concorde refuse à l'homme non régénéré la faculté d'acquérir toute foi en Dieu, non-seulement dans l'ordre spirituel, mais encore dans l'ordre divin. Si elle s'était contentée de parler des choses spirituelles, nous aurions, avec M. Baur, pu les entendre des vérités du christianisme, qui ne captivent l'intelligence que par la coopération du Saint-Esprit; mais en spécifiant les choses divines, elle comprend bien certainement dans sa pensée les vérités purement religieuses. L'Apologie ne dit pas : l'homme dégradé n'est pas en état de s'élever jusqu'au Christ, jusqu'à la rédemption qu'il nous a apportée, mais il n'a pas la force de croire en Dieu, de le craindre, etc. De même la Concorde est loin d'affirmer que l'héritier d'Adam pourrait croire à l'existence, à la toute-puissance, à la toute-science de Dieu, aux récompenses et aux peines à décerner aux bonnes et aux mauvaises actions, qu'il pourrait disposer sa vie d'après cette croyance; que seulement il ne possède pas la faculté religieuse de monter à la foi surnaturelle dans le Rédempteur; — (ce qui reviendrait à dire : avant d'embrasser le christianisme, il n'était pas chrétien, chose bien évidente)! mais elle affirme d'une manière absolue que par rapport au créateur l'intelligence tombée ne saurait se former *aucune* conception.

Mes explications se confirment à l'évidence par beaucoup d'autres passages de la confession luthérienne. Elle décrit le

facultatum... » — § 40, p. 644 : « Verum quidem est, quod homo etiam ante conversionem sit creatura rationalis, quæ intellectum et voluntatem habeat : *intellectum autem non in rebus divinis et voluntatem, non ut aliquid boni velit.* » Les choses extérieures, les biens de ce monde sont-ils la Religion à un degré inférieur? D'après ce passage l'homme possède si peu de sentiments religieux, il est tellement dégradé que toutes ses pensées et ses forces sont diamétralement opposées à Dieu, qu'elles lui sont toutes hostiles!

pêché originel comme la *privation de toutes les bonnes forces pour les choses spirituelles qui se rapportent à Dieu*. N'est-il pas clair que l'addition « *qui se rapportent à Dieu (1),* » montre qu'ici les *choses spirituelles* s'énoncent dans le sens le plus universel, et n'excluent pas uniquement les vérités chrétiennes?

Voici un autre endroit du livre de la Concorde : « Nous » croyons que l'intelligence, le cœur et la volonté de l'homme » non régénéré ne peuvent rien penser, rien comprendre, rien » croire, rien vouloir, rien commencer dans les choses spirituelles et divines. Aussi nous affirmons qu'il est absolument » corrompu et entièrement mort pour faire ou pour penser le » bien ; de telle sorte qu'après la chute et avant la régénération, il ne reste plus dans la nature humaine une petite » étincelle de forces spirituelles (2). »

Voilà donc l'homme dans son intelligence, dans son cœur, dans sa volonté, dans toute sa nature supérieure, entièrement dépouillé des forces qui devraient l'élever vers le créateur; ce dépouillement est représenté dans une généralité si accablante que la parole ne saurait la rendre suffisamment; la doctrine protestante ne laisse plus de trace de la première grandeur, plus le moindre germe de la vie supérieure qui primitivement nous unissait à la divinité.

Il n'est donc plus douteux que dans ces expressions « *les choses spirituelles et divines* » la Concorde comprend la foi religieuse en général, et qu'elle classe l'aptitude religieuse parmi les biens ravis par la chute d'Adam.

M. Baur néanmoins essaie de se défendre. Voici son argumentation : « Pour montrer la fausseté des conclusions de la symbolique, il suffit de remarquer que celle-ci est en contradiction flagrante avec la Concorde. La symbolique a beau dire

(1) L. I, § 10, p. 614 : « *Horribilis defectus omnium bonorum virium in rebus spiritualibus ad Deum pertinentium.* »

(2) Solid. Declar. II, *De lib. arbitr.*, § 7, p. 629 : « *Credimus igitur, quod hominis non renati intellectus, cor et voluntas in rebus spiritualibus et divinis prorsus nihil intelligere, credere, amplecti... possint. Et affirmamus, hominem ad bonum vel cogitandum vel faciendum prorsus corruptum et mortuum esse: ita quidem, ut in hominis natura, post lapsum et ante regenerationem ne scintillula quidem spiritualium virium reliqua sit.* »

que notre doctrine dénie à l'homme naturel l'aptitude religieuse ; c'est tout le contraire. Tout ce que la confession luthérienne lui refuse, c'est la faculté de s'élever par ses propres forces à ce degré de perfection qui s'obtient seulement par le christianisme. Voici un passage péremptoire (art. II. *De lib. arb.*, p. 657) : « La raison humaine, l'intelligence naturelle de l'homme possède encore quelque étincelle de lumière pour acquérir la notion de la divinité et se conformer à la loi éternelle ; il est vrai, cette raison est tellement ignorante, aveugle, pervertie, que les savants les plus consommés, abandonnés à leurs propres forces, ne pourront pas par la lecture des Évangiles et de leurs sublimes promesses, en concevoir ou en croire la vérité. De plus, à mesure qu'ils s'efforceront davantage de scruter et de comprendre par la vivacité de leur intelligence des choses aussi divines, à mesure aussi seront-ils moins à même de les concevoir et d'y ajouter de la foi ; ce sera au Saint-Esprit à les éclairer et à les instruire ; jusque là les plus augustes vérités ne leur paraîtront que de la folie ou certainement des rêves, des fables (1). »

Remarquez d'abord que la doctrine protestante accorde à l'humanité pécheresse une puissance spirituelle suffisante pour la distinguer de la brute et nullement suffisante pour faire l'homme religieux ou moral ; c'est ce que M. Baur nous dit ailleurs en paroles très-claires. Remarquez ensuite que selon l'enseignement de la Concorde, la raison humaine, l'intelligence naturelle entrevoit encore dans une faible lueur l'existence de Dieu, qu'il y a encore chez lui quelque reste de la loi divine ; mon adversaire en conclut que la confession luthérienne accorde à l'homme déchu l'aptitude religieuse. Ici le Docteur se rend coupable d'une petite inadvertance ; le passage cité ne dit nullement que la nature rationnelle de

(1) « In hoc mundo Evangelium de filio Dei et promissiones divinas de æterna salute legant vel audiant, tamen ex propriis viribus percipere, intelligere, credere et vera esse, statuere nequeant. Quin potius quanto diligentius in ea re elaborant, ut spirituales res istas suæ rationis acumine indagent et comprehendant, tanto minus intelligunt et credunt, et ea omnia pro stultitia et meris nugis et fabulis habent, priusquam a Spiritu sancto illuminentur et doceantur. »

l'homme possède encore une *lueur de foi*, elle assure simplement qu'elle entrevoit encore dans une faible lueur l'existence divine. Par suite tout le raisonnement de M. Baur s'écroule par la base. Une certaine connaissance de la divinité est-elle l'aptitude religieuse? Une simple connaissance acquise par les données de l'histoire; l'intelligence peut la recevoir, la mémoire peut la garder en dépôt, jusqu'à ce que, s'affaiblissant par degrés, elle tombe dans le domaine d'une simple notion, d'un vague souvenir. Mais si l'on veut élever ce souvenir à la nature de la *Foi*, on dépasse de loin ce que la Concorde appelle raison et intelligence; l'aptitude religieuse, en un mot, elle ne l'accorde pas à l'homme dégénéré; elle ne dit pas : il croit encore en Dieu, quoique sa croyance soit bien faible, bien dénaturée; elle prétend uniquement qu'il a encore une connaissance dégénérée de l'existence d'un Être suprême, c'est-à-dire il a appris quelque chose de cette existence, une rumeur, un dire embrouillé, une opinion bien obscure est venue jusqu'à lui, et cette rumeur parle d'un Être suprême. On nous raconte qu'il y a des hippocentaures, des fées, de mauvais génies, le merveilleux Condor, qu'il y a des hommes à moitié oies, prodiges parfaitement reçus dans les cercles du moyen-âge; voilà que nous acquérons une certaine connaissance de ces êtres fabuleux, mais de là à la croyance à de telles extravagances la distance est bien grande. Dans la *Symbolique* j'avais avancé que l'opinion qui donne à la nature tombée une certaine connaissance de la divinité, contredit cette autre opinion que par la chute elle a perdu toutes ses forces spirituelles. Néanmoins, d'après ce que nous venons de voir, les deux sentiments peuvent se concilier.

Les idées que j'ai émises se prouvent historiquement. Recourons au témoignage de Mélanchthon. Déjà dans la première édition de ses *Lieux théologiques*, il parle, quoiqu'encore d'une manière obscure, de la nécessité de n'attribuer au genre humain dans l'état de péché qu'une connaissance extérieure de Dieu et de ses lois; cette nécessité il la déduit de ce que dans son système, la prévarication a détruit en nous l'image divine, au sens que j'ai expliqué (1).

(1) Melancht., *Loc. theol.*, p. 67 : « Vides enim præter naturalem legem,

Mais cette conséquence il l'exprima clairement pour la première fois dans la Concorde. C'était là une conséquence découlant forcément du principe posé. En effet, est-il possible d'enseigner sans absurdité que l'homme ne peut rien croire des choses divines et de lui attribuer néanmoins une connaissance autre que celle des choses extérieures, — qu'il a perdu l'image de son créateur, en laquelle réside toute la faculté de croire à l'Eternel, et d'accorder néanmoins à cette âme dépouillée la force d'acquérir la foi en son créateur ?

La Concorde fait mention des personnes au génie le plus vaste, à la science la plus profonde (*ingeniosissimi et doctissimi homines*). M. Baur à ce sujet insère la remarque suivante : avouez qu'à ceux-là la Concorde ne refuse point *l'aptitude rationnelle*.

Ici notre patience est poussée à bout ; le Docteur ne cesse de défigurer nos paroles et nos idées. Pour montrer une bonne fois l'injustice de mon adversaire et la malveillance de ses attaques, il me suffira de transcrire ici quelques lignes de la *Symbolique* ; tout le monde verra à l'évidence qu'elles sont loin de contenir ce que M. Baur annonce y rencontrer. Je disais 1 art. p. 30, — 2 art. p. 40 : « La faculté de connaître et de vouloir, en tant qu'elle regarde les choses de Dieu, n'est plus dans l'héritier d'Adam non restauré, ou bien, si vous voulez, celui-ci ne possède plus l'aptitude religieuse. Voilà bien la doctrine luthérienne, que la Concorde confirme en déclarant qu'elle n'entend pas faire de l'homme un être privé de la raison ; car la faculté qu'elle lui laisse et qu'elle appelle raison, est circonscrite dans l'ornière de ce monde et des opérations

quæ impressa est mentibus humanis, *ut opinor*, etiam leges latas esse a Deo Adamo, ne delibaret poma arboris scientiæ boni ac mali : Caino, ne traseretur fratri suo, et eidem, peccaturum qui se occideret. In hunc modum legis naturæ cognitionem instaurabat, prædicatione continua spiritus Dei, quæ jam obscurabatur excæcatis peccato mentibus humanis, *ita ut mihi pæne libeat* vocare legem naturæ non aliquod congenitum iudicium, seu insitum et insculptum natura mentibus hominum, sed leges acceptas a patribus et quasi per manus traditas subinde posteritati. Ut de creatione terram, de colendo deo, docuit posteros Adam : sic Cainum monuit, ne fratrem occideret. »

extérieures; par suite elle fait clairement connaître que, dans son système, notre premier père et tous ses descendants, rejetés du Seigneur, n'ont pas conservé *une aptitude religieuse pour Dieu et son royaume.* » — Je me demande : la perspicacité et l'érudition sont-elles la preuve d'une intelligence portée vers Dieu, constituent-elles de l'*aptitude religieuse*? A quoi bon faire un appel à ces deux qualités, que la Concorde ne refuse pas au païen, comme si elles pouvaient conduire l'âme à une disposition d'un ordre supérieur? Comment entendre le raisonnement de M. Baur? Il fait comme cet avocat qui, ayant à défendre un homme accusé d'homicide, n'apporterait d'autres preuves de l'innocence de son client que celles-ci : l'accusé n'a jamais commis de vol, il ne s'est jamais rendu coupable de révolte, il n'a pas tramé dans une révolution. Le juge se hâterait d'interrompre notre avocat en lui disant : venez à la question, et au lieu de nous débiter tant de choses inutiles, finissez-en au plus tôt.

M. Baur n'a-t-il pas absolument agi de même? Il veut prouver ses incriminations, et à cet effet il cite la Concorde. Celle-ci parlant des hommes du plus grand génie, de la science la plus vaste, dit qu'ils ont beau étudier les vérités évangéliques, qu'ils ne sauraient de leurs propres forces y donner leur assentiment; même que plus ce génie et cette science s'accroissent, plus ils regarderont ces vérités comme des fables et des folies, aussi longtemps que les lumières du Saint-Esprit ne les auront illuminés. » Voilà des paroles qui font jeter au Docteur des cris de triomphe. Examinons. La Concorde entend ici évidemment par choses spirituelles les vérités du christianisme. Or, quant à celles-ci, elle refuse toute faculté à l'homme dégradé. Nous disons : *La Concorde dans la solution des problèmes qu'elle se pose*, établit pour point de départ la destruction de toute faculté d'atteindre à la foi; en ceci elle veut établir contre les Synergistes la vraie doctrine luthérienne, déclarant capable de la foi au Christ celui-là *seulement* qui est conduit par le Saint-Esprit. — En conséquence voici le sens du passage de la profession de foi luthérienne : l'homme a reçu du créateur une simple connaissance extérieure et non la force de croire; à plus forte raison l'intelligence humaine, la supposant aussi

parfaite que possible, aussi longtemps qu'elle n'a pas reçu les lumières de l'Esprit divin, n'est-elle pas en état de croire aux vérités que le Christ a apportées à la terre. C'est à juste titre que de l'impossibilité où se trouve l'enfant d'Ève de croire aux choses divines, elle conclut à l'impossibilité de croire à la rédemption chrétienne sans des illustrations surnaturelles (1).

Du moment que la Concorde admettrait dans l'homme pécheur la puissance de s'élever jusqu'à la connaissance d'un Être suprême, d'une providence universelle, — supposant cette connaissance à un degré très-inférieur, elle aurait nécessairement trouvé l'échelle pour monter aux vérités chrétiennes, et n'aurait pu se refuser à accepter dans la nature tombée une *correspondance* à la grâce, correspondance qu'elle ne veut accorder en aucune manière aux Synergistes. Le système luthérien se résume donc en ce que, hors des illuminations de l'Esprit-Saint, il n'y a en l'âme humaine aucune trace de l'image de Dieu; là où les illuminations surnaturelles font défaut, il n'y a qu'un animal, une chose toute terrestre, du bétail dont la chair se vend au poids; que dis-je? Elle ravale l'homme au-dessous de la brute; en effet voici ses paroles : « Les forces naturelles de l'homme dans les choses spirituelles, et pour l'initiative, et pour l'opération, et pour la coopération, ne lui viennent pas plus en aide qu'à la pierre, à un tronc d'arbre ou à une motte de terre (2). »

C'est dire : comme la pierre, le bois, la terre sont privés de

(1) La réfutation Saxonne de l'an 1559 s'exprime sur ce point bien clairement : « Affirmant illi (Synergistæ, ou les *Synergistes philosophes théologiens*, comme les appelait ordinairement Flacius), hominem lapsu Adæ vitiatum, et de suo statu et integritate miserabiliter quidem dejectum esse, ita ut natura ad peccatum pronus et proclivis sit; *sed tamen vires humanas non ita prostratas, extinctas et deletas esse*, quin gratiæ Dei excitanti et adjuvanti libere conversione hominis cooperari possit. Hinc acceptationem et rejectionem gratiæ in libero hominis arbitrio collocant, et mentem ac voluntatem hominis synergon, seu causam cum verbo et Spiritu Sancto cooperantem statuunt nostræ conversionis. »

(2) Solid. Declar. II, *De lib. arbitr.*, § 21 : « Antequam homo per Spiritum sanctum illuminatur... ex sese et propriis naturalibus suis viribus, in rebus spiritualibus nihil inchoare, operari, aut cooperari potest : non plus quam lapis, truncus aut limus. »

toute vie animale, ainsi en matière de religion toute vie est éteinte dans la postérité d'Adam dès qu'il s'agit de recevoir les vérités évangéliques; plus le moindre vestige de la force première, plus de germe de vie religieuse. Ici tout est mort, rien ne subsiste sans une nouvelle création.

Mais, dira-t-on, comment convenir que la Concorde, dans la question de la coopération à la grâce, assimile l'intelligence déchue à une pierre ou à une motte de terre, — elle qui lui laisse néanmoins une croyance générale, vague à la divinité ?

Ici l'on voit clairement que M. Baur ne se soucie guère d'expliquer les symboles de sa secte d'après l'esprit du tempset des opinions qui les ont dictées. S'il avait fait attention que la Concorde ne partage aucunement les manières de voir de Victorin Strigel et des Synergistes, il aurait évité bien des écueils; il aurait compris la différence radicale qui existe entre les luthériens orthodoxes et les hétérodoxes, et il se serait demandé : puisque les orthodoxes approuvent mes opinions, comment le désaccord est-il encore possible entre eux et les Synergistes? Et s'il y a désaccord, comment l'exprimer? La doctrine de M. Baur s'harmonise si bien avec celle des Synergistes qu'ils n'ont aucun motif de ne pas s'en contenter. L'enseignement de Victorin Strigel se rapproche même plus de la Concorde que celui de M. Baur. En effet, Strigel, comme les théologiens catholiques, place l'image de Dieu dans la nature intellectuelle, dans l'aptitude rationnelle de l'homme. Il se sert des paroles de saint Augustin et dit : après la chute l'âme a conservé les traits les plus apparents de cette image (*extrema lineamenta*), car elle est nécessairement un être doué de raison. » Cette opinion ne satisfait nullement l'esprit luthérien qui enseigne que la prévarication a effacé dans l'âme la ressemblance divine jusque dans ses traits les plus généraux. Néanmoins le chef des Synergistes ne s'est jamais hasardé de dire que les points de ressemblance qui, dans son système, ont survécu à la chute, peuvent d'eux-mêmes faire monter l'intelligence à un degré remarquable de perfection et atteindre à cette faculté appelée depuis « la croyance générale à la divinité, » Par conséquent Strigel lui-même qui, selon la

Concorde, a beaucoup trop restreint les ravages du péché originel, Strigel lui-même aurait dû rejeter l'opinion de M. Baur. De sorte que si notre Docteur avait respecté davantage l'enseignement de la Concorde, au lieu d'en forcer le sens à plaisir, il aurait évité de grandes erreurs, de flagrantes contradictions.

M. Baur, enfin, exploite encore contre moi la profession de foi luthérienne, dans le dessein de me trouver en contradiction avec moi-même. D'un côté j'admettrais que la Concorde a conservé à l'âme de l'homme dégradé quelques restes de forces supérieures, et de l'autre côté je trouverais dans le même ouvrage que ces forces ont entièrement péri! » Si, comme le dit la Concorde, toutes les puissances, et spécialement les puissances principales de l'âme — l'intelligence, la volonté, etc. — sont simplement corrompues, — quelque altération qu'on leur suppose, toujours est-il qu'elles doivent encore subsister; et l'auteur de la symbolique pour donner une argumentation solide, aurait au moins dû expliquer comment on fait encore ici mention de forces supérieures. » Les puissances religieuses sont anéanties, et néanmoins des facultés relativement relevées et même très-relevées auraient survécu au désastre primitif! — Puisque M. Baur a trouvé bon de citer encore la Concorde, pourquoi a-t-il omis de la citer pleinement? Je réparerai son oubli, et aussitôt la moindre ombre disparaîtra; voici le texte : « On affirme encore que le péché originel n'est pas seulement dans l'homme une horrible privation de toutes les bonnes forces qui regardent les choses de Dieu; on affirme encore qu'à l'image divine a succédé un abîme inscrutable que nous ne saurions décrire, une corruption essentielle entière de toutes les forces naturelles et spécialement des facultés principales de l'âme, et cette corruption a pénétré entièrement dans l'intelligence, le cœur, la volonté. L'homme pécheur ne reçoit de ses parents qu'une force nativement pervertie, que la dépravation du cœur, qu'une foule d'inclinations vers le mal, de désirs de prévarications (1).

(1) Solid. Declar., I, § 10, p. 614 : « Prætera affirmatur : quod peccatum

Ainsi comme le docteur pense que les degrés d'intelligence, de volonté restés après la chute, constituent les puissances supérieures de l'âme, il lui manque seulement d'affirmer par suite que jamais les facultés morales et religieuses n'ont appartenu à la nature de l'homme.

§ 6.

Idee de l'enseignement luthérien sur la perte des puissances essentielles à la nature humaine.

Nouvelles preuves de la réalité de cet enseignement.

Selon l'esprit de la réforme et de l'auteur de la Concorde, les puissances religieuses perdues par la chute primitive, ne sont nullement *accidentelles* à l'intelligence, à la volonté, au cœur; elles constituent la nature même de l'homme, elles sont cette faculté formant la base essentielle à toute autre faculté, l'embrassant de toutes parts; en d'autres mots, les trois puissances de l'âme que nous venons d'énumérer sont simplement la puissance religieuse à un degré inférieur.

Cette puissance, en tant que principe pensant, était la raison nous élevant jusqu'à Dieu; comme principe moral, elle était la volonté s'étendant à l'accomplissement de la loi; comme siège de l'affection, elle était le cœur avec ses désirs, ses élans vers les biens éternels; bref, elle était, toujours dans l'enseignement protestant, la faculté la plus sublime, la plus belle de la nature humaine, celle qui reflète si heureusement l'image de l'adorable Trinité; elle était cet organe spirituel accordé par la main de Dieu, à l'âme d'Adam pour communiquer avec lui. La chute ravit

originale in humana natura non tantummodo sit talis qualem diximus, horribilis defectus omnium bonarum virium in rebus spiritualibus ad Deum pertinentibus, sed quod etiam in locum imaginis Dei amissæ successerit intima, pessima, profundissima (instar cujusdam abyssi) inscrutabilis et ineffabilis corruptio totius naturæ et omnium virium, inprimis vero superiorum et principalium animæ facultatum, quæ infixa sit penitus intellectui, cordi et voluntati, etc. »

cette précieuse faculté, et par suite l'homme ne possède plus de puissance intellectuelle que pour les choses de cette terre. La Concorde pouvait donc dire : « Il est très-vrai que l'homme non régénéré est une créature douée de raison, ayant de l'intelligence et de la volonté; mais non de l'intelligence pour les vérités divines, ni de la volonté pour la véritable vertu (lieu cité). » Ainsi, du moment qu'il s'agit de choses qui ne sont pas de cette terre, ces deux facultés font entièrement défaut. Aussi la profession de foi luthérienne se sert continuellement du terme *facultés*, tant pour désigner les prérogatives qui ont survécu à la chute que pour marquer celles qui ont péri, voulant de cette manière faire comprendre que ces dernières avaient bien réellement perdu ce qu'elles renfermaient de plus substantiel. En vain M. Baur veut-il que les symboliques de la réforme attribuent la perte de la puissance religieuse à la masse des péchés actuels; c'est bien de la tache originelle qu'ils font découler les ravages de l'âme. Nous ne saurions comprendre que la chute primitive enlève à l'homme une partie de sa substance et le ravale au niveau de la brute; mais il ne s'en suit aucunement que tout cela ait paru inadmissible aux réformateurs et à leurs écoles. Ceci paraît encore plus évident quand on fait attention à ce point : Calixte, Hornejus et quelques autres se sont séparés de la doctrine de leur secte pour le point qui nous occupe; ils ont admis avec les catholiques qu'Adam en péchant s'est dépouillé seulement d'un principe divin supérieur, n'appartenant pas à l'essence humaine, et nullement des puissances inhérentes à sa nature. Du reste, les réformateurs n'auraient jamais enseigné que l'homme a perdu une partie de son organisme spirituel, si cette partie lui était restée après la chute; ils auraient dû se contenter de dire que le péché a ravi les puissances supérieures de cet organisme, c'est-à-dire ces puissances auxquelles il était donné de poser des actes de religion.

J'ai eu recours à bien des comparaisons, j'ai fait souvent de longues recherches sur les termes dont se servent les écrits luthériens, avant d'avancer dans la Symbolique

que ces écrits enlèvent à l'homme déchu ses facultés religieuses. Ces termes dont j'ai été longtemps à ne pas bien comprendre la portée exacte, pour l'intelligence desquels j'ai dû minutieusement étudier le langage théologique, pour l'intelligence desquels j'avais en vain compulsé les auteurs protestants anciens et modernes, — ces mêmes termes arrêtent à peine les regards de M. Baur. Entre ces expressions à examiner nous avons celle d'*aptitude*, exprimant une faculté qui, selon la Concorde, n'est plus du domaine de la nature déchue dans les choses divines. Déjà dans la Symbolique j'ai expliqué ce terme d'après saint Thomas d'Aquin et Calvin lui-même. Toutefois j'ajouterai encore quelques réflexions.

Le langage théologique appelle *aptitudinem beatificandi*, l'attribut de Dieu par lequel il veut nous sauver, et fait correspondre à cet attribut l'acte par lequel il donne le salut éternel à une âme déterminée. C'est Scot qui s'exprime ainsi; il ajoute que l'attribut désigné par l'*aptitude*, n'est aucunement un attribut accidentel, acquis, *mais bien la nature de l'être en laquelle l'attribut a son siège* (1). « Et dans un autre endroit Scot donne le nom d'*aptitude* à la gravité de la pierre, et ajoute cette réflexion : la pierre gravite vers son centre, *parce qu'elle est pesante, et elle est pesante parce que l'élément terrestre domine en elle* (2). »

(1) Joh. Duns Scot. In lib. III, *Sentent.* d. 27, q. 1. Edit. Venet. 1597, p. 403 : « Quæro quid est esse beatificum, aut respectus aptitudinalis, quo natus est beatificare (πέφουξε,) (terme qui a passé par la traduction d'Aristote, dans le latin du moyen-âge équivalant à : être de telle manière, constitué en vertu de sa nature) aut actualis, quo actu beatificat. Si primo modo, aptitudo non est ratio terminandi actum perfectum perfecte, nisi ratione naturæ, cujus est talis aptitudo, *sicut nec universaliter aptitudo est perfectio, sed necessario complicit secum naturam, cui inest.* »

(2) Joh. Duns Scot., *Quest. quodl.*, q. 4, p. 12 : Responsiones per aptitudinem videntur minus esse efficaces, nisi detur per quod sit illa aptitudo, alioquin facile esset solvere omnia dicendo, hoc sic est, quia talis aptitudo est. Non sufficit hoc, si enim quæretur, quare lapis descendit, non sufficit respondere, quia aptus natus est; nisi assignetur, quæ est ratio aptitudinis, quia scilicet gravis, et hoc quia sic mixtum est, quia scilicet in eo dominatur

Il est donc clair que l'*aptitude* désigne une propriété essentielle à un être ; enlevez-lui cette propriété et aussitôt vous le verrez changer de *nature*. Otez à la pierre la puissance de graviter vers le centre de la terre, et vous lui enlevez la pesanteur, en un mot vous lui donnez une autre nature. Ainsi la Concorde, en refusant à l'homme non régénéré l'*aptitude* à l'égard des vérités religieuses, lui dénie du même coup cette puissance que Dieu a déposée au fond de son être, et par laquelle il peut s'élever à la foi en son créateur.

Alexandre de Hales, distinguant de la brute la créature *douée de raison*, appelle *aptitude* la faculté qu'a la première de recevoir certaines impressions auxquelles la dernière est insensible (1). Encore une fois ici le terme que nous discutons désigne, dans un sens absolu, une puissance, une perfection naturelle, une capacité de recevoir. Nous devons donc conclure que dénier à l'héritier d'Adam l'*aptitude* pour les choses divines, c'est lui dire : en fait de religion tu ne possèdes plus de force naturelle, tu ne possèdes plus de capacité pour recevoir des idées supérieures. J'ai encore une remarque à faire pour prouver que les paroles de la Concorde doivent s'entendre dans le sens que je viens d'expliquer ; le terme *aptitude* est d'un fréquent usage dans le langage théologique du moyen-âge quant à la question du péché originel ; les docteurs catholiques enseignaient clairement que l'*aptitude* à tout bien, à toute vertu est encore

terra, quod est elementum grave : et terra gravis : quia talis secundum aliquam qualitatem priorem : vel quia talis secundum quidditatem specificam.

(1) Alex. Halens., *Summ. theol.*, b. IV, q. 11. Edit. Venet. 1575, p. 210 b : Alexandre de Hales y agit l'importante question des conditions absolument nécessaires pour la communion (de conditionibus manducandi Eucharistiam absolute). Une souris, comme créature privée de raison, ne prends pas le corps de Notre Seigneur. L'incrédule ne prend que les espèces ; mais, étant doué de raison, il a la possibilité, l'*aptitude* attingendi quod subest. Le fidèle, privé de la grâce de charité, s'unit en outre avec Jésus-Christ, quoique imparfaitement, par la foi qui lui fait reconnaître Jésus-Christ. Le fidèle qui est dans la grâce, communie véritablement, etc., il s'opère en son âme une union de vie avec Jésus-Christ.

un apanage de l'homme tombé. C'était là la doctrine opposée à la doctrine protestante ; donc celle-ci doit entendre l'expression que je commente dans le même sens que l'entendent les catholiques (1).

Venons à la deuxième expression, au *mode* dans les choses spirituelles et divines. Le *mode* se rapporte à l'*aptitude* comme la forme à la matière, qui la reçoit, comme la puissance de concevoir une idée, d'émettre un jugement, se rapporte aux éléments qu'offre la raison pour concevoir cette idée, pour porter ce jugement. La Concorde dit donc expressément : l'héritier d'Adam ne possédant plus l'image divine, ne peut plus se porter vers son créateur ; de plus il ne possède plus les éléments nécessaires pour saisir des idées supérieures, pour en avoir simplement la conscience. Le sens de la profession de foi luthérienne, quant à l'aptitude et au *mode*, est donc celui-ci : l'homme déchu n'a plus de *capacité pour les choses divines* ; il ne saurait aucunement trouver dans son esprit les éléments nécessaires pour connaître et aimer Dieu. Ceci devient encore plus évident à celui qui remarque que l'enseignement protestant s'oppose diamétralement à la doctrine catholique, et que celle-ci accorde à l'homme déchu la capacité telle que je viens de l'indiquer (2).

(1) Bonav. ad Sent. l. II. Dist. 30, art. 2, q. 1 : « Sicut actuale peccatum non dicit omnimodam privationem, eo quod non tantum aversionem, immo etiam quandam conversionem (inordinatam ad bonum commutabile) : non etiam dicit omnimodam boni privationem, immo relinquit aptitudinem... sic etiam in originali suo modo intelligendum est. »

(2) Bonav. ad l. II, Sent. Dist. XVI, art. 1, q. 1 : Après s'être demandé si l'homme est une image de Dieu et jusqu'à quel point il l'est, le saint Docteur répond : « Non habent ipsæ creaturæ irrationales immediate ad Deum ordinari, sed mediante creatura rationali : ipsa autem creatura rationalis, quia de se nata est laudare, et nosse et res alias in facultatem voluntatis assumere, nata est ordinari in Deum immediate : et quoniam quanto aliquid immediatius ordinatur ad aliquid, tanto magis convenit cum eo convenientia ordinis, et anima rationalis, et quælibet rationalis creatura eo quod capax est Dei et particeps esse potest, immediate ordinatur in ipsum, maxime convenit cum eo convenientia ordinis : et quia quanto major est convenientia, tanto expressior est similitudo : hinc est quantum ad hoc genus similitudinis, rationalis creatura ejus similitudo expressa : et ideo imago est et hoc est, quod dicit August. XIV de

Voilà déjà une des faces sous lesquelles se présente l'enseignement luthérien, quant à la mort spirituelle, fruit du péché originel.

§ 7.

Mauvaise foi de M. Baur dans l'exposition de la symbolique.

Continuation de la doctrine sur le péché originel.

J'ai maintenant à examiner le second point de l'enseignement luthérien sur le péché originel ; ce point définit la substance qui a remplacé le bien primitif. Ici je dois manifester hautement mon indignation de voir, encore une fois en cette matière, mes idées entièrement mutilées par mon adversaire. Il prétend que je donne comme erreurs pleinement volontaires de simples inexactitudes historiques, et par suite il s'adjudge le droit de peser mes expressions avec la plus grande rigidité ; plutôt au ciel que le Docteur ne fût pas tombé dans le défaut qu'il me reproche si injustement ! Examinons. M. Baur m'en veut parce que j'aurais accusé Luther de participation à l'erreur manichéenne, et que j'aurais porté la même accusation contre le livre de la Concorde ; j'aurais prétendu à tort que selon le système protestant il y a dans le pécheur une substance essentiellement mauvaise. Voici comment s'exprime le Docteur (p. 27—28) : On ne saurait prouver ni que la doctrine luthérienne enlève à la nature humaine quelque chose de substantiel, ni qu'elle remplace la substance perdue par une nouvelle substance. Matthias Flacius, il est vrai, constitua la nature humaine dans le péché primitif, mais on sait avec quelle force la Concorde s'éleva contre une thèse aussi absurde, et prit à cœur de défendre contre les Manichéens la véritable doctrine sur la tache originelle (Sol. Decl. I, *De peccat. orig.*, p. 643). L'auteur de la Symbolique, ajoute M. Baur, se

trinit. (cap. 8) : *quod eo est anima imago Dei, quod capax ejus est et participans esse potest : quia enim ei immediate ordinatur, ideo capax est ejus, vel e converso : et quia capax est, ei configurari, et propter hoc fert in se a suo origine lumen vultus divini — et ideo... perfecte dicitur imago Dei...* »

propose, comme il le dit dans sa préface, d'initier les moins instruits de ses corréligionnaires aux contrariétés dogmatiques entre les catholiques et les protestants, de poser les principes d'une étude sérieuse et fondamentale dans une matière aussi grave ; mais comment atteindra-t-il ce but en commettant des inexactitudes comme celle que nous constatons, en ne faisant aucune distinction entre l'opinion personnelle d'un Flacius et l'enseignement officiel de la réforme, enseignement qui proscriit ouvertement la sentence susnommée ? L'auteur se plaît de confondre les deux enseignements dans des termes amphibologiques (p. 43, 1 art. — P. 45, 2 art.) ; en un mot il veut surprendre la bonne foi du lecteur. La confusion est complète ; peut-il donc se flatter d'avoir fidèlement exposé le dogme luthérien ?

Voilà l'accusation, voici la réponse : d'abord examinons le passage incriminé de la Symbolique (p. 43-44, 1 art. — p. 45, 2 art.) : enfin Matthias Flacius s'avança et proclama que le péché originel constitue l'essence humaine. Cette dernière doctrine mit le comble à la confusion dans l'enseignement protestant ; cette opinion ne fit pas fortune ; la chute primitive fut de nouveau formulée dans son caractère positif et dans son négatif, et l'on se rapprocha davantage des idées catholiques. « Mon adversaire n'a pas trouvé bon d'ajouter à ces paroles isolées celles qui suivent presque immédiatement et dans lesquelles ma pensée se trouve complétée. C'est ainsi qu'il ne fait aucunement mention des lignes suivantes (p. 44, 1 art. — P. 46, 2 art.) : « Luther se jette évidemment vers les limites de l'erreur manichéenne, même s'il ne les transgresse point ; et nous devons de sincères actions de grâces à son école d'avoir résisté avec force à des tendances aussi funestes. » Avouons-le, de la manière que procède mon adversaire, on peut me réfuter très-facilement. M. Baur a pris la même voie quand il s'est agi de découvrir le sentiment de la Concorde ; il a omis soigneusement les passages hostiles à son système, et de cette manière il a réussi à défigurer entièrement l'esprit de cette profession de foi. J'ai vraiment senti une profonde indignation de voir les passages les plus concluants de la Symbolique omis à plaisir et mes assertions im-

pudemment travesties, puis de voir lancées contre moi ces mêmes assertions ainsi mutilées.

Du reste je regrette le temps que je dois passer à rectifier de telles accusations; M. Baur et moi trouverions tous deux notre profit à les écarter; pour lui, il s'épargnerait la triste peine de m'attribuer des vues qui me sont tout-à-fait étrangères; quant à moi, je ne devrais pas répéter ce qu'il suffit d'avoir dit et prouvé une fois.

La dernière citation que j'ai extraite de la Symbolique montre clairement que je n'ai pas d'une manière absolue déclaré Luther coupable d'avoir embrassé la doctrine manichéenne sur le principe du mal dans l'homme. Dans les passages qui suivent immédiatement les paroles citées, je dis même clairement que le réformateur en inclinant vers l'idée manichéenne est en contradiction avec ses autres opinions.

La raison fondamentale qui m'a porté à accuser Luther en cette matière, M. Baur s'est contenté de l'effleurer. J'ai donné les paroles du chef de la réforme dans lesquelles le limon du corps humain est qualifié de *condamnable*, et le fœtus est appelé *péché*; tout cela est omis par mon adversaire. J'aurais pu transcrire bien d'autres passages. Les anciens théologiens protestants sont, en ceci, beaucoup plus équitables; ils ne se cachent pas les endroits qui leur sont contraires (1).

J'appelle sur tout cela l'attention du lecteur, il comprendra plus facilement à quel point Luther, par de semblables doctrines, se met en contradiction avec les docteurs catholiques; ce n'est donc aucunement dans une phraséologie sans ré-

(1) Chez Quenstedt *Theologia didactico-polemica*, Wittenb. 1669, p. II, p. 134—135 : on trouve plusieurs expressions analogues réunies ensemble et justifiées pour autant que cela peut être fait. Elles sont : « *Naturam hominis esse peccare, hominis essentiam esse peccatum, hominis naturam post lapsum esse mutatam, peccatum originis esse id ipsum quod nascitur ex patre et matre; hominem esse ipsum peccatum...* Verba Lutheri, quæ maxime urgent adversarii tomo I. Jenens. fol. 29, ubi inquit, » que l'homme tel qu'il vient de naître de ses parents, par toute sa nature et son être est non seulement pécheur mais encore le péché même. » Dire que Luther n'a pas pris ces termes dans leur propre signification, ce sont des déclarations qui ne soutiennent pas la critique.

flexion, mais d'une manière bien réelle qu'il contredit le reste de son enseignement. Voilà la remarque qu'on ne peut pas perdre de vue, si l'on veut bien saisir la pensée du réformateur. D'après saint Anselme de Cantorbéry (1) le germe de la vie n'est pas mauvais, pas plus que le crachat ou le sang décollant des veines. Son opinion était défendue par plusieurs théologiens du moyen-âge. C'était à cette opinion que Luther en voulait. Il est donc bien avéré qu'il envisageait le mal non d'une manière purement matérielle, mais comme formant la substance de notre être; la doctrine qui mettait le mal *uniquement* dans la volonté perverse de l'homme, était défendue par les docteurs catholiques et attaquée si rudement par le chef de la réforme. M. Baur encore ne mentionne pas les preuves exposées dans la Symbolique, pour montrer que, selon la Concorde, les enfants reçoivent de leurs parents une *substance positivement et essentiellement mauvaise*.

§ 8.

Justification de l'exposition donnée dans la Symbolique du dogme protestant sur le péché originel, par un aperçu historique de l'enseignement luthérien.

Nous allons dans l'histoire intime de la théologie luthérienne puiser quelques éclaircissements, capables de justifier pleinement la manière dont j'ai exposé la doctrine de la Concorde sur le péché originel; le lecteur ensuite prononcera entre M. Baur et moi, et jugera si j'ai incriminé des opinions inventées à plaisir, si j'ai commencé déloyalement la dispute, en un mot si j'ai laborieusement extrait de la Concorde des opinions qui lui sont entièrement étrangères.

Indubitablement Luther enseigne que dans l'homme déchu l'image de Dieu n'existe plus, image qui néanmoins constituait la substance humaine; il a donc dû la remplacer par une autre substance; c'était là une conséquence nécessaire.

(1) Anselm., *De conceptu Virgin.*, c. 7. On citera plus loin les propres paroles du saint Docteur.

Cependant la doctrine manichéenne du mauvais principe, abhorrée de l'Eglise et combattue tant de siècles par ses docteurs, embarrassait beaucoup le réformateur; il ne put fixer son irrésolution; plusieurs passages de ses écrits sont dans le sens des erreurs de Manès, tandis que d'autres les repoussent ouvertement. Néanmoins il continua d'attacher l'idée de substance à l'image divine, et la confession d'Augsbourg suivit son exemple. Bientôt parurent Matthias Flacius et ses disciples; dans la lutte qu'ils eurent à soutenir avec Victorin Strigel et autres, ils comprirent la nécessité d'admettre dans l'homme déchu l'existence d'un principe mauvais, du moment qu'ils considéraient l'image divine comme détruite par la chute. Ils enseignèrent donc bien clairement que le péché originel n'est pas seulement un accident, affectant la substance humaine, mais qu'il constitue cette *substance* même, et n'est autre chose que l'*âme* du fils d'Adam. Voici le raisonnement sur lequel se fondaient les adhérents de Flacius. Selon toutes les doctrines chrétiennes, l'image de Dieu est ce qu'il y a de plus noble, de plus estimable dans l'homme; or, une substance est certainement de plus haute considération qu'une qualité; donc l'image de Dieu dans l'homme n'a été qu'une substance. Voici un autre de leurs arguments qui paraît avoir plus de poids : la ressemblance avec l'être suprême est considérée comme la *source* de tous les bons mouvements, de toutes les bonnes actions d'Adam; cette source si féconde ne pouvait pas constituer une simple qualité; bien plus, elle devait être l'existence intime de notre premier père. En un mot, l'essence de l'homme est l'image de Dieu, c'est là le but de la création.

Arrivons aux conséquences. Parmi les protestants le dogme fondamental porte que par le péché d'Adam la ressemblance avec le Tout-Puissant a été perdue. Les disciples de Flacius en tirèrent cette conclusion : puisque l'homme ne saurait vivre sans substance, cette substance pour lui doit se trouver dans le péché même, et ainsi le péché constitue la forme, le cœur, l'âme intelligente, la volonté des enfants d'Adam. On ne saurait plus distinguer entre l'ouvrage de Dieu et celui du démon; il a suffi du dard du serpent infernal pour changer complètement la nature humaine. L'histoire des sectes mani-

chéennes nous apprend que les partisans de cette hérésie croyaient et prônaient les mêmes erreurs, mais que s'ils se laissaient aller à quelques discussions précises, ils étaient toujours vaincus et ne se retiraient qu'en pleine confusion. De plus, comme nous le voyons souvent, ils se bornaient à donner le principe moral de l'homme comme entaché de péché; ils avouaient la faculté de penser et de vouloir, faculté émanée de Dieu, qui existe encore à la vérité, mais ils ajoutaient qu'elle a pris une tendance contre le créateur. Ici donc le mal ne forme pas une substance à part. Telle est aussi l'opinion de Flacius, comme ses explications pour Menzel etc. le montrent suffisamment. Malgré cette déclaration il résulte de ses assertions antérieures qu'il place dans le péché la substance de l'homme déchu. Voici comment il s'exprime : si le péché n'est pas la substance de l'homme, il doit en être un accident; mais l'accident ne corrompt pas la substance, et tous les Luthériens sont d'accord pour proclamer l'essence humaine frappée, par la chute, dans son intégrité même. Donc depuis lors on allait jusqu'à classer les réformés en substantialistes et en accidentalistes. Les montagnards de la forêt Hercinie demandaient : es-tu accidentaliste ou substantialiste ? La réponse suffisait souvent pour amener des querelles sanglantes (1).

La Concorde était devenue le symbole marquant de la croyance luthérienne; à elle d'appliquer les principes réformés aux diverses questions posées. L'auteur de cette profession de foi dut conformer son enseignement aux origines protestantes. Les tendances de ces origines nous sont déjà connues; comment élever sur une terre aussi incertaine un édifice fort, comment dans ces contradictions trouver de quoi porter la paix dans l'intelligence du chrétien éclairé? On ne pouvait passer sous silence les questions de substance et d'accident, le rayonnement de l'image de Dieu dans l'homme innocent, la désolation de l'image de Satan dans le pécheur; on me permettra l'emploi de ces termes dont les Luthériens et spécialement les partisans de Flacius se servent à foison. Quant à

(1) Calov., Tom. 5, art. I, c. 1. Quenstedt, l. c. p. II, dat. II, c. 2, q. 10, p. 130.

la première question indiquée, la Concorde pose en principe, que tout ce qui existe doit se ranger dans la catégorie des substances ou des accidents, puisqu'il est existant par lui-même ou existant par un autre (1). Il fallait donc encore une fois considérer l'image divine sous l'une des dénominations susdites. Si l'on admettait cette image comme substance de l'homme, on tombait dans les erreurs de Flacius, puisque la doctrine luthérienne a pour point de départ la ressemblance avec Dieu détruite par la chute. Si on envisageait comme accident, il s'en suivait que la justice originelle était de même un pur accident; et de ce moment on était en flagrante contradiction avec tout l'enseignement réformé, on admettait la doctrine catholique.

Comment éviter ce double écueil? La Concorde en parlant de l'homme encore juste, évite les mots *substance* et *accident*, tout en recourant à des termes équivalents. Elle distingue dans l'âme pure deux sortes de puissances, les unes *supérieures*, les autres *inférieures*; quant aux premières, elle les croit anéanties par le péché; pour les autres, elles les accorde à l'homme déchu; de manière que celui-ci n'a pas été dépouillé de sa *substance*, mais qu'il a seulement perdu quelque chose de *substantiel*. Il est à remarquer que les auteurs du symbole se gardent bien de réprover l'erreur de Flacius, quoique la matière les y invitât instamment. Aux arguments tirés de la confrontation historique des doctrines luthériennes qu'a répondu M. Baur? Rien ou presque rien. Qu'il le sache bien, en ce point il n'a pu produire rien de spécieux. Pourquoi n'a-t-il pas cherché des armes dans les écrits de Chemnitz, puisque celui-ci figure parmi les auteurs de la Concorde?

§ 9.

Continuation.

Il n'est pas sans intérêt d'examiner comment les théologiens protestants modernes se sont prononcés sur la question qui

(1) *Solid. Declar.*, p. 652: « Cum hæc sit immota veritas, quod quicquid est, id aut substantia sit, aut accidens h. e. vel per se subsistens quiddam, vel quod aliunde accidit et in substantia hæret. »

nous occupe. Dans la lutte qu'ils ont eu à soutenir contre les Flacianistes, ils se rapprochent fortement de l'opinion qui voit dans la justice primitive une qualité accidentelle; ils ne disent plus que l'image divine se constituait des facultés spirituelles; au contraire il se séparent entièrement de Luther, et enseignent que la ressemblance avec l'être suprême regarde uniquement la *rectitude*, l'*intégrité* des facultés spirituelles. Voici comment ils s'expriment : les propriétés de la justice originelle ne doivent pas se trouver dans les éléments communs à la nature sainte et à la nature déchue, mais seulement dans les éléments propres à la première ; par suite ils ne *constituent* pas la substance humaine, ils se composent des qualités que cette substance même a reçues, qualités qui lui sont intimement unies mais non essentielles (1).

On le demande à tout homme de bonne foi, comment classer dans les principes constitutifs d'une nature, ce qui ne lui appartient pas nécessairement, essentiellement ? Et d'un autre côté, comment trouver dans un pur accident la faculté de s'élever à des actes aussi sublimes que ceux de connaître, d'aimer Dieu, d'accomplir ses commandements ? Ici la doctrine de Flacius ne saurait être réfutée; ce novateur a vu la question plus au fond qu'aucun protestant de son temps. Ce qu'il y a de plus déplorable dans le système exposé c'est que

(1) Quenstedt, l. I, p. II, c. 1, Sect. II, q. 4, q. 17 : « Fuit imago Dei in primo homine *proprie loquendo* non ipsa ejus substantia vel forma substantialis, h. e. non totus homo, vel alterutra ejus pars, anima vel corpus, nec aliqua animæ rationalis facultas essentialis, intellectus aut voluntas, *sed accidentalis id essentia hominis perfectio*, vel omnium animæ et corporis virium rectitudo et integritas. » A cette thèse Quenstedt rattache une foule de distinctions dont voici la huitième : dist. inter abstractum et concretum, inter rectum et rectitudinem. Imago Dei *proprie loquendo* non fuit ipsa natura recta, principium aliquod συστατικόν, substantiam hominis constituens, sed naturæ rectitudo erat ἐπόμενον aliquod cum natura hominis arctissime cohærens, *eique accidentaliter competens*. » Comparez ceci avec ce qui est dit pag. 49 et suiv. sur la *justice originelle*. L'image de Dieu est à l'égard de cette justice ce que le tout est à l'égard de la partie. Selon la théologie luthérienne, la justice originelle se rapporte à l'âme seulement, tandis que l'image de Dieu s'étend à l'âme et au corps tout ensemble.

la conscience de l'existence d'un Être suprême tombe dans la catégorie des accidents; tandis que cette conscience n'est autre que l'image même du Seigneur, le miroir dans lequel il se reflète, le canal qui met l'homme en communication avec son créateur; tout ce que l'homme conserve encore de facultés intellectuelles, n'a plus de force que pour les choses terrestres ! Ainsi l'homme *terrestre*, voilà l'homme véritable; l'homme spirituel en forme une pure qualité. Que répondirent les théologiens protestants aux objections accablantes de Flacius ? Ils prétendirent que la substance humaine a été seulement la cause *médiate et éloignée*, l'organe, le véhicule des privilèges d'Adam ; elle a servi à les porter et à les faire paraître, absolument comme le verre transmet la lumière ; jamais elle n'a pu concourir activement à produire les privilèges. La seule force productive réside dans l'image divine, et néanmoins cette image est une pure chose accidentelle !

Il suffit de considérer ainsi de près l'enseignement luthérien pour voir les absurdités dans lesquelles on doit nécessairement tomber. Accorde-t-on à Flacius que la ressemblance avec l'Être suprême forme la substance humaine, on sauve la dignité de l'homme, celui-ci se déclare satisfait de l'impossibilité dans laquelle il se trouve de connaître, d'aimer son créateur ; mais on n'explique nullement comment la substance humaine a été diminuée ou même détruite par la chute ; — de plus, dans ce système les fils d'Adam ne sont plus des hommes, mais de véritables animaux. La même remarque s'applique au fond à l'enseignement de la Concorde. Si l'on suit l'opinion des Docteurs modernes, et si l'on voit une qualité, dans la justice originelle, on méconnaît entièrement la dignité humaine, on envisage comme des choses indifférentes, la faculté de l'homme d'avoir la conscience de l'Être suprême, et même l'existence de son propre être intellectuel, en un mot l'infortuné descendant du premier homme est ravalé au niveau de la bête (1). Aucun des deux systèmes

(1) Hollaz, p. II, c. 1, q. 7, p. 503 : *Imago et similitudo Dei, in qua primus homo conditus esse dicitur, nec ipsa essentia animæ humanæ, nec intellectus, nec voluntas fuit, sed perfectio accidentalis, eaque intima et eminens*

n'indique la voie par laquelle la nature tombée puisse revenir à son Dieu, puisqu'aucun ne laisse subsister dans l'homme des éléments propres à renouer les liens rompus. N'importe l'opinion qu'on embrasse, il est impossible de concevoir une coopération humaine à l'action divine, et par suite la prévarication n'est plus volontaire, l'impénitence même ne saurait être imputée ni punie.

Les questions que je viens d'agiter pourront-elles jeter quelque lumière sur ma controverse avec M. Baur? Sans aucun doute. En effet, il est clair que selon l'exposition luthérienne l'homme pécheur n'a plus de facultés que pour la terre et pour la vie temporelle; les symboliques protestantes ne disent-elles pas ouvertement que l'image divine est anéantie par la chute? Elles n'enseignent pas que les facultés spirituelles et propres à conduire l'homme à Dieu, se trouvent encore dans la nature tombée à un degré inférieur, qu'elles ne sauraient élever à la connaissance des vérités chrétiennes, mais néanmoins qu'elles sauraient l'initier aux dogmes généraux de la religion. Toutes ces distinctions modernes sont inconnues aux rédacteurs de la Concorde.

Je dirai plus. A la fin du dix-septième et au commencement du dix-huitième siècle, alors que la philosophie de Descartes et de Leibnitz venait à faire considérer la nature humaine sous des points de vue bien différents de ceux sous lesquels Luther et la Concorde l'avaient envisagée, alors même les Docteurs protestants n'osèrent reconnaître dans l'homme déchu quelque étincelle de vie religieuse. Ils se contentèrent d'adopter les opinions synergistiques de Mélanchthon, opinions toutefois proscrites par la Concorde; ils accordèrent donc à l'homme quelques traces de la ressemblance divine, capable de le conduire à la connaissance générale, naturelle de l'Être suprême (1). Ici, comme nous l'avons dit, ils furent en contra-

tissima.» — Id. I. I, q. 15, p. 511 : « Perfectiones principales imaginem Dei constituentes, fuerunt : excellens scientia intellectus, perfecta sanitas et libertas voluntatis (?) »

(1) Hollaz, I. I, P. I, c. 1, p. 209 : « Per lumen naturæ hic intelliguntur principia naturæ et religionis, quibus notitia Dei naturalis velut rationi cognoscendi innititur. Principia naturæ et rationis, e quibus Deus aliqua-

diction flagrante avec la Concorde qui ne laisse à l'infortuné descendant d'Adam aucun vestige de sa grandeur première, aucune force spirituelle ni religieuse, en un mot selon laquelle le péché a exercé dans l'âme humaine de si grands ravages qu'il ne lui reste aucune aptitude religieuse, aucun moyen de parvenir à la connaissance générale, naturelle de la divinité.

§ 10.

Conclusion.

Le professeur de Tubingue désire que nous nous résumions. Réunissons donc dans deux points les idées développées jusqu'ici. 1° Les livres luthériens représentent le péché originel, en tant que *négalion*, dans la perte de l'image divine, image qu'ils nous décrivent comme l'aptitude religieuse de l'homme. 2° Ces mêmes livres envisageant la chute primitive dans son caractère *positif*, nous la dépeignent sous les couleurs d'une qualité mauvaise, d'une concupiscence dépravant toute la nature humaine. Les anciens Docteurs le disent hautement, comme on peut le voir dans les citations de la *Symbolique*. Néanmoins M. Baur s'exprime ainsi, p. 29 : laissons de côté les deux accusations que l'auteur de la *Symbolique* adresse si injustement à l'enseignement luthérien, et donnons une idée exacte de cet enseignement. Le péché originel n'a trait qu'à l'impuissance dans laquelle se trouve le fils d'Adam de s'élever à ces connaissances sublimes, à cette vie religieuse que la religion chrétienne seule peut communiquer à la nature prévaricatrice. » Dans ces lignes notre antagoniste ne fait qu'entasser toutes ses erreurs. En effet, l'enseignement protestant en parlant de ces connaissances, de cette vie supérieure, ne dit

tenus cognoscitur, dicuntur alias notitiæ innatæ, item communes de Deo notiones, et sunt quædam quasi rudera aut reliquiæ imaginis divinæ... Principia naturalia, e quibus Deus quodammodo innotescit, sunt vel theoretica, vel practica. Theoretica sunt : Deus est, Deus unus est, verus, bonus, omnipotens, justissimus, etc. Deus est conservator et gubernator hujus universi. Principium practicum est : Deus est colendus. »

pas une seule fois, *elles n'existent pas encore, mais elles n'existent plus*. Les symboliques luthériennes nous montrent la chute comme la perte et la privation des privilèges primitifs. On attribue à la Concorde une doctrine qui lui est tout à fait étrangère, en prétendant que sous la dénomination de péché originel elle indique la simple absence de science supérieure. Selon M. Baur, la connaissance religieuse dans l'homme n'aurait besoin que d'être excitée, elle lui servirait de point d'appui et de communication pour s'élever à l'intelligence des vérités chrétiennes. N'ai-je pas démontré à loisir que l'enseignement des professions réformées est en tout point opposé à ces affirmations. Selon la Concorde il n'y a plus en matière religieuse, ni science, ni vie; il n'existe plus même de faculté pour cette science, pour cette vie; l'homme en fait de religion ne possède plus une aptitude quelconque. L'infortuné enfant d'Adam ne jouit plus que d'une vie animale, nullement parce qu'il n'a pas encore atteint à un degré supérieur de la vie spirituelle, nullement parce que le péché l'a empêché d'y atteindre, mais uniquement parce que la mort a frappé jusqu'à la racine de son existence spirituelle. L'homme est simplement une espèce supérieure de la bête.

M. Baur continue : tout ce qui concerne l'homme physique, charnel, n'agissant que par la nature et non par l'esprit, par la grâce, est entièrement sous l'empire du péché primitif; l'essence de ce péché, comme nous portant au mal, est naturel à l'homme; néanmoins celui-ci n'a pas été souillé dès le principe, dès l'origine, et la malédiction qui l'a frappé si terriblement, ne peut être imputée qu'à lui-même. La nature humaine ne saurait se concevoir sans l'idée de péché; sinon la distinction entre la nature et la grâce, entre le péché et la rédemption n'aurait plus de vrai sens. Il est évident que toute doctrine sur la chute primitive, ou détruit l'idée de la tache primitive, ou n'a de vrai que ce qu'elle emprunte à la croyance luthérienne. » Ici mon adversaire efface tout vestige de vérité historique. M. Baur se contente de dire que la nature physique est régie par le péché originel : la Concorde prononce ouvertement que l'intelligence, la volonté, le cœur sont tombés dans le plus grand désordre, que tout l'homme est mauvais.

M. Baur trouve encore dans la Concorde, que l'état de péché est naturel au fils d'Adam; et voilà que cette profession de foi la dépeint partout comme attaquant et corrompant notre nature. Quelles contradictions va-t-il découvrir dans les symboles de son église? Il y apprend que la concupiscence est naturelle à l'homme, tandis que les écrits susmentionnés enseignent que la nature primitive était juste, sainte et éloignée de tout mal! Quoi de plus! Le même état qualifié de naturel par le Docteur, est attribué par le même, non à l'origine même du genre humain, mais à la punition d'une faute; et pour couronner tant de confusion, tant d'erreurs, M. Baur ose dire que l'état de chute naturel à l'homme est un changement déplorable dénaturé, imputable à lui seul.

Si le Docteur trouve bon d'admettre dans son système des opinions si contradictoires, si absurdes, qu'il en garde la responsabilité; mais où sont les preuves qu'on les retrouve dans les livres symboliques de sa confession? A tant de confusion se joint une dernière et suprême absurdité. Voici comment s'exprime mon adversaire: la nature humaine ne saurait se concevoir sans l'idée du péché! C'est du manichéisme tout pur. Voilà ce que M. Baur a découvert dans les professions de foi de son église, et puis il m'en veut parce que j'ai fait justement la même découverte. L'idée de nature implique celle du péché! L'idée de la vérité, de la vertu, de Dieu, implique celle du mensonge, du blasphème, du démon! Saurait-on accumuler plus de non-sens? Mieux vaudrait ne rien dire. Mais comment rencontrer la solution des difficultés là où l'absurde paraît s'être fixé définitivement? La nature, dit le Docteur, ne saurait se concevoir sans l'idée du péché, et c'est ainsi que l'on comprend la différence entre la nature et la grâce; de sorte que, en matière de tache originelle, toute doctrine qui s'éloigne de l'enseignement luthérien, détruit l'idée de la chute primitive! Celle-ci donc se lie essentiellement à l'union de la nature et du péché, et à la distinction entre la nature et la grâce conçue par M. Baur. Je félicite sincèrement les luthériens de ce que leurs confessions ne font aucune mention d'un tel déraisonnement; malgré les erreurs dont elles abondent, elles ne se sont pas éloignées de la vérité au point que le prétend mon adversaire.

J'ai répondu suffisamment aux attaques que M. Baur avait dirigées contre ma manière d'envisager la doctrine protestante sur le péché originel. Je vais maintenant m'occuper de la croyance catholique sur cette matière ainsi que des dogmes qui en découlent.

ARTICLE II.

LA DOCTRINE CATHOLIQUE SUR LA JUSTICE PRIMITIVE,
M. BAUR A MAL JUGÉ LE PÉCHÉ ORIGINEL ET LA LIBERTÉ HUMAINE,
APPRÉCIATION DE SA CRITIQUE.

§ 11.

Aperçu général.

Mathias Flacius a rencontré la seule vraie idée de l'image divine ; jusqu'à la fin de ses jours il a soutenu que cette image se conçoit uniquement dans l'essence même de l'âme humaine. C'est là la croyance catholique. Mais Flacius bientôt tomba dans un abîme d'errements ; au lieu de se rattacher entièrement à la vérité, il enseigna que la ressemblance avec l'Être suprême a été anéantie par la chute d'Adam. Les Docteurs catholiques décrivent la tache originelle de cette manière : elle est la destruction des dons surnaturels accordés à l'homme, et une *profonde blessure infligée à ses qualités naturelles*. L'union intime avec Dieu, qui ne saurait être le fruit de principes purement inhérents à la nature, qui se produit par une opération toute spéciale et immédiate de l'Éternel dans l'âme humaine, — cette union intime a été entièrement brisée ; quant aux facultés naturelles, elles ont reçu, par la souillure une tendance perverse, la volonté, qui doit recevoir l'impression de l'action divine, a vu ses forces s'affaiblir considérablement : néanmoins l'image divine même a survécu au naufrage ; les dons naturels, l'esprit humain n'ont pas péri ; l'aptitude de s'élever vers le Seigneur sommeille, il est vrai, dans la nuit du péché, mais il tend souvent à sortir de son assoupissement ; cette aptitude peut conduire l'homme aux sublinités de la vie religieuse ; c'est par elle que le fils d'Adam entend la voix du Rédempteur, qu'il res-

suscite porté par sa main divine et qu'il monte à toutes les perfections.

Saint François de Sales, un des écrivains les plus tendres et les plus pratiques de l'Eglise romaine, s'explique, selon sa coutume, par une comparaison admirable de simplicité et de clarté :

« Si tost que l'homme, dit-il, pense un peu attentivement à
» la divinité, il sent une certaine douce esmotion de cœur
» qui tesmoigne que Dieu est Dieu du cœur humain ; jamais
» nostre entendement n'a tant de plaisir qu'en cette pensée
» de la divinité, de laquelle la moindre cognoissance, comme
» dit le prince des philosophes, vaut mieux que la plus
» grande des autres choses ; comme le moindre rayon du
» soleil est plus clair que le plus grand de la lune ou des
» estoiles, ains est plus lumineux que la lune ou les estoiles
» ensemble. Que si quelque accident espouvante nostre cœur,
» soudain il recourt à la divinité, advouant que quand tout
» luy est mauvais, elle seule luy est bonne, et que quand il
» est en péril, elle seule, comme son souverain bien, le peut
» sauver et garantir.

» Ce plaisir, cette confiance que le cœur humain prend naturellement en Dieu, ne peut certes provenir que de la
» bonne convenance qu'il y a entre cette divine bonté et
» nostre âme. Convenance grande, mais secrette ; convenance
» que chacun cognoist, et que peu de gens entendent ; convenance
» qu'on ne peut nier, mais qu'on ne peut bien pénétrer. Nous sommes créés à l'image et semblance de Dieu :
» qu'est-ce à dire cela, sinon que nous avons une extrême
» convenance avec sa divine majesté ?... Or, bien que l'estat
» de nostre nature ne soit pas maintenant doué de la santé et
» droiture originelle que le premier homme avoit en sa création, et qu'au contraire nous soyons grandement dépravés
» par le péché, si est-ce toutesfois que la sainte inclination
» d'aymer Dieu sur toutes choses nous est demeurée, comme
» aussi la lumière naturelle, par laquelle nous cognoissons
» que sa souveraine bonté est ammiable sur toutes choses ; et
» n'est pas possible qu'un homme pensant attentivement en
» Dieu, voire mesme par le seul discours naturel, ne ressente
» un certain eslan d'amour que la secrette inclination de nos-

» tre nature suscite au fond du cœur, par lequel à la première
» apprehension de ce premier et souverain object, la volonté
» est prevenue, et se sent excitée à se complaire en iceluy.

» Entre les perdrix, il arrive souvent que les unes desrobent
» les œufs des autres, afin de les couvrir, soit par l'avidité
» qu'elles ont d'estre mères, soit pour leur stupidité qui leur
» fait mesconnoistre leurs œufs propres. Et voicy chose es-
» trange, mais neantmoins bien tesmoignée; car le perdreau
» qui aura esté esclos et nourry sous les aisles d'une perdrix
» estrangère, au premier relame qu'il oyt de sa vraye mère
» qui avoit pondu l'œuf duquel il est procedé, il quitte la
» perdrix larronnesse, se rend à sa première mère, et se met à
» sa suite, par la correspondance qu'il a avec sa première ori-
» gine : correspondance toutesfois, qui ne paroissoit point,
» ains fust demeurée secrette, cachée, et comme dormante
» au fond de la nature, jusques à la rencontre de son object,
» que soudain excitée et comme reveillée, elle faict son coup,
» et pousse l'appetit du perdreau à son premier devoir. Il en
» est de mesme, Theotime, de nostre cœur; car quoy qu'il
» soit couvé, nourry, et eslevé emmy les choses corporelles,
» basses et transitoires, et par manière de dire, sous les ais-
» les de la nature; neantmoins au premier regard qu'il jette
» en Dieu, à la première cognoissance qu'il en reçoit, la na-
» turelle et première inclination d'aimer Dieu, qui estoit
» comme assoupie et imperceptible, se reveille en un instant,
» et à l'impourveu paroist, comme une estincelle qui sort
» d'entre les cendres, laquelle touchant nostre volonté, luy
» donne un eslan de l'amour supresme, deu au souverain et
» premier principe de toutes choses...

» En somme, Theotime, nostre chetive nature, navrée par
» le péché, faict comme les palmiers que nous avons de deçà,
» qui font voirement certaines productions imparfaites, et
» comme des essais de leurs fruicts; mais de porter des dattes
» entieres, meures et assaisonnées, cela est reservé pour des
» contrées plus chaudes. Car ainsi nostre cœur humain pro-
» duit bien naturellement certains commencements d'amour en-
» vers Dieu; mais d'en venir jusqu'à l'aimer sur toutes choses,
» qui est la vraye maturité de l'amour deu à cette supresme

» bonté, cela n'appartient qu'aux cœurs animez et assistez de
» la grace céleste, et qui sont en l'estat de la sainte charité;
» et ce petit amour imparfait, duquel la nature en elle-
» mesme sent les esclans, ce n'est qu'un certain vouloir sans
» vouloir, un vouloir qui voudroit, mais qui ne veut pas, un
» vouloir sterile, qui ne produit point des vrays effets, un
» vouloir paralytique, qui void la piscine salutaire du saint
» amour, mais qui n'a pas la force de s'y jeter : et enfin ce
» vouloir est un avorton de la bonne volonté, qui n'a pas la
» vie de la genereuse vigueur requise pour en effect preferer
» Dieu à toutes choses : dont l'apostre parlant en la personne
» du pecheur, s'escrie : *Le vouloir est bien en moy*, mais je ne
» trouve pas le moyen de l'accomplir (1)...

» Cependant l'inclination d'aimer Dieu sur toutes choses
» que nous avons par nature, ne demeure pas pour neant
» dans nos cœurs : car quant à Dieu, il s'en sert comme d'une
» anse, pour nous pouvoir plus suavement prendre et retirer
» à soy ; et semble que par ceste impression, la divine bonté
» tienne en quelque façon attachez nos cœurs comme des pe-
» tits oyseaux par un filet, par lequel il nous puisse tirer
» quand il plaist à sa misericorde d'avoir pitié de nous ; et
» quant à nous, elle nous est un indice et memorial de nostre
» premier principe et Createur, à l'amour duquel elle nous
» incite, nous donnant un secret advertissement que nous
» appartenons à sa divine bonté. Tout de mesme que les cerfs,
» auxquels les grands princes font quelquefois mettre des
» colliers avec leurs armoiries, bien que par après ils les font
» lascher et mettre en liberté dans les forests, ne laissent pas
» d'estre recogneus par quiconque les rencontre, non-seule-
» ment pour avoir une fois esté pris par le prince duquel ils
» portent les armes, mais aussi pour luy estre encore réserver :
» car ainsi cogneut-on l'extresme vieillesse d'un cerf qui fut
» rencontré, comme quelques historiens disent, trois cents
» ans après la mort de Cesar ; parce qu'on luy trouva un col-
» lier, où estoit la devise de Cesar, et ces mots, *Cesar m'a*
» *lasché* (2). »

(1) Aux Romains, chap. VII.

(2) *Traité de l'amour de Dieu*, liv. I, chap. 15, 16, 17, 18.

Le dogme sur lequel saint François de Sales s'appuie dans le passage cité, est un des points les plus lumineux de l'édifice de l'enseignement catholique ; si toutefois il est permis de se servir de cette expression en parlant de cette Église romaine où tout porte évidemment l'empreinte de la main divine. Si donc la nature déchue porte encore en elle une tendance indestructible vers le créateur, quelle force ne doit-on pas accorder à cette tendance lorsque la nature n'était pas encore souillée par la prévarication ? Néanmoins c'est l'enseignement de tous les théologiens catholiques, pour ne pas dire un dogme de l'Eglise, que pour sanctifier intérieurement l'homme, pour lui faire acquérir la vraie et parfaite justice, pour le mettre ou le tenir en communication intime avec le Seigneur, on doit absolument admettre la nécessité d'un principe divin, surnaturel, affectant, comme accident, notre faible nature. Ce principe est nécessaire, non pour purifier l'homme, comme si primitivement il eût été atteint par la souillure, non plus pour remplacer notre nature par une autre, il est encore moins nécessaire comme élément naturel de la connaissance et de l'amour du Seigneur ; seulement il est requis pour faire aboutir l'homme à sa destination suprême, pour le rétablir dans une union intime, sainte avec l'Éternel. « L'union intime, vivante avec Dieu, continue le grand évêque de Genève, a été brisée par la prévarication ; néanmoins le péché n'a pas rompu ce bien intérieur qui sort directement de la nature de l'âme humaine ; celle-ci doit trouver au fond de son être la puissance de connaître et d'aimer son Créateur, de joindre à la conscience de sa propre existence la conscience de l'existence divine. Telle est la vraie idée que l'on doit se former de l'image de Dieu dans l'homme tombé. Comme cette idée se montre pleine de vie, comme elle est en état de contenter toutes les exigences de la science théologique ; comme elle est surtout radieuse de vérité lorsqu'on la compare au système luthérien.

Pour Luther, Matthias Flacius, l'Apologie et la Concorde, Adam encore roi du Paradis jouit essentiellement de la ressemblance divine ; mais le symbole réformé ajoute que ce privilège a péri par le péché, et que par suite l'idée de l'Être

suprême ne se montre plus à l'esprit de l'homme qu'enveloppée de ténèbres. Voilà comment la théologie protestante moderne a été nécessairement amenée à considérer comme un pur accident, la faculté de s'élever à la connaissance de Dieu.

Continuons. La doctrine catholique conserve dans l'homme prévaricateur la conscience de Dieu comme germe de la perfection de la vie spirituelle; d'après elle encore nous possédons tous la liberté d'obtenir cette vie nouvelle; par conséquent l'homme peut apprécier à son gré les bienfaits du Christianisme, qu'il lui est loisible d'accepter, et il doit attribuer à lui-même le malheur de les refuser. Cette doctrine dans toutes ses parties heurte de front l'enseignement luthérien; selon celui-ci l'infortuné fils d'Adam, privé de l'image divine, n'est pas en état de se prononcer sur la réalité ou la fausseté de la nouvelle ressemblance divine qui lui est offerte; il ne saura pas seulement décider si le livre qu'on lui met entre les mains, est le Védas, le Coran ou l'Evangile. Rejette-t-il toute vérité religieuse, il n'en est pas plus responsable que celui qui fait un choix entre plusieurs objets à lui offerts; en effet, au point de vue luthérien, on ne saurait pas seulement concevoir l'homme *acceptant* le don sublime du christianisme; son essence ne révèle aucune trace de besoin religieux, l'homme, comme tel, n'a aucune nécessité de foi religieuse, il ne découvre en lui aucun manque, aucun vide en matière de religion. Dans le système catholique l'aptitude religieuse, la faculté de s'élever à la connaissance et à l'amour de Dieu, est accordée, il est vrai, à l'homme, mais elle a besoin d'être réveillée par l'opération du Seigneur, elle doit monter à la participation de la vie divine; il s'en suit que *la foi en Jésus-Christ et la vie chrétienne constituent un acte entièrement libre, entièrement intime, entièrement propre à l'homme. C'est autant l'œuvre de l'homme que celle de Dieu, et autant l'œuvre de Dieu que celle de l'homme*; en effet celui-ci possède en lui la faculté, c'est-à-dire, la nécessité, l'inclination naturelle de connaître et d'aimer son Créateur; mais élever cette faculté à un vrai degré de perfection, pacifier et contenter cette

inclination vers l'union avec Dieu, ce sera toujours là un don du Seigneur (4).

Voyons ce que M. Baur pourra opposer à tout ceci.

A) Objections contre la croyance catholique touchant la justice originelle

§ 12.

Première objection.

1. M. Baur (p. 50-52) nous accuse de représenter la justice originelle comme rentrant dans la catégorie des accidents, et il s'étonne de voir une doctrine semblable avouée par un écrivain catholique.

A cette occasion je me permettrai une remarque personnelle à mon adversaire; il est tellement habitué à voiler et à dénaturer les côtés faibles de son enseignement qu'il lui paraît étrange de ne pas voir un autre agir de même. Quant à moi, je désapprouve hautement cette façon de faire la polémique; du reste elle n'aboutit à rien. Si je faisais dire à la croyance catholique que la justice primordiale a été un apanage es-

(1) S. Bernard explique très-bien le dogme catholique quand il dit, *De gratia et lib. arbitr.*, Ed. Antv. 1609, p. 919 : « Cavendum ergo, ne, cum hæc invisibiliter intra nos ac nobiscum actitari sentimus, aut nostræ voluntati attribuamus, quæ infirma est, aut Dei necessitati, quæ nulla est, sed soli gratiæ, qua plenus est. Ipsa liberum excitat arbitrium, cum seminat cogitatum, sanat cum immutat affectum, servat ne sentias defectum. Sic autem ista cum libero arbitrio operatur, ut tantum illud in primo præveniat, in cæteris comitetur. Ad hoc utique præveniens ut jam sibi deinceps cooperetur. Ita tamen quod a sola gratia ceptum est, pariter ab utroque perficitur, ut mixtim, non sigillatim, simul, non vicissim per singulos profectus operentur. Non partim gratia, partim liberum arbitrium, sed totum singula opere individuo peragunt. » Taulère dit également que la grâce et le libre arbitre, Dieu et l'homme, agissent de concert. L'œuvre de l'homme est l'œuvre de Dieu, et l'œuvre de Dieu est celle de l'homme; agissant ensemble la grâce et le libre-arbitre produisent une œuvre divine et humaine tout à la fois. — Fénelon et Malebranche ont exposé cette doctrine avec leur talent ordinaire.

sentiel à Adam, je la mettrais en contradiction ouverte avec la Bible, je lui ferais dire un non-sens risible; M. Baur ne tarderait pas de réclamer les preuves à l'appui de ma thèse. Il n'y a que Dieu qui soit juste et saint par essence, et c'est pourquoi il est tel invariablement et éternellement. Si l'homme avait été juste par essence, il eût été tel nécessairement et à jamais; dans cette supposition, non-seulement il serait sans péché, mais encore il serait impeccable. Ainsi, la justice, la sainteté s'est trouvée dans Adam à titre d'accident, de qualité ajoutée à une substance permanente. Quand nous disons que l'image divine n'a pas constitué la substance humaine, nous entendons faire la distinction suivante : cette image comme aptitude pour les choses de Dieu, fait partie de notre essence; mais comme perfection actuelle de l'amour divin, elle a été un privilège, un accident, puisque l'homme a cessé d'aimer parfaitement son Dieu. Si Adam avait reçu la justice par là même qu'il participait à la nature humaine, nous posséderions aussi la justice comme participant à la même nature, et nous n'aurions aucunement besoin de la justice apportée à la terre par le Christ : l'assassin devrait être considéré comme saint, puisqu'il est homme et que tout homme jouit essentiellement de la sainteté (1).

(1) Thom. Aquin., I, P. II, P. q. CX, art. 2 : « Omnis substantia vel est ipsa natura, cujus est substantia, vel est pars naturæ : secundum quem modum materia vel forma substantia dicitur. Et quia gratia est supra naturam humanam, non potest esse, quod sit substantia, aut forma substantialis, sed est forma accidentaliter ipsius animæ. Id enim quod substantialiter est in Deo, accidentaliter fit in anima participante divinam bonitatem, ut de scientia patet. Secundum hoc ergo, quia anima imperfecte participat divinam bonitatem, ipsa participatio divinæ bonitatis, quæ est gratia, imperfectiori modo habet esse in anima, quam anima in se ipsa subsistat. Est tamen nobilior, quam natura animæ, in quantum est expressio, vel participatio divinæ bonitatis, non autem quantum ad modum essendi. » — Bonavent., ad I. II, Sent. dist. XXVI, art. I, q. III. Conc., p. 4 : « Ad illud, quod objicitur, quod gratia est forma, *quæ est principium vitæ*, dicendum, quod illud habet veritatem de forma, quæ dat vivere, quod spectat *ad esse primum*. *Gratia autem est forma dans vitam, quantum ad esse secundum*, sive quantum *bene esse* : et ideo illud non valet : non enim fit unum per essentiam ex gratificato et gratia. » — Anselm. de concept. virg., c. IV, Ægid. Rom. ad II, Sent. p. II, dist. XXVI, q. 1 art. — Origenes de principe.

§ 15.

Seconde objection.

2. M. Baur continue, p. 46, « selon le système catholique, l'homme est créé avec une entière liberté de volonté; néanmoins il ne saurait suffisamment subordonner la partie sensuelle à l'esprit, il ne saurait obtenir la perfection à laquelle il est appelé, il lui faut à cet effet l'opération surnaturelle de son créateur. Les catholiques reconnaissent que nous ne remplissons pas notre mission, que nous ne nous élèverons pas à la perfection demandée, sans subordonner notre nature aux secours de la grâce; or, cette subordination ne peut pas s'obtenir par nos forces naturelles; et, conséquemment, elle se place en dehors de la sphère de notre activité et doit être envisagée comme entièrement surnaturelle. J'ajoute deux remarques. Puisque la justice originelle est entièrement surnaturelle, elle a avec nous une relation purement *extérieure*; comment par elle peut donc se réaliser l'idée de perfection inscrite au fond de notre âme? La puissance de la réaliser ne dépasse-t-elle pas toutes nos forces propres? L'homme est donc simplement le porteur d'une chose qui lui est parfaitement étrangère, qui ne concerne nullement son essence. Ensuite puisqu'il accepte par un acte libre de sa volonté, la justice, la sainteté offerte par Dieu, puisqu'il la perd de même par un acte pleinement volontaire, il n'est pas en état, par la force de sa volonté, de s'assurer la possession durable de ce grand bien; car le lien entre la sainteté et notre nature est une perfection exclusivement surnaturelle. »

Pour l'intelligence de ce passage il est à observer que M. Baur considère l'Adam primitif, saint, parfait, non comme une personne historique, mais comme un être purement idéal; dans la description que les Luthériens aussi bien que les catho-

l. III. Opp. Ed. Rue., tom. I, p. 64 : « Consequens est, ea vel laude digna esse, vel culpa, quæ virtutis et malitiæ sunt capacia. Propter hoc consequenter adest etiam gratia Spiritus sancti, et ea, quæ substantialiter sancta non sunt, participatione ipsius sancta efficiantur. »

liques donnent des facultés constituant la justice originelle, le docteur ne découvre qu'un *type*, image de la justification de l'homme véritable, historique. Adam, il est vrai, peut et doit être envisagé comme nous offrant ce type, je l'ai déjà dit dans la Symbolique ; en effet, Adam, comme nous, a reçu la nature humaine ; or, cette nature dans ses relations avec l'Être-Suprême, a sans doute reçu bien des blessures par la chute, mais néanmoins elle n'a pas été anéantie, puisque Dieu voulait conserver le genre humain. Mais mon adversaire a-t-il eu raison de ne voir dans Adam absolument qu'un type, et non un personnage historique, c'est ce qu'on examinera après. Revenons à la difficulté élaborée par M. Baur. En compulsant ses longues et laborieuses phrases, on peut les résumer ainsi : la justice originelle consistant dans la subordination de la sensualité à l'esprit et dans l'union de tout l'homme avec Dieu, étant le fruit d'une opération divine immédiate, est représenté uniquement comme l'œuvre de la grâce ; elle ne suppose aucune coopération de l'homme, qui ainsi devient simplement le porteur d'une faveur étrangère. Le privilège susdit est donc dépeint comme *entièrement* surnaturel, surpassant toutes les facultés de l'essence humaine. Ensuite le docteur s'exprime de manière à faire croire que la doctrine catholique refuse au fils d'Adam la faculté de s'élever jusqu'à l'absolu, l'intellectuel et l'infini ; en un mot il se donne la misérable peine d'attribuer à la foi romaine les erreurs de l'école protestante, comme si c'était la foi romaine qui, renversant l'Evangile, voit dans l'homme tombé une *statue*, un *tronc d'arbre*, une *motte de terre*, dépouillée de l'image divine et, avec elle, de lui-même, de tout son être. M. Baur continue sur le même ton : puisque la perfection, dit-il, l'union intime avec Dieu ne saurait se produire par l'opération seule de l'homme, elle se place nécessairement hors de la nature humaine ; et ainsi de suite. Pour faire justice de toutes ces attaques malveillantes, je n'ai qu'à renvoyer le lecteur aux paroles du saint Evêque de Genève citées plus haut. Afin de faire mieux connaître à M. Baur le dogme catholique sur le rapport existant entre la nature et la grâce, je soumettrai à ses méditations un autre passage de l'écrit sus-mentionné : « S'il se trouvoit des hommes, dit saint

» François de Sales, qui fussent en l'intégrité et droiture origi-
» nelle, en laquelle Adam se trouva lors de sa création, bien
» que d'ailleurs ils n'eussent aucune autre assistance de Dieu,
» que celle, qu'il donne à chasque creature, afin qu'elle puisse
» faire les actions, qui luy sont convenables; non seulement
» ils auroient l'inclination d'aymer Dieu sur toutes choses, mais
» aussi ils pourroient naturellement executer ceste si juste in-
» clination : *car comme ce divin Autheur et Maistre de la nature*
» *coopère et preste sa main forte au feu pour monter en haut : aux*
» *eaux pour couler vers la mer; à la terre pour descendre en bas,*
» *et y demeurer quand elle y est : ainsi ayant lui-mesme planté*
» *dans le coeur de l'homme une speciale inclination naturelle,*
» *non seulement d'aymer le bien en general, mais d'aymer en*
» *particulier et sur toutes choses sa divine bonté; qui est meil-*
» *leure et plus amiable que toutes choses; la suavité de sa pro-*
» *vidence souveraine requerroit, qu'elle contribuast aussi à ces*
» *bien-heureux hommes, que nous venons de dire, autant de*
» *secours qu'il serait nécessaire, afin que cette inclination fust*
» *practiquée et effectuée. Et ce secours d'un costé seroit naturel,*
» *comme convenable à la nature, et tendant à l'amour de Dieu,*
» *en tant qu'il est Autheur et souverain Maistre de la nature :*
» *et d'autre part il seroit surnaturel, parce qu'il correspon-*
» *droit, non à la nature simple de l'homme, mais à la nature*
» *ornée, enrichie et honorée de la justice originelle, qui est*
» *une qualité surnaturelle, procedante d'une faveur tres-spe-*
» *ciale de Dieu. Mais quant à l'amour sur toutes choses, qui*
» *seroit practiqué selon ce secours il seroit appelé naturel,*
» *d'autant que les actions vertueuses prennent leur nom de*
» *leurs objects et motifs, et cet amour dont nous parlons, ten-*
» *droit seulement à Dieu, selon qu'il est recogneu Autheur,*
» *Seigneur, et Souveraine fin de toute créature, par la seule*
» *lumière naturelle, et par conséquent amiable et estimable*
» *sur toutes choses, par inclination et propension naturelle* (1). »
Ce passage est de nature à faire connaître pleinement le sys-
tème catholique à mon adversaire, et s'il n'y trouve pas exac-
tement les mêmes termes employés ailleurs, il y verra néan-

(1) S. François de Sales, *De l'amour de Dieu*, I, 1, c. 16, 1, 1, p. 290.

moins la confirmation de ce que j'ai écrit dans la Symbolique; il y verra le dogme catholique se bornant à enseigner que l'état du premier homme dans le Paradis était un état de justice et de sainteté; le reste est abandonné aux opinions de l'école. A ce sujet je fais remarquer à tous ceux qui s'attaquent au dogme catholique, qu'il faut examiner d'abord soigneusement nos principes fondamentaux et ne pas se créer des monstres pour le plaisir de les combattre. Il est à désirer que bientôt arrive le jour où les auteurs, traitant les contradictions dogmatiques des diverses confessions, ne se prononcent plus sans aucune connaissance de cause; sans cela ils ne ressembleraient que trop à ce voyageur qui dans l'espace de quatre semaines poussa ses explorations en Italie jusqu'au Vésuve, s'amusa à parcourir des villes, à examiner les façades des bâtiments, à échanger quelques paroles à table avec des Italiens, à jeter un coup d'œil sur les bibliothèques et sur les églises, puis se mit à écrire très-longuement sur l'état scientifique et littéraire de la Péninsule, sur les mœurs et les coutumes, sur la vie tant publique que privée de ses habitants.

Je continue à répondre aux objections. Aux deux difficultés que nous venons de détruire M. Baur ajoute une troisième qui couronne dignement cet édifice d'erreurs.

§ 14.

Troisième objection.

3. « Selon la doctrine catholique sur la justice originelle, tout le christianisme est un pur accident, un grand *œuvre surrogatoire*. En effet, puisque l'homme en perdant sa première justice a perdu un privilège purement accidentel, le christianisme ne lui rend que des biens de même nature, c'est-à-dire des biens qui ne constituent aucunement notre substance. » P. 52.

La rédemption, il est vrai, nous a enrichi d'apanages purement accidentels, apanages toutefois auxquels la plus grande fidélité aux devoirs naturels n'aurait jamais pu nous conduire. Il est donc évident que le christianisme n'appartient pas à notre substance. Néanmoins, pour répondre à M. Baur, je dois

faire la distinction suivante : la justice parfaite, active, n'est pas *essentiellement* inhérente à la nature humaine ; cependant en celle-ci se révèle l'aptitude *naturelle* vers la justice, la faculté de la recevoir, l'invincible entraînement vers elle ; il est vrai que l'homme ne saurait l'acquérir par ses seules forces ; mais toujours est-il que le christianisme pose au fond de notre être une inclination essentielle, une grande nécessité d'obtenir ce bien divin. La foi romaine nous montre l'homme justifié par la miséricorde du Seigneur ; l'enseignement protestant le proclame juste par nature ; par conséquent c'est dans le système catholique seulement qu'on peut admettre la possibilité d'une rédemption ; le Christ est le Sauveur du monde par la libre volonté, par la miséricorde toute gratuite de Dieu. Selon les idées de M. Baur il n'y a pas de rédemption, pas d'Évangile ; car il n'existe aucun péché, aucun manque de sainteté, cette sainteté nous étant substantiellement inhérente. Si, comme cela s'est fait souvent depuis quelques années, — l'on envisage comme péché ce qui ne l'est point, le fils d'Adam, devenu prévaricateur, saura bien par ses propres forces sortir de son infortune ; à cet effet il ne lui faudra aucunement recourir à la grâce, à la miséricorde de Celui qui s'est fait homme pour nous justifier et nous sanctifier. Je prouverai plus loin qu'en tout ceci mon adversaire ne développe pas la doctrine des symboles protestants, mais bien ses opinions personnelles, opinions qui s'éloignent également des principes luthériens et des données bibliques.

J'ai encore à examiner quelques conséquences que M. Baur déduit du dogme romain. Voici ses paroles : « l'idée de la nature humaine comme manquant de la faculté de s'élever jusqu'à l'absolu, se comprend aussi peu que cette autre assertion selon laquelle le surnaturel dans tous ses rapports se place en-dehors et au-dessus de l'homme. » P. 50.

D'abord l'opinion qui refuse à l'homme la faculté de l'absolu, n'exclut nullement celle qui établit le surnaturel, dans tous ses rapports, en dehors et au-dessus de l'homme. Au contraire, si l'on admet la première, si l'on envisage l'homme comme n'ayant pas reçu ou ayant perdu l'image divine, — de ce moment on doit inévitablement accepter l'autre asser-

tion. Il serait bien habile celui qui prouverait que l'une ou l'autre de ces erreurs se rencontre dans le système catholique. M. Baur continue : « le principe divin, surnaturel suppose dans notre nature un élément apte à le recevoir, et cet élément fait partie de son être même à tel point que l'idée de notre nature doit, par là, se réaliser et se développer. Si vous niez ces vérités, vous détruisez dans le fils d'Adam toute force véritablement subjective — capable d'embrasser librement la justice de la grâce, vous établissez une relation entièrement surnaturelle, entièrement inaccessible à l'intelligence humaine, vous l'établissez en dehors de toute activité humaine, vous la produisez au moyen d'un aveugle système de mécanique. » Ici le docteur est dans le vrai ; seulement ses coups atteignent de toute leur force l'enseignement protestant ; le catholicisme n'est aucunement en cause, comme nous l'avons montré plus haut ; dans la foi romaine seule l'homme est en état de connaître les dons surnaturels, hors de cette foi on se trouve même dans l'impossibilité de les exprimer.

B) Attaque de M. Baur contre le dogme catholique du libre arbitre.

§ 15.

Difficulté d'apprécier les convictions de M. Baur. Idée de ses attaques contre le libre arbitre.

Avant d'entrer en lice sur le point important de la liberté morale, je dois manifester mon mécontentement de voir mon adversaire dans une absence complète de principes sur la matière. Dans l'espace d'une seule page il avance les idées, je ne dirai pas les plus diverses, mais les plus contradictoires. Tantôt il est luthérien-orthodoxe, tantôt il est calviniste, tantôt il n'est ni l'un ni l'autre ; tantôt encore il préconise avec emphase des idées qu'il qualifie de théologie moderne, et ces idées s'éloignent de toute apparence de vérité au point de nous faire juger qu'il n'y a pas de théologie protestante moderne. Il est bien rare que la doctrine orthodoxe

luthérienne soit exposée fidèlement par mon adversaire ; le plus souvent elle se mêle à d'autres enseignements, ce qui n'empêche pas le docteur de donner toutes ces doctrines comme parfaitement équivalentes. Jamais la faiblesse du système protestant ne se montra plus à découvert. Ce qu'il y a néanmoins de regrettable en tout ceci, c'est que celui qui veut porter un jugement dans la question présente, sera pris de bien des vertiges avant d'avoir, dans la critique de M. Baur, distingué et classé toutes les opinions. Cette difficulté s'est déjà rencontrée dans les questions traitées jusqu'ici ; nous allons prouver que nous la constatons à juste titre en ce moment.

D'après les déclarations claires de M. Baur, la liberté morale est incompatible avec le système protestant (p. 63) ; lui-même, ajoute-t-il, pour être conséquent avec ses principes, a dû accepter la doctrine calviniste de la prédestination. Il se pose l'adversaire bien décidé de la liberté, nous en verrons bientôt d'autres preuves. Et cependant le voilà qui (p. 60) lance contre le dogme catholique ces paroles : « l'homme ne peut se comprendre que possédant pour les choses divines une faculté subjective libre et capable de se déterminer à une action. »

Selon le docteur de Tubingue, un système théologique doit donc consacrer la liberté morale. Néanmoins depuis la page 67, cette liberté est montrée incompatible avec les vérités chrétiennes. Car la doctrine de Calvin sur la prédestination enseignerait-elle peut-être que l'homme, pour atteindre aux choses divines, jouit encore d'une entière liberté ? Cette doctrine au contraire se résume ainsi : Dieu fait mouvoir l'homme dans une ornière ayant pour lois uniques celles d'une *nécessité absolue*. Pour éviter cette contradiction flagrante, le docteur aura pour seule ressource d'attacher selon le besoin au mot *liberté* des sens non-seulement divers mais encore s'excluant tout à fait.

Ici naturellement on se demande quelle est la liberté qu'il veut rencontrer dans un système théologique, et quelle est cette autre liberté qu'on ne saurait admettre selon les principes chrétiens. On se demandera encore si cette

dernière est celle des symboliques. Tâchons d'arriver à la solution de ces questions. La liberté qu'il préconise, il la considère comme un droit nécessaire à la nature humaine, émanant directement de notre essence. Il est étonnant de voir le docteur opposer une telle notion au système catholique ; qu'il l'oppose plutôt à la doctrine de Luther, à celle de Calvin ; toutes deux la rejettent également. puisque, selon elles, le péché a anéanti nos droits primitifs et qu'il faut un acte *extérieur* de la grâce pour nous rétablir à un certain point dans ces droits.

Continuons. On nous objecte : le libre arbitre, n'importe de quelle manière on le comprenne, entraîne avec lui toutes les erreurs pélagiennes. Le libre arbitre, impliquant une liberté entière de volonté, doit désigner la faculté de se décider, d'une manière également facile entre deux objets, et aussi entre le bien et le mal. Ce serait absurde de soumettre ce libre arbitre à une inclination sensible prépondérante, de sorte à le faire pencher toujours vers un seul des objets proposés.

La liberté est décrite ici comme faculté de choisir ; et je repousse moi-même toute explication qui lui accorderait seulement l'élection du mal. Mais quel défenseur de la liberté a jamais avancé une thèse si insoutenable ? Le dogme catholique enseigne seulement que, par *elle-seule*, elle ne saurait se convertir au Sauveur, que la grâce lui est nécessaire pour arriver à la foi. M. Baur a-t-il fait attention à cet enseignement ? Ou peut-être croit-il la faculté de choisir entre le bien et le mal anéantie, du moment que la liberté a besoin de la grâce pour rendre l'homme parfaitement vertueux ? En ce cas, il aurait au moins dû démontrer que la faculté prédite en se rendant aux inspirations de la grâce, n'a fait aucun choix, a été purement passive. Elle cesserait seulement d'exister, alors que, pour suivre l'attrait surnaturel, elle ne s'est aucunement déterminée elle-même. M. Baur se contente de demander à la liberté la puissance de faire choix ; ce choix elle le fait en acceptant les bienfaits de la rédemption. Elle s'est décidée à ce choix, il est vrai, fortement soutenue par la grâce ; cette circonstance ne lui enlève aucunement

le pouvoir de s'arrêter à l'un des deux partis. Enfin, en coo-
pérant au principe divin, en se l'appropriant, elle a manifes-
tement cessé d'incliner vers le mal, bien plus elle a embrassé
le bien qui lui est opposé. Telle aussi sera la liberté des élus ;
et ici encore M. Baur est dans l'erreur en avançant que ce
serait absurde de soumettre le libre arbitre à une inclination
sensible prépondérante, de manière à le faire pencher tou-
jours vers un seul des objets proposés.

« De même qu'une balance, dit encore le docteur, atteint
son but uniquement alors que ses bassins sont d'égal poids
et qu'étant fortement agités, ils parviennent à s'équilibrer
parfaitement ; de même le libre arbitre ne se conçoit si l'on en
retranche l'idée d'indifférence naturelle, d'équilibre. L'inclina-
tion vers l'un des deux objets proposés ne peut enlever la pos-
sibilité de se décider, à tout moment, pour l'opposé ; en effet
la liberté comme faculté de choisir ne comporte pas de
différence du plus au moins ; toute la question réside en
ceci : l'a-t-on ou ne l'a-t-on pas ? Celui qui ne la possède pas
dans sa plénitude, ne la possède pas. » — Pour ce qui regarde
la comparaison avec une balance, il faut remarquer qu'entre
le domaine de la mécanique et celui de la morale il y a une dif-
férence incommensurable. La liberté n'a pas été donnée à
l'homme pour balancer éternellement, mais pour faire un choix
définitif du bien et des choses de Dieu et pour trouver dans ce
choix définitif la paix et le bonheur. Toute faculté morale
acquiert une grande force de vie par une continuation d'actes de
vertus ; cette force se perd par les actes contraires, elle languit
par l'absence d'actes quelconques. Il en est de même de la li-
berté. Les préceptes appelés à régir le monde moral ne peu-
vent se priver d'elle, et, à son tour, elle est incompréhensi-
ble sans l'ensemble de l'organisme spirituel, et la direction
qu'elle imprime à celui-ci, réagit fortement sur sa propre
force.

D'après M. Baur encore elle doit pouvoir se décider, à tout
moment, pour l'opposé de ce qu'elle a choisi ; tous les défen-
seurs du privilège qui nous occupe, sont d'accord sur ce
point. Le docteur néanmoins déduit de là une conséquence
qui trouve sa source dans la confusion des données de mé-

canique avec des phénomènes moraux et dans une autre erreur non moins pernicieuse. La liberté, comme faculté de choisir, ne balance pas entre le plus et le moins. Celui qui possède cette faculté, la possède dans sa plénitude ou ne la possède aucunement, comme un être jouit entièrement de l'intelligence et de la volonté sous peine de s'en voir entièrement privé. Ici point de milieu. Néanmoins je ferai une réflexion essentielle : autre chose est la jouissance d'une faculté, autre chose la flexibilité et le développement de cette faculté : à cet égard elle admet sans doute une infinité de degrés.

§ 16.

*Première attaque de M. Baur contre la doctrine catholique
de la liberté morale.*

M. Baur se hâte de faire connaître le motif qui l'a porté à avancer les absurdités discutées dans les paragraphes précédents. Du moment que nous admettons dans la nature humaine un libre arbitre, se portant d'une manière également facile vers le bien et le mal, nous ne pouvons lui reconnaître une inclination prépondérante vers le mal ; or le libre arbitre compris ainsi présuppose un état encore sain, pas encore corrompu par le péché. Une telle doctrine n'est autre que celle des Pélagiens, et en vérité les défenseurs de la liberté morale descendent forcément jusque là. Mais, pour être conséquents, ils doivent avec les disciples de Pélage, accorder à notre âme la faculté d'arriver parfaitement au bien et de trouver en son sein des forces suffisantes pour correspondre à la fin de sa création.

Les principes évoqués par M. Baur établissent un seul point résumé en ces paroles : l'homme libre est dans la possibilité de sortir de l'état de péché, et sa liberté, il doit la conserver aussi longtemps qu'il sera homme. Le mauvais usage qu'il en fait, peut donner au penchant vers le mal une telle prépondérance que l'inclination vers la vertu n'est plus en état de prendre d'elle même quelques développements ; toujours est-il que la puissance prédite, restant dans les bornes d'une simple

faculté, ne pourra jamais cesser d'exister. La foi catholique avoue que la chute a diminué l'excellence de notre liberté ; si celle-ci peut recevoir des atteintes , c'est bien par le péché originel qu'elle les a reçues ; par conséquent notre enseignement ne sympathise aucunement avec le pélagianisme ; nous nions que le fils d'Adam possède en lui une force capable de le conduire parfaitement à la vertu, en d'autres mots, qu'il se trouve encore dans son premier état d'intégrité.

Si la foi catholique semble avoir quelque similitude avec les erreurs de Pélage, néanmoins elle en diffère essentiellement. De nos principes il résulte que l'homme jouit au fond de son être d'une faculté substantiellement bonne et que par cette faculté il peut devenir parfaitement vertueux ; mais il n'en résulte pas le moins du monde que, pour atteindre à cette vertu parfaite, il ne faille d'autres principes actifs. Bref, notre enseignement sur la liberté constate seulement ce que l'homme peut de son côté et conserve en même temps à Dieu une opération forte et nécessaire. Cette opération forte et nécessaire, M. Baur ne l'a pas démontrée comme impossible dans notre enseignement. Comment donc ne saurions-nous pas éviter le pélagianisme ? Du reste ce système, quelque mauvais qu'il soit, n'est pas tout erreur, puisqu'il est fidèle au dogme de la liberté ; de même la doctrine luthérienne n'est pas tout mensonge, puisqu'elle reconnaît la nécessité de la grâce. Mais, comme le pélagianisme admet seulement la liberté, comme le luthérianisme admet seulement la grâce, tous deux sont dans le faux ; il n'y a de vrai que le catholicisme qui unit la grâce et la liberté.

Maintenant encore M. Baur voudrait-il justifier l'absurde prétention de nous faire dire que le chrétien est un *porteur tout passif* de la grâce, — lui qui pour être conséquent est forcé d'attribuer à l'homme seul une puissance capable de saisir la vertu, apte à la perfection sans le secours de la grâce ? Ainsi le docteur accuse de pélagianisme l'Eglise romaine parce qu'elle nous établit dans le droit de tendre vers la perfection et de coopérer à la grâce ; et en même temps il attaque de toutes ses forces l'enseignement qui envisage la justice non comme essence de l'homme, mais comme un apanage acci-

dentel. Le système qui érige la justice en essence humaine, est un nouveau pélagianisme, laissant loin derrière lui l'erreur du cinquième siècle. Celle-ci au moins avouait que l'on peut perdre la justice ; M. Baur peut-il faire le même aveu sans renier tous ses principes ? Nous verrons plus loin que tout ceci ne regarde aucunement la question. Continuons à pondérer les paroles de M. Baur.

§ 17.

Seconde attaque contre la liberté morale.

Mon adversaire tire une conséquence de ce qu'il croit avoir prouvé jusqu'ici ; il suffira de le citer textuellement pour montrer la faiblesse de son attaque : « Par suite il ne peut plus être question de rédemption dans le système catholique, puisqu'elle devrait servir de lien entre deux états s'excluant au point de détruire la possibilité de passer de l'un à l'autre. »

L'Eglise nous enseigne que l'homme déchu ne pèche pas nécessairement dans toutes ses actions ; néanmoins il péchera bien souvent ; avant de commettre des prévarications actuelles, il contracte la tache originelle qui se montre dans chacun de nous avec toutes les propriétés d'un vrai péché. Il faudra donc à tous la rémission de bien des prévarications ; et cette rémission n'est-elle pas l'œuvre de la rédemption ? Comment donc comprendre la conclusion que mon adversaire croit si victorieuse. La nécessité d'obtenir le pardon de nos péchés n'est pas mentionnée dans tout son argument. Ainsi le coupable pour recevoir sa grâce, pour passer à l'état de justice, a besoin d'une haute intervention, et la rédemption devient nécessaire.

Il y a encore une autre considération que le docteur a entièrement perdue de vue. Il a proposé la liberté morale comme la faculté de choisir entre le bien et le mal ; c'est là l'idée fondamentale du privilège discuté ; j'en conviens. Mais sa vigueur a singulièrement souffert par la chute d'Adam. Qui lui rendra ses forces perdues ? Pourquoi, par elle, ne savons-nous pas nous approprier le bien parfait ? C'est qu'elle nous donne la possibilité d'arriver dans certaines conditions à ce but si désirable, mais par là nous n'y sommes pas encore arrivés ;

elle nous apporte seulement le pouvoir de faire une élection. Où trouvera-t-elle donc sa plénitude, son plus haut degré de perfection? Où trouvera-t-elle les forces nécessaires pour conquérir le bien d'une manière définitive? M. Baur n'a rien pu découvrir dans l'enseignement catholique pour en tirer que la liberté se suffit à elle-même, qu'elle conserve en son sein le bien véritable et décisif : où donc prendra-t-elle de quoi se rassasier pleinement? Le repos, elle l'obtiendra dans les *trésors des révélations divines*, dans les *trésors du christianisme*.

De l'absence de la vie spirituelle à l'acquisition de cette vie ineffable, de l'inquiétude de la conscience à la paix intérieure, il y a un abîme, et l'homme ne saurait le franchir par ses propres forces, comme il ne saurait par lui-même briser les fers qui depuis la chute enchainent en partie sa liberté.

Comment M. Baur oublie-t-il ses propres paroles? N'a-t-il pas lui-même attaqué le catholicisme parce que celui-ci représentait la justice primitive d'Adam comme se soutenant par une continuité de secours immédiats de la part de Dieu? L'homme juste donc ne pouvait pas, de lui-même, perfectionner les impressions de la main divine, et ce que la théologie catholique refuse au juste Adam, elle l'accorderait au coupable anathématisé par sa faute? Cette théologie qui appelle la sainteté primordiale un simple accident, un privilège, peut-elle attribuer aux seules forces de la nature déchue la puissance de monter à la plénitude de cette sainteté? La foi romaine, fidèle à ses principes, est donc forcée d'enseigner que l'homme privé des dons surnaturels et de la possession de l'Esprit-Saint, n'est jamais en état de revenir à sa dignité première sans l'assistance divine. — Voilà donc le pélagianisme qu'on prétend faire découler du dogme catholique de la liberté.

§ 18.

Troisième attaque contre la liberté.

M. Baur croit si fondée l'accusation réfutée dans le paragraphe précédent, qu'il continue de cette manière : « Si l'on prend pour point de départ la doctrine du libre arbitre, le

bien *absolu* ne relève plus uniquement de la rédemption. Or tout bien pour l'homme doit découler de ce principe vital qu'il reçoit en embrassant la doctrine du Christ; par suite les biens qu'il puise dans sa foi rentrent seuls dans la notion de bien absolu, et les autres, quelque précieux qu'ils paraissent, ne méritent pas véritablement le nom de bien. » Commençons par relever une contradiction réelle cachée dans ces paroles.

D'un côté le docteur ne reconnaît aucun bien véritable que là où règne la vie communiquée par le Sauveur; c'est, exclusivement à tout autre, ce divin maître qui nous procure tout bien, et par suite aucun bien n'a une valeur *absolue* en dehors de lui. En même temps mon adversaire admet, hors de la rédemption, certains avantages qu'à la vérité, il qualifie de non-véritables, mais enfin qui conservent l'essence du bien; de sorte que la religion est représentée dans l'espace de quelques lignes et comme nous donnant exclusivement tout bien et comme ne nous enrichissant que d'une certaine catégorie de biens.

Allons au fond de l'objection. Je soutiens que le bien absolu n'est pas un don du Christ; le bien absolu est simplement l'essence divine, et celle-ci ne saurait se communiquer. Ensuite tout bien ne découle pas du Sauveur; lui-même, en tant que Dieu, nous a créés, et l'existence est un bien véritable, elle est même la condition indispensable à tous ses autres dons. Certainement il n'est pas permis de jeter le blâme sur la création pour relever la rédemption; Dieu n'a-t-il pas attesté que ses œuvres sont bonnes? Comment donc l'homme dira-t-il qu'elles ne le sont pas? Entre les biens dont nous parlons, il faut sans doute classer la *liberté morale*; elle n'empêchera aucunement d'estimer les autres trésors que nous dispense le Seigneur; au contraire, c'est à elle de nous mettre en état d'apprécier à leur juste prix les autres dons de Dieu.

Explique-t-on les paroles si obscures de M. Baur de façon à voir dans le christianisme le bien le plus élevé dont nous soyons capables, le principe de vie seul apte à nous rendre vraiment justes; les principes catholiques souscrivent en tout point à un tel enseignement; c'est là un dogme que l'Eglise a

proclamé de tout temps. Oui, selon elle, les trésors que nous communique le Fils de Dieu, ne sauraient jamais s'acquérir par les forces de la nature. Par contre, le catholique objectera à M. Baur que d'après les affirmations des symboles protestants, il n'est pas en droit de distinguer entre le bien véritable et le bien sensible; l'enseignement luthérien ne laisse dans l'homme déchu aucun milieu entre le mal et la vertu parfaite, chrétienne.

Je craindrais d'ennuyer le lecteur si j'avais à relever toutes les erreurs entassées par le docteur de Tubingue. Il y en a une cependant que je ne puis passer sous silence, elle dénote chez mon adversaire une absence complète de principes; on dirait que peu lui importe de produire contre le catholicisme une objection sérieuse, pourvu qu'il dirige contre la doctrine romaine une attaque quelconque. M. Baur semble toujours convaincu que j'ai à tort accusé l'apologie de refuser à l'homme déchu toute faculté religieuse et morale; d'après lui le symbole protestant admet dans les fils d'Adam une *justice civile*, quoiqu'il les prive de la *justice originelle*; et par suite il leur accorde une aptitude religieuse; ces deux justices, en effet, ajoute-t-il, se rencontrent dans la même nature, et ne diffèrent que du moins au plus, comme la force d'imagination chez le commun des humains diffère de celle d'un excellent poète. Cette aptitude religieuse, c'est toujours l'explication de M. Baur, peut conduire l'homme à un degré inférieur de perfection, et c'est cette même faculté qui, aidée de la grâce, sert à le réintégrer dans ses privilèges premiers (voyez § 4).

Au nom des protestants orthodoxes j'ai protesté fortement contre une telle explication. Eh bien! ce même docteur déclare maintenant *erreur de Pélagie*, ce même sentiment qu'il a trouvé dans l'apologie et qu'il a proclamé une grande vérité; il se prononce de la sorte parce que le dogme catholique ne fait pas découler *tout* bien de la rédemption.

Dans toute cette attaque de M. Baur c'est toujours la même idée qui revient: le catholicisme est dans le faux parce qu'il n'exige pas un secours surnaturel pour toutes nos actions, n'importe de quelle relation, parce qu'il représente notre intelligence et notre volonté comme des agents qui sont simplement *aïdés* par

la grâce (1). La vertu chrétienne ne diffère pas essentiellement de la vertu païenne. Voici les paroles par lesquelles le docteur flétrit la doctrine de Pélage, paroles auxquelles nous autres catholiques souscrivons volontiers : « La vertu païenne, selon le Pélagianisme, n'est pas la vertu chrétienne; néanmoins toutes deux rayonnent de la vraie notion de vertu; celle-ci n'est qu'une modification, un accident de l'autre, malgré toute la différence qui existe entre elles par les objets vers

(1) Le Dr Baur répète fréquemment que la différence de doctrine entre S. Augustin et les pélagiens consistait en ce que ceux-ci admittaient la grâce dite *juvans* ou *adjuvans*, tandis que leur adversaire soutient dans tous ses écrits que l'homme a besoin de *gratia juvans Christi*, qu'il lui faut un *adjutorium* ou *auxilium gratiæ*. Cette assertion de notre critique est erronée. Le fait est que les pélagiens attachaient aux termes de *gratia juvans* une signification toute différente. Cette grâce adjuvante n'était pour eux que la doctrine de Jésus-Christ; Augustin, comme tous les autres catholiques, y voyait une force intérieure qui excite et sanctifie l'âme. Je citerai un passage où l'expression que la grâce est seulement *adjuvante* (n'opérant pas seule le bien dans l'homme), est conservée à côté de la différence signalée tantôt entre les orthodoxes et les hérétiques. Le saint Evêque dit dans le livre *De spiritu et littera*, c. 4 : « Illis acerrime ac vehementissime resistendum est, qui putant sine *adjutorio* per se ipsam vim voluntatis humanæ vel justitiam posse perficere, vel ad eam tenendo proficere.... Sed ajunt, ideo ista sine ope divina non fieri, quia et hominem Deus creavit cum libero voluntatis arbitrio, et dando præcepta ipse docet, quemadmodum homini sit vivendum, et in eo utique adjuvat, quod ducendo aufert ignorantiam... c. 5. Nos autem dicimus humanam voluntatem sic divinitus *adjuvari* ad faciendam justitiam, ut præter quod creatus est homo cum libero arbitrio voluntatis, præterque doctrinam, qua ei præcipitur, quemadmodum vivere debeat, accipiat Spiritum Sanctum, quo fiat in animo ejus delectatio dilectioque summi illius atque incommutabilis boni, quod Deus est, etiam nunc cum adhuc per fidem ambulatur, nondum per speciem : ut hac sibi velut arra data gratuiti muneris inardescat inhaerere Creatori, atque inflammetur accedere ad participationem illius veri luminis; ut ex illo ei bene sit, ex quo habet, ut sit. » Que S. Augustin ait regardé le bien et le mal comme impossibles, quand ils ne sont pas produits par la libre activité de l'homme, c'est ce qui est manifeste dans les paroles suivantes : « Manifestus apparebit, bene vivere donum esse divinum : non tantum quia homini Deus dedit liberum arbitrium, *sine quo nec male, nec bene vivitur*; nec tantum, quia præceptum dedit, quo doceat, quemadmodum sit vivendum : sed quia per Sp. S. diffundit charitatem in cordibus eorum, quos præcivit ut prædestinaret. »

lesquels elles se dirigent, et par les motifs qui les font mouvoir, et par leurs manières d'agir, et par les œuvres qu'elles produisent. » Qu'on se rappelle ici la comparaison qu'on a faite plus haut entre la justice civile, philosophique, et la justice primitive, chrétienne; toutes deux se rencontrent dans la notion de justice, elles émanent également de la même faculté spirituelle de l'homme; la première de ces justices reçoit par la doctrine chrétienne un perfectionnement, perfectionnement toutefois qui lui était impossible avec la rédemption.

L'idée que M. Baur donne du pélagianisme montre très-bien tout le faux de ce système. Le docteur a oublié d'ajouter en quoi consiste la différence essentielle entre cette erreur et l'enseignement catholique. Celui-ci veut que nos facultés naturelles soient assistées d'une puissance toute nouvelle, et entièrement surnaturelle. Mettez cet enseignement en regard de celui de Luther et de Pélage, et vous serez convaincu que le vrai ne se trouve pas hors la foi romaine. Si vous niez avec Luther que notre volonté naturelle, qui ne fait pas défaut au païen même, ne concourt pas au bien, avouez-le, en ce cas, nous ne saurions avoir de vertu vraiment nous appartenant. Si vous prétendez avec Pélage que deux vertus qui diffèrent et par l'objet, et par le motif, et par l'opération, et par le fruit, et encore, du moins en partie, par les forces, si vous prétendez que ces deux vertus se distinguent par quelques purs accidents, vous montrez que vous n'entendez pas la notion du bien. M. Baur a pu s'élever contre cette dernière erreur, tout en restant fidèle à ses principes, puisque, selon lui, la substance du chrétien a subi un changement complet, et qu'agissant comme régénérés dans le Sauveur, nous ne sommes pas en nature ce que nous étions auparavant! Ainsi le docteur s'est ici totalement rallié à la Concorde et à Matthias Flacius qui font agir le péché originel sur la substance même de l'homme et lui font retrouver par le christianisme ce qu'il avait perdu dans la chute.

§ 19.

M. Baur ne parvient pas à poser d'objection sérieuse contre la liberté. Indication de tout ce qu'il a oublié dans ses considérations.

Le luthérien de Tubingue, revenant une dernière fois à la charge, nous dit : la liberté ne flottera pas toujours entre le bien et le mal, mais finira souvent par s'attacher définitivement à celui-là de manière à lui assurer un triomphe complet. Ainsi quand l'homme s'approchera de la plus haute perfection morale, il arrivera à un point où il rencontrera en même temps et la liberté et la nécessité.

Admettons tout cela, qu'en résulte-t-il ? Il en résulte qu'il y a une nécessité produite par la liberté même et une nécessité indépendante de cette liberté ; pour comprendre la nature de cette double nécessité, comparez l'innocence de l'homme à celle de l'animal ; la première émane de la liberté, l'autre est l'effet d'une loi nécessaire et ne peut avoir aucune valeur morale.

M. Baur ne m'en voudra pas si je lui fais observer qu'il est loin d'avoir reproduit tout ce que nous attribuons d'excellent à la liberté. C'est ainsi, entre autres, que nous en exaltons le caractère suivant : sans la liberté la conscience humaine perd son caractère le plus beau ; supposez l'homme sous l'empire d'une dure nécessité, non-seulement vous enlevez à la conscience son côté le plus beau, mais encore vous la condamnez à être ballotée par l'esprit de l'erreur et du mensonge. Le remords ne suppose-t-il pas une faute commise librement ? Si tout cela paraît au docteur une vaine ostentation, pourquoi n'en a-t-il pas fait justice ?

Encore un mot : à la liberté humaine correspond une autre liberté, celle de Dieu, qui pèsera avec la plus grande équité toutes nos actions. Pense-t-on qu'en niant notre libre arbitre, on puisse se soustraire au jugement de celui qui punit seulement le vrai coupable, mais aussi qui dévoilera le vice jusque dans ses réduits les plus reculés ? La théologie *nouvelle* paraît n'ajouter aucune foi à la séparation que fera le grand arbitre entre les brebis et les boucs ; mais jamais elle ne détruira

cette parole : « Le fils de l'homme viendra juger les vivants et les morts. »

C) Du péché originel.

§ 20.

Défense contre une attaque personnelle.

M. Baur a cru découvrir dans la doctrine de la liberté la preuve que les catholiques sympathisent avec la doctrine pélagienne, qu'ils repoussent la chute et la nécessité de la rédemption. Il avance ensuite qu'ils détruisent réellement l'idée du péché originel, puisque avec celui-ci ils conservent la liberté morale. Avant d'examiner les difficultés que nous pose le docteur, j'ai à cœur de vider un point personnel.

M. Baur m'accuse, comme il a accusé les Pères du concile de Trente; il me dépeint comme un homme incapable d'avouer franchement ses convictions, et toujours disposé à user de fourberie et de mensonge; il a découvert dans ma Symbolique *un plan de campagne adroitement combiné* (p. 36), il met à nu tous mes *stratagèmes* (p. 45), il voit dans mes raisonnements, dans mes paroles une *amphibologie* continuelle (p. 40); je m'efforce de cacher les endroits faibles de mon système ainsi que les arguments péremptoires de mes adversaires. Il ne me laisse que la triste alternative de l'ignorance ou de la tromperie. Toutes ces injures m'affectent fort peu et ne m'empêcheront pas de prouver l'injustice avec laquelle on attaque la foi catholique.

Voici ce qui a amené M. Baur à faire les sorties violentes qu'il se permet; les catholiques avouent franchement qu'ils ne sauraient définir exactement en quoi consiste proprement le péché originel; et comment il se transmet de génération en génération, ils avouent franchement que l'Écriture et la Tradition ne s'expliquent pas à ce sujet assez clairement pour ne pas laisser aux docteurs une grande liberté d'opinions. Mon adversaire en infère hardiment que dans notre système il n'y a pas de tache originelle; mais, ajoute-t-il, comme les partisans de la foi romaine doivent regarder la rédemption comme nécessaire, ils s'efforcent de voiler leur pensée, ils l'expriment dans des ter-

mes généraux, amphibologiques, termes qui permettent à chacun d'y trouver ce qu'il veut. On comprendra facilement que la question de la malédiction frappant le genre humain tout entier, est une question à l'égard de laquelle la science se trouve dans une incompétence désespérante ; elle est essentiellement du domaine d'une morale surnaturelle, dont les propriétés ne nous sont pas suffisamment connues ; comment le raisonnement pourrait-il donc parvenir à modifier ces propriétés, surtout à les détruire, comme on nous en fait l'accusation ? Oui, plus la doctrine catholique se montre simple, fidèle, divine, plus elle se place en dehors de la critique chrétienne et éclairée, — et plus on l'accusera d'agir avec adresse et avec ruse. Lorsque Bossuet donna son *Exposition* de l'enseignement catholique, les réformés la crurent tellement remplie de faussetés et de mensonges, que, à leur sens, même les catholiques n'y auraient trouvé qu'une plaisanterie outrée, et que le grand évêque de Meaux, ne tardant pas à reconnaître ses erreurs, se verrait entraîné à bien des rétractations fâcheuses. Mais voilà que le Pape, un grand nombre de cardinaux, d'évêques et de docteurs etc. déclarèrent que le dogme orthodoxe avait été rendu avec une rigoureuse fidélité ; et les protestants qui s'attendaient à voir toute l'Eglise se lever contre l'ouvrage cité, furent frustrés dans leur espoir et restèrent confondus. Néanmoins cette défaite même fit accroître leur colère à l'égard de l'écrit de Bossuet ; tous ceux qui avaient osé l'appuyer de leurs suffrages, furent enveloppés dans l'anathème. Il est triste de devoir entrer en controverse avec ceux qui se laissent ainsi dominer par leurs préjugés, qui déposent toute convenance, tout sentiment moral ; cependant l'intérêt de la vérité exige que foulant aux pieds toute considération personnelle, nous entrions courageusement en lice.

§ 21.

Le Concile de Trente a exprimé très-clairement son sentiment sur le péché originel.

Nous nous demandons : où est cette doctrine catholique si ambiguë sur le péché originel, doctrine incriminée par

M. Baur? Voici comment s'exprime le Concile de Trente : « Adam, en transgressant le commandement divin, a perdu la justice et la sainteté, a été soumis aux châtiments du Seigneur ainsi qu'à la mort; en outre ses facultés corporelles et spirituelles ont reçu de profondes atteintes; la malédiction non-seulement a frappé le premier homme, mais encore frappe tous ses descendants; de sorte que personne ne saurait être juste devant Dieu sinon par les mérites de N. S. J.-C.» Selon le Concile encore, la chute a considérablement diminué la liberté morale, toutefois sans l'anéantir, et par suite tous les actes des fils d'Adam ne sont pas nécessairement autant de péchés. Après cela, on croirait que le synode a suffisamment fait connaître son opinion, a contenté toutes les exigences. Que se proposait la Sainte assemblée de Trente? de mettre une bonne fois à nu les erreurs de la nouvelle réforme, et de tracer exactement la ligne de démarcation qui les sépare du dogme catholique; d'un autre côté, ce dogme fondamental, les Pères voulaient le formuler dans une expression suffisante pour exclure entièrement les hérésies du seizième siècle. Cette mission, le Concile l'a remplie fidèlement surtout quant au point qui nous occupe. En effet, n'a-t-il pas enseigné clairement que le péché originel est une perte immense pour le corps et pour l'âme, une affreuse privation de la justice, un grand éloignement du créateur, n'a-t-il pas enseigné que cette perte, cette privation, cet éloignement se propagent d'Adam jusque dans sa dernière postérité? N'a-t-il pas enseigné encore que les mérites seuls du divin Sauveur peuvent restaurer l'homme déchu, et par là n'a-t-il pas d'avance anathématisé les erreurs de Socin, ce nouveau pélagianisme, erreurs qui commençaient alors à se montrer au milieu des sectes? Puis n'a-t-il pas déclaré que l'homme tombé, malgré toutes ses misères corporelles et spirituelles, est loin d'être *entièrement* corrompu, que sa liberté, blessée si profondément, est néanmoins loin d'être anéantie? N'étaient-ce pas des doctrines diamétralement opposées à l'enseignement des Luthériens et des Réformés? Les Luthériens ne reconnaissaient dans les descendants d'Adam aucune nécessité de la rédemption; les réformés déclaraient l'homme incapable pour elle, puisqu'ils le privaient

de toute faculté apte à recevoir les dons du Christ. Si donc le Concile a indiqué clairement ces deux erreurs qui tiennent les extrémités du mensonge, s'il a détourné hautement les fidèles de ces deux voies de perdition, ne s'est-il pas prononcé suffisamment, n'a-t-il pas fait tout ce que les circonstances exigeaient de lui? — Sans contredit, sur un article aussi fondamental, aussi délicat, le synode se serait servi de termes encore plus exacts, plus explicites, si la chose eût été possible; l'Écriture et la Tradition ne donnant pas des données plus précises, il ne lui était pas permis d'aller plus loin.

Que dire de cette autre objection de M. Baur, dans laquelle il veut qu'au nombre des opinions déclarées par le Concile libres et tolérées, se trouve le système de Pélagé, comme si dès lors et sous les yeux du synode, les théologiens catholiques pouvaient dans une matière aussi sévère choisir librement l'opinion la plus attrayante? Cette objection est tout aussi injuste que cette autre plainte contre le Concile qui a jugé à propos d'exclure nommément des opinions libres la doctrine luthérienne. De ce que les Pères ont négligé de combattre une erreur exaltant outre mesure la liberté et les forces de l'homme, il ne résulte aucunement qu'ils dussent en faire autant à l'égard d'une autre erreur, anéantissant notre liberté et nos forces intellectuelles; à l'égard de cette dernière erreur il n'était pas permis de se renfermer dans un silence de désapprobation; comme Charles-Quint l'a dit lors de la publication de la confession d'Augsbourg, détruire la liberté humaine est une erreur plus digne de l'animal que de l'homme.

L'opinion que M. Baur s'autorise de qualifier de pélagienne, n'a pas été donnée par le synode comme libre, mais a été déclarée doctrine catholique. Mon adversaire fait cette demande: si le Concile a toléré l'opinion de Pélagé, c'est-à-dire, s'il a toléré de croire que la nature humaine est encore ce qu'elle a été primitivement, de croire qu'elle n'a rien perdu, qu'elle n'a rien reçu, — s'il a toléré une telle opinion, pourquoi n'en a-t-il pas fait naïvement l'aveu?

Vraiment un catholique devrait avoir honte de sa foi, si les Pères de Trente avaient enseigné ce que prétend M. Baur? Le

catholique dit explicitement que le péché originel n'a rien retranché, n'a rien ajouté à l'essence humaine. Car dans le premier cas, Adam ne restait plus homme après la chute; dans le second cas, il ne l'était pas avant sa prévarication. Ici on peut juger de quelle étrange manière M. Baur fait de la controverse. Plus haut il m'en voulait de ce que je lui prouvais d'après les livres symboliques luthériens la nécessité d'admettre dans l'homme déchu le manque de quelque chose appartenant à la notion de l'homme, en d'autres mots, quelque chose à lui essentiel. Ici il m'en veut parce que je ne vois pas dans la nature humaine souillée par le péché un défaut essentiel, substantiel.

Pour lui-même, il n'admet aucunement ce défaut. Selon son opinion, opinion qu'il veut faire participer à la Concorde, le fils d'Adam prévaricateur ne se distingue de son père encore innocent que comme le poète à la brillante imagination se distingue de l'homme à l'imagination ordinaire, ou comme cette faculté développée à une grande perfection se distingue d'elle-même développée à une moindre perfection; en un mot, selon lui, l'homme n'a fait aucune perte essentielle; toute la substance première lui est restée, seulement ses forces ne peuvent pas encore prendre une bonne et heureuse direction.

M. Baur s'efforce ensuite de donner à ses attaques une autre direction. Le péché originel, dit-il p. 42, a amené dans la nature humaine un changement réel, ou n'a pas amené un tel changement. Or, l'enseignement luthérien tient l'opinion affirmative, l'enseignement catholique se prononce pour la négative, de concert avec le pélagianisme niant la chute primitive. Comment! le Concile se sert des expressions le plus explicites; il proteste hautement que le fils d'Adam est privé de la justice et de la sainteté primordiales, qu'il est ainsi purement pécheur devant Dieu, frappé dans ses facultés corporelles et spirituelles, assujetti à l'aiguillon de la mort; et l'on croira que tout cela ne constitue aucun changement réel, que tout cela constitue seulement l'erreur pélagienne du V^e siècle, erreur qui ne regardait nullement la rédemption comme nécessaire! D'où vient donc que M. Baur s'exprime comme il le fait? Voici sans doute ce qui l'a conduit à une si fausse apprécia-

tion. Une grande partie de nos théologiens font consister le péché originel dans la privation de la justice primitive, de ce don céleste si précieux ; ils ne voient dans la chute aucune absence des facultés naturelles, telles que la liberté, l'intelligence, la volonté, etc. ; ils n'y voient pas non plus une nature purement mauvaise, remplaçant la nature perdue, une force essentiellement perverse infectant tout l'homme ; mettez la souillure même de côté, disent-ils, et considérez actuellement le fils d'Adam comme naissant dans l'état où se trouvait son premier père lorsqu'il n'avait pas encore reçu les dons surnaturels. — C'est là une opinion de quelques théologiens et non un dogme catholique, comme le pense M. Baur ; c'est une simple opinion, premièrement parce que ce sentiment n'a pas été adopté par le Concile de Trente, ensuite parce que avant et après ce Concile d'autres systèmes ont été enseignés par les docteurs catholiques. Mais en tant qu'opinion, appartient-elle à l'erreur de Pélagé ? Un nombre innombrable de théologiens répondent que non. Pourquoi donc porte-t-on contre elle une accusation si peu fondée ? C'est qu'en dépit de toute vérité historique, on est décidé de qualifier de Pélagiens tous ceux qui n'envisagent pas le péché primitif comme une perte substantielle de la nature humaine, ou comme une nouvelle et mauvaise substance remplaçant la première nature. Le Concile de Trente, dans ses actes, ne se prononce aucunement pour l'opinion précitée ; et ceux qui y ont assisté, hommes de la plus grande autorité, attestent que cette sentence a été abandonnée par le synode aux disputes de l'école. J'ai encore à prouver que cette opinion n'a pas été la seule à se produire sur la question présente ; je me propose en même temps de donner l'exposition des doctrines soutenues par nos théologiens sur le péché originel à l'époque qui a précédé immédiatement la réforme, et d'examiner en particulier l'opinion de l'état purement naturel (*pure naturalia*). De cette manière je montrerai mieux l'injustice de ceux qui attribuent aux scolastiques l'erreur pélagienne, et le ridicule des prétentions des réformateurs s'annonçant comme appelés à remettre la doctrine de la chute dans son intégrité primitive.

§ 22.

Enseignement des théologiens antérieurs au Concile de Trente.

Dans la longue série des théologiens catholiques, je citerai d'abord quelques-uns de ceux qu'on accuse d'avoir outré la doctrine de la liberté ; ensuite je donnerai les paroles de quelques autres qui, s'exprimant plus sévèrement, ont néanmoins des opinions plus larges et plus précises que les docteurs protestants Schleiermacher, Neander, Marheineke, etc. Commençons par Saint-Bonaventure. Se demandant si le péché originel est une vraie *faute*, et non-seulement une *punition*, il répond : « Tous ceux qui descendent du premier homme, participent à une nature atteinte non-seulement de malédiction, mais encore de culpabilité. Ceci découle de ce que cette nature est privée de la jouissance de Dieu, de ce qu'un joug honteux pèse sur l'âme humaine, de ce que la concupiscence se montre prépondérante sur l'esprit. Le fils d'Adam est privé de la jouissance de Dieu, et certainement personne ne peut se voir arracher un tel bien, pour lequel il est créé, à moins que ce ne soit par sa faute. Un joug honteux pèse sur l'âme ; si ce joug était une condition inhérente à notre nature, personne n'aurait à en rougir, ce qui n'a pas lieu en l'état actuel des choses. Enfin la concupiscence se montre prépondérante sur l'esprit ; or la hiérarchie établie par le créateur subjuguait l'esprit à Dieu, la chair à l'esprit et les choses sensibles à tout l'homme ; cette hiérarchie a été rompue entièrement, et comment a-t-elle pu l'être sans culpabilité de l'homme ? Voilà la chute, telle qu'elle est enseignée par la foi et confirmée par la philosophie même. La force de la concupiscence, la loi des membres, se montre en l'homme dès la naissance, s'empare de l'esprit et le domine souverainement, en un mot, notre nature est *pervertie*. Si donc l'homme a été créé pour la justice, la perte de cette justice, la concupiscence est pour lui une vraie faute ; sinon elle ne l'enchaînerait pas dès la naissance même. Cette faute donc souille l'âme du premier moment de son existence. Ceci ne paraîtra douteux à personne, si ce n'est à celui qui ne ressent pas l'ai-

guillon du mal et comment l'esprit doit se soumettre à Dieu. Il est clair que notre esprit n'est pas soumis parfaitement à Dieu, à moins d'aimer son créateur pour lui-même par dessus tout. Il est clair encore que personne n'arrivera à cet amour sans le secours de la grâce; sans ce secours il sera enchaîné inévitablement par la concupiscence, et portera son amour sur soi-même ou sur un bien apparent. Il est donc évident que l'âme de tout homme est dans sa première existence atteinte par le péché, puisqu'elle est pervertie et lancée hors de sa sphère. En ce sens, c'est-à-dire au nom de l'homme déchu, l'Apôtre dit : *Je vois dans mes membres une autre loi, loi opposée à celle de l'esprit et me tenant captif dans la loi du péché.* Puis il s'écrie : *Malheureux que je suis, qui me délivrera de ce corps mortel!* A cette question il répond : *La grâce de Dieu par les mérites de Jésus-Christ.* Qu'on fasse donc attention à ce désordre dans lequel nous gémissons nécessairement, et le fils d'Adam se montrera pécheur dès la naissance; on distinguera clairement et le péché originel et l'actuel. Ces vérités ont été cachées aux philosophes de l'antiquité et aussi à plusieurs hérétiques. parce qu'ils n'avaient pas d'idée de la rectitude de l'âme, de sa justice et de ses rapports premiers avec l'Être-Suprême. Toute la nature humaine est tombée dans la perdition, non-seulement comme accablée sous la punition, mais encore comme pervertie par l'iniquité (1). »

(1) Bonav. ad I. II, *Sent. Dist. XXX*, q. II, art. I, Opp. Ed. Lugd. 1668. Tom. VI, P. II, p. 373 : « Et de hoc nemo dubitat, nisi qui nescit; quantus sit vigor concupiscentiæ, et qualiter spiritus rationalis Deo debeat subesse. Constat enim, quod non subest spiritus noster perfecte Deo, nisi diligat eum super omnia et propter se. Planum est etiam, quod nullus in statu naturæ corruptæ Deum diligit super omnia et propter se sine dono gratiæ, imo necessario vincitur a vigore concupiscentiæ, ut magis amet se vel aliquid bonum apparens. Planum est igitur, quod anima cujuslibet hominis in sua nativitate peccatrix est, cum subversa et inordinata est. ut ostensum est. Et ideo dicit apostolus in persona hominis lapsi : Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ et captivantem me in legem peccati. Et exclamat : infelix ego homo, quis liberabit me a corpore mortis hujus : Et respondet : gratia Dei per Jesum Christum. Hanc igitur legem et inordinationem ad Deum, si quis velit attendere, nullo modo dubitabit, hominem esse peccatorem a sua nativitate, immo ita certum est, ut dubitare

Quand je médite ces passages et beaucoup d'autres qui abondent dans tous les théologiens du moyen-âge, et que j'y compare la doctrine de la réforme et de l'Apologie, quand j'examine encore toutes les accusations de pélagianisme lancées contre les scolastiques, je ne puis m'empêcher de sentir un contentement intime, voire même une sorte d'orgueil. Mais continuons. Quelle idée Saint Bonaventure nous donnera-t-il du péché originel? Voici ses paroles : « tout péché renferme un dépouillement ou perte, et un éloignement pervers de Dieu; par exemple dans le péché de la chair, il y a perte de la chasteté et perversion de l'âme; ces deux notions ainsi distinguées sont cependant les mêmes pour le fond. Si l'on demande maintenant ce que c'est que le péché originel, on peut répondre qu'elle réside dans la concupiscence; on peut encore répondre que c'est la privation de la justice; une réponse est aussi bonne que l'autre, car la concupiscence ne se conçoit pas sans la perte de la justice, et celle-ci ne se conçoit pas sans la concupiscence (1). »

Saint Bonaventure, de concert avec Pierre Lombard, Alexandre de Hales, Richard de Middletown, Etienne Burleigh et d'autres, interrogés sur la manière dont le péché originel passe des parents aux enfants, répondit : la semence corporelle, au moment qu'elle s'unit à l'âme, lui communique une véritable souillure, ce qui lui cause la privation de la justice (2). Cette opinion fut aussitôt l'objet de bien des attaques, en ce sens qu'elle représente la concupiscence comme le consentement de l'âme; le péché originel se transforme en péché actuel, et l'embryon lui-même dès la conception a la conscience d'une action entièrement libre.

Le sentiment qu'on vient d'exposer, veut que la semence corporelle communique à l'âme une qualité perverse. Ainsi s'exprimèrent Henri de Gand, Grégoire de Rimini, Gabriel

non possit de originali, sicut nec de actuali. Hoc tamen ignoraverunt philosophi et etiam aliqui hæretici, quia nescierunt attendere, in quo attenditur rectitudo animæ et justitiæ, et pro quanto anima dici debet ad Deum ordinata. »

(1) Bonavent. l. c. art. II, p. 375.

(2) Bonavent. l. I, p. 589.

Biel et beaucoup d'autres théologiens. Leurs adversaires leur firent plusieurs objections très-plausibles. Cette mauvaise qualité que vous supposez, leur disaient-ils, d'où vient-elle? Elle ne saurait émaner de Dieu qui ne crée pas le mal. Dérive-t-elle du démon? Il ne peut produire aucune entité. De l'arbre défendu? Il n'était pas défendu parce que ses fruits étaient corrompus, mais ses fruits donnaient la mort parce qu'ils étaient prohibés.

Découle-t-elle d'une substance empoisonnée, cachée dans le corps humain? Comment agira-t-elle sur l'âme, comment la souillera-t-elle? Au système de saint Bonaventure s'oppose celui de saint Anselme de Cantorbéry; celui-ci envisage seulement le péché originel comme une privation, une perte, dans le sens que nous avons indiqué; il représente le fils d'Adam comme rabaisé dans l'état de nature pure, comme privé de la justice primitive; saint Anselme est un des docteurs qui ont défendu l'opinion que le mal moral réside dans le néant, c'est-à-dire dans l'absence d'entité (4).

(1) Anselm. Canterb. *De concept. Virg. et orig. pecc.*, c. VII. Opp. Edit. Gerb. Par. 1721, p. 100 : « Sicut in Adam omnes peccavimus, quando ille peccavit : non quia tunc peccavimus ipsi qui nondum eramus : sed quia de illo futuri eramus : et tunc facta est illa necessitas, ut cum essemus, peccarem : quoniam per unius inobedientiam peccatores constituti sunt multi (Rom. v. 19). Simili modo de immundo semine in iniquitatibus et in peccatis concipi (B. L. 7) potest homo intelligi ; non quod in semine sit immunditia peccati, aut peccatum, sive iniquitas ; sed quia ab ipso semine et ipsa conceptione, ex qua incipit homo esse, accipit necessitatem, ut cum habeat animam rationalem, habeat peccati immunditiam, quæ non est aliud, quam peccatum et iniquitas. Etsi vitiosa concupiscentia generetur infans, non tamen magis est in semine culpa, quam est in sputo vel in sanguine, si quis mala voluntate exspuit, aut de sanguine suo aliquid emittit : non enim sputum aut sanguis, sed mala voluntas arguitur. » Comparez c. V. p. 99. « Denique omnis essentia est a Deo, a quo nihil est injustum. Quare nulla essentia est injustitia *per se*. *Injustitia autem* omnino nihil est, sicut cæcitas. Non enim aliud est cæcitas, quam absentia visus, *ubi debet esse* ; quæ non magis est aliquid in oculo, ubi debet esse visus, quam in ligno, ubi non debet esse. Non enim est injustitia talis res, qua inficiatur et corrumpatur anima, velut corpus veneno, et *quæ faciat* aliquid, sicut videtur quando malitiosus homo mala facit opera. Nam quemadmodum, cum indomita fera ruptis vinculis discurrendo sævit : et cum navis, si gubernator dimisso gubernaculo dimittat eam, ventis et motibus maris vagatur, et in-

Cette dernière opinion, saint Augustin l'avait déjà avancée dans ses écrits contre les Manichéens; puis dans ses controverses avec les pélagiens, il traite la question avec beaucoup d'indécision, même il renonce à son premier enseignement.

Nous voici parvenus à l'opinion qui a provoqué un tel courroux chez M. Baur, opinion qui croit à la possibilité pour l'homme de naître dans un état purement naturel (*in puris naturalibus*). En tout ceci nous voulons montrer seulement que l'idée négative du mal n'implique jamais l'idée d'une substance, d'une entité.

§ 25.

Continuation.

La question est donc comment par la chute d'Adam nous avons tous reçu une qualité mauvaise. La réponse peut se résumer en ces mots : l'homme, composé d'une âme et d'un corps, se meut dans une double relation; l'âme s'élance vers les choses d'en haut, le corps trouve ses rapports dans les choses terrestres; on conçoit dans Adam, créé dans l'état de nature pure (*in puris naturalibus*), la possibilité d'une lutte entre l'esprit et la chair. Cette lutte n'eût pas été un principe mauvais, puisqu'elle eût fait partie des propriétés mêmes de

vehitur in quælibet pericula; dicimus quia hoc facit absentia catenæ, vel gubernaculi: non quod absentia eorum aliquid sit, aut quicquam faciat; sed quoniam si adessent, facerent ne sæviret fera, aut periret navis. Ita cum malus homo sævit, et in quælibet animæ suæ pericula, quæ sunt mala opera, impellitur; clamamus quia hæc operatur injustitia: non quod ipsa ulla essentia sit, aut faciat aliquid: *sed quoniam voluntas* (cui subditi sunt omnes voluntarii motus totius hominis) absente justitia diversis appetitibus impulsæ, se et omnia sibi subdita in multinoda mala levis et effrenata et sine rectore præcipitat: quod totum justitia, si adesset, prohiberet ne fieret. Ex his ergo facile cognoscimus, quia injustitia nullam habet essentiam, quamvis injustæ voluntatis affectus et actus, *qui per se considerati* aliquid sunt, usus injustitiam vocet. Hac ipsa ratione intelligimus malum nihil esse. Sicut enim injustitia non est aliud, quam absentia debitæ justitiæ, (la justice qui dirigeait la volonté) ita malum non est aliud, quam absentia debiti boni, etc.

la nature humaine. C'est ainsi que dans un ordre inférieur d'êtres, chez l'animal, les appétits sensitifs ne sont pas un mal positif. De même les mouvements déréglés de la chair dans l'homme ne rendent point coupable, aussi longtemps que l'esprit n'est point en contradiction avec la loi divine.

Dans Adam encore innocent l'esprit et la chair étaient en parfaite harmonie; mais l'empire accordé à la partie supérieure était un don surnaturel, un principe divin empêchant la possibilité d'une lutte.

Adam tombe par l'usage pervers de sa liberté, stimulée par une cause extérieure; la chute lui enlève le principe divin, ainsi que la justice; cette perte fut le fruit d'un acte entièrement libre. La catastrophe frappa toute la descendance du premier homme. Maintenant si l'on suppose la lutte décrite plus haut comme une condition naturelle de notre espèce, on ne saurait la considérer comme un principe pervers, qui aurait été la peine du premier péché. Par ce péché la sainteté est perdue, la sensualité se soulève et est entraînée dans des écarts toujours plus grands.

Peut-être cette opinion trouve-t-elle une explication dans les paroles suivantes de St-Jean Chrysostôme, paroles qui quoiqu'elles ne soient pas péremptoires, ne laissent cependant pas d'être spirituelles, profondes, et de donner une idée claire de la doctrine catholique. Le Docteur fait cette remarque: Daniël est jeté à Babylone dans la fosse aux lions; mais ces animaux, oubliant leur férocité naturelle, n'osent lui faire aucun mal. Ils reconnaissent en lui l'image royale qui rayonnait jadis dans toute sa splendeur dans Adam encore innocent, et par laquelle il était respecté de tous les animaux; les lions reconnaissent cette image dans le Prophète; ils vénèrent ces traits augustes, et offrent à Daniël les mêmes hommages, montrent la même obéissance que les hommages et l'obéissance de leurs aînés à l'égard du premier homme au moment de recevoir leurs noms de sa bouche(1).» D'après les idées que nous venons

(1) Joh. Chrysost., *Serm. in Genes.*, Opp. Ed. Montfauc. Tom. IV, p. 667.
τὴν ἀρχαίαν γὰρ καὶ βασιλικὴν εἰκόνα διαγάμπουσιν εἶδον ἐν αὐτῷ, ἐκείνους τοὺς χαρακτῆρας ἐβλεπον, οὓς ἔωρων ἐπὶ τοῦ Ἀδάμ πρὸ τῆς ἀμαρτίας κ. τ. λ.

d'exposer. nous pouvons assurer que le péché originel a porté la révolte non-seulement dans le corps humain, mais encore au milieu du règne animal; or, cette révolte ne souilla pas ce dernier d'un principe mauvais; de même on ne doit aucunement reconnaître ce principe dans l'homme déchu, dans la loi des membres. Les bêtes les plus féroces sont pleines de douceur en présence de l'homme pur de tout péché, chose impossible si une matière perverse les poussait à la férocité.

Plus on se tient au système qui envisage le péché originel dans le sens le plus absolu du mal, comme la négation de l'être, plus aussi on est porté à attribuer tout le poids de nos maux héréditaires à l'esprit et surtout à la volonté. C'est pourquoi les théologiens dont nous constatons la doctrine, représentent ces infortunes comme une aversion qui détourne l'intelligence dans toutes ses facultés des voies divines, et spécialement comme la volonté étrangement entraînée vers les faux biens (1). Bellarmin, d'après Duns-Scot, donne une idée claire et complète de cette doctrine. Voici ses paroles : « Le nom de péché se prend de deux manières; premièrement comme l'acte de transgression du commandement divin, et ensuite, comme la tâche laissée dans l'âme par cet acte, tâche imprimant à la volonté une tendance suffisante pour que l'on puisse nommer quelqu'un pécheur. Dans le pre-

(1) Thom. Aquin., I. P. Sec., q. 82, art. III : « *Oppositorum oppositæ sunt causæ, est igitur attendenda causa originalis peccati ex causa originalis justitiæ, quæ ei opponitur : tota autem ordinatio originalis justitiæ ex hoc est, quod voluntas hominis erat Deo subjecta, quæ quidem subjectio erat primo et principaliter per voluntatem, cujus est movere omnes alias partes in finem, ut supra dictum est ; unde ex aversione voluntatis a Deo consecuta est inordinatio in omnibus aliis animæ viribus, etc. Et ita peccatum originale est quidem materialiter concupiscentia, formaliter vero est defectus originalis justitiæ.* » Q. 85, art. III. « *Omnes vires animæ remanent quodammodo destitutæ proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem, et ipsa destitutio vulneratio dicitur naturæ. Sunt autem quatuor potentiæ animæ, quæ possunt esse subjecta virtutum, scilicet ratio, in qua est prudentia, voluntas, in qua est justitia, irascibilis in qua est fortitudo, concupiscibilis, in qua est temperantia. In quantum ergo ratio destituitur suo ordine ad verum, est vulnus ignorantia, in quantum vero voluntas destituitur ordine ad bonum, est vulnus malitia, in quantum vero irascibilis destituitur ordine ad arduum est vulnus infirmitatis, etc.*

mier sens la prévarication d'Adam lui est exclusivement propre ; dans le second, elle nous est héréditaire, de manière que la disposition perverse de la volonté, unie à la privation de la justice, forme le péché originel.

On ne saurait nier que les théologiens, défenseurs de cette opinion, s'éloignant de la notion d'un mal physique dans la question présente, sont aussi moins à même d'expliquer comment le péché d'Adam se transmet dans toute sa descendance (1). St-Thomas d'Aquin s'exprime ainsi : « Tous les hommes peuvent être envisagés comme ne faisant qu'un avec le premier homme, puisque de lui ils ont tous reçu la même nature. Ils forment un tout organique, de même que les citoyens forment un état et les membres un corps humain. L'inclination vers le mal communiquée par Adam à tous ses fils se transmet à peu près de la manière que l'âme fait agir les membres corporels. Cette action des membres procède de la volonté de l'âme et non de celle de chaque membre ; ainsi une secousse procède de la volonté du premier homme et ébranle tout le genre humain ; de cette façon la volonté d'Adam est seule la source de la perversion, mais la faute est le partage de tous (2). » Tout ceci contient beaucoup de vrai et se base entièrement sur un fondement vrai, et néanmoins ces explications ne sont pas pleinement satisfaisantes on voudrait encore quelque chose de plus explicite. De nos jours Antoine Gunther a pris pour point de départ les notions exposées ci-dessus ; il a traité la matière du péché originel avec beaucoup de perspicacité, il l'a éclaircie de beaucoup de nouvelles vues. Je ne puis entrer dans tous ces détails, devant me contenter de faire un aperçu historique. Du reste, saint Thomas sentit bien lui-même que sa théorie était loin d'être entièrement satisfaisante (3) ; son

(1) Duns Scot., in l. II, *Sentt. Dist.* XXXI : « Contraximus istud peccatum in quantum fuimus in Adam secundum rationem seminalem. Hoc autem fuit secundum corpus non secundum animam.

(2) Thom. Aq. Pr. Sec. q. LXXXI, art. 1.

(3) Thom. Aq. l. I, art. III : « Secundum fidem catholicam firmiter est tenendum, quod omnes homines præter solum Christum ex Adam derivati, peccatum originale ex Adam contrahunt, alioquin non omnes indigerent redemptione, quæ est per Christum. » Il est remarquable que Duns Scot,

école fait le même aveu ; malgré ces difficultés elle regarde la chute comme un des dogmes fondamentaux du Christianisme.

§ 24.

Conclusion.

Il est donc d'une injustice criante d'accuser de pélagianisme, comme enseignant que la chute n'a aucunement modifié la nature humaine, ces docteurs qui expliquent le péché originel, non par une qualité mauvaise souillant notre être, mais par la perte de la justice et le retour à l'état de nature pure. On n'aurait qu'à étudier leurs écrits pour ne pas donner dans de telles aberrations (1). L'expression *pura naturalia* n'indique pas ici une nature libre de toute tache, mais une nature *vide*, parce que d'un côté elle est privée du principe divin, et que d'un autre côté elle n'a pas reçu une entité nouvelle et perverse. Dans la nature ainsi définie ils admettent une dépravation de la volonté, un désordre de tout l'esprit, une sensualité pleine de révolte, et en dehors des forces de la volonté.

Et qui après cette exposition historique trouvera encore de bon goût de dépeindre le Concile de Trente comme s'étant exprimé en termes équivoques, et de jeter le même blâme sur ma Symbolique, puisque je ne saurais en même temps être infidèle à l'enseignement de mon Église, et faire harmoniser avec ce même enseignement les théories des docteurs ? Je félicite sincèrement l'Église romaine de s'être souvenue

s'étant proposé plusieurs objections contre le péché originel, se contente de répondre par les paroles de S. Paul aux Rom. V et par le maxime de S. Augustin : « Firmissime crede, etc. Voyez ce passage dans Scot, in l. II, *Sent. Dist.*, XXX, q. 1.

(1) Duns Scot, qui suit très-fidèlement la théorie d'Anselme, dit, in lib. II, *Sent. Dist.*, XXX, q. 2 : « *Deordinat* autem (peccatum originale) *totam* animam, ergo si est aliqua una culpa, in illa potentia est, ad cuius deordinationem tota anima deordinatur, illa sola est voluntas : quia ipsa ordinata ordinat alias ; ita deordinata deordinat. » Puis il ajoute d'après le même saint Docteur : « non est autem aliquid positivum, ergo est privatio justitiæ, oppositi huic culpæ. »

qu'elle est appelée à conserver intacte la doctrine du Christ et des apôtres, et non à décider des questions libres et abandonnées aux controverses de l'école. Ici trouvera une place convenable une anecdote racontée par St-Augustin dans une de ses lettres à St-Jérôme, (L. 29^e). Quelqu'un eut le malheur de tomber dans un puits; un autre s'approcha en demandant : Comment êtes vous ainsi tombé? Il reçut pour réponse : mon ami, au lieu de me questionner de la sorte, hâtez-vous de me tirer d'ici. De même le Concile de Trente se contenta d'admettre comme irréfragable le dogme de la chute et de rendre au Seigneur des actions de grâces pour le bienfait de la rédemption, sans s'arrêter à se former des notions sur la manière dont la chute s'est faite. Quant à l'accusation que m'adresse M. Baur d'avoir transféré l'enseignement protestant à la croyance catholique, mon adversaire devrait avoir la complaisance de donner des preuves à l'appui de son assertion. Concluons. L'enseignement des théologiens catholiques ne peut être inculpé de pélagianisme; ces docteurs ne seraient-ils pas plutôt en droit d'incriminer de la sorte ceux qui ignorent même l'hérésie de Pélagie et classent parmi les adhérents de celui-ci quiconque n'envisage pas le péché d'Adam comme la perte d'une partie substantielle de l'homme, partie remplacée par une substance mauvaise? Le Pélagianisme attribué à la foi romaine par les Luthériens du XVI^e siècle, M. Baur pourra l'étudier dans les écrits de Martin Chemnitz (1); dans cette étude il apprendra à ne plus déplacer dorénavant la question controversée.

(1) Chemnitz. *Exam.*, P. I, p. 213, dit après une citation de Payva a Andrada : « Ex hac similitudine Lector sine ambiguitate perspicue intelligit, quæ sit concilii tridentini sententia, quando dicit, liberum arbitrium gratiæ Dei excitanti et adjuvanti libere assentiri et cooperari. Sentiunt enim in mente et voluntate hominis non renati, ex prima nativitate in hac corruptione naturaliter adhuc insitas esse vires aliquas seu facultates qualescunque ad res divinas seu spirituales actiones : sed illarum facultatum et virium motum et usum per peccatum reprimi et retardari in non renatis : gratiam vero Dei et efficaciam spiritus non simpliciter efficere et operari in iis, qui renascuntur, novam aliquam δύναμιν, vim aut facultatem aut potentiam inchoandi et præstandi motus et actiones spirituales, quam ante conversionem aut renovationem ex naturæ viribus non habuerint, sed tantum vincula

ARTICLE III.

M. BAUR ATTRIBUE SES OPINIONS PERSONNELLES AUX PREMIERS RÉFORMATEURS EN MATIÈRE DE JUSTICE PRIMITIVE, D'ORIGINE DU MAL ET DU PÉCHÉ ORIGINEL.

§ 25.

Exposition des vues de M. Baur.

De ce que nous venons d'exposer il résulte que M. Baur m'accuse injustement d'avoir dénaturé l'enseignement luthérien sur la chute, et que lui-même a erré dans ses appréciations de la doctrine catholique. Je n'ai pu m'empêcher de dire, en passant, que mon adversaire est loin d'avoir conservé l'enseignement luthérien dans la matière présente; le moment est venu de donner des preuves à l'appui de ce que j'ai avancé plus haut. Mais j'ai besoin de faire une réflexion préparatoire; depuis plusieurs années la plupart des théologiens protestants ont pris l'habitude de se poser le type de la vérité religieuse, et, se dépouillant de toute pudeur, de rejeter l'erreur même sur le Christ et ses apôtres; ils ont la prétention de faire refléter dans la bible leurs idées personnelles. Or, telle est aussi la conduite de M. Baur à l'égard des livres symboliques de son église; il a la prétention de leur attribuer son propre système.

Quant à la justice originelle, le docte interprète de la faculté de Tubingue enseigne les points suivants :

1. Cette justice ne désigne pas ce que l'homme a été réellement d'abord, mais ce qu'il pourra devenir dans la suite des âges, perfection qui pourra toujours s'accroître. Selon cette

rumpere et laqueis liberari, ut facultas naturalis antea constricta, compressa et impedita, possit jam per gratiam excitata, vires suas in rebus spiritualibus exercere. Illas autem vires naturales, sicubi imbecilliores sunt, sentiunt adjuvari et confirmari per gratiam et auxilium spiritus sancti. Et ubi non sufficiunt (ils ne suffisent jamais), dicunt novum habitum infundi, qui respectum meriti afferat. » Chemnitz soutient que la grâce *omnia in novum facit*, et qu'elle enlève l'impossibilité (*ἀδυναμίαν*) en rendant le pouvoir pour les choses divines, etc.

vue il n'y a en ceci qu'un type à copier dans notre âme. (Page 55).

2. La doctrine de Luther faisant de la justice originelle une partie de l'essence humaine, est d'un sens profond et forme le caractère distinctif du protestantisme. Ne voit-on pas que la nature humaine gagne en dignité, en élévation, dans un système qui place la sainteté primordiale, non dans une qualité extérieure, accidentelle, mais dans la condition essentielle d'Adam? Une première condition sert de base à de nouvelles perfections se succédant continuellement (page 54 et 55).

3. La justice primitive appartenant à la nature même de l'homme, la justice de la rédemption ne saurait avoir d'autre caractère; de cette manière la rédemption, selon l'éminente idée de Schleiermacher, n'est pas seulement une révélation surnaturelle, mais la création parfaite et achevée de la nature humaine. (Page 57).

4. Comment cela? C'est qu'au fond de la nature humaine réside une force, fruit d'un ordre mystérieux, laquelle conduit le fils d'Adam toujours à de nouveaux développements vitaux; la lutte entre les principes opposés le simplifie toujours davantage; enfin l'un d'eux obtient la prépondérance, se dessine clairement et s'élève dans une suite de degrés à la plus haute puissance de vie. (Page 56).

5. Résumons. D'après ce qui précède, la régénération de l'homme par les mérites du Sauveur n'est autre que le plus haut degré de la vie personnelle à chacun de nous, vie découlant de la nature même; sans cette vie on ne saurait comprendre l'homme, celui-ci ne saurait recevoir ni régénération ni perfectionnement. La science et la vie chrétienne ont leur racine dans le principe supérieur, élément intégral de notre substance; ainsi l'incarnation ne nous a apporté aucun bien étranger à notre essence, aucun bien émanant du dehors. Le christianisme conserve son principe vital uniquement dans l'enseignement protestant; la doctrine catholique détruit ce principe en faisant de la rédemption une grâce tout-à-fait extérieure, tout-à-fait étrangère à notre être, — point de vue où il se place dans la question actuelle et où il reste dans toute la suite de son système (pag. 56). »

Avant de soumettre les points indiqués à un examen sérieux, il me faut poser une question : le mal dans quelles relations se trouve-t-il à l'égard de la justice naturelle à l'homme? Luther, Mélanchthon, au moins pendant un certain temps, Zwingle, Calvin et Bèze donnent une réponse enveloppée de beaucoup de restrictions, réponse toutefois que nous pouvons résumer de la sorte : l'homme ne jouit pas de la liberté morale, et conséquemment en lui le mal est opéré par Dieu même. Comme je l'ai dit souvent dans ma Symbolique, si l'on résume en théorie la doctrine des réformateurs cités, on voit clairement que d'après elle l'homme étant une créature *finie*, ne peut se séparer du mal (art. II, pag. 112, 113, 210; art. I, pag. 108, 109 et 182) ; je dois ajouter qu'à mon sens les pères de la réforme n'ont pas compris la portée d'une telle idée fondamentale; s'ils l'avaient comprise, je ne doute pas qu'ils n'eussent rejeté tout leur système comme antichrétien. M. Baur me rend tacitement justice pour la manière dont j'ai expliqué l'enseignement des docteurs mentionnés, puisque lui-même s'y rallie; seulement, cet enseignement ainsi expliqué, il l'adopte, il le croit seul vrai; puis il m'accuse en termes acerbes de l'avoir rejeté et me fait entendre clairement que les catholiques doivent plier le genou devant la doctrine réformée.

M. Baur établit les points suivants :

1° Luther et Calvin, parlant de la toute-puissance divine comme dominant toutes choses, prononcent que l'homme n'est aucunement libre (page 80) (1).

2° Quoique Dieu seul agisse en toutes choses, qu'en toutes choses il décide souverainement, il n'opère pas le mal; l'homme tombe par sa propre faute (page 83) (2).

3° En effet, il faut distinguer dans la nature humaine la partie positive et la partie négative; tout ce qui appartient à la première est l'œuvre du Seigneur; ce qui a trait à la seconde ne peut pas être rapporté entièrement à l'Être Suprême, mais

(1) Quand M. Baur me reproche d'avoir passé complètement tout ceci, il sera persuadé du contraire, s'il daigne relire la page 213 et suiv.

(2) Encore ici M. Baur me reproche d'avoir omis les mots *vicio suo cadere*. Il trouvera le contraire, s'il parcourt les thèses prises dans Calvin, Bèze, etc.

bien aux limites qui arrêtent sa puissance créatrice. De là la sentence de Calvin : *cadit homo Deo sic ordinante, sed suo vitio cadit*, dont le sens est celui-ci : l'homme en tant que créature de Dieu, est par son origine pur et bon, mais aussi l'être qu'il a reçu est nécessairement fini et par suite perversi ; cette perversion n'est plus l'œuvre du créateur. Si d'un côté il porte l'image divine, il a d'un autre côté une nature déchue ; en tant que participant à l'essence humaine, il ne peut être conçu qu'avec cette négation, qu'avec ce fini ; l'opposition entre l'infini et le fini, entre le parfait et l'imparfait, entre le positif et le négatif, entre le bien et le mal, suffit pour le pervertir, et en conséquence la chute doit lui être attribuée comme fautive (page 85).

4° L'idée de la chute ne peut en aucune manière être séparée de celle de la nature humaine, fût-ce même qu'on se placât au moment de la création (pag. 86).

5° Les catholiques regardent le mal comme extérieur, comme provenant de la transgression d'Adam ; la réforme le découvre au fond de la nature même et réussit ainsi à mettre plus logiquement la culpabilité sur tous les hommes.

Voilà donc le raisonnement de mon adversaire.

A) Appréciations de l'idée de M. Baur sur le mal moral.

§ 26.

1° Remarques tirées de l'Écriture-Sainte, et d'abord de l'ancien Testament.

La seule question réellement agitée en ce moment est celle-ci : la théorie de M. Baur est-elle celle des écrits symboliques protestants ? Notre docteur répond affirmativement, puisqu'en partie elle s'appuie sur les principes des réformés, et qu'en partie elle a été établie par eux-mêmes. Cette assertion a besoin d'être prouvée. Le docteur assure encore que sa théorie se trouve exprimée dans la Sainte Écriture. Cette dernière affirmation m'oblige d'examiner les données bibliques sur la controverse. Enfin puisqu'il ne se contente pas d'énoncer simplement son idée, mais qu'il la décrit dans de longs développements, il me faudra le suivre dans tous ses détours, exami-

ner la thèse sous toutes ses faces, au moins pour autant qu'un écrit de cette nature le comporte.

La question biblique doit se traiter d'abord, et en premier lieu c'est l'ancien Testament que nous devons interroger. Remarquons préalablement que, selon mon antagoniste, l'ancien Testament ne peut guère servir à jeter de la lumière sur la thèse, puisque d'après lui il contient seulement des prophéties ayant trait au Sauveur, et nullement des dogmes enchainant notre croyance. Sur ce, le docteur, comme d'habitude, croit avoir enlacé une partie de la bible dans un nœud gordien. J'avoue qu'en ceci M. Baur s'est montré très-habile; car il s'est aperçu aisément que les textes au moyen desquels Calvin prouva que le mal est opéré par Dieu même, sont d'une faiblesse extrême et ne peuvent servir à l'appui de la thèse.

Par exemple, Calvin eut recours à ce passage de la Genèse où Dieu dit qu'il endurcira le cœur de Pharaon; or, M. Baur a compris très-bien qu'un cœur ne saurait s'endurcir s'il n'a été d'abord dans un état contraire, et que ce passage ne montre aucunement l'homme, en tant que créature limitée, portant l'endurcissement au fond de son être. Il a en conséquence abandonné tous ces textes.

Une réflexion importante se présente quand on compare les livres des deux Testaments. La notion que donne l'ancienne alliance de l'origine et de la nature du mal, n'est pas rejetée dans la nouvelle, au contraire elle y est pleinement confirmée. Certes aucune doctrine de l'Eglise mosaïque n'aurait eu tant besoin d'être rectifiée par le Sauveur et les Apôtres dans le cas qu'elle eût été erronée; en effet la nouvelle alliance qu'est-elle sinon l'état pur de péché? Si donc le Sauveur comprenait sous la dénomination de péché les mêmes idées que les juifs, la redemption opérée par lui avait un caractère tout opposé à celui qu'elle aurait eu du moment que la dénomination prédite désignait d'autres notions. Supposez l'enseignement mosaïque faussé en ce point, et vous ne sauriez nier que l'Evangile en ne l'attaquant point, n'ait ouvert la porte à bien des erreurs; il aurait eu beau le compléter par des idées inconnues aux Juifs, il n'en serait pas moins coupable. — La croyance de l'Eglise mosaïque n'est dans l'Evangile nulle part mieux rendue que

dans ces paroles prononcées par saint Jean Baptiste montrant le Sauveur de la main : « Voilà l'Agneau divin, qui ôte les péchés du monde, » et encore dans les paroles du Christ lui-même : « Je vous l'ai dit, si vous ne croyez pas en moi, vous mourrez dans vos péchés. » Ici, à coup sûr, le péché se montre avec la même nature qui le caractérisait d'une manière distincte dans l'ancienne Loi.

Mais accordons un moment à M. Baur ses opinions personnelles; accordons-lui que le récit de la sainteté primitive et de la chute de l'homme soit un pur *mythe*; supposons encore que les anciennes Ecritures n'aient pas voulu donner une révélation positive et proposer des dogmes de croyance obligatoire, toujours est-il qu'elles nous offrent le point de vue sous lequel on envisageait le mal au sein du peuple juif, point de vue qui ne confirme aucunement la sentence du docteur. Les idées que les descendants d'Abraham se formaient du péché, se retrouvent dans la Genèse. En effet :

1° Toutes les choses créées étaient *bonnes*, c'est ainsi que Dieu lui-même a qualifié les œuvres de ses mains. Ainsi la production d'êtres limités n'entraîne pas comme conséquence nécessaire la notion du mal.

2° L'homme, être limité, n'est pas nécessairement entaché par le mal, puisqu'il a été nécessaire pour le lui faire commettre que le serpent infernal vint le tromper. Ainsi, d'après la foi des Hébreux, le mal n'émane pas de ses conditions naturelles; plutôt ce fut au moyen d'un effort *extérieur* attaquant la nature déjà constituée que se fit le mal, qui est ainsi représenté comme quelque chose d'*anti-naturel*.

3° En conséquence le péché d'Adam est décrit comme une *désobéissance* envers Dieu; comme il est contre la nature humaine, ainsi il est encore contre la volonté divine clairement exprimée par un commandement : Dieu en effet avait créé notre nature en parfaite harmonie avec sa sainte volonté.

4° La punition suit aussitôt le péché, et n'a d'autre *cause* que le péché. De même que le mal est loin d'être dépeint comme une suite de la nature limitée, de même aussi l'anathème qui accompagne le péché, n'est pas décrit comme la suite du mal et de cette nature finie. Au contraire la malédiction nous est

montrée comme hors des lois de notre nature, en un mot, comme une vraie punition. Dieu, après la chute, n'a plus avec le genre humain les mêmes rapports qu'auparavant, parce que l'homme n'est plus ce qu'il était d'abord. Tout cela serait impossible si le péché avait pour base la limitation de l'être raisonnable. Pour lors l'homme serait encore tout ce qu'il a été primitivement et ce que le Seigneur a pu faire pour lui dans la suite des âges, on ne voit pas pourquoi il ne l'ait pas fait dès le principe. Ajoutez cette réflexion : l'homme pour arriver à un certain degré de perfection, devrait opérer ce changement en dehors de lui-même. En un mot, tout dans les livres des Hébreux attribue au péché une vraie perversion, un principe opposé à la nature humaine ; ce péché, reçu dans l'homme, a infecté de son poison toutes nos relations. Par conséquent nous pouvons et devons vivre sans péché, puisqu'il ne réside pas dans notre condition primitive.

5° La chute est appelée une désobéissance, la malédiction une punition ; il en résulte que les Hébreux croyaient à la liberté morale de l'homme, lui concédaient la faculté d'obtempérer ou de ne pas obtempérer à l'ordre divin qui lui était clairement proposé.

6° Que l'homme est libre, que l'abus de la liberté n'est pas en harmonie avec notre nature, tout cela sort directement d'une circonstance rapportée par la Genèse : après la prévarication Adam se cacha et n'osa point paraître devant Dieu. La conscience avait élevé sa voix menaçante, et lui reprochant son crime, lui montrait qu'il avait dû et pu agir autrement.

Tous les livres de l'ancien Testament proclament la même doctrine que nous venons de découvrir dans les premiers chapitres de la Genèse ; tantôt ils l'expriment en termes explicites, tantôt ils l'avancent dans des propositions d'où elle découle nécessairement. Je vais aussitôt citer quelques passages de la première espèce. Caïn, voyant son offrande rejetée de Dieu, fut pris d'une violente colère et d'un profond chagrin ; le Seigneur l'exhorta à la pénitence par ces mots : « Si tu fais le bien, la joie reviendra en ton cœur ; si tu fais le mal, la peine du péché t'atteindra aussitôt ; tes penchants sont soumis à ton domaine, et tu peux les dominer (Gen. IV,

6-8). » — La liberté morale n'est pas indiquée moins évidemment dans ce passage du cantique de Moïse : J'atteste le ciel et la terre que je vous ai laissé le choix entre la vie et la mort, la bénédiction et la malédiction ; choisissez donc la vie afin que vous et vos descendants en jouissiez, et que vous aimiez le Seigneur votre Dieu, que vous écoutiez sa voix, que vous lui soyez fidèles. » Deut. XXX, 19. Josué de même laisse au peuple élu le *choix* entre Jéhova et les dieux des nations. Jos. XXIV, 14, 15. L'Ecclésiastique propose la même vérité en ces termes : « Ne dites pas : c'est Dieu qui me prive de la sagesse, il veut que je sois pervers ; seulement ce qu'il déteste, il vous le défend, et il y a là une preuve bien claire qu'il n'est point cause de votre perversité. Ne dites pas : c'est lui qui m'a égaré, car il n'a aucun besoin des impies. Dieu dans le principe a créé l'homme (il n'y avait donc rien de mauvais en celui-ci) ; il l'a laissé dans la main de son propre conseil ; si vous voulez, vous observerez ses commandements, vous lui prouverez votre fidélité, et ces mêmes commandements vous conserveront. Il vous a présenté de l'eau et du feu, étendez la main vers l'un ou l'autre, comme vous le voulez (le Seigneur accorde à l'homme le choix le plus libre). L'homme a devant lui la vie et la mort, le bien et le mal ; ce qu'il choisira lui sera donné ; car Dieu fait tout, il voit tout sans interruption, il est aussi tout-puissant dans sa force. Les yeux de l'Eternel sont ouverts sur ceux qui le craignent et il connaît toutes les actions des humains. Il ne commande à personne de commettre le mal, il ne donne à personne lieu de pécher. Car il ne désire pas de voir une multitude de fils infidèles et inutiles (Eccl. XV, 11 et suiv.). »

Ce passage jette la plus vive lumière sur tout ce qu'on a cité jusqu'ici ; et de l'ensemble jaillit clairement le dogme de la liberté. Les protestants, il est vrai, n'ont garde de reconnaître l'Ecclésiastique comme livre canonique ; néanmoins ils ne peuvent se refuser à y trouver la croyance des Juifs touchant les rapports entre Dieu et les hommes ; M. Baur surtout ne peut s'y refuser puisque, pour lui, tout l'ancien Testament contient seulement des monuments vénérables, des figures du culte chrétien, puisqu'il le rapporte à la nouvelle alliance, comme propre à éclaircir la doctrine et le langage de celle-ci.

A tout ce qu'on vient d'examiner, ajoutez encore une foule de sentences qui n'ont de sens que dans le système de la liberté. Ainsi, par exemple, le peuple juif est exhorté à préparer et à ouvrir son cœur au Seigneur, I Rois VII, 3; et encore, c'est à l'homme de préparer son âme à Dieu. Prov. XVI, 1; Jéhova s'adresse ainsi aux Israélites : « Si vous vous convertissez, je vous convertirai aussi. Jér. XV, 19. « Tournez-vous vers moi, et je me tournerai vers vous. » Zach. I, 3. « Si vous cherchez votre Dieu, vous le trouverez; si vous l'abandonnez, il vous rejettera à jamais. » Ps. XXVIII, 9. « Chacun recevra selon ses œuvres. » Job XXXIV, 11, Ps. LXI, 13. Les écritures de l'ancien Testament qui contiennent l'alliance de Jéhova avec le peuple hébreu, sont intelligibles seulement pour autant que l'homme s'est créé à lui-même le mal par le mauvais usage de sa liberté.

L'ancien Testament, il est vrai, dit que Dieu voulut endurcir le cœur de Pharaon (Exod. VII, 3), et qu'il l'a réellement endurci (Exod. VII, 13, X, 1); il dit encore que le Seigneur résolut d'aveugler son peuple, de lui fermer les yeux et les oreilles, afin de l'empêcher de voir et d'entendre et de se convertir de la sorte. Dans les prophètes (Is. VII, 6 et 10, et Js. LXIII, 17, Jer. XX, 7), se lisent de tristes exclamations parce que les enfants d'Israël ont été frappés d'endurcissement par le Seigneur (Ezech. XIV, 9); ils ajoutent même que l'Eternel a envoyé de faux prophètes. Cesont là autant de figures poétiques, autant d'expressions orientales qui s'expliqueront facilement par la remarque suivante : Dieu, dans ses décrets adorables et inaccessibles à nos investigations, a résolu d'abandonner le péché à sa propre malice, de manière que roulant d'abîme en abîme, il aboutisse à la perdition. Cette punition, conforme aux décrets divins et à la nature du mal, suffit pour faire dire de l'Eternel qu'il endure les pécheurs. Les obstacles qui s'opposent à la passion ne servent qu'à l'enflammer davantage et par suite Dieu qui crée ces obstacles, est dit aveuglant le peuple prévaricateur. Lorsque l'état intérieur d'une nation se voit bouleversé, de furieux démagogues se présentent bien facilement, et précipitent la multitude dans des calamités toujours plus grandes. Dieu n'empêche pas toujours les maux qui dérivent occasion-

nellement de la loi morale qu'il a établie, et dans ce sens il est dépeint comme la source même de ces maux. Les passages cités ne peuvent recevoir d'autre explication; sinon on heurte de front toutes les idées fondamentales des Hébreux, idées rapportées plus haut; on heurte encore de front les endroits des Livres saints où l'endurcissement de la volonté est essentiellement attribué à la malice de l'homme; par exemple : au Ps. XCIV, 8, il est dit : « Aujourd'hui si vous entendez ma voix, n'endurcissez pas vos cœurs. » Voyez aussi le livre de la Sag. II, 21.

Il est donc avéré que selon l'ancien Testament le mal provient de l'abus de la liberté, puisque telle était la conviction intime du peuple d'Israël; de plus, jamais le Christ ni ses Apôtres n'ont voulu rectifier cette théorie.

§ 27.

2^e Témoignages du Nouveau Testament.

Supposons que nous dussions renoncer aux témoignages des anciennes Ecritures; ne trouvera-t-on pas dans les livres du nouveau Testament assez de forces vitales, assez de puissance démonstrative pour puiser dans les données seules de cette seconde alliance les éclaircissements sur la question présente? M. Baur nous oppose un passage de la première Epître aux Corinthiens; je montrerai bientôt que cette citation ne prouve nullement en sa faveur. Je commencerai par exposer les endroits qui militent pour ma thèse.

On ne saurait nier que le nouveau Testament ne défende le péché sous les peines les plus fortes. Or, si le péché n'est autre chose que le *fini* de l'homme ou la condition essentielle de la créature, la menace divine aura nécessairement la portée suivante : je vous ordonne de protester constamment contre l'acte qui vous a créés, *de vous efforcer sans discontinuer de vous anéantir*. En effet, puisque la créature est nécessairement limitée, puisque le fini embrasse nécessairement le péché, la défense d'opérer le mal équivaut à un effort de ramener au néant la créature de Dieu.

La prière que nous faisons à Dieu pour obtenir la rémission

de nos fautes, prière extraite textuellement de l'Evangile, revient à une supplication pour sortir de ce monde ; la promesse d'éviter la rechute revient à celle de ne plus revenir sur cette terre pour autant qu'il est en nous. Découvre-t-on dans les écrits évangéliques une prière ainsi conçue : Seigneur, pardonnez-moi de ce que vous m'avez donné l'existence ? Je ne le pense pas. Une autre oraison s'y lie et par celle-là nous demandons la rémission de nos fautes ; celle-là est certes loin de dire que la création doit nous être imputée en péché.

La douleur d'avoir offensé le Seigneur, douleur à laquelle nous porte la parole divine, serait dans le système de M. Baur une malédiction de notre existence. La contrition de l'Evangile est-elle donc une malédiction ?

La résolution de ne plus pécher, résolution à laquelle nous convie la doctrine du Christ, sera l'engagement de procéder autant que possible à notre propre destruction. Car si notre être est inévitablement dépravé, l'état pur de péché quelconque, le ciel qui nous est promis par l'Evangile, désigne la destruction de notre existence personnelle, l'entraînement dans une espèce d'infini, en un mot le retour dans le néant d'où nous sommes sortis.

Oui, l'Evangile promet un état de toute justice, libre de toute souillure. Si cette promesse est véritable, si de plus la doctrine de M. Baur est fondée, pour lors la vie présente est l'existence limitée et le ciel est le néant. En effet, aussi longtemps qu'un être créé existe comme tel, il pèche forcément, et conséquemment l'impeccabilité de la Jérusalem céleste ne peut signifier que la cessation de l'existence. Le docteur s'exprime encore ainsi : « La conscience de notre existence entraîne le mal ; » ainsi ôtez le mal et vous enlevez la conscience, la personnalité. *Si nous nous attachons à l'enseignement biblique, d'une existence personnelle, immortelle, le péché n'est pas la conséquence de notre être limité ; car au ciel nous conserverons notre personnalité, sans l'unir au mal.* Est-il besoin de conclure que là théorie de M. Baur est fausse, anti-biblique, anti-chrétienne ? Que son apologie des réformateurs jette sur ceux-ci un blâme accablant !

L'enseignement exact du nouveau testament se produit dans

les passages suivants. L'Apôtre St Paul dans sa première épître aux Corinthiens, XIII, 20, nous promet qu'au ciel nous contemplerons Dieu d'une manière parfaite, face à face, nous le connaissons comme nous en sommes connus. L'état décrit par ces paroles exclut entièrement celui qui a été inventé par mon adversaire. — Le même Apôtre nous entretient, I. Cor. XV, 24 à 28, de l'éternité bienheureuse comme d'un domaine souverain de l'Eternel ; toutes choses seront soumises au Christ, celui-ci sera lui-même soumis au Père qui lui a mis tout sous les pieds ; de cette manière le juste ne conservera plus rien d'opposé, de détourné de son créateur. On sème un corps corruptible, on moissonne un corps délivré de toute corruption (ἐν ἀφθαρσίᾳ), c'est-à-dire libre de tout péché, de toute souillure (V. 42). Il est semé dans la confusion et dans la faiblesse, il est moissonné dans la gloire et dans la puissance (V. 43). On sème un corps de chair, on moissonne un corps spirituel, c'est-à-dire entièrement spiritualisé, ayant entièrement brisé les liens du péché (V. 44). Ici nous aurons porté l'image de l'Adam terrestre, là-haut nous porterons celle de l'Adam céleste, nous deviendrons impeccables comme notre divin Sauveur (V. 48).

Que conclure de tous ces textes, sinon que notre être délivré par la mort, sera en même temps mis hors des atteintes de la corruption, de l'amertume, de la misère, du péché ? C'est par rapport à ceci que St Pierre (II. Pet. II, 13), d'après Saint Jean (Ap. XXI, 1 à 4), dit : que Dieu créera un *nouveau* ciel et une *nouvelle* terre, où habitera la Justice ; c'est encore par rapport à ceci que le Sauveur nous annonce que les élus brilleront comme le soleil dans le royaume de leur Père. L'idée d'une telle vie a été soigneusement conservée dans tous les âges au sein de l'Eglise ; elle se rencontre de même dans les écrits symboliques des Luthériens et dans tous les livres de doctrine publiés par les Luthériens et les réformés, n'importe à quelle époque. Quant aux premiers, combien de fois n'affirment-ils pas que le péché régnera en nous aussi longtemps que nous porterons ce corps de corruption ? Pour les autres, il n'est pas nécessaire de chercher des preuves, tout leur enseignement en est rempli. L'opinion qui prétend que l'homme

doit se concevoir essentiellement avec le péché, n'est donc ni biblique, ni même protestante-orthodoxe. J'ai donc aussi eu raison de dire qu'une telle erreur ne pouvait se reprocher aux réformateurs, et que, s'ils l'avaient aperçue comme découlant de leur système, ils auraient même renoncé à celui-ci.

Le Christ selon les Ecritures inspirées est pur de toute tache, et dernièrement le docteur protestant Ullmann a prouvé que sur ce point toutes les confessions chrétiennes sont d'accord. Et cependant le Sauveur ne participait-il pas à la nature humaine? Et dès ce moment pouvait-il rester sans tache, puisque le mal est compris dans la notion de cette nature? Si donc la Bible nous montre le Fils de l'homme sans souillure aucune, elle condamne évidemment la doctrine de M. Baur. Les réformateurs n'ont pas nié l'impeccabilité du Messie; au contraire, ils l'ont défendue avec énergie; ainsi furent-ils forcément étrangers aux opinions de mon adversaire.

Tous les réformés encore, en harmonie avec l'Ecriture, admettent l'existence d'anges, êtres limités, et néanmoins non souillés et esprits d'un ordre supérieur. Comment comprendre les réformés et l'Ecriture, si on ne leur fait dire que la chute, le péché est inhérent à tout ce qui est créé, à tout ce qui est limité. Aussi dans toute l'école qui professe les idées de M. Baur, l'existence des anges est devenue très-problématique, tandis que la réforme ne la met nullement en doute.

Le Sauveur nous retrace sous des images terribles le sort qui attend les damnés; voici ses paroles bien capables de porter l'épouvante au fond de notre âme : « Allez, maudits, allez au feu éternel, préparé au démon et à ses anges. » Qui pourra concevoir qu'un tel anathème soit possible, si le péché émane seulement du fini même de notre être? Epoque malheureuse que celle où l'on ose prôner une théorie qui rend impossible la douleur d'avoir offensé le Seigneur, et qui enlève à l'homme toute force pour la vie en Dieu!

Les textes que j'ai cités conservent toute leur puissance contre le système de M. Baur, même si l'on refuse d'y voir l'éternité des peines de l'enfer. Il n'a pas paru bon aux défenseurs de la doctrine exposée de condamner à une perpétuité de souffrances l'être fini, péchant par nécessité; c'est pourquoi

Schleiermacher, dans sa fameuse dissertation sur la prédestination, dit que Dieu ne se contentera pas de récompenser les élus, mais qu'au lieu de maudire à jamais ceux qui, au moment de la mort, n'étaient pas vivifiés par lui, il finira par leur faire grâce en vue des mérites de Jésus-Christ. M. Baur adopte le même sentiment p. 103. Cette opinion est condamnée par la bible, puis elle ne saurait trouver sa justification dans la doctrine de Luther et de Calvin qui en mille endroits enseignent l'éternité des peines; les passages que mon adversaire, d'après Schleiermacher, allègue p. 104, à l'appui de son opinion, ne peuvent s'expliquer dans son sens qu'en passant audacieusement l'éponge sur toutes les données historiques.

La doctrine de Calvin porte formellement que Dieu destine les uns à la vie éternelle, les autres à la mort sans fin; ici pas de milieu, pas de conciliation possible. La théorie de Schleiermacher s'appuie sur une conception, radicalement opposée à celles des deux pères de la réforme; ceux-ci ont indubitablement retenu l'idée de la création, ce que n'ont pas fait les auteurs que nous combattons, comme nous le verrons plus loin. M. Baur dit (page 109) : Calvin, il est vrai, établit une lutte entre l'esprit et la chair; néanmoins dans son système cette lutte n'est pas absolue, de manière que l'homme reste toujours en état de recevoir les opérations de l'esprit divin. Vraiment le docteur ne pourrait parler autrement puisque d'après lui cette faculté de recevoir des inspirations surnaturelles n'est pas plus grande dans l'élu que dans le damné. Aussi bâtit-il tout l'édifice de son enseignement sur le principe de la prédestination nullement méritée; il ne veut pas que la faculté mentionnée soit pour quelque chose dans les opérations de Dieu; tout réside dans les décrets de l'Eternel, décrets sauvant les uns, damnant les autres. La sentence du célèbre hérésiarque de Genève portant que le pécheur même se trouve en état de recevoir un principe vivificateur, ne prouve pas que Dieu veuille jamais lui accorder l'infusion de ses principes.

Une autre question reste encore à résoudre : si l'enfer n'a qu'une durée limitée, quel sera le sort des damnés jusqu'au moment de leur entrée dans le bonheur? Dira-t-on qu'il leur arrivera ce qui arrive aux oignons de fleurs qui pendant quel-

ques temps se cachent sous la mousse, mais au retour du beau temps ne tardent pas de faire briller un calice plein de magnificence? Conservent-ils leur personnalité jusqu'au moment de leur métamorphose? Où se trouvent-ils jusqu'à cette époque? Se trouvent-ils au sein de l'Eternité? Mais les réformés rejettent le purgatoire et en conséquence cette ressource ne leur est pas accordée; il faut donc dire que, au-delà de cette vie, il ne leur reste aucune place. Se trouvent-ils encore dans les limites de l'existence temporelle? Pour établir une telle opinion, il faudrait au moins alléguer quelques témoignages tirés de la bible, des écrits et des symboles de la réforme; or, aucun témoignage analogue ne s'est fait jour. Je ne veux pas insister davantage sur ce point, puisque mon adversaire lui-même n'a pas jugé à propos d'entrer dans beaucoup d'éclaircissements.

Je ne saurais m'empêcher d'exprimer ici une réflexion que j'ai faite souvent sur la nouvelle manière d'envisager les peines de l'enfer. Tous ces théologiens à qui je veux m'adresser et qui tous n'appartiennent pas à l'école de Schleiermacher, du moment qu'ils ont à faire à Dieu, se laissent entraîner par une imagination ardente au point de vouloir à l'exemple des Titans escalader le ciel; se donnant une grandeur au-delà de ce que le Seigneur leur a jamais accordé, ils ne s'arrêtent devant aucun mystère; — mais ont-ils à faire au démon, on les voit tomber à terre et ramper comme des insectes, on les entend produire ce cri plaintif : l'homme, créature si faible, si débile, péchant uniquement par ignorance, enseveli dans les ténèbres, existant aujourd'hui et emporté demain par la mort, l'homme pourrait-il mériter une souffrance éternelle? — Ne dirait-on pas que ce ne sont plus les mêmes qui parlent; par là même que l'homme est incapable de peines sans fin, ils montrent la grandeur de son esprit ainsi que la dignité de son libre arbitre. Du reste un être est apte à souffrir éternellement s'il possède la même aptitude pour un bonheur sans terme; l'animal ne jouit pas de la première aptitude parce qu'il est privé de la seconde.

De tout ce qui précède il résulte que l'Ecriture Sainte dans les passages cités — nous pourrions multiplier à l'infini

nos citations — condamne l'opinion de M. Baur, et ne voit pas le péché dans la nature même d'un être limité; elle admet la liberté morale dans toute l'étendue de son acception; elle ne peut donc admettre que la création ait déposé au fond de l'essence humaine un principe d'opposition à Dieu; dans le système de mon adversaire le mal n'aurait jamais de fin, autre erreur anathématisée par la parole divine.

Ce que l'enchaînement du dogme chrétien nous enseigne par rapport à l'état primordial de notre espèce, est en tout point confirmé par l'enseignement des Saintes Ecritures, notamment dans l'Épître aux Romains, V. 12, et dans la première Épître aux Corinthiens, XV, 22. L'évidence de la démonstration ne ressort pas tant de la lettre que de l'esprit du texte; en effet on y voit que le nouveau Testament se conforme aux idées de l'ancien et fait découler le péché d'un acte pleinement libre. Le v. 45 du chapitre indiqué de l'Épître aux Corinthiens appelle Adam ψυχὴ ζῶσα, et le Christ πνεῦμα ζωοποιού. Cette dénomination ne prouve rien contre moi, puisque le premier homme s'y montre déjà comme déchu, comme soumis à la mort et à la corruption; il y est accusé comme ayant par sa faute introduit le premier sur cette terre la mort et la corruption.

§ 28.

3^o Comparaison de la doctrine de M. Baur avec celle des Réformateurs.

L'enseignement des réformateurs est non-seulement étranger aux opinions de M. Baur, mais il leur est formellement opposé; voilà la thèse que j'ai déjà prouvée quand la matière m'y a invité; mes preuves, je les ai trouvées dans l'impossibilité de faire sympathiser ce double enseignement, dans la contradiction radicale qui les sépare: Mon adversaire recourt néanmoins aux témoignages des auteurs de la réforme. Ainsi, par exemple, selon lui, Luther et sa première école auraient envisagé l'histoire de la chute simplement comme un récit allégorique. Ici le docteur est évidemment dans l'erreur. En effet pourrait-il alléguer la moindre citation à l'appui de son assertion? Ce qu'il y a de certain, c'est que Luther prenait le récit de la Genèse

tellement au pied de la lettre qu'il a discuté la forme du serpent avant et après la prévarication d'Adam; il pense même que le serpent a été condamné à se traîner péniblement sur la terre, parce qu'il avait servi d'instrument au démon. M. Baur a l'air de douter un peu lui-même de la vérité de ses opinions; il dit donc : résumer la question sur ce point, si Luther et les auteurs des livres symboliques ont pris au pied de la lettre l'histoire d'Adam telle qu'elle est racontée par la Génèse; c'est agir comme celui qui faisant l'historique des machines-à-vapeur, dirait : toute la question consiste à savoir si elles ont été inventées par Luther!

Quant aux affirmations de Calvin, affirmations qui mettent la chute et le péché dans l'ordre de la Providence, dans le précepte et la détermination de Dieu, M. Baur les traite au point de porter à la vérité historique le défi le plus outrageant; il ne craint pas de se couvrir de ridicule, lorsqu'il veut trouver dans les paroles du réformateur genevois, sa malheureuse théorie du créé positif et du créé négatif. Dans tous les passages allégués par mon adversaire, Calvin reconnaît que Dieu aurait pu, à son gré, soumettre l'homme et le monde moral à des lois différentes des lois actuelles; est-ce la théorie de M. Baur unissant nécessairement l'idée du fini à l'idée du mal? Quoique le dogme calviniste du péché trouvant sa source dans l'Eternel lui-même, nous révolte, quoique il doive admettre une foule de contradictions flagrantes, il n'est cependant pas permis de lui attribuer des opinions qui lui sont totalement étrangères. — Je ne puis examiner une à une toutes les conclusions de M. Baur; le lecteur n'y trouverait aucune utilité. Si mon adversaire se plaint de ce que je ne donne pas plus d'espace à ses incriminations, je lui répondrai que M. Nitzsch me reproche, peut-être avec quelque raison, d'avoir déjà traité trop longuement du système de Calvin et de Bèze sur l'origine du mal.

§ 29.

4^e Appréciation des opinions de M. Baur d'après la nature même de ces opinions.

Il ne sera pas inutile d'examiner la théorie de M. Baur dans sa nature intime, dans ses principes et dans la connexion de ses conclusions.

Et d'abord, pourquoi, selon l'idée de mon adversaire, le positif n'existe-t-il pas sans le négatif? Le docteur ne s'est pas donné la peine de justifier son assertion. Toute sa thèse n'a d'autre fondement qu'une vague expérience; de ce que d'ordinaire le bien se montre luttant avec son principe contraire, il ne résulte pas que jamais il ne se dégage de son adversaire, qu'il ne saurait subsister sans lui. En qualité de théologiens bibliques, nous sommes obligés de répéter toujours la sentence suivante : les saintes Ecritures établissent une distinction fondamentale entre la vertu et le péché ; cette distinction même rentre dans les attributions de la foi ; et certes, la chute n'a pas empêché Dieu de prendre des résolutions dignes de lui. L'homme avec son intelligence si restreinte ne se figure pas clairement les choses que l'expérience ne lui place pas sous les yeux ; par suite le monde moral étant baloté par la lutte du bien et du mal, il sera bien difficile de décrire la nature de ces deux principes. Notons en passant que, à proprement parler, le mal n'est pas un principe ; en lui-même *le mal n'est pas*. La théorie de M. Baur repose sur un cercle vicieux ; on demande pourquoi le mal se rencontre dans toutes les créatures, et l'on répond : parce que la chose ne serait pas possible autrement ; puis l'on demande pourquoi la chose ne serait pas possible autrement, et l'on répond parce qu'en réalité elle est telle.

Sans révélation on n'est pas en état de connaître l'origine et les propriétés du mal ; cette connaissance s'acquiert facilement par les données révélées. Nous allons donc au moyen de ces données résoudre la grande question du péché, et dans notre réponse nous serons loin d'affirmer comme M. Baur que le positif ne saurait se trouver sans le négatif.

M. Baur dit page 85 : « Si la chute peut être envisagée comme la corruption de la créature sortie innocente de la main de Dieu, elle se trouve avec ses conséquences, à l'égard de la nature encore non souillée, comme le négatif se trouve à l'égard du positif. De là la nécessité de distinguer dans l'homme un côté positif et un côté négatif; tout ce qui appartient au premier est l'œuvre de Dieu; le second, avec ses relations envers le premier, ne saurait se rapporter sur les perfections divines; plutôt il est permis de le considérer comme la limitation que Dieu s'est prescrite dans ses opérations sur l'homme. » J'avoue que je ne découvre aucune connexion entre les idées du docteur. Qui comprendra que de ce que la chute amène la corruption au sein de la créature, il résulte que cette corruption et le mal se rapportent à la nature, comme le négatif ou la limite se rapporte au positif? Si le négatif se conçoit comme la limite que l'Être Suprême se constitue à lui-même, et par laquelle la créature devient passible, comment cette limitation aurait-elle pour conséquence inévitable une entière corruption? Cette limitation n'était-elle pas essentielle pour que la créature pût se produire et par suite tout ce qui y participe, ou tout ce qui en découle, ne doit-on pas le considérer non comme une corruption, mais comme l'harmonie de la nature? Exprimons notre pensée d'une autre manière. Avant la limitation il n'y avait pas de nature, limitation et nature ont vu le jour en même temps; la corruption d'un être suppose l'existence même de cet être. Du reste cette limitation détermine la nature, spécifie ses relations; mais la condition d'un être se conçoit-elle comme équivalent à la corruption de cet être? N'y a-t-il pas là contradiction évidente? Ainsi on peut se représenter la condition d'un être comme perverse, mais de ce moment l'être lui-même est pervers.

Le point fondamental de M. Baur ne permet pas d'affirmer, quoiqu'il en dise, que la créature soit sortie des mains de Dieu innocente et bonne, car ce serait affirmer qu'elle a été créée comme non limitée, affirmation équivalente à celle-ci : elle n'a pas été créée, elle s'est faite elle-même.

Mon adversaire aurait dû plutôt examiner soigneusement comment un être, supposé limité, peut se trouver en lutte

avec l'Être Suprême, car la conscience nous révèle le péché comme une telle lutte? Selon le docteur, la limitation dit seulement que la créature possède un degré inférieur de l'amour divin de Dieu, de crainte respectueuse à son égard, un degré inférieur du bien général, qu'elle ne peut dépasser ces bornes; comment ceci est-il possible, puisque, comme entité finie, elle se voit en révolte contre l'Eternel. Ici donc on ne comprend pas la propriété du mal; celui-ci n'est pas seulement une imperfection du bien, mais la privation même et l'adversaire prononcé du bien. Il ne forme pas une substance, il ne saurait en produire; et l'opposé de la substance, c'est la négation, le néant; or, la négation s'identifie-t-elle avec la limite de l'être ou du bien, le mal n'est plus une pure négation, mais une lutte morale puisant dans sa liberté une force physique. Le mal moral ne commence pas précisément où finit l'être physique, de manière que celui-là détruise les développements de celui-ci; mais il est l'adversaire du bien; en un mot, la transition de l'être limité à la dépravation morale, la nature de ces deux termes, tout cela ne se fait aucunement connaître dans la théorie de M. Baur.

Le docteur tire donc de monstrueuses conclusions lorsqu'il dit page 86 : « l'homme comme créature de Dieu est pur et bon, mais il a aussi un côté de son être, limité et *séparé* de Dieu, et ce côté est perverti et mauvais. » L'absurdité se montre encore mieux dans d'autres passages où on lit que l'homme, ayant à côté de l'image de Dieu une nature déchue, ne pouvant être conçue sans cette négation, sans cette limite, la chute lui est attribuée comme *faute*.

On ne comprend pas seulement qu'on prononce ici les mots de *nature déchue*; on se joue de la langue en appelant *faute* un état déterminé par un décret éternel et nécessaire; tout au plus serait-il permis de le désigner du nom d'infortune. Dans une telle théorie entrevoit-on la possibilité de fixer les idées chrétiennes de péché et de *faute*? Ce reproche, je l'ai déjà adressé aux réformateurs qui ont détruit la liberté morale; ce reproche est également mérité par M. Baur.

Les patriarches de la réforme rejetaient la liberté comme contraire à la puissance divine, à l'opération de laquelle tout

doit se rapporter, erreur que M. Baur partage entièrement; de ce principe nous déduisons la même conclusion. En effet, si Dieu opère *toutes choses* et conséquemment notre pensée ainsi que notre volonté, y a-t-il possibilité de diriger notre pensée ou notre volonté contre lui? Je veux bien accorder à mon adversaire que selon lui l'Être Suprême ne produit pas le mal en vertu de sa toute puissance; toujours est-il que dans son système, toutes nos forces agissantes ont non-seulement leur point d'appui dans Dieu, mais reçoivent le mouvement uniquement de lui; dès ce moment ces forces peuvent-elles se diriger contre l'Eternel? En effet, le fini, tel que l'entend le docteur, n'est pas celui qui s'oppose au bien; il se comprend d'une manière absolue. Le docteur se voit donc dans l'alternative de conclure que le péché n'est pas une révolte contre Dieu, une transgression de sa sainte volonté, de renoncer à la qualité de théologien biblique, ou de conserver au péché son caractère détestable; mais en ce cas à lui d'expliquer la possibilité d'agir contre le Seigneur qui opère tout en tous!

Avant qu'une telle explication soit donnée, tout ce qu'il assure des relations du mal avec Dieu, avec l'homme, est simplement inintelligible. Il dit encore page 99 : « Dieu voit le bien dans le mal même; dans sa providence générale le mal concourt au bien. Le mal, selon que Calvin le répète à chaque instant, est dans la main du Seigneur l'instrument pour produire le bien; puisque du côté de l'Eternel le mal se perd dans le bien, du côté de l'homme le mal est vraiment tel quand il est voulu pour lui-même, pour satisfaire la concupiscence, et non comme la condition essentielle d'arriver au bien. Si donc on dit qu'il trouve son origine dans la limitation de l'homme, on le dit voulu uniquement pour lui-même. » Nous admettons volontiers ces élucidations lorsqu'on nous aura donné une notion suffisante du mal, lorsqu'on nous aura démontré la possibilité de la perversité dans le système de M. Baur, lorsque nous saurons comment de mauvais desirs, qui sont autant de forces agissantes, puissent surgir, et surtout comment ces desirs, ces forces agissantes, découlant de Dieu, ne se mouvant que par lui, puissent s'élever jusqu'au

mal, jusqu'à la révolte contre l'Eternel. Il faudra encore nous montrer de quelle manière on correspondrait à l'intention divine, de quelle manière on userait du mal comme du moyen indispensable pour réaliser le bien. Cette fin suffit-elle pour convertir le mal en bien? Le meurtrier, le voleur, etc. dans la perpétration de leurs crimes ont le bien en vue; cela suffit-il pour dire qu'ils aient réalisé le bien?

La théorie que nous venons d'examiner, peut être envisagée encore sous une autre face. Le docteur dit-il seulement : au point de vue du Seigneur le mal disparaît, ou bien dit-il encore : à ce point de vue le mal et le pécheur disparaissent? Si le mal disparaît devant Dieu, il est bien certain, aucun chrétien assurément n'en doutera, que tout arrive au mieux pour ceux qui le servent. Le pécheur lui-même disparaît-il? Le Seigneur le considère-t-il comme juste, puisque tout ce qu'il fait tend au bonheur de ses serviteurs? Si mon adversaire répond à la question affirmativement, s'il prouve convenablement sa réponse, il s'est acquitté parfaitement de sa tâche, il a remporté une victoire éclatante, il nous a initiés aux voies obscures de Dieu; alors nous entrons avec audace dans son sanctuaire et lui disons : tes secrets sont dévoilés, les faussés notions touchant ta sainteté et ta justice inscrites dans la conscience et enseignées dans la révélation historique, sont entièrement renversées par la science; nous te méprisons, puisque pour l'instigation d'un serpent, tu nous as arraché tant de joies de la vie! — Si M. Baur n'ose pas avancer jusque là, désespère-t-il de prouver une telle thèse, qu'il sache que par cette assertion *au point de vue de Dieu le mal disparaît*, il a proféré des paroles complètement dénuées de sens. On peut avancer que le mal disparaît en quelque sorte du côté de l'homme, puisqu'il n'y a pas de mal matériel, de ce côté néanmoins les pécheurs ne disparaissent pas. Quant à Dieu, il connaît les prévaricateurs, comme il l'a dit, mais il ne connaît pas le péché lui-même.

Enfin, je m'étonne que M. Baur veuille se cacher la conclusion nécessaire de son système. En effet de tout temps on a répété que la doctrine de la perte du libre arbitre et du mal découlant directement de l'action créatrice de Dieu, mène

directement au panthéisme. Dans la *Symbolique*, art. II, page 220 et sqq., nous avons développé l'enseignement panthéistique de Zwingle; M. Baur lui-même n'a pu suffisamment justifier les passages que nous avons allégués. Ainsi, par exemple, il écrit page 92 : « Dieu créant le monde, ne pouvait produire qu'un monde fini, puisque l'idée d'un monde infini est inconcevable; par conséquent le monde comme être limité ne puise pas son existence dans Dieu, mais dans le néant; de même l'Eternel, il est vrai, opère dans le mal, mais d'après la nature de ce mal; or, cette nature, au point de vue de sa perversité, n'est pas en opposition avec les perfections divines. » Paroles vraiment étonnantes! Le fini à l'égard de l'homme est déjà la limite, la négation, le néant de son être. Comment croire que l'homme soit tiré du néant pour autant qu'il laisse le néant même? Néanmoins ce n'est pas la considération principale que nous avons à faire; nous devons surtout mettre en relief la conclusion nécessaire d'un tel système, c'est que M. Baur détruit le dogme chrétien de la création. Non-seulement nous sommes sortis du néant, pour autant que nous sommes le néant même, pour autant que notre être ne peut occuper un espace physique plus grand; mais notre être lui-même n'est pas placé en-dehors du néant, en dehors de l'Être Suprême, ou en-dehors d'un être existant à côté de Dieu. Si donc pour autant que nous n'existons pas, nous ne sommes pas en-dehors de Dieu, nous sommes en-dehors de lui pour autant que nous existons. Est-ce clair, oui ou non? Page 90 on lit encore : « le mal a sa base en ce que l'opération créatrice de Dieu, s'étendant de sa nature à l'infini, s'est limitée elle-même à un point donné; par là s'est produit l'espace dans lequel l'homme est porté par la main divine, mais aussi dans lequel il devient et reste un être fini. » Ces paroles ne peuvent recevoir d'autre explication que celle-ci : les rapports de l'Eternel à l'égard du monde sont dans la même proportion que les rapports de la substance générique à l'égard de ses propres individualités; en d'autres mots, nous sommes des individus purement divins. L'Être Suprême en se divisant produit l'univers, et nous sommes la puissance créatrice s'individualisant dans ses diverses manifestations. Si la

nature créatrice ne se limitait point dans ses productions, il n'y aurait ni espèces, ni individus, il n'y aurait ni plantes, ni arbres, ni animaux, etc. ; il serait et partout et entier, mais ne se déterminant d'aucune manière. Est-ce dans ce sens que le docteur nous montre la puissance éternelle, se limitant à un point donné, pour produire ainsi les êtres finis ?

Un tel système servira à jeter de la lumière sur un grand nombre de phénomènes ; ainsi, par exemple, la voracité du lion s'expliquera facilement ; s'il dévore tout ce qu'il rencontre, c'est parce qu'il n'est pas tout ; car s'il était tout, il serait nécessairement rassasié. La même remarque s'applique à tous les vices de l'homme. Etant illimité de lui-même, mais se voyant enchaîné dans certaines limites, l'homme est continuellement entraîné à briser les liens qui l'enchaînent, à détruire les obstacles qu'il trouve en son sein, à se lancer en toutes choses, à s'approprier toutes choses, en un mot à être tout. En conséquence il ne saurait se soustraire à de tels entraînements jusqu'à ce qu'il ait entièrement atteint son but, jusqu'à ce qu'il ait entièrement contenté tous ses désirs. S'il n'était jamais sorti du tout en qualité d'être particulier, le mal, le fini, le limité, l'imparfait serait tout à fait impossible.

La doctrine des réformateurs, à l'exception de Zwingle, touchant la création, ne fait pas mention de cette force non bornée qui se limite d'elle-même dans ses œuvres et enfante ainsi le fini, — ne fait pas mention de ces intelligences qui, en qualité d'individualités limitées, sont mauvaises, parce qu'elles ne possèdent pas l'universalité de la vie. Ce n'est pas de cette façon que la puissance créatrice se pose des bornes pour produire le fini ; et en conséquence, selon les protestants orthodoxes-bibliques, l'origine du mal ne réside pas dans la lutte qu'un principe infini, indéterminé de sa nature engage contre lui-même, lutte dont on ne saurait nulle part trouver la justification. Les premiers réformateurs de concert avec les catholiques enseignaient que les intelligences finies sont des êtres limités, créés et partant continuellement dépendants d'une intelligence infinie ; les notions du limité et de l'illimité, telles que M. Baur les expose, leur étaient parfaitement inconnues. Notre nouveau réformateur aurait dû démontrer

que l'idée du fini embrasse nécessairement celle du mal, que l'idée de *création* implique inévitablement celle d'un principe mauvais. S'il était parvenu à faire cette démonstration, il n'aurait encore établi qu'un système *négatif*; il aurait renversé certaines propositions. il aurait prouvé l'impossibilité de pénétrer dans les mystères de la création, mais il n'aurait par là rien édifié, il n'aurait justifié aucune doctrine *positive*. Qu'il serait difficile à M. Baur de prouver la connexion nécessaire du mal avec la création! Mais supposez la nécessité de cette connexion, alors comment sauver l'idée de la sainteté divine, comment concevoir cette sainteté opérant directement le péché dans un être entièrement dépendant d'elle?

Nous avons jusqu'ici vu les deux systèmes, catholique et protestant, s'accorder en tout. Nous voici au point où ils vont se lancer dans des voies contraires. Le dogme catholique fait dériver le péché de l'abus de la liberté morale; la doctrine protestante rejette le libre arbitre en vue de la toute-puissance divine, et est obligée d'en chercher la source directement en Dieu même; elle lui attribue tous les mouvements de l'homme, bons ou mauvais, et lui enlève ainsi réellement sa sainteté. M. Baur de son côté est dès le principe en opposition avec les deux systèmes, et cette opposition règne dans toute l'étendue de son enseignement. Il a beau protester contre l'erreur panthéistique, ses principes le conduisent nécessairement à cet abîme d'absurdités.

B) Appréciation de la doctrine de M. Baur sur la justice originelle.

§ 30.

Cette doctrine enlève au Christianisme son caractère d'état de rédemption.

Que pense M. Baur de la divinité du Christ et de la rédemption qu'il a opérée? En harmonie avec le protestantisme il admet l'homme comme juste par essence et invariablement; cet enseignement il le trouve dans Luther disant qu'Adam était saint par nature. Déjà dans la *Symbolique* nous avons

prouvé que telle est vraiment l'opinion de Luther ; mais le réformateur complète sa pensée en ajoutant que la chute a anéanti dans Adam l'image divine, lui a ravi une partie essentielle de son être, l'a ainsi entièrement dépouillé de la justice et a précipité tous ses descendants dans le même abîme. Mon adversaire a garde de mentionner ceci ; il se contente de prendre dans l'enseignement protestant ce qui flatte ses vues propres, et s'il rencontre des points de doctrine qui le gênent, il les passe sous silence. Aussi sa théorie n'est-elle qu'une caricature du premier protestantisme. Maintenant il veut faire oublier que l'apôtre de Wittenberg reconnaît l'image divine dans l'homme régénéré par le sang du Christ ; et à cet effet il se hâte d'attaquer le catholicisme par l'argument suivant : vous attachez, dit-il, à la rédemption une idée de mécanisme ; la rédemption pour vous n'est qu'un degré supérieur de la substance spirituelle, qu'un étage ajouté à l'édifice intellectuel et moral !

M. Baur juge encore le fils d'Adam comme essentiellement juste, il ne découvre en lui rien qui lui manque sous le rapport de la vie religieuse ; cette doctrine, il n'a pas honte de la mettre dans la bouche du père de la réforme ! Nous examinons le tout avec calme. Le docteur décrivant l'histoire de la nature humaine, considérant cette nature dans l'individu, se prononce pour un développement dynamique, pour un progrès non interrompu des forces naturelles ; le Christ ou le Dieu fait chair est l'apogée de ce progrès. Je demanderai d'abord à M. Baur pourquoi il s'autorise d'appeler le Christ du titre de Dieu fait chair ; pourquoi ne pas donner la même qualification au premier homme ? La nature humaine ne pourra jamais produire Dieu ; elle ne possède pas l'essence divine, elle n'est pas Dieu. Pourquoi encore à la naissance d'un enfant ne dit-on pas : un Dieu nous est né ? Le sang humain qui coula dans les veines du Christ, ne coule-t-il pas dans celles de tous les fils d'Adam ? S'il a suffi au Messie de posséder la nature humaine dans sa plénitude, pour s'élever jusqu'à la divinité, le même effet doit se produire proportionnellement dans ceux qui ne participent qu'imparfaitement à l'essence humaine ; participer à la nature humaine et participer à la nature

divine deviendront deux expressions équivalentes. Dans tous ces raisonnements je considérerai le Christ comme une manifestation naturelle, tel est le système de M. Baur. En effet, le surnaturel pour le docteur est simplement la participation de l'humanité à la substance divine lui servant de source et de fondement. Les rapports entre Dieu et l'humanité ne sont pas ceux qui existent entre l'architecte et l'édifice qu'il a bâti ; ces rapports sont ceux d'un principe se développant en dedans de lui-même à l'égard de ce qu'il produit, ce sont les rapports entre la *natura naturans* et la *natura naturata*. Quand donc Schleiermacher dont M. Baur suit en tout le raisonnement, appelle le Christ du nom de création parfaite, il s'exprime très-inexactement, puisque le degré suprême auquel l'humanité est montée par le Messie, se trouva comme germe dans notre nature depuis plus de 4000 ans ; un développement, un perfectionnement ne peut jamais être qualifié de création.

Entrant encore plus au fond du système, Schelling, encore jeune, écrivit : « l'idée d'un Dieu, un d'essence et triple de personne, ne saurait avoir qu'un sens tout spéculatif, de même l'Incarnation de la divinité dans le Christ manque absolument de signification pratique, réelle ; Dieu ne peut pas assumer la nature humaine dans un moment déterminé, puisque en vertu de son existence éternelle il est placé hors de toutes les déterminations du temps. L'incarnation du Verbe devient ainsi une action éternelle. Le Christ paraissant sur la terre est l'homme à son apogée, il commence une nouvelle phase de l'humanité, il communique son apothéose à tous ses adhérents comme la tête communique la vie aux autres membres du corps. L'histoire sacrée nous atteste que la divinité est seulement devenue vraiment objective par le Christ ; auparavant l'Infini ne s'était jamais révélé d'une telle manière (1). »

Après Schelling c'est De Wette qui, entre les théologiens protestants, a le premier développé les idées qu'on vient de lire ; il ne craint pas de s'exprimer clairement, il dit : que la divinité s'est incarnée dans le Christ, c'est pour cela, ajoute-

(1) Schelling, *Leçons sur la méthode des études académiques*, 2^e édit., pag. 192 et 193, et comp. p. 184—194.

t-il, que celui-ci est le plus sage et le plus parfait des hommes (1); Schelling a depuis longtemps abandonné ses premières vues, il s'est aperçu qu'un tel système n'est pas en état de résoudre les difficultés, il s'est aperçu que sa doctrine était comme un vêtement incapable de défendre contre le chaud, et contre le froid. Et néanmoins les docteurs de ces derniers temps au lieu de rompre aux fidèles le vrai pain de vie, vont mendier aux fidèles quelques vains raisonnements à la sagesse de ce monde; ceux-là se sont empressés d'élever en système les idées que nous avons exposées.

Une telle opinion se justifie-t-elle par l'Evangile? St Jean-Baptiste ou le Sauveur a-t-il préparé les juifs aux vérités évangéliques par les paroles suivantes : soyez attentifs, car bientôt vous serez élevés à la plus haute puissance de la vie? Au contraire le précurseur dit : faites pénitence, c'est-à-dire, prenez une autre voie, et non continuez votre route, car le règne de Dieu approche (Math. III, 2. — Act. V. 31. — II. Tim. II. 25).

Puis, recevant le Sauveur, il s'écrie : voilà l'Agneau de Dieu qui efface les péchés du monde (Jean I. 29). » Dans le système que le christianisme est uniquement le plus haut degré de perfection des puissances naturelles, *la rédemption du péché* est une chose inintelligible, on ne la conçoit pas même sous l'idée d'une délivrance de l'infortune; le christianisme n'est plus la réconciliation de l'homme avec Dieu, ce n'est plus un état de grâces.

Oui, ici la grâce, surtout si on l'annexe à la rémission des péchés, etc., n'est plus possible; en effet, selon les opinions de De Wette, il n'y a plus question de révolte libre contre l'Eternel, d'inimitié à son égard, il n'y a plus question de vraie culpabilité et de pardon des crimes, puisque l'homme en dehors du christianisme est régi par des lois nécessaires de sa nature, lois qui tendent d'elles-mêmes à une perfection entière. Certes une doctrine qui détruit les notions de la liberté, ne peut être fidèle à celle de la grâce, et doit dans tous ses développements saper les fondements de la religion chrétienne.

(1) Voir par exemple l'ouvrage *Theodor oder des Zweiflers Weihe*, 2^e vol., pag. 272.

Indubitablement l'enseignement du Christ s'est toujours annoncé comme une vraie réconciliation de l'homme avec Dieu ; au reste la conscience humaine attesta suffisamment la nécessité d'un rédempteur ; la nouvelle religion devait apporter la paix dans les âmes bourrelées de remords ; c'est en ce sens que les hommes reçurent l'Evangile (II. Cor. V. 13) ; ils le reçurent comme un état de régénération, et implorèrent le pardon de leurs péchés par les mérites du Sauveur (Act. II, 57—58). Et comment ne l'auraient-ils pas reçu de la sorte ? Comprendra-t-on jamais qu'un enfant est souillé par le crime parce qu'il n'a pas atteint la jeunesse, que le jeune homme est frappé du même malheur parce qu'il n'a pas atteint l'âge viril ? Est-ce donc un péché que d'être enfant ou jeune homme ? L'enfant peut-il se repentir, peut-il demander grâce de ce qu'il soit encore à l'aurore de sa vie, de ce qu'il ne soit pas parvenue à l'âge de 50 ans et au degré de vie spirituelle de cet âge ? Vraiment le christianisme serait le système religieux le plus absurde s'il offrait de tels dogmes. D'après M. Baur, le péché, la chute, la corruption de la nature humaine n'ont aucune raison d'être, et conséquemment le Christ n'est pas la victime pour les liquider, le réconciliateur entre le ciel et la terre. Une telle théorie établissant l'intégrité essentielle de l'homme, ose se vanter d'être le complément de la doctrine luthérienne qui ne connaît aucune intégrité essentielle, pas même dans les magnificences de la foi, pas même dans les fils d'Adam régénérés par un sang divin !

Pour faire comprendre à quel point mon adversaire s'éloigne des saints Livres, comparons ses idées à l'enseignement de l'Apôtre dans son épître aux Romains. Saint Paul y représente l'humanité dans un état de dépravation profonde, dans un état répugnant hautement à sa nature, dans un état de révolte contre Dieu ; — M. Baur l'a décrit comme s'élevant d'un degré inférieur de la vie à la perfection de cette vie ! « Dieu, dit l'Apôtre, s'était manifesté aux nations, car ses œuvres proclament son existence ; mais si elles l'ont connu, elles ne l'ont pas glorifié, elles ne lui ont pas rendu des actions de grâce, leurs pensées étaient vaines et leurs cœurs étaient aveuglés (1, 19 — 21). » L'état des peuples avant le Sauveur était donc une vraie

décadence morale, un abîme de misère où ils étaient tombés par des actes entièrement libres ; cet état n'était point une tendance vers la perfection. « Les peuples adoraient à la place du Dieu immortel des êtres périssables, mettaient le mensonge à la place de la vérité, et se rendaient coupables de toutes sortes de blasphèmes et d'infamies (I. 24—25). » « C'est pourquoi tout homme est inexcusable et a besoin de la grâce réconciliatrice de Dieu ; » et tous les chrétiens s'écrient avec saint Paul : « Malheureux que je suis, qui me délivrera de ce corps de mort ! » et se répondent encore avec lui : « La grâce de Dieu par Jésus-Christ Notre Seigneur, » — « qui est mort pour nous, par le sang de qui nous sommes justifiés et sauvés des châtimens divins (VII, 24—25, V, 5—9). » Voilà l'enseignement de l'Evangile qui nous montre l'homme sortant d'un état de corruption morale, d'inimitié à l'égard de l'Eternel, de péché, de culpabilité, de damnation, et passant à un état de justice et de sainteté.

M. Baur imprime une direction tout opposée à l'histoire du Sauveur et de l'Eglise. Selon lui, jamais le Messie souffrant, crucifié et mourant pour nous, ne pouvait se charger des prévarications et des peines qui leur sont dues, puisqu'il est seulement le complément de la création pour lui-même et pour nous. Sa vie devait être un triomphe continu, sa mort répugnait à la gloire de son ascension, l'Eglise ne pouvait être l'objet des attaques des méchants. La croix ne pouvait paraître comme folie aux Grecs, les plus spirituels des hommes, elle ne saurait encore paraître comme telle aux sages de ce monde. Mais l'Evangile, loin de bâtir sur les éléments intellectuels et moraux de la société ancienne, les attaqua de front, apporta au sein des familles le glaive d'une sainte liberté ; la sagesse de la terre était folie devant lui. Il était donc bien éloigné de viser à conduire l'homme vers l'apogée de son état primitif, à perfectionner les forces données par une première naissance ; il annonça une vraie régénération, une nouvelle naissance, une autre création. D'après cela la doctrine évangélique fut une *folie* aux yeux des païens, un *scandale* à l'égard des juifs, et par suite la persécution frappa le berceau du Christ comme elle avait frappé le pasteur.

Il ne sera pas hors de saison de jeter un coup d'œil sur la philosophie de la religion de Hégel; il trouve des expressions pleines de magnificences en parlant de la mort du Sauveur; mais dans le juste expirant sur le gibet il ne voit que le terme nécessaire du fini et l'exaltation de l'humanité à la perfection. Dans le système que nous combattons, le Messie expirant en criminel, quelle énigme, quelle contradiction! Le juste par excellence, celui qui n'a jamais connu le péché, le vrai parfait meurt du supplice de l'esclave; il y a là, selon l'enseignement de M. Baur, quelque chose d'anti-humain, il y a là une preuve accablante contre la nouvelle école, il y a là la démonstration évidente que l'homme avait besoin d'un entier renouvellement, d'un grand renversement, d'un miracle de la grâce sortant d'un abîme de miséricorde. Si le Sauveur avait été la suprême élévation de l'humanité d'après les lois progressives de Hégel, jamais l'infamie de sa mort ne pourrait s'effacer. D'après ces lois le Christ aurait dû à son avènement recevoir le sceptre universel, commander à la terre entière; et nous savons de quelle manière les hommes l'ont reçu. Comment tout l'ordre physique, tout l'ordre moral se seraient-ils renversés? Jamais la lutte du bien et du mal n'a produit de telles catastrophes. Le dogme catholique explique bien autrement les sublimes abaissements du Christ; la mort de l'Homme-Dieu est l'œuvre de la plus profonde malice; mais l'Eternel a attendu que la perversité humaine eût atteint à son apogée pour imprimer à l'humanité un retour vers le bien; Jésus est victime pour notre iniquité, et celle-ci, à son insu, s'est détruite de ses propres mains.

La rémission du péché ne se conçoit pas d'après les idées que nous combattons; on ne conçoit pas mieux la vie nouvelle communiquée par le Sauveur, vie néanmoins que mon adversaire apprécie si fortement. Ce que l'homme possède de lui-même et originellement, est révélé à la conscience par le Christ, l'ainé des parfaits. La justice essentielle au fils d'Adam, posée comme idéal à l'origine de l'humanité, croît graduellement avec le cours des siècles, comme la fleur qui s'épanouit, et finit par se rapprocher fortement de son type. Nous sommes autant de petits dieux; en fléchissant le genou devant le Sauveur, nous rendons nos hommages à notre propre être, nous

puisons dans nous-mêmes l'accomplissement de nos plus ardens désirs.

Voilà donc la dignité à laquelle le néo-protestantisme élève la nature humaine, voilà comment il la couronne de gloire et d'honneur; seulement la couronne dont il nous ceint le front, ressemble beaucoup au diadème d'un roi de théâtre, le manteau royal qu'il nous met sur les épaules ressemble beaucoup à un vêtement de clinquant.

Ainsi, conclut M. Baur, hors du protestantisme on ne retrouve pas le principe vital de la religion chrétienne; ce principe se perd entièrement dans la grâce extérieure du catholicisme. Vraiment la foi romaine n'entend rien à une justice qui nous serait essentielle, à une vie supérieure que nous porterions au fond de notre être; elle se contente d'accorder à l'homme la faculté de recevoir les impressions du principe divin, elle nous dit : créature, pleine de misère, pauvre pécheur, implorez de Dieu cette grâce qui doit descendre de son trône de miséricorde, qui doit entrer dans votre âme pour la purifier de toutes ses souillures.

Le système hégélien est parvenu à aplanir toutes les difficultés (pag. 59); la dispute acrimonieuse sur le rapport entre le divin et l'humain dans le Christ, dispute qui avait déjà agité fortement l'Eglise au V^e et au VI^e siècle, vient de recevoir une solution complète; en effet l'humanité n'est autre chose que la divinité et vice-versa; les vraies relations entre la nature et la grâce, relations qui ont désespéré les docteurs, sont mises à nu, car nécessairement et éternellement nous possédons les principes divins avec les principes humains, et ceux-ci avec ceux-là. Le pélagianisme est une erreur puisqu'il ne comprend pas que l'homme possédait déjà en lui la vie suprême, et n'avait aucun besoin de faire de nouveaux efforts pour y parvenir; le luthéranisme est encore une erreur, car il n'accorde d'activité qu'au principe divin, tandis que celui-ci n'existe pas même sans le principe humain. Les expressions naturalisme et surnaturalisme sont devenues des mots vides de sens et se sont abîmées dans ce dogme fondamental, *tout est un*.

Seulement nous nous demandons toujours comment cette théorie se donne-t-elle comme réellement protestante? Les

fondements sur lesquels les réformateurs et les symboliques luthériennes et réformées ont bâti leur édifice religieux, s'écroulent d'eux-mêmes; la chute, la rémission des péchés, la grâce ayant tellement sa source hors de l'homme qu'il ne reste plus en celui-ci une étincelle de vie, tous ces éléments des réformateurs ne subsistent plus! Vouloir découvrir dans les dogmatismes du XVI^e siècle la nouvelle théorie, ce serait faire comme celui qui déposerait un topinambour dans un nid d'oiseau en disant : j'ai trouvé un moineau. En présence de l'école de Schelling, Luther se rend vénérable et paraît encore fidèle aux éléments chrétiens; il est vrai qu'il regarde l'homme déchu comme une motte de terre, comme un tronc de chêne, quand il compare l'activité humaine à une scie qui a besoin d'être maniée par un agent extérieur, — néanmoins jamais il n'a divinisé notre nature! La néo-théorie ne doit-elle pas se sentir honteuse en songeant à l'enseignement du moine de Wittenberg dont malgré tout elle prétend reconnaître la paternité?

Encore un mot. Luther et les livres symboliques de son église sont-ils d'accord avec M. Baur sur le dogme de la Trinité? Le docteur dira-t-il avec le père de la réforme que la seconde personne de la sainte Trinité, Dieu comme son père, Dieu comme l'Esprit-Saint, l'Eternel *Logos*, celui qui a créé l'univers, se soit fait chair? Il lui est impossible de répondre affirmativement. C'est pourquoi, si sa doctrine sur la Rédemption s'éloigne radicalement du système luthérien, sa doctrine sur le Verbe divin ne s'en rapproche pas davantage. La néo-théologie n'est-elle donc pas néo-protestante? Elle compose des symboles, elle les publie, elle demande des souscriptions aux facultés protestantes, et combien d'adhérents compte-t-elle? Je puis assurer qu'à Tubingue je suis le seul abonné; et néanmoins on répète sans discontinuer que Hegel et ses élèves constituent l'Eglise réformée.

§ 31.

Embarras où je me trouve.

Je ne saurais finir ce chapitre sans montrer quelque embarras. M. Baur (p. 188) fait au catholicisme une concession : la

doctrine, dit-il, qui établit la dépendance absolue de l'homme à l'égard du créateur et détruit le libre arbitre, cette doctrine est *opposée au sentiment moral*, la liberté seule conserve la vraie notion de péché. Le docteur bientôt change de ton, il ajoute que néanmoins la notion du libre arbitre rabaisse fortement le christianisme, éteint l'idée de la mission de l'homme. Comment! un système qui répugne au sens moral, ferait connaître la dignité réelle de l'humanité! et un système fidèle aux sentiments intimes du cœur rabaisserait la religion du Christ! Je crois avoir montré suffisamment que les dogmes de la liberté et de la grâce indépendante de notre nature, sont seuls en état d'expliquer le péché, la culpabilité, la foi dans le Christ — réconciliateur et victime pour l'iniquité, d'expliquer encore la distinction entre la nature et la grâce. Si donc M. Baur pour donner à ses opinions quelque apparence de vérité, se voit obligé de recourir au symbole catholique, pourquoi détruit-il d'une main ce qu'il a édifié de l'autre? pourquoi fait-il du Messie un simple mortel portant ses propres prévarications? — Quoiqu'il en soit, la concession du docteur ne peut pas m'empêcher d'avouer mes convictions à l'égard de ses opinions. Il a beau réunir toutes ses forces pour concilier celles-ci avec l'ancien protestantisme; ses opinions personnelles (p. 408—409) et celles des réformateurs ne soutiennent pas un examen sérieux, toutes manquent également de base. Toutefois j'ai reproduit fidèlement tous les arguments de mes adversaires dans différents endroits de ma Symbolique (1 art. p. 182 et suiv. — 2 art. p. 211 et suiv.). Je conclus en répétant qu'en matière religieuse une notion qui répugne au sens moral, ne saurait être la vraie. Le seul enseignement capable de contenter l'esprit et le cœur, c'est l'enseignement catholique.

CHAPITRE DEUXIÈME.

De la Justification.

§ 32.

Considérations préliminaires.

Nous avons vu M. Baur édifier sa doctrine de la justice essentielle et de la nature humaine sur les principes des réformateurs et des symboliques protestantes; nous avons prouvé que c'est à tort qu'il en appelle aux pères de la réforme. Maintenant, dans la question de la justification, il ne saurait recourir aux dogmes luthériens de la *foi justifiante*, puisque celle-ci se base sur la corruption substantielle de l'homme. Le docteur ne se rapproche pas davantage de la doctrine catholique, et conséquemment son système ne peut offrir aucune vérité historique, ou plutôt son système sera la contradiction patente de cette vérité. Ici encore je dois lui adresser le reproche que je lui ai adressé au commencement de ce volume : il établit des propositions qui s'excluent mutuellement; il s'arrête tantôt à la théologie ancienne, tantôt à la théologie nouvelle, tantôt aux opinions luthériennes, tantôt à l'enseignement calviniste; toutes ces doctrines se trouvent confondues d'un trait de plume. Vraiment la confusion qui résulte nécessairement d'une telle méthode, n'est guère capable de fixer l'incertitude du lecteur, de jeter la lumière sur une thèse si importante. Après cette observation posons clairement la question à résoudre : en fait de justification de l'homme, quel est l'enseignement de l'Eglise catholique, quel est celui des symboliques protestantes-luthériennes, quel est celui des symboliques protestantes-calvinistes? Il n'est aucunement question de savoir ce que les réformateurs *auraient pu* enseigner, s'ils avaient participé aux lumières des docteurs De Wette et Schleiermacher.

A) Des forces actives de l'homme régénéré.

§ 33.

Quelques paroles de M. Baur dignes d'attention.

M. Baur commence la discussion par le rapport qui existe entre l'opération de Dieu et celle de l'homme dans l'œuvre de la régénération. Dans cette matière le docteur ne fait que se répéter, nous sommes obligés de le suivre, et l'on ne nous en voudra point si nous nous répétons nous-mêmes ; au reste, ces répétitions feront encore mieux saisir le point en litige.

Dans ma Symbolique j'ai déjà prouvé que selon la foi catholique la grâce ne se mérite pas. Maintenant on nous objecte : « Quant à l'objet de la grâce l'homme a la conscience de sa pauvreté, de son néant, et en conséquence il ne saurait que recevoir ou tolérer l'inspiration divine ; les catholiques trouvant toute l'efficacité de cette inspiration dans l'usage que l'homme en fait, le principe produisant la valeur morale n'est plus la grâce elle-même (seule), mais la liberté humaine. A ce point de vue on comprend facilement l'idée du mérite. » Un tel blâme est un vrai éloge ; si nous ne pouvons nous déterminer nous-mêmes, il n'y a pas de valeur morale, et si cette détermination rend seule le mérite possible, il est évident qu'on doit l'admettre nécessairement.

Encore un reproche que nous acceptons volontiers : « Comme le libre arbitre et la grâce sont envisagés également comme des dons du Seigneur, il en résulte que ni l'un ni l'autre ne renferment la notion du mérite ; celui-ci réside uniquement dans la manière de laquelle l'un ou l'autre est reçu de l'homme. Or, cette détermination de l'homme n'est pas regardée comme don divin, elle montre seulement le fils d'Adam agissant par lui-même et opérant sa propre valeur morale. »

Cette citation, nous la livrons sans commentaires aux méditations du lecteur ; nous n'y voyons rien à incriminer. Je passe à un autre blâme qu'on formule en ces mots : « D'après les catholiques, le chrétien est un porteur tout passif de la grâce, il n'agit pas réellement, il ne se détermine pas. » On voit que

les contradictions ne sont pas rares chez mon adversaire; il lui est impossible de les éviter parce qu'il ne considère jamais en même temps la liberté et la grâce; il ne les examine qu'isolées l'une de l'autre, il agit comme celui qui examinant une statue par la face s'écrierait : c'est à regretter qu'elle n'ait pas de dos. Puis l'examinant par derrière, s'écrierait : pourquoi ne lui a-t-on pas fait de figure? En un mot, il a la mémoire si courte qu'il sépare toujours radicalement les deux notions.

De ce qui précède, M. Baur conclut : niera-t-on que le bon usage de la grâce fait par la liberté, serve de milieu aux principes divins ; en d'autres mots, que l'homme, pour autant qu'il mérite la grâce, se rende digne d'en devenir le sujet. » Celui qui use bien de la grâce, doit déjà la posséder ; par suite l'usage dont nous parlons ne peut pas lui servir de milieu. Au reste il est à remarquer que nous avons dit : l'homme sans liberté n'a pas de valeur morale et nullement il est capable de recevoir la grâce alors seulement qu'il s'en est déjà rendu digne. Sa valeur morale ressort de l'accès qu'il accorde à la grâce, le sollicitant au bon usage de la liberté. C'est un dogme catholique, que nous ne pouvons aucunement mériter la grâce, mais qu'en suivant les inspirations d'en haut, par un acte parfaitement libre, nous arrivons réellement à cette valeur morale seule possible en vertu de la liberté naturelle. Le catholique a la consolation de voir sa foi confirmée par ceux-là mêmes qui la blasphèment. Voici comment continue M. Baur : « Où est la liberté, la puissance d'opérer le bien, doit aussi se trouver une valeur morale substantielle devenant la propriété du sujet qui la reçoit ; c'est en ce point que réside le pélagianisme ; c'est en ce point que la doctrine romaine se sépare caractéristiquement de la doctrine protestante. » Il est clair que d'après ce dernier système, le bien moral ne saurait être imputé à l'homme ; c'est là une vérité fondamentale que j'ai souvent invoquée dans la Symbolique et qui m'a servi de prémisses à bien des conclusions. On nous qualifie de Pélagiens ; peu importe, nous avons démontré que nous sommes loin de là. Si les protestants se considèrent seuls comme anti-pélagiens, nous acceptons volontiers la dénomination qu'on nous donne. Seulement il est étonnant de voir les adversaires de

toute tradition recourir à une qualification qui n'a de sens que par la tradition pour renverser le système catholique.

B) Notions de la Justification.

§ 54.

*Selon moi la doctrine luthérienne sur la Justification
n'établit entre Dieu et l'homme
qu'une relation extérieure. Attaque de M. Baur contre cette assertion.*

Au dire de mon contradicteur, j'ai très-mal défini l'enseignement catholique ainsi que le protestant touchant la justification; mon exposé est vague, ambigu, contradictoire même. Voici comment j'ai compris ma tâche. J'ai montré la justification catholique comme la relation *intime* entre l'homme régénéré et le Christ, puisque la justice du Sauveur se communique à celui qui reçoit la grâce sanctifiante et en fait une image vivante du divin Maître. La justification protestante, au contraire, je l'ai prouvé, n'établit qu'un rapport *extérieur* entre l'homme et le Sauveur, puisque la justice de celui-ci est seulement *imputée* au pécheur, qui par là ne devient pas juste en lui-même. Ce que j'ai avancé, je l'ai prouvé par les termes si explicites dans lesquels s'expriment les symboles des diverses confessions. M. Baur se donne plus de latitude. S'agit-il d'expliquer dans quel sens les luthériens entendent la justification, il (p. 126) la représente sous l'idée de la *sanctification*, ce qui est bien différent; puis il m'accuse d'exposer le système protestant de manière à lui faire proscrire la sanctification! Le docteur s'est trompé complètement; je suis loin de décrire la doctrine réformée sous de telles couleurs, comme je suis loin de m'être contredit moi-même. M. Baur finit par exposer les symboles de son Eglise de façon à y voir les mêmes doctrines que celles du concile de Trente. Il ne fait guère preuve de science ni de délicatesse en me rendant responsable des conséquences auxquelles ses prémisses l'entraînent nécessairement. S'il a trouvé dans Luther que la justice fait partie de la substance humaine et ne peut pas se perdre, si d'après ce principe une justification émanant du dehors est impossible,

si — conséquemment — le docteur se prouve en opposition ouverte avec les symboliques protestantes qui font dériver la justification d'une source extérieure, si — enfin — il se trouve pris dans ses propres filets, ce ne sont certes pas mes écrits qui en sont la cause. J'ai dit que le dogme protestant fait dériver la justification d'une source extérieure. A l'appui de mon assertion, je donnerai le témoignage d'un théologien réformé dont l'orthodoxie ne sera aucunement révoquée en doute, c'est celui de Quenstedt (1).

J'en appelle aussi à la Concorde dont j'ai déjà exploré les sentences dans ma Symbolique. Voici comment elle s'exprime : « Notre justice est en-dehors de nous. » M. Baur s'efforce d'assigner à ces paroles une autre tendance que celle qui ressort naturellement du sens littéral; le contexte, dit-il, prouve que cette proposition exprime exactement l'opinion catholique (p. 140, 2^e édit.). C'est là vraiment une découverte capable d'étonner les deux partis, jusqu'ici quelque chose de pareil n'ayant été affirmé. Examinons le passage cité, le voici en entier : « La justice réside en dehors des mérites, des œuvres, des vertus, de l'excellence de tous les hommes, elle doit se chercher uniquement dans N. S. J. C. (2). »

Je m'étonne de voir M. Baur avouer que la foi romaine regarde la justice comme ne découlant pas de nos mérites;

(1) Quenstedt P. II, c. 8, sect. 2, q. 1, p. 528 : « Voces justificandi et justificationis de Deo justificante, et homine justificando usurpatæ non significant justitiæ, *vel* actuum aut habituum justorum a Deo factam infusionem, aut hominis actionem, seu habitum pietatis ab ipso homine per crebras actiones acquisitum, quo ipse se ab habitu vitiorum liberet et ex justo justiore faciat, *sed ex usu Scripturæ perpetuo obtinent significationem forensem* seu judicialem, h. e. notant a peccati reatu et pœna absolutionem, in gratiam receptionem, ejusque rei testificationem et declarationem. » Et n. V, p. 550 : « Distincta et diversa hæc sunt beneficia, distinctis itaque verbis exprimenda; *justificatio est aliquid homini extrinsecum, extrinsece ad eum terminatum*, at sanctificatio *intrinsicum* aliquid est et inhærens. » Compar., Chem. Exam. P. I, p. 259. Ed. Franc. 1899.

(2) Solid. Declar. III, § 48, p. 664 : « Cum igitur in ecclesiis nostris apud theologos Augustianæ confessionis extra controversiam positum sit, totam justitiam extra nos, et extra omnium hominum merita, opera, virtutes, dignitatem quærendam, eamque in solo domino nostro Jesu Christo consistere etc.. »

n'était-ce pas lui-même qui d'abord nous avait hautement accusés de fraterniser avec le pélagianisme et de vouloir puiser la sainteté par nos propres forces? — Pour mettre le passage cité dans toute son évidence, je n'aurai qu'à répéter ce que j'ai déjà dit dans mes premiers écrits. Le dogme catholique porte que l'homme, devenu l'ennemi de Dieu, ne possède pas la justice, qui par suite est tout-à-fait hors de lui. Le Sauveur cependant le présente à l'homme sans que celui-ci l'ait mérité le moins du monde; l'offre est-elle agréée, le fils d'Adam croit-il au Christ comme à son rédempteur, il se rapproche beaucoup de la justice; enfin de la foi monte-t-il à l'amour surnaturel de son Dieu, il l'a obtenu, il est *justifié*, et il est justifié *au fond* de lui-même. L'acte de charité amené par l'acte de foi, a établi la conformité de volonté entre lui et le Sauveur; cette conformité qui, auparavant, n'était pas *dans* l'homme, était *au-dessus* de ses forces, est devenue sa propriété, c'est-à-dire, le descendant du père coupable a dans le Christ, la source de toute justice, reçoit la vie de l'âme, la vie *intérieure*, et par là devient de nouveau l'objet de l'amour et des complaisances de l'Eternel. En d'autres mots : les tendances pieuses, les actes de vertu du régénéré sont de telle nature que le Seigneur les agrée comme justes en eux-mêmes, comme dignes de la récompense céleste, comme méritant la félicité sans fin. La vie, la volonté du Christ deviennent notre vie, notre volonté, et de la sorte ses mérites aussi deviennent les nôtres.

Que proclame l'enseignement protestant? Il s'accorde avec le nôtre en ce point que sans la vie du Christ nous sommes privés de la justice; dans les deux systèmes celle-ci se place *en dehors* de l'homme encore éloigné de Dieu. Nos frères séparés ajoutent que même le régénéré ne possède pas de justice capable de plaire au Seigneur, c'est-à-dire, qu'il reste en lui-même l'adversaire du Tout-Puissant, l'objet de ses malédictions; que néanmoins, sans être juste véritablement, il est déclaré tel par la foi à la justice qui lui est imputée. Telle est la pensée de la Concorde dans l'article de la foi justificante; elle dit que les théologiens de la confession d'Augsbourg se sont accordés pour placer la justice hors de l'homme, hors de ses

œuvres, de ses vertus, de ses mérites, de son excellence. M. Baur, sans doute, ne s'avisera jamais d'avancer que selon l'esprit des symboles protestants le régénéré soit en lui-même juste et agréable à son créateur (1).

Ainsi la justification, pour les protestants, est tout extérieure à l'homme, toute judiciaire et ne constituant nullement notre propriété; elle nous revêt seulement de la justice du Sauveur, elle ne pénètre pas dans notre âme, nous ne sommes que les porteurs d'un bienfait divin; les relations qui s'établissent entre Dieu et nous restent toujours extérieures, alors même qu'on envisage la justification immédiatement en elle-même. Cette doctrine a été glorifiée par les premiers réformés, ils l'ont proclamée comme une victoire immense remportée sur l'esprit de l'erreur. Dira-t-on que j'aie rendu infidèlement l'enseignement protestant parce que je l'ai exposé d'après ses monuments les plus anciens?

L'homme une fois justifié, continue M. Baur, c'est-à-dire par l'imputation des mérites du Sauveur, il arrive au commencement de la justification, et les relations extérieures qu'il a contractées avec l'Être Suprême opèrent un certain changement de fond en lui. Mais Luther et la Concorde n'ont-ils pas souvent fait la stricte défense de confondre la justification et la sanctification, les relations extérieures et les intérieures entre nous et le rédempteur? N'ont-ils pas établi que les premières de ces relations sont les seules qui nous rendent agréables au Seigneur, qui soutiennent notre espérance d'un bonheur éternel? N'est-il donc pas clair qu'elles constituent exclusivement la base du système réformé?

Après cela, comment apprécier les paroles acerbes que m'adresse mon adversaire? « Nous le demandons à tout homme non prévenu : d'après les notions de la Symbolique, notions se contredisant mutuellement ou tombant par leur absurdité, est-il possible de se former une idée claire, suivie de l'enseignement protestant sur la justification? Tantôt les réformés

(1) Martin Chemnitz, dans son *Exam. Concil. Trid.*, P. I, p. 235, s'étend si loin sur ce sujet qu'il me semble inexplicable qu'on puisse seulement le révoquer en doute.

acceptent la sanctification, tantôt ils la rejettent; cette affirmation et cette négation se répètent, et finalement c'est la négation qui l'emporte, parce que les protestants font un point capital de prononcer extérieures nos relations avec le Christ.» On se convaincra facilement que je n'ai pas mérité un tel reproche. Du reste M. Baur se plaît à confondre des choses entièrement distinctes. Si je prouve que la justification protestante exclut l'idée de sanctification, à ces mots la *justification protestante* il substitue le *système protestant* et s'écrie que selon moi celui-ci ne connaît pas la sanctification. Je n'ai pas traité de celle-ci dans mes considérations sur la justification et conséquemment je n'ai pu la refuser à mes adversaires (1), et je n'ai pu me contredire lorsque je la leur ai accordée. Finalement que les réformés aient fait un point capital d'envisager nos relations avec le Christ comme extérieures, c'est là une thèse que j'ai prouvée abondamment et que mon adversaire n'a certainement pas renversée.

§ 35.

M. Baur, quant à la doctrine de la justification, établit entre les catholiques et les protestants des différences non établies par la Symbolique. Première différence.

Jusqu'ici M. Baur s'est en vain efforcé de détruire les rapports que j'ai montrés exister entre la justification catholique et la protestante; le moment est venu qu'il va sur cette matière formuler ses propres opinions. S'il reste conséquent avec lui-même, son système ne sera guère heureux. Examinons-le impartialement. Il écrit p. 154 : « si nous examinons les théories

(1) Le livre de la Concorde et Quenstedt commandent d'admettre une différence précise entre la justification et la sanctification. Sol. Declar. III, de fid. just., § 26, p. 660 : « Et conversi et in Christum credentes habent inchoatam in se renovationem, sanctificationem, dilectionem, virtutes et bona opera : tamen hæc omnia nequaquam immiscenda sunt articulo justificationis coram Deo. » § 20, p. 658 : Renovatio seu sanctificatio, quamvis et ipsa sit beneficium mediatoris Christi et opus Spiritus sancti, non tamen ea ad articulum aut negotium justificationis coram Deo pertinet : sed eam sequitur. Cf. IV, § 15, p. 672 : Diligenter cavendum est etc.

des deux Eglises, nous pouvons dire que l'enseignement catholique place la nature de la justification dans l'idée de la sanctification même, et qu'elle se résume dans les deux points suivants : 1° la rémission des péchés n'est pas l'instant précis de la justification ; 2° celle-ci ne se conçoit que comme un changement successif. »

Deux distinctions sont donc constatées par le docteur ; la première s'expose de la sorte : l'idée protestante de la justification n'exclut pas la sanctification, mais subordonne celle-ci à l'autre ; l'idée catholique subordonne la première à la seconde, et ne pose la rémission des péchés qu'en second lieu. Mais considérons les paroles mêmes de M. Baur, pag. 134 : les luthériens placent en premier lieu et avant toute justification l'acte divin qui pardonne le péché. La justice du Sauveur qui est imputée par la foi à l'homme, et qui forme l'essence de la justification, renferme deux choses : comme négation, la délivrance de l'état de prévarication, comme affirmation, l'acquisition de l'état de grâce ; de cette sorte les livres symboliques de notre Eglise unissent à la *remissio peccatorum*, la *reconciliatio cum Deo*, l'*adoptio filiorum*, l'*hereditas vitæ æternæ* (comp. p. 682-685) ; ainsi le pardon des péchés reste toujours le fondement de la théorie, et *justificari* est tout autant que *consequi remissionem peccatorum* (Apol. de la Conf. d'Augsb., art. II de la justif. I).

L'homme avant tout doit se repentir de ses fautes passées, et s'en assurer le pardon, avant d'entrer en communication d'amitié avec l'Eternel. La sortie de l'état d'iniquité devient aussitôt l'entrée dans l'état de grâce, car ici le négatif et le positif ne se séparent pas ; les mérites du Christ, qui sont objectivement imputés à l'homme au moyen de la foi, ont le même double caractère ; comme négation ils furent l'éloignement des peines du péché, comme affirmation ils furent l'accomplissement du commandement divin. — La doctrine catholique ne peut pas nier que la rémission du péché fasse partie de l'idée de la justification ; seulement elle ne pose pas celle-ci au premier rang, elle se contente de la mentionner, d'en déterminer le point d'arrivée et se hâte de saisir la sanctification, qui renferme ce qu'il y a de plus substantiel dans

le don divin. Nous pouvons donc formuler la question de la sorte : le protestantisme subordonne entièrement le positif au négatif en matière de justification ; le catholicisme au contraire subordonne le négatif au positif, de manière que celui-ci absorbe pleinement celui-là ; cette différence opère en pratique des sentiments religieux bien distincts. Le sentiment religieux chez les réformés s'attache directement et dès l'abord à effacer le passé, à se soustraire aux peines dues pour l'iniquité ; chez les fidèles de la communion romaine il regarde premièrement le futur et se replie sur le passé parce qu'ils ne peuvent se cacher les malheurs de cette époque, l'état infortuné du péché. Le parallèle que nous avons fait, suffit pour montrer que dans la controverse présente, les premiers établissent une connaissance du péché et de ses peines bien plus profonde que les autres. »

Avant de soumettre ces paroles à un examen détaillé, je dois me demander ce que M. Baur entend ici par une faute, une culpabilité si profondément sentie ? C'est sans doute la faute que commet celui qui reçoit l'existence limitée ; mais les réformateurs ont-ils prévu les doctrines qui devaient éclairer le XIX^e siècle ? Sans doute, je ne veux aucunement les rendre complices des monstruosité qu'on enseigne de nos jours, je l'ai répété souvent dans la Symbolique. La remarque que je fais a pour but de montrer à quel point la nouvelle théologie se laisse entraîner à une foule d'incohérences. Pourquoi mon contradicteur ne précise-t-il pas une fois définitivement l'enseignement des réformateurs sur le péché et la culpabilité qu'elle entraîne ? Quel moyen de se faire jour dans le dédale où l'on nous mène ? M. Baur est comme ce voyageur qui fait de longues courses en imagination, se croit arrivé à des villes bien éloignées, tandis qu'il ne se donne pas la peine de se mouvoir de sa place. — Il est encore comme cet autre voyageur qui se voit tout à coup délivré de sa charge, imposée à un autre, et qui néanmoins n'avait jamais été chargé. Le docteur (pag. 175, § 35) nous reproche que d'après notre système seulement le mal moral est imputé à l'homme ; et voilà que tout à coup il change de langage et nous montre le Juge Suprême nous appelant à son tribunal sévère ! Ce n'est pas

tout. Quoique nous n'ayons à rendre compte de quoi que ce soit, nous avons cependant à apporter une lourde charge d'iniquités ; et puis le Christ, en vertu de son obéissance active et passive, nous délivre de ce poids énorme, le porte lui-même et ses mérites nous sont imputés. Il faut avouer, que ce sont là de curieuses inventions !

Quoique je ne comprenne rien aux idées que mon adversaire fait enchaîner, je veux admettre qu'il regarde le Messie comme la victime qui a satisfait pour nous. Je me permettrai aussi encore une petite comparaison afin de mettre à nu la manière de laquelle il procède. Il agit comme le voyageur Douville qui a exploré l'Afrique. Douville eut le malheur de perdre son épouse dans les Etats d'un Soba; celui-ci prétendit que d'après les lois nationales aucun étranger n'était autorisé à mourir dans ses Etats, ni même à être malade ou à user de médecine; la transgression de ces lois devait être portée par le coupable ou en cas de mort de celui-ci, par sa famille. Le voyageur eut beau objecter que son épouse n'était pas trépassée par un mauvais usage de sa liberté, qu'elle aurait préféré de continuer de jouir de la vie, qu'ainsi elle n'avait fait aucune injure au Soba en mourant dans ses Etats, que par suite il ne pouvait concevoir qu'il eût à payer une amende pour un cas fortuit. Tous ces raisonnements furent inutiles, la peine fut prononcée et Douville dut s'exécuter. — J'agis de même à l'égard du docteur.

M. Baur donne au pardon des péchés le nom de partie négative, et celui de partie positive à la conscience de la réconciliation; cette conscience comprend la conviction qu'on est devenu l'enfant de Dieu et qu'on a obtenu le salut. La première dénomination il l'emprunte à la nature de l'acte qui nous fait sortir de l'état de péché; la seconde il l'emprunte à la nature de l'acte qu'on pose en entrant dans la grâce de Dieu, en arrivant à l'état de vrai fidèle, de régénérer, de sanctifier. Selon la Concorde l'homme reçoit en même temps la foi à la rémission des péchés et la foi au salut; comme elle place la première d'abord, le docteur en conclut qu'elle subordonne le positif au négatif. Encore une autre exposition erronée de la doctrine protestante. Un réformé pourra, d'après M. Baur,

bâtir ce raisonnement sur les symboliques de son Eglise : J'ai la conscience du pardon de mes fautes, mais non celle de ma réconciliation avec Dieu ; je sais parfaitement que devant lui je ne suis plus pécheur, mais je ne suis pas encore bien certain que je suis devenu son enfant, et que j'obtiendrai le salut ; — en d'autres mots, il est pleinement sorti de l'état de péché, mais il n'est entré dans celui de la grâce qu'à moitié ; en effet, l'état de grâce, de l'accomplissement de la loi, de la sanctification de la loi sont identiques. — Si un catholique raisonnait de la sorte, on le renverrait à l'étude du petit catéchisme de Luther.

Si l'ancienne théologie luthérienne enseigne que la rémission des péchés est accompagnée de la réconciliation avec Dieu, du titre d'enfant du Seigneur, de l'état de grâce, tout cela ne coïncide pas avec la doctrine catholique de la sanctification, telle que M. Baur la représente. Tout le *positif* qu'on trouve dans les premiers auteurs réformés, consiste dans les expressions positives des relations qui par le pardon divin s'établissent entre l'Eternel et l'homme, dans les expressions positives, par lesquelles se décrit l'acte de justification. Or, cet acte par lequel Dieu déclare qu'il regarde l'homme comme son enfant, est entièrement extérieur à ce dernier, et ne l'affecte que passivement ; il ne peut donc apporter dans son âme quelque chose de positif. Encore une confusion d'idées qui se manifeste dans cet endroit : l'acte négatif de la rémission des péchés est identifié avec le changement positif opéré dans l'homme. M. Baur agit ici contre l'esprit et la lettre de la Concorde ; celle-ci établit une distinction tranchée entre la justification et la sanctification ; elle dit que l'homme arrive au salut par la rémission même des péchés, rémission toutefois qu'elle fait découler de la foi justificante ; elle ne veut donc pas que la sanctification soit une condition de l'état de salut et du pardon des iniquités ; en d'autres mots, le pécheur a la conscience de son bonheur au même instant que ses prévarications lui sont remises ; la sanctification ne vient qu'après, conséquemment on ne saurait d'après la profession de foi luthérienne considérer la rémission des péchés comme partie négative, la sanctification comme partie positive de la justifi-

cation de l'âme, puisqu'elles ne sont pas liées intimement l'une à l'autre, et qu'elles ne font pas simultanément leur entrée dans le régénéré (1).

Le but que s'est proposé M. Baur dans la théorie du positif et du négatif, est celui-ci : il a voulu montrer que la justification protestante n'exclut pas un vrai fondement moral, un véritable accomplissement de la loi. Il faut remarquer ici que cette justification est un acte purement déclaratoire par lequel les mérites du Christ sont imputés au croyant, sans que celui-ci reçoive la sanctification, sans qu'il remplisse réellement la loi divine. D'après les passages cités de la Concorde et de Quenstedt, la sanctification est un autre don du Seigneur bien différent du premier; il ne doit pas suivre nécessairement ce dernier, qui, le cas échéant, peut suffire au salut.

Nous aurons à examiner encore la même question plus loin. Pour le moment contentons-nous de conclure que la sanctification protestante ne se subordonne aucunement à la justification, comme le prétend mon adversaire. Aussi pour éviter plus sûrement une confusion, je ne me sers pas des termes *positif* et *négatif*, comme ne me présentant pas un sens assez déterminé (2).

(1) Solid. Declar. III, *De fidei justitia*, § 45, p. 663 : « Sed et hic error rejiciendus est, cum dicitur, hominem alio modo, seu per aliquid aliud salvari, quam per id, quo coram Deo justificatur; qua ratione, juxta quorundam opinionem, per solam quidem fidem coram Deo justificemur : sed tamen ita ut absque operibus salutem æternam consequi impossibile sit. » Je ferai voir ci-dessous que par le mot *opera* il faut entendre *tous* les mouvements qui changent l'homme intérieurement.

(2) Chemnitz distingue partout bien autrement que M. Baur, par exemple, Exam. P. I, p. 234 : « Lutherani hebraica phrasi verbum justificare accipiunt, ideo justificationem accipiunt, absolutionem a peccatis, seu remissionem peccatorum, imputatione justitiæ Christi, adoptione et hæreditate vitæ æternæ, idque tantum propter Christum fide apprehensum. Et tamen simul docent *sequi* renovationem, inchoandam esse dilectionem et bona opera. Ainsi que p. 296 : Quædam dicenda sunt de argumento illo, quod præcipuum est in decretis Concilli, beneficia scilicet Christi ita sibi cōharere, ut quando homo per remissionem peccatorum reconciliatur, simul etiam per Spiritum Sanctum inchoatur sanctificatio et renovatio. Unde volunt consequens esse, fidem ac justificationem in Christo comprehendere non solam reconciliationem, sed simul etiam renovationem. Et plus loin :

M. Baur continue de cette manière : l'homme doit avant tout trouver la paix pour le passé, il doit d'abord acquérir la conscience du pardon de ses iniquités, lorsqu'il veut rentrer dans de nouveaux et heureux rapports avec Dieu. Au moment qu'il quitte l'état du péché, il entre dans celui de la grâce, car le positif ne saurait en cette matière se diviser du négatif. » Ceci mérite beaucoup de réflexions. Premièrement le fils d'Adam doit croire à la miséricorde du Seigneur, c'est-à-dire doit être convaincu que du côté de celui-ci, il n'y a aucun obstacle pour qu'il recupère son titre d'enfant de Dieu ; c'est là une condition essentielle de ce bienfait. Mais il ne lui faut aucunement être tranquilisé quant à la vie passée ; car cet état de tranquillité, fruit de la miséricorde divine, a aussi pour condition essentielle que du côté de l'homme rien ne s'oppose à ce qu'il rentre dans ses droits primitifs ; en d'autres mots, cette paix intérieure dépend du changement même du pécheur, du divorce qu'il fait avec l'iniquité. Il ne suffit pas de croire à la miséricorde de l'Eternel, il faut encore croire à sa sainteté, et le malheureux ne voit ses prévarications effacées que lorsqu'il rompt entièrement avec elles. Ce point établit une différence fondamentale entre le dogme catholique et l'enseignement protestant. Selon celle-ci l'homme connaît que ses péchés lui sont pardonnés, quoiqu'il ne les ait pas encore quittés, quoique jamais, sur cette terre, il ne puisse s'y soustraire entièrement ; puis, quand il a la conscience du pardon des iniquités qui résident toujours dans son âme, il faut qu'il les abandonne dans un certain sens, néanmoins sans que la sanctification devienne une qualité essentielle de la rémission des péchés ; cette rémission s'opère uniquement par la foi à la justice du Sauveur ; — voilà le motif qui force les réformés d'admettre la possibilité du salut sans sanctification.

Le docteur s'exprime d'une façon bien inconséquente dans ces termes : « L'homme doit d'abord se tranquilliser pour le passé. » Pour les luthériens le péché n'est pas un mal dispa-

Non reconciliationem et renovationem, fidem et charitatem nos ita divellimus, ut alterum tollamus et negamus : sed *cuique* suum locum, suum officium et suam proprietatem tribuimus.

raissant dans la justification, il est plutôt une vraie opposition à celle-ci, s'il s'efface peu à peu, ce n'est que par une nouvelle grâce bien différente de la première, par celle de la sanctification ; même il ne s'efface jamais entièrement, comme M. Baur tâche de le démontrer lui-même. On est donc infidèle aux luthériens lorsqu'on dépeint la rémission des péchés comme le passage de l'état du péché à celui de la grâce ; elle est plutôt le passage de l'état dans lequel on sait que Dieu nous déteste à cause de nos iniquités, à l'état dans lequel on sait qu'il s'est reconcilié avec nous malgré que nos iniquités continuent de subsister. Encore ce passage n'indique pas un principe positif remplaçant un principe négatif dans la vie intime de l'âme ; l'état de grâce dans lequel on entre, ne dénote autre chose que le pardon des offenses. En résumé, mon adversaire confond la sanctification avec la justification, ce qui n'est pas permis dans le système réformé. Sa conclusion, il veut cependant la légitimer par les considérations qu'il développe sur les mérites du Sauveur. Le Christ, dit-il, non-seulement nous a, par son obéissance, délivrés des peines dues pour le péché, mais de plus a réellement accompli les préceptes de son Père ; ce *négatif* et ce *positif* se reproduisent dans la justification de l'homme, justification qui consiste seulement dans l'imputation des mérites du rédempteur. Cet effort ne peut aboutir ; d'après la croyance luthérienne, celui que la foi justifie, n'a pas de faculté d'accomplir la loi, puisque le Sauveur l'a accomplie pour lui.

§ 36.

Continuation.

M. Baur affirme que, selon les catholiques, la rémission des péchés, quoique unie à la justification, n'est pas assez considérée et même n'a pas une place désignée exactement. Pourquoi n'a-t-il pas dit ? « La foi romaine attache à ces mots *rémission des péchés* un sens tout autre que l'enseignement protestant. Selon celui-ci ils dénotent un simple acte *déclarant* que l'iniquité, restant toujours dans l'âme, est oblitérée ; selon celle-là ils expriment un décret divin détruisant le péché dans

sa racine, dans la perversité de la volonté, important dans l'âme un principe positif, la grâce sanctifiante, don de l'amour du Seigneur (1). Le catholique conséquemment ne fixe pas à cette rémission le même instant que le protestant, ce n'est pas à dire qu'il ne lui fixe aucun moment; au contraire il a, encore en ceci, des idées bien autrement profondes que son antagoniste. Les paroles divines remettant le péché sont liées intimement à l'acte opérant cette rémission, car en Dieu la parole et l'acte s'identifient; de cette façon le positif accompagne toujours le négatif et c'est ce que j'ai souvent observé dans la symbolique et ce que les théologiens du moyen âge disent bien clairement (2). Le pardon des offenses tel que nous l'entendons ne nuit pas aux sentiments de repentir; l'homme régénéré garde un souvenir perpétuel de la miséricorde divine, ainsi que du malheur de s'être révolté contre le meilleur des maîtres. La rémission, il est vrai, est la destruction du principe du péché, mais non celle de toutes les suites de la prévarication; non-seulement il est en état d'avoir une profonde

(1) « Je réponds, dit Taulère, et je dis que la grâce n'est autre chose qu'une lumière que Dieu créé en lui-même et qu'il répand dans l'âme, c'est par elle que l'âme passe de la chair à l'esprit, du temps à l'éternité, de la diversité à la simplicité. » *Imit. de J.-C.* Francfort, 1853, p. 10. Edit. de Schlosser.

(2) Thom. Aquin., *Prim. Sec.*, q. CXIII, art. 2. S. Thomas propose la question suivante : « Utrum ad remissionem culpæ, quæ est justificatio impii, requiratur gratiæ infusio. » Il est remarquable que S. Thomas se propose une objection qui exprime la doctrine luthérienne. « Remissio culpæ consistit in reputatione divina, secundum illud Ps XXXI. « Beatus vir, cui non imputavit Dominus peccatum. » Sed infusio gratiæ ponit etiam aliquid in nobis, ut supra habitum est, ergo infusio gratiæ non requiritur ad remissionem culpæ. » Il répond : « Homo peccando Deum offendit, sicut ex supra dictis patet. Offensa autem non remittitur alicui nisi per hoc, quod animus offensi pacatur offendenti. Et ideo secundum hoc peccatum nobis remitti dicitur, quia Deus nobis pacatur. Quæ quidem pax consistit in dilectione, qua Deus diligit nos.... Effectus autem divinæ dilectionis in nobis, qui per peccatum tollitur, est gratia, qua homo fit dignus vita æterna, a qua peccatum mortale excludit. Et ideo non posset intelligi remissio culpæ, si non adesset infusio gratiæ. Art. 6. Idem est gratiæ infusio et culpæ remissio, sicut idem est illuminatio et tenebrarum expulsio. Comp. Bonavent. in l. IV. Sent. dist. XVII, p. 1. q. 1.

douleur d'avoir fait le mal, mais il sent profondément et longtemps les restes de ses infortunes, l'aiguillon de la concupiscence auquel il a malheureusement prêté une force si grande. Aussi ne parvient-il jamais à se rassurer entièrement; il connaît parfaitement la miséricorde du Seigneur, mais il ne connaît pas de la même manière l'état de son âme; il se trouve toujours entre la bonté divine d'un côté et le souvenir de ses fautes de l'autre, et jusqu'à la fin de sa course jamais il ne pourra se soustraire à des sentiments aussi opposés.

Après cela concevra-t-on les paroles de M. Baur : le catholique se dirige aussitôt vers l'avenir et ne se retourne vers le passé que par nécessité, ne pouvant plus supporter l'idée des prévarications. De cette façon là seulement se concevrait une profonde douleur où le libre arbitre n'existe pas, où l'iniquité n'est qu'un effet du hasard; et là elle ne concevrait pas où les fautes sont tout-à-fait la propriété de l'homme!

Ce que je viens de déduire des principes catholiques est pleinement confirmé par l'histoire de l'Eglise, par sa vie intérieure, ses instituts, ses règles de mœurs. Quant à ces dernières, voici quelques paroles d'un grand docteur, de saint Anselme : « Espérez en la miséricorde de Dieu, de manière à craindre sa justice; élevez-vous à la confiance d'avoir obtenu le pardon de vos péchés, de manière que la crainte de l'enfer vous tienne dans une humble incertitude (1). » Cette règle de morale est en tout conforme au dogme catholique; il en est de même de la suivante : confiez-vous en Dieu, comme si le succès dépendait uniquement de vous et nullement de Dieu; néanmoins travaillez comme si vous ne faisiez rien, comme si Dieu opérerait tout (2). » Dans un système conservant à côté de la

(1) Anselm. *Exhort. ad contempt. tempor. opp.* Edit. Gerb., p. 191. « Sic spera misericordiam, ut metuas justitiam; sic te spes indulgentiæ erigat, ut metus gehennæ semper affligat. Il avait dit plus haut : Esto semper paratus ad lachrymas. Planctum et lachrymas nunquam deseras. Nulla te res de peccato securum faciat : incessanter in corde tuo spes et formido consistent.

(2) Hæc prima sit agendorum regula : Sic Deo fide, quasi rerum successus omnis a te, nihil a Deo penderet; ita tamen iis operam omnem admove, quasi tu nihil, Deus omnia solus sit factururus.

liberté morale la nécessité de la grâce, ces deux agents s'agitent chacun dans leur sphère; l'un ne peut pas annuler l'action de l'autre. Le protestantisme, niant le libre arbitre, ne regarde nécessairement que l'opération de la grâce (1); par suite il admet dans l'homme la seule connaissance de la rémission des péchés par l'imputation de la justice de Dieu même; quant à la morale catholique exposée plus haut, il ne la comprend qu'en partie; il devait donc en matière de péché s'exprimer d'une manière bien légère, bien incomplète.

Le dogme catholique, tel que nous venons de le contempler, *a inspiré* des institutions répandues dans toute l'Europe, instituts dont l'origine appartient sans doute à l'Eglise, je veux parler des institutions monastiques, de ces retraites lugubres où la vie se consomme à pleurer les iniquités passées, à leur faire une sainte guerre. Ces institutions dans quelques localités n'existent plus, et c'est le système protestant qui les a tuées. Si la miséricorde divine seule, sans la libre coopération de l'homme, délivre du péché, la pénitence du cloître est parfaitement inutile; c'était là le grand argument de Luther contre les couvents.

Jetons un coup d'œil sur la littérature catholique, nous y découvrirons de nouvelles preuves, nous y verrons à quel point le dogme romain est fort pour inspirer la componction et laisse loin derrière lui la sèche exposition protestante. Je me contente de citer les méditations de saint Anselme, la séquence « *dies iræ, dies illa*, » que je voudrais pouvoir transcrire ici en entier. Cette complainte si touchante est inconnue aux réformés, même à ceux qui se piquent d'attaquer le catholicisme; chez nous elle n'est pas seulement la prière ordinaire du prêtre, elle se trouve encore dans tous les livres d'oraison. Puis le protestantisme a-t-il jamais décrit l'enfer comme le Dante qui a puisé dans sa foi et dans le sentiment universel ces tableaux capables de glacer d'effroi les cœurs les plus endurcis?

(1) Calvin, *Instit.*, l. II, c. 2, n° 9, p. 85 : « Si eorum (des catholiques) sententiam hac in parte expectent, semper incerte fluctuabunt : adeo *nunc* hominem liberi arbitrii viribus spoliatum (!) ad solam gratiam refugere docent : *nunc* propriis ipsum armis aut instruunt aut instruere videntur.

Pour ce qui regarde le culte catholique, qu'il exprime admirablement la conviction de notre culpabilité! Le fidèle n'assiste pas au sacrifice qui s'offre tous les jours dans nos temples, sans que le Sauveur se présente à ses yeux comme la victime pour ses péchés et ceux du monde entier. M. Baur nous accuse-t-il donc à juste titre de ne pas porter les hommes à la détestation de l'iniquité, à un repentir vrai et durable?

Interrogeons maintenant le concile de Trente. Voici comment il s'exprime Sess. VI, c. VII : « La justification n'est pas seulement la rémission des péchés, elle est aussi la sanctification de l'homme intérieur par la coopération à la grâce » Peut-on s'exprimer plus clairement? Le concile ne dit pas : la justification est la rémission des péchés; mais il dit : elle est tout ensemble et la rémission des péchés et la sanctification. Plus loin il ajoute : « Personne ne peut devenir juste que par la participation aux mérites des douleurs de Notre Seigneur Jésus-Christ; néanmoins dans la justification il arrive que par ces mêmes mérites, la charité de Dieu est répandue par le Saint-Esprit dans nos cœurs et devient notre bien propre; de sorte qu'avec la rémission des péchés ce don ineffable nous est accordé par le Sauveur dont nous devenons les membres au moyen de la foi, de l'espérance, de la charité. Ses. VI, c. IX. » Le synode parle-t-il donc de la sanctification comme d'un bien subordonné au pardon des fautes?

Après cela, M. Baur est-il dans le vrai lorsqu'il ne découvre dans la doctrine catholique aucun moment déterminé pour la rémission des iniquités? Il est donc bien évident que la première différence constatée par mon adversaire entre les deux confessions ne repose sur aucun fondement.

Ce qui m'a surtout déplu en tout ceci, c'est d'entendre le docteur faire cette appréciation : les deux systèmes, le catholique et le protestant, se complètent mutuellement; chacun n'a envisagé qu'un côté de la question; l'un a trouvé dans la justification la seule rémission des péchés, l'autre la seule sanctification; de manière que les deux enseignements réunis présentent toute la vérité et souffrent nécessairement de se voir séparés. Que le protestant n'envisage qu'une face de la justification, rien de plus certain; mais il est aussi hors de

doute que le catholicisme la donne en entier et possède seul la pleine vérité.

§ 37.

Seconde différence doctrinale trouvée par M. Baur.

M. Baur, dans son parallèle du dogme catholique et du dogme protestant, avance que le premier fait de la justification est une suite d'actes successifs, tandis que l'autre la considère comme un acte instantané! C'est là encore une erreur bien volontaire. En effet le baptême catholique, tout autant que le protestant, ne confère-t-il pas la grâce d'une manière instantanée et non par des actes successifs? Puis le prêtre donnant l'absolution sacramentelle, ne produit-il pas un effet instantané, au lieu d'un effet seulement complet au bout de bien des années? Enfin les scholastiques n'ont-ils pas posé cette question : « La justification est-elle une série d'actes? » et n'y ont-ils pas unanimement répondu d'une façon affirmative (*in instanti fit justificatio*) (1)?

Ce qui a pu amener M. Baur à émettre une telle opinion, est que l'enseignement catholique exige une *disposition* suffisante dans le pécheur recevant la justification. Dans l'Eglise primitive l'idolâtre demandant à être reçu parmi les fidèles, devait passer par les différents degrés de catéchuménat, degrés comprenant une durée proportionnée à son état. L'explication de ce

(1) Bonavent. in 1. IV. *Sent. dist.*, XVII, P. 1, art. II. q. 2. « In eodem instanti est remissio culpæ et motus liberi arbitrii, q. 3; quia præparatio debet esse secundum convenientiam ad justificationem, in qua est motus liberi arbitrii et contritio, necesse est, quod homo se præparet motu fidei et doloris, ita quod gratia inveniatur liberum arbitrium in utroque istorum actuum, ita quod in eodem instanti paratum sit moveri, in quo gratia advenit. » S. Thomas d'Aquin se demande formellement : « Utrum justificatio impii fiat in instanti vel successive? — Tota justificatio impii originaliter consistit in gratiæ infusione. Per eam enim et liberum arbitrium movetur et culpa remittitur; gratiæ autem infusio fit in instanti, non successive. » Scot enseigne qu'un principe de vie ne se communique pas tout entier en une fois, mais qu'il se développe successivement. « Quia non est successio in inductione alicujus formæ, nisi penes partes mobiles, vel penes partes ipsius formæ. »

point disciplinaire est bien facile : la préparation à la justification se compose d'une série d'actes, mais la justification même est instantanée. Quant à la discipline des premiers siècles, d'excellentes raisons la justifiaient; depuis longtemps néanmoins des motifs graves l'ont mise en désuétude.

Le catéchuménat n'était pas la seule institution de ce genre; on avait encore la pénitence publique pour ceux qui après le baptême se rendaient coupables de certains crimes notoires; la réconciliation avec l'Eglise ne se faisait que par degrés. Encore ici la préparation à la justification se faisait successivement, quoique la justification même restât toujours un acte instantané.

- Le catholicisme en ceci est conséquent avec ce dogme : la régénération spirituelle, l'union avec le Sauveur, n'est autre que l'acte libre par lequel l'homme accepte le principe divin, émanant des mérites de l'Homme-Dieu. Le pécheur est capable de poser cet acte, de commencer cette union, alors seulement qu'il a compris le malheur de son éloignement de Dieu, la grandeur de l'infortune qui l'accable, le besoin de secours qui le presse, — qu'il déplore amèrement ses chutes, et qu'il soupire ardemment après le moment de la réconciliation. Voilà les degrés de repentir qui le conduisent au pardon, mais celui-ci ou la participation aux biens du Messie comprend toujours un même et unique moment. La préparation au pardon est elle-même l'œuvre de la grâce, aidant l'homme à revenir vers son Dieu, lui représentant au vif sa fin dernière, ainsi que les désastres du péché, et éclairant ainsi sa liberté, la disposant à écouter la voix de son rédempteur.

L'enseignement catholique porte aussi que le chrétien peut croître en justice (*justificatio secunda*); M. Baur a mal compris cet enseignement s'il croit y rencontrer la confirmation de sa thèse. En effet, si l'on parle d'un accroissement de vie, on suppose donc l'existence de cette vie; ainsi la justification instantanée n'exclut pas un développement successif du principe divin, principe qu'elle-même a déposé dans l'âme. Au reste ce phénomène se reproduit partout. L'homme gagne en taille pendant plusieurs années; dira-t-on en conséquence que sa conception s'étend pendant toute cette époque? L'acte de

la justification efface le péché et sanctifie le pécheur; celui-ci est orné de la grâce sanctifiante; cette grâce, semblable à l'arbuste, s'étend de plus en plus, porte ses nombreux rameaux à des distances toujours plus grandes. Telle est la doctrine de notre Eglise, comme le docteur finit par l'avouer lui-même, p. 158; cette doctrine cependant, il ne l'a pas saisie, ses paroles l'ont prouvé jusqu'ici, et le prouveront encore plus loin. Les erreurs que nous venons de mettre à nu serviront à montrer celles qui vont suivre. — La seconde différence que M. Baur prétend avoir découvert entre les deux confessions, n'a donc aucune existence réelle.

C) De la perfection de l'état de justice, et de l'état entièrement pur du péché. Doctrine catholique sur le péché véniel.

§ 58.

Troisième différence de M. Baur. — L'enseignement catholique n'admet pas un état pur de tout péché.

Il est désolant de voir le docteur s'abandonner à des aberrations continuelles, tomber dans les plus ouvertes contradictions; souvent la plume me tombe de la main lorsque je suis forcé de le suivre dans des sentiers aussi tortueux. Il écrit p. 143 : l'auteur de la symbolique admet dans l'état moral la perfection de la sanctification; cette perfection délivre le fidèle de toute attache au mal, de toute souillure spirituelle. Déjà p. 129 le docteur m'en voulait parce que j'avais accusé le système protestant de regarder l'homme comme justifié sans que ses péchés soient entièrement effacés; il ajoute que dans notre système l'iniquité disparaît entièrement. Puis, pag. 142, l'enseignement réformé est formulé de cette manière : la conscience ne peut jamais atteindre à une telle pureté qu'elle se libère de tout vestige de la chute d'Adam. Par contre, selon M. Baur, l'enseignement catholique ne repousse pas cette pureté où la dernière trace du premier péché est tout-à-fait effacée.

Il me suffira d'ouvrir la Symbolique pour réduire tous ces parallèles à néant; voici ce que j'y disais, page 105 (2^e edit.) :

Le juste selon nous ne peut jamais se délivrer entièrement de péchés véniels quelconques; tout en restant juste, il tombe bien souvent, et c'est pour cela qu'il implore tous les jours son pardon dans l'oraison dominicale (1). Je continuais en ces termes : la justification de l'âme reste néanmoins véritable, quoiqu'elle ne soit pas parfaite, comme s'exprime Bossuet (2). Je le demande donc, le docteur a-t-il rendu fidèlement ma pensée? Du reste, dans la symbolique, page 103, je citais le concile de Trente qui reprouve hautement l'opinion que M. Baur m'attribue (3). Si donc j'avais réellement avancé ce qu'on me fait dire, on aurait dû démontrer que mon assertion contredit le dogme catholique. Cette manière de procéder aurait conduit mon adversaire à approfondir un peu plus la doctrine de l'Eglise romaine.

Interrogeons encore l'autorité des Pères. Que disent et St Cyprien dans son explication de l'oraison dominicale, et Origène en maints passages, et St Ambroise, et St Jérôme dans ses disputes contre Jovinien et contre les Pélagiens, et St Augustin dans presque tous ses ouvrages? St Jérôme, dans ses dialogues contre les Pélagiens, explique bien explicitement la doctrine catholique, il atteste que jamais sur cette terre on n'arrivera à un degré de sanctification excluant toute souillure. —

(1) Concil. trid. sess. VI, cap. XI : « Licet enim in hac mortali vita quantumvis sancti et justī in levīa saltem et quotidiana, quæ etiam venialia dicuntur peccata quandoque cadant, non propterea desinunt esse justī etc.

(2) Bossuet dit dans l'*Exposition de la doctr. de l'Eglise cath.*, c. VI. « Toutefois il n'est que trop certain, que la chair convoitise contre l'esprit, et l'esprit contre la chair, et que nous manquons tous en beaucoup de choses (Gal. V. 17, Jac. V. 2); ainsi quoique notre justice soit véritable par l'infusion de la charité, elle n'est pas justice parfaite à cause du combat de la convoitise : si bien que le continuel gémissement d'une âme repentante de ses fautes, fait le devoir le plus nécessaire de la justice chrétienne. Ce qui nous oblige de confesser humblement avec saint Augustin, que notre justice en cette vie consiste plutôt dans la rémission des péchés, que dans la perfection des vertus. » (La rémission des péchés doit être prise dans le sens catholique, puisque le sens protestant était encore de S. Augustin).

(3) Concil. trid. sess. V, *Decret de pecc. orig.* : « *Manere autem in baptizatis concupiscentiam vel fomitem, hæc sancta synodus fatetur et sentit.* Mais il ajoute : Quæ cum ad agonem relicta sit, nocere non consentientibus, sed utiliter per Christi Jesu gratiam repugnantibus non valet. »

Le concile de Carthage tenu en 418, condamna l'opinion contraire par un canon spécial (1). Le concile de Vienne tenu en 1313 sous le pontificat de Clément V, anathématisa les Beggards, coupables de la même erreur, anathème qui fut aussitôt inséré dans les Décrétales (2). Le concile de Trente conserva cette condamnation (3); puis le Souverain Pontife Innocent XI proscrivit une série de propositions tirées des ouvrages de Molinos, propositions formant une sorte de quiétisme et enseignant ce que M. Baur qualifie de doctrine catholique (4).

Le docteur dit encore (page 130) : l'auteur de la symbolique convient que dans les deux confessions le péché continue à exister après la régénération. Voici sans doute ce qui lui a donné l'occasion de porter un tel jugement. D'abord j'ai toujours enseigné que la régénération détruit le péché originel dans sa propre racine; tel en effet est l'enseignement des

(1) C. VI. Item placuit, quod ait S. Joannes apostolus : « si dixerimus, quod peccatum non habemus, nos ipsos seducimus, et veritas in nobis non est, » quisquis sic accipiendum putaverit, ut dicat, propter humilitatem oportere dici, nos habere peccatum, non quia vere ita est, anathema sit. C. VII. Item placuit, ut quicumque dixerit, in oratione dominica ideo dicere sanctos : « dimitte nobis debita nostra, » ut non pro se ipsis hoc dicant, quia non est eis jam necessaria ista petitio, sed pro aliis, qui sunt in suo populo peccatores.... anathema sit.

(2) Lib. V. Clement. tit. de Hæreticis.

(3) Concil. trid. sess. VI. Si quis hominem semel justificatum dixerit amplius peccare non posse, neque gratiam amittere, atque ideo eum, qui labitur et peccat, nunquam vere fuisse justificatum, *aut contra*, posse in totam vitam peccata omnia, etiam venialia vitare nisi ex speciali Dei privilegio... anathema sit.

(4) N. 52. Per contemplationem acquisitam pervenitur ad statum non faciendi amplius peccata mortalia, nec venialia. N. 55. Per hanc viam internam pervenitur ad purgandas et distinguendas omnes animæ passiones, ita quod nihil amplius sentitur, nihil, nihil. N. 56. Duæ leges et duæ cupiditates, animæ una, et amoris proprii altera, tamdiu perdurant, quamdiu perdurat amor proprius; unde quando purgatus est et mortuus, ut fit per viam internam, non adsunt amplius duæ illæ leges, nec aliquid sentitur amplius. N. 61. Anima, quæ ad mortem mysticam pervenit, non potest amplius velle aliud, quam quod Deus vult; quia non habet amplius voluntatem, et Deus eam illi abstulit. N. 65. Per viam internam pervenitur ad statum continuum, immobilem in pace imperturbabili.

Saintes Ecritures, de l'Eglise grecque et latine. Quoi de plus juste? Si le mal primitif se trouvait seulement élagué par la justification, si les branches de l'arbre étaient seulement coupées; en un mot, si la racine corrompue restait en vie au fond de la volonté, le mal ne serait pas enlevé, il n'aurait pas même subi une véritable diminution, on l'aurait seulement empêché pour un certain temps de se montrer au dehors. Les Prédestinatiens trouvaient l'image du pardon de la tache originelle dans celui qui se fait couper les cheveux; les extrémités disparaissent, mais repoussent bientôt parce que la racine n'a pas été enlevée (1). Ces hérétiques détruisaient l'idée de toute pureté intérieure et ne tardèrent pas à être condamnés par l'Eglise.

Le péché d'origine a son siège exclusivement dans la volonté; la volonté qui, dans la régénération, se détermine pour Dieu, ne peut pas faire certaines réserves pour le démon : personne ne saurait servir deux maîtres qui se contredisent, comme affirme le Sauveur du monde. Néanmoins, l'homme, restant libre, peut retomber dans le mal, quoique la racine du péché primitif soit exterminée. Adam tout pur qu'il fût jusque là, n'est-il pas tombé? Celui qui est justifié par les mérites du Messie, est encore assujéti au feu de la concupiscence, et à d'autres suites de la chute, comme l'arbre privé de ses racines, conserve pendant quelque temps des feuilles vertes et des rameaux nourris par le suc. Entouré d'ennemis extérieurs, il porte en lui-même le plus terrible adversaire; sa volonté n'est pas précisément rayonnante de santé dans un sens absolu, plutôt elle vient seulement de relever d'une

(1) *Prædestinatus*, lib. II. (Galland. Vol. X). Ne forte æstimarentur per baptismum ita tolli peccata, ut etiam radices ipsæ peccatorum pariter evellantur. Motus enim illæ pollutionis, qui per prævaricationem naturam invasit, ita remanet in baptizato, sicut radix capilli, *cum fuit novacula in superficie emundatus et rasus*. Rasus enim est, ut emundaretur locus : non est eradicatus, ne ulterius nasceretur. Si enim ex integro per baptismum omnis prævaricationis Adæ fragilitas tolleretur, baptizati omnes nullo caloris motu traherentur ad crimina, nullus sordibus inquinaretur humanis, nullus concupiscentiæ stimulis pungeretur. Les deux dernières propositions offrent un sens admissible, quoiqu'elles ne soient pas identiques avec celles qui précèdent.

grande maladie, elle est guérie radicalement, mais sent encore des vestiges de ses anciennes infirmités. On concevra donc facilement qu'on peut très-bien concilier ces deux propositions : la justification sanctifie radicalement l'âme de l'homme, et néanmoins l'âme sanctifiée ne saurait éviter tout péché véniel, ne saurait éviter ces fautes qui ne brisent pas l'union intérieure avec Dieu, qui n'impriment pas à la volonté une direction opposée. Si M. Baur s'était contenté d'exprimer sa difficulté à faire sympathiser ces deux propositions, il aurait agi loyalement ; il n'agit pas de même lorsqu'il falsifie la Symbolique au point d'y trouver que la sanctification à une certaine perfection délivre de tout péché.

§ 39.

M. Baur s'efforce de mettre les deux confessions d'accord. Considérations préliminaires à un examen plus approfondi de la matière.

M. Baur après avoir développé les différences qu'il croit avoir démontré entre les deux confessions quant à la matière de la justification, s'étend encore sur certains points de contact où il veut que l'enseignement catholique et luthérien se rencontrent.

Le docteur dans cette seconde partie n'est guère plus heureux que dans la première ; il va jusqu'à constater de l'harmonie là où la divergence est plus prononcée au plus haut degré. Dans son parallèle il oublie les côtés les plus saillants tant de la foi romaine que de la doctrine luthérienne. Voici son raisonnement : 1. D'après Bellarmin et même d'après la Symbolique, l'homme régénéré n'est pas agréable à Dieu par une justice actuelle embrassant tous ses actes, mais par une justice habituelle consistant dans la droiture de l'âme (p. 146 et suiv.) ; or, l'idée protestante de la foi justificante a absolument la même portée. 2. Les Catholiques aussi bien que les Reformés admettent dans le juste un mal permanent qui se manifeste par le péché véniel (p. 151 et suiv.). Il ne faudra pas s'étonner de voir mon contradicteur, selon son habitude, faire souvent volte-face, et affirmer dans l'espace de quelques pages des sentences entièrement contradictoires.

La réponse aux paroles de M. Baur comprendra une exposition claire du dogme romain et achèvera de montrer ce que les Catholiques entendent par l'homme régénéré, ce qu'ils entendent par la destruction du principe mauvais, destruction n'allant pas jusqu'à déraciner le péché véniel. Le docteur décrit seulement à demi les sentences qu'il prétend concilier. Faisons jaillir toute la lumière (1), et l'erreur sautera aux yeux. Les Catholiques disent : le juste commet des fautes, mais elles sont vénielles; les Protestants disent : les offenses dont il se rend coupable ne lui sont pas imputées. Y a-t-il une distinction véritable entre ces doctrines? Des deux côtés il y a un péché; seulement là il est véniel, ici il n'est pas imputé, et par suite dans aucun des systèmes ils ne brisent l'union avec le Sauveur, il ne met obstacle au salut.

Ce que M. Baur n'ajoute pas, c'est que pour nous le péché véniel, le seul que le juste puisse commettre s'il veut rester dans la grâce sanctifiante, ne mérite pas de sa nature la damnation éternelle, tandis que dans la doctrine de son église il est punissable des peines de l'enfer, peines auxquelles on échappe uniquement par la foi dans les satisfactions du Messie. De l'idée du péché véniel découle chez nous le dogme suivant : la justification est tout intérieure, c'est-à-dire le régénéré conformant sa volonté à la volonté divine, est le bien-aimé du Seigneur, n'a en soi rien qui puisse attirer ses anathèmes; tout ce qu'il fait comme juste est à l'abri de toute punition. Au contraire, la foi protestante n'avoue pas que le régénéré s'est soustrait aux malédictions divines; la justice dont elle le revêt, ne lui appartient pas, c'est la justice du Christ derrière laquelle il s'abrite, et conséquemment la justification est entièrement extérieure.

Maintenant les deux confessions se rencontrent-elles dans

(1) Chemnit, *Exam.* P. I. p. 174, dit : Quod igitur ad rem ipsam attinet, plane idem sentimus et docemus, quod Augustinus tradit (!). Et si hoc tantum contenderint adversarii, reliquias concupiscentiæ in renatis, quando per Spiritum ipsis resistitur, non esse peccatum regnans mortale aut dam-nans eos, qui in Christo Jesu sunt, nulla esset hac in re controversia. » Mais il ajoute, que, d'après les catholiques, tout est pur dans les justifiés, et que c'est là le point de controverse; Baur dit la même chose.

le but auquel elles conduisent ? L'une envisage-t-elle les fautes de l'homme vivifié par les eaux du baptême, comme des offenses minimales incapables d'exclure du bonheur céleste ? L'autre les regarde-t-elle comme couvertes, malgré toute leur malice, par les expiations du Golgotha ? En un mot, mènent-elles également le Chrétien aux délices du ciel ?

§ 40.

Fausse notions sur lesquelles s'appuie M. Baur. Absence du péché dans le juste. Continuation.

N'acceptons pas l'exposition du théologien de Tubingue, mais allons aux sources pour connaître l'enseignement des deux églises. Luther partageait les péchés en mortels et véniels, *non d'après la nature même des actes pervers, mais d'après la personne qui les commet ; non selon la distinction qui existe entre les péchés mêmes, mais selon celle qui se trouve entre les hommes qui s'en rendent coupables* (1). Cette opinion constitue une des bases du système du réformateur, au point qu'elle se rencontre chez tous ses adhérents. Traduisons-la en langage ordinaire : tout homme est mort spirituellement ; que Dieu ne traite pas indistinctement tous les coupables selon leurs mérites, c'est qu'il y en a qui possèdent la foi, et ceux-là sont reçus en grâce ; les autres qui ne croient pas, seulement, sont traités selon leurs œuvres ; au vrai croyant la mort de l'âme n'est pas imputée, tandis qu'elle l'est à l'incrédule. Fixons cet enseignement en quelques points : 1° à considérer le mérite intérieur, le Chrétien est aussi impur que le païen ; le baptême n'opère

(1) Quenstedt l. l. P, II. c. sect 1. p. 72. *Distinctio peccati in mortale et veniale tantum in renatis locum habet, in non renatis nulla dantur peccata venialia, sed omnia actu sunt mortifera. Hinc Lutherus Com. in ep. ad Gal. c. 5. « Peccatum, inquit, distinguitur in mortale et veniale, non ob substantiam facti, sed personam, non juxta differentiam peccatorum admissorum. sed peccatorum et committentium. »* Comp. sect. II. p. 174. Voici la thèse : « Nullum peccatum natura sua et per se, sive etiam ex intentione et æstimo Dei est veniale, tale scilicet, quod mortem æternam nec mereatur nec afferat, sed omne peccatum est mortale, h. e. ex se æterna morte dignum. »

pas dans l'homme un changement *réel*, mais seulement un changement dans les relations extérieures que Dieu établit entre lui et une personne donnée. — 2° Comme la substance même des actions ne varie pas, celles-ci n'ont pas de degrés de culpabilité; ainsi une parole oiseuse est, de sa nature, aussi criminelle qu'un mensonge damnable, qu'un attentat contre la vérité; un mouvement charnel, quoique reprouvé par la volonté, est aussi criminel qu'un infâme adultère; un mot propre à blesser la charité, mais prononcé par surprise, provoque les tourments de l'enfer tout autant que le coup du meurtrier. — Si tous les péchés sont également criminels, également damnables, ils peuvent aussi être effacés avec une égale facilité, la foi pouvant accompagner aussi facilement les uns que les autres; on n'excepte qu'une seule prévarication, celle qui est dirigée contre le Saint-Esprit, c'est-à-dire, l'in-crédulité (1).

Le premier point accuse un sentiment bien incomplet, bien servil de l'état de péché, et de plus une ignorance bien triste de la force vivifiante du Christianisme; néanmoins, comme

(1) Chemnit. Ex. P. I. p. 174. Hoc est *κρινόμενον*, quod Pontificii contendunt, reliquias concupiscentiæ in renatis, a Paulo vocari peccatum: non quod per se sit peccatum, sed tantum hac sola ratione, quod sit vel pœna, vel caussa peccati (fomes peccati, est l'expression tout-à-fait catholique...) Sed Paulus disputat concupiscentiam, quæ in renatis reliqua est, non tantum esse pœnam, nec tantum causam peccati, verum etiam hanc habere rationem peccati, quod non sit bonum sed malum: et tale malum, quod privative et positive repugnet legi Dei, quam Spiritus sanctus inscribit in corda credentium. *Et Paulus agnoscit, malum illud per se dignum esse morte æterna*, nisi propter Christum tegetur, et non imputaretur. Et à cause de cela l'homme *en soi* est toujours damnable. Le passage de saint Paul, dont Chemnitz veut tirer parti, se trouve au chap. VII de l'épître aux Romains. D'après cela on doit juger, quelle est la valeur des paroles du même auteur, quand il dit, page 174: Fideliter et diligenter monemus, concupiscentiam, quæ in renatis reliqua est, quando ei ita resistitur, ut actiones ejus Spiritu mortificentur, non esse peccatum mortale sive regnans aut vastans conscientiam. Docemus etiam non esse peccatum damnans credentes; hoc est propter quod damnantur ii, qui in Christo Jesu sunt... Omnino enim docendi sunt homines, quale sit discrimen, quando renati actiones carnis per Spiritum mortificant, et in Christo manent, et quando concupiscentiam ita regnare permittunt, ut ei obediant et eam perficiant.

les extrêmes se touchent, on arrive à déclarer toutes les fautes également légères (3^e point); on tombe dans l'antinomisme; le second point, qui réunit les deux autres, anéantit tout sentiment moral, toute mesure de culpabilité, toute justice en Dieu.

Bien des théologiens protestants, je le reconnais, ont voulu apporter des modifications à cette doctrine, en établissant certains degrés de culpabilité dans le mal, mais ils n'ont pas abouti à corriger le vice radical de l'enseignement que nous avons exposé. Si tous sont morts spirituellement, tant justes que pécheurs, vous ne sauriez admettre de différence entre l'offense mortelle et la vénielle, vous ne sauriez reconnaître en celle-ci une mort moins profonde, en celle-là une mort plus affreuse. Ici il faut à toute force accorder une distinction *essentielle* entre le juste et le pécheur, distinction fixant sa base dans la nature morale et religieuse même de l'homme; et par conséquent la justification qui nous rend l'objet des complaisances divines doit être tout intérieure. On dit encore — et ceci est incontestable — que l'enfant d'Adam régénéré par les mérites du Christ, tombe seulement par inadvertance, par faiblesse, et jamais par malice; qu'ainsi il ne voudrait pas s'élever contre Dieu et transgresser grièvement ses commandements. Que conclure d'un tel principe, sinon que le juste et par sa nature et par celle de ses actes se sépare de celui qui gémit encore dans les chaînes du mal? Cette distinction s'établit donc non dans les seules relations extérieures, mais encore dans la substance des actes, dans la substance de l'homme même.

C'est bien à regret que j'entre ici dans l'examen des dogmes fondamentaux de la réforme, de la pensée qui les a produits et classés en système. Je sais d'avance que cet examen affligera beaucoup l'âme fidèle et, de plus, fera pousser des cris de colère à mon honorable antagoniste. Toutefois est-il possible de laisser M. Baur affirmer en paix que Luther n'a jamais posé comme base de sa théologie, n'a jamais enseigné la proposition suivante : l'homme régénéré par le baptême ne saurait commettre le péché mortel sans retourner à l'état d'infidèle, sans perdre sa qualité de chrétien? Qu'on parcoure les écrits des

réformateurs, qu'on parcourt en particulier l'apologie de la confession d'Augsbourg, on y lira presque à toutes les pages que le péché mortel ne peut point résider dans l'âme de concert avec la foi. On se demande naturellement : qu'appellez-vous péché mortel ? Celui qui exclut la foi, vous répondra-t-on. Qu'est-ce qui tue la foi dans l'âme ? La réponse sera : le péché mortel. En d'autres mots : qu'est-ce que le péché mortel ? C'est le péché qui s'est assujéti tout l'homme. Mais à quelle marque reconnaitrez-vous que le mal domine en l'âme ? Cette marque, vous la constaterez, lorsque vous verrez que le péché met l'homme dans l'impossibilité d'avoir la foi. Voilà le cercle dans lequel se meut la théologie de la réforme. Du reste elle ne fait que traduire la thèse suivante qui fut si souvent défendue par le moine de Wittenberg : la perte de la foi est le seul et vrai péché mortel, parce que cette perte seule brise les rapports qui unissent l'homme au Christ, rapports qui suffisent pour rendre *véniels* tous les manquements du chrétien. Supposez un instant que la foi, considérée comme principe de justification, embrasse la charité, l'élément qui sanctifie la vie morale, les catholiques se rallieront volontiers aux paroles de Luther, parce qu'ils y verront l'expression de la vraie doctrine de l'Evangile, doctrine qui brille dans toute l'antiquité chrétienne et que nos docteurs ont, dans presque tous leurs écrits, exposée avec une parfaite lucidité et une grande beauté de développements. Je pourrais ici multiplier les citations ; mais je me contenterai de donner le texte du plus illustre des théologiens (1). Ce point ne souffre pas de

(1) Thom. Summ. adv. gent. lib. III, c. 143. Summ. Theol. P. Sec. q. LXXVII, art. II. Il se demande : « Utrum peccatum mortale et veniale differant genere. » Après plusieurs réflexions, il dit : Cum enim voluntas fertur in aliquid, quod secundum se repugnat charitati, per quam homo ordinatur in ultimum finem, illud peccatum ex suo objecto habet, quod sit, mortale, unde est mortale ex genere, sive sit contra dilectionem Dei, sicut blasphemia, perjurium et hujusmodi, sive contra dilectionem proximi, sicut homicidium, adulterium et similia : unde hujusmodi sunt peccata mortalia ex suo genere. Quandoque vero voluntas peccantis fertur in id, quod in se continet quandam inordinationem, non tamen contrariatur dilectioni Dei et proximi, sicut verbum otiosum, risus superfluum, et alia hujusmodi, et talia sunt peccata venialia ex suo genere. Sed quia actus morales recipiunt rationem boni et

discussion. Mais la foi, telle qu'elle est envisagée par Luther comme principe de justification, embrasse-t-elle la charité? A cette question répondons par un non formel; notre réponse, nous l'avons déjà prouvée dans la Symbolique, et plus loin nous aurons l'occasion de la prouver de nouveau contre les accusations de M. Baur. Résumons donc fidèlement l'idée luthérienne : La foi comporte le péché mortel. La foi est la vie de l'ame; c'est elle qui nous unit à Dieu. Le chrétien qui la possède ne doit reculer devant aucune turpitude, puisque nul excès ne saurait rompre ses rapports avec Dieu. Tel est l'enseignement du père de la réforme dans son livre de la *Captivité de Babylone* (1); sa fameuse lettre à Mélanchton exprime la même doctrine avec une audace qui épouvante.

Qu'on me permette d'interrompre un instant le parallèle des deux doctrines pour répondre à une objection de M. Baur. Il nous accuse d'avoir mal entendu les paroles de Luther (p. 175-178); il s'efforce de leur prêter une toute autre interprétation, puis ne jugeant plus satisfaisante cette même interprétation, il conclut que pour saisir le vrai sens du texte, il nous faudrait être dans le secret des circonstances intimes qui l'ont dicté. Soit, ne demandons pas à nous initier au milieu qui entourait le réformateur écrivant ce qu'on vient de lire ;

mali, non solum ex objecto, sed etiam ex aliqua dispositione agentis, ut supra dictum est, contingit quandoque quod id, quod est peccatum veniale *ex genere* ratione sui objecti, fit mortale ex parte agentis vel quia in eo constituit finem ultimum, vel quia ordinat ipsum ad aliquid, quod est peccatum mortale ex genere; puta cum aliquis ordinat verbum otiosum ad adulterium committendum. Similiter etiam ex parte agentis contingit, quod aliquod peccatum, quod ex suo genere est mortale, fit veniale; propter hoc scilicet, quod actus est imperfectus, id est non deliberatus ratione, quæ est principium proprium mali actus, sicut supra dictum est de subitis motibus infidelitatis Cf. Bonavent. in lib. II. Sent. dist. XXIV. P. II, art. 1. § 1—2, dist. XLII, art. 2, q. 1. Duns Scot. ad l. II, sent. dist. XLII, q. 4. Ægid. Rom. ad eund. loc. P. II, q. 1, art. 3.

(1) Luther de Capt. bab. Tom. II, p. 284. Ita vides, quam dives sit homo Christianus, et volens non potest perdere salutem suam quantiscunque peccatis, nisi nolit credere. Nulla enim peccata eum possunt damnare, nisi sola incredulitas. Cætera omnia si credant vel *stet* fides in promissionem divinam baptizatis factam in momento absorbentur per eandem fidem.

seulement je dis : que pendant vingt ans on travaille à s'imaginer des circonstances sous l'empire des quelles un chrétien quelconque puisse écrire de pareilles choses en harmonie avec la doctrine évangélique. Du reste, Luther possédait assez de force d'intelligence pour n'émettre de semblables opinions que tout en restant fidèle à ses principes de théologie. La même idée se représente en plusieurs endroits de ses écrits ; elle s'y représente parfois sous les mêmes termes, nous l'avons déjà démontré et nous le démontrerons encore plus amplement. Otez la forme tranchée sous laquelle cette pensée se produit ici, et vous la découvrirez en qualité de dogme dans tout le système du docteur de Wittenberg. Le malheureux était vraiment inspiré par l'esprit des ténèbres quand il s'écriait : si l'adultère pouvait se commettre par celui qui a la foi, il ne serait pas un péché. Pourquoi ne s'est-il pas borné à sa thèse précédente : l'adultère détruit la foi. Pour lors la foi n'excluait pas la charité.

Remarquons encore que les livres symboliques des Luthériens, parlant de péchés mortels, ne les indiquent pas *nommément* et ne disent pas : l'homicide, l'impureté, l'adultère, l'usure, le serment sacrilège, l'infidélité, etc., enlèvent la justice devant Dieu et excluent de la béatitude céleste ; bien plus ils repoussent également la formule positive : « les bonnes œuvres sont nécessaires au salut, » et la formule négative : « les œuvres de péché privent du salut. » Lorsque Conrad Hornejus et George Calixte renouvelèrent les opinions philippistiques et majoristiques, qui étaient celles de l'école de Mélanchthon, les orthodoxes jetèrent les hauts cris et déclarèrent erreur romaine, socinienne, arménienne, la sentence suivante : l'abstinence de l'adultère, du meurtre et des autres œuvres coupables de la chair, est nécessaire pour obtenir ou pour conserver la justification (1).» Ainsi cette sentence tombait sous le

(1) Quenstedt l. l. P. IV, c. IX, p. 332 dit : « (Une antithèse de la doctrine orthodoxe serait) Novatorum imprimis D. Conr. Horneji, qui cramben hanc majoristicem denuo recoxerunt et pro phrasi et doctrina illa pugnarunt. Vide Horn. Part. alt. disput. theolog. disp. IV, sect. II, thes. 173, 180, 183, 191... D. Georgium Calixtum in Historia Josephi p. 14, ubi inquit : « *Actus abstinentiæ ab adulteriis, homicidiis et reliquis operibus carnis ad habendam*

même anathème qui avait frappé celle-ci : « Personne ne peut se sauver sans bonnes œuvres, » « personne ne s'est jamais sauvé sans bonnes œuvres. » La condamnation de la formule de Calixte est même plus significative; les deux opinions que nous avons citées en dernier lieu, se contentent de déclarer la non-nécessité des œuvres de vertu sans en prononcer la non-nécessité comme fruits de la foi; la condamnation de l'autre sentence proclame que les actes de péché ne détruisent pas nécessairement l'union avec le Sauveur, puisque la foi *peut* subsister de concert avec eux. Que ceci ne nous étonne pas trop. Du moment qu'on pose la Concorde comme base dogmatique, et l'Eglise luthérienne le fait réellement, l'opinion de Calixte devait être rejetée; car elle était incompatible avec les principes tout passifs des orthodoxes, principes excluant toutes les œuvres, et se résumant en ces mots : « La foi seule, par ses propres forces, sans le concours des œuvres, sauve l'homme (1). » Calixte avait eu le tort de demander l'union de la foi et des *actes* de la vie chrétienne.

Les Piétistes se rapprochant beaucoup de l'enseignement de ce dernier docteur, la faculté théologique de Wittenberg, leur porta le défi de prouver par l'Ecriture et la Tradition, que

dum vel obtinendum regnum cæleste sunt necessaria. » P. 16. « *Bona opera in ordine ad salutem acquirendam,* » dicit, « *causam esse sine qua non.* » In theologia morali, p. 3, 4, ait : « *Studium pietatis et sanctimonie esse medium, a quo conservatio fidei et status gratiæ et consecutio vitæ æternæ pendeat.* »

(1) Solid. Declar. IV de bonis operibus § 15, p. 672. Diligenter in hoc negotio cavendum est, ne bona opera articulo justificationis et salutis nostræ immisceantur. Propterea merito hæ propositiones rejiciuntur : *bona opera piorum necessaria esse ad salutem : impossibile esse sine bonis operibus salvari* : (*bona opera* sont, comme je le dirai plus bas, en même temps de bonnes intentions et de bonnes actions, et non pas simplement de bonnes œuvres, *sensu stricto*) quia simpliciter pugnant cum particulis exclusivis in articulo salvationis et justificationis. — On ajoute encore : Et propositiones illæ (de necessitate bonorum operum ad salutem) perturbatis et afflictis conscientiis veram Evangelii consolationem eripiunt : occasionem præbent dubitationi de gratia Dei : multis modis sunt periculosæ : præsumtionem et falsam opinionem de propria justitia, et fiduciam propriæ dignitatis confirmant : a Papistis acceptantur et ad ipsorum malam causam fulciendam adducuntur.

jamais un homme régénéré par le baptême se fut constamment libéré de péché actuel, et formula ainsi sa doctrine : « S'abstenir pendant toute sa vie de tous les péchés véniels et mortels, est une chose entièrement impossible au chrétien (1). Les théologiens de Wittenberg, apparemment, connaissaient l'orthodoxie luthérienne. »

La raison d'être des terreurs que nous venons de constater, se trouve dans l'idée protestante de la justification; comme nous l'avons déjà vu, l'homme, nonobstant son union avec Dieu, n'en reste pas moins en essence ce qu'il était auparavant, sa substance conserve son état de mort, l'image divine effacée par le péché originel, est également déniée à l'âme fidèle, en un mot l'union *parfaite* avec le Christ par la grâce continue d'être impossible (2). Puis la communauté de volonté avec Adam ne finit pas chez le chrétien, ou pour parler le langage luthérien, la tache primitive conserve dans le régénéré toute sa force, toute son énergie, l'entoure de toutes parts comme elle pénètre toujours jusqu'au fond de son âme (5). Cependant la foi remet le péché originel, qui est l'*unique source de tout péché actuel*. D'un autre côté, le fils d'Adam non purifié par les eaux du baptême, a perdu toute véritable connaissance de l'Être Suprême, il n'a pas la foi en lui; ceci a été traité au long. Il s'ensuit inévitablement que, le chrétien *retenant la foi en Dieu*, est vraiment régénéré, est inviolablement uni à la grâce et doit attribuer tous ses écarts au vieil homme qui n'a plus rien de commun avec l'homme nouveau. Je dis qu'il est encore inviolablement uni à la grâce, car toute la foi procède de celle-ci, et par suite l'union avec le Christ

(1) Hosbach, P. J. S., II, 240.

(2) Sol. declar. II. de lib. arbitr. § 45, p 645. Ex his consequitur, quam primum Sp. s. per verbum et sacramenta opus suum regenerationis et renovationis in nobis inchoaverit, quod revera tunc per virtutem Sp. s. cooperari possimus ac debeamus : quamvis multa adhuc infirmitas concurrat. *Hoc vero ipsum quod cooperamus, non ex nostris carnalibus et naturalibus viribus est, sed ex novis illis viribus et donis, quæ Sp. s. in conversione in nobis inchoavit.*

(3) Sol. declar. III de fid. just. § 7. 686. Dum hoc mortale corpusculum circumferunt, vetus Adam in ipsa natura, omnibus illius *interioribus et exterioribus* viribus inhæret.

n'a pas reçu d'atteinte, en un mot tout est pardonné. Qu'on ne soit donc pas surpris d'entendre l'Eglise catholique enseigner les points suivants : l'homme sans avoir déjà atteint à la justification, peut croire et coopérer à ces inspirations divines; — l'unique marque à laquelle on reconnaîtra avec quelque certitude les amis de Dieu, réside dans la charité; et ici nous avons les paroles mêmes du Sauveur : « on saura que vous êtes mes disciples si vous vous aimez mutuellement; — celui qui m'aime, garde mes commandements. »

§ 41.

Continuation. Différence essentielle entre le pécheur et le juste.

L'éminence de la doctrine catholique se montre dans un plus grand jour quand on la met en regard de l'enseignement protestant; c'est là l'objet de ce paragraphe.

1. Le catholique distingue le juste du pécheur par des qualités *intérieures et essentielles*. « Quiconque est dans la charité a passé de la mort à la vie. » I S. Jean., III, 14.

2. La transgression de la loi dans le juste est de toute autre nature que dans le pécheur, car sa volonté reste conforme à celle de son Dieu.

3. Dans le juste le péché, *par sa nature*, est seulement véniel et ne mérite pas la damnation; dans ce système la distinction entre les fautes légères et les fautes graves est également vraie et profonde.

4. Néanmoins le péché véniel ne cesse pas d'être véritable péché; il est donc accompagné de faute, car sans faute le péché ne se conçoit pas; il est aussi suivi de punition.

5. La différence entre les deux sortes de transgressions est admirablement indiquée par le mot de faute *vénielle*; ce mot signifiant la facilité du pardon à obtenir, exclut l'état de l'homme non juste, qui est menacé d'une punition éternelle (4).

(4) Thom. Summ. adv. Gent. l. III, c. 143. Est autem ex prædictis manifestum, quod dupliciter contingit peccare. Uno modo sic : quod totaliter intentio mentis avertatur ab ordine ad Deum, qui est ultimus finis honorum, et hoc est peccatum mortale. Alio modo sic, quod manente ordine hu-

6. Le juste *comme tel* ne peut pas pécher directement contre la charité à l'égard de Dieu ou à l'égard du prochain, puisque cette charité seule le distingue des faux disciples du Christ.

7. Une concupiscence coupable, désavouée par la volonté, ne mérite aucunement la damnation, puisque la charité, qui est l'accomplissement de la loi, n'est pas offerte à la créature au préjudice du créateur (1).

8. Le péché véniel ne détruit pas la grâce justifiante, il la *retarde* seulement, c'est-à-dire, il l'empêche de progresser et la condamne pour un moment à rester à l'état de puissance non active; la grâce conserve toujours sa nature et continue de rendre l'âme agréable au Seigneur. De là l'enseignement que, en dernière analyse, l'âme plaît à Dieu non par la grâce

manæ mentis ad ultimum finem, impedimentum aliquod afferatur, quo retardatur, ne libere tendat in finem, et hoc dicitur peccatum veniale. Si ergo secundum differentiam pœnarum consequens est, quod ille, qui mortaliter peccat, sit puniendus sic, quod excidat ab hominis fine : qui autem peccat venialiter, non ita quod excidat, sed ita quod retardetur, aut difficultatem patiat in adipiscendo finem, sic enim justitiæ servatur æqualitas, ut quomodo homo peccando voluntarie a fine se divertit, ita pœnaliter contra suam voluntatem in finis adeptione impediatur.

(1) Anselm. de concept. Virgin. c. IV, l. 1. p. 98. Nihil enim, sive substantia, sive actus, sive aliquid aliud per se consideratum, est justum, nisi justitia; aut injustum, vel peccatum, nisi injustitia; nec ipsa voluntas, in qua est justitia, sive injustitia. Aliud enim est vis illa animæ, qua ipsa anima vult aliquid : quæ vis instrumentum volendi potest dici (sicut visus instrumentum videndi) quam voluntatem nominantus : et aliud est justitia, quam habendo, justa voluntas; et qua carendo, injusta vocatur : dicuntur etiam voluntates ejusdem instrumenti affectiones et usus : quod hic longum est inserere. Nec ipsi appetitus (quos Apostolus carnem vocat, quæ concupiscit adversus spiritum Rom. VIII; et legem peccati, quæ est in membris, repugnantem legi mentis Gal. V), justi vel injusti sunt, *per se considerati*. Non enim hominem justum faciunt, vel injustum, sentientem; sed injustum, tantum voluntate, cum non debet, consentientem : Dicit enim Apostolus Rom. VIII, l. nihil damnationis esse his, qui sunt in Christo Jesu, qui non secundum carnem ambulant, id est, qui non carni voluntate consentiunt. Nam si sentientem sine consensu, injustum facerent, sequeretur damnatio. Quare non eos sentire, sed eis consentire, peccatum est. Si enim per se injusti essent; *quoties* illis consentiretur, injustum facerent. Sed quando bruta animalia consentiunt, non dicuntur injusta... Quare non est in eorum essentia ulla injustitia. etc, Voilà la vraie théologie.

actuelle, mais par la grâce habituelle, ce qui accorde une grande prééminence à celle-ci (1).

9. De là, si Bellarmin affirme que l'homme justifié jouit d'une *perfection absolue*, M. Baur se trompe en voyant dans ces paroles l'impossibilité pour le chrétien de progresser dans le bien. Voici la doctrine littérale, exacte du savant théologien : l'homme vivifié par le baptême, ayant renoncé à toute conformité de volonté avec Adam, étant entré dans une union parfaite avec le Sauveur, est renouvelé d'une manière absolue, a atteint à un état qui de lui-même n'implique aucune imperfection (qu'on relise les endroits suivants : Phil. III, 13, — Col. I, 28, — I Rois II, 5; puis qu'on réfléchisse au mot τελειωσις, qui, selon Clément d'Alexandrie, désigne le sacrement du baptême). Le fils d'Adam ainsi renouvelé a reçu la vraie vie spirituelle, vie d'une élévation incomparable. Néanmoins cette vie nouvelle, vraie, *est parfaite si on la compare à une autre vie*, mais ne l'est pas en elle-même, c'est-à-dire, elle ne fait que constituer la base pour l'édifice de sainteté, elle est susceptible d'une infinité de développements. Beaucoup d'imperfections, beaucoup de manquements, effets de la faiblesse humaine, restent toujours possibles, que dis-je ? continueront d'affliger le chrétien aussi longtemps qu'il habitera cette terre.

D'un autre côté il suffira d'un seul acte *pleinement volontaire et attaquant directement la charité*, pour *anéantir* la justice spirituelle. Aucune habitude pernicieuse n'est requise pour rompre l'union avec le Christ. Un seul acte d'adultère, de faux serment, etc. consomme l'infortune ; ajoutons cependant que presque toujours ce malheur a été préparé de lon-

(1) François Sylvester, général des Dominicains, dit dans son savant commentaire sur la somme des Gentils, lib. III, ch. 143 : « Per peccatum mortale constituit homo finem in creaturâ, eam plus quam Deum amando, et recedit ab amore tam habitu quam actu, quo tenetur Deum super omnia diligere. Per peccatum autem veniale removetur fortassis aut diminuitur actualis dilectio Dei super omnia, dum nimis alicui creaturæ homo afficitur, nihil actu de Deo cogitando, et sic impeditur ab actuali Dei dilectione, non tamen removetur habitualis dilectio Dei, cum per ipsum non removeatur charitas, qua Deus semper habitualiter ab habenti ipsam super omnia diligitur.

gue main et émane de causes lointaines. Pour faire mieux comprendre ceci, remarquons avec S. Thomas d'Aquin que la grâce sanctifiante ne dépend pas uniquement des forces humaines, mais qu'elle est aussi un don de Dieu, un effet de l'opération du Saint-Esprit. Ce don est subordonné à la droiture de notre volonté; comme nous avons, après le péché, conservé les facultés de notre âme, nous pouvons forcer Dieu de nous retirer ses faveurs. Le pécheur sans doute sera encore à même par la contrition de récupérer le bien ineffable qu'il a perdu, et il le récupérera d'autant plus facilement que ses manquements sont moins graves et moins nombreux; de là la nécessité d'une seconde planche de salut, du sacrement de pénitence; mais toujours est-il qu'un seul acte de la nature de ceux que nous avons mentionnés, suffit pour porter le coup fatal à la justice. Quelque soit la difficulté de spécifier dans des cas particuliers ce qui est faute mortelle ou vénielle, la distinction que nous avons établie n'en subsiste pas moins et se vérifie toujours.

De l'exposé du dogme catholique déduisons quelques conséquences :

1. La doctrine catholique et la doctrine protestante diffèrent essentiellement en matière de péché véniel : selon nous, ce péché ne mérite pas la damnation, contrairement à ce qu'affirment nos adversaires.

2. La justice habituelle des catholiques ne ressemble en rien à la justice imputative protestante; celle-là affecte l'intimité de l'âme, celle-ci établit une simple relation extérieure vers Dieu, les orthodoxes sont très-explicites sur ceci (1). Par

(1) Quenstedt l. l. P. II, c. 8, sect. 2, p. 531. *Aliud est, justitiam inhærentem in renatis dari, esse et requiri, et aliud, eam ad justificationem hominis coram Deo facere*; illud affirmamus, hoc negamus. *Justificatur enim homo a Deo non effective aut subjective, sive per inhærentem justitiam habitualement, sed imputative, seu quatenus justitia aliena, sc. Christi ipsi imputatur.* Puis : *Distinguo inter mutationem habitualement in et per hominem justificatum aut justificandum, factam per modum physicæ aut realis immutationis a qualitatibus inhærentibus corruptionis et injustitiæ, quæ significatio impropria est et inusitata; et immutationem imputativam justitiæ alienæ a Deo factam, in qua significatione vocabulum justificare et justum facere h. l. accipitur.* M. Baur ne pouvait pas se former une idée de cette

contre il n'existe aucune différence réelle, essentielle entre la justice actuelle et la justice habituelle, comme M. Baur le suppose bien souvent.

3. On méconnaît entièrement l'orthodoxie luthérienne (p. 141—142) en expliquant l'axiôme « le régénéré n'est pas exempt de péché » de la manière suivante : la *conscience* ne déclare jamais l'âme assez pure pour qu'il ne lui reste quelques traces de la faute primitive. D'après l'orthodoxie luthérienne, le régénéré est encore en lui-même un criminel, passible des peines éternelles, tout justifié qu'il est, il mérite encore comme tel la réprobation suprême. »

Qu'une doctrine aussi monstrueuse révolte l'âme chrétienne, n'est pas un motif de la dénier au dogme protestant.

4. On montre une ignorance complète de l'enseignement des deux Eglises touchant la justification, quand on dit page 145 : La distinction caractéristique entre les deux enseignements sur la justification où est-elle, sinon en ce que selon les protestants la sanctification est le fruit de la justification ; ils font ainsi preuve d'un sentiment profond, d'une conscience exacte de la malice du péché et s'empressent avant tout d'écarter ce qu'ils nomment prévarication ; — tandis que selon les catholiques la sanctification produit la rémission des péchés ; la sanctification se place dans le témoignage de la conscience qui se déclarant pure de toute tache et qui présente de cette façon ce qui est réellement péché comme n'étant plus tel. » De ce que pour nous l'homme vivifié par la grâce, n'est plus

justification imputative pas plus que moi ; c'est pour cela qu'il l'explique toujours dans un sens catholique ; mais ce n'est pas là une raison pour donner à *cette* justification imputative un sens, qui n'est pas admis par ceux qui l'ont inventée. Chez Chemnitz aussi la justice habituelle est constamment assimilée à l'interne, et opposée à l'imputative. *Exam.*, P. I, p. 255. Videt lector, ipsos (tridentinos) ad veram significationem verbi justificare, non obscure alludere : sed mox postea, ubi ad rem ipsam ventum est, ut explicetur, quid sit justificatio peccatoris ipsis aliud nihil significat, *quam homini per spiritum renovationis infundi habitum, vel qualitatem justitiæ inhærentem*. Et novitatem quidem in credentibus per Spiritum Sanctum inchoari, nos etiam docemus : sed dicimus, illa novitate nos non justificari coram Deo : hoc est, novitatem nostram non esse illud, propter quod recipiamur in gratiam et accipiamus remissionem peccatorum, etc.

un criminel toujours menacé de l'enfer, ne résulte pas que nous le déclarons impeccable, mais seulement qu'il se distingue *essentiellement* de l'homme prévaricateur, ce que les protestants ne sauraient jamais comprendre. Qui donc, si l'amour divin vit en lui, s'il est entré en relations filiales avec Dieu, pourra se figurer ce même Dieu s'effaçant comme père et ne se montrant plus que comme le plus dur des tyrans? Non, ce ne serait pas là le Dieu des chrétiens. Nos adversaires, ici, ne prouvent pas un ardent zèle contre le péché, mais une inconcevable persévérance d'envisager tout à rebours. Est-il question du péché actuel, naissant dans le cœur, ils repoussent énergiquement le témoignage de la conscience qui proclame le péché un *acte libre* contre le créateur; parle-t-on de justification, ils s'adressent exclusivement à cette même voix de la conscience, ils la forcent de mettre le régénéré sous le poids de la damnation, damnation qu'on avait même rendue impossible pour les plus grands scélérats. Vraiment si la justification s'harmonise avec les crimes décrits par Luther et Quenstedt, avouons qu'elle n'exclut pas la damnation. Mais tel n'est pas l'enseignement de l'Evangile; il n'y a aucun sujet de condamnation dans l'homme baptisé qui obéit à l'esprit et non à la chair (*κατὰ σπινδα*); celui-là sait, par le témoignage de l'Esprit-Saint, qu'il est enfant de Dieu, non par imputation, mais intimement et réellement; et jamais il ne croira qu'aussi longtemps qu'il sera enfant fidèle, son père puisse le condamner. Cependant, encore une fois, si cet homme par quelques manquements ne s'attire pas l'inimitié de son Créateur, ces manquements n'en seront pas moins des péchés, capables de provoquer une vive contrition et la provoquant journellement dans les âmes très-pieuses. De là le dogme catholique du purgatoire, lieu de purification pour ceux qui, avant de mourir, ne sont pas purifiés entièrement de toute tache (1).

(1) Acta SS. Boll. Jun. tom. IV, p. 668. On lit dans la vie de Ste Marie d'Oignies : Reversus igitur in propria sua, cum die quadam ad ipsam feminam ædificationis causa venisset, ortusque sermo inter eos de purgatorii igne fuisset, illa aggressa quod de hoc sentiret, exponere, dixit : digne certe ac juste ignis ille in purgationem animarum, per pœnitentiam in sæculo non purgatarum, a Domino constitutus est; ut quia nullum malum impunitum

5. C'est contrairement aux livres symboliques des Luthériens, contrairement à l'idée générale du péché, contrairement à la doctrine chrétienne sur les relations entre l'âme et le corps, qu'on dépose contre le catholicisme l'accusation suivante (p. 144) : « L'opinion catholique prétendant qu'une concupiscence charnelle désavouée par la volonté ne constitue pas de vrai péché, contient un aperçu très-superficiel de la prévarication ; en effet la conscience morale, aux jugements infaillibles de laquelle nous devons continuellement nous référer en cette matière, affirme que, même dans le premier moment de la tentation, elle ne peut discerner d'une manière sûre ce qui est péché et ce qui ne l'est pas, que la sollicitation au mal entraîne déjà la volonté, à cause de cette immense inclination au vice affectant non-seulement la chair, mais encore la volonté, qui du reste se trouve en quelque sorte enchaînée à la partie charnelle. »

Ceci est tout-à-fait inexact dans l'orthodoxie luthérienne, la *chair* n'entraîne pas seulement la volonté, ne l'a pas seulement enchaînée à ses lois ; la chair est tout l'homme naturel après la chute, comprend également la volonté et rend infailliblement celle-ci son fidèle complice. Le péché originel, semblable aux anneaux d'un vaste serpent, enveloppe encore le régénéré dans toutes ses puissances tant intérieures qu'extérieures, la volonté est toujours ce qu'elle a été chez Adam, perverse et condamnable.

Maintenant jetons un coup d'œil sur la magnificence du système catholique, sur son harmonie admirable avec les principes d'anthropologie chrétienne.

Une philosophie moderne avance qu'il n'y a jamais eu un

transit, hac pœna, licet gravissima, pœnitentium animæ secundum opera sua temporaliter purgarentur, ut sine macula et ruga ad illas sedes perpetuas transeant cum beatis. Tunc homo ille dixit ei : *Estne ignis ille tam gravis, ut dicitur?* Et illa : incomparabiliter, inquit, gravior : dico enim tibi (elle croyait avoir de cela une révélation directe) quod ignis ille purgatorius tanto gravior est nostro materiali igne, quam noster materialis ignis igne figurali depicto in pariete. Hoc ille audiens horrore contremuit ; spiritus turbatus ad eam cum gravi voce clamavit : Et ego, inquit, quid agam, Domina ? Obliviscar gehennam ignis æterni horrore purgatorii Et illa : confortare in Domino Deo tuo.

état pur de péché, parce qu'on ne conçoit pas *comment* l'homme pourrait passer de cet état à un état de prévarication; si une telle opinion était vraie, on devrait dire que le pécheur n'obtiendra jamais le pardon; car il est tout aussi impossible d'expliquer *comment* se fera la transition de l'état de péché à l'état de grâce. La révélation des deux Testaments nous enseigne que le péché a apparu sur cette terre par la transgression volontaire du commandement divin, transgression toutefois préparée par certaines circonstances. Voilà la manière dont le mal moral s'est emparé de l'homme; il devra en être expulsé de la même manière. Aussi la révélation nous apprend-elle que, par un seul acte, préparé par certaines circonstances, par l'acte de la justification, la volonté libre de l'homme est purifiée de ses souillures; c'est là la création nouvelle, la régénération, la délivrance du vieil homme, le renouvellement de l'âme dans les eaux salutaires du baptême. Dites donc, ne reconnaissez-vous pas ici les principes de l'anthropologie chrétienne?

Le dogme catholique seul évite l'écueil de l'hylozoïsme; si vous déclarez péché la seule inclination au mal, désavouée par la volonté, vous devez dire que celle-ci se meut immédiatement avec la partie charnelle, vous ne laissez subsister aucune distinction entre le corps et l'âme.

Il est vrai que, vu l'union qui existe entre les deux parties de notre être, l'une ne saurait subir un mouvement sans que l'autre s'en ressente. Néanmoins, comme les deux parties sont réellement distinctes, le mouvement de l'un ne sera pas le mouvement de l'autre; bien plus l'esprit par lui-même peut se mouvoir dans un sens contraire à la direction des membres; et par suite quand le juste *comme tel* résiste aux concupiscences de la chair, se meut-il spirituellement en sens inverse du corps. Par ce que nous venons d'expliquer il est évident que les catholiques agissent avec un sentiment grandement théologique, en déclarant sans faute la sollicitation quelque violente qu'elle soit, si elle est repoussée par la volonté.

Nos adversaires abandonnent le texte évangélique et sont nécessairement amenés à se précipiter tête baissée dans les erreurs de l'hylozoïsme, à voir dans le péché un être physi-

que; de plus pour eux la loi de grâce n'est pas la cessation d'un état violent, anormal, elle est le développement d'une position pleinement dans l'ordre.

6. On envisage encore les choses d'une façon purement extérieure, quand, d'après S. Jean, III, 4, et de concert avec Chemnitz et tous les anciens théologiens luthériens, on affirme que toute concupiscence perverse forme de sa nature un péché véniel, dans le sens protestant, et l'on croit prouver cette sentence par la lettre de la loi « *non concupisces*, » et par cette considération générale que tout péché est contraire à la loi (1). — Comme la concupiscence ne nous quitte jamais, nous péchons continuellement, nos prévarications de leur nature sont mortelles, et conséquemment notre justice n'est qu'extérieure. — Nous avons déjà mis au grand jour les conséquences d'une telle théorie; ajoutons ici quelques mots pour montrer la persistance des réformés à attribuer au fidèle une justice purement extérieure. On feint toujours d'ignorer que la charité est l'accomplissement de la loi, que là seulement se trouve la transgression où l'amour de la créature l'emporte sur l'amour du créateur, soit que cette préférence se fasse au fond de l'âme, soit qu'elle se manifeste au-dehors. Tel est l'enseignement des saints Apôtres Jean et Jacques. Quelles remarquables paroles lisons-nous dans la 1^{re} lettre de St-Jean, III, 4—9 : « Quiconque commet un péché, agit contre la loi; aussi le péché est-il une transgression de la loi. Et vous savez que le Christ s'est manifesté pour effacer nos péchés, lui en qui il n'y a point de péché. — Quiconque demeure en lui, ne pèche point; et quiconque pèche, ne l'a point vu et ne l'a point connu. — Mes enfants, que personne ne vous séduise; celui qui s'acquitte des devoirs de la justice, est juste, comme le Christ est juste. — Celui qui commet un péché est enfant du démon; car le démon a péché dès le commencement. C'est pour ruiner les œuvres du démon que le Fils de Dieu s'est manifesté. — Quiconque tire sa naissance de Dieu, ne commet point de péché, parce qu'il a en soi une semence divine; et

(1) Tholuck pose des principes très-notables dans son interprétation du sermon sur la montagne (ad Matth. V. 28).

il ne peut point pécher parce qu'il tire sa naissance de Dieu.»

Ici on affirme d'une manière absolue que celui qui tire sa naissance de Dieu, ne commet pas de péché. Il ne sera pas licite d'expliquer le mot péché dans un sens quelconque, puisque dans la même épître I, 8—10, II, 1, passages reçus dans les deux confessions, il est dit que le régénéré se rend encore coupable de certains péchés. Comment concilier ces deux affirmations? D'après l'exposition du dogme catholique ces certains péchés sont véniels et ne détruisent pas la justice de l'âme.

Nous voyons donc à l'évidence ce que c'est que la transgression de la loi. N'oublions pas que la justice de celui qui tire sa naissance de Dieu, n'est aucunement imputative, car il est dit : celui qui s'acquitte des devoirs de la justice, est juste.—

La transgression de la loi (*ἀνομία*), la vie contre la loi désigne donc l'état de l'homme non converti, privé de l'union consommée avec Dieu; voilà le pécheur, voilà celui qui est privé de la justice. Contradictoirement à cet état vous avez celui d'absence de péché, celui de justice. C'est ainsi encore que St Paul dans sa seconde épître aux Corinthiens, VI, 14 (voy. aussi Rom. IV, 7), oppose la justice (*δικαιοσύνη*) à la transgression de la loi (*ἀνομία*); cette opposition, il la fait encore mieux sentir en l'assimilant à celle qui existe entre la lumière et les ténèbres, le Christ et Bélial, l'homme possédant la foi (vivante) et l'homme ne la possédant pas. Conséquemment l'*ἀνομία* de St Jean n'est aucunement applicable à celui que la grâce a renouvelé; cela pourrait avoir lieu seulement en supposant que, sous le rapport de culpabilité, il n'y eut aucune différence essentielle entre le païen et le chrétien.

§ 42.

Quelques réflexions tirées des paroles de Saint-Paul.

Dans tous les passages où St Paul traite de la justice de l'âme, il l'attribue à la foi dans la rémission des péchés à obtenir par le Sauveur; mais quand il parle de péchés, il entend de vraies prévarications mortelles; ces prévarications sont pardonnées dans l'acte de la justification qui est tout inté-

rieure. En effet, la transition si difficile de l'état de péché et d'inimitié divine à l'état de justice et de grâce, s'opère par la foi au Christ. L'Apôtre parle-t-il d'une simple justice d'imputation qui, au sein de l'empire de la foi vivante, laisse encore subsister la transgression de la loi (ἁμαρτία—ἀνομία)? Au contraire il établit avec une admirable précision que la complicité avec Adam a été réellement brisée par le baptême et a été remplacée par la pureté de cœur, telle que nous l'avons décrite d'après les notions catholiques. Depuis Adam le péché régnait sur la terre, Rom. V, 14 et suiv.; depuis le Christ, c'est la grâce qui règne en ceux qui croient en lui et sont justifiés par lui. Rom. V, 18, 19, 21. Ces deux règnes, on le voit, s'excluent mutuellement dans la pensée de l'Apôtre; nous sommes donc morts au péché et nous n'y vivons plus. VI, 2. Ceux qui sont baptisés peuvent être comparés au Sauveur; comme il est mort pour ressusciter à une vie nouvelle et glorieuse, de même nous sommes ensevelis dans les eaux du baptême pour renaître en qualité d'hommes entièrement renouvelés. VI, 3, 5.

Le vieil homme est crucifié avec notre Sauveur *afin que le corps de péché soit détruit, et que nous ne soyons plus désormais esclaves du péché.* VI. 6. *Affranchis du péché*, nous devons servir Dieu et la justice : ἐλευθερωθέντες δὲ ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας, ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσυνῇ — τῷ θεῷ. VI, 18, 21.

Ce que nous venons d'examiner, donne suffisamment l'intelligence des versets 12 et 14, ch. VI, où il est dit qu'à la vérité le péché (l'empire d'Adam) a cessé de régner, mais que néanmoins il exerce encore une certaine influence sur le fidèle. Le sens n'est pas que l'ancien principe a seulement, par l'avènement du principe nouveau, perdu sa qualité de dominateur, et conserve toujours son être propre; non, ce principe si redoutable jadis, a disparu du cercle des vrais croyants. Quand un tyran tombe et qu'un prince clément prend les rênes de l'Etat, on ne dit pas : le despote est encore là, mais il a perdu sa funeste prépondérance; au contraire, on s'exprime de cette manière : un nouvel ordre de choses s'est établi, les rapports entre le tyran et les citoyens n'existent plus. Voilà l'idée du Docteur des nations. Pour le juste, la tyrannie du péché est

anéantie, le juste ne vit plus pour elle; toutes les premières relations sont radicalement détruites, en un mot la liberté a commencé son règne.

Cette explication se confirme pleinement par les ch. VII et VIII. Arrêtons-nous un instant à la partie saillante du ch. VII. L'Apôtre dépeint d'abord, dans sa personne, la lutte si inégale entre l'esprit et la chair pour l'homme non vivifié par le baptême, il s'écrie (v. 24—25) : Qui me délivrera de ce corps de mort (du principe mortel du péché qui se révèle surtout par les désirs de la chair)? Il répond : Dieu par Jésus-Christ. Puis VIII, 1, il déclare qu'il n'y a plus de condamnation pour ceux qui appartiennent au Christ; pense-t-il qu'ils soient encore dans cette condamnation par eux-mêmes, comme n'étant pas délivrés du principe actif du mal, et que par suite leur justice au lieu d'être intérieure, soit uniquement imputative? Nullement : car l'Apôtre se sert d'une multitude d'expressions très-claires et très-fortes, il emprunte des images très-vives pour célébrer l'avènement d'une délivrance entière, d'une destruction complète, d'une mort décisive du principe mauvais. Ces dernières paroles répondent du sens de celles qui précèdent. Du reste, St Paul, après avoir enseigné qu'il n'y a point de condamnation pour ceux qui vivent en Jésus-Christ, ajoute « puisqu'ils ne marchent pas selon la chair, mais selon l'esprit. » Enfin dans les versets suivants il revient encore à son idée privilégiée, à la disparition de l'élément primitif et à son remplacement par un élément nouveau; la même pensée se répète sous des formes différentes. Comment, après cela, veut-on que l'Apôtre ait pu songer à une justice imputative?

Le dogme protestant de la justice imputative croit trouver sa raison d'être surtout au ch. VII, v. 15 et suiv.; on s'y représente l'Apôtre parlant au nom de l'homme converti au christianisme, et affirmant que l'état d'où l'on sort par le baptême, est en réalité de même nature que celui auquel nous conduit l'union avec le Christ. Saint Paul dit, v. 19 : « Je ne fais pas le bien que je veux; au contraire, je fais le mal que je ne veux pas; — v. 22—23 : Selon l'homme intérieur je trouve du plaisir dans la loi de Dieu; mais je vois dans les membres de mon corps une loi qui s'oppose à la loi de mon esprit, et qui

m'asservit à la loi du péché, s'exerçant dans les membres de mon corps. » Voilà, disent les réformateurs, la description du baptisé dont la vie religieuse et morale se révèle ici dans toute sa clarté; il est bien évident que par le sacrement de la régénération il ne cesse pas d'être par lui-même sous le coup de l'anathème. C'est encore là le motif pour lequel ni réformateurs, ni livres symboliques n'osent avancer qu'un péché mortel ne saurait pas subsister avec la justice acquise par la foi; tout au plus accordent-ils que si l'esprit n'oppose au mal aucune résistance, c'est-à-dire, si la foi même se perd, qu'en ce seul cas la prévarication revêt son caractère formel et n'obtient pas le pardon de Dieu.

On doit admettre que l'union avec le Christ apporte à la vie morale un véritable progrès; ce progrès, nos adversaires le circonscrivent en ce que, à côté du principe mauvais, s'assied un principe opposé (le *πνεῦμα*); ces deux principes se font une guerre acharnée, sans qu'aucun d'eux puisse remporter une victoire décisive. Que conclure de là, sinon qu'avant l'union avec le Christ, l'homme était privé de tout élément supérieur, capable de le conduire à la connaissance de Dieu, en un mot que l'image divine était entièrement effacée en lui. Ainsi le protestantisme identifie à peu près la disposition morale du chrétien avec celle que le catholicisme accorde au païen; la lutte décrite dans l'endroit cité (Rom. II, 14—15) nous l'admettons comme se réalisant dans celui que les eaux de la grâce n'ont pas vivifié. Si donc la régénération conduit le chrétien au progrès moral, nous devons, avec l'Apôtre, découvrir ce progrès dans la victoire du bien sur celui du mal; une simple lutte est le partage de l'infidèle. Le fondement que s'est posé le protestantisme le force à refuser au chrétien toute vraie perfection intérieure, et la concorde s'en exprime clairement; le *πνεῦμα* n'obtient qu'une demi-puissance vers les choses d'en haut, le fidèle est toujours en lui-même dans la mort de l'âme; néanmoins comme le Seigneur se plaît en lui par l'imputation des mérites de son Fils, ses prévarications deviennent vénielles et ne l'excluent pas du bonheur céleste.

Ajoutons en passant que c'est pour le même motif que les protestants rangent dans une même catégorie les bonnes

œuvres (ἔργα ἀγαθὰ) et les œuvres de la loi (ἔργα τοῦ νόμου), c'est-à-dire ces œuvres que l'homme naturel produit par sa propre impulsion ou par le précepte extérieur de la loi. Les catholiques, au contraire, trouvent ces deux sortes d'opérations d'essence entièrement distincte.

§ 43.

Conclusion. — Réponse à une incrimination.

Il est donc bien prouvé que les deux confessions ne s'entendent aucunement sur les notions du péché mortel et véniel; la dissonance, comme nous l'avons vu, se déclare d'une manière plus tranchée à mesure qu'on approfondit plus la question. Je ne finirai pas sans avoir brièvement répondu à une incrimination de M. Baur : selon lui je ne traduis jamais fidèlement la doctrine protestante, ou je la tronque ou je l'exagère. Si la chose est telle, il sera très-facile au docteur de rétablir la vérité historique et de m'accabler de coups rudes mais bien mérités. Au lieu de profiter de cet avantage, mon adversaire préfère m'attribuer des affirmations dont la Symbolique ne porte aucune trace ou qui y sont ouvertement condamnées. Page 128, il m'accuse de dépeindre l'enseignement protestant sur la justification comme la couche de la paresse spirituelle. En plusieurs endroits, tout en attaquant les erreurs du dogme protestant, j'ai su apprécier le zèle que Luther et les siens ont montré contre le péché; je ne citerai ici que quelques-unes de mes paroles : p. 218, 2^e éd. et 1^e éd. p. 188, je disais : « La conviction que, infailliblement, par la seule miséricorde divine, sans quelque obligation de faire de bonnes œuvres, je puis participer au bonheur éternel, cette conviction est de nature à provoquer chez moi une bien plus vive gratitude, exerçant sa salutaire influence sur tous les actes de ma vie; et c'était là ce que Luther attendait de sa doctrine. » Pouvais-je m'énoncer plus explicitement?

Malgré tout cela je maintiens mon opinion que les réformateurs, sans le vouloir, ont pratiquement laissé une grande prépondérance au principe théorique sur le principe moral. Il serait inconvenant de déclarer un auteur dont les écrits ont

eu de déplorables résultats, coupable d'avoir visé à les produire; de même il serait hautement injuste d'incriminer celui qui établit la connexion existante entre ces principes et ces conséquences, de l'accuser, malgré toutes ses protestations, d'avoir altéré la pensée et la phrase de l'auteur.

M. Baur dit plus loin, page 174 : un passage des *loci theologici* de Mélanchthon (1^{re} éd. p. 32) fournit à l'auteur de la Symbolique l'occasion d'en rendre responsable tout l'enseignement protestant; p. 126, 1^{re} éd. et p. 151, 2^e éd., il s'exprime ainsi : souille-toi par la crapule et par l'ivresse, que tes cheveux ne blanchissent point par la douleur; n'oublie pas que Dieu est un bon père qui savait pardonner avant que tu fusses pécher. — Ces paroles ne sont pas tout-à-fait les miennes, ce que j'ai dit m'a été inspiré par la doctrine morale de Mélanchthon : « Quoique tu fasses, que tu manges, que tu boives, que tu travailles de tes mains, que tu enseignes, que tu commettes même le péché en public, ne rougis point de tes actes, attends le pardon de Dieu, ne sois pas ébranlé dans ta confiance, sache que tu as au ciel non un juge, mais un père qui t'aime comme son fils chéri. » Pourquoi mon adversaire n'a-t-il pas transcrit tout cela? Quand on s'en prend à un passage, il faut le donner en entier; sans cela on viendra à bout de trouver dans la bouche du Saint-Esprit même des choses abominables; par exemple, quand le chantre royal dit : « L'insensé a dit dans son cœur : il n'y a pas de Dieu, » retranchez la première partie, vous avez une impiété. Puis ce que j'affirme de Mélanchthon, je ne l'affirme pas de tout l'enseignement protestant; j'ai traité un passage *spécial* d'un auteur, je n'ai aucunement envisagé l'ensemble des croyances réformées. Sans doute, tous ceux qui adhèrent à la doctrine de Mélanchthon, embrassent, selon moi, une opinion anti-biblique, pernicieuse, condamnable; mais de là, à l'incrimination de mon adversaire, la distance est grande. Si cependant il juge les paroles de Mélanchthon aptes à formuler la conviction générale de ses coréligionnaires, j'avouerai volontiers que tous sont coupables d'infidélité aux données bibliques. Je pense, du reste que la précaution de M. Baur de ne pas rapporter le texte cité est une preuve éclatante du peu de sympathie que

ce texte a rencontré chez lui et chez la généralité des protestants.

Enfin si le docteur approuve la vaine gloire (*κενοδοξία*) que Mélanchthon prône dans le juste, je lui conseille de lire les endroits suivants : Gal. V, 24—26, Phil. II, 1—4.

D) Doctrine de la Foi.

§ 44.

L'exposition que donne M. Baur de la foi justificante des Protestants, est incorrecte.

Selon M. Baur, p. 136, aucun des docteurs catholiques, anciens ou modernes, n'a pu, dans ses controverses, s'initier à la nature de la doctrine protestante de la foi justificante. Tous les auteurs catholiques se sont accordés pour repousser cette doctrine en tant qu'elle renferme le dogme fondamental de la réforme; s'ils n'ont pu déterminer la nature précise de chaque croyance en particulier, la faute retombe sur les protestants eux-mêmes qui n'ont jamais arboré un symbole bien clair, bien précis. Le docteur, pour son compte, n'a en rien contribué à écarter les mille difficultés qui en cette matière nous arrêtent continuellement. Bien au contraire il prend à cœur d'effacer ce qu'il y a de particulier, de caractéristique dans chaque croyance, de reporter aux premiers temps de la réforme des vues toutes récentes. La foi n'est pas seulement la connaissance de Dieu par les mérites du Sauveur, ni seulement le mouvement surnaturel de la volonté vers l'Être Suprême, elle embrasse ces deux parties, elle en constitue l'unité, elle est l'élévation entière de l'âme. M. Baur s'annonce ainsi brièvement, p. 136 : « Comme on l'a déjà montré, la foi n'appartient pas uniquement ni à la faculté de connaître, ni à celle de vouloir, mais elle a son origine et son point d'appui entre ces deux facultés constituantes de l'âme; » puis, p. 181 : « L'auteur de la Symbolique n'aurait pas eu tant de peine à comprendre la notion luthérienne de la foi, s'il avait songé à la différence qui existe entre l'être *implicite* et l'être *explicite*. La foi active, justificante, est celle qui est vraie, vivante; ce

qu'elle sera dans le système protestant, ce qu'elle ne sera jamais chez les catholiques, puisque ceux-ci demandent qu'elle soit accompagnée de la perfection morale, de la sainteté. Ce que la foi a déjà *implicitement*, elle ne l'a pas encore *explicitement*; elle sera moralement active quoique le principe de la perfection morale n'ait pas encore obtenu ses développements réels. » En d'autres mots, la foi justifiante résiderait dans l'unité des deux facultés, celle de l'intelligence et celle de la volonté, unité qui toutefois est encore à l'état de puissance première, c'est-à-dire non développée. Ce point, selon M. Baur, assure une supériorité marquée au protestantisme sur la doctrine catholique qui place dans la foi le connaître et dans l'amour le vouloir, et est ainsi obligé de recourir à deux principes, p. 164; l'idée protestante est psychologiquement bien autrement profonde, p. 157. »

Examinons d'abord si dans ces raisonnements se reflète exactement la doctrine réformée de la foi justifiante. Il y a environ trois cents ans, le cardinal Sadolet, voulant ramener les princes allemands à l'entente religieuse, élaborait des propositions renfermant l'enseignement sur la foi (1); ces propositions se rencontrent en tous sens avec les paroles de M. Baur. Or, quel accueil y firent pour lors les réformés? Ils répondirent au cardinal qu'il n'entendait rien au luthéranisme. Funeste présage pour la théorie de notre docteur.

Luther, décrivant la foi justifiante, condamne ouvertement ceux qui disent que la justification est l'œuvre de la foi agissant avec la charité (2). Le père de la réforme, objectera-t-on, exclut ici la charité seulement pour autant qu'elle a déjà revêtu sa nature propre, qu'elle n'est plus cachée dans l'unité justifiante, qu'elle s'est déjà révélée à la conscience, qu'elle

(1) Jacob. Sadol. S. R. E. Card. ad princip. Germ. Orat. Opp. Ed. Ver. 1738. Tom. II, p. 360. In fide vera spes et charitas sic *implicita* est, ut nullum eorum ab aliis possit divelli. D'un côté ce passage est entré dans la Symbolique. Le même auteur dit ailleurs, Epp. 1. XIII, n. 2, 1, c. p. 45. Justitiam voco, non vulgari neque Aristotelico nomine, sed Christiano more et modo, eam quæ omnes virtutes *complexa* continet : neque id humanis viribus sed instinctu influxuque divino.

(2) Luther, *Explication de l'Épître aux Galates*.

s'est déjà exercée dans la vie chrétienne, en un mot que, en qualité de deuxième principe. elle s'est détachée de la foi. Il en est de même pour la connaissance de la vérité religieuse. Le connaître et le vouloir, étant encore à l'état premier, s'identifiant encore en quelque sorte, justifient l'homme; ils opèrent comme unité immédiate, et nullement comme facultés diverses. Telle est l'idée de Luther. Si cela est, qu'aurait dit le réformateur de la foi sortie pour ainsi dire de son embryon, devenue puissance distincte, explicite? A cette foi il aurait dû accorder la puissance de justifier par la connaissance religieuse et la volonté purement morale. La conséquence est évidente; l'unité tant prônée par M. Baur, apportant à l'âme le plus grand des bienfaits, ne peut sans doute être moins efficace lorsqu'il surgit à un degré supérieur de perfection. L'homme régénéré reste, comme tel, juste et aimé de Dieu; il conserve son bonheur par le même don d'en haut, par cette même relation qu'il a reçue au moment de sa justification. S'il y a maintenant des chrétiens qui, par n'importe quelle cause, ne s'élèvent pas au-dessus de l'unité de croire et de vouloir telle qu'elle était à l'instant de la régénération, ils seront toujours réputés justes par la foi implicite. D'autres au contraire progresseront, et chez eux l'unité se scindera en deux parties bien distinctes, la foi et l'amour. Que dire de ceux-là, sinon qu'ils plaisent à Dieu par ces deux principes? On a beau prétendre que, malgré cela, c'est la foi, l'unité de croire et de vouloir, qui justifie, la conclusion n'en subsiste pas moins.

Examinons maintenant si l'interprète de la faculté évangélique de Tübingue est en harmonie avec Luther et les autres réformateurs, si, d'après leur doctrine, on peut affirmer d'un chrétien, n'importe à quelle période de sa vie spirituelle, qu'il est juste par sa foi et sa charité, celle-ci désignant l'accomplissement des œuvres de la loi. Luther est bien éloigné d'admettre une telle doctrine; non-seulement il repousse de la notion de foi justificante, l'amour comme principe distinct, mais il n'en veut à aucun degré, il la rejette d'une manière absolue. « La foi, dit-il, la foi sans la charité justifie. » Pourrait-il s'exprimer de la sorte, s'il acceptait dans

l'œuvre de la justification l'amour en qualité d'élément sommeillant, de germe appelé à prendre des proportions successives? En ce cas il aurait dû s'énoncer ainsi : la foi justifie avant que la charité se soit perfectionnée ou manifestée; mais jamais il n'aurait proclamé d'une manière qui n'admet aucune altération : « La foi justifie sans la charité. » Si ces paroles regardent la foi explicite, l'exclusion faite à la charité paraît encore mieux. Du reste, la distinction si laborieusement trouvée par M. Baur était entièrement ignorée de Luther et des docteurs de son temps. Je ne sache pas qu'ils y aient eu recours une seule fois, jamais ils n'ont reproché aux catholiques de confondre la foi implicite et explicite. Pourquoi mon adversaire n'a-t-il pas, à l'appui de sa thèse, cité quelques paroles soit de Luther, soit d'un autre réformateur, soit des livres symboliques? Il déserte la notion orthodoxe de la foi justificante en prétendant qu'elle forme l'unité de connaître et de vouloir.

Ne nous contentons pas d'avoir découvert la vraie pensée du père de la réforme, scrutons encore les écrits symboliques des Luthériens.

La défense de la confession d'Augsbourg dit : « Par la foi seule, non par la charité, non en vue de la charité ou des œuvres de la charité nous obtenons la rémission des péchés, quoiqu'il soit vrai de dire que la charité suit la foi (1). » D'abord il est ici question de la foi justificante, car on lui assigne la rémission des péchés; or, elle justifie par elle seule. Concevrait-on l'opposition entre cette foi et ces expressions, non par la charité, non en vue de la charité, la foi devient justificante, concevrait-on cette opposition, si la foi était l'unité de connaître et de vouloir? Concevrait-on encore cette affirmation : « Par la foi seule, » affirmation qui renferme l'entière exclusion de la charité dans la transition de l'état de péché à celui de justice. Ces mots « la charité suit la foi » dénotent de plus en plus cette exclusion. Objectera-t-on que le mot « suit »

(1) Apolog. IV de justif. § 26, p. 75, *sola fide in Christum, non per dilectionem, non propter dilectionem aut opera consequimur remissionem peccatorum, etsi dilectio sequitur fidem.*

indique la charité résidant en germe dans la foi justifiante? pour lors le texte devient lui-même incorrect; si une chose se trouve en germe dans une autre, et conséquemment constitue un tout avec elle, il ne sera jamais permis de s'exprimer ainsi : « La première suit la seconde. » Personne ne s'est encore avisé de dire que l'intelligence et la volonté sont une suite de l'âme.

Tout ceci est confirmé entièrement par le témoignage de la Concorde. Voici ses paroles : « Ni contrition, ni charité, ni aucune vertu, mais la foi seule est cet instrument par lequel nous pouvons saisir et recevoir la grâce de Dieu, les mérites du Christ et la rémission des péchés (1). » Pour nous faire concevoir une notion exacte de la foi, on nous avertit d'en retrancher toute contrition, toute charité et toute vertu telle que l'humilité, le renoncement à soi-même, la miséricorde, la douceur, la fidélité, etc..., on ne laisse subsister que les actes de percevoir et de reconnaître et l'on déclare que là seulement gît l'idée orthodoxe de la justification. Il y a bien loin de là à l'unité de M. Baur; on ne déclare pas ici que la foi embrasse toutes les vertus, que celles-ci ne pourraient lui être opposées. Elles sont donc réellement un pur extérieur pour le chrétien, au moins elles n'entrent sous aucun rapport dans l'idée de la vraie foi justifiante. Supposez même que celle-ci ne s'offre nulle part sans ces vertus, est-ce à dire que les deux éléments fassent une unité, si « la foi seule justifie? » Si cette unité, implicite ou explicite, n'importe, traduit exactement le système luthérien, pourquoi la Concorde n'a-t-elle pas préféré s'énoncer ainsi : Ni la charité *seule*, ni aucune autre vertu *seule*, mais toutes réunies à leur racine vitale, à la foi qui les renferme toutes; sont l'instrument par lequel nous obtenons le pardon des péchés? Ainsi dans le cas même que les vertus non-seulement subsistent à côté de la foi, mais qu'elles en découlent immédiatement et instantanément, jamais on ne pourra

(1) Sol. Declar. III. de fid. just. § 23, p. 659, neque contritio, neque dilectio, neque ulla virtus, sed sola fides est illud instrumentum, quo gratiam Dei, meritum Christi et remissionem peccatorum apprehendere et accipere possumus.

mettre en avant ces mots « la foi seule seule justifie l'homme, » puisqu'elle ne serait pas comprise comme puissance unique, comme distincte des œuvres. La foi en tant que justifiante a une mission dont aucune vertu ni explicite ni implicite ne pourra s'acquitter. Elle ne sort d'aucune vertu, ne s'appuie sur aucune, elle naît uniquement des mérites du Sauveur. Il lui est loisible de s'entourer de toutes sortes d'actes héroïques, seulement ces actes ne seront pas elle-même.

Les livres symboliques parlent le même langage lorsque, à l'exclusion des bonnes œuvres, ils attribuent à la foi toute la puissance justificative (1). Sous l'idée de bonnes œuvres et catholiques et anciens luthériens comprennent tous les pieux mouvements intérieurs et extérieurs du chrétien, que ces mouvements se prennent dans leur ensemble ou qu'ils regardent les actes individuels (2). Il est donc bien avéré que la justification procède de la foi, en opposition de tout ce que la régénération restaure dans l'homme, en opposition de tout sentiment pieux, de toute nouvelle direction de la volonté, de tout amour, de toute tendance vers les œuvres de charité, etc. Que sera cette foi qui ne comporte aucune opération ni extérieure ni intérieure de l'homme justifié ? Elle rend juste, répondra M. Baur, non comme opération, non comme mouvement vertueux, mais comme puissance pour cette opération, pour ce mouvement ; c'est-à-dire pour autant que le chrétien est restauré et produira dans un certain temps les œuvres de vertu. La foi par

(1) Solid. Declar. III, de fid. just. § 26, p. 662, cum vero quæritur, unde fides hoc habeat, et quid requiratur, ut justificet et salvet? *tum non recte responderetur*, si quis diceret : fidem non posse justificare, sine operibus : vel fidem, quatenus charitatem, qua formetur, *conjunctam* habet, justificare, vel fidei, ut justificet, necessariam esse præsentiam bonorum operum, vel bona opera esse causam sine qua non, quæ per particulas exclusivas ex articulo justificationis non excludantur.

(2) Gerh. loc. theol. de bon. opp. §§ ult. *décrit ces bona opera comme actiones renatorum tam interiores quam exteriores divinitus in lege præscriptæ, efficacia spiritus prælucente etc.* Quenstedt l. I. P. VI. C. IX. Sect. II, q. 3, p. seq. Per bona opera hic tam motus internos, quam opera et exercitia interna, sive foris emanantia, primæ et secundæ tabulæ decalogi renatorum et justificatorum cum augustana confessione et ejusdem apologia art. 2, 4, 18, intelligimus. Apologia clare 83. « Complectimur simul utrumque, videlicet spirituales motus, et externa bona opera. »

laquelle nous sommes aimés de Dieu, est donc celle qui tient encore l'âme régénérée dans un certain sommeil, et non celle qui lui a déjà imprimé une grande impulsion. Pour lors nous retombons dans la justice intérieure habituelle, que nous avons déjà trouvée n'être pas celle qui émane de la foi, puisque celle-ci est tout-à-fait extérieure. et ne participe point aux changements qui sont intimes à l'âme.

§ 45.

Vraie notion de la foi protestante.

Qu'est-ce donc que la foi justifiante ? Les livres symboliques répondent : c'est l'instrument qui communique la grâce de Dieu et les mérites de Jésus-Christ (1). Cette réponse se concevra ainsi : Dieu pour l'amour de son fils déclare l'homme comme juste ; au même instant il lui envoie la foi par laquelle le pécheur acquiert la conscience qu'il est devenu l'objet de la bienveillance divine. La foi justifiante est la simple connaissance de la nouvelle relation que le Seigneur crée entre lui et l'homme ; cette connaissance toutefois n'opère pas en celui-ci une existence nouvelle, ne change en rien sa manière de vivre, ne le rend pas intérieurement l'objet des complaisances de Dieu. — Voilà le motif pour lequel la foi protestante est si souvent qualifiée de pure connaissance, pour lequel Luther lui-même l'indique continuellement sous cette appellation. Cette connaissance ne s'exerce pas à l'égard du dogme, elle regarde le changement survenu dans les sentiments du Seigneur vis à vis de celui qui est appelé à cette science. Elle ne sera pas non plus un acte de l'intelligence humaine, parce que pour lors elle se résumerait dans une opération de l'homme, tandis qu'elle est uniquement un acte de Dieu en nous.

De cette façon le système luthérien croit proscrire toute prétention humaine à s'adjuger le mérite de la justification, à

(1) Solid. Decl. III, de fide just. § 36, p. 662, fides enim tantum eam ob causam justificat, et inde vim illam habet, quod gratiam Dei et meritum Christi in promissione Evangelii tanquam medium et instrumentum apprehendit et amplectitur.

faire déconler celle-ci de ses propres œuvres. Convenons-en, cette théorie a son point d'appui sur la plus haute et la plus délicate abstraction. Exclure toute opération de l'homme dans l'œuvre de la justification est le dernier point auquel la spéculation puisse atteindre. Fit-on un seul pas de plus, on arriverait infailliblement à cette conclusion : l'homme n'a pas besoin de savoir que le Christ s'est immolé pour nous ; la mort de l'agneau suffit amplement pour assurer le ciel à celui à qui il plaît à Dieu de vouloir le bonheur éternel, sans que pour cela le prédestiné doive changer de vie, sans même qu'une condition quelconque soit exigée. Voilà ce qu'aurait produit une dernière analyse ; voilà ce qui, dans la plus élevée des abstractions, serait capable de répondre du pardon des péchés et de la béatitude éternelle.

Après tout ce que nous venons de voir, il serait superflu de suivre M. Baur dans tous ses développements ; ils se fondent tous sur ce principe que dans le système protestant, la foi justificante dénote la justice habituelle, une droiture intérieure de l'âme au moins comme puissance première ; en un mot, la distinction entre les idées de justification et de sanctification n'est pas respectée. Il est vrai que les réformateurs et les livres symboliques posent dans la foi le fondement de la sanctification et de la charité, puisque celles-ci y puisent leur existence ; néanmoins la foi ne justifie pas autant qu'elle donne naissance aux bonnes œuvres, en tant qu'elle en est la condition, mais par elle seule et indépendamment de tout autre élément. La confusion que je constate chez mon adversaire, règne surtout p. 154, dans la solution qu'il élabore aux objections des théologiens catholiques contre la doctrine protestante ; et encore p. 183, dans le malaise qu'il éprouve en examinant cette pensée émise par moi dans la Symbolique : la vertu de l'humilité n'est pas contenue dans l'idée protestante de la foi justificante, etc.

M. Baur cependant oublie parfois la base qu'il s'est posée, et se rapproche de la vraie idée luthérienne ; ainsi p. 192 s'énonce-t-il de la sorte : « Conséquemment la doctrine protestante forme l'unique base de la justification, non dans la charité, mais dans la foi ; en effet, c'est celle-ci qui, s'offrant

à Dieu, recevant, s'appropriant le don divin, conduit la conscience à connaître son état vis-à-vis du Seigneur ; jamais la charité qui en quelque sorte s'élève jusqu'à Dieu et marche de pair avec lui, ne saurait produire un semblable résultat.»

Ici la charité et la foi sont décrites sous des couleurs bien distinctes ; comment est-il possible de découvrir entre elles une opposition si tranchée après avoir dit que la foi justifiante est l'unité de deux actes « connaître et aimer. » Si l'on repousse de l'unité ce dernier acte, il ne reste plus que le premier, qui, selon le docteur, ne mérite pas le nom de foi ; pour lors la confusion est à son apogée. D'un autre côté conserve-t-on l'unité de mon adversaire, comment peut-on établir la justification protestante dans la foi seule, absolument comme si la charité y était complètement étrangère. Puis, que dénote cette expression « s'offrir à Dieu » sinon l'aspiration de l'âme vers lui, un mouvement d'amour ? Celui qui s'offre à Dieu, renonce par là à un monde pervers ; l'amour de l'un exclut l'amour de l'autre. Le Seigneur en réalité ne nous présente par les mérites du Sauveur que la rémission de nos péchés, et ceci à cause de l'amour qu'il nous porte. Agréons-nous cette preuve de son amour par une foi qui à son tour s'offre à Dieu, qu'avons-nous sinon une foi d'amour (*fides formata*) ou un amour réciproque, amour basé sur la foi, n'aspirant pas à marcher de pair avec l'Eternel, mais se soumettant humblement à lui.

§ 46.

Origine du système de M. Baur. Origine du vrai système luthérien.

Jusqu'ici ma tâche a été de montrer la dissonance qui existe entre l'idée que les professions de foi luthérienne se font de la foi justifiante et l'idée que s'en fait M. Baur. Nous arriverons exactement au même résultat si nous établissons un parallèle entre l'origine du système des premiers réformateurs et celle du système du docteur. — On sait que dans beaucoup d'écoles modernes on prétend trouver la source de toute vie religieuse, prise d'une manière générale, dans le sentiment intime de l'homme ; ces écoles néanmoins ne s'accordent pas quant à un article : dans les unes le sentiment reste toujours l'unique

siège de la religion ; de là elle passe dans l'intelligence, addition nécessaire pour éviter une contradiction ; dans les autres le sentiment forme seulement le degré intérieur de la vie religieuse et monte en elle-même par des progressions jusqu'à ce qu'elle atteigne à la conception absolue dans laquelle la pensée et l'être, le sujet et l'objet, s'identifient. L'idée religieuse, selon ce système, suit tout-à-fait la même voie dans l'humanité que dans l'individu ; il en résulte immédiatement qu'une révélation extérieure ne se conçoit plus, que le Christ en qualité d'auteur de révélation réparatrice mais extérieure et de Sauveur du monde, ne peut pas détruire un premier mouvement désastreux pour ouvrir l'ère d'un mouvement nouveau et contraire au premier. C'est à ce second point de vue que M. Baur paraît avoir envisagé la foi justificante. Celle-ci pour lui est l'unité de la connaissance et de la volonté religieuses et chrétiennes, unité non circonscrite dans le cercle de simple puissance (un $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$), mais comprenant tous les développements qui en sortent, les différentes vérités qui s'acquièrent par l'intelligence, les diverses vertus qui s'obtiennent par la volonté. Il se glorifie ainsi (§ 44) de demeurer fidèle à l'unité de son principe, tandis que les catholiques sont obligés de recourir à un principe distinct pour la foi et à un autre pour les œuvres de vertu. Je ne veux pas insister sur l'abus que se permet mon adversaire du mot *principe*, je dirai seulement qu'il s'éloigne entièrement de la théologie de sa communauté. Depuis le temps de Chemnitz jusqu'au temps actuel qui néanmoins a vu l'orthodoxie luthérienne s'écrouler de toutes parts, tous les théologiens protestants se sont entendus pour distinguer la foi en trois sortes : 1° celle qui comprend une pure connaissance de Dieu, de cette manière on croit à l'existence des démons, des hérétiques, des hypocrites, en général, des impies (*fides est notitia*) ; 2° celle qui donne l'assentiment (*assensus*) aux connaissances reçues par le dehors ; les vérités qu'on nous présente, sont saisies par les facultés intellectuelles ; enfin 3° celle qui transmet à la volonté les vérités reçues par les facultés intellectuelles ; pour lors surgit la confiance (*fiducia*) ou la foi qui justifie. Voilà les trois degrés de la justification ; mais, ajoutent toujours les réformateurs,

l'on agit sur l'autre, le second entraîne le premier, le troisième entraîne le second. Ainsi, en harmonie avec l'idée d'une révélation extérieure, se place en premier lieu une connaissance venant du dehors; cette connaissance, par l'assentiment religieux, devient *croyance*, et cette dernière règne par le cœur ou la volonté s'élève à la qualité de *confiance* ou de foi justifiante. Par suite, celle-ci au moment de son origine ne renferme pas l'unité de M. Baur; ici ce n'est pas l'union de connaître et de vouloir d'abord à l'état confus, puis dans une action distincte et précise; au contraire, c'est d'abord le connaître d'une manière distincte, précise, puis donnant le jour à une action identique du vouloir. Ainsi l'accusation que lance M. Baur contre le catholicisme retombe de tout son poids sur l'enseignement protestant. Pour ce qui regarde ces deux enseignements, nous allons les examiner tout à l'heure; j'ai encore quelques conditions préliminaires à proposer.

Tout en suivant le fil des déductions de mon adversaire, je suis arrivé à émettre une réflexion sur l'inconséquence de la théorie protestante. Comment d'abord la conscience s'initierait-elle à la bonne nouvelle de la rédemption par les deux facultés, celle de connaître et de vouloir, puisque par la chute l'homme a perdu l'image divine, la puissance naturelle pour les choses d'en haut, c'est-à-dire la prédisposition religieuse tant pour l'intelligence que pour la volonté. Mais ne nous arrêtons pas à cette difficulté et disons encore : comment était-il possible de se figurer la volonté s'ouvrir à l'œuvre de la rédemption, accepter la grâce divine, sans se la figurer en même temps et par là même comme convertie, comme prenant une heureuse direction avant d'avoir subi l'influence de la foi justifiante, comme une vraie vertu, comme une vertu qui n'est autre que la charité? Comment était-il donc possible de récuser la foi justifiante telle que l'entendent les catholiques, c'est-à-dire la foi puisant sa vie dans l'amour (*fides formata*)? Mais non, la charité n'entrera à aucun degré dans la nature de cette foi, n'affectera aucunement une partie quelconque de son être! Cependant si la volonté accueille la rédemption, si elle accepte la grâce divine, elle est obligée, par cet acte même, de tendre vers le Christ, et de renoncer à la chair et à tout mal. Or, cette

tendance de l'âme vers Dieu par les mérites du Sauveur, n'est-elle pas l'amour surnaturel (voy. le § 43 vers la fin), le renoncement à l'amour désordonné de soi-même ? La doctrine catholique est bien autrement claire. La foi est la certitude infaillible des dogmes révélés par Dieu, la charité est l'impulsion que cette certitude imprime à la volonté aidée de la grâce ; ainsi l'homme placé dans la charité appartient entièrement au Seigneur ; le voilà juste devant son Créateur ! Voulons-nous exprimer la même idée, en l'appliquant à la rémission des péchés par le Sauveur, nous disons : l'esprit reconnaît le péché, il sait que le prévaricateur s'est détourné de sa fin dernière en prostituant à la créature l'amour qu'il doit au Créateur, que son état est malheureux et le sera encore bien plus après cette vie ; il sait aussi que Dieu toujours miséricordieux, toujours bon père, accorde en vue du sacrifice sanglant et des désirs de son divin Fils, le pardon à tous ceux qui fondés sur les mérites de ce même Fils, viennent à lui repentants de leurs crimes. Cette vérité objective, ou si vous voulez, cette délivrance objective, l'intelligence éclairée d'en haut la présente continuellement à la volonté. Celle-ci se rend-elle, se convertit-elle d'une manière décisive, l'homme aussitôt devient l'objet des complaisances divines. Mais tout en se jouissant dans l'intimité de la conscience de la rémission de ses iniquités, il devra en même temps pendant quelque temps songer au Sauveur qui lui a procuré le pardon ; en effet, la doctrine de la rémission des péchés est précédée de celle de leur malice ; la volonté ne saurait les séparer. La douleur effaçant le péché s'unira donc nécessairement à l'allégresse que répand dans l'âme la miséricorde du Sauveur.

§ 47.

Appréciation de la prétendue supériorité de l'unité trouvée par M. Baur sur la dualité catholique.

Jetons un coup-d'œil sur la prétendue supériorité que M. Baur réclame en faveur de son unité justificante. Rappelons-nous d'abord que par la chute, par la séparation violente qui a arraché l'homme à l'union divine, une lutte incessante s'est

déclarée dans notre être, lutte non-seulement entre l'esprit et la chair, mais encore entre les différentes parties de l'organisme spirituel, comme l'enseigne si bien l'apôtre des nations. C'est sur cette dernière lutte que porte ici la discussion. Elle aura un terme si l'intelligence et la volonté se réunissant en un tout inséparable se dressent harmonieusement sous la loi divine, n'importe quel nom on donne à cette réunion. Le catholique l'admet-il ? Sans doute, il l'accepte en qualité de partie constituante de la justification qui, selon lui, est un avec la sanctification. Que dis-je ? Selon lui encore, la justification procède du *seul* principe de la grâce, agissant simultanément sur les deux facultés de notre âme, pénétrant en même temps et dans l'intelligence et dans la volonté, quoique sous une forme diverse ; enfin les deux facultés mues par une seule grâce opèrent l'une sur l'autre, la volonté soutenant l'intelligence dans chacun de ses actes et réciproquement ; tout ceci traduit exactement la nature de l'esprit humain dont les deux puissances, intellectuelle et morale, constituent une unité indissoluble. Ainsi la foi que le catholique classe dans les opérations de l'intelligence, n'est parfaite que par le concours de la volonté (*fides est actus voluntarius*). Ces notions catholiques eurent la première occasion de se mettre dans toute leur évidence, quand les Gnostiques partant de la consubstantialité de l'esprit humain avec la divinité, virent dans l'acte de la foi, non un acte moralement libre, mais un acte naturellement nécessaire ; ils en firent une connaissance immédiate (*γνώσις*), une simple intuition ; la foi évangélique, au contraire, s'appuyant sur l'autorité du Christ, embrasse des choses invisibles et futures, un ordre de choses supérieur, s'attache au bon usage de la liberté pour remplir les besoins moraux qui se pressent dans le cœur de l'homme ; cette foi tout entourée qu'elle est de ténèbres, n'en est pas moins ferme (1). Ainsi l'adhésion à la doctrine du salut a lieu par une opération dans laquelle la libre volonté a une large part, quoique cette opération n'affecte pas immédiatement la volonté. D'un autre côté l'intelligence travaille à son tour sur celle-ci, la pousse à se déterminer ; et c'est par cette opération mutuelle que se manifeste la tendance continue de l'âme vers l'unité, le repos,

la paix intérieure. La vérité, déjà reçue dans l'intelligence, ayant préparé suffisamment le cœur à agréer la grâce divine, l'homme est apte à recevoir l'acte par lequel le Seigneur justifie le fils d'Adam. Puis, l'Esprit saint communiqué à l'âme se pose au milieu d'elle, travaille dans tous les sens cette terre que la vie vient de restaurer, et rassemble d'une manière progressive dans un seul faisceau toutes les forces spirituelles. Ces forces qui déjà sont soumises à une direction surnaturelle, obéissent à la nouvelle impulsion de l'esprit de Dieu, montent d'un autre degré vers la perfection. Voilà le sens des paroles du Concile de Trente, lorsqu'il déclare qu'avec la foi justificante s'infusent également les deux autres vertus théologales, l'espérance et la charité, quoique déjà avant la justification l'homme possédât la foi, quoiqu'il espérât et aimât à un certain point. La pensée du Concile est d'enseigner que non-seulement le chrétien est juste comme croyant, espérant et aimant, mais encore par la justification, par la communication de l'Esprit divin pénétrant tout, toutes les forces spirituelles du régénéré tendent vers la perfection et vont confluer dans un principe cimenté en vraie unité; tout ce qui a précédé a été une simple préparation, une tendance vers cette unité qui ne se donne réellement que par la justification. Les théologiens mystiques du moyen-âge ont trouvé un terme pour désigner l'état où l'esprit monte par la grâce de Dieu : ils l'appellent *le repos de l'âme*. Ils ajoutent que, le péché étant remis, l'inimitié avec le Seigneur brisée, c'est Dieu qui travaille principalement de manière que l'homme n'a qu'à se laisser conduire par la grâce, qu'à agir avec et pour le Seigneur. Taulère dit : « Alors Dieu agit activement et l'homme passivement; celui-ci est placé dans son repos; Dieu opère dans l'âme, et ces opérations sont bien réelles, bien substantielles, puisqu'elles émanent de l'essence divine et ont lieu dans la substance, l'intimité de l'âme. Par ces opérations s'effacent tous les péchés qui pourraient survenir, et le chrétien est absous *a culpa et a pœna*, c'est-à-dire, est délivré de la faute et de la peine qu'elle s'est attirée; Dieu se manifestant pleinement à l'âme, y établissant son règne, toute domination contraire doit cesser.... L'homme est revêtu de la force divine, toutes ses facultés sont corroborées par

cette force. La naissance spirituelle ayant lieu dans l'essence de l'âme, affecte merveilleusement toutes ses facultés pour résister à tout ce qui s'oppose au Seigneur... C'est alors que se communique ce don d'en haut, c'est-à-dire, lorsque toutes les facultés de l'âme se dirigent vers la naissance spirituelle... Ainsi toutes ces facultés se réunissent en un tout par l'attention avec laquelle on apprécie la régénération; vis-à-vis de celle-ci toutes ne font plus qu'une seule (1). »

M. Baur reproche à l'Eglise catholique de ne pas se servir dans son langage dogmatique d'un mot tel que « le cœur, le sentiment, » pour désigner la puissance religieuse fondamentale de l'homme, puissance se scindant ensuite en plusieurs espèces; les protestants, dit-il, ont leur terme technique « la foi » et cela seul prouve que leur théorie l'emporte de beaucoup en profondeur. A cela je répondrai d'abord que mon adversaire a très-mal saisi l'idée protestante de la foi, et que le mot « le cœur » en dirait tout autant que l'expression « la foi. » Je répondrai ensuite que le mot « le cœur » ne se prête pas à une terminologie dogmatique à cause des différentes acceptions qu'il rencontre dans les Saintes Ecritures; que l'expression « le sentiment » ne dénote aucune notion sur laquelle on se soit déjà entendu. Enfin, l'unité qu'imprime à l'âme l'acte de la justification, est d'une portée beaucoup plus élevée que tout ce qu'on pourrait désigner sous les dénominations de cœur ou de sentiment. Je remercie l'Eglise catholique d'énoncer la justification par les expressions si claires si précises « la foi, l'espérance, la charité, » expressions bibliques qui embrassent les trois vertus théologales et les puissances fondamentales de l'âme. Obscurité n'est pas profondeur. L'enseignement catholique est plein de sens; mettant la vie de la foi dans la charité, il descend jusque dans l'intimité de la nature humaine.

(1) Taulère, *Imitation de la vie pauvre de Jésus-Christ*. (Francfort, 1835, en allem.).

§ 48.

Enseignement du docteur Néander. — Explication de l'expression de Saint Paul πίστις.

J'ai déjà avancé dans la seconde édition de la *Symbolique* que les relations admises par les protestants entre la foi justificante et la charité reposent sur une fausse base; en effet, la foi protestante, foi s'identifiant avec la confiance dans les mérites du Sauveur, suppose nécessairement la charité au moins en germe, et par conséquent n'est-il pas toléré de dire : « la charité suit la foi, » ou encore moins : « celle-ci justifie sans la charité, » puisque la foi ne saurait se concevoir sans elle. Voilà mon raisonnement que je ne défendrai pas contre les attaques de M. Baur, car il se contente (p. 190 et suiv.) de mutiler mes paroles et puis crie à l'inconséquence et à la confusion ! Mon adversaire ne s'épuise pas en semblables accusations; son courroux se déclare surtout lorsqu'il cherche en vain un appui dans le système dont il a entrepris la défense. Quel malheur que de rencontrer une objectivité aussi ingrate ! Quant à mon opinion, que la foi comme confiance comprend la charité en germe, cette opinion a par la méditation acquis chez moi une force encore plus grande. Avec quelle joie ai-je donc vu paraître l'ouvrage du docteur Néander où je rencontre absolument la même idée. Voici comment s'exprime le savant de Berlin : « Les idées fondamentales de la morale chrétienne doivent se puiser dans la nature de la foi comme principe présidant à notre manière de vivre. C'est d'elle que jaillit spontanément la charité qui dirige toutes nos actions vers Dieu, qui travaille à établir et à agrandir le règne du Seigneur. Oui dans la foi, telle que la décrit saint Paul, git la charité à l'état de germe; c'est ce qui la sépare de la superstition; celle-ci ne demande un Sauveur que par crainte du châtiment; la foi au contraire soupire après la rédemption parcequ'elle sent ce que c'est que le péché en lui-même, ce que c'est que l'ini-mi-tié de Dieu, parce qu'elle demande avant tout l'union avec son Créateur; voilà la base sur laquelle le Seigneur bâtira, base offrant déjà une charité imparfaite et retenue seulement par quelques liens. Bientôt Dieu communiquant son amour

agréé par la foi, l'œuvre de la rédemption s'achève, le sentiment intime qui sommeillait encore dans l'homme se réveille tout-à-coup, la charité qui était encore à l'état de germe s'épanouit, les fers qui l'enchaînaient se brisent, l'union de la créature avec la source de tout bien s'accomplit. Entrant dans cette union, le croyant est frappé de l'amour que Dieu lui porte, et comprend l'étendue de cette dilection. Alors à son tour son cœur s'enflamme d'amour et de gratitude ; il commence à s'appliquer sans relâche à changer de vie, à retracer dans toutes ses actions les exemples admirables du Sauveur, à élargir le règne de son divin Maître. Tout cela est l'opération unique de la foi, et en particulier toutes les bonnes actions se montrent comme autant d'expressions nécessaires et immédiates, comme autant de fruits de cette même foi, comme une nouvelle création faite par elle. Tout se rapporte aussi bien à la parole de la foi qu'à la perfection de la charité (1).» Plus loin examinant pourquoi saint Paul appelle la charité la plus excellente des vertus, il dit : « C'est exact ce que disent les catholiques, que la charité seule peut donner à la foi l'idée de vie, et qu'elle forme la distinction entre la foi vivante et la foi morte. Il est encore exact que la charité établit la différence entre l'espérance chrétienne et l'espérance charnelle et égoïste. Cependant ce n'est pas sous ce rapport que saint Paul appelle la charité la plus excellente des vertus ; puisqu'elle ne saurait subsister sans la foi et que celle-ci est impossible sans l'amour ; ce que l'Apôtre désigne sous le nom de foi, est intimement uni à la charité, l'assume entièrement. » Je ne sache que cette description de la foi justificante diffère de l'idée catholique. Si les réformés l'avaient reçue, il n'y aurait en ce point aucun dissentiment dogmatique entre les deux confessions ; toute la divergence se serait résumée dans une question de science ou d'exégèse, tout se serait borné à savoir si l'expression *πίστις* dont se sert l'Apôtre, embrasse par elle-même la charité, ou bien si elle ne distingue que l'acte par lequel on adhère à la doctrine du salut. Sur ce chapitre une divergence de sentiments

(1) Néander, *Histoire de l'établissement et du gouvernement de l'Église chrétienne par les Apôtres*. (En allemand).

était permise ; la plupart des exégètes protestants modernes , il est vrai , se prononcent dans le sens de M. Néander , et parmi eux se remarquent des hommes que j'estime beaucoup ; néanmoins le point en litige n'en reste pas moins soumis aux libres appréciations. Voici quelques demandes qu'on peut se poser dans cette discussion : le sens littéral du mot πιστις renferme-t-il l'idée de la charité , ou celle-ci , dans la pensée de l'Apôtre , n'en est-elle que la conséquence ? Dans ce dernier cas , saint Paul se serait exprimé par une figure de rhétorique en vertu de laquelle un mot indiquant le simple commencement d'une chose , en dénoterait aussi le progrès et le perfectionnement. Parcourons quelques endroits des écrits du grand Docteur. Rom. V, 1, il dit : « Étant donc justifiés par la foi , conservons la paix avec Dieu par Jésus-Christ Notre Seigneur. » Il n'y a pas de doute que dans ces paroles il se figure la charité accompagnant la foi. Cependant si l'expression πιστις embrasse par elle-même la charité (ἀγάπη), il ne sera pas facile d'expliquer le sens du verset suivant : « car en Jésus-Christ ce qui sert , ce n'est ni d'être circoncis ni de ne l'être pas , mais la foi qui agit par la charité. » Gal. V, 6. Si la foi (πιστις) contient de sa nature la charité (ἀγάπη), ou si celle-ci se trouve en germe dans celle-là , comment peut-on dire que la première agit par la seconde , comment peut-on les distinguer d'une manière si précise ? Puis I Cor. XIII, 2, on lit : « Si j'avais tout ce qu'on peut avoir de foi (πᾶσαν τὴν πίστιν), jusqu'à faire changer de place aux montagnes , et que la charité me manquât , je ne serais rien. » Quelle distinction substantielle entre les deux termes ! A la fin du chapitre cité l'apôtre ajoute : « ce qu'il y a maintenant de permanent , ce sont ces trois choses-ci : la foi , l'espérance , la charité : et la plus excellente est la charité. » La même réflexion se présente ici. Ainsi , puisque la foi , prise dans sa signification la plus exacte , est réellement distinguée de la charité , puisqu'elle n'est rien sans cette dernière , elle n'implique pas de sa nature la participation à l'amitié divine , la charité l'emporte de beaucoup sur elle. Il y a là de quoi nous engager à ne pas confondre les deux mots πιστις et ἀγάπη , et à ne pas comprendre le second dans le premier.

C'est d'après cela que les théologiens catholiques séparent les notions de foi et de charité, et affirment que la foi sans la charité n'a pas de vie, ne justifie pas; en d'autres mots, que la justification est seulement l'œuvre de ce qu'on appelle *fides formata*.

Quant à cette dernière expression, l'Eglise l'a consacrée dans le langage théologique, quoiqu'on ne la retrouve pas identiquement dans les livres saints. Les auteurs sacrés s'énoncent tous en termes *divers*; saint Paul lui-même ne juge pas à propos de conserver partout sa première terminologie. Ainsi, I Cor. VII, 19, il enseigne la même vérité que dans son épître aux Galates, V, 6, mais il s'exprime de la façon suivante: « Il ne sert de rien d'être circoncis, et il ne sert de rien de ne l'être pas : ce qui sert, c'est de garder les commandements de Dieu. » En cet endroit la justice à laquelle conduit la foi est d'une manière bien remarquable opposée à la justice extérieure que garantissaient les œuvres de la foi mosaïque, et les paroles dont use ici l'apôtre confirme merveilleusement la doctrine et les expressions catholiques en fait de justification. — Saint Jean, XVII, 3, dit : « C'est là la vie éternelle, vous connaître et Celui que vous avez envoyé. » Il serait aussi permis de préférer cette façon de parler et de poser cette formule : « la connaissance de Dieu et du Christ donne seule la béatitude. » En d'autres endroits, l'apôtre, affirmant la même doctrine, l'énonce en d'autres termes ; on peut consulter sa première épître, II, 3-5, sa seconde, III, 6 et 7. Le principe qui forme l'union avec le Sauveur, est habituellement désigné par Saint Jean sous le nom de foi, fréquemment encore sous celui de charité ; autrepart, de même que saint Paul, il les exprime toutes deux ; ainsi dans sa première épître, III, 23, il dit : « C'est là son commandement, que nous croyions au nom de Jésus-Christ, et que nous nous entr'aimions. » L'apôtre bien-aimé connaît aussi une foi qui est insuffisante pour le salut ; à consulter son évangile II, 23, en comparant ce verset à Saint Mathieu, XIII, 3-23. — Saint Jacques, chap. II, parle aussi si explicitement de la différence essentielle qui existe entre la foi vivante et la foi morte, que l'Eglise catholique a très-sagement conservé dans son langage technique l'expression *fides charitate formata*,

expression basée sur l'endroit tiré de l'épître aux Galates (V, 6). De la sorte tout malentendu devient impossible, les différentes manières d'expliquer un terme n'entravent plus la discussion. Un théologien n'est pas en particulier obligé de suivre dans sa terminologie ou Saint Paul, ou Saint Jean, ou Saint Jacques, pourvu qu'il ne s'écarte pas du sens du texte sacré; l'Eglise cependant s'efforcera d'éviter les variantes dans sa façon de s'exprimer; c'est ainsi que ce qui est particulier à chacun des hagiographes, s'efface dans l'unité des livres inspirés.— La notion orthodoxe protestante de la foi justificante, dépeint celle-ci comme la conscience que l'homme acquiert de la rémission de ses péchés et de sa béatitude future; elle embrasse donc nécessairement l'espérance; dans ce système on ne concevra jamais pourquoi les Saintes Ecritures distinguent si soigneusement entre ces deux expressions *ἐλπίς* et *πίστις*.

§ 49.

Rectifications.

Avant de clore la discussion sur la matière présente, je dois encore m'acquitter d'un pénible devoir, celui de redresser les erreurs que M. Baur a commises en citant ma *Symbolique*. Le docteur affirme à deux fois que je qualifie l'enseignement protestant touchant la foi de « naïvement sot. » Aucun endroit de mon ouvrage n'a pu l'autoriser à me faire ce reproche. Il est vrai que j'ai écrit : « la naïveté, la simplicité de ces erreurs érigées en théorie, d'après lesquelles la base du salut est l'œuvre de Dieu seul sans la coopération de l'homme, cette simplicité saute tellement aux yeux qu'il serait oisif de vouloir insister sur cela. » J'affirme que l'enseignement protestant est naïf et simple; je n'ai pas dit qu'il soit naïvement sot.

J'ai encore écrit : « Si la foi est uniquement l'union avec le Sauveur par l'entendement, le sentiment ou la phantase, encore s'il est uniquement l'acte par lequel on reconnaît la vérité des dogmes chrétiens, il ne justifie pas d'après les idées catholiques. » M. Baur avertit ses lecteurs que dans ces lignes mon dessein est de tracer une distinction entre les deux confessions; or ceci est tout-à-fait inexact, puisque l'ensei-

gnement protestant n'a jamais expliqué ainsi la foi justifiante. Que j'aie toujours porté un tel jugement sur la doctrine réformée, qui en doutera après avoir lu ces paroles qui suivent celles qu'on a déjà citées : « dans le système protestant la foi justifiante n'est pas seulement l'acte par lequel on reconnaît la vérité de la révélation chrétienne, mais aussi l'acte par lequel on se convainc que la grâce divine s'épanche dans nos cœurs par le Christ, l'acte par lequel on met toute sa confiance dans les mérites du Sauveur. »

Enfin, le docteur pense définir la loi dans le sens catholique en disant : « elle est la simple connaissance du christianisme, » et cette définition le docteur la présente dans une citation de la Symbolique. Le lecteur en conclura que je ne comprends pas moi-même le sens de mon Église. M. Baur a commis ici une méprise qui pourrait conduire à bien des conséquences. J'ai écrit : « La foi est l'acte par lequel on reconnaît le Christianisme comme vrai, » et non « on connaît le Christianisme. »

Beaucoup d'autres endroits de ma Symbolique ont été également mutilés et rendus méconnaissables par mon adversaire ; il serait trop long de revenir sur tous. D'ailleurs, on n'a qu'à me lire non dans le pamphlet de M. Baur, mais dans mes propres écrits.

E) Des bonnes œuvres.

§ 50.

Vrai sens de cette doctrine protestante : les bonnes œuvres ne sont pas possibles.

M. Baur commence par déclarer avec courtoisie qu'en matière de bonnes œuvres mon enseignement ne contient rien que le vrai protestant ne doive répéter ; et en même temps il m'en veut parce que, dit-il, j'assigne à la doctrine catholique une prééminence d'autant plus marquée que dans la doctrine réformée rien de bon ne se découvre. Voici les griefs qu'il accumule contre moi, les propositions qu'il m'attribue :

1. « Dans l'enseignement protestant toutes les œuvres pures,

agréables à Dieu , sont *simplement* impossibles. » Je réponds que jamais je n'ai avancé telle opinion.

2. « D'après le même enseignement, l'accomplissement de la loi divine est *simplement impossible* à l'homme tout régénéré qu'il est. » Ceci encore n'existe pas.

3. « La doctrine protestante marque de la partie la plus élevée, la plus noble de la morale chrétienne ; elle ne reconnaît pas les œuvres qui vont plus loin que ne l'indiquent le précepte, *opera supererogationis*. » C'est là une pure fiction ; j'ai uniquement avancé que celui qui devrait demeurer pendant des siècles sur cette terre , devrait asseoir pour fondement de sa conduite une base plus forte que celle du sentiment protestant.

4. « L'enseignement protestant ne trouve d'autre moyen de mettre fin au mal moral , que de dissoudre le mécanisme humain , de dépouiller l'homme de son corps. » Ici enfin ma pensée est rendue avec quelque fidélité.

M. Baur, au lieu de s'attaquer à mes thèses telles que je les ai posées, ne leur lance presque aucun trait ; il préfère les tronquer, leur prêter d'immenses proportions ; puis ces monstres qu'il m'attribue et qui sont l'œuvre de ses mains, il les accable de ses coups. Cette remarque paraîtra dans tout son jour quand nous examinerons une à une les exagérations de mon adversaire.

Quant au premier grief, celui qui regarde l'impossibilité des bonnes œuvres dans la doctrine protestante, M. Baur m'accuse d'avoir confondu deux impossibilités, l'absolue et la relative. La vérité est que je n'ai nullement parlé d'une impossibilité *absolue* ; comment donc puis-je l'avoir confondue avec la relative ? J'ai dit, je le confesse hautement, que, d'après le système réformé, les bonnes œuvres sont impossibles. Je l'ai dit sans faire la distinction de M. Baur, comme les réformés eux-mêmes ne la font pas. Et pourquoi ceux-ci auraient ils eu recours à une distinction qui ne rend pas leur pensée et ne traduit aucunement ce qui les sépare des catholiques ? Que signifiera après tout cette phrase : « les bonnes œuvres sont impossibles, si on les prend dans un sens absolu ? » Je ne trouve dans ces paroles d'autre sens que celui-ci : il n'y a pas

de conditions, pas de rapports au moyen desquels ces œuvres puissent se réaliser. Et à quoi tend un tel raisonnement ? Quelle en est la portée ? J'avoue que je ne viens pas à bout de le saisir.

Toute la question présente se réduit à savoir si l'homme sortant de la chute est à même de produire de bonnes œuvres, quoiqu'en lui subsiste toujours la lutte entre le bien et le mal, quoique deux principes, si je puis ainsi parler, se disputent son cœur. Voilà bien le problème tel que l'étudient et catholiques et protestants pour arriver à une solution soit affirmative soit négative. Il est donc hors de saison de se retrancher dans une distinction qui ne jettera aucune lumière sur la discussion, et même qui n'y a aucun rapport. Le sens que j'ai indiqué à ces mots « impossibilité absolue » est le seul qu'on puisse grammaticalement leur prêter ; ce n'est pas cependant ainsi que les entend mon contradicteur. On le verra bientôt.

Le problème des réformateurs se formulait ainsi : Y a-t-il des œuvres bonnes en elles-mêmes, c'est-à-dire, pures de toute immixtion de motifs bas et égoïstes ? Leur réponse était : non, il n'y en a pas. Car l'homme, tout en obtenant la communauté de volonté avec le Christ, ne cesse pas d'avoir la même communauté avec Adam ; cette dernière communauté, il est vrai, s'affaiblit, s'énervé graduellement, mais ne se brise pas entièrement. Il en résulte que ses actes, émanés partiellement de motifs droits, ont toujours un côté pervers, et conséquemment ne méritent pas entièrement le nom de *bonnes œuvres*. Voilà l'état de la question, et c'est ainsi que je l'ai comprise dans la Symbolique, et c'est ainsi encore qu'elle sert de point de départ à tous les raisonnements de M. Baur. M'accuse-t-il maintenant d'avoir décrit l'enseignement protestant avec de fausses couleurs, persiste-t-il à me reprocher d'avoir confondu les deux impossibilités, il faut que cette phrase : « les bonnes œuvres sont impossibles, » présente absolument la même signification que celle-ci : « dans les œuvres du régénéré il n'y a en général rien de bon. » On voit si le docteur a bonne grâce de m'incriminer comme il le fait. Il ajoute aussitôt : la doctrine protestante doit rejeter une impossibilité absolue de poser de bonnes œuvres, puisqu'elle

regarde la foi comme le principe du bien moral, puisqu'elle enseigne que la foi fera naître les œuvres de vertu.

Mon contradicteur me rend un service en se prononçant si ouvertement ; si j'avais eu cette leçon plus tôt, j'aurais été encore plus lucide et plus explicite dans les endroits de la Symbolique où j'ai traité la matière présente, et où j'avais déjà compris de la même manière l'enseignement protestant. Qu'on veuille, en tout cas, se persuader que j'ai écrit et discuté en parfaite connaissance de cause. Ainsi le docteur m'instruit charitablement au lieu de m'administrer un châtiment que la falsification de la doctrine protestante ne justifiait que trop, puis continue en ces termes, p. 197 : « Quand d'un autre côté le protestantisme atteste l'imperfection des œuvres du baptisé et va jusqu'à déclarer impossibles les vraies bonnes œuvres, tout cela a sa racine dans l'intimité de la conscience morale proclamant comme une triste réalité que l'acte de vertu le plus héroïque n'est pas parfait dans toutes ses parties, dans toutes ses relations, à cause de la funeste influence du premier Adam, influence amoindrie, mais non entièrement abattue et pulvérisée par l'esprit de Dieu, par l'union divine. » Là ne gît pas la différence fondamentale des deux confessions. Les catholiques, pas plus que les protestants, ne se sont jamais avisés de révoquer en doute que les œuvres de l'homme converti ne sont pas parfaites ou le sont rarement : n'avouent-ils pas spontanément que la justice du chrétien ne s'élance pas d'un coup jusqu'à son apogée ? Par exemple, le chrétien comme tout autre, fait les grandes douleurs, demande avec instance d'en être délivré, tout convaincu qu'il est de l'utilité de ces souffrances pour le salut de son âme. La défense du droit d'un homme misérable opprimé par des personnages puissants, riches, redoutés, la protection à accorder à celui qui gémit sous le poids des calomnies contre son propre seigneur, qui peut être enveloppé dans la même disgrâce l'accusé et son avocat, toutes ces belles actions à entreprendre excitent souvent dans l'âme une lutte violente, et l'on ne peut se dissimuler le désir d'éviter de tels milieux, qui sont autant d'occasions de prouver l'amour qu'on porte à Dieu en se sacrifiant pour le prochain ; — dire la vérité entière à ceux que nous chérissons

ou à ceux qui ne l'entendent pas volontiers, et qui nous feront porter la peine de l'avoir dite, quand les circonstances nous y forcent, tout cela soulève dans le cœur un combat plus ou moins rude, en effrayant notre pusillanimité, ou en nous inspirant des craintes pour notre bien-être temporel.

Si dans ces cas ou dans mille autres semblables le chrétien accomplit courageusement son devoir, il s'est acquitté d'une bonne œuvre; celle-ci néanmoins ne peut pas être nommée parfaite, à cause des difficultés et des retards qu'elle a éprouvés. Malgré cela, le fidèle ayant agi dans le but de plaire à Dieu, a accompli une action réellement vertueuse. Tel est l'enseignement catholique, en opposition à l'enseignement protestant. Luther, ai-je écrit dans la Symbolique, a d'abord avancé que toute bonne œuvre est un péché véniel; plus tard il a renchéri sur sa première opinion, et a taxé l'action vertueuse de péché, en lui-même mortel mais non imputé par l'efficacité de la foi. Où est donc la différence des deux confessions? Réside-t-elle dans l'imperfection des bonnes œuvres? Aucunement, puisque tout le monde admet ce point. En quoi réside-t-elle? En ce que nous nous bornons à ne pas accorder à ces œuvres une entière perfection, tandis que nos adversaires les regardent comme constituant par leur nature autant de prévarications mortelles. M. Baur a le tort d'oublier en cette occurrence l'idée réformée en matière de péché mortel. D'après cette idée, la chute ne persévère-t-elle pas dans le régénéré en qualité et de puissance intérieure et de puissance extérieure? N'est-elle pas une perversité radicale de volonté, qui, par suite, déteint sur tous les actes de la vie? A quel propos donc parler ici d'une simple imperfection? Dans le chapitre qui traite de la justification nous nous sommes convaincus que, dans le système luthérien, le régénéré peut, sans perdre l'application des mérites du Christ, se souiller d'œuvres vraiment mauvaises, d'œuvres qui par leur essence et leur expression sont de la dernière malice. Les réformés sont donc simplement conséquents, déduisent une pure conclusion de leurs principes, en condamnant les actions qui déroulent d'une intention droite et sont extérieurement en tout conformes à la parole de la loi. L'homme, quoique vivifié par les eaux du baptême, ne

reste-t-il pas nécessairement dans la plus affreuse des corruptions ? Voilà les deux conséquences qui servent à compléter l'enseignement protestant de la foi justifiante.

M. Baur ayant très-infidèlement rendu les notions orthodoxes de son église sur la question de la foi, a dû être tout aussi peu scrupuleux dans la théorie des bonnes œuvres. Par son unité de connaître et de vouloir, unité à laquelle il assigne la force de justifier, il se rapproche de beaucoup de l'idée catholique de la justice habituelle, justice par laquelle le fils d'Adam plaît à son créateur. D'après cela, passant à l'action, il explique la doctrine de sa communion de cette manière : le justifié *en lui-même* plaît à Dieu, mais dans l'action il se montre *imparfait*. Personne ne reconnaîtra en ces paroles la vraie doctrine protestante, d'après laquelle le justifié ne discontinue pas d'être *en lui-même* l'objet de l'abomination du Seigneur.

Le docteur, après toutes ces altérations, devait encore tracer une ligne de démarcation entre ses opinions personnelles qu'il qualifie de seul vrai protestantisme, et le dogme catholique duquel malheureusement il s'était trop rapproché. Pour atteindre ce but, il ne recule pas devant une erreur historique ; les catholiques, dit-il p. 204, ne rejettent pas la possibilité pour le justifié d'être sans péché aucun, d'être parfait. Nous avons déjà plus haut répondu à une telle calomnie. Il aurait, du reste suffi à M. Baur de se rappeler ce que l'Eglise catholique propose à croire touchant la perfectibilité de la justice, ou, comme s'exprime le concile de Trente, touchant la transition de l'état de justice à un état de justice plus excellente ; il lui aurait suffi de se rappeler ce que cette Eglise croit touchant le purgatoire ; il lui aurait suffi, dis-je, de jeter sur tout cela un coup d'œil rapide pour ne pas avancer des propositions aussi erronées ; il est d'autant plus coupable que lui-même met les articles indiqués en corrélation avec la théorie des bonnes œuvres.

Une fois que le docteur s'est engagé dans la fausse voie, il persiste à y marcher d'un pas ferme, il ne s'effraie pas de lancer un défi malencontreux à ce qu'il y a de plus saillant dans le symbole de sa confession. Il écrit p. 198 : « Quoique le système protestant ne puisse concevoir autrement les bon-

nes œuvres, il ne veut pas néanmoins leur ôter le mérite qu'elles ont à côté de la foi, il n'en conteste aucunement la nécessité pour obtenir le salut. » Disons en passant que M. Baur ne se soucie pas plus de conserver la terminologie de ses symboles que d'adhérer à leurs principes. Les bonnes œuvres, dit-il, ont leur mérite à côté de la foi. S'il a quelque velléité de corriger pour bon une telle façon de dire, il n'a qu'à parcourir les écrits de Luther sur les bonnes œuvres. — Mais qui donne au docteur le droit d'affirmer que le système protestant ne possède pas ce dogme : « Les bonnes œuvres ne sont pas nécessaires au salut, » puisque cette même pensée rendue dans les mêmes paroles a été proclamée après un long et violent combat contre les Majoristes? — Dans la Symbolique j'ai abondamment cité des textes de la Concorde qui confirment en tout ce que j'affirme ici; je pourrais revenir sur ces citations et prouver que l'idée qu'elles renferment sont directement de la signification littérale des termes; mais à quoi bon, puisque M. Baur, dans sa réponse, n'a pas même jugé à propos de s'en occuper?

Mon adversaire en appelle à une parole de Luther, que j'ai déjà réduite à sa juste valeur dans la Symbolique. Son devoir était de prouver par les endroits péremptoires de la Concorde, que chez celle-ci la foi justificante n'est pas un simple instrument par lequel les satisfactions du Sauveur sont acquises au croyant sans le concours des œuvres, par lequel l'homme parvient à l'union de Dieu et à la béatitude éternelle, mais qu'au contraire elle place cette foi uniquement dans l'unité de connaître et de vouloir. Le docteur par sa théorie de l'unité justificante est forcé d'accepter l'obligation de pratiquer la vertu, mais il n'en est pas de même de la Concorde qui a des principes différents. Cette seule divergence aurait dû convaincre M. Baur qu'il a abandonné le chemin de l'orthodoxie protestante. Au lieu d'ouvrir les yeux à l'évidence, il préfère me poser quelques demandes avec force fleurs d'éloquence; entre autres il me pose la suivante : « De ce que la foi est l'organe qui adhère seulement aux mérites du Sauveur, en suit-il que cet organe ne puisse pas être conjointement le principe de la disposition bonne moralement? » Ceci, il est vrai, serait une

conclusion bien illégitime, aussi ai-je eu garde de la tirer. Ne quittons pas le terrain de la question ; le problème véritable, le voici : la foi justifie-t-elle et sauve-t-elle comme principe de la disposition qui est bonne moralement ? Le protestantisme répond : non, car la foi justifie et sauve sans la charité et sans les œuvres ; charité et bonnes œuvres ne font que suivre la foi.

§ 51.

La loi morale peut-elle être observée ? Remarques sur l'idéalité de cette loi.

J'arrive au second reproche que m'adresse M. Baur. J'aurais avancé la proposition suivante : d'après la doctrine protestante l'accomplissement de la loi divine est *simplement impossible* à l'homme, tout régénéré qu'il est. J'ai déjà nié qu'en ceci mon adversaire fût dans le vrai. — J'ai encore en ce moment à insister sur une réflexion que j'ai déjà présentée dans le chapitre précédent. Le docteur se retranche de nouveau derrière sa distinction de l'absolu et du relatif : l'accomplissement de la loi, dit-il, est impossible dans un sens relatif et non dans un sens absolu. Ces paroles, je ne saurais comment les paraphraser, sinon de cette façon : il s'agit de savoir si l'on peut observer la loi en qualité de Hyperboréen, d'Ethiopien ou d'insulaire Atlantique, et nullement en qualité de fils d'Adam, racheté par le sang d'un Dieu. On aperçoit du premier coup-d'œil ce qu'il y a hors de saison dans cette distinction. On me permettra de ne pas insister plus longtemps sur une telle subtilité, pas plus que sur celle qui consiste à envisager d'une manière absolue l'état de perfection et d'absence du péché.

J'ai toutefois quelques considérations à émettre à cette occasion. Ce que j'ai écrit sur la possibilité d'accomplir la loi est l'objet de maintes attaques de la part de M. Baur ; il n'en finit pas d'investigations. Une remarque cependant lui a échappé, c'est celle-ci : si l'observation de la loi est *impossible*, d'où vient-il que la voix de la conscience nous accuse et nous punisse à chaque faute ? Cela serait-il concevable si l'accomplissement du précepte dépassait vraiment nos forces ? Cette con-

sidération est de nature à jeter une vive lumière sur la question, comme on s'en convaincra bientôt.

Un des grands arguments au moyen desquels les Protestants se prononcent pour l'impossibilité d'observer les préceptes divins, est que cette observation suppose un progrès idéal, qui, de même que tout idéal, est placé en dehors de la puissance humaine. Cet argument ne m'a point semblé prouver ce qu'on a en vue; de cette façon, ai-je répliqué, celui qui n'accomplit pas la loi morale n'est pas plus coupable que le poète qui dans son épopée n'égale pas les sublinités de l'Iliade. M. Baur conclut de là (p. 205) que j'ai éliminé le pur idéal et de la loi et de son accomplissement. Or, qu'ai-je écrit? J'ai attaqué l'argument en ce sens que l'on considère l'observation de la loi comme un idéal de science ou d'art; car celui qui ne s'est pas créé une forte réputation de savant ou d'artiste, n'est pas pour cela passible d'une peine. — Celui à qui les qualités morales font défaut, se trouve dans un tout autre cas que celui qui ne possède pas des talents artistiques.

C'est là le motif pour lequel j'ai rejeté la comparaison entre l'idéal de l'art et l'idéal moral, tel que la donnent les protestants.

Le docteur vise à me renvoyer un trait dont j'ai frappé la doctrine luthérienne. J'avais argumenté de cette manière : « Quand nous nous examinons attentivement, disent les partisans de cette doctrine, nous expérimentons que nous n'accomplissons pas le précepte; par conséquent nous ne pouvons point l'accomplir. » Or, vous partez de l'existence purement subjective d'une chose pour vous prononcer sur la possibilité même de cette chose, ce qui surtout en morale est pécher contre toutes les règles de la logique.

M. Baur triomphe en m'écriant : vous niez que la loi soit un pur idéal, parce que vous le croyez réalisé dans le juste.

M. Baur aurait bien plus facilement pu s'assurer que pour nous la loi n'est pas un pur idéal; en effet celui qui parle de l'accomplissement du précepte divin par le juste, suppose que l'idéal a passé à l'état de réalité. Celui qui maintient ces paroles de saint Paul : « Je puis tout par celui qui me fortifie, » dans leur sens uniquement vrai, c'est-à-dire le plus large pos-

sible, nous les maintenons ainsi, celui-la doit aussi placer hors de doute que, par les mérites du Sauveur, l'homme possède la puissance d'accomplir la loi, et conséquemment ne peut pas séparer en cette matière la possibilité de l'existence. Vraiment si les commandements conservaient inviolablement la nature du pur idéal, cela reviendrait à dire : la loi se trouve en dehors du juste, et non au fond de l'âme, absolument comme sur les tables de marbre confiées jadis à Moïse ; le juste même est continuellement menacé par cette loi (I Tim.. 1, 9) ; celle-ci n'est pas en lui, ni lui en elle ; en lui ne vit point la charité qui est la perfection de la loi. En un mot, dans cette supposition, le catholique ne parlera plus de la volonté humaine se conformant par la régénération à la volonté divine, ne trouvera plus la sanctification dans le règne de l'amour spirituel. Loin de là, nous posons le vrai chrétien dans des rapports tout différents à l'égard de l'idéal de la loi ; considérant la sanctification non comme réelle, mais comme imparfaite, nous disons encore en ce moment : la réalisation de l'idéal a lieu véritablement mais avec imperfection. Le docteur n'avait qu'à consulter l'esprit du catholicisme pour se convaincre de l'incongruité des paroles suivantes (p. 205) : « Quelque sublimes que soient les progrès présentés par l'idéal, les catholiques unissent toujours la possibilité et la réalité, font monter le baptisé jusqu'à la cime. » L'idéal pour nous est le Christ avec ses exemples admirables ; il est vrai que nous ne séparons jamais le juste de cet idéal, parce qu'il lui suffirait de s'en séparer pour perdre sa dignité de vrai chrétien. L'homme vivant par la foi reste dans le Christ et se meut par son esprit, et conséquemment est la véritable image du Sauveur ; et cependant il ne pourra jamais s'élever jusqu'à la cime, atteindre au modèle suprême.

Si le protestantisme avait accepté un accomplissement parfait de la loi, s'il n'avait pas assuré qu'il est licite au juste, en qualité de juste, de transgresser des préceptes graves, les deux confessions se seraient rencontrées dans la même doctrine.

Dans les notions qui ont présidé à la description de la foi catholique, git la base d'un second dogme ; à côté du modèle

suprême les Saintes Ecritures et l'Eglise nous proposent d'autres modèles à suivre ; elles nous proposent l'imitation des simples fidèles.

Ayant retracé ou retraçant en eux l'image du Christ d'une manière fidèle quoique imparfaite, ils ont droit à être offerts à notre imitation. C'est pour cette raison que saint Paul dit (Gal. IV. 49) : « Mes chers enfants, que j'enfante avec douleur une seconde fois, jusqu'à ce que Jésus-Christ soit formé en vous ; » puis il se propose lui-même en modèle aux Corinthiens (I Cor. IV, 16, XI, 1) ; et saint Pierre n'a aucune crainte d'exhorter le chef de la communauté à s'ériger en modèle du troupeau (1 Pet. V, 3).

J'avoue que si l'Eglise n'avait su dans tous les âges montrer la réalisation morale de son dogme, si dans tous les âges elle n'avait su produire de bonnes copies du suprême modèle, si dans tous les âges elle n'avait su nommer une multitude d'infortunés pécheurs qui, après avoir lavé leurs souillures, ont exprimé en eux l'idéal et accompli la loi, — j'avoue que pour lors elle était condamnée à proscrire une semblable doctrine. L'expérience devait prouver le principe ; si les effets appelés à confirmer la doctrine, faisaient défaut, il était en droit de conclure que le Christ est pour l'homme un pur idéal, irréalisable dans la pratique.

§ 52.

Continuation. Accusation de M. Baur contre les opinions morales des Jésuites.

J'ai écrit en quelques endroits que les réformés font de ce qu'ils ont opéré eux-mêmes le degré possible dans l'idéal chrétien ; M. Baur pense m'accabler d'une incrimination tout-à-fait pareille. Il est, dit-il, de l'essence du système catholique de déterminer le possible d'après ce qu'on voit réalisé chez quelques individus. Témoin de cela, la morale chrétienne telle qu'elle est devenue entre les mains des Jésuites. D'un côté l'Eglise romaine exige que la loi soit réputée pouvant s'accomplir parfaitement ; d'autre part c'est là une grande impossibilité. Comment s'y est-on pris ? On a abaissé le précepte au point que la

pratique le gardera facilement; ainsi on a façonné le réel d'après l'idéal, et l'idéal d'après le réel. — La dégénérescence qui s'est manifestée dans la morale des Jésuites, n'est aucunement justifiée par le dogme catholique, et je n'ai aucunement envie d'en donner l'apologie. Pendant seize siècles ont été inconnus dans l'Eglise certains points de morale tels que les ont enseignés quelques Jésuites. Pourquoi ont-ils paru la première fois avec la réforme? L'ordre de saint Ignace constitue historiquement avec le protestantisme deux extrémités; institué au moment où tant de pays ont rompu l'union catholique, il a emporté dans sa vie, dans tout son être l'esprit d'opposition contre ceux qui adhèrent au nouvel Evangile; l'histoire montre dans les Jésuites une tendance continuelle à combattre les erreurs du seizième siècle, et réciproquement ils impriment une horreur naturelle aux disciples de la réforme. Mais comme les extrêmes se touchent, il n'y a eu dans l'Eglise rien qui se rapprochât plus du protestantisme que l'enseignement moral de la Compagnie. C'était dans l'ordre des choses. Devant livrer au protestantisme une lutte à mort, la Compagnie devait imiter les allures de son adversaire, s'emparer de ses armes, de son art d'insinuation, de ses ressources, de son adresse, de sa manière d'influencer les masses; en un mot, elle devait marcher sur ses pas. Cependant des Jésuites ont poussé l'imitation trop loin et sont tombés dans des erreurs; c'est là ce qui nous occupe en ce moment. Pour réconcilier les hommes de leur temps avec la sévérité de la morale catholique, ils s'avaisaient, absolument comme les réformés, de protéger en tout la faiblesse humaine; voulant prendre les hommes tels qu'ils sont actuellement, ils croyaient devoir faciliter extraordinairement la pratique de la vertu, afin de rassurer et de consoler les âmes.

Comme le dogme catholique n'est sujet à aucune mutation, comme ce dogme dans la matière présente est d'une entière précision, ils se sont tournés vers le casuïsme pour arriver autant que possible à peu près au même but auquel les protestants étaient conduits par leur principe : la foi seule mène au salut. A cet effet ils se sont posés une multitude de cas particuliers de morale, qu'ils ont gratifiés de la solution la plus

large. Il était certainement permis à l'Eglise de condamner un semblable enseignement, de tels principes de morale, car l'ordre de saint Ignace forme non l'Eglise même, mais une troupe qui est à son service. Aussi le pape Alexandre VII, en 1660 et 1666, puis Innocent XI, en 1679, enfin une assemblée générale du clergé français, en 1700, ont prononcé l'anathème sur l'ensemble des propositions émanées de quelques Jésuites, et ont réitéré la condamnation sur chacune d'elles en particulier. Parmi les membres de la Société il s'en est trouvé beaucoup qui ont attaqué vigoureusement les aberrations de leurs frères. La même chose s'est-elle présentée, une opposition aussi éclatante s'est-elle manifestée à l'occasion des thèses dégradantes de Luther? Au contraire, comment ont été traités publiquement George Major, Calixte, Horneius, Spener, et d'autres qui ont entrepris de venger la pureté de la morale évangélique? — Voilà le succès dont fut couronnée la première tentative de calquer les degrés de l'accomplissement de la loi sur ce que le commun des chrétiens opère dans la pratique. On ne se hasarderà pas à commencer une seconde.

§ 53.

Les œuvres de surérogation.

Quant à l'opposition que dirige M. Baur contre la partie de la Symbolique qui traite des œuvres surérogatoires (*opera supererogationis*), je pourrais me borner à répéter ma plainte de voir mes considérations entièrement tronquées par lui; j'ai d'autant plus raison de me plaindre ici que de semblables œuvres ne sont point l'objet d'un dogme, et même ne puisent pas nécessairement leur existence dans quelque point dogmatique.

Cependant les attaques de l'auteur m'ont engagé à scruter de nouveau la nature et la passibilité de ces œuvres; puis dans la Symbolique j'ai déjà agité cette question, mais seulement en passant et en peu d'endroits: je me propose donc de compléter ici ma pensée et d'émettre mes convictions d'une manière plus décisive et plus précise que dans mes écrits antérieurs.

Si la loi se prend pour l'entière expression de la volonté divine, et la charité pour l'accomplissement de la loi ainsi envisagée, il est évident qu'il n'est pas donné à l'homme d'aller au-delà de ce qui est demandé ; la volonté divine et la volonté humaine se rencontrant pleinement dans l'accomplissement des préceptes, comment s'imaginer des degrés supérieurs ? A ce point de vue la loi apparaît sans bornes, indéfinie ; seulement afin de statuer des règles de conduite pour toutes les situations, pour tous les rapports de la vie, elle a besoin de se tracer quelques limites, de descendre à quelques déterminations dans les diverses catégories des devoirs ; la loi générale se manifestera dans beaucoup de préceptes détaillés. Ce commandement universel, de si immense portée : « Aime ton prochain comme toi-même, » comment se modifie-t-il à l'égard des particuliers pour ce qui concerne la propriété et les richesses ? Voilà une demande qui certes excitera hautement l'attention je ne dis pas de l'homme aux sentiments légers, mais du chrétien sérieux ayant à cœur d'approfondir la religion. Sans doute l'expression la plus parfaite du commandement cité est celle-ci : renonce à la propriété, partage tes richesses entre tous tes frères. Celui qui agira de la sorte, produira la preuve la plus péremptoire qu'il accomplit la loi d'aimer le prochain comme soi-même.

La première Eglise du christianisme, celle de Jérusalem, l'avait compris de cette façon, et avait expliqué dans le même sens les paroles adressées par le Sauveur au jeune-homme possesseur d'une grande fortune. Au commencement du quatrième siècle de notre ère, il était encore à bien des chrétiens très-difficile à se figurer qu'en présence du précepte, en présence du détachement qui doit régner parmi les disciples du Christ, il fût licite de conserver les richesses au détriment de l'indigent. On s'en convaincra en lisant l'éloquente dissertation de Clément d'Alexandrie sur cette question : Quel est le riche qui a accès au salut ? Ce même Père entreprit les plus grands travaux soit pour inspirer la confiance dans la Providence à ceux que l'idée de la parfaite abnégation effrayait, soit pour attirer dans le sein de l'Eglise les païens aisés.

Ce n'était pas là cependant une prescription biblique ; les

Saintes Ecritures y exhortent vivement, sans en faire une stricte obligation. L'Eglise, toujours guidée par le Saint-Esprit, a en tout temps confirmé par sa pratique cette distinction, que tant de différentes sectes ont si vivement attaquée. Oui, l'Eglise enseigne que c'est une preuve d'une sublime perfection morale, que de suivre l'impulsion d'une charité héroïque, de partager avec l'humanité souffrante tout ce qu'on possède, sans se réserver quoi que ce soit; celui qui se détache ainsi des choses terrestres s'élève plus haut que celui qui, manquant d'une confiance illimitée en la Providence, retient encore quelque propriété pour ses besoins futurs. Quiconque aime son Dieu non-seulement de parole mais encore de fait, appartient au Sauveur; néanmoins dans cet amour il y a divers degrés supérieurs qui ne tombent pas sous la loi, mais qui, en qualité de conseils, sont l'objet d'un choix entièrement libre. Les chrétiens magnanimes qui embrassent ces conseils, s'unissent évidemment au Christ d'une manière plus intime que les autres fidèles. Le commencement du troisième siècle vit naître les Ascètes qui après avoir abdiqué toute propriété, se procuraient par le travail des mains de quoi se nourrir et de quoi assister les malheureux. L'Eglise n'avait pour eux que des éloges et les écrivains chrétiens s'empressaient de les opposer aux œuvres des païens comme les plus beaux fruits de la morale évangélique. Les théologiens du moyen-âge déclaraient devoir commun à tous l'assistance que tout chrétien doit à son prochain, et œuvre surérogatoire ou vertu prééminemment tout ce qu'on fait au-delà; ainsi l'idée que renferme l'expression « œuvre surérogatoire, » ne présente rien d'absolu.

Une jeune personne prenant pitié des souffrances des misérables, consacre avec joie presque toutes ses épargnes à leur venir en aide; elle est digne de louange, si ces actes de miséricorde procèdent d'une vraie intention chrétienne; chez elle la foi se montre par les œuvres, et nous n'hésitons pas à dire qu'elle a amplement satisfait au devoir. Une autre sacrifie au secours des malheureux et ses biens et sa propre personne; toute son existence est acquise à l'infortune. Ces paroles du divin Rédempteur : « Ce que vous faites au moindre d'entre

vous, vous le faites à moi-même, » sont imprimées dans son cœur en caractères de feu ; s'oubliant entièrement elle ne vit que pour les membres souffrants du Christ. Ne dira-t-on pas de cette jeune héroïne, qu'elle aime plus ardemment son Dieu, qu'elle remplit la loi plus parfaitement que la personne dont nous avons parlé en premier lieu ? Aucune considération humaine, aucune raillerie ne m'empêchera de reconnaître en ceci des œuvres qui dépassent la stricte obligation, qui excèdent la simple accomplissement du devoir.

En résumé, ma thèse s'appuie sur ce raisonnement : l'homme entrant en conformité de volonté avec le Christ, satisfait à la loi d'une manière absolue et vraie, puisque la charité, principe divin, opère en lui ; cependant au-dessus de cet accomplissement de commandements qui est le fait même de la régénération, se dresse une progression d'actes vertueux, héroïques, progression conduisant à un plus entier accomplissement de la loi, conduisant à la perfection, et c'est ainsi que le fidèle se rapproche de plus en plus de l'idéal moral. Pour arriver à ce but il choisira entre diverses voies indiquées dans l'Évangile ; et ces voies sont tracées en dehors du domaine des commandements généraux, communs à tous. Ainsi si nous nous voulons exprimer correctement, personne n'ira au-delà de la loi en général, mais bien au-delà des commandements en particulier, selon ce qu'on vient de lire.

Après ces explications on appréciera à leur juste valeur ces paroles de M. Baur, p. 207 : « La notion des œuvres *plus que méritoires* (?), l'Eglise catholique doit la puiser dans la considération suivante : la morale chrétienne, en tant qu'obligatoire, ne s'étend pas à toute la sphère des actes de la vie ; certains rapports ne sont pas contenus dans les règles de stricte obligation. » Il serait passablement difficile d'attribuer à ces paroles un sens capable de satisfaire le sentiment chrétien ; y verra-t-on cette pensée : les catholiques obligent à la chasteté, mais aucunement à l'amour des ennemis ; il y a un précepte d'être sobre, mais non de vaincre la colère, etc. Y verra-t-on cette autre pensée : la pauvreté est d'obligation pour quelques-uns, n'importe lesquels ; pour d'autres ce sont les richesses qui forment l'obligation ; il y en a qui ont pour devoir d'occu-

per une place au gouvernement, d'autres ont pour devoir de s'adonner aux travaux des champs.

A coup sûr ce n'est pas là l'idée catholique. Voici néanmoins comment sur cette base se bâtirait la théorie des œuvres *plus que méritoires* (?) » Celui qui a l'obligation d'être chaste et non d'aimer ses ennemis, se détermine cependant à cet acte de vertu ; par ce sacrifice il peut prétendre à quelque chose de plus que ce qui lui était déjà dû pour l'accomplissement du devoir ; de là l'idée de l'œuvre *plus que méritoire*. Ou bien on raisonne de cette manière : les catholiques ne font pas au riche une obligation de conserver ses trésors ; il peut donc descendre jusqu'à la pauvreté sans faillir à ses devoirs de chrétien ; il en résulte qu'il s'assure un second mérite en posant un acte *plus que méritoire*, en gardant ses richesses pour l'amour de Dieu. Telle à coup sûr ne sera pas, selon M. Baur, la portée de ses paroles ; ce serait une énormité. Pourquoi donc se permet-il une semblable phraséologie ?

La vie du chrétien dans toutes ses parties, dans tous ses rapports, est dominée par la loi du devoir ; dans aucune de ces parties, dans aucun de ces rapports, il ne saurait se soustraire au souffle de l'esprit divin. Ceci supposé, *chacun peut s'acquitter de ses devoirs d'une manière qui ne tombe pas sous la loi*. Ainsi tout chrétien est obligé d'exercer la bienfaisance si ses ressources le lui permettent ; mais il lui est loisible de remplir cette obligation avec une perfection qui n'est pas de précepte, comme nous avons déjà vu. En effet, qui sera assez sot que de dire : tous sont strictement et sévèrement obligés de vendre ce qu'ils possèdent et d'en distribuer le produit au pauvre, ou bien il est strictement et sévèrement défendu à tous de se condamner à ce dénuement ; il n'y a que cette alternative. Si tout est soumis à l'empire du *devoir*, cette conclusion est de la plus rigide légitimité, n'en déplaise à M. Baur ; un devoir strict offre nécessairement un caractère universel et étend ses lois à tous les individus de l'espèce.

Pour faire jaillir une nouvelle lumière sur la doctrine catholique, étudions encore quelques-unes de ces applications. Tout chrétien doit observer le sixième commandement, et tout chrétien aussi peut l'observer de manière qui n'est pas de pré-

cepte; il peut conserver la chasteté dans le mariage, ou garder le célibat, ce que nous tenons avec l'apôtre saint Paul (I Cor. VII) comme plus excellent, plus méritoire, si l'on décide à ce parti pour consacrer son cœur sans partage au Seigneur. — Il y a encore une obligation pour le disciple du Christ de concourir à la propagation de la foi parmi les infidèles; celui qui par ses aumônes soutient les missions étrangères, a certainement accompli son devoir; mais celui qui renonce à jamais au monde et franchit les mers pour porter aux idolâtres la bonne nouvelle évangélique, s'assume ce qui n'est pas obligation et pratique au-delà du devoir. Si en partant pour les missions il ne s'acquittait pas d'un devoir commun, à tous les chrétiens, tous ceux qui ne l'imiteraient pas, seraient coupables d'avoir transgressé la loi, ce que personne ne saura jamais s'imaginer. Quelqu'un, me répondra-t-il, que tout ceci dépend d'une manière décisive des dons tant dans l'ordre de la nature que dans celui de la grâce, que Dieu accorde à chacun en particulier; j'admettrai volontiers la remarque pourvu qu'on ajoute : ces dons décident d'un grand sacrifice, d'un acte héroïque, mais avec le concours de la liberté qui acceptera ou rejettera ces dons. Plusieurs avec les plus grandes richesses de la nature et de la grâce, se sont abîmés dans le mal où du moins sont restés en arrière dans la vie spirituelle. Qu'avec des dons égaux l'un se détermine à suivre la vocation des missions et l'autre ne vienne pas à bout d'offrir au Sauveur un tel sacrifice; ce n'est pas l'opération de Dieu seul, mais encore celle de la liberté. Le système des œuvres surrogatoires, on le voit évidemment ici, est inséparable du dogme de la liberté humaine; niez les œuvres prédites et vous privez le chrétien de son libre arbitre, vous en faites une machine. Si M. Baur était parti sur ce principe; il ne se serait pas complu à nous opposer des considérations qui n'ont pas même de raison d'être. il aurait dû se prononcer ainsi puisque le salut de l'un et la damnation de l'autre sont l'œuvre de Dieu seul, tous les actes du juste seront certainement des opérations exclusivement divines; comment après cela peut-il être question de mérite, l'homme de vrai devoir qu'incombe à celui-ci, et comment après cela raisonner d'actions qui excèdent ce que le devoir exige?

Mon contradicteur continue, p. 207 : « On vint de là à distinguer (dans les œuvres surérogatoires) une double vertu, une double perfection ressortant de deux actes, l'un de précepte, l'autre de conseil ; le premier obligatoire pour la généralité des chrétiens et pour tous les cas de même espèce, l'autre n'ayant pas trait à l'accomplissement d'un précepte, mais se présentant au libre choix de celui qui se sent appelé à le traduire en pratique. » L'idée confuse, obscure, que M. Baur s'est formée de l'opinion catholique, nous explique comment il a pu écrire ce qu'on vient de lire. Qu'entendre par une double vertu, par une double perfection ? Sans doute que la première vertu, la première perfection procède d'un autre principe que la seconde, la première de la liberté et de la grâce, la seconde de la nécessité et de l'abandon divin ; une telle explication ou une autre semblable peut-elle contenter l'esprit chrétien ? Certainement telle n'est pas l'idée de M. Baur, puisqu'il n'ignore pas que d'après les catholiques, toute vertu découle en même temps de la grâce et de la liberté. Il n'a pas non plus voulu désigner les divers degrés d'une même vertu, puisque par là ne se vérifierait aucunement cette expression « double vertu ; » par exemple, qui, en parlant de deux soldats, dont l'un l'emporte sur l'autre en bravoure, disait : ils ont montré un double courage ? Une telle phrase se comprendrait uniquement dans le cas que l'un combattrait avec une bravoure aveugle, tandis que l'autre lui serait supérieur par la présence d'esprit et la réflexion. Comment donc saisir la pensée rendue par ces mots : On vient à distinguer une double vertu, une double perfection ?

M. Baur ne manquera de répliquer qu'il désigne bien clairement ce que c'est que cette double vertu par ces paroles : « L'un acte de précepte, l'autre de conseil. » Je comprends ceci, mais ne puis admettre que de cette sorte il indique une double vertu, comme je n'admettrai jamais qu'on dise d'une personne distribuant par un mouvement surnaturel un morceau de pain à un premier pauvre et un morceau de viande à un second : elle a exercé une double bienfaisance. — Lorsque M. Baur ajoute que la première vertu est obligatoire pour tous les chrétiens et pour tous les cas de même espèce, il me faut

encore une fois deviner ce qu'il a voulu exprimer par là. Cela signifiera-t-il de nouveau que dans le système catholique, non toute la vie chrétienne, mais certaines actions seulement sont régies par la loi morale qui regarde la généralité? J'admire vraiment le docteur qui se montre si fortement épris du désir d'éliminer partout la vocation à une vertu particulière, ainsi que la liberté du choix.

Il est clair, continue M. Baur, les œuvres plus que suffisantes sont possibles dans une seule supposition que voici : « On limite à volonté les lois de la morale chrétienne, on se contente de quelque chose de moins que des œuvres qui sont autant de devoirs pour tous les fidèles; on arrête des cas de dispense; puis ces exemptions (qui n'en sont pas, parce que celui qui en use, transgresse le précepte), constituent la matière d'autant d'actes de vertus auxquels on n'était pas strictement tenu, on obtient un deuxième mérite, on s'acquitte d'un acte *plus que méritoire*. » Mettons par un exemple en évidence ce qu'il y a d'absurde dans ce raisonnement. Les sœurs hospitalières, ces anges de charité, ne vivent que pour les malades, tandis que les infirmiers, mus par le seul motif que de toucher leur solde, n'ont pas pour les malheureux ces soins attentifs auxquels peut s'attendre le chrétien; on accorde à ces bonnes sœurs tous les jours trois heures de loisir, la première pour maudire un monde corrompu qui leur envoie tant d'infortunées victimes, n'ayant presque plus la forme humaine; la seconde pour s'arracher mutuellement les cheveux; la troisième pour oublier leur chagrin dans l'excès de la boisson. Mais elles préfèrent ne pas user des facultés qu'on leur octroie, et consacrent les trois heures à consoler les malades; voilà la matière à un deuxième mérite. Ou encore : quelqu'un reçoit, sous quelques conditions, la permission de mentir; cependant il dit la vérité et ainsi il s'est acquis un mérite supérieur. — Une explication aussi révoltante ne peut pas entrer dans l'esprit d'un homme de bon sens : M. Baur certes la repousse de toutes ses forces. Mais enfin quelle est la pensée nette, claire, explicite du docteur? Je lui conseille de remanier une bonne fois tous ces passages qui sont réellement des énigmes, d'être dorénavant moins obscur, surtout de ne pas laisser sans preuve ce qu'il

avance, de poser comme prémisses de véritables principes catholiques au lieu de ses propres imaginations, et enfin de ne plus proclamer comme dogme de l'Eglise romaine ce qu'elle condamne ouvertement. Ses conceptions propres, les plus entortillées, les plus insaisissables, il les qualifie de claires, et au bout de tout cela, ni doctrine, ni morale catholique, rien n'est rendu fidèlement.

Notre adversaire conclut, que l'existence des œuvres surrogatoires prouvée dans la Symbolique. ne repose que sur les principes qu'il a développés dans sa propre discussion. Je voudrais de tout cœur accepter le secours qu'il me présente; mais ne comprenant en aucun point les idées qu'il met en avant, je dois jusqu'ici compter seulement sur mes propres forces.

§ 54.

Attaques de M. Baur contre le dogme du Purgatoire.

Selon le protestantisme, ai-je avancé dans la Symbolique, l'homme n'est complètement libéré du mal que par la dissolution physique de son être, par la séparation de l'âme d'avec le corps; selon le catholicisme il existe au-delà de la tombe un lieu de purification dans lequel les âmes souffrent pour quelques fautes, pour quelques souillures commises ici-bas avec la conscience de devoir les expier un jour.

Mon illustre contradicteur, selon son habitude, encore une fois, ne tarit pas en incriminations sur mes ruses de guerre, mes stratagèmes, etc. Quand une polémique sérieuse dégénère ainsi en tapage de rue, on ne sait pas s'empêcher de l'attribuer à un manque total d'arguments honnêtes. Puis il s'adresse en désespoir de cause à certaine théologie toute récente qui est séparée, de tout un monde, de la théologie protestante orthodoxe; verrez-vous de l'identité entre la mode parisienne de nos jours et le costume en fer dont s'armaient nos chevaliers du moyen-âge? Il faut avouer que c'est une mesure adroite pour se retirer du combat sans trop de blessures.

M. Baur veut à toute force trouver dans sa confession une manière de considérer les choses capables de fraterniser avec la notion du purgatoire. L'esprit de l'homme, dit-il, de sa

nature est susceptible de progressions indéfinies, éternelles même ; s'il ne les parcourt pas réellement, il faut en accuser la lutte permanente qui se livre en lui entre le bien et le mal ! Au lieu d'approfondir l'enseignement des réformateurs et des livres symboliques, au lieu de soumettre à la plus sévère critique mon opinion « qu'une conséquence inévitable de la doctrine protestante sur la foi justificante est le rejet du purgatoire ; » au lieu de se placer ainsi sur le terrain du combat, il se tourne vers des systèmes nouveaux qui ne sont pour rien dans la différence entre le dogme catholique et la doctrine réformée ! L'appréciation que s'approprie le docteur est également inconnue aux deux enseignements, est également reprouvée par tous deux. Le purgatoire pour nous emporte l'idée de punition et de purification temporaire, et aucunement celle d'une négation de progrès éternels. Si les premiers âges du christianisme avaient abondé dans ce sens tout récent, s'ils en avaient eu seulement quelques empreintes, jamais ils n'auraient séparé du séjour des élus le purgatoire, qui, par son nom même, indique suffisamment un lieu où les souillures sont lavées et où l'âme se prépare à entrer dans la béatitude.

Après une pareille solution, M. Baur renouvelle contre notre dogme un reproche qui j'ai adressé à son Eglise : vous assurez, dit-il, que la purification a lieu *par le feu* ; ainsi vous aussi vous recourez à un procédé mécanique, à une purification violente. Le docteur confesse lui-même que selon Bellarmin il ne faut pas entendre la dénomination de *feu* dans un sens matériel ; je ne veux certes pas placer mon autorité au-dessus de celle de ce célèbre et savant cardinal qu'on a déjà songé à offrir au culte des fidèles.

Il ne suffit pas ici de considérer une explication du dogme du purgatoire, il nous faut en même temps prouver ce même dogme contre nos adversaires.

Au second livre des Machabées, ch. 12, l'hagiographe dit que des guerriers ayant succombé vaillamment pour la religion et la patrie, avaient néanmoins encore besoin de quelque purification, de manière que l'intercession des vivants pouvait leur être très-utile (1). — Puis, quand le Sauveur (Matth. XII)

(1) Mach. liv. II, chap. 12. Après avoir rapporté que Judas-Machabée fit
SYMBOLIQUE III.

parle d'un péché qui ne sera remis ni en cette vie ni en l'autre, il indique, comme le livre des Machabées, qu'il y a des fautes dont le pardon s'obtient après la mort, et confirme en tout point la doctrine d'un lieu d'expiation parfaite au-delà de cette terre. Mais le mode d'après lequel se fera cette purification, reste enveloppé de ténèbres impénétrables. Il est vrai que l'apôtre Saint Paul (I Cor. III, 15) mentionne un feu ; regarde-t-on avec le très-révérend Olshausen le mauvais riche précipité non en enfer mais en purgatoire, il y a là encore question de feu, mais que ce feu puisse être l'emblème d'une immense punition, comme on doit soutenir quant aux tourments de l'enfer, qui le niera ? Je dis que ce dernier feu est purement emblématique, ce qu'on déduit clairement des images sous lesquelles les tourments des damnés sont dépeints dans les Saintes Ecritures.

La tradition des premiers siècles prouve aussi à l'évidence la croyance unanime au purgatoire ; seulement cet article de foi n'avait pas encore reçu la forme sous laquelle il a été proposé depuis par l'Eglise. Nous y voyons la sollicitude des pasteurs à faire prier et à offrir des sacrifices pour les fidèles défunts, afin qu'ils fussent reçus dans le lieu de paix et de repos ; ces prières et ces sacrifices se renouvelaient pendant de longues années au jour anniversaire de leur mort. Nous trouvons au second siècle les martyrs dans les Gaules s'acquittant de ce pieux devoir. Tertullien compte au nombre des obligations qui incombent à la veuve pieuse, de prier pour l'âme de son époux décédé et d'implorer du Seigneur sa délivrance (1). Nous découvrons de même dans un passage de

faire une collecte dont il envoya le produit à Jérusalem afin qu'on offrit des sacrifices pour le repos de ceux qui avaient péri dans la bataille, l'écrivain sacré ajoute : εἴτ' ἐμβλέπων τοῖς μετ' εὐσεβείας κοιμώμενοις κάλλιστον ἀποκείμενον χαριστήριον, ὅσια καὶ εὐσεβῆς ἡ ἐπινοία, ὅθεν περὶ τεθνηκότων τὸν ἱλασμόν ἐποιήσατο τῆς ἀμαρτίας ἀπολυθῆναι.

(1) Tertull. de Monogam. c. 10. Pro anima ejus (l'âme de son époux trépassé) oret, et refrigerium interim adpostulet ei et in prima resurrectione consortium, et offerat annuis diebus dormitionis ejus; nam hæc nisi fecerit, vere repudiavit, quantum in ipsa est.

Saint Cyprien, que le prêtre avec les fidèles offrait des sacrifices et des prières pour les défunts (1). Saint Augustin dans ses Confessions recommande sa mère aux prières de ses lecteurs (2). Dans son livre « des devoirs à l'égard des morts, » il met au premier rang les sacrifices et les supplications en leur faveur, parceque le livre des Machabées l'enseigne ainsi et que dans toute l'Eglise le prêtre intercède à la messe pour ceux qui ont quitté ce monde (3); c'est bien là une grande autorité, une autorité qui suffirait dans le cas même que les livres de l'ancien Testament fussent muets sous ce rapport (4). La plupart des passages du même docteur ayant trait à la présente thèse, sont également péremptoires. Parmi ces passages il y en a un où les peines temporelles de la vie future et la prière pour les morts sont enseignées avec une grande clarté, et où la purification est annoncée avoir lieu par le feu (5);

(1) Ep. LXVI. Opp. Ed. Maur. Par. 1726. p. 114. Il dit : « Nos pères ont établi qu'on n'offrirait aucune prière ecclésiastique ni aucun sacrifice pour le repos de celui qui aurait violé certaines lois de discipline : Ac si quis hoc fecisset, non offerretur pro eo, nec sacrificium pro dormitione ejus celebraretur. »

(2) August. Confess. l. X, c. 13.

(3) August. de Cura pro mort. c. III. Opp. Ed. Benedict. Tom. VI, p. 516. Il dit encore c. VI, p. 519 : Non sunt prætermittendæ supplicationes pro spiritibus mortuorum, quas faciendas pro omnibus in christiana et catholica societate defunctis, etiam tacitis nominibus quorumque, sub generali commemoratione suscepit ecclesia, ut quibus ad ista desunt parentes, aut filii, aut quicumque cognati, vel amici, ab una eis exhibeantur pia matre communi.

(4) S. Augustin assure : Quisquis igitur cupit pœnas evadere sempiternas, non solum baptizetur, verum etiam justificetur in Christo, ac sic vere transeat a diabolo ad Christum. Purgatorias autem pœnas nullas futuras opinetur, nisi ante illud ultimum tremendumque judicium. De civit. Dei, l. XXI, c. 16. Opp. Ed. Benedict. Tom. VII, p. 656. Ces pœnæ purgatoriæ ont lieu dans ce monde et dans l'autre : Temporarias pœnas alii in hac vita tantum, alii post mortem, alii et nunc et tunc, verumtamen ante judicium illud severissimum novissimumque patiuntur. Non autem omnes veniunt in sempiternas pœnas, quæ post illud judicium sunt futuræ, qui post mortem sustinent temporales. Nam quibusdam, quod in isto non remittitur, remitti in futuro sæculo, idest, ne futuri sæculi æterno supplicio puniantur, jam supra diximus, l. I, c. XIII, p. 654.

(5) August. in Ps. XXXVII. Quia dicitur « salvus erit, » ille ignis contem-

désigne-t-il un feu matériel et qui sévit sur les sens? Lui-même en plusieurs endroits agite cette question, mais il n'ose la décider (1). Le même enseignement est très-fréquemment exprimé dans les écrits de St-Ambroise, à l'école duquel St-Augustin s'est instruit; il porte et sur la nécessité d'assister les âmes des défunts (2) et sur la nature du feu du purgatoire (3). On sait que ce Père considère le feu de l'enfer non comme réel, mais comme l'image d'une douleur non matérielle, d'un tourment tout spirituel; il a donc dû émettre une opinion semblable quant au feu qui purifie l'âme élue. Par suite St-Augustin a très bien pu, dans son livre des Sectes, qualifier d'hérétique Arius, non parce qu'il niait que les peines temporelles dans l'autre vie soient l'effet du feu, mais parce qu'il rejetait l'existence même du purgatoire, ainsi que la pratique des prières et des sacrifices pour les morts (4).

Passons à l'Eglise grecque. Clément d'Alexandrie nomme la purification parfaite après cette vie une seconde éducation (5). Origène ne manque pas de désigner ouvertement et très-souvent les peines temporelles du purgatoire par le mot bibli-

nitur; ita plane, quamvis sulvus per ignem, gravior tamen erit ille ignis, quam quidquid potest homo pati in hac vita, cf. l. II, de Genes. contra Manich. c. 20... post hanc vitam habebit vel ignem purgationis vel pœnam æternam. De civit. Dei, l. XXI, c. 16.

(1) August. de civit. Dei, l. XXI, c. 36, l. I, p. 649. Non redarguo, quia forsitan verum est, cf. Enchirid. c. LXIX. Opp. Tom. VI, p. 222. Ici et dans la suite c. LXVIII dans l'endroit précité de la *Cité de Dieu*, il ne mentionne pas un fait qui agit sur les sens. On peut le vérifier par son commentaire sur la 1^{re} aux Cor. III, 13 et suiv. « Et quidam ignis *tribulationis*, de quo aperte alio loco scriptum est : « Vasa figuli probat fornax et homines justo tentatio tribulationis. » Eccles. XXVII.

(2) Ambros. Ep. ad Faustinam. Itaque non tam deplorandam (la sœur de Faustine), quam sequendam orationibus reor, nec moestificandam lacrymis tuis, sed magis oblationibus animam ejus Deo commendandam.

(3) Ambros. in Ps. XXXVI. Etsi salvos faciet dominus servos suos; salvi fidem, sic tamen salvi quasi per ignem. Etsi non exuremur, tamen uremur. Quomodo tamen alii in igne etc.

(4) Augustin. de hæres, c. LIII, dicens, pro dormientibus offerri non oportere, Opp. Tom. VIII, p. 18.

(5) Clemens. Alex. δεύτεραν παιδείαν.

que de feu (1); cependant, comme personne ne l'ignore, il entend par là les flammes allumées par les remords de la conscience et dans lesquelles se consomment les derniers restes du péché (2). St-Cyrille de Jérusalem dit dans ses Instructions catéchistiques : « Nous prions aussi pour les saints pères qui nous ont précédés, pour les évêques et pour tous ceux qui sont décédés parmi nous ; car nous croyons que la prière est un grand soulagement pour les âmes en faveur desquelles elle s'élève, puisque la prière a son efficacité du sacrifice auguste et vénérable de l'Agneau de Dieu à la sainte Messe. » Ensuite il met en regard des prières pour les morts la grâce qu'on demande au roi pour un ami, et ajoute : « c'est ainsi que nous adressons des supplications à Dieu pour les défunts, quoiqu'ils soient encore dans le péché ; néanmoins, nous n'agissons pas comme ceux qui présentent une supplique aux princes temporels, nous n'entrelaçons pas quelques jeunes branches en guise de couronne, mais nous offrons le Sauveur immolé pour nos prévarications, et en son nom nous supplions le Seigneur de recevoir en grâce les âmes sorties de ce monde et de nous faire participer à la même miséricorde (3). »

Quant aux autres Pères grecs, ils n'ont rien qui soit décisif pour l'explication du feu destiné dans l'autre vie, à l'âme du juste qui n'est pas suffisamment purifiée.

St-Chrysostôme, il est vrai, dit : il est d'institution apostolique de prier pour les défunts pendant la célébration des saints mystères, car nos prières leur sont très-utiles ; mais il n'ajoute aucunement que d'après l'enseignement des Apôtres les défunts soient soumis à l'action d'un feu sensible et méca-

(1) Orig. Homil. VI, in Exord Qui salvus fit, per ignem salvus fit, ut si quid forte de specie plumbi habuerit admixtum, id ignis decoquat et resolvat, ut efficiantur omnes aurum purum.

(2) Orig. de Princip. l. II, c. 10, n. 4. Videtur indicari, quod unusquisque peccatorum flammam sibi ipse proprii ignis accendat, et non in aliquem ignem, qui antea jam accensus fuerat ab alio, vel ante ipsum subliterit, demergatur.

(3) Cyrillus Hierosolym. Catech. XXIII, (Mystagog. V). Opp. Edit. Tonttée. Par. 1720, p. 728 : Εἴτα καὶ ὑπὲρ τῶν προκεκοιμημένων ἁγίων πατέρων, καὶ ἐπισκόπων καὶ πάντων ἀπλῶς τῶν ἐν ἡμῖν

nique (1). On remarque la même chose dans les autres passages où il exprime avec beaucoup de force cette pensée : ce ne sont pas les larmes, les lamentations, mais les prières et les aumônes qui profitent aux morts ; celui qui offre à l'Agneau de Dieu présent sur l'autel, les larmes de son cœur, assure de la consolation à l'objet de son amour, car le prêtre ne prie pas inutilement « pour ceux qui se sont endormis dans le Seigneur ; les coutumes de l'Eglise ne sont pas un vain spectacle, mais sont des fruits de l'inspiration de l'Esprit-Saint (2). »

Je ne veux pas cacher que, au 4^e et au 5^e siècles, St-Grégoire de Nysse, St-Basile, St-Grégoire de Naziance, Théodore et d'autres mentionnent un feu purifiant ceux qui quittent cette terre encore souillés de quelques taches ; je remarque toutefois que ce mot ne doit se prendre dans son sens littéral que pour autant que tout le fil du discours nous y oblige. Examinons particulièrement une citation de St-Grégoire de Nysse ; il parle en quelque endroit de ses écrits de certains hommes qui « soit qu'ils aient encore besoin d'être purifiés par le feu, soit qu'ils soient rafraichis par la rosée de la grâce divine ; » comme l'expression de rosée n'entraîne pas l'idée d'eau, de même l'expression de feu ne nous force aucunement de voir ici des combustibles et des flammes. Nous sommes d'autant plus autorisés à retrécir ainsi la portée du mot, que le saint docteur n'omet pas cette correction : « pour me servir du terme biblique (3). » Dans un autre endroit il dit en général que les

προκεκοιμημένων· μεγίστην ὄνησιν πιστεύοντες ἔσθαι ταῖς ψυχαῖς, ὑπὲρ ὧν ἡ δέησις ἀναφέρεται, τῆς ἁγίας καὶ φρικωδεστάτης προκειμένης θυσίας.... τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡμεῖς ὑπὲρ τῶν κεκοιμημένων, αὐτῷ τὰς δεήσεις προσφέροντες καὶ ἁμαρτωλοὶ ᾧσιν, οὐ στέφανον πλέκομεν· ἀλλὰ Χριστὸν ἐσφαγισμένον ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτημάτων προσφερόμεν, ἐξιλεούμενοι ὑπὲρ αὐτῶν τε καὶ ἡμῶν τὸν φιάνθρωπον θεόν.

(1) Chrysost. ad Popul. or. LXIX.

(2) Chrysost. hom. XLI, in I ad Cor. Opp. Ed. Montf., tom. X, p. 392—393 : οὐ γὰρ ἐστὶ σκηνὴ τὰ ἡμέτερα, μὴ γένοιτο· πνεύματος γὰρ διδάξει ταῦτα γίνεσθαι.

(3) Gregor. Nyss. De iis, qui præmature abripiuntur. Opp. Ed. Par. 1615,

peines du purgatoire sont des douleurs opposées aux vains plaisirs qui ont précipité l'âme dans ce lieu d'amertume (1).— L'idée d'un feu immatériel, non-sensible, fut la persuasion générale des Grecs, puisque dans le Concile de Florence tenu en 1438, ils déclarèrent ouvertement que telle était leur conviction; cette déclaration ne suscita aucune difficulté, et dans l'Acte d'union, on se contenta de définir l'existence d'un lieu de purification, sans mentionner la circonstance du feu (2).

Les théologiens même à qui il paraît probable que la purification se fait par le feu, ne se figurent que bien rarement des flammes dévorantes, mais seulement un feu immatériel, c'est-à-dire une douleur ardente, pénétrant jusqu'au fond de l'âme, un châtement dont nous ne pouvons jamais concevoir une véritable idée. Car l'expression « feu immatériel » est de sa nature exclusivement négative; elle écarte certains tourments grossiers et entièrement sensibles, sans déterminer rien de précis (5). En un mot, les théologiens avec St-Bonaventure, se

tom. II, p. 754 : λήψεται τὴν καταξίαν ἀντίδοσιν, ἡ πυρὶ καθαιρομένη κατὰ τὰς τοῦ εὐαγγελίου φωνάς, ἡ τῇ δρόσῳ τῆς εὐλογίας ἐναποψύχουσα. Un ancien scoliaste grec fait remarquer ici : il est donc manifeste que S. Grégoire admet ici *un feu purifiant* : (ἐντεῦθεν δῆλον τρανῶς, ὅτι καθάρσιον πῦρ ὁ πατὴρ κ. τ. λ.)

Cela est évident car il répète le même mot καθάρσιον πῦρ dans le discours *pro mortuis*, l. I, p. 1065. Mais il dit aussi qu'il y a deux purifications l'une dans la vie présente par la prière et la sagesse, et l'autre dans la vie future par le feu : ἤτοι κατὰ τὴν παροῦσαν ζωὴν διὰ προσευχῆς τε καὶ φιλοσοφίας ἐκκαθαρθεῖς, ἡ μετὰ τὴν ἐνθνήδε μεταβάστασιν, διὰ τῆς τοῦ καθαρσίου πυρὸς χρείας.

(1) De anima et resurrectione, l. I, p. 680 : τῶν λυπηρῶν μετουσίᾳ.

(2) Bellarmin lui-même en convient, de purgat. l. II, c. 11. Quæ sententia non est quidem de fide (le sentiment qui reconnaît le feu), quia nunquam ab ecclesia definita est, imo in concilio florentino græci aperte professi fuerant, se non ponere ignem in purgatorio, et in definitione facta in ultima, definitur purgatorium esse, nulla mentione ignis habita.

(3) Les théologiens ne disent plus *le feu* simplement, mais ils ajoutent un modificatif, p. e. *une sorte de feu, comme par un feu*, etc. Voyez entre autres Isidor. Hispal. de divinis offic. l. I, c. 18. Nam cum dominus dicit : qui peccaverit in Spiritum sanctum, non remittetur ei, neque in hoc sæculo, neque in futuro, demonstrat quibusdam illic dimittenda esse peccata et quodam purgatorio igne purganda.

représentent les peines du purgatoire comme les douleurs de cette vie, qui sont envoyées de Dieu pour purifier complètement l'âme, quoique la grâce intérieure travaille en même temps la libre volonté de l'homme. On n'objectera pas au Seigneur que, par là, il use d'un moyen mécanique pour provoquer l'avancement et la perfection du juste, puisque toute notre vie se rattache à des souffrances plus ou moins acerbes ; de même agit-il en dehors des moyens mécaniques quand il frappe par des peines extérieures ses enfants qui ont quitté la terre d'exil sans être assez purs pour entrer directement au ciel, et que par ces peines il les lave du reste de leurs souillures (1). — A cette demande : comment le feu peut-il affecter un esprit, Guillaume Occam répond très-ingénieusement : le feu ne peut pas immédiatement tourmenter l'âme ; mais celle-ci souffre parce qu'elle est en purgatoire *contre sa volonté* ; et de là elle conçoit une grande tristesse, une grande douleur provenant du péché qui l'enchaîne à ce lieu d'expiation ; aussi désire-t-elle vivement d'entrer dans un autre lieu, s'il plaisait à Dieu de lui accorder ce changement. Ces deux parties, le désir de sortir du lieu de douleurs et celui d'être reçue dans un autre endroit, constituent toute la punition qui s'appesantit sur le fidèle souffrant (2). Un feu sensible disparaît de cette manière. Il ne faut pas non plus perdre de vue que le purgatoire est l'œuvre des péchés de ceux qui s'y trouvent ; or, où il y a péché, il y a aussi douleur et souffrance, aussi bien à l'extérieur

(1) Bonaventura Breviloq. P. VII, c. 2. Ed. Lugd. 1608. P. VII, p. 50, quia pœna illa debet esse purgatoria *et purgatio illa spiritualis*, necesse est. vel quod ignis ille spiritualem habeat virtutem divinitus sibi datam, vel ut magis credo, *ipsa virtus gratiæ interioris habitantis adjuncta a pœna extrinseca ipsam animam jam pro offensis punitam, reatum onere alleviatam, purgat purgatione sufficienti etc.*

(2) Guillelmi Occam Quodlib. I. q. XIX. Opp. Ed. Argent. 1491, fol. 514, b. Sic patitur spiritus, quia detinetur in igne contra suam voluntatem ; itaque habet nolitionem, ex qua sequitur dolor et tristitia in voluntate. Et ista nolitio simul cum tristitia est pœna purgatorii. — Objectum immediatum nolitionis spiritus, existentis in purgatorio, est peccatum illud, propter quod punitur... Vellet etiam in alio loco esse, si Deo placeret. Ex quibus censetur tristitia in eo. Et illa duo integrant pœnam purgatorii.

qu'à l'intérieur. Le pur spiritualisme ne pourrait jamais être plus mal placé qu'ici ; les propriétés du monde intérieur correspondent à celles du monde extérieur, et réciproquement. Quand une âme est inondée par la douleur, elle se change tout ce qui l'entoure en autant d'objets qui aggravent ses amertumes. C'est pourquoi le sentiment se révolte quand on prétend exclure du lieu d'expiation tout ce qui n'est pas purement spirituel ; il suffit de jeter un coup d'œil sur les affections douloureuses qui naissent des choses d'ici-bas, pour condamner d'emblée une semblable opinion. Les théologiens, les protestants comme les autres, ne feraient pas mal d'étudier l'*Enfer* du Dante, de se laisser conduire quelques instants par le génie poétique pour descendre jusqu'au fond du cœur humain ; ils y verraient qu'il n'est besoin d'aucun instrument de supplice pour laver l'âme de toutes ses taches. L'Eglise, fidèle à l'esprit de sagesse qui la dirige en tout, se borne à répéter ce qui a été enseigné par les Apôtres : « il y a au-delà de cette vie un lieu d'expiation. » La nature, les propriétés spéciales de ce lieu, elle ne les indique pas plus que celles du ciel et de l'enfer.

Dans le système protestant, au contraire, l'âme est délivrée finalement du péché, qui le croira ? par la seule opération de la nature, par la mort ; celle-ci amenant la dissolution du corps et de l'âme, la rebellion contre Dieu cesse ; telle est la doctrine orthodoxe, comme nous l'avons montré dans la Symbolique. Le protestant aperçoit l'iniquité dans le juste, quant à toutes ses facultés même spirituelles ; une transition si radicale de l'état du péché à celui de l'innocence, transition qu'il n'a pu opérer par les forces de sa volonté, est l'œuvre d'un instant, l'œuvre du coup de la mort ! Qui le comprendra ?

Mon contradicteur assure encore que la doctrine du purgatoire a été inventée par le pape Grégoire I^{er} ; sans doute de la manière que David Chytrée appelait les grands hommes autant d'étoiles tombées du firmament ! Un tel argument accuse chez M. Baur une bien triste indigence.

Conclusions.

Pour couronner son article, M. Baur s'accorde quelques observations sur ma manière d'envisager la corrélation du religieux et du moral dans le système protestant ; à mon jugement la doctrine de la foi justificante brise l'union qui doit régner entre ces deux éléments et attribue au premier une valeur sans limites éternelles, et à l'autre un prix bien borné, tout temporel. Le docteur se récrie contre cette assertion ; mais comment s'y prend-il ? S'attachera-t-il à une polémique honnête, logique ? Examinera-t-il religieusement les textes si nombreux et si décisifs que j'ai cités, en les comparant aux écrits de Luther ? Prouvera-t-il qu'ils contiennent tout autre chose que ce que j'ai trouvé, au moins qu'ils ne disent pas ce que j'en conclus ? Il n'y songe pas, mais en revanche il stigmatise ma dissertation par ces mots (p. 222) : « C'est là un tissu d'erreurs et de méprises, d'assertions sans valeur et d'accusations qui ne sont aucunement fondées. » Voilà ce que s'appelle s'épargner de la peine. Tout ami des investigations scientifiques, allant au fond des choses, aurait, sans doute, désiré voir M. Baur justifier de pareilles paroles par une critique véritable et intrinsèque de ma thèse. De cette sorte il était en droit de me gratifier d'une mercuriale aussi verte ; mais non, il ne touche pas du doigt tant de passages exprimant les différences des confessions dans leur essence ; il ne songe pas à lancer quelques traits contre les déductions que, par la méthode scientifique, j'en ai fait jaillir. Autre ressource de mon contradicteur. Tantôt à tous les textes que j'extrais des symboles luthériens, il oppose l'un ou l'autre écrit privé d'un chef de la réforme, puis déclare la question vidée ; tantôt contre les témoignages nombreux de Luther il en appelle à ces mêmes symboles, et croit encore avoir achevé une réfutation. Concilier ce qu'il y a de contradictoire entre le réformateur et les écrits de son Eglise, expliquer le tout d'après les tendances avouées, essentielles, fondamentales des principes protestants, tout cela n'entre pas dans le cercle de ses vœux.

Dans le point qui nous occupe, j'ai tâché de ramener la

doctrine luthérienne de la justification à son expression la plus simple, la plus facile à saisir; les passages dans lesquels Luther place entre la foi et les œuvres la même opposition que celle qui existe entre le jour et la nuit, entre le ciel et la terre, entre la lumière et les ténèbres, etc., m'ont paru les plus propres à traduire l'idée protestante; les mêmes expressions désignent la différence du religieux et du moral, puisqu'entre eux on découvre la même relation qu'entre la foi et les œuvres; en effet, la foi, dans la réforme, assure une récompense éternelle, les œuvres une récompense temporelle, la première et non la seconde conduit au salut, à la vie perpétuellement heureuse, aux joies du ciel. A cela on oppose la phraséologie adoptée par les docteurs luthériens du seizième siècle; d'après celle-ci la moralité prise d'une matière *concrète*, affectant des actions déterminées, et non d'une manière *abstraite*, impliquant l'accomplissement entier de la loi, appartient à l'homme imparfait et n'obtient qu'une valeur finie et relative! Cette distinction, dit M. Baur, aurait dû ne pas m'être inconnue; elle m'était si peu inconnue que je l'avais lue à satiété dans les disputes engagées avec André Poach, et dans les homélies des théologiens protestants sur le jeune homme dont parle l'Evangile et que ses richesses empêchèrent de suivre le Sauveur. Cette distinction ne me fait pas avancer d'un pas, j'avoue volontiers ne pas m'y comprendre. Comment ce qui est vrai et nécessaire dans l'humanité envisagée d'une manière abstraite, peut-il devenir faux, peut-il ne pas être dans l'individu? Ce qui a sa base dans l'idée éternelle de l'homme, doit aussi se retrouver dans l'individu, qu'on le considère sous toutes ses faces, dans toutes ses opérations, dans toutes les circonstances au milieu desquelles se fait l'application du principe. Si donc *in abstracto* le salut éternel émane de la moralité, il en sera encore une émanation *in concreto*, puisque l'abstrait ne puise sa vie que dans le concret. Qu'on n'aille pas chercher des difficultés dans la chute; car celle-ci n'a pas détruit l'essence humaine, puisque le fils déchu d'Adam reste toujours homme. Une vraie valeur morale, tout imparfaite qu'elle est, ne peut donc pas descendre jusqu'au point de devenir simplement finie et relative; ceci supposerait un changement radi-

cal, fondamental dans l'homme, et conséquemment il n'y aurait plus de moralité. Qui dira qu'Adam et ses descendants sont, par le péché, descendus jusqu'à la condition de la bête? Il ne sera pas plus permis d'assurer que, par la même cause, la vraie moralité, nonobstant son imperfection, a perdu ses rapports vis-à-vis de l'homme envisagé comme tel, ni par là même vis-à-vis du salut éternel. Pourquoi se demander même comment deux éléments, le religieux pur et le religieux moral, qui de leur nature sont d'égal mérite, ne font qu'un, puissent produire l'un une récompense éternelle, l'autre une rémunération accessoire et toute bornée. L'opinion qui attache au principe moral une valeur exclusivement temporelle, ne peut être la conséquence que de cette prémisse : l'homme déchu obtient le salut, non par l'élément religieux moral, mais uniquement par l'élément religieux pur. Mais qu'est-il besoin de toutes ces considérations? M. Baur lui-même abandonne la fameuse distinction comme une phraséologie frivole, quand il dit : l'homme pouvait-il accomplir la loi aussi parfaitement que le Christ l'a accomplie, pouvait-il réaliser entièrement en lui la volonté divine? Le protestant devrait, en ce cas, reconnaître à l'élément moral une valeur vraiment objective et absolue; la même valeur le protestant la reconnaît déjà à la moralité humaine, pour autant qu'elle découle de la foi, de cette foi qui s'élève jusqu'au Sauveur, qui entre dans son intimité, qui dans tout l'être et dans toute la vie de l'homme réalise l'union avec le Médiateur.

Il ne s'agit pas ici de savoir ce que le protestant pourra pour la vie éternelle, en mettant de côté l'enseignement public de son Eglise, mais de savoir quel mérite Luther et les livres symboliques accordent à la moralité s'édifiant sur une foi vraie et vivante, et la question traduite en ces termes aura pour réponse : ils ne lui accordent aucune force capable de captiver la bienveillance divine, de mener à l'acquisition de la vie éternelle, et par suite ils ne lui attribuent aucune valeur absolue; car la foi, disent-ils, justifie seule sans aucune bonne œuvre ni intérieure, ni extérieure.

Ainsi les réformateurs et les symboles protestants ont beau dire : « la foi justifie seule, sans l'amour; la doctrine selon la-

quelle c'est la foi agissant par les œuvres qui plaît à Dieu, est une doctrine qui détruit les mérites du Sauveur; » malgré tout cela M. Baur répètera toujours : l'enseignement catholique de la charité n'est pas éloigné de l'enseignement protestant.

A la page 224 se lit un texte de l'apologie, dont il s'efforce de tirer cette conséquence : « Une moralité qui se manifeste par les œuvres, qui n'est active qu'avec le concours du Christ et du Saint-Esprit, prétendra à quelque chose de supérieur à un mérite temporel et périssable. » Très-bien, mais là ne gît pas la question; il faut savoir non ce que les symboles protestants auraient dû dire, mais ce qu'ils ont dit réellement. Que M. Baur leur en veuille de ce qu'ils ont assigné aux œuvres de la charité des avantages purement temporels ou des distinctions simplement accessoires, il sera dans le vrai; sinon la doctrine protestante, de son aveu, se transforme en antinomisme. Le docteur se récrie, je le sais, contre cette assimilation, il la qualifie d'invective; pourquoi, plutôt à force de bonnes preuves, ne sort-ils pas du cercle où il se trouve enfermé?

Les dernières paroles du docteur, p. 224, contiennent une leçon à mon adresse. Si les réformateurs, ai-je dit, avaient su que la doctrine de la non-liberté, doctrine enseignée spéculativement, devait conduire les évangélistes à considérer le mal comme la nécessité de l'être limité, et que la même doctrine, sous le rapport moral, nécessitait le rejet de la loi appelée à régler les mœurs, s'ils avaient su tout cela, ils auraient anathématisé leurs propres principes. A l'occasion de ces paroles, M. Baur réplique : « Avec la volonté la plus droite il est possible de tomber dans des erreurs très-dangereuses; cependant il est de la prudence, il est de la justice de ne pas traiter si dédaigneusement des opinions, avec lesquelles on ne croit pas d'après ses principes, pouvoir harmoniser. » Je ferai sur cela une seule remarque. Les dogmes chrétiens ne sont nullement pour moi des opinions; à leur égard je ne m'exprime jamais : « Il se pourrait, il serait permis, on devrait, etc. » Pour celui qui a édifié ses convictions sur l'enseignement évangélique qui est plein de vie au sein de l'Eglise catholique, aucun point fondamental de doctrine n'est accessoire, aucun n'est soumis à la

libre appréciation ; car l'article que je livre à une telle appréciation, je puis le changer à ma guise ; or, une telle prétention détruit d'un seul coup toute la vérité évangélique. Le docteur, il est vrai, a déduit ses idées sur le mal et la liberté dans les opinions de nos jours ; d'après cela il croit sans doute à la possibilité pour les opinions contraires d'être aussi dans le vrai. Pour moi qui place l'Evangile bien au-dessus des systèmes modernes, une semblable indulgence est bien funeste, elle est même criminelle.



CHAPITRE TROISIÈME.

Des Sacrements.

ARTICLE I.

RECHERCHES SUR L'IDÉE DE L'OPUS OPERATUM.

§ 56.

Opinion de M. Baur.

Ce qu'il y a pour moi de plus ingrat dans la défense de ma Symbolique, c'est qu'à chaque pas je suis dans la nécessité de me lever contre les altérations que se permet M. Baur; redresser tous les endroits travestis serait une tâche bien lourde et sans résultat pour la science. Je me borne donc en ce moment à protester de toutes mes forces contre ce manque complet de loyauté, me réservant de prouver abondamment mon accusation à celui qui n'aurait pas confiance en mes paroles. Laissons pour le moment de côté toute question personnelle; j'ai hâte de discuter la question même.

La partie la plus importante dans la discussion présente se rapporte à la manière de laquelle opèrent les sacrements; nous devons donc en premier lieu éclaircir la notion de l'*opus operatum*. M. Baur rend son opinion en quelques paroles bien claires à la page 254. Il y accuse le dogme catholique d'exiger dans le fidèle pour toute disposition à recevoir l'efficacité des sacrements, une relation purement négative, c'est-à-dire, la seule absence du péché mortel; celui-ci fait-il défaut, le sacrement ne rencontre point d'obstacle (*obex*), la grâce divine exerce librement ses influences salutaires. Lorsqu'on requiert la bonne volonté, la foi, la contrition, il ne faut voir en cela qu'une expression positive mise à la place d'un terme négatif. Encore ces formules affirmatives ont-elles cours seulement de-

puis le temps de la réforme. Puis l'auteur ajoute : « aussi longtemps que les catholiques ne prouveront pas à l'évidence que leur opinion est toute négative, nous résumerons ainsi l'enseignement qui leur appartient bien réellement : l'*opus operatum*, qu'on le dise sans crainte, établit l'action sacramentelle, considérée en elle-même, comme un fait exclusivement extérieur, ne la subordonne aucunement à la coopération active du fidèle, et fait découler de sa source unique la grâce divine. De là les scholastiques et les théologiens catholiques qui ont écrit quelque temps avant la réforme, ont attribué à l'*opus operatum* une vertu si efficace, si universelle, qu'ils ont demandé au fidèle comme prédisposition au sacrement, le seul propos de ne pas la souiller par une faute grave. » Cette incrimination est la plus grande contre-vérité historique ; prouvons cette thèse, les pièces authentiques à la main.

§ 57.

Opinions sur les Sacrements de l'ancienne loi. Origine de l'expression Opus operatum.

Le treizième siècle donna naissance à la terminologie qui nous occupe ; dès lors on s'en est servi comme d'une expression désignant la nature de la différence entre les sacrements de la loi nouvelle et ceux de la loi ancienne, tels que la circoncision, les sacrifices, les ablutions, etc. Quant à ces derniers, deux systèmes partageaient les savants. Selon les uns, à la tête desquels étaient l'auteur de la Glose, Pierre de Poitiers, Pierre Lombard (1), ces sacrements étaient appelés d'un côté à représenter emblématiquement aux Israélites éclairés les mystères qu'un jour le Christ devait réaliser, et d'un autre côté à peser fortement sur les juifs charnels pour les éloigner de l'idolâtrie ; cependant ils n'avaient aucune vertu justificante, alors même qu'ils se pratiquaient avec foi et charité ; car la grâce était uniquement le fruit de la foi au Sauveur futur, foi animée par l'amour.

Selon d'autres théologiens catholiques qui reconnurent comme chef Hugues de St-Victor (2), les sacrements mosaïques

(1) Pet. Lomb. Sent. I. IV, dist. I, q. V.

(2) Hugo a St. Victore de sacram. I. I, P. II, c. 5.

avaient aussi pour fin de faire l'éducation religieuse des juifs, étaient aussi les images des choses futures; mais de plus ils renfermaient quelque puissance surnaturelle; excitant la foi au Sauveur et à ses sacrements, contenant une profession de foi, ils avaient le privilège de communiquer la grâce sanctifiante, non par eux-mêmes, mais par les rapports qu'ils établissaient, par les sentiments qu'ils provoquaient vis-à-vis des choses futures (*per accidens justificant, non per se*). Leur opération était assimilée à celle d'une cause extérieure instituée par Dieu, supposant la croyance à la rédemption et produisant ses effets par l'efficacité des mérites futurs du Christ; la grâce certes n'était pas une conséquence immédiate de leur essence.

Ici surgit cette demande : en quoi réside l'excellence, la richesse des sacrements de la loi nouvelle? Les théologiens des deux systèmes répondaient à l'envi : ces sacrements produisent la grâce divine d'une manière immédiate et par eux-mêmes, ce qui était refusé aux cérémonies de l'Ancien Testament. Cette même pensée, ils l'énonçaient en ces mots : les sacrements mosaïques n'opéraient la grâce que par les actes de foi et de charité de celui qui les recevait, de même que par un acte de charité fraternelle (*opus operantis*); les sacrements chrétiens, au contraire, opèrent comme tels, c'est-à-dire comme actions extérieures d'institution divine, ou *ex opere operato*. Une formule équivalente en usage chez les auteurs du moyen-âge, est la suivante : les sacrements de l'ancienne loi étaient des signes de la grâce, ceux de la loi nouvelle en sont encore la cause; les derniers apportent à l'âme la grâce par leurs propres forces, par les forces que le Christ a. obtenues par sa mort et qu'il a déposées dans ces fontaines de salut; ou selon l'expression de Hugues de Saint-Victor, ils communiquent la grâce par la sainteté qu'ils ont en dépôt.

Ni Pierre de Poitiers, ni Pierre Lombard, ni Alexandre de Halès, ni saint Thomas d'Aquin, n'admettent dans leurs écrits les mots *ex opere operato* en matière de sacrements, quoiqu'en d'autres points, par exemple, pour la prière pour les défunts, l'auteur nommé en dernier lieu adopte cette façon de s'exprimer. On trouvera en note des passages tirés d'Alexandre de Ha-

lès et de saint Thomas d'Aquin où ils ont conservé la terminologie ancienne(1). Cependant la formule est employée par saint Bonaventure, contemporain des deux derniers théologiens; toutefois il n'en fut pas l'inventeur, puisqu'il dit lui-même : des docteurs modernes enseignant que les sacrements chrétiens, et non les mosaïques, renferment en eux la vertu de communiquer la justice, disent : les sacrements primitifs opéreraient par les dispositions spirituelles de celui qui les recevait, tandis que les nôtres sauvent *ex opere operato* (2).

(1) Alex. Hales. Summ. theol. P. IV, Q. I, Memb. 4, Ed. Ven. 1575. Vol. IV, p. 7. Sacramenta novæ legis signa sunt et *causæ* invisibilis gratiæ *ex sua virtute*. Alia vero sunt signa et non causæ. — Sur l'action des signes de l'ancien Testament par la foi, voir art. 2, p. 8. Thom. Aqu. Summ. P. III, q. LXXII, art. 5. Il demande : *utrum sacramenta veteris legis gratiam causarunt*. Il répond : *dicendum, quod non potest dici, quod sacramenta veteris legis conferrent gratiam justificantem ex se ipso, id est, propria virtute...* Sed nec potest dici, quod ex passione Christi virtutem haberent conferendi gratiam justificandi. Sicut enim ex prædictis patet, virtus passionis Christi copulatur nobis per fidem et sacramenta, differenter tamen. *Nam continuatio* (passionis Christi) *quæ est per sacramenta, fit per usum exteriorum rerum*. Nihil autem prohibet, id, quod est posterius tempore, antequam sit, movere secundum quod præcedit in actu animæ, sicut finis, qui est posterior tempore, movet agentem secundum quod est apprehensus et desideratus ab ipso. *Sed illud, quod nondum est in rerum natura, non movet secundum usum exteriorum rerum*. Unde causa efficiens non potest esse posterior in esse, ordine durationis, sicut causa finalis. Sic ergo manifestum est, quod e passione Christi, quæ est causa humanæ justificationis, convenienter derivatur virtus justificativa ad sacramenta novæ legis, non autem ad sacramenta veteris legis, et tamen per fidem passionis Christi justificantur antiqui patres, sicut et nos. Sacramenta autem veteris legis erant quædam illius fidei protestationes, in quantum significabant passionem Christi et effectus ejus. Sic ergo patet, quod sacramenta veteris legis non habebant in se aliquam virtutem, qua operarentur ad conferendam gratiam justificantem etc.

(2) Bonav. in lib. IV. Sent. Dist. 1, q. V, opp. Ed. Lugd. 1668. Tom. V, p. 12. L'inscription il est vrai porte : sacramenta n. t. conferre gratiam ex opere operato. — Cependant il dit : Has opiniones (les opinions de Hugues de St-Victor et de Pierre Lombard) tanquam rationabiles, concordant aliqui magistri moderni, dicentes Magistrum locutum esse, quod illa justificabant per se, et Hugo per accidens, ideo non est contradictio. *Sunt etiam alii qui dicunt idem ipsum aliis verbis*, quod ista justificant ratione operis operati, sed illa ratione operis operantis, non operati : et opus operans est fides, sed operatum exterius est sacramentum : et hoc ratione fidei et charitatis conjunctæ.

De ce qui précède ressort avec une grande lumière le sens de la formule discutée ici; elle dénote une vraie opposition à l'égard des symboles vides de forces naturelles, à l'égard d'un culte purement figuratif, image du culte futur et véritable, ne pouvant pas par lui-même conduire au salut, le Sauveur ne s'étant pas encore manifesté au monde, ne pouvant pas encore assurer la grâce au moyen de signes sensibles, la conférant aux actions intérieures de l'homme et pour ainsi dire à son insu; elle a été reçue dans le langage théologique pour désigner les sacrements de la loi nouvelle, comme conférant une grâce plus complète, plus sublime, plus digne de Dieu; grâce qui justifie le croyant au moyen d'actions *extérieures et sensibles*, parce que l'Attendu des nations s'est déjà *manifesté* à nous.

C'est dans le même sens, dans le même but avoué, que Duns Scot se sert de la formule. On se tromperait cependant grandement si on croyait, avec M. Baur, que ce théologien a été le premier à enseigner la doctrine de l'*opus operatum* (1). Scot répète exactement ce que saint Bonaventure avait déjà écrit avant lui, et il le fait en moins de paroles. Il en est de même de Gabriel Biel.

Indépendamment d'un mouvement pieux ou des mérites du fidèle, la grâce sanctifiante est déposée dans nos sacrements,

(1) Duns Scot. In l. IV. Sent. dist. I, q. VI, p. 41. *Judæi ex charitate observantes sacramenta improprie data meruerunt gratiam vel augmentum ejus, si eam jam habebant, sed non propter hoc illa erant proprie sacramenta : sacramentum enim ex virtute operis operati confert gratiam, ita quod non requiritur ibi bonus motus, qui mereatur gratiam, sed sufficit, quod suscipiens non ponat obicem; sed in illis actibus non conferebatur ex hoc solo, quod offerens non poneret obicem, sed tantum conferebatur ex virtute boni motus interioris tanquam meriti.* — Voici les explications de cette thèse : improprie erant sacramenta, ut expiationes, oblationes et sacrificia, quæ solum ex opere operante, id est ratione fidei in Messiam venturum, et charitatis operantium, ac obedientiæ præceptis divinis præstitæ, gratiam conferebant, non secus, ac quævis alia bona opera, quibus observabatur decalogus. — La citation du D^r Baur est à remarquer. De Duns Scot il ne reste que ces paroles : « sacramentum ex virtute operis operati confert gratiam, ita ut non requiratur ibi bonus motus. » Mais il omet la proposition modificative, « *qui mereatur gratiam.* » Il fait donc dire au théologien que l'homme n'a besoin d'*aucun bon mouvement*.

dans ce culte réel et extérieur, établi par le Sauveur. Cependant, d'après les scolastiques, l'homme participera-t-il suffisamment à ce culte de miséricorde, sans produire des mouvements pieux, sans poser quelque acte? Ce que nous avons examiné jusqu'ici quant à la doctrine de l'*opus operatum*, est seulement de nature à faire connaître l'œuvre du Christ dans l'institution des sacrements, l'essence absolue de ces sources de salut, ainsi que leurs rapports avec les cérémonies mosaïques. En dehors de cela, pour que les dons divins atteignent leur but, n'exige-t-on des conditions subjectives? Sur ce chapitre, nous devons consulter les théologiens, nous devons soumettre à une critique scrupuleuse l'accusation lancée contre eux par M. Baur. A eux-mêmes de montrer qu'ils ne laissent pas le fidèle dans une simple passivité, qu'ils exigent de lui plus que le propos d'éviter le péché mortel; à eux-mêmes de prouver qu'ils n'ont pas rabaissé le chrétien au-dessous du juif, qu'ils ne l'ont pas rabaissé d'autant plus ignominieusement que les merveilles faites en faveur du chrétien surpassent de loin celles qui avaient été faites en faveur du juif.

§ 58.

Les théologiens du moyen-âge ont-ils enseigné que l'âme, en recevant un sacrement, garde une attitude passive? Opinion de Duns Scot.

Débutons par un des premiers scolastiques, par Alexandre de Halès. Il approuve entièrement Hugues de Saint-Victor qui émet les idées suivantes : les infidèles aussi ont des sacrements, qui toutefois ne sont ni saints, ni les signes des choses saintes, mais plutôt des motifs de réprobation, de nature, à cause du défaut de la foi, à souiller l'homme au lieu de le sanctifier. A ce sujet Alexandre remarque que de là se déduit la distinction entre de tels éléments et les sacrements catholiques. En effet, dit-il, ces derniers sont appelés sacrements de la foi parce qu'ils sont destinés aux croyants et que par la foi ils servent à sanctifier l'âme. Puis le théologien se demande pourquoi toute la force, toute l'efficacité de ces sacrements vient de la foi? Il répond : parce que la foi captive en Dieu celui qui la possède, engendre en lui l'humilité, et relève profondément l'idée de son néant. Ensuite, ajoute le

même docteur, la foi rend présentes à l'esprit les choses invisibles, et par suite elle est le point de départ, la base, la condition de tout bien, et conséquemment sans elle le sacrement serait sans valeur aucune. La croyance à la mort et à la résurrection de Notre Seigneur est d'une nécessité toute spéciale ; car ces deux dogmes forment la condition essentielle de toute opération des sacrements dans l'âme, puisqu'ils sont la racine de la rémission des péchés et de la vie nouvelle. De cette manière il est stipulé à quel degré la charité est requise pour les opérations sacramentelles (1).

Saint Bonaventure est donc en droit de défendre la scolastique. Dans son court aperçu sur la foi chrétienne, écrit si estimé, il veut que les sacrements pour produire leurs fruits, soient accompagnés d'une suffisante disposition de l'âme. Dans l'adulte aspirant au baptême il exige la foi et la pénitence, afin que la négligence humaine n'empêche point le sacrement d'obtenir ses effets (2). Quant à la sainte Eucharistie, il s'exprime ainsi : nous devons recevoir de fait le Sauveur, non seulement dans nos membres corporels, mais dans l'intimité de l'âme ; celle-ci, par la reconnaissance, par la communauté de volonté, contracte l'union la plus parfaite avec le bon Pasteur ; cette union est l'effet de la foi et de la charité, de la foi qui reconnaît et savoure dans la méditation l'œuvre du divin Rédempteur, de la charité qui enflamme l'attention et la gratitude. Il faut donc que celui qui veut s'approcher dignement du banquet céleste, le fasse d'une manière toute spirituelle, afin que les lumières de la foi et les ardeurs de la charité puissent découvrir le Sauveur et assurer sa possession. De cette façon ce ne sera pas tant nous qui consumerons la chair divine, mais ce sera plutôt le Christ qui nous transformera en lui-même, qui nous joindra à son corps mystique. De là il est clair que celui qui s'approche de la table sainte avec négligence, sans attention, sans la conscience de son néant, mange et boit sa condamnation, n'ayant que la dérision pour un mystère si

(1) Alex. Hal. Summ. theol. P. III. Q. I. memb. V art. 2.

(2) Breviloq. P. VI, c. 7, l. l. p. 47, *necessaria est adultio fides propria et pœnitentia... ne pro humano defectu impediatur baptismatis sacramentum, quominus habet finem suum.*

auguste, si divin. Celui donc qui a la conscience qu'il n'est pas assez pur d'esprit et de corps, ou que la dissipation a éteint en lui l'ardeur de l'amour, suivra le sage conseil de différer la sainte communion jusqu'au moment qu'il se soit orné d'une vraie pureté, d'une vraie attention spirituelle, d'une vraie ferveur (1).

Le même saint, dans ses commentaires sur les sentences de Lombard, distingue trois sortes de personnes qui se présentent pour recevoir la S^{te} Eucharistie (2); les premières qui s'en approchent dignement, les secondes qui la reçoivent sacrilègement, enfin les troisièmes qui y apportent une disposition médiocre, ni positivement mauvaise, ni suffisamment bonne. Dans la première catégorie se classent les fidèles qui prennent place à la table sainte avec une contrition effaçant tous les péchés, avec un profond respect, avec un amour brûlant; dans la seconde catégorie ceux qui ne sont pas du tout éprouvés, et ceux-là mangent et boivent leur propre condamnation; enfin

(1) I. l. c. IX, p. 85. Propter quod etiam hoc sacramentum præceptum est celebrari cum solennitate, tam quantum ad locum, etiam ad tempus, et quantum ad verba et orationes, et quantum ad vestimenta in celebratione missarum : ut tam ipsi sacerdotes conficientes, quam etiam suscipientes percipiant gratiæ donum, per quam purgentur, illuminentur perficiantur, reficiantur, vivicentur, et in ipsum Christum per excessivum rmorem ardentissime transferantur.

(2) Bonav. in lib. IV. Sent. dist. IX. q. III. 1. 1. p. 105. Ad prædictorum intelligentiam dicendum, quod in hoc sacramento tenetur percipiens se præparare, quia Deus venit ad habitandum in homine, Præparatio autem non semper est sufficiens : sed hæc est sufficiens, quando inimicus domini expellitur de hospitio per veram examinationem et contritionem, sive iudicium poenitentiae. Rursus : quia divina majestas summa se dignatione humiliat, et divina bonitas offert gratiam, debet homo cum metu reverentiae et cum omni dilectione accedere, ad hoc quod digne manducet. Digne ergo manducare est sufficienter se præparare, scilicet peccati omnis expulsiōe, reverentia et dilectione. Quidam igitur sunt, qui se sufficienter præparant secundum veritatem; quidam sufficienter tantum secundum probabilitatem. Quidam autem neutro modo se præparant, immo contemnunt. Qui ergo sufficienter se præparat, manducat digne. Qui se nullo modo præparat, manducat indigne. Qui autem minus sufficienter se præparat, sc. secundum probabilitatem potius, quam secundum veritatem, non manducat digne . . . talis quamvis non recipiat gratiam, non tamen incurrit offensam.

la troisième catégorie renferme ceux qui à la vérité se sont préparés au festin des anges, mais non d'une manière suffisante; car ces derniers tout en évitant une faute grave, se privent de toute faveur spirituelle. Quelques scholastiques, par exemple Alexandre et Saint Thomas, dans cette dernière supposition disent que le Chrétien participe il est vrai au Sacrement, mais non à ce que celui-ci contient (*res sacramenti*).

Il n'est pas nécessaire d'examiner en ce point le sacrement de pénitence, puisque la douleur et le bon propos du pécheur l'exhibent immédiatement au confesseur, puisque c'est seulement à cause du vif désir de rentrer en grâce avec le Seigneur que le prêtre prononce les paroles de l'absolution. Une simple relation négative du fidèle serait dérisoire ici. Il n'est pas question en tout cela de formules sans pratique, de vaine phraséologie; on découvre dans cette matière les dogmes fondamentaux de l'Église.

L'extrême-onction, dit encore saint Bonaventure, on l'administrera uniquement à ceux qui la désirent et dont le sentiment religieux se dresse vers le ciel (1).

M. Baur insiste surtout sur l'autorité de Duns Scot; il lui décerne l'honneur d'avoir définitivement fixé la notion de l'*opus operatum*, d'après le sens que lui-même y attache; il ne sera pas sans raison d'aller à la recherche de la vraie doctrine du grand docteur. Cette doctrine nous la contemplerons dans tout son jour si nous parcourons la dissertation que le célèbre théologien a écrite en réponse à cette question; à quel point les sacrements sont-ils de nécessité et de congruité? Leur nécessité, dit-il, ne se prouve ni à priori ni à posteriori, puisque Dieu peut produire des effets surnaturels, invisibles sans le concours de signes sensibles (2). Leur congruité s'établit par

(1) Bonavent. Breviloq. P. VII, c. 11. Postremo quia istius sacramenti susceptio a fine dependet, et finis est velocior transitus ad cœlum, per depositionem omnium venialium et conversionem mentis ad Deum; ideo non debet dari nisi adultis, nec aliquibus nisi petentibus, qui devotione sursum eriguntur: nec aliquibus nisi in periculo constitutis, et quasi in transitu in alium statum.

(2) In lib. IV. Sent. dist. I, q. 3, l. 1. p. 6, b. Seq. I. Dico, quod sacramentum debere institui non potest probari necessario neque a priori, quia Deus extrase nihil agit necessario; neque a posteriori sicut a fine, qui absolute possibile esset, effectum invisibilem haberi sine tali signo.

des arguments très-plausibles. L'homme dans son pèlerinage d'ici bas (*viator*) a reçu de Dieu l'idée, l'image, le symbole d'un bien supérieur; cette image n'est pas seulement spéculative, capable de retracer à l'esprit le bien proposé, mais encore pratique, assurant l'homme que le bien se donnera avec le symbole; par là s'élève en nous la connaissance certaine de ce bien, le vœu (*effectum ardentem quærere*), le désir ardent (*desiderium causat*) d'y atteindre en réalisant l'opération symbolique indiquée. Ainsi l'homme aura à ne pas négliger de certaines préparations nécessaires pour que le don céleste accompagne la réception du symbole. Il résulte encore de ce qui précède que le signe pratique ne garantira pas une certitude *absolue* de voir l'effet promis se produire dans toute la généralité des cas; il ne garantira cet effet que dans le cas où la disposition nécessaire de l'homme, comme coopération subjective à la grâce, aura précédé la cérémonie sainte. La certitude qu'amènera le signe sensible sera donc subordonnée à la position d'une condition déterminée. Voilà ce que voulait le maître de l'école en disant que le signe sert d'enseignement, d'exercice préliminaire et d'humiliation devant le Seigneur (1). Puis Duns Scot développe, en faveur de la congruité

(1) I. I. Congruum enim est, effectum invisibilem causandum a Deo ordinantem hominem ad salutem significari per aliquod signum sensibile, ut viator inquirens cognitionem ex sensibilibus effectum illum invisibilem certius cognoscat : nec solum congruit, esse signum hujus effectus quasi speculativum, per quod scilicet possit haberi conceptus in intellectu de illo signato, ut homo signat naturam humanam, sed signum quasi practicum, scilicet quod signat signatum esse, vel fieri. Nec adhuc signum practicum dubium seu æquivocum vel incertum, quia et si per tale signum duceretur homo in cognitionem fieri hujus effectus, non tamen appeteret illud signum sibi adhibere propter incertitudinem signi respectu fieri signati, ergo talem effectum signari per signum practicum, certum et efficax fuit congruum. *ut et homo ex tali signo effectum cognoscat, et in tali signo ardentem quærat* : nec tamen congruit, signum illud esse certum certitudine demonstrativa, sed quasi ut in pluribus... *cār dans ce cas là* auferret a suscipiente debitam preparationem : sufficeret enim sibi, quod qualitercunque indispositus illud signum susceperet... sic ergo habetur secundum totam rationem sacramenti, quod congruum fuit sacramentum institui propter cognitionem (qu'une force divine est offerte) et desiderium causandum in viatore respectu effectus invisibilis : et hæc est ratio, quam ponit magister in litera etc.

de l'existence des sacrements, l'idée heureuse d'avoir en eux des marques auxquelles on reconnaît le chrétien de l'infidèle ; je ne citerai pas ce qu'il a écrit à ce sujet, comme n'allant pas au but que je me propose. Du reste, ce que nous avons exploré suffit amplement pour dissiper toutes les ténèbres dont on pourrait entourer les notions de l'*opus operatum*.

Après cela que signifiera cette phrase scholastique : « les sacrements justifient *ex opere operato* ? » Impossible de leur prêter un autre sens que celui-ci : Dans les sacrements est présenté au croyant un principe divin, œuvre unique du Seigneur, indépendant de toute opération humaine ; ce principe a pour mission de rétablir dans le fidèle l'union vitale avec Dieu, de la consolider ou de lui communiquer une nouvelle puissance d'ascension. Cependant pour que le don céleste remplisse sa mission dans l'homme, il est requis que celui-ci se soit préparé dignement à le recevoir, ce qu'il fera en ouvrant tous ses sens spirituels, toutes les facultés de son âme, à l'action des lumières et des forces du Saint-Esprit. Les facultés spirituelles ouvertes de cette sorte aux opérations divines, (éloignement de l'*obex*) constitueront l'effet indiqué par ces mots : le sentiment de l'existence de Dieu délivré des fers dont l'avait enchaîné le péché, l'âme d'abord attachée contre la nature des choses à cette terre et au mal, libre de ses liens ; se dressant selon sa fin dernière et avec vigueur vers son créateur, vers son Sauveur, l'âme, image de la divinité, portée par des désirs ardents et propres à sa nature vers ce Seigneur, lui demandant avec instance secours et consolation, soupirant après l'union avec lui, ou, si celle-ci existe déjà, soupirant après une union plus forte et s'étendant sur un terrain plus vaste.

On voit de nouveau en tout ceci la nécessité de la préparation humaine pour la réception de la justice spirituelle ; en effet les sacrements de baptême et de pénitence conférant la grâce sanctifiante, exigent la douleur des péchés, et les autres sacrements ne donnent leurs fruits qu'à ceux qui s'en approchent avec contrition. Les scholastiques ont montré une grande sagacité en préférant l'expression négative de cette doctrine : « les sacrements justifient (unissent le croyant

à Dieu) dans la supposition qu'il n'y a pas d'obstacle (*obex*) du côté de l'homme; car, d'un côté, l'âme ne peut pas sortir de l'état dans lequel elle est délaissée à elle-même, sans s'offrir au service de l'Être Suprême; et de l'autre côté, par elle-même elle est dans la plus complète impuissance de contenir les désirs si violents qui la dévorent; son activité vis-à-vis de Dieu doit se borner à prendre une attitude passive, à se laisser gouverner, à ne pas mettre d'obstacle aux opérations d'en haut, à travailler les dons célestes qu'elle a agréés; voilà ce que la formule en question traduit admirablement.

§ 59.

Nature de l'opération humaine dans les Sacrements. Causes des erreurs de M. Baur en ce point.

On est déjà à même d'apprécier à sa juste valeur la prétention qu'a M. Baur d'élever la doctrine protestante en matière de sacrement bien au-dessus de la doctrine catholique; avant de se prononcer aussi catégoriquement, il aurait dû au moins s'initier à la nature de notre enseignement et ne pas se baser sur des suppositions aussi fausses qu'absurdes. Mais notre docteur ne s'arrête pas là; dans de nouvelles prétendues élucidations il va jusqu'à oublier entièrement la notion du sacrement; citons textuellement, parcequ'on pourrait croire que nous exagérons. Il dit p. 258 : « aussi longtemps que les diverses opérations par lesquelles l'homme passe de l'état de péché à l'union avec le Sauveur, ne sortent pas de la sphère du mouvement intérieur, le système catholique, fidèle à ses idées sur la liberté et sur la grâce, laisse l'activité humaine marcher de pair avec l'activité divine, tandis que le système protestant y voit un seul principe actif, celui de la grâce; mais du moment que les opérations du croyant se produisent au dehors, du moment qu'il est placé dans des rapports précis à l'égard d'œuvres ou d'objets qui sont naturellement annexés à la communication de la grâce, de ce moment le système catholique fait reculer de beaucoup l'élément subjectif, et cela dans les mêmes relations dans lesquelles le système protestant imprime une nouvelle impulsion à cet élément et lui subordonne l'élément objectif. Ainsi, d'un côté, selon la doctrine réformée, le

principe vital, fruit de la miséricorde du Seigneur, confère à l'action personnelle une portée toujours plus noble, plus sublime, plus propre à l'homme même; d'un autre côté, dans la doctrine romaine, le principe de la liberté perd de sa puissance, la subjectivité est déposée dans l'objectivité, la détermination volontaire que cette doctrine attribue au fidèle sur la voie du salut se transforme de plus en plus dans une soumission si vile aux institutions extérieures, et la source de la liberté, source pleine de vie, source jaillie d'une nature semblable à l'essence divine, cette source périt misérablement dans le désert aride des bonnes œuvres et de l'*opus operatum*. » D'abord, demanderai-je, quel est le sens de ces paroles : le système catholique fait reculer de beaucoup l'élément subjectif, et cela dans les mêmes relations dans lesquelles le système protestant imprime une nouvelle impulsion à cet élément et lui subordonne l'élément objectif ? S'imaginera-t-on que notre esprit *recule*, au lieu d'avancer, quand en implorant le bonheur du baptême, nous nous préparons à recevoir le Saint-Esprit ? Puis dira-t-on que dans la sainte communion nous voulions nous subordonner le divin Sauveur ? C'en serait assez pour renverser toute la hiérarchie des mystères catholiques. Vraiment on ne saurait aboutir à de telles idées, si on peut encore se servir de ce terme, qu'en partant de cette affirmation : les sacrements sont des choses vaines, vides d'éléments surnaturels, nées de l'action d'une vie religieuse infime ; cette conclusion semble nécessaire, surtout d'après les dernières lignes de la citation : *la liberté va périr dans le désert aride des bonnes œuvres et de l'opus operatum*.

Je ne nie pas que si on contemple le protestantisme de bien haut, on le verra forcé de *subordonner* l'objet au sujet ; chez lui, la révélation chrétienne doit être très-inférieure à l'esprit de l'homme, et celui-ci se considérera pour avoir atteint au suprême degré de l'activité, en s'abstenant de toute œuvre, en négligeant ce qui tient le plus de l'essence au christianisme, la vérité objective de ce céleste don. Dans le catholicisme le cas est tout autre ; chez lui la *suprême*, mais aussi *l'unique vraie activité* de l'homme est d'entrer dans le sein de l'objectivité de l'Evangile, de cet éternel *opus operatum*, d'y

trouver le plein contentement et la paix de l'âme, ainsi qu'un repos intérieur qui est le mouvement perpétuel en Dieu.

Mais tâchons d'approfondir les phrases de mon contradicteur; ce travail jettera une plus vive lumière sur les différences dogmatiques des deux confessions en matière des sacrements. Ce que M. Baur a écrit à la page 238, sonne très-mal à l'oreille catholique, sonne même très-mal dans la bouche du docteur, puisqu'il ne garde pas l'harmonie avec ses propres jugements. D'après ce qu'on lit à la page 232 et en plusieurs autres endroits, les sacrements protestants contiennent un principe vital émanant de Dieu, un principe *objectif* selon l'expression de M. Baur, c'est-à-dire la grâce que le sujet ne produit jamais. Comment donc le sujet se subordonnerait-il une telle objectivité, comment celle-ci s'appellera-t-elle un vrai désert? Voilà ce que je ne m'explique pas, et je crois que le docteur n'a pas trop songé au sens de ses paroles. Il supporte bien difficilement la nécessité de ne pas se placer trop ouvertement en opposition avec les opinions de son église; par là il est conduit malgré lui à tomber dans de continues contradictions dont il n'a pas même la conscience. Comment cela se fait-il? Examiner cette question à fond, nous mènerait beaucoup trop loin; du reste elle ne nous incombe pas en ce moment. M. Baur reproche à l'enseignement catholique qu'elle exige une simple disposition du sujet pour assurer la possession du bien objectif. Qu'on entende cette disposition comme on le voudra, qu'on l'étende aussi loin que possible, on reviendra toujours à cette conclusion : le sujet est modifié négativement et passivement, tandis que le Protestant pose un acte qui lui appartient, un acte tout spontané; en effet c'est la foi à laquelle le sacrement emprunte la possibilité d'agir sur le sujet; cette foi entendue dans le sens réformé est toute autre que dans le sens catholique, puisque dans le premier seulement elle désigne un acte appartenant à l'homme, procédant de ses puissances intimes, leur imprimant le mouvement le plus plein de vie. En ce point git la vraie différence des deux confessions; bref, les catholiques par leur système de l'*opus operatum* condamnent le fidèle à une relation passive, les protestants lui décernent des rapports réellement actifs.

Les idées religieuses auxquelles M. Baur déclare adhérer ici sont loin d'être erronées, le tout sera de les concilier avec l'enseignement protestant; on se place dans l'alternative ou de repousser la doctrine réformée qui pousse ses adhérents à recevoir le sacrement comme de pures cérémonies vides de puissance, ou de se contredire d'une façon éclatante. *Avant la réception du sacrement ils admettent déjà dans le croyant une qualité qui ne doit se communiquer que par le sacrement lui-même.* M. Baur dit clairement : la foi, qui procède des puissances intimes de l'homme, qui leur imprime les mouvements les plus pleins de vie est le moyen par lequel nous obtenons les dons objectifs du sacrement. Aura-t-on donc bonne grâce d'établir la réception du sacrement pour commencement d'un vrai mouvement religieux, puisque celui-ci s'était déjà auparavant élevé au plus haut degré de perfection? Qu'apportera le sacrement à celui qui possède déjà tout ce qu'il peut posséder? Néanmoins un tel système, tout hostile qu'il est aux symboles protestants, tout opposé qu'il est aux autres opinions de M. Baur, ressort naturellement des principes de la réforme, que le docteur développe, sans s'en douter, dans leurs dernières conséquences. C'est dans la foi justificante que se puise toute l'efficacité du sacrement; de son sein découle la certitude du pardon et de la grâce divine, et par suite c'est à elle que doit sa naissance le principe qui est le fondement de la plus haute sainteté. Après cela qu'opérera encore le baptême? Aussi Luther a-t-il, entre toutes les opinions de ses adhérents, le mieux caractérisé la nature protestante des sacrements, en disant qu'ils sont seulement les gages de la rémission des péchés; les théories tardives, il n'y a plus de doute à ce sujet, loin d'être la conclusion légitime des principes de réforme, ont été introduites par tradition et font violence à l'Écriture expliquée d'après l'exégèse protestante. Luther, à diverses époques de sa vie, varia de système; M. Baur adopte les mêmes fluctuations dans le cours d'un seul ouvrage. Disons toutefois qu'en un endroit (pag. 246 — 247) il s'est rapproché de très près de la vérité réformée. Il n'est donc pas besoin de nommer quels sont ceux qui, exagérant l'idée catholique, travestissent les sacrements en opérations purement extérieures et pour ainsi dire magiques.

L'idée catholique, réclamant une disposition suffisante, une absence d'obstacle (*obex*) à l'efficacité de la grâce, est la seule qui puisse se concilier avec l'existence d'une sainteté objective dans les saints mystères. Qu'exprime-t-elle, cette idée? La seule nécessité pour l'homme de nourrir un vif désir de participer aux biens célestes, de sentir profondément le vide de son âme, l'immense besoin du secours surnaturel; de manière qu'au défaut de ce sentiment les sacrements sont d'une entière stérilité. C'est encore ici le moment d'attirer l'attention sur une distinction de grand poids. L'homme dans ses rapports avec les sacrements ne demeure pas *en lui-même* passif et en dehors de tout mouvement; celui qui a éprouvé les émotions qu'excitent dans l'âme la vive attente d'un bien terrestre, ou même celui qui à défaut d'expérience personnelle a lu dans quelque inspiration poétique la description d'un tel sentiment, celui-là comprendra facilement les angoisses, les désirs les ardeurs qui bouleversent l'intérieur de l'homme ayant le bonheur en perspective. Ces désirs ne se calment que par la possession du bien attendu, quelque soit celui-ci, vrai ou faux; ainsi l'homme qui espère, envisagé *vis-à-vis de l'objet espéré*, est placé dans une relation passive; malgré toute son activité subjective, malgré toutes les angoisses qui le travaillent en tout sens, il ne possède pas la baguette magique qui appelle d'un coup tout le cortège de la félicité; tout ce qui est en son pouvoir, c'est de se préparer à recevoir celle-ci. — Mais cette doctrine si vraie, si conforme à la raison, ne saurait avancer d'un degré sans tomber dans un abîme; l'opération *passive* de l'objet se transforme-t-elle d'une manière quelconque dans une opération *active* entendue après ce qui est expliqué, qu'arrive-t-il? Le sujet aussitôt à détruit l'objet, puisque celui-ci est un avec le premier ou qu'il est déjà renfermé en lui; ainsi l'objet apparaît sans valeur, au moins dépouillé de son être propre; il s'abaisse jusqu'à ne plus former qu'un reflet de la vie intérieure, qu'un signe, qu'un symbole vide de réalité. Dans cette supposition qui brise le système catholique en l'outrant, le vide du sujet n'est pas rempli par l'acquisition du bien attendu, mais il se rejette sur l'objet; et c'est alors que les sacrements ne se montrent plus que pareils à un désert aride. Admirable idéalisme!

M. Baur, ai-je dit, imite le patriarche de la réforme en se prononçant tantôt pour, tantôt contre les sacrements; seulement ce que le dernier a fait à diverses époques de son existence, notre docteur se le permet dans l'espace de quelques pages. J'ai dit vrai, en avançant dans la Symbolique cette sentence : Luther a dû repousser et a repoussé réellement la notion propre de l'*opus operatum*, du moment qu'il y a vu un simple gage du pardon des péchés, qu'avec Mélanchton, il en a assimilé l'opération à celle que les théologiens catholiques attribuent aux sacrements mosaïques. Plus tard accordant aux sacrements de la loi nouvelle une dignité plus relevée, il a été obligé de revenir à la notion de l'*opus operatum*, puisque sans elle le sacrement n'aura rien d'objectif; et en effet la conception luthérienne de la foi est inévitablement hostile à toute objectivité sacramentelle. M. Baur est-il excusable d'avoir attribué systématiquement à la passivité subjective des catholiques la portée la plus large, la plus universelle ?

Le protestantisme visant au spiritualisme pur menace l'existence de toute objectivité religieuse, de toute la révélation chrétienne considérée comme œuvre extérieure; là il sape toute base d'une église visible; en un mot la fausseté des principes se reproduit dans toutes les déductions. Dans le dogme catholique au contraire, j'en ai déjà fait la remarque dans la Symbolique, toutes les branches de l'enseignement sont en parfaite harmonie avec la croyance en matière de sacrements. La liberté anéantit la grâce, si celle-ci n'a autre chose à conférer que ce que la première possède déjà; la grâce ne rencontre aucun moyen de se faire recevoir en l'âme, si celle-ci n'est pas susceptible de l'agréer, n'en sent pas un profond besoin, ne conserve pas la conscience quoique sommeillante de l'Être Suprême. Sortez de là, et l'individu n'a plus aucune relation rationnelle avec l'Église, il ne la connaîtra qu'à moitié, il la repoussera, il l'accablera de ses coups, ne trouvant pas en elle l'apaisement de ces violents désirs qu'il ne saurait cependant obtenir nulle part ailleurs. Est-ce chez elle que l'individu acquerra la certitude qui n'est sujette à aucune erreur ? Loin de là, il devra se demander à lui-même ces forces si sublimes que je pourrais qualifier de créatrices.

Ainsi le Christ lui-même devient notre premier *opus operatum*, à l'égard de qui nous ne développerons jamais qu'une opération purement passive. Nous aurons l'occasion d'insister plus au long sur cette pensée lorsque nous traiterons de l'Église.

§ 60.

Infidélité de M. Baur dans ses citations de la Symbolique.

Il est pardonnable à un auteur d'errer dans des recherches scientifiques; moi-même je prie le lecteur d'être indulgent pour les erreurs qui pourraient s'être glissées dans mes écrits. Mais le cas est tout différent quand un écrivain falsifie froidement les passages de son adversaire; à plusieurs reprises déjà j'ai dû incriminer M. Baur de rendre mes paroles avec une grande infidélité; j'ai à cœur de montrer la façon déloyale avec laquelle le docteur dénature encore une fois ma pensée au chapitre des sacrements. J'ai dit dans la Symbolique : Luther et Melancton, tout à l'origine de la Réforme, avaient refusé aux sacrements la puissance d'apporter à l'homme une grâce objective, destinée à le sanctifier; ma proposition je l'ai prouvée abondamment par des passages péremptoires tirés des ouvrages des deux réformateurs. Plus tard néanmoins ceux-ci sont revenus sur leurs pas et ont accordé tout ce qu'ils avaient nié d'abord; mon assertion, de nouveau, a été accompagnée de force pièces justificatives. Comment M. Baur comprend-t-il mes paroles? Ce que j'ai dit de la première opinion de Luther et de Melancton, est et reste sous la plume de mon contradicteur, la conviction des symboles officiels, de tout le système luthérien; ainsi, conclut-il, l'auteur de la Symbolique affirme que dans l'enseignement luthérien les sacrements n'opèrent pas une grâce qui sanctifie! Voilà l'énorme accusation qu'il est parvenu à fabriquer contre moi et qu'il combat de toutes ses forces; en cela il continue à m'imputer ses rêveries, absolument comme auparavant quand il s'écriait : vous insultez au système protestant en prétendant qu'il proscriit la sainteté. Créer des monstres pour le plaisir de les vaincre, c'est, il faut l'avouer, s'assurer un triomphe facile. A la page 259 il dit : Quant au second point, qui concerne la grâce

sacramentelle, la relation que l'auteur de la symbolique a faussement supposées exister dans le sens protestant entre la rémission des péchés et la sainteté, ont amené ici des conséquences qui auraient dû être prévues; les réformateurs, dans la Symbolique, n'attribuent plus à l'action des sacrements aucune force capable de sanctifier l'âme; le plus haut degré d'efficacité auquel ils puissent atteindre réside dans l'idée des gages qu'elles donnent du pardon accordé par Dieu au fidèle; la nature des sacrements est donc de relever au pécheur la rémission de ses iniquités, de le gratifier de consolation et de paix. Voilà le tableau que l'écrivain catholique trace de la doctrine protestante.

Pour détruire toute l'accusation je n'ai qu'à citer ce que j'ai écrit, selon les livres symboliques, d'abord des sacrements en général, puis du baptême en particulier (1). Voici quelques unes de mes paroles : « la foi justifie l'homme avant qu'il soit lavé par les eaux du baptême; cette foi cependant est scellée par le sacrement, dans lequel tous les mérites du Sauveur nous sont appliqués, dans lequel encore le Saint-Esprit nous est communiqué avec tous ses dons. Sans doute c'est là une conception du baptême bien plus relevée, bien plus conforme à l'Écriture, que celle à laquelle Luther s'était rallié dans le commencement de la réformation; il est vrai que le péché originel persévère toujours dans le baptisé, point qui ne doit plus être discuté. Les symboles réformés relèvent de beaucoup la vie nouvelle que le baptême dépose en l'âme, ils vont plus loin que les symboles luthériens (2). » Voilà ce qui ne laisse pas de doute sur mes assertions. Pourquoi M. Baur m'oppose-t-il un passage tiré du grand catéchisme de Luther, passage que j'avais moi-même transcrit pour prouver les opinions que le réformateur avait adoptées plus tard (3)? Pour ce qui regarde les preuves qui établissent à l'évidence la nature de ses premières convictions, M. Baur ne les a pas détruites, au contraire il

(1) Seconde éd. allem., p. 252.

(2) Id. p. 247.

(3) M. Baur a écrit là-dessus une longue observation, où il dit, entre autres de choses, en parlant de ma Symbolique : « Ce n'est pas là une grande preuve de haute polémique. »

paraît les admettre à la page 232. Pourquoi donc défigurer mes idées et persister si souvent à croire miennes des phrases entièrement tronquées?

ARTICLE II.

NATURE DE L'UNION DE LA GRÂCE AVEC LE SIGNE EXTÉRIEUR.

§ 61.

Union de la grâce et du sacrement.

M. Baur après avoir dit, et il croit avoir prouvé convenablement son assertion (p. 245), que je n'ai pas saisi la vraie différence des deux confessions, m'accuse aussi d'avoir montré dans un faux jour la distinction fondamentale des deux enseignements pour ce qui concerne les relations entre le signe et la grâce du sacrement. La doctrine luthérienne, ajoute-t-il, tient le milieu entre la théorie de Calvin et celle des Catholiques. On dirait néanmoins que la théorie de Calvin devrait être la vraie protestante, puisqu'elle est celle qui a été le plus parfaitement élaborée. M. Baur sait admirablement esquiver les difficultés. Du reste ce point, tout important que le juge le docteur, est d'établir les différences dogmatiques des confessions; et toutes les déductions qu'il en tire, effleurent à peine la question.

En effet, *ce n'est pas une doctrine de l'Église catholique, que la grâce est contenue dans le signe extérieur comme dans un vase*, quoique Calvin suppose le contraire. L'honneur d'avoir le premier spiritualisé l'union qui existe entre le signe et la grâce, ne doit donc aucunement être réservé au réformateur de Genève, comme l'affirme mon adversaire.

La doctrine catholique et la luthérienne appuient de toutes leurs forces sur l'union la plus consommée possible entre le signe sacramentel et le don céleste; elles veulent par là exclure l'opinion de Calvin, d'après laquelle en certains cas Dieu présente à l'homme la partie matérielle sans lui offrir la faveur spirituelle, et ces cas ont lieu pour ceux qui ne sont pas prédestinés à la gloire. Pour le mode selon lequel s'établit l'union prédite, ni l'Écriture ni la Tradition ne la déterminent,

excepté quant à l'Eucharistie à l'égard de laquelle les deux confessions ont trouvé des témoignages suffisants dans les livres saints. J'ai en vain mis en parallèle l'enseignement catholique, le luthérien et le calviniste ; M. Baur ne s'en soucie pas, il m'adjudge des principes qui me sont tout-à-fait étrangers, que même j'ai connus pour la première fois dans sa réplique.

La grâce n'est pas dans les sacrements comme le remède dans un vase ; Calvin ne peut pas revendiquer l'honneur d'avoir démolé une conception aussi matérielle, voilà ce que j'ai à démontrer. Saint Bonaventure dans sa courte exposition de la doctrine catholique, ouvrage que nous aimons à citer, écrit les lignes suivantes : « puisque au moyen de ces signes sensibles institués par Dieu la grâce du Saint-Esprit se distribue, puisque le fidèle se l'approprie dans ces signes, les sacrements s'appellent les vases ou la cause de la faveur céleste, non dans le sens qu'ils la contiennent substantiellement, ou qu'ils la produisent causalement ; car *la grâce ne saurait se placer que dans l'âme, et par la seule opération divine*. On a néanmoins adopté la terminologie « les sacrements renferment la grâce » parce que c'est dans eux et par eux que, selon les décrets du Seigneur, il faut puiser les dons de la sainteté, qui descendent du souverain médecin des âmes, du bon Sauveur ; Dieu toutefois n'a pas attaché inviolablement ses bienfaits aux sacrements (1). » Dans les commentaires que le même saint a écrits sur les sentences de Lombard, il expose la même idée avec plus de détails et traite d'erreur l'opinion opposée. Cet endroit comporte d'autant moins le doute qu'on y lit ces paroles : on a préféré l'expression « les sacrements contiennent la grâce, » parce qu'ils la *signifient* et la confèrent

(1) Bonav. Breviloq. P. VI, c. 1, p. 40. Quoniam per hujusmodi signa sensibilia divinitus instituta gratia spiritus sancti suscipitur et in eis ab accedentibus invenitur : hinc est, quod hujusmodi sacramenta dicuntur gratiæ vasa et causa, non quia gratia in eis substantialiter contineatur, vel causaliter efficiatur, cum in sola anima habeat collocari, et a solo Deo habeat infundi : sed quia in illis et per illa gratia curationis a summo medico Christo ex divino decreto oportet hauriri, licet Deus non alligavit suam gratiam sacramentis.

toujours à ceux qui sont convenablement préparés. » Le saint tombe néanmoins dans un certain excès, on n'admettra, dit-il, la formule comme juste qu'en y voyant une figure de rhétorique (4); car bien de théologiens, entre autres Hugues de Saint-Victor, Henri de Middleton l'ont adoptée dans le sens littéral; Saint Thomas d'Aquin lui-même est d'une opinion analogue, sous la réserve que par là on ne dépose pas la grâce dans les sacrements de même que la liqueur dans la coupe (2). Il explique encore son idée par cette comparaison : un corps peut subir l'action d'une puissance spirituelle pour produire un effet spirituel; de même les sacrements sont animés par la grâce (3). Cependant Duns Scot préfère l'opinion de Saint Bonaventure, qu'il tâche de défendre avec une grande subtilité de raisonnements; selon lui, l'élément matériel et les paroles qui la dénotent, n'ont aucune vertu surnaturelle; en qualité de tels (*res externa*), ils possèdent seulement la force de montrer avec plus de certitude les dons célestes, la grâce divine qui visite le fidèle bien disposé (4).

(1) Exposit. in 1. IV. Sent. Dist. I. q. 3. Imo hoc intelligere est erroneum. Sed dicuntur continere gratiam, quia ipsam significant, et quia, nisi ibi si-defectus ex parte suscipientis, in ipsis gratia semper confertur, ita intelligendo quod gratia sit in anima, non in signis visibilibus. Pro tanto etiam dicuntur vasa gratiæ. Possunt etiam dici vasa alia ratione, quia, sicut quod est in vase non est de ipso, nec ex ipso, sed tamen ab ipso hauritur : sic gratia non est a sacramentis, sed oritur (immédiatement) a fonte aeterno, et ab illo hauritur ab ipsa anima in ipsis sacramentis etc.

(2) Thom. Aq. Summ. P. III. q. LXII. art. 3. Gratia non dicitur in sacramento sicut in subjecto, neque sicut in vase, prout vas est locus quidam, sed prout vas dicitur instrumentum alicujus operis faciendi, secundum quod dicitur Ezech. IX : « unusquisque vas interfectionis habet in manu sua. »

(3) 1. 1. art. Virtus spiritualis non potest esse in re corporea per modum virtutis permanentis et completæ . . . Nihil tamen prohibet, in corpore esse virtutem spiritualem instrumentaliter, in quantum scilicet corpus potest moveri ab aliqua substantia spirituali ad aliquem effectum spiritualem inducendum. Sicut et in ipsa voce sensibili est quaedam vis spiritualis ad excitandum intellectum hominis, in quantum procedit a conceptione mentis. Et hoc modo vis spiritualis est in sacramentis, in quantum ordinantur a Deo ad effectum spiritualem.

(4) Duns Scot. in 1. IV. Sent. dist. I. q. 4. 1. 1. p. 7. b. seq. (comparez les résolutions) a dist. I. q. 3. p. 2. In sacramentis nequit esse virtus ali-

Les investigations scientifiques des théologiens n'ont donc pas abouti à la même solution ; l'Eglise n'a pas voulu décider la question en litige ; sa mission étant de veiller à l'intégrité de l'enseignement de foi, et non de juger des opinions qui se meuvent en dehors du dogme.

La doctrine de Calvin se sépare-t-elle seulement de celle des Catholiques en ce qu'elle ne place pas entre le sacrement et la grâce (res sacramenti) la connexion qui existe entre le vase et son contenu ? Elle ne s'arrête pas là ; non, dit-elle, pour le non-prédestiné le sacrement n'a pas de grâce à offrir, ne la désigne pas ! Sont-ce là les titres du réformateur de Genève à la prétention, à la gloriole d'avoir spiritualisé les notions des sacrements ? Comment ses adhérents ont-ils pu le croire sur parole ? Comment surtout dans des temps récents des hommes, qui ont entrepris d'examiner critiquement le système dogmatique de leur patriarche, ont-ils servilement répété une glorification aussi peu méritée ? Ils le censurent dans les assertions par lesquelles il a élevé son édifice, ils sont donc loin de lui accorder l'infailibilité ; et malgré tout cela, quand il accuse l'Eglise catholique, l'acte d'accusation est au dessus de tout examen, sa parole n'est sujette à aucune erreur !

qua supernaturalis, hoc est, qualitas aliqua realis et absoluta a Deo causata inhaerens ipsis sacramentis. Hanc autem virtutem, significandi scilicet certo et efficienter, concedimus ipsis sacramentis juxta institutionem Christi. Haec enim ex sacris literis constat, et haec virtus nihil aliud est, quam conformitas signi ad signatum, hoc est, veritas et certitudo ipsius sacramenti, quae est de essentia ipsius sacramenti, aut saltem accidens concomitans ipsum sacramentum aut ipsum sacramentum ut in pluribus, id est semper, nisi indispositio suscipientis impediat, quia Deus, qui fecit te sine te, non justificabit te sine te, assertore Augustino. (On voit ici de nouveau ce que signifie *opus operatum*). Durand de St. Pourçain dit la même chose au liv. IV. Sent. Dist. I. q. 4. Virtus dicitur esse in aqua per verbum, quia vere credimus, quod virtus Patris et Filii et Spiritus S. invocata per verbum sanctificat baptizatum in aqua, nec oportet ibi ponere aliquam virtutem inhaerentem (aquæ); ensuite ailleurs : datur gratia non quidem per virtutem aliquam existentem in ipsis, sed a Deo immediate per ordinationem et pactionem divinam. » Quest. 5.

ARTICLE III.

DIFFÉRENCE SUR LE SACREMENT DE PÉNITENCE.

§ 62.

Enseignement catholique et protestant sur la contrition.

Les notions générales que nous venons d'explorer auront leur application dans ce que nous allons dire, touchant certains sacrements en particulier. Dans le cours de ces investigations il arrive à M. Baur de renouveler les objections précédentes, auxquelles nous avons longuement répondu; ainsi en matière de baptême il suppose toujours que pour nous la sainteté du régénéré est parfaite; il part de là pour détruire les preuves que j'ai apportées dans la Symbolique, lorsque j'ai montré la manière de laquelle les protestants ont abouti à rejeter la pénitence en qualité de sacrement.

Quant à ce dernier sacrement, le docteur se déclare très-mécontent de l'exposé que j'ai donné des deux parties constituantes de la pénitence luthérienne. J'ai enseigné qu'à *chaque conversion* le pécheur n'est pas nécessairement amené à la pénitence par les terreurs de la conscience, par la crainte de l'enfer et de la damnation; cette proposition, M. Baur la repousse quoiqu'il la trouve très-conforme au système catholique « qui n'a pas un profond sentiment du péché. » Puis il ajoute à la page 233 : le sentiment du péché implique-t-il, selon l'Écriture sainte, le sentiment de la damnabilité et de l'inimitié de Dieu, sentiment qui suit du reste le premier de près, ce dernier désigne à coup sûr les terreurs de la conscience; comment donc sera-t-il permis d'affirmer que ceux qui sont sous le poids de la contrition la plus vive, soient inaccessibles à ces terreurs (1)? » Toute l'objection de M. Baur pro-

(1) Confess. August. art. XII. Constat autem pœnitentia proprie his duabus partibus; altera est contritio, seu *terrores incussi* agnito peccato. Altera est fides, quæ concipitur ex Evangelio seu absolutione, et credit, propter Christum remitti peccata et consolatur conscientiam et a terroribus liberat. Sol. Declar. V. de lege et Evangel. §. 6. p. 678. Peccatorum cognitio ex lege est . . . Et ne contritio et *terrores legis* in desperationem vertentur, opus est prædicatione Evangelii etc. Apolog. IV. §. 43. p. 87. Fides illa, de qua loquimur, existit in pœnitentia, hoc est concipitur in terroribus conscientiae, quæ sentit iram Dei adversus nostra peccata etc.

cède de ce qu'il n'a pas assez compris la conception des frayeurs qui s'appesantissent sur l'âme coupable; elles ne sont pas seulement le sentiment du péché accompagné de celui de la damnabilité et de l'inimitié de Dieu, mais elles constituent un côté tout spécial de ce sentiment, c'est-à-dire *la crainte de la punition dont la loi menace ses transgresseurs*; l'âme perçoit d'un côté les actes moraux qu'exige le précepte, elle perçoit d'un autre côté les peines prononcées par la justice divine contre ceux qui ne l'accomplissent pas; puis il a la conscience d'y avoir été infidèle; et de là les terreurs qui tourmentent le coupable. La foi, la seconde partie de la pénitence d'après le système luthérien éveille immédiatement dans le pécheur la confiance en Dieu et le sentiment de l'amour et de la miséricorde du Seigneur à l'égard de l'homme; les terreurs de la conscience ne sont donc pas encore comprises dans ces actes, et conséquemment elles ne seront que ce que j'ai dit, une grande crainte de maux sensibles, et j'avais raison d'affirmer qu'elles constituent un côté tout spécial du sentiment de la damnabilité, et non ce sentiment lui-même. Elles se présentent aussi dans des conditions particulières. On a offensé le Seigneur, on a encouru la disgrâce de celui qui nous a donné l'être par un pur effet de sa bonté, sans retirer de la création un accroissement de la félicité, de celui qui pour comble de miséricorde a livré son divin Fils à la mort de la croix afin de nous racheter, de celui qui en un mot ne cesse de nous combler de ses bienfaits; et bien, la considération du péché envisagé de la sorte, suscite une douleur bien plus amère, bien plus profonde que celle à laquelle conduira jamais l'idée de la transgression et des menaces de la loi; la douleur obtenue de cette dernière manière sera plutôt extérieure et n'affectera l'âme que faiblement. Tous les attributs divins que la révélation chrétienne a montrés au grand jour, ont manifesté les grandeurs du Très-Haut beaucoup plus complètement qu'elles n'étaient connues auparavant; et par suite la douleur du péché provenant de la foi en Jésus-Christ tiendra le premier rang, ouvrira seule tout l'homme au profond sentiment du mal, et laissera loin derrière elle toute amertume dont frappent les menaces légales. M. Baur a mal interprété

l'idée catholique, lorsqu'il lui reproche de diminuer le sentiment du péché lorsque celle-ci, en opposition de la doctrine luthérienne, se prononce contre la *nécessité* des terreurs de la conscience pour tout homme qui se convertit; que le docteur répète donc : la contrition la plus parfaite ne s'élève pas au dessus de la crainte des châtimens; je répéterai à mon tour : c'est une vraie marque de contrition que de percevoir la malice du péché et de suivre les inspirations qu'elle fait naître.

On ne saurait admettre, ai-je dit dans la Symbolique (1), que l'homme dans tout le cercle de sa vie, ne soit accessible à la douleur d'avoir commis le mal que par la crainte d'un Dieu irrité, puisque les choses ne se passent pas toujours de la sorte dans le païen qui se convertit à la foi. En effet, le missionnaire qui annonce la parole divine pourra-t-il s'étendre sur les actes que proscrit la loi, sur les châtimens dont elle menace le méchant, sans parler des magnificences de la Rédemption? De qui se dirait-il l'envoyé s'il tardait longtemps à entretenir les auditeurs du bon Sauveur? De quelle autorité enseignerait-il l'existence d'une vie future, d'un jugement suprême, de punitions et de récompenses sans fin? Puis pourra-t-il passer sous silence la création, œuvre de la pure charité divine? Ainsi personne ne s'initiera jamais à la connaissance d'un Dieu jugeant toutes les actions de ses créatures d'après les lois d'une stricte justice, sans s'initier en même temps plus ou moins à celle d'un Dieu plein d'amour et de miséricorde. Quelle sera donc notre conclusion? La suivante : que l'homme soit toujours effrayé en premier lieu par l'idée des châtimens, et ne parvienne qu'en deuxième lieu à la considération des amabilités infinies de Dieu, c'est là une entière impossibilité.

Tout le système protestant a pour base le principe de la foi justificante : l'homme, du moment qu'il croit, que le Seigneur s'est révélé à lui comme père des miséricordes, acquiert la parfaite certitude de sa justification et de son salut. Ceci est inconciliable avec l'idée qu'il ne serait pas agréable à son

(1) Seconde édit. allem. p. 255.

Dieu. Mais la douleur des péchés commis resterait dans le système une condition essentielle à leur rémission ; mais où trouver la source de cette douleur ? Exclue de l'intérieur de l'homme, elle devait se placer dans le texte et les menaces de la loi.

M. Baur lui-même confirme mon exposition dans les lignes suivantes (p. 253) : « là une partie de la douleur catholique correspond aussi bien à la contrition qu'à la foi des protestants ; » puis il continue ainsi : la relation entre la contrition (*conscientiæ terrores*) et la foi n'est autre que celle qui existe entre le négatif et le positif, ou, comme s'exprime Calvin après Mélanchton, entre la *mortification* et la *vivification* (*mortificatio* et *vivificatio* au lieu de *contritio* et de *fides*). Quant à la partie négative, qui est heureusement exprimée par le mot *mortificatio*, elle disparaît dans la doctrine catholique : celui qui est contrit, a déjà par amour du Seigneur, conçu un grand éloignement du mal ; par suite l'homme doit déjà être capable d'aimer son Dieu et posséder aussi la foi telle que l'entendent les protestants. Ne sera-ce pas une erreur psychologique, de séparer entièrement, de rendre indépendant l'un de l'autre deux états de l'âme dont l'union a sa racine dans la nature des choses, dont l'union nécessaire est suffisamment indiquée par les expressions *mortificatio* et *vivificatio* ? » La vivification dans le sens de Mélanchton (bien différent de celui de Calvin, comme nous l'avons montré dans la Symbolique) est une opération de la foi assurant l'homme en dehors de toute œuvre qu'il est l'objet de l'amour divin. Le catholique est loin d'avoir des notions qui correspondent à la foi justificante de Mélanchton, il adhère à des idées bien nombreuses et bien évidentes qui renversent cette foi de fond en comble ; ainsi la contrition pour lui ne sera pas la vivification seule ; elle ne sera pas non plus la mortification et la vivification réunies, parce que, d'après son système, cela reviendrait à dire que la conscience-perçoit en même temps Dieu comme ami et comme ennemi, ce que personne certes n'aura jamais rêvé. Cette contradiction se découvre même dans l'écrit de M. Baur ; d'abord il assure que l'enseignement catholique en matière de contrition est le pendant des terreurs et de la foi des protes-

tants; puis abandonnant cette manière de voir, il fait correspondre seulement notre doctrine à la vivification par la foi! naturellement en déduit-il que nous avons à peine quelque sentiment du péché!

Des points de contact peuvent sans doute exister dans l'enseignement des deux confessions sur le même sujet. Mais pourquoi attribuer à une doctrine ce qu'on lui a refusé d'abord! C'est ainsi que M. Baur met dans le dogme catholique ce qu'il n'avait pas voulu y voir au chapitre de la foi. — La question importante dans le parallèle des deux confessions est celle-ci : Comment surgit une douleur plus profonde du péché là où l'iniquité est tout-à-fait effacée, où l'homme est tout-à-fait renouvelé? Le catholique répond aussitôt : ce n'est pas le système luthérien qui inspirera la contrition la plus sentie; car avant de laisser l'homme parvenir à un vrai et complet sentiment du péché, il lui apporte déjà par la foi les joies de la justification. Les terreurs qui sont l'effet des menaces de la loi sont aussi impuissantes pour produire ce sentiment, puisqu'elles ne s'appuient pas sur la véritable connaissance de Dieu et de l'homme (A. cons. Luc. VII, 37). Le pécheur s'élevant aussitôt par la foi jusqu'au Christ, est délivré du poids de ses iniquités, et conséquemment les oublie pour ne plus penser qu'au Sauveur. Avant de s'être réellement reconnu coupable, il a cessé de l'être devant Dieu. De là la nécessité pour les protestants, quoiqu'ils fassent, de ne pouvoir déclarer la sainteté un organe requis pour le salut.

Que tient le catholique ? L'homme avant de saisir la malice du péché, doit avoir la foi réelle au Christ, ainsi que le germe de l'amour de Dieu par le Christ, c'est-à-dire la disposition d'ouvrir son cœur à cet amour; toute la malice de l'iniquité, il la concevra seulement alors qu'il commencera à comprendre par expérience ces paroles : « Dieu a aimé le monde au point de sacrifier pour lui son Fils unique. » Voilà l'admirable motif qui dans l'Eglise catholique sert de base à la vie intérieure. Par là le péché se montrera à l'homme avec toute sa difformité; avant qu'une inspiration du Saint-Esprit l'eût appelé à des considérations plus relevées, il ne possédait pas d'échelle pour mesurer avec justesse l'inimitié de Dieu, suite de

l'abus de la liberté, et pour pondérer au fond de son cœur ce qu'une telle inimitié a d'horrible. Ici comme ailleurs on peut invoquer l'ancien axiome : *opposita juxta se posita magis elucescunt*. Qu'on oppose le principe mauvais au principe contraire qui doit détruire son adversaire, et tous les deux en apparaîtront bien mieux. Le pécheur n'obtient pas de suite la certitude que ses fautes lui sont pardonnées, mais la certitude que Dieu est disposé à les lui remettre ; sans cela le désespoir s'emparerait de son âme. Si vous accordez dès le principe au coupable l'assurance que tout est pardonné, vous brisez sa douleur avant qu'il ait eu le temps de s'en rendre compte ; le désespoir toutefois serait l'enfer même ; que faut-il donc ? le sentiment né du germe de l'amour qui est caché dans le cœur, soutient l'homme par l'espoir du pardon promis par le Seigneur ; ce sentiment nourrit la contrition jusqu'au moment qu'il se soit mûrement préparé à rentrer en grâce avec son Créateur, à recevoir la sanctification.

M. Baur se demande : l'homme peut-il se convaincre qu'il déteste le péché par la foi au Christ et l'amour de Dieu s'il n'a pas d'abord apprécié dans toute son étendue l'état de damnabilité, suite nécessaire du péché, tout en faisant abstraction de l'union avec le Sauveur ? » L'état de damnabilité dans toute son étendue est l'enfer même, le désespoir des damnés ; une telle certitude à coup sûr nous ne l'aurons jamais : nous ne serons pas premièrement démons pour devenir anges ensuite ; l'un de ces états n'est pas une préparation à l'autre ; les démons quoique souffrant tous les tourments qui naissent du péché, ne comprennent pas la nature même de celui-ci. C'est une image heureuse que celle que Tholuck dans son livre du péché et de la rémission a exprimée ainsi : avant de monter au ciel il faut descendre en enfer. On tomberait cependant dans une erreur palpable si l'on voulait trouver là un langage dogmatique ; car on saura tout aussi bien dire : il faut d'abord avoir l'idée de la résurrection avec le Sauveur pour pouvoir descendre en enfer ; mais pour lors il n'y a plus d'enfer, car dans ce lieu de supplices existe la douleur qui est la punition du péché et non la douleur sur le péché lui-même. Ce que M. Baur énonce dans les paroles citées, le catholique le réproouve sous tous les

rapports; non l'homme ne doit pas d'abordée connaître *l'état de damnabilité dans toute son étendue*, en faisant abstraction de la communauté avec le Sauveur; comment le coupable concevra-t-il l'infortune de la prévarication sans se préparer à l'union avec le Christ, sans avoir un avant-goût du bonheur qu'il savourera dans cette union? Comment comprendra-t-on ce qu'il y a de pénible dans l'obscurité sans avoir la claire intelligence de la lumière?

§ 63.

Rapports de la confession et de la pénitence.

M. Baur conteste aussi la justesse des rapports psychologiques que j'ai établis dans la Symbolique entre la confession et le vrai repentir. « La douleur intérieure, profonde, ai-je dit, rencontre sa perfection dans sa manifestation au dehors; toutes les opérations intimes de l'homme tendent à revêtir une forme extérieure, et ne se reposent qu'après avoir réussi dans cette espèce de création. A cela qu'oppose le docteur? Les mouvements intérieurs, prétend-il, se perfectionnent dans les actions morales, dans l'accomplissement de la loi se produisant au grand jour. » L'accomplissement de la loi correspond évidemment au repentir et à la douleur de l'âme, mais seulement sous une seule face. La douleur dans l'âme est la connaissance des fautes commises et des châtiments mérités, avec le ferme propos de changer de conduite. Voilà les deux parties de la contrition; la première a son expression dans l'aveu des fautes qu'on fait au prêtre, la deuxième a la sienne dans la pratique publique des bonnes œuvres; l'une manifestation entraîne l'autre, ce qui n'empêche pas chacune d'elles d'avoir une nature à part. Il y a beaucoup de côtés de la vie intérieure et religieuse, qui ont chacun leur manifestation propre; la foi se révèle dans les professions, dans les symboles, comme la pensée dans les mots; la piété se traduit dans le culte auquel elle imprime diverses formes correspondant à la diversité de ses affections; ainsi, par exemple, le chant de la douleur est tout autre que l'hymne d'allégresse. Si l'on adhère à la conception de M. Baur, les premiers chrétiens,

auraient pu se dispenser aux temps des persécutions de confesser la foi sous prétexte que cette foi se montrait déjà dans leurs œuvres morales; un homme n'appartenant à aucune église, ne fréquentant aucune réunion religieuse, pourrait se justifier d'un seul coup en disant que sa conduite exprime quelle communauté est la sienne; et réellement nous entendons continuellement les indifférents recourir à cette excuse et se retrancher ainsi dans un mutisme absolu. Les pratiques morales sont communes et à celui qui se convertit actuellement et à celui dont la conversion date de longues années; ici nos investigations portent sur le caractère particulier du premier.

Que tant de chrétiens oublient de nos jours leurs devoirs les plus essentiels, il n'en faut pas accuser l'ignorance du mode de manifester les sentiments pieux intérieurs, mais l'indifférence et un sentiment hostile à l'enseignement chrétien; il y a là une cause qu'affecte le fond de la vie spirituelle. La même remarque revient pour le point qui nous occupe. La confession sacramentelle telle que l'entendent les Catholiques, est entièrement propre aux idées chrétiennes; avant l'établissement de l'Eglise par le Sauveur, à peine trouve-t-on dans la révélation quelque chose qu'on puisse lui comparer, ce qui se vérifie rarement pour les autres institutions chrétiennes. Le pourquoi de ceci est que l'esprit du christianisme a seul pu créer cette force du sentiment du péché, cette efficacité de contrition nécessaire pour la déclaration des iniquités. Ce fut alors que le péché connu clairement et dans toute sa malice procéda à son expression; la conscience ne sut plus retenir en elle-même l'idée de s'être souillée de crimes affreux. Aucun catholique qui s'est examiné avec soin, n'ignore la grande différence qui existe entre l'aveu du péché que l'âme se fait à elle-même et l'aveu qu'elle en fait au confesseur. On se repentira cent fois de ses fautes, et l'on frémira encore à la pensée qu'on devra s'avouer coupable de prévarications déterminées devant un simple mortel comme nous. La douleur restera toujours plus ou moins impuissante, et nous laissera toujours dans une grande inclination vers le péché; cependant le repentir se fortifie et parvient par des développements continuels à nous

rendre facile l'accusation de nos fautes; alors il nous paraît impossible d'avoir encore de l'affection pour l'iniquité. C'est dans ces dispositions que le pécheur s'approche du sacré tribunal. Le Sauveur en instituant la confession sacramentelle se proposa de fournir aux fidèles la plus grande force de répression possible, la mesure la plus efficace pour la destruction du mal; l'obligation de déclarer les péchés réagit sur la contrition; la conviction que nous avons de pouvoir atteindre à ce qui nous est commandé, nous pousse jusqu'à ce que nous ayons accompli le précepte. Des millions d'hommes n'auraient jamais acquis sans le moyen sacramentel, la contrition qu'ils ont puisée dans l'aveu de leurs fautes.

Je ne veux pas parler de ces chrétiens, dont le nombre est immense, qui ne donneraient jamais un coup-d'œil à la disposition de leur conscience sans les exhortations périodiques par lesquelles l'Eglise engage ses enfants à recourir au bain de miséricorde. Je ne parle pas non plus de ceux qui ont reçu dans l'exercice de la confession l'instruction, les avis, dont ils avaient un besoin si urgent; je n'ai qu'à m'occuper de l'essence de la confession et non des avantages qui l'accompagnent.

Quand nous nous interrogeons devant Dieu sur nos manquements à l'égard de la loi, le résultat de cet examen est bien triste pour nous; quand ensuite nous nous humilions devant notre Créateur, que nous lui confessons nos fautes, nos pensées qui nous occupent en face de notre Juge, ne sont-elles pas bien confuses, bien embrouillées, bien légères? N'est-ce pas là le témoignage d'une douloureuse expérience? La confession que nous adressons directement à Dieu sera conséquemment peu propre à nous obtenir le pardon. Très-souvent nous croyons nous confesser au Seigneur, et nous nous confessons à notre propre corruption, les pensées que nous croyons lui adresser, nous les adressons à nous-mêmes : la honte que nous nous imaginons éprouver vis-à-vis du Seigneur se pose uniquement devant notre propre raison. Les choses changent de face par la confession sacramentelle; la volonté divine se dresse à nos yeux concrète et précise; tout prend une nouvelle vie par la présence d'un homme avec qui

nous convertions, d'un homme revêtu de l'autorité Suprême, tenant la place du Sauveur lui-même. Les pensées sur nos manquements, sur nos transgressions sont un point central, s'agglomèrent, se soutiennent mutuellement; et par suite se perçoivent bien et se traduisent en paroles claires et faciles à saisir; l'homme se trouvant vis-à-vis seulement vis-à-vis de sa propre conscience, est tenté de se cacher à lui-même, mais au pied du prêtre il est forcé de décrire en tout l'état de son âme. Ceci prouve sans réplique comment la confession est l'achèvement, la perfection de la contrition, comment elle relève l'esprit de pénitence; comment elle pousse en avant le pécheur qui s'était seulement humilié devant son Créateur.

Goethe dans le compte qu'il rend de son voyage en Italie, raconte qu'étant en route avec un habitant de ce pays l'entretien amena celui-ci à dire que, d'après une opinion très-répandue chez les Italiens, les protestants se confessent à un arbre; à quoi le poète répondit qu'ils font intérieurement devant Dieu l'aveu de leurs fautes. Eh bien, repartit l'interlocuteur, en vérité un tel aveu ne vaut pas plus que la confession faite à un arbre. Dans ces quelques paroles gît une vérité saillante après les détails dans lesquels nous sommes entrés. La conscience telle qu'elle est dans les hommes en général sent profondément et exprime ses sentiments par des images proportionnées; la confession qui se circonscrit dans l'âme est, sauf exception, pleine d'indigence, de faiblesse et de stérilité. — Cette même vérité ressort aussi de l'objection que les protestants ont si souvent produite et que M. Baur a répétée contre la confession auriculaire : « on est dans l'impossibilité de connaître tous ses péchés; comment donc les narrer au prêtre? » A coup sûr ce qu'on est dans l'impossibilité de savoir, on n'est pas obligé de le manifester. Cependant c'est une marque d'une très-minime attention qu'on porte à ses actes; c'est une marque qu'on ne veut pas se connaître, d'ignorer ses manquements plus prononcés, les côtés sombres de sa vie. Du reste celui qui n'a pas approfondi sa conscience, ne peut non plus réformer radicalement sa conduite.

§ 64.

L'absolution dans le sens catholique et dans le sens protestant.

M. Baur trouve aussi très-défectueuse mon exposition de la différence dogmatique des deux confessions en matière d'absolution; il me reproche de grandes réticences; si j'avais voulu être sincère, j'aurais dû convenir avec les protestants, que l'absolution sacerdotale est une simple déclaration de la rémission des péchés. Je ne doute nullement que l'exposition dans laquelle je vais renfermer la doctrine catholique, ne laisse encore subsister quelque obscurité. La pénitence pour nous est un sacrement, et l'absolution sacerdotale qui suit les actes du pénitent, est une partie intégrante de ce sacrement, de même que pour le baptême ces paroles : je te baptise au nom du Père etc. Néanmoins le sacrement que l'absolution achève, justifie le pécheur par le don intérieur de la grâce; or la justification catholique, on le sait, n'est pas une pure déclaration que les fautes sont pardonnées; l'absolution ne sera donc jamais pour nous ce que prétend M. Baur. Le prêtre est le ministre du sacrement; son action par suite ne peut dénoter moins que celui-ci. Pour ce qui regarde les protestants, la justification étant la simple déclaration de la rémission des péchés, l'absolution sacerdotale n'aura pas un sens plus relevé.

M. Baur prouve qu'il a du sacrement de pénitence une idée minime, en attaquant un raisonnement de Bellarmin. La déclaration, dit le savant cardinal (de pœn. l. III, c. 2) que le prêtre protestant donne de la rémission des péchés est un acte pleinement illusoire, qu'on le considère absolument ou relativement; car le coupable comprend déjà par la foi que ses fautes ne lui sont plus imputées s'il possède ce don divin; et cette connaissance ne sera pas fortifiée par la sentence sacerdotale; s'il n'a pas encore la foi justificante, les paroles du prêtre sont également inutiles n'étant que la déclaration de ce qui existe déjà. » — Quelle conséquence le docteur déduira-t-il de ce raisonnement? Y verra-t-il que Bellarmin repousse l'absolution qui serait une pure déclaration, absolue ou relative, et la classe dans les parties constituantes du sacrement

conférant la grâce à celui qui est disposé? Pas du tout : il ne craint pas d'envisager les choses de travers, d'ouvrir la porte à beaucoup d'absurdités, il entre dans de longs détails pour déduire du texte cité que la rémission qu'espère le pénitent dépend uniquement et entièrement de la sentence du confesseur catholique, puisque cette sentence n'annonce rien d'hypothétique, que le prêtre en présence du laïque est un vrai Dieu, etc. M. Baur aurait pu dresser la même accusation à l'occasion de tous les sacrements ; dans le baptême, par exemple, le prêtre a aussi en son pouvoir de donner au laïque le Saint-Esprit ou de le lui refuser, s'il s'élève au-dessus de Dieu et des dons célestes, il ne lui manque plus que de se présenter aux adorations des fidèles. L'argument de Bellarmin demeure debout, M. Baur ne l'entame pas même en disant que le confesseur protestant absout d'une manière conditionnelle, si la contrition et la foi existent dans le pécheur ; quelle signification en effet attribuera-t-on à ces paroles? « vos péchés, mon frère, vous sont pardonnés, si vous croyez qu'ils vous sont déjà remis, et si en même temps vous croyez qu'ils ne vous sont pas remis ; car pour vous présenter à moi, il faut que vous croyiez que vous êtes encore dans l'inimitié de Dieu.

§ 65.

De la satisfaction.

M. Baur n'a garde de ne pas en vouloir aux satisfactions sacramentelles, qui complètent la pénitence ; selon lui (p.264), elles sont condamnées par la lettre et l'esprit de l'Evangile, elles sont proscrites par un passage bien connu de l'épître aux Romains, où l'apôtre dit qu'il n'y a plus rien de condamnable dans ceux qui sont en Jésus-Christ (Rom. VIII, 1. Οὐδὲν ἄρα νῦν κατὰκριμα τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ), dans ceux qui, par la foi, l'espérance, la charité dans l'union avec le Sauveur, n'ont plus rien en eux qui constitue la matière de quelque condamnation. — Cet endroit, comme nous l'avons démontré plus haut, ne favorise guère les protestants, et même renverse tout leur système ; si dans le justifié il n'y a pas de matière à condamnation, pourquoi soumettent-ils le régénéré considéré en

lui-même à toutes sortes de prévarications, aux anathèmes du juge suprême ? Les catholiques seuls sont à même de s'approprier le texte cité ; il reçoit dans leur enseignement seul une application aussi juste que nécessaire. Ils admettent pour le juste une peine temporelle, mais au lieu de s'éloigner en cela des données bibliques, ils les posent en fondement de leur doctrine. Ainsi 1 Cor. III, 15, l'apôtre vient admirablement en aide à notre thèse ; ceux qui ont déjà obtenu une union intime avec le divin pasteur, mais qui n'ont pas suivi assez fidèlement les règles de la modestie et de l'humilité et de la charité chrétienne, qui ont enseigné des doctrines non suffisamment appuyées sur la base jetée par le Christ, ceux-là, dit Saint Paul, s'assujétissent par leur légèreté d'opinions à certaines peines (ζημωθήσεται). Que ce texte prouve ou ne prouve pas l'existence du purgatoire, toujours est-il qu'il décide la question actuelle en notre faveur. A ceux qui n'ont pas assez renoncé à la sagesse de ce monde, qui n'ont pas assez embrassé la sainte folie de la croix (v. 18 — 19), n'est point destinée la condamnabilité (κατάκριμα), mais une punition temporelle (ζημία). M. Baur prétend dans les paroles suivantes indiquer le fil du dogme catholique, nous nous rallions à sa pensée en ajoutant qu'elle est en tout conforme à la lettre et à l'esprit de l'Evangile. (Pag. 266) : qu'on ne dise pas, écrit le docteur, que la question porte uniquement sur les peines temporelles n'ayant aucune relation avec les tourments sans fin dont le Sauveur a menacé une culpabilité sans terme. Il s'agit en ce moment d'une obligation de souffrir dans un sens universel ; or, cette obligation les Catholiques ne la détruisent pas, puisqu'ils mettent le juste dans la nécessité de souffrir pendant un certain temps ; et si de cette vie périssable on transporte ses regards sur le domaine de l'éternité, on y voit l'homme sous les lois des mêmes souffrances aussi longtemps qu'il n'a pas satisfait entièrement, aussi longtemps que vis-à-vis de Dieu il conserve l'empreinte du péché. Telle est l'exposition exacte de l'enseignement romain, que l'auteur de la Symbolique confirme lui-même ; en effet il est infidèle à l'histoire, dit-il, celui qui reconnaît aux pénitences publiques de l'église primitive la seule mission de

réconcilier le coupable avec l'assemblée des croyants. L'Eglise primitive n'a pas méconnu l'esprit de son divin fondateur, comme l'ont fait ceux qui se sont dans les temps modernes séparés de l'unité catholique, et l'on impose aux antiquités chrétiennes une tendance tout-à-fait étrangère, en voyant dans les pénitences canoniques un simple moyen de réconciliation avec l'Eglise. — Seulement si ces exercices lugubres avaient quelque rapport au Sauveur, ils étaient autre chose que des cérémonies disciplinaires, l'union avec le Christ en dépendait, ils ne s'arrêtaient pas à une pratique de discipline, mais rendaient bien réellement par eux-mêmes l'âme agréable au Seigneur. » La conclusion seule est incorrecte, car la réconciliation qui a lieu avec le Seigneur par le Christ, obtient toute sa valeur, indépendamment des pénitences temporaires. Que l'Eglise primitive ait eu à cœur de pratiquer ces pénitences selon la doctrine biblique, c'est un point prouvé par une multitude de témoignages; nous n'en citerons qu'un seul. Saint Cyprien, ep. 75, écrit : Que les pécheurs se soumettent aux canons, non pour obtenir la rémission *de nous*, mais pour obtenir par nous l'intelligence de leurs fautes, pour arriver ainsi à la conversion, et pour être forcés de satisfaire plus complètement *au Seigneur*...; qu'ils donnent à Dieu ce qui lui appartient.. etc. (1).

M. Baur nous reproche de tenir pour satisfactions à l'égard de Dieu les douleurs qui nous accablent dans le cours de la vie et qu'on souffre avec résignation, et d'attacher une vraie valeur à la tolérance des fléaux qui sortent des mains du Seigneur. Voilà sans doute notre conviction, mais ce n'est là qu'un principe, dont suit ici une conséquence. Des chrétiens, en assez bon nombre, revenus après beaucoup d'égarements, ne sont pas visités par les punitions d'en haut; l'Eglise se charge de leur présenter des expiations proportionnées à leurs manquements, et plutôt à Dieu que dans l'administration du sacrement de pénitence, nous fussions toujours en harmo-

(1) Cyprian. ep. 75. Non quasi *a nobis* remissionem peccatorum consequantur, sed ut per nos ad intelligentiam delictorum suorum convertantur, et *Domino* plenius satisfacere cogantur . . . concedite, *Deo* praestare quæ sua sunt etc.

nie avec les saintes règles qu'elle a établies! « Ainsi, réplique M. Baur, les obligations imposées par les confesseurs sont des satisfactions dans le vrai sens du mot, et le tout est abandonné au bon vouloir du prêtre. Comme juge, celui-ci en prescrivant l'*opus satisfactionis*, fera cesser un état dans lequel le chrétien, selon le jugement du confesseur, était passible d'une peine devant Dieu. La sentence du prêtre mesure dans chaque cas donné la punition qui est corrélatrice à la faute. »

Si le docteur s'était rappelé ce que l'antiquité chrétienne nous offre à chaque pas, il n'aurait pas tellement prôné la prétendue liberté qu'il accorde au ministre de la pénitence. Nous possédons des actes synodaux datant du troisième siècle de notre ère, et déterminant les degrés de satisfactions auxquelles le prêtre doit se conformer. Ce que des hommes savants, initiés à l'esprit du christianisme, ont sagement gradué, ce que tant de siècles ont confirmé ou modifié, est une règle de conduite qui mérite bien notre attention. Du reste il ne faut tant pondérer en cette matière la plus ou moins grande quantité de culpabilité que la conviction intime du pénitent d'avoir transgressé la loi éternelle et d'avoir contracté la stricte obligation de satisfaire à la justice divine.

§ 66.

Des Indulgences.

La doctrine catholique sur les pénitences qui est fondée dans la nature même des choses, s'est de tout temps traduite dans le dogme des indulgences. Point de mire des attaques protestantes, les indulgences ont été traitées rudement par M. Baur, comme on le conçoit facilement. J'avais dans la Symbolique concédé volontiers qu'il s'était glissé autrefois de graves abus dans le recours aux indulgences ; le docteur va beaucoup plus loin (p. 269), et découvre la source de cet abus dans l'essence même du système catholique dont il ne serait qu'une simple conséquence. M. Baur croit-il que l'enseignement romain de la liberté et de la coopération de l'homme à la grâce, de la foi justifiant par la charité, en un mot croit-il que cet enseignement qu'on se plaît de taxer de pélagianisme, mène nécessai-

rement à l'abus des indulgences? Qu'il le prouve, et il aura bien mérité de la science théologique et surtout de la vie chrétienne. Mais il ne songe pas à cueillir ces lauriers. Il essaie de nous battre en brèche d'un autre côté : « Pourquoi, demande-t-il à la page 269, un abus criminel, renversif de toute notion morale, est-il possible dans l'Eglise catholique? Evidemment parcequ'elle attache un si grand prix à l'acte extérieur, parcequ'elle oppose celui-ci, comme un pur *opus operatum*, à l'agent intérieur, et qu'elle adjuge au premier la valeur morale de la vertu. » Nous nous sommes déjà convaincus que mon adversaire n'a pas compris ce que nous entendons par *opus operatum*, mais qu'il a attaché à cette expression des idées ayant cours dans sa secte. Quant à l'abus des opérations extérieures, avouons qu'il prouve chez nous l'existence d'une vérité dont l'abus est seulement l'exagération; ceci est loin d'avoir lieu chez les protestants, qui ne peuvent outrer la valeur des actes du dehors, vu qu'ils ne leur accordent aucune valeur devant Dieu. Les animaux ne sauraient abuser de l'esprit, ni les aveugles de la vue. Celui qui examine attentivement l'histoire ecclésiastique verra qu'en cette matière l'Eglise catholique s'écarte de toutes les autres confessions et l'emporte de beaucoup sur elle, en faisant vibrer toutes les puissances de l'esprit humain, en leur imprimant dans tous leurs rapports une impulsion forte et heureuse.

Comme l'expérience le démontre clairement, il suffit d'anéantir l'action extérieure de l'homme, pour porter le coup le plus fatal à la vie spirituelle, pour étouffer du même trait toutes les bonnes aspirations de l'âme; voilà ce que proclame la statistique morale de toutes les sectes séparées de Rome. Il fut un temps où les fidèles fondés sur le dogme catholique recouraient à l'envi aux œuvres du dehors; jamais on ne constata une ardeur pareille. A côté de cet extrême se plaça un autre extrême; les mystiques abondèrent jusqu'à l'excès dans les sentiments intimes. Ceci s'explique très facilement. Le catholicisme réunit en son sein toutes les parties, tous les éléments de la vie spirituelle; chacun de ces éléments peut prendre un développement extraordinaire, illimité, qui néanmoins ne constituera pas, par lui-même, la force chrétienne; mais

comme cet élément est en présence de l'élément opposé, celui-ci corrige ce qu'il y a de trop dans le premier, et de la sorte nous possédons dans notre doctrine, à côté de la plaie, la plante salutaire appelée à la guérir. Sans doute, après cela, si tous les membres de l'Eglise savaient s'élever à la perfection, toutes les forces de leur âme marcheraient de front, se corroborent d'une manière graduelle avec une grande union, et formeraient enfin un tout harmonieux d'opérations intérieures et extérieures, de connaissances et de sentiments, de foi et de volonté forte. Un tel résultat n'est pas à espérer sur cette terre de péché; pour l'obtenir, il faudrait que chaque fidèle comprenne entièrement les vrais rapports entre l'opération intime et l'opération du dehors, entre les notions de la connaissance et du sentiment etc., ce qui ne se réalise jamais. Tout ce que nous pouvons attendre, est que l'un des extrêmes influe sur l'extrême opposé, et lui enlève ce qu'il a d'exorbitant, et qu'ainsi la tendance chrétienne en général ne dépasse pas les justes limites; l'accord heureux se manifestera au moins dans bien des âmes éclairées et courageuses qui suivront le bien dans tous ses rapports et embrasseront la perfection sous toutes ses faces. Si donc M. Baur se demande pourquoi l'abus des œuvres extérieures est possible dans la seule Eglise catholique, il aurait acquis une grande facilité pour apprécier le protestantisme à sa vraie valeur en se demandant pourquoi un tel abus n'est pas également possible chez les réformés. La réponse se serait déclarée d'elle-même comme elle jaillit aussitôt qu'on pose cette question : pourquoi les quakers ne font-ils pas un mauvais usage de la science? A ce sujet je dois engager M. Baur à tâcher de découvrir la raison pour laquelle sa confession n'a pas produit des ouvrages d'une spiritualité profonde, puissante, à l'abri de tout excès tels que ceux de saint François d'Assise, de Thomas à Kempis, de Taulère, de saint François de Sales, de sainte Thérèse, de Louis de Grenade, de Fénelon etc.? Celui qui dans les œuvres du dehors ne sait pas créer des tours de Strasbourg, ne sait pas non plus suivre les auteurs cités dans la profondeur de leurs investigations spirituelles.

§ 67.

Nature d'une indulgence. — Historique.

M. Baur n'a pas saisi la nature d'une indulgence, comme il le prouve surtout à la page 268; copiste servile des opinions reçues chez les protestants, il en fait l'équivalent de la rémission du péché lui-même; c'est l'idée qu'il noie dans un torrent de paroles. Du moment qu'on confond le pardon de la faute et la remise d'une peine due pour cette faute, du moment que le pardon de la faute est ainsi attaché à une œuvre donnée, il est permis de s'écrier : six pièces de monnaie suffisent au catholique pour se libérer de ses crimes, six autres suffisent encore pour se faire absoudre de ceux qu'il va commettre de nouveau. Telle est réellement l'exposition par laquelle la plupart des écoles protestantes traduisent pour les enfants le dogme romain. Je dois donc décrire ici les principes fondamentaux de notre enseignement; l'ignorance, les erreurs qu'on s'est plu de laisser planer sur lui, m'obligent de ne pas dédaigner les détails les plus élémentaires.

La vraie notion des satisfactions exposée au § 65 sert de base à la théorie des indulgences; ces satisfactions sont destinées ou à satisfaire à la justice divine (*pœnæ vindicativæ*), ou à empêcher les rechutes (*pœnæ medicinales*), d'après le but qu'a eu devant lui le siècle qui les a sanctionnées. Un temps moins poli vise à des moyens plus rudes, plus tranchants. On se figure très-imparfaitement l'âge primitif de l'Eglise en le considérant en tout comme n'offrant à nos yeux que les plus aimables fleurs; au second et au troisième siècle il y eut beaucoup de fautes atroces provoquant des peines proportionnées; dès lors les pénitences prirent place dans le régime ecclésiastique, et l'expérience vint confirmer l'excellence de cette mesure. Le quatrième et le cinquième siècle qui amenèrent dans l'empire romain les peuples barbares du nord, prêtèrent une nouvelle force au principe du mal; toutes ces nations tout récemment converties au Christianisme apportèrent au sein de la société religieuse une grande partie de leur corruption. En bien des endroits, notamment en Afrique, selon le témoignage de saint Augustin,

les prévarications étaient si nombreuses, si énormes, qu'on était dans l'impossibilité d'appliquer les pénitences publiques, vu que la plus grande partie des communautés aurait dû s'y soumettre. Dans ces circonstances néanmoins la Providence, selon la remarque de l'évêque d'Hippone, semblait ne plus laisser qu'une seule ressource, le secours aux peines canoniques. Le commencement du moyen-âge vit naître des monstres de crimes, et agit fatalement sur la discipline de l'Eglise. Se relevant sous Charlemagne, elle se modifia d'après l'esprit du temps. Il ne sera pas étranger au sujet qui nous occupe, de nous arrêter un instant pour assister à un spectacle émouvant, propre à nous initier à l'idée d'une indulgence telle que la comprenait tout le moyen-âge. La scène à laquelle nous allons assister, répond merveilleusement à l'accusation de M. Baur. Elle est retracée dans un ouvrage où sont décrites les mœurs du temps, ces mœurs se débordant avec d'autant plus de facilité qu'en dehors de l'Eglise elles ne rencontraient pas de frein.

Paulin, évêque d'Aquilée, imposant la pénitence publique à un meurtrier de son épouse, lui tint ce langage : « C'est avec larmes, avec une douleur bien amère que j'ai appris ton méfait, ô mon fils Heistulf, si toutefois tu mérites encore d'être appelé de ce nom, toi qui as consommé un affreux homicide. Tu as tué ton épouse, cette partie de ton propre corps; celle à qui tu étais uni par des liens sacrés, tu l'as tuée sans pouvoir alléguer le moindre motif pour te disculper; elle ne t'opposait aucune résistance, elle n'en voulait aucunement à ta vie. Tu ne l'as pas surprise dans l'infidélité, mais vaincu par une passion impie, tu as été assassin, tu as surpassé en cruauté les animaux sauvages. Après ce premier méfait tu t'abîmes de plus en plus dans le mal, tu deviens le meurtrier de tes propres enfants... Si ton accusation à l'égard de ton épouse était fondée, était justifiée légalement, la coupable aurait été condamnée à huit années de pénitence, et là toi, tu aurais pu la congédier, mais il ne t'était en aucun cas permis de la tuer. Car *Dieu ne veut pas que le pécheur périsse, mais qu'il se convertisse et qu'il vive*. Conséquemment écoutes notre conseil, et choisis ce qui te paraît préférable, ce qui te paraît le plus

facile à porter. Aie compassion de ton âme, afin que tu ne deviennes pas ton propre meurtrier. Nous t'en prions, homicide, quitte ce monde pervers qui t'a poussé à un acte aussi abominable. Entre dans un cloître, humilie-toi sous la main de l'abbé, soutiens-toi par les prières de beaucoup de frères. Observe avec soumission tout ce qui te sera commandé, et Dieu peut-être, dans sa miséricorde infinie, te pardonnera et rafraîchira ton âme avant qu'elle soit précipitée dans les tourments des flammes éternelles. Voilà sans doute ce qui te sera le plus facile. Si tu préfères cependant faire la pénitence publique sans quitter le monde, nous t'avertissons qu'elle sera beaucoup plus lourde et qu'elle consistera dans les articles suivants : tu ne boiras ni vin ni boisson forte ; tu ne toucheras à une viande quelconque, à l'exception des fêtes de Pâques et de la nativité. Tu n'useras que d'eau, de pain et de sel. Tu passeras tes jours dans le jeûne, les veilles, les supplications et l'aumône. Tu ne te revêtiras d'aucune arme, tu ne porteras aucune cause devant les tribunaux. Tu ne contracteras point de nouveau mariage, et encore moins tu ne te permettras quoique ce soit contre les saintes lois de la pureté. Tu ne t'accorderas point l'usage du bain, tu ne prendras aucune part à quelque assemblée joyeuse. A l'église, séparé des autres fidèles, tu auras ta place sous le portique. Tu te recommanderas aux prières de ceux qui entrent dans le lieu saint ou qui en sortent. Tous les jours de ta vie juge toi indigne de participer au corps et au sang de notre Seigneur et ne présume pas de les recevoir. A ton dernier jour néanmoins la Sainte Communion, par indulgence, ne te sera plus refusée, si du reste tu en es digne et s'il y a quelqu'un pour te la donner (1).

Pour comprendre toute la portée d'une telle sévérité, il faut consulter Hincmar dans le tableau qu'il trace des abominations, des atrocités de ce temps funeste (2) ; et l'on rendra à

(1) Hard. Conc. Tom. IV. fol. 909.

(2) Hincmar dit, *Opusc.* p. 339 et suiv. : « Si les hommes ne doivent pas être sans pitié, durs envers leurs épouses ; combien moins cruels, barbares, féroces : toutes choses défendues par la religion même envers les esclaves. Mais les maris de notre époque, dans leur colère et leur fureur impie, s'emportent à tous les excès ; on dirait qu'ils veulent conduire leurs fem-

l'Eglise de sincères actions de grâce d'avoir su puiser dans elle-même des moyens capables d'arrêter et de briser la barbarie. Si ses armes spirituelles n'abattaient pas toujours les puissants de cette terre, si à différentes époques du moyen-âge, des obstacles invincibles, des secousses terribles enchaînaient son action civilisatrice, elle n'abandonnait pas un seul instant son esprit ni ses principes ; elle n'attendait que des occasions plus favorables pour leur rendre la vie et la puissance. C'est ainsi qu'elle parvint progressivement à porter ou à ramener sur l'Europe la civilisation et l'ordre. Qu'aurait, dans de telles conditions obtenu le protestantisme, lui qui prétend concentrer l'homme dans son sentiment intérieur ? Les mesures sévères auxquelles Paulin et les autres évêques avaient recours, sont pour lui autant d'outrages aux mérites du Sauveur ; il aurait exalté la foi comme nous communiquant, par la *seule* opération divine, les souffrances du Christ, il aurait proclamé que nos satisfactions causent un vrai préjudice à celles de l'Homme-Dieu ; mais l'élément moral religieux aurait-il par là avancé d'un seul degré ?

Revenons à notre exemple, Heistulf qui n'avait pas jusque là compris l'atrocité de son crime, qui loin de songer à la pénitence était sur le point de contracter d'autres liens, gémissait déjà dans la cécité spirituelle, Heistulf aura maintenant le loisir de se reconnaître et de rompre le joug qui pèse sur lui. Le jugement qu'il portera sur lui-même est celui de l'Eglise, jugement dont il ne saisira pas d'abord l'excellence, mais enfin qu'il acceptera aveuglément et qu'il accomplira pour son bonheur.

La puissance intérieure du bien lui manquant, il se sauvera

mes à la boucherie pour les vendre morceau par morceau ; ils les font immoler comme des animaux immondes, ou bien ils les massacrent eux-mêmes. Plusieurs descendent jusqu'à la rage des bêtes sauvages : tantôt sur un simple soupçon, tantôt dans un désir impur, ils tuent leur compagne, la moitié de leur corps ; et les mains encore fumantes, ils s'approchent de l'autel et vont sans crainte au saint mystère. Qu'ils se défendent tant qu'ils voudront par les lois humaines ; s'ils sont chrétiens, ils savent qu'au jour du Seigneur, ils ne seront pas jugés sur le droit salique ou romain, mais d'après les prescriptions de Dieu et des apôtres, etc. »

par l'efficacité des prescriptions extérieures. Séparé du monde et de ses joies, il vit qu'il était à lui même la cause de ces privations, et il se montra repentant de son méfait. La séparation d'avec les fidèles et d'avec le divin Sauveur lui dépeignait, lui faisait préjuger la damnation qui l'attendait s'il ne revenait à résipiscence. Au commencement du carême, le mercredi des cendres, il se mêla aux autres pénitents dans l'église principale; sa tête fut couverte de cendres, les sept psaumes de la pénitence furent récités sur lui, puis l'archidiacre le chassa du temple comme indigne d'assister aux saints mystères; cette cérémonie se renouvela chaque année. Une crainte salutaire s'empara de lui. Il ouvrit son âme aux inspirations d'en haut, à la parole du bon Sauveur, à la voix de l'espérance et de la charité qui sont seules capables de faire de nous des membres du corps mystique du Christ; un nouvel esprit le rendit ferme et courageux à la vue des plus grandes privations qui du reste malgré toutes les répugnances possibles lui étaient devenues de la plus haute nécessité.

Les mortifications extérieures étaient presque toujours accompagnées d'une vive douleur de l'âme; car l'hypocrisie ne s'en revêtait que rarement; des témoignages aussi convainquants d'une conversion radicale ne sont pas de la nature de l'homme inconstant ou caché; sans être infaillibles, ils correspondaient dans la plupart des cas à une contrition sincère et acerbée. Le coupable au milieu des afflictions canoniques, ne manquait pas d'implorer sa réconciliation avec l'Eglise; on la lui promettait à des conditions sévères et pour un temps bien éloigné. Alors les instances se renouvelant, on lui assignait la solennité prochaine pour terme de ses amertumes; enfin il se voyait reçu à l'absolution sacramentelle, à la sainte table et à la réconciliation publique, après lesquelles il avait soupiré si longtemps. Ainsi la durée de la pénitence qui, d'après les canons, était pour la vie entière, s'abrégeait notablement, et cette concession miséricordieuse s'appelait *indulgence*. L'indulgence n'est donc pas le pardon des péchés, mais la remise partielle des punitions ecclésiastiques, et cette remise se justifiait par la raison que le but de la loi était ou paraissait moralement atteint. Les prévarications mêmes ne

recevaient pas le pardon par ces œuvres de pénitences, mais par la disposition intérieure, par la foi vivante, par l'espérance ferme, par la charité pleine de repentir; les œuvres devaient seulement raffermir et stimuler ces heureux sentiments.

§ 68.

Trésor où l'Église puise en accordant les indulgences. — Historique.

La pénitence publique regardait les grandes fautes, telles que le meurtre, l'adultère, les impudicités en général, l'usure, l'avarice, etc.; ces péchés avoués devant les fidèles soumettaient le coupable aux peines canoniques. Outre cette pénitence il y en avait encore une qu'on appelait *solemnelle*; elle était destinée aux criminels qui par leurs méfaits avaient scandalisé des paroisses entières. Telles sont les prescriptions ecclésiastiques qui furent en vigueur jusqu'au quatorzième siècle (1). Vers cette époque un immense changement de mœurs s'était effectué, et la sévérité primitive n'était plus ni possible ni utile; une infinité de circonstances concoururent pour abréger une *partie des canons pénitenciers*. Les choses temporelles vinrent au secours du relâchement général: la coopération à la bâtisse d'une église ou d'un hôpital, à la construction d'un pont ou d'une voie publique fut encouragée par la remise de quarante, de cent jours de peines ecclésiastiques (2). Enfin le départ pour la croisade ou l'envoi d'un

(1) Thom. Aq. P. III. Supplem. q. XXVII, art 1. *Aliqua pœnitentia debet esse publica et sollemnis propter quatuor. Primo, ut peccatum publicum publicam habeat medicinam. Secundo, quia maxima confusione etiam in mundo est dignus, qui gravissimum scelus commisit. Tertio, ut sit aliis ad terrorem. Quarto, ut sit ad exemplum pœnitendi, ne desperent, qui in gravibus peccatis etc.*

(2) Thom. Aq. P. III. Supplem. q. XXV, art. 3, *utrum pro temporali subsidio debeat fieri indulgentia*. Videtur quod pro temporali subsidio non debeat fieri indulgentia, quia remissio peccatorum est aliquod spirituale. Après d'autres objections: Dicendum, quod temporalia ad spiritualia ordinantur, quia propter spiritualia debemus uti temporalibus, et ideo pro temporalibus simpliciter non potest fieri indulgentia, sed pro temporalibus ordinatis ad spiritualia; sicut est repressio inimicorum ecclesiæ (guerre contre les Turcs), qui pacem ecclesiæ perturbant, sicut constructio eccle-

homme à la guerre sainte était récompensé par une indulgence plénière; une remise parfaite.

A propos de ceci n'oublions pas ce que nous avons déjà établi plus haut; 1° jamais on n'a proclamé une indulgence sans préciser qu'elle était à gagner seulement par ceux qui se confessaient avec une vive douleur (1). Ainsi ni l'aumône, ni aucune bonne œuvre de ce genre, mais la vraie contrition seule rendait le chrétien digne du don offert par l'Eglise; on fut loin de remplacer par l'acte extérieur l'obligation du repentir. 2° Etaient remises uniquement les pénitences qui sont envisagées comme peines, comme punitions (*pœnæ vindictivæ*), qui doivent venger un Dieu outragé, et nullement celles qui sont médicinales (*pœnæ medicinales*), qui doivent tenir longtemps l'homme les yeux fixés sur ses prévarications; ces dernières ne cessèrent point (2).

Ici une vaste carrière s'ouvrait aux investigations des théologiens; expliquer le pouvoir dont use l'Eglise en accordant les indulgences, était à coup sûr une question pleine d'actualité et d'intérêt. A cet effet les docteurs mettaient en avant le trésor de l'Eglise, dans lequel les Pasteurs et surtout le Pasteur suprême peuvent puiser en faveur de tous ceux qui se sont approchés des saints Sacrements avec une vive contrition, avec une préparation vraiment chrétienne. M. Baur déco-

siarium et pontium et aliarum eleemosynarum. Dans le moyen-âge le temporel et le spirituel n'étaient pas si bien distingués que dans les temps modernes.

(1) Alb. Mag. in Sentent. l. IV, dist. XX, art. 16. Parmi les conditions pour donner ou recevoir une indulgence, il faut : *alia duo præsupponuntur ex parte recipientis, scil. quod sit contritus et confessus in voto*, et *quod habeat fidem, quod hoc sibi possit fieri per clavium potestatem* : et ideo *semper in literis indulgentiarum continetur : omnibus contritis et confessis*. Thom. Aq. P. III. Suppl. Q. XXV, art. 1. Indulgentiæ valent et quantum ad iudicium Dei ad remissionem *pœnæ residuæ post contritionem et absolutio-nem et confessionem, sive sit injuncta sive non*. Bonavent. Brevil. P. VI, c. 10... in relaxatione (indulgence) : *ut sic tanquam veri Dei iudices ligandi et solvendi integram possideant potestatem, per quam impœnitentes feriant, et compescant rebelles, et nihilominus absolvant et reconcilient Deo et sanctæ matri ecclesiæ veraciter pœnitentes*. La pensée de Baur ne se trouve dans aucun théologien au moyen-âge.

(2) Voyez les preuves dans les observations suivantes.

che quelques traits contre le trésor dont nous parlons; je pourrais négliger de relever le gant ici, vu que je me suis occupé dans la Symbolique uniquement du dogme; or la doctrine des indulgences n'en constitue aucun; néanmoins je profiterai de l'occasion pour montrer comment encore en cette matière mon adversaire ne daigne pas scruter un moment les opinions de ceux qu'il combat, comment il leur impose continuellement des sentences qui leur sont étrangères.

Depuis le siècle dernier on s'est habitué à voir un des fruits les plus précieux de la réforme dans la découverte de cet axiome : personne ne peut pratiquer la vertu à la place d'un autre; comment donc, en déduit-on, l'Eglise peut-elle nous appliquer ce que les saints ont mérité, ou plutôt ce qu'ils ont eu d'excédant en fait de mérites? Voilà cette trouvaille extraordinaire, cette profonde connaissance de l'essence religieuse; or on n'a qu'à consulter les monuments que tous les siècles antérieurs à la réforme nous ont laissés, pour se convaincre que de tout temps les Catholiques ont enseigné exactement la même chose. Tous les scholastiques qui ont écrit sur une matière théologique ont agité cette question : « l'un peut-il satisfaire pour l'autre (1)? » Ils répondent ainsi : la solution dépend du sens qu'on attache à la demande; nul ne peut à la place d'un autre, ni se repentir, ni se convertir à Dieu, ni se confesser; nul ne peut jeûner à la place d'un autre, si on

(1) Bonavent. in l IV. Sent. dist. XX. P. II, q. 1. *An unus pro alio satisfacere possit.* Dicendum quod pœna satisfactoria habet in se duplicem rationem sive virtutem. Pœna enim talis propter duo est maxime : et propter medicamentum contra sequelas peccati, et in pretium ad solvendum reatum peccati. Si ergo loquamur de ista pœna, secundum quod est purgatoria, sive medicinalis; cum morbus non recipiat medicinam ex pœna aliena, sed propria (unde non extinguitur concupiscentia in me, si tu jejunas pro me), quantum ad hanc rationem pœna satisfactoria nec potest, nec debet commutari in aliam personam... Non potest conteri, nec confiteri unus pro alio, immo oportet, quod ipse, qui peccat, conteratur et confiteatur. S. Thomas parle de la même manière. Suppl. P. III, q. 13, art. 2. Pœna satisfactoria est ad duo ordinata, sc. ad solutionem debiti, et ad medicinam pro peccato vitando. In quantum ergo est ad medicinam sequentis peccati, sic satisfactio unius non prodest alteri : *quia ex jejuniis unius caro alterius non domatur, nec ex actibus unius alius bene agere consuevit.*

recourt au jeûne pour amortir les passions ; tout ceci est une œuvre personnelle. Les satisfactions, dans l'idée des scholastiques, ne tenaient donc pas lieu de l'exercice des vertus d'obligation ; que dis-je ? une aberration dans le sens de celle qu'on nous reproche, si elle a levé la tête dans les siècles modernes, ne doit son origine qu'au dogme du vieux protestantisme. En effet la doctrine sur l'obéissance et les satisfactions que le Christ a offertes pour notre salut, a une bien autre portée chez nos pères séparés que chez les catholiques. La doctrine de la justice et de la satisfaction imputative était le point de départ des réformateurs ; ce fut d'après cette même théorie qu'ils déterminèrent le sens de l'enseignement catholique, quoique celui-ci repoussât hautement toute parenté avec les nouvelles idées, quoiqu'il se fût formulé avec la plus grande précision ; ils ne voyaient et chez eux et chez nous que la seule justice et les seules satisfactions du Sauveur. De nos jours qu'on abandonne la doctrine du vieux protestantisme, qu'on demande à tout fidèle de remplir le précepte par ses propres actions, ne croyant pas qu'en matière de pénitences et d'indulgences, le mot satisfaction soit compris dans le sens catholique ; on adhère toujours aux déclamations du 16^e siècle, on prétend encore que, chez nous, le chrétien peut remplir la loi morale et divine à la place de son prochain et que celui-ci, par là, plaira au Seigneur sans être tenu plus longtemps par le commandement. Une telle erreur est proscrite par l'Eglise Romaine comme antibiblique ; dès l'origine de la réforme, elle l'a condamnée de la manière la plus expresse, elle y a découvert les conséquences les plus désastreuses pour la vie chrétienne ; enseignons-nous donc qu'un homme, quelque soit d'ailleurs sa sainteté, est en état de faire agréer à Dieu sa fidélité comme appartenant à l'un de ses frères?...

Expliquons la pensée des théologiens du moyen-âge. Le péché, dit saint Anselme, est une injure adressée à Dieu, qui ne saurait la laisser impunie, puisqu'il doit réclamer la révérence qui lui est due ; sans cela il n'y aurait plus d'ordre moral possible ici-bas. Notre Seigneur en qualité de Dieu et d'homme tout ensemble, la justice et la sainteté même, ne

pouvait être condamné pour lui-même à la moindre punition, à la moindre souffrance; à lui seul il était donné de souffrir pour les autres, et réellement il a *satisfait* pour tous, en ce sens qu'il a pris sur lui la peine éternelle que l'homme s'était attirée par sa faute; et tous ceux qui correspondent à la grâce du Sauveur par leur foi, leur contrition et leur charité, qui, en un mot entrent en communion spirituelle avec lui se voient véritablement absous des tourments de l'enfer. La douleur avec laquelle le pécheur retourne à Dieu par le Christ, est-elle bien profonde, bien acerbe, le Seigneur lui remet encore toute peine *temporelle*; la contrition manque-t-elle de ce degré de perfection, le Seigneur se réserve d'affliger le coupable par certaines souffrances à temps; il agit de la sorte afin d'opposer au péché une barrière plus forte. Cette exposition de l'Archevêque de Cantorbéry est partagée par tous les auteurs (1).

Tous ceux qui par la charité dans le Sauveur sont unis entre-eux, constituent un corps moral dont le Christ est la

(1) Thomm. Aq. Summ. adv. Gent. l. III, c. 158. Après avoir parlé en général du péché, il continue n. 4 : « Ordo justitiæ hoc requirit, ut peccato pœna reddatur; ex hoc autem, quod ordo servatur in rebus, sapientia Dei gubernantis apparet. Pertinet igitur ad manifestationem divini bonitatis et Dei gloriam, ut pro peccato pœna reddatur; sed peccator peccando contra ordinem divinitus institutum fecit, leges Dei prætergradiendo, est igitur conveniens, ut hoc recompenset in seipso puniendo quod prius peccaverat; sic enim totaliter extra ordinationem constituetur. Per hoc ergo patet, quod postquam homo per gratiam remissionem peccati consecutus est, et ad statum gratiæ reductus, remanet obligatus ex Dei justitia ad aliquam pœnam pro peccato commisso etc... Considerandum tamen, quod, cum mens a peccato avertitur, tam vehemens potest esse peccati displicentia, et inhæsiō mentis ad Deum, quod non remanebit obligatio ad aliquam pœnam. Nam ut ex prædictis colligi potest, pœna, quam, quis patitur post peccati remissionem, ad hoc necessaria est, ut mens firmitus bono inhæreat, homine per pœnas castigato; pœnæ enim medicinæ quædam sunt. Et ut etiam ordo justitiæ servetur, dum qui peccavit sustinet pœnam : dilectio autem ad pœnam sufficit mentem hominis firmare in bono, præcipue si vehemens fuerit : displicentia autem culpæ præteritæ, cum fuerit intensa, magnum affert dolorem : unde per vehementiam dilectionis Dei et odii peccati præteriti excluditur necessitas satisfactoriæ vel purgatoriæ pœnæ : et si non sit tanta vehementia, quod totaliter pœnam excludat, tamen quanto vehementius fuerit, tanto minus de pœna sufficiet. Cf. Bonavent. l. l.

tête et dont les vrais chrétiens sont les membres. Tous, par cette union avec l'Homme-Dieu, participent abondamment à ses souffrances, à son admirable résignation; de même entre tous les membres vivants du corps mystique du Sauveur il existe par la charité une communication de certains biens; le frère peut se charger des *peines temporelles* qui attendent son frère, le fils peut satisfaire pour son père mourant, etc. (1). Ceci posé, jetons les yeux sur toutes les persécutions, toutes les ignominies qui ont été l'apanage des Saints; n'ont-ils pas souffert dans une mesure dépassant de loin celle qu'exigeaient leurs péchés? Or l'excès de satisfaction pénale posée par un fidèle sera imputé à un autre qui n'a pas encore acquitté toutes ses dettes temporelles, et qui ainsi recevra sa grâce (2). Les satisfactions du Sauveur, les satisfactions surabondantes des saints, voilà donc le trésor où puise l'Eglise catholique lorsqu'elle accorde des indulgences pour les vivants et pour les morts, que ces indulgences soient plénières ou partielles; qu'elles soient concédées d'une manière absolue ou sous certaines conditions; dans ce dernier cas les conditions doivent avoir pour fin la gloire de Dieu et le bien du prochain (3).

(1) Bonavent. II l. Ad illud, quod objicitur, quod non potest conteri, vel confiteri (unus pro alio), dicendum quod non est simile. quia prima, scilicet confessio et contritio, sunt ordinata, ut *ingrediantur unitatem ecclesiasticam, per quam fit, ut bona unius fiant bona alterius, satisfactio vero utramque sequitur, et quia fundamentum istius commutationis est in charitate*, ideo non est simile... In nullius potestate est conteri nisi ejus, qui novit occulta, scilicet spiritus hominis. Sed pœnam pati est in potestate cujuslibet tam pro se, quam pro alio; attamen non est inutile, nec a satisfactione alienum, si vir justus peccata defleat minus justî. Delà la doctrine qu'il n'y a pas d'indulgence pour celui qui est en état de péché mortel. Thom. Aq. Summ. P. III. Supplem. Q. XXVII, art. 2. *Membrum mortuum non suscipit influentiam ex aliis membris vivis : sed ille, qui est in peccato mortali, est quasi membrum mortuum : ergo per indulgentias non suscipit influentiam ex meritis vivorum membrorum.*

(2) Thom. Aq. I. l. Q. XXV, art. 1. Ratio autem, quare valere possint. est unitas corporis mystici, in qua multi in operibus pœnitentiæ supererogaverant ad mensuram debitorum suorum et multos etiam tribulationes injustas sustinuerunt patienter etc.

(3) I. l. art. 2. Indulgentiæ simpliciter tantum valent, quantum prædicantur, dummodo ex parte dantis sit auctoritas, et ex parte recipientis charitas,

L'idée profonde que les théologiens du moyen-âge se formaient du trésor de l'Eglise, apparaît lumineusement dans un endroit de la somme de saint Thomas *contra gentiles* : ce que nous faisons par nos amis, dit-il, nous le faisons par nous-mêmes sous un certain rapport; l'amitié par une inclination mutuelle confond deux cœurs dans un seul, effet admirable, coopération intime de l'amour. Ainsi un chrétien soumis par ses péchés à certaines expiations satisfera par lui-même ou par un autre. Car chacun considère la peine qu'un ami endure à sa place comme s'il l'avait endurée lui-même : par là il ne se soustrait pas entièrement à la punition puisqu'il souffre avec son bien-aimé, et d'autant plus qu'il se reconnaît la cause des douleurs de celui-ci. D'un autre côté le motif qui inspire le fidèle satisfaisant pour son prochain, le rend plus agréable à Dieu que s'il satisfaisait pour ses propres manquements; dans cette dernière supposition, ses afflictions procéderaient de la nécessité, tandis que maintenant elles découlent d'un sacrifice héroïque. Conséquemment le chrétien qui est dans la charité, peut satisfaire pour son prochain (1). »

De tout ce qui précède il résulte 1° que la satisfaction de l'un pour l'autre regarde la peine et nullement le mérite moral, puisque 2° la charité, unique source du mérite de l'acte moral, est déjà supposée animer celui qui obtient une remise de peine temporelle.

§ 69.

Détermination du trésor de l'Eglise.

Si nous examinons sans prévention l'enseignement scholastique sur le trésor de l'Eglise, et sur les indulgences, nous aboutissons aux notions suivantes : par la foi en notre Sauveur et l'amour envers lui tombe le mur de division qui nous séparait du Père éternel; l'union avec lui se trouve rétablie; cette union

ex parte causæ pietas, quæ comprehendit honorem Dei et proximi utilitatem. Nec in hoc fit nimis magnum forum de misericordia Dei, ut quidam dicunt, nec divinæ justitiæ derogatur : quia nihil de pœna dimittitur, sed unius pœna alteri compensatur.

(1) Thom. Aq. Summa adv. Gent. l. III, c. 156.

toutefois n'est pas parfaite ici-bas aussi longtemps que le fidèle conserve quelque reste de ses péchés, et ce reste l'assujétit à bien des peines. La miséricorde du Divin Pasteur est venue en aide à notre faiblesse. La communion qu'il a établie dans sa bergerie est générale, elle embrasse tous ceux en qui règne la charité; chaque membre, et surtout les plus éminents en sainteté, communique à tout le corps la vie de ses actes; les victoires que le chrétien remporte sur les ennemis du salut le rendent plus cher au cœur du Père céleste, puis apportent aussi la paix à tous ceux qui participent à l'amour divin. La même chose a lieu quant aux afflictions, auxquelles le juste se soumet avec résignation, ou pour expier ses fautes, ou pour s'épurer par le feu des tendres épreuves du Seigneur. Ces sortes de douleurs combattent, dans une immense direction, les péchés et les punitions qui leur sont dues. Le chrétien fervent est loin de n'avoir en vue que lui-même; un tel égoïsme est possible à celui-là seul que le feu de la charité n'échauffe pas! Le vrai fidèle a pour principe de ses actions la vie que le Sauveur a répandu dans son berceau; cette vie se développe continuellement, acquiert continuellement de nouvelles richesses par l'opération de ceux qui travaillent au sein de l'Eglise. En s'adonnant à la pratique des bonnes œuvres, le disciple du Christ efface de plus en plus ses fautes et se libère dans la même mesure des châtimens qu'il a mérités; mais il n'ignore pas que par ces mêmes œuvres il concourt à lancer sur tout le corps mystique du Christ des étincelles de force spirituelle, et que s'il se relâche dans ses pieux exercices, il cause un dommage réel à tous ses frères. Plus il se crée ainsi des travaux en faveur de tous les membres du Sauveur, plus ses actions acquièrent de noblesse, plus il s'assure le salut éternel, plus il se voit absoudre des peines temporelles qui l'attendaient, plus aussi les mêmes effets s'obtiennent dans tous les enfants de l'Eglise. Ceci n'empêche pas l'usage des indulgences; la communion des Saints en général ne suffit pas pour obtenir la rémission de tout châtiment; chacun doit, dans un vrai esprit d'humilité chrétienne, reconnaître qu'il est débiteur à l'égard de la justice divine, et par suite doit implorer son pardon de l'épouse du Christ; de la sorte

le trésor de sa bonne mère lui sera ouvert, il recevra l'assurance que ses peines temporelles sont levées.

Il n'est pas nécessaire d'être porté vers le spiritualisme pour saisir la vraie nature du trésor dont nous parlons, pour ne pas y voir un amas matériel d'opérations extérieures, mécaniques, qui se transmettent d'un fidèle à l'autre d'une manière également extérieure, mécanique; loin de là, c'est dans cette institution catholique, que se montre la vraie communion des Saints avec un aspect grandiose, sublime; elle y apparaît pleine de vie, stimulant au plus haut degré le zèle des Chrétiens. M. Baur (p. 271) cite ici quelques lignes du catéchisme romain, qui reproduisent la pensée de Saint Thomas d'Aquin, et les traite d'anti-évangéliques; il n'a pu vraiment écrire une telle incrimination qu'en abdiquant la faculté de comprendre la nature d'une chose, faculté à laquelle il sait néanmoins recourir en bien des occasions. Si le docteur avait constaté une semblable opération mécanique dans les mythes payens, dans le gnosticisme, dans le manichéisme ou dans des hommes comme Apollonius de Tyane, il aurait dit une grande vérité historique; mais porter si maladroitement la main sur l'enseignement catholique, c'est littéralement méconnaître l'esprit évangélique. Voici les paroles par lesquelles mon adversaire croit saper les fondements de la doctrine romaine : « quoi de plus opposé à l'évangile que de placer la valeur morale de l'acte humain dans l'opération extérieure et d'en transmettre le mérite d'un fidèle à l'autre? Quoi de plus opposé à l'évangile que de considérer la valeur morale de l'acte humain, valeur inaliénable puisqu'elle procède immédiatement de l'intimité du cœur, puisqu'elle doit nécessairement être imputée à celui qui pose l'acte? quoi de plus opposé à l'évangile, que de considérer cette valeur comme une monnaie passant de la main à la main, et communiquant un mérite à celui qui la possède par hasard? Existe-t-il un enseignement qui traite la vertu d'une façon plus extérieure, plus éloignée de la vie chrétienne, plus propre à corrompre et à détruire pernicieusement la nature de toute idée morale-religieuse? Et cet enseignement n'est pas une opinion d'école; il est dûment patroné et destiné à présider à la pratique générale. »

M. Baur semble ici priser fort une doctrine qu'il a plus haut stigmatisée comme pélagienne; mais passons sur ces inconséquences si familières au docteur, et disons que ses paroles ressemblent fortement aux cris d'un prédicant de campagne qui ne sait plus chatouiller les oreilles de son ignare auditoire qu'en imitant le tapage des histrions de foire. S'il s'était élevé contre les abus déplorables qui au moyen-âge s'étaient glissés dans l'usage des indulgences, j'aurais examiné historiquement ses griefs et j'aurais pu lui faire certaines concessions; mais il attaque la théorie elle-même, et la réprouve sans en donner préalablement un exposé, que dis-je? sans la connaître, sans se donner la peine de l'étudier. N'est-ce pas là agir d'une manière mécanique et anti-évangélique? Aucun catholique ne s'est jamais imaginé que la valeur morale d'un fidèle passe à l'autre par quelque relation extérieure. Comment supposer du reste que les scholastiques, dont la prudence est connue, après avoir repoussé de toutes leurs forces la *justitiam extra nos*, finissent par l'admettre d'une façon indirecte? Qu'on n'objecte pas que la doctrine scholastique était trop subtile pour être comprise du peuple; les docteurs se sont bornés à offrir sous une forme doctrinale ce que tous avaient dans le cœur. Quel lieu écarté comptera un homme qui se dira: puisque saint François d'Assise a brillé par la sainteté, il m'est loisible de demeurer dans mes prévarications; j'aurai toujours l'assurance de l'amitié divine, puisque le fondateur des frères mineurs me transmet ses mérites? Le moyen-âge a-t-il rencontré des niais pareils? Il a d'autant moins pu les rencontrer que les théologiens de ce temps n'étaient nullement d'accord sur la portée des indulgences; plusieurs, en vue de conserver l'esprit de pénitence des premiers siècles, les envisageaient comme de pieuses déceptions engageant seulement les fidèles à visiter les églises, à entendre les prédications ou à faire d'autres bonnes œuvres, mais abandonnant la quantité de remise de la peine temporelle à l'intensité de la foi et de la dévotion de chacun d'eux (1). Au moyen-âge on observait

(1) Thom. Aq. P. III. Supplém. Q. XXV, art. 2. Circa hoc est multiplex opinio; quidam enim dicunt, quod hujusmodi indulgentiæ non tantum

les mêmes phénomènes que de nos jours; à la publication des indulgences solennelles, (les indulgences depuis longtemps ne sont plus attachées au concours pécuniaire), l'esprit chrétien prend un grand essor et se traduit en actes éminents de piété et de pénitence. Aussi les griefs réitérés qu'on articulait contre les indulgences ne disaient pas que le peuple comprenait mal le sens de ces faveurs spirituelles, mais qu'elles portaient ailleurs l'argent d'une nation, que les aumônes étaient détournées de leur destination, par exemple qu'elles ne servaient pas à combattre les Turcs. Je ne puis discuter historiquement ces griefs; pour ce qui regarde le dernier, constatons qu'en ce point les Papes avaient certainement en vue les intérêts de toute l'Europe; avouons aussi que certains Papes ont transformé les grâces confiées à leurs mains en un levier appelé à favoriser des intérêts locaux; mais l'abus d'une chose ne saura pas condamner la chose elle-même. A ce propos demandons de quel droit les Protestants approuvent ou désapprouvent l'usage des indulgences, eux qui ont entièrement rejeté la doctrine des satisfactions et accordent une remise totale de peines à celui qui croit, tandis que les catholiques ne jouissent d'une telle faveur que par l'union de la pénitence et de la charité.

M. Baur dit plus loin (p. 272) : « Pourra-t-on se convaincre plus fortement que dans la matière des satisfactions, des injures que les catholiques font aux mérites du Sauveur? à côté de ces mérites, ils placent ceux des Saints! » Oui, les catholiques à côté des mérites du Sauveur placent ceux des Saints, pourquoi? Parcequ'à côté de Dieu il y a place pour la créature qui agit personnellement et librement. Dans le système protestant qui repousse toute idée de mérite personnel, il ne peut être question de mérite des Saints refondant la vie sur

valent, quantum prædicant, sed unicuique tantum valent, quantum fides et devotio sua exigit. Sed dicunt, quod ecclesia ita hoc pronuntiat, ut quadam pia fraude homines ad beneficiendam alliciat; sicut mater, quæ promittens filio pomum ipsum ad ambulandum provocat. Albert. Magn. in l. IV. Sent. dist. XX, art. 17. Tres opiniones fuerunt antiquitus circa indulgentias. Quidam enim dixerunt, indulgentias omnino nihil valere, et esse eas piam fraudem qua mater decipiendo pueros suos provocat ad bonum, scilicet peregrinationem et eleemosynas et auditum verbi Dei et huiusmodi. Tous deux se déclarent avec raison contre ces opinions erronées.

toute la communauté chrétienne, y apportant une diminution de peines temporelles, et c'est pour le même motif qu'il ne saurait non plus y être question de vraie communion des Saints. Ainsi la doctrine théologique que nous examinons ici, sert de pendant à celle qui fait de l'homme un être libre, se déterminant lui-même à l'action, doctrine que mon contradicteur condamne encore dans cette discussion. Selon l'exposition scholastique du trésor de l'Eglise, chaque bonne œuvre qui profite à celui qui la pose, profite en même temps à tous les membres du corps mystique du Sauveur; cette salutaire influence combat à outrance tout péché et tout châtiment du péché. Depuis saint Étienne jusqu'au dernier martyr Chinois, aucun acte méritoire du juste n'a manqué d'opérer dynamiquement sur toute l'Eglise; notre état religieux actuel est le résultat de toutes les actions que, depuis dix-huit siècles, le moindre des fidèles a produites de concert avec le Sauveur. Chacune de ses actions est un anneau de la longue chaîne qui nous attache au Christ; parmi les chrétiens les uns versent dans le bien commun une somme bien modeste, d'autres au contraire par l'héroïsme de leurs vertus, et de leurs souffrances y apportent de grandes richesses. Supposons que le Sauveur n'a pas réussi à convertir ses contemporains; la supposition ne sera pas si absurde puisque la conversion a toujours pour condition l'adhésion du libre arbitre; en ce cas la Rédemption que serait-elle devenue? Si chose pareille s'était présentée dans une seconde, une troisième génération, comment l'Evangile serait-il arrivé jusqu'à nous? La perpétuité de la religion chrétienne n'est donc pas seulement l'œuvre du Sauveur, mais encore celle des fidèles, et dans les mêmes rapports le bonheur d'être enfant de Dieu découle de chacun de nous, de tous ceux qui nous ont précédés dans le bercail du divin pasteur. Le Christ, comme principe de la vie nouvelle, a ouvert des sentiers inconnus avant lui, mais sur cette voie il été suivi d'une infinité de disciples, et comme la grâce ne détruit pas la liberté de l'individu, cette fontaine de salut, fontaine jaillissant dans tous les temps, n'absorbe ni la liberté ni les mérites de ceux qui s'en approprient les eaux salutaires et qui viennent encore s'y vivifier tous les jours. Le

Sauveur a brisé les liens dont nous avait enchainés le prince des ténèbres et il nous a attirés à lui; cependant il n'a pas voulu placer en dehors de la lutte ceux qui lui appartiennent; aussi un long cri de douleur retentit-il dans l'Eglise entière et s'échappe-t-il également du cœur du juste. La douleur n'est autre que la peine du péché; c'en est là l'essence. Il y a communauté de souffrances et de châtimens; non seulement parce que tous y sont assujettis, mais encore parce que les peines de chaque âme chrétienne s'allient proportionnellement à celles de tous ses frères. Le fidèle à mesure qu'il se délivre du péché par ses actes personnels et libres, se délivre aussi des punitions temporelles qui l'attendaient; ici encore il y a entre lui et tous ses frères communauté de mérites, comme il y a entre eux communauté de douleurs. Tout cela a pour base les satisfactions du libérateur, qui seules peuvent rendre nos vertus méritoires, et c'est pour cette raison que les mérites des saints et des justes sont placés à côté de ceux de Jésus-Christ, et se trouvent vis-à-vis de lui dans la même proportion que l'homme divinisé en quelque sorte par lui. Ces mérites, il est vrai, sont limités et ont pour condition essentielle ceux de l'Homme-Dieu; mais ils n'en restent pas moins de vrais mérites. Voilà l'enseignement scholastique; ceux qui l'abandonnent tombent nécessairement dans les aberrations panthéistiques. En effet si vous refusez à l'acte humain toute valeur méritoire, c'est bien Dieu qui opère immédiatement en tous; vous divinisez d'un coup toute la matière, vous détronéz le Dieu et le Messie des chrétiens. Vous dites que les catholiques injurient les satisfactions du Sauveur, et vous êtes forcés de faire de l'homme un Dieu! L'histoire de notre espèce devient l'histoire de la divinité! Dieu qui ne peut tolérer à côté de lui un être doué de liberté, sous peine de cesser d'être ce qu'il est, ce même Dieu est ravalé à l'état d'ignoble idole; et le Sauveur qui, à côté de ses mérites ne peut en souffrir d'autres, n'est plus que le pendant de cette idole! Dans ce système encore l'ostracisme d'Athènes a eu son avènement avec le monde; l'esprit d'égalité ne souffre aucune élévation; Aristide non content de vouloir, par une sotte vanité, surpasser ses concitoyens en sentimens nobles, mais les surpas-

sant en réalité par l'usage de son libre arbitre, le vertueux Aristide dût être proscrit impitoyablement. Ce même ostracisme, étendant ses lois sur tous les êtres, n'a pas épargné le Christ lui-même, il l'abaisse et ne lui laisse que la nature humaine, ou s'il ne lui enlève pas la qualité de Dieu, il lui pose la condition de nous reconnaître comme autant d'êtres divins, ne relevant que de nous-mêmes ! On le voit à l'évidence, la doctrine du trésor de l'Eglise renferme une profonde vérité ; les scholastiques l'ont-ils exposée avec une grande exactitude, l'ont-ils mise dans tout son jour ? Nous pensons qu'en ce point ils n'ont pas atteint à la perfection.

M. Baur (p. 269) en veut à la Symbolique parce qu'elle traite des indulgences en si peu de mots, et qu'elle ne parle pas une fois du trésor de l'Eglise (p. 270), tandis que Bellarmin a exposé cette matière avec une sincérité digne d'éloges ; puis, comme s'il oubliait ce qu'il vient de dire, il se réjouit de me trouver un sentiment honorable ; mon silence, à ce qu'il paraît, l'a convaincu que je n'approuve ni la théorie ni la pratique des indulgences. Le docteur est vraiment d'une agilité admirable pour prodiguer la louange et déverser le blâme ; je lui abandonne le soin de concilier ses propres paroles, et j'ajoute que, si j'ai, dans la Symbolique, dit peu de chose sur les indulgences, c'est qu'elles ne constituent pas un dogme catholique, et que, du reste, je supposais en ceci assez de connaissances à mes lecteurs ; ayant expérimenté depuis que j'avais trop présumé, j'ai dû, en ce moment, décrire plus longuement les bases de la doctrine scholastique.

ARTICLE IV.

DU SACREMENT DE L'AUTEL.

§ 70.

A) *La sainte Eucharistie comme sacrifice.*

Dans les considérations que M. Baur développe sur le dogme catholique de l'Eucharistie, il l'attaque d'abord en tant que sacrifice ; tout ce qu'il dit dans l'espace de vingt-huit pages (p. 270-298), peut se résumer en deux points. 1° Selon lui, de la présence réelle du Sauveur dans le sacrement de l'autel je

conclus à tort que l'Eucharistie est un sacrifice, parcequ'on ne saurait expliquer, dans cette hypothèse, comment les luthériens qui admettent la présence réelle n'en rejettent pas moins le sacrifice. Pour répondre à cette difficulté, nous avons simplement à consulter l'histoire. La doctrine protestante n'avait *primitivement* vu dans les sacrements que des gages visibles de la rémission des péchés; par suite la présence réelle devenait inutile, et tout-à-fait sans but; de sorte qu'elle paraissait contradictoire, aussi les Luthériens de nos jours sont-ils effectivement portés à rejeter directement la présence réelle du Christ. La base détruite, tout l'édifice s'écroula; l'Eucharistie fut également condamnée comme sacrifice. L'auguste sacrement ne fut plus que le reflet de la vie intérieure, de la foi, de la réconciliation; il fut privé de toute valeur objective; comment y découvrir encore une offrande en état de plaire au Seigneur? Les catholiques demandent la réunion de la pureté du cœur et de l'holocauste objectif pour que le sacrifice soit réellement une oblation spirituelle; les Protestants ne conservent que la première partie. Tel fut l'enseignement du commencement de la réforme. M. Baur ne s'inquiète pas des différentes phases qu'a parcourues la doctrine protestante, et conséquemment il confond les choses les plus nécessaires à distinguer. En effet Luther et ses amis ne demeurèrent pas fidèles à leurs premières idées; ils adoptèrent la présence réelle dans l'Eucharistie tout en refusant le devoir d'accepter celle-ci en tant que sacrifice. Pourquoi cette inconséquence, puisque l'un ne peut pas subsister sans l'autre? Il faut remarquer que la messe était déjà abolie, quand le réformateur changea d'opinion; or il lui était bien plus facile de revenir à une idée théorique que de réhabiliter une partie du culte contre laquelle il avait vociféré de toutes ses forces. A l'égard de la présence réelle, il ne s'était pas encore déclaré d'une manière bien ouverte; il avait nourri bien des doutes, comme il l'écrivit depuis à Capiton et à Bucer. Quand nous disons : si vous croyez que le Sauveur est réellement présent dans le sacrement des autels, vous devez accepter la messe comme le sacrifice de la loi nouvelle, nous copions les paroles de Calixte et

d'une infinité d'autres théologiens luthériens tels que Cellarius, Molanus, Fabricius, Dreier, Zeidler, Werner, Pfeiffer etc.; ces docteurs ont été très-portés pour retourner à la pratique catholique. Enfin nous possédons en ce point une autorité qu'on ne recusera pas, celle du grand Leibnitz; dans son Système théologique il se prononce tout-à-fait dans notre sens.

Les protestants ne reconnaissant dans l'Eucharistie que la présence réelle, doivent conclure que la messe célébrée par le prêtre est un simple *opus operatum*, un acte de dévotion déjà profitable aux fidèles sans la moindre coopération de leur part.

A ce sujet M. Baur dit : la célébration de la Cène est commune aux deux confessions, comme opération sacramentelle, mais non comme oblation. D'après le docteur lui-même le mystère du corps et du sang du Sauveur donne lieu à un *opus operatum*, à l'idée d'une offrande, et c'est cette idée que les Catholiques ont toujours défendue contre les luthériens. Entrons dans quelque détail. Si la grâce est contenue objectivement dans le Sacrement, si l'Homme-Dieu y est réellement présent en corps et en âme et non-seulement par l'appréhension du fidèle, comment y résidera-t-il sinon en qualité de victime, d'holocauste? Comment par suite la célébration de la Cène ne sera-t-elle pas un sacrifice? L'Eglise catholique, de concert avec l'Eglise grecque, a toujours ainsi entendu, autrement cette présence et l'idée de sacrifice naît spontanément de la foi commune qui établit la présence réelle de notre Sauveur dans les espèces eucharistiques en dehors même de la sainte communion. Donnons à notre pensée encore quelques développements. Le Sauveur caché sous les voiles eucharistiques, n'y est pas enfermé dans un repos oisif, mais il y poursuit l'œuvre de notre rédemption; dès ce moment pouvons-nous l'y représenter autrement que d'après les paroles de saint Jean (I Jo., II, 1-2.) comme remplissant ses fonctions sublimes de Pontife suprême, comme offrant ses mérites à son Père éternel, comme abaissant son trône de médiateur du ciel sur la terre, au milieu de son église militante? Ces fonctions, il s'en acquitte par lui-même, par l'acte même de sa présence; néanmoins pourqu'elles produisent en nous l'effet désiré, nous devons correspondre aux inspirations de la grâce

qu'il nous a obtenues et qu'il nous obtient continuellement; nous devons ouvrir notre intelligence et notre cœur à ses suaves opérations, nous devons les réaliser en nous et en dehors de nous. Le langage de l'Eglise exprime cette vérité dans les termes suivants : comme le Christ offre dans sa personne à son Père la communauté pour laquelle il a souffert, pour laquelle il est mort, et qui lui est unie par la foi et la charité, de même les fidèles doivent offrir à Dieu leur Sauveur en tant qu'il s'est chargé de leur culpabilité, ils doivent reconnaître leur profonde indigence, et pleins de douleur et d'ardents désirs, chercher dans lui seul la consolation, l'espoir, en un mot toute chose (1).

La liaison étroite dans l'Eucharistie entre l'*opus operatum* et le sacrifice, a, comme nous l'avons déjà fait observer, ramené vers la doctrine catholique de la messe les docteurs luthériens qui avaient rétabli cet *opus operatum* dans son droit naturel. Tous les sacrements puisent leur vertu dans l'oblation sanglante de la croix; parmi eux il n'y a cependant qu'un sacrifice, parce qu'un seul renferme réellement le corps et le sang du Sauveur.

M. Baur défigure notre enseignement, il traduit très-inexactement l'idée que nous nous formons de l'*opus operatum*; la sainte messe, dit-il, confère d'après les Catholiques, ses grâces à tous ceux qui y assistent en état de grâce sanctifiante, quoique pour le reste ils ne prêtent aucune attention à ce qui se passe sur l'autel. Nous repoussons une telle allégation; le sacrifice sanglant du Golgotha, selon nous, quoique la source de toute faveur spirituelle, n'est en rien profitable à ceux qui n'y participent pas *spirituellement*, par leurs dispositions inté-

(1) Pét. de Marca Diss. de discrim. cler. et laic II. 8. Non aliènum erit, his adjungere, ex sacerdotii istius mystici et spiritualis dignitate (omnium fidelium) fieri, ut sacrificium incruentum mediatoris, quod a solis quidem sacerdotibus proprie sic dictis consecratur, ab ecclesia, i. e. ab universo fidelium cœtu et Christi sponsa, quæ non habet maculam neque rugam, Deo offerri dicatur : unde ex spiritus unitatè mira fit rerum connexio, quam observavit Augustinus, ut tam ipse Christus per ipsam ecclesiam, quam ipsa per ipsum offeratur, quod singuli, qui mysteriis intersunt, pro modulo suo quotidie præstare possunt, ut doceat, quæ recitantur in missa.

rieures; et de même le sacrifice non sanglant, commémoratif de celui de la croix, quoique étant avec celui-ci le principe de toute grâce, demeure sans fruit pour celui qui n'y assiste pas avec de meilleurs sentiments (1). Bellarmin dit quelque part que le sacrifice reste toujours tel, n'importe que peu de personnes, n'importe même que personne n'y soit présent ou n'y communique. Sur ce, M. Baur s'écrie d'un ton triomphant : « quel intérêt aura la communauté à se rendre à la célébration des saints mystères, si on lui dit que cette célébration, pour sortir tous ses effets, n'a aucunement besoin de son concours actif et dépend entièrement de l'action du Prêtre qui l'offre pour tous ? » Une telle objection revient à ceci : les chrétiens enseignent que le Christ a consommé son sacrifice sur la croix sans que personne ait été cloué avec lui sur l'infâme gibet, sans que personne ait souffert avec lui ; et en conséquence ils admettent que tous, sans s'inquiéter encore de quoique ce soit, peuvent se tenir assurés du salut. Toute l'erreur du docteur se résume en deux mots : il ne sait jamais faire marcher de pair l'objectif et le subjectif ; s'il incline vers l'un, il déprime l'autre. Que les deux points soient admissibles chacun à sa manière, voilà ce que notre docteur ne veut pas comprendre. Le Sauveur aurait offert un vrai sacrifice, un sacrifice en tout point suffisant, dans la supposition même qu'aucun homme n'eut voulu avoir foi en lui, seulement dans ce cas aucun homme n'aurait participé aux fruits de ce sacrifice.

§ 71.

Continuation.

Dans les lignes qui précèdent, on a un curieux échantillon de la loyauté avec laquelle procède mon adversaire ; produire exactement de telles attaques, c'est les réduire à néant. Je pourrais multiplier les citations pour montrer que la dialectique

(1) Concil. Trid. Sess. XXII, c. 2. Et quoniam in divino hoc sacrificio, quod in missa peragitur, idem ille Christus continetur, et incruente immolatur, qui in ara crucis semel se ipsum oruente obtulit, docet sancta synodus, sacrificium istud vere propitiatorium esse, per ipsumque fieri, ut, *si cum vero corde, et recta fide, cum metu et reverentia, contriti ac penitentes ad Deum accedamus, misericordiam consequamur* etc.

de M. Baur se soutient constamment à la même hauteur, mais cela m'entraînerait trop loin, je me contenterai de relever encore un point. J'ai écrit dans la Symbolique que la cause du peu de communions qui se font à la messe, réside dans le manque de dévotion. A ce propos M. Baur réplique, p. 286 : « cette cause n'est pas à trouver dans le relâchement de la plupart des chrétiens, mais dans l'exagération qu'on a donnée à l'Eucharistie en la proposant comme sacrifice. En effet si la tiédeur avait produit cette diminution immense de communions, le Concile de Trente aurait-il pu approuver et juger digne d'éloges ce défaut de ferveur ? Il est vrai que le synode a l'air d'engager tous les fidèles qui assistent à la messe, de recevoir sacramentellement l'Eucharistie avec le prêtre, mais ce n'est là qu'un stratagème pour rehausser d'autant plus chez le peuple l'idée du sacrifice. » Pour preuve que la rareté des communions est réellement dans l'esprit du Concile, le docteur renvoie à un passage de la session XXII^e, passage éloigné de tout un monde de l'appréciation de M. Baur (1). Digne pendant de l'exposé qu'une multitude de protestants ont fait du fameux canon du 4^e Concile de Latran ; ce canon oblige les fidèles de s'approcher de la table sainte au moins une fois par an, dans la quinzaine de Pâques. Qu'en ont déduit nos frères séparés ? Le synode, disent-ils, a prohibé de s'asseoir au banquet spirituel plus d'une fois par douze mois !

Il n'est pas venu à la mémoire de M. Baur que dans la primitive Église les fidèles avaient l'habitude de communier tous les jours ou au moins tous les dimanches. Voilà les chrétiens fervents. Lorsque nous voyons à d'autres époques, beaucoup de croyants se présenter au festin des anges une fois l'an-

(1) Concil. Trident. Sess. XXII de sacrific. Missac. c. VI. Optaret quidem sacrosancta Synodus, ut in singulis missis fideles adstantes non solum spirituali affectu, sed sacramentali etiam eucharistiæ perceptione communicarent, quod ad eos hujus sanctissimi sacrificii fructus uberior proveniret : nec tamen, si id non semper fiat, propterea missas illas, in quibus solus sacerdos sacramentaliter communicat, ut privatas et illicitas damnat, sed probat atque adeo commendat. Siquidem illæ quoque missæ vere communes censi debent, partim quod in eis populus spiritualiter communicat, partim vero, quod a publico ecclesiæ ministro non pro se tantum, sed pro omnibus fidelibus, qui ad corpus Christi pertinent, celebrentur.

née, je ne puis m'empêcher de dire que leurs affections spirituelles sont bien faibles, si déjà elles ne sont entièrement éteintes. Il y a en ceci pour l'Eglise catholique une précieuse ressource, elle n'est pas bornée à ne stimuler ses enfants pendant à peu-près douze mois que par des prédications sèches et quelques cantiques sans âme ; ces cérémonies froides du protestantisme ne sauraient remplacer le culte du Très-Saint-Sacrement ; dans l'adoration de son Dieu réellement présent sous les voiles eucharistiques, dans l'oblation continuelle qu'il en fait au Père éternel, le catholique assume cette vie de sentiment, cette dévotion profonde que nul effort humain ne produira jamais, et qui l'abîme littéralement dans son Dieu. S'il se rencontre quelques âmes ferventes, qui n'osent se résoudre à la communion hebdomadaire, elles n'en soupirent pas moins après une nourriture que les ressources humaines ne sauraient réaliser ; puis il n'est pas rare que des personnes en assistant à la sainte messe, conçoivent l'ardent désir de s'unir sacramentellement à leur divin Sauveur.

C'est dans les sacrements de l'Eucharistie et de la pénitence qu'il faut trouver la raison pour laquelle les Catholiques ne sont pas tombés dans des excès tels que ceux des séparatistes et des piétistes ; lorsque chez eux il se présente de loin en loin quelque exemple d'une piété extravagante, cela n'a lieu qu'en méconnaissant ce qu'il y a dans leurs principes de vrai et de profond ; les protestants au contraire convient à un enthousiasme exagéré par la nature même de leur enseignement. Le besoin que l'homme sent au dedans de lui-même d'épancher l'histoire de son cœur dans l'âme d'un ami, de se soulager par ce commerce intime, trouve son apaisement dans la confession sacramentelle ; ici le chrétien dépose tout sentiment d'amour-propre et de vanité, en s'accusant lui-même comme coupable de bien de fautes. Il est encore une autre exigence de notre âme : combien de fidèles qui tendent vers une union réelle, particulière avec le divin Sauveur ? Dans l'Eucharistie ce bon Pasteur se communique objectivement à eux et comble tous leurs désirs ; ces heureux chrétiens ne doivent pas se fatiguer l'imagination, se créer par la foi et par la contemplation des relations purement intérieures avec l'époux des âmes.

Par tout ce qui précède on pourra apprécier la sagesse de l'Eglise qui porte avec tant de soins ses enfants au culte de la Sainte Eucharistie et les exhorte à assister au sacrifice de la messe, quoique le peuple n'y communie pas. Une existence bien longue lui a appris quelque chose beaucoup plus vraisemblable que le sont les idées de nos réformateurs modernes.

M. Baur veut (p. 286) assigner aux paroles du Concile de Trente leur vrai sens : « ce que le synode, dit-il, appelle communion spirituelle, est simplement une autre expression de l'idée du sacrifice, pour autant que celui-ci se faisant sans la communion de ceux pour qui il est offert, garde toujours la valeur d'un acte religieux. Cette seule valeur constitue dans tous les cas l'essence du sacrifice. » Il faut avouer que l'ardeur de la polémique entraîne le docteur un peu loin ; il en vient au point de ne plus rien dire. Les endroits cités du Concile désignent la communion spirituelle par ces expressions : *affectus spiritualis*, — *accedere ad Deum cum vero corde et recta fide, cum metu et reverentia, contriti et penitentes*. Comment forcer des termes aussi clairs à signifier le sacrifice, l'acte sacerdotal, l'*opus operatum* ? M. Baur termine par une conclusion digne en tout de l'ensemble de son raisonnement : si ceux qui regardent l'oblation ne s'approchent pas réellement de la table Sainte, ils n'y posent aucun acte ! Ici encore une fois il y a confusion complète de l'objectif et du subjectif, c'est toujours la même ignorance qui conduit aux mêmes absurdités. N'insistons pas plus longtemps sur ces inepties.

Dans la Symbolique (2^e Ed., p. 289) j'ai exprimé quelques motifs que semblait légitimer l'opinion des réformateurs sur le sacrifice de la messe ; j'ai écrit : qu'on ne perde pas de vue que les réformateurs ont pu être poussé à proscrire l'Eucharistie comme oblation, par beaucoup d'abus qui s'étaient glissés dans l'usage du plus auguste des mystères, par la manière matérielle, sordide avec laquelle on a souvent envisagé le sacrifice propitiatoire ; ajoutez à ce premier motif leur ignorance des antiquités chrétiennes, car il n'est pas à supposer qu'ils aient su que la célébration de la messe est d'institution apostolique. » Ces paroles évidemment n'avaient point de portée hostile ; M. Baur toutefois n'en juge pas ainsi. Il passe sur

la première partie de la citation; quant à la deuxième, il prend à cœur de la réfuter dans une longue note. Il a l'obligance de m'enseigner l'art d'apprécier les faits historiques dans les termes suivants : « le tout n'est pas de posséder une quantité donnée de connaissances historiques, mais de regarder à un juste point de vue l'objet de ces connaissances, de l'examiner d'après les saints principes, et de prononcer un jugement équitable en dehors de toute pression, de toute partialité. » Je croyais que toute science, la science historique comme toutes les autres, repose sur une étude patiente, sur une longue scrutation des matériaux qui lui sont propres, et que la première condition pour évaluer à sa juste valeur le point qui nous occupe, est d'acquérir des connaissances matérielles suffisantes. Mais ce n'est pas uniquement cette science matérielle qui faisait défaut chez les réformateurs, l'appréciation formelle, subjective des antiquités chrétiennes ne leur était pas plus familière; ils n'étaient pour la plupart aucunement en état de placer les données historiques dans leur vrai jour, de manière que dans cette époque de tumulte et de révolutions le passé devint un véritable énigme. M. Baur a-t-il oublié ce que les pères de la réforme ont écrit sur la scholastique, sur la papauté, sur la constitution de l'Eglise en général, sur le culte et sur tant d'autres matières? Et cependant leurs déclamations furibondes ont encore cours à l'heure qu'il est, et des savants osent les reproduire de nos jours! En vain M. Baur répliquera-t-il que les réformateurs ont trouvé les pratiques chrétiennes dans toute leur dégénérescence, et n'ont pu juger que par ce qu'ils ont vu. Car dans ce cas leurs jugements ont été nécessairement dépendants de leurs opinions personnelles, et par suite partiiaux et très-souvent entièrement erronés. Pour ce qui regarde la perpétuité du sacrifice de la messe, il ne fallait pas seulement interroger les liturgies romaines, mais aussi celles des autres églises, et après un tel examen on était à même de se prononcer en pleine connaissance de cause. Or, qu'arriva-t-il lorsque les catholiques invoquèrent au seizième siècle les premières liturgies orientales? Les protestants les traitèrent d'inventions diaboliques. Dans le siècle suivant Révet et d'autres en contestèrent l'authenticité avec beaucoup

de véhémence. Les auteurs de la réforme préférèrent condamner *a priori* la messe, et comme l'histoire a été loin de légitimer cet anathème, leurs successeurs pendant longtemps ont cru ne pouvoir se tirer mieux d'affaire qu'en niant opiniâtement la vérité des données historiques.

§ 72.

Continuation. — Transsubstantiation.

Ce qui suit va encore montrer à M. Baur qu'il est difficile, en s'abandonnant à une polémique trop véhémence, d'être fidèle aux faits acquis à l'histoire. Pour plus de clarté, je rapprocherai mes paroles et les incriminations de mon adversaire.

M. Baur dit à la page 259 : « comment l'auteur de la Symbolique a-t-il prouvé que la célébration de la messe telle qu'elle a lieu dans l'Eglise catholique, se pratiquait déjà aux temps primitifs, que la messe est d'institution apostolique ? Il s'empresse de l'affirmer, mais une simple affirmation peut-elle tenir lieu de preuve ? Il examine à la vérité les monuments historiques, mais il s'y prend à sa manière, selon que nous sommes habitués de le voir procéder. Dans la liturgie de Saint Jean Chrysostôme (Goar. Euchol. p. 77), le pain de la cène est appelé ἅγιος ἄρτος et σῶμα τοῦ Χριστοῦ, et (p. 81) de l'élévation de la sainte hostie, il est dit : προσκυνεῖ ὁ ἱερεὺς etc. ; l'auteur en conclut avec une entière certitude que l'adoration de l'hostie aussi bien que le dogme de la transsubstantiation, est d'enseignement apostolique, comme si le terme προσκυνεῖν, se jeter à terre, n'avait pas plutôt trait à la prière humble qu'on adresse à Dieu en disant : Seigneur, je suis pécheur, soyez moi propice ! Et ce qui se pratiquait au 5^e siècle, l'auteur, tout en invoquant le témoignage des premiers temps, l'attribue résolument à l'origine de l'Eglise ! D'après le même système il qualifie d'ignorance crasse (1^{re} édit., p. 253) l'opinion que l'adoration de l'hostie a commencé au moyen-âge, opinion en faveur de laquelle se dressent mille témoignages. C'est là la façon de laquelle l'écrivain catholique traite constamment les documents des siècles pas-

sés. A la page 248 de la 2^e édition il met au second siècle et non au premier l'origine du cérémonial catholique du baptême; comme il erre sur un article, pourquoi ne pourrait-il pas errer sur un autre article?»

La Symbolique de son côté (2^e éd., p. 291, 292) s'exprime ainsi : dans la liturgie de Saint Jean Chrysostôme on lit les formules suivantes : le diacre dit : « Εὐλόγησον δέσποτα τὸν ἅγιον ἄρτον, » le prêtre répond : « ποιήσον τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον τίμιον σῶμα τοῦ Χριστοῦ σου. » Le diacre présente le vin à la bénédiction du célébrant qui dit : « Τὸ δὲ ἐν ποτηρίῳ τούτῳ τίμιον αἶμα τοῦ Χριστοῦ σου, » puis bénissant simultanément le pain et le vin, il ajoute : μεταβαλὼν τῷ πνεύματι σου τῷ ἁγίῳ. La liturgie de saint Basile (p. 166) énonce la même chose dans des paroles identiques. Dans la liturgie de l'Eglise d'Alexandrie (Renaudot, *Collectio Liturg. or.*, tom. I, p. 137), on lit ce qui suit : Ἐτι δὲ ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τοὺς ἄρτους τούτους, καὶ ἐπὶ τὰ ποτήρια ταῦτα τὸ πνεῦμά σου τὸ ἅγιον, ἵνα ταῦτα ἁγιάσῃ καὶ τελειώσῃ, ὡς παντοδύναμος Θεός. — Καὶ ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον σῶμα... τὸ δὲ ποτήριον αἶμα τῆς καινῆς διαθήκης αὐτοῦ τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος, καὶ παμβασιλέως ἡμῶν Ἰησοῦ. Ce qu'on nomme le canon général des Ethiopiens s'énonce ainsi (p. 305) : Ostende faciem tuam super hunc panem et super hunc calicem, quos proposuimus super hoc altare spirituale tuum : benedic, sanctifica et purifica illos; et transmuta hunc panem, ut fiat corpus tuum purum, et quod mistum est in hoc calice, sanguis tuus pretiosus. Sur ce Renaudot ajoute p. 372 : Veram mutationem significat vox Aethiopica, rei scilicet unius in aliam, ut agnoscit ipse Ludolfus in Lexicis suis : multique scripturae loci, in quibus usurpatur, palam faciunt. Si vel levissima de ejus significatione esset dubitatio, vox coptica, cui respondet, et versiones arabicae illam plene discuterent.

Que l'adoration de l'Eucharistie n'ait pas pris son origine au moyen âge, comme une ignorance crasse l'a souvent prétendu, mille témoignages le démontrent à l'envi; ainsi, pour ne pas parler d'origine, citons quelques paroles de la liturgie de saint Jean Chrysostôme (Goar. *Euchol.*, p. 81), à

l'élévation de la sainte hostie, le cérémonial prescrit :
 « Εἶτα προσκυνεῖ ὁ ἱερεὺς καὶ ὁ διάκονος, ἐν ᾧ ἐστὶν τόπων,
 λέγοντες μυστικῶς τρίς· ὁ θεὸς ἰλάσθητί μοι τῷ ἁμαρτωλῷ.—
 Καὶ ὁ λαὸς ὁμοίως πάντες μετ' εὐλαβείας προσκυνοῦσιν. »

Maintenant entrons dans quelques considérations :

1. M. Baur dit : « l'auteur de la Symbolique a déjà montré en bien des occasions comment il sait forcer les témoignages historiques à être favorables à ses idées. » Pourquoi accuser les autres d'un procédé qui ne lui est que trop familier? Jamais je n'ai prétendu que la *célébration* de la messe, telle qu'elle a lieu dans l'Eglise catholique date des temps apostoliques; voilà cependant ce que mon adversaire m'impute et ce qu'il pense découvrir dans mes paroles. Au contraire, dans ma seconde édition p. 275, j'avoue qu'il n'est pas si facile de déterminer au juste les années auxquelles remontent les liturgies orientales; je ne constate qu'un point, une étonnante ressemblance se montre entre les liturgies d'Orient et d'Occident, ce qui prouve que les principes qui les ont dictées appartiennent à un temps où les chrétiens étaient encore renfermés dans un petit espace. Ainsi l'*essence* du saint sacrifice, je l'attribue à l'âge apostolique, mais nullement les cérémonies qui en accompagnent la célébration. De plus j'ai insisté sur la différence des formes adoptées par différentes églises. Comment donc M. Baur peut-il me lancer une accusation si peu méritée?

2. Selon M. Baur, pour prouver la transsubstantiation j'en appelle uniquement à ces expressions : ἄγιος ἄρτος et σῶμα τοῦ Χριστοῦ. Je pense que mes citations contiennent quelque chose de plus que ces mots. Prier Dieu de faire du pain et du vin le corps du Sauveur, de les changer par la vertu de son esprit, implorer à cet effet la *toute puissance* du Seigneur, toutes ces expressions valent bien la peine d'être remarquées. Puis ces liturgies qu'on rencontre au cinquième siècle, je ne les donne pas seulement comme reflétant cette époque, mais comme traduisant la croyance primitive, puisqu'elles sont d'origine antérieure au siècle cité. Du reste dans cette question de la transsubstantiation j'ai invoqué le cérémonial ancien, mais sans renoncer à d'autres attestations encore plus reculées.

3. M. Baur dit : « l'écrivain catholique déduit de la liturgie de Saint Chrysostôme que l'adoration de l'hostie est d'institution apostolique. » Une telle conclusion ne m'est pas venue à l'esprit. Ce que j'ai vu clairement, c'est la réfutation péremptoire de ceux qui attribuent au moyen-âge l'origine de ce culte de latrie; ma conviction est toujours la même, puisque sans cela il n'y a pas moyen d'expliquer les paroles suivantes et d'autres pareilles : après la consécration le prêtre, s'adressant au divin Sauveur présent sur l'autel dit : mon Dieu, soyez-moi propice, et s'agenouille en adorant.

4. Enfin le docteur dit : l'auteur de la Symbolique place au deuxième siècle l'origine du cérémonial du baptême et par là il commet une erreur grave; pourquoi n'a-t-il pas pu se tromper également en assignant une date à l'acception de la messe ? M. Baur aurait dû tirer une conclusion tout-à-fait opposée : puisque j'indique l'usage du baptême existant du temps des Apôtres, sans faire remonter jusqu'à eux les cérémonies qui accompagnent ce sacrement et dont Tertullien et d'autres parlent déjà, pourquoi n'admet-il pas que j'ai pu raisonner de même pour ce qui concerne la célébration de la sainte eucharistie ?

Si de semblables aberrations sont possibles au 19^e siècle, au milieu des lumières de la science, à plus forte raison pourra-t-on s'attendre à les rencontrer au temps de la réforme. Luther n'y a pas été étranger. J'ai dit dans la Symbolique (2^e édit., p. 294), que le réformateur a rejeté la transsubstantiation, non à cause de raisons bibliques, mais à l'occasion d'une opinion exprimée par l'évêque de Cambrai Pierre d'Ailly. M. Baur attaque vivement mon appréciation; il m'accuse de dépeindre l'enseignement luthérien comme un tissu d'opinions sans principes, sans plan, et d'affirmer que cet enseignement en matière d'Eucharistie a été uniquement le produit de certaines circonstances favorables. On aura la bonté de lire dans la note qui est au bas de la page, les lignes dans lesquelles le moine de Wittenberg décrit franchement l'historique de ses convictions (1); puis on dira si j'ai outragé

(1) Luth. de captiv. babyl. Opp. Ed. lat. Jen. tom. II, p. 277. Dedit mihi quondam, cum theologiam scholasticam haurirem, occasionem cogitandi

la mémoire du réformateur. Selon M. Baur j'aurais affirmé que les paroles du cardinal-évêque de Cambrai ont été uniquement l'occasion de la doctrine luthérienne en matière d'Eucharistie, double fausse assertion; d'abord je n'ai pas dit que Luther ne se fût pas encore inspiré ailleurs, puis je n'ai pas parlé du sacrement de l'Eucharistie en général, mais de la transsubstantiation en particulier, ce qui est tout différent. Si mon contradicteur avait examiné les écrits de Pierre d'Ailly, il se serait convaincu qu'ils ne renferment contre la transsubstantiation aucun argument, ni biblique ni historique, que le prélat se borne à enseigner que l'impanation enlèverait quelques difficultés dans l'explication du dogme catholique, mais que puisqu'il y a dogme, toutes les difficultés ne peuvent la faire adopter. Ainsi une simple appréhension, en dehors de toute conviction puisée dans les Saintes Ecritures, a dicté l'enseignement de Luther. Il n'ose pas encore s'insurger contre l'autorité de l'Eglise, mais il procède indirectement; il déclare que la doctrine de la transsubstantiation doit sa naissance à Thomas d'Aquin; il est vrai que ce docteur n'aurait composé ce terme que 11 ans après la célébration du 4^e Concile de Latran, c'est-à-dire en 1226, tandis que ce Concile avait déjà adopté cette terminologie; mais pourquoi s'arrêter à de tels anachronismes (1) ! Sans doute que Luther

D. Cardinalis Cameracensis (Pierre d'Ailly, évêque de Cambrai) libro sententiarum 4, acutissime disputans, multa probabilius esse, et minus superfluum miraculorum poni, si in altari verus panis, verumque vinum, non autem sola accidentia esse astrueretur, nisi ecclesia determinasset contrarium. Postea videns, quæ esset ecclesia, quæ hoc determinasset, nempe Thomistica, hoc est Aristotelica, audacior factus sum, et qui inter saxum et sacrum hærebam, tandem stabilivi conscientiam meam sententia priore, esse videlicet verum panem, verumque vinum, in quibus Christi vera caro, verusque sanguis non aliter, nec minus sit, quam illi sub accidentibus suis ponunt. Quod feci, quia vidi Thomistarum opiniones, sive probentur a Papa, sive a Concilio, manere opiniones, nec fieri articulos fidei, etiamsi angelus de cælo aliud statueret. Nam quod sine scripturis asseritur aut revelatione probata, opinari licet, credi non est necesse. Hæc autem opinio Thomæ — sine scripturis et ratione fluctuat.

(1) Fleury, *Hist. eccl.*, l. LXXVII, c. 45. dit fort bien : Le terme de transsubstantiation consacré dans ce canon a toujours été depuis employé par les théologiens catholiques, pour signifier le changement, que Dieu

avait aussi cru découvrir quelques arguments dans les saints livres à l'appui de son opinion; mais ces arguments n'ont jamais pu le convaincre entièrement, puisque jusqu'à sa mort il a écrit bien des lignes dans lesquelles il permet de croire à la transsubstantiation. Quant à la présence réelle, corporelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, il la reçoit sous tous les rapports, il s'écrie : tous les démons de concert avec tous les fanatiques auront beau crier : comment du pain et du vin peuvent-ils être la chair du Christ? Ce que je sais, c'est que tous les esprits et tous les savants ensemble n'approchent aucunement de la moindre partie de la sagesse divine. » Ai-je donc eu tort en m'exprimant comme je l'ai fait? M. Baur est-il dans le vrai lorsqu'il prétend que la conviction de Luther était uniquement le fruit de ses investigations scripturistiques? Je prononce le mot *conviction*, quoiqu'à vrai dire, le réformateur n'en aie pas eu sur le point de la transsubstantiation, car il permet d'adhérer à la doctrine catholique. Sans aucun doute il avait amené jusque là par les paroles de Zwingle qui le poussait vigoureusement par ce raisonnement : vous préférez entendre les paroles de l'institution de l'Eucharistie dans un sens strict, littéral; mais dès ce moment vous devez concéder que le pain et le vin deviennent le corps et le sang du Christ, que par suite il n'y a pas ce corps et ce sang avec ou dans le pain et le vin. En effet le Sauveur dit : ceci est mon corps; il ne dit pas : ceci est en même temps mon corps et du pain. Ainsi vous sortez du sens littéral du texte si vous voulez y trouver la justification de votre doctrine. Les Catholiques seuls sont en droit de prendre les paroles du Sauveur à la lettre, etc. Par là j'ai été conduit à demander qu'on me montrât l'enchaînement de l'enseignement du père de la réforme en matière d'Eucharistie. (2^e édit. p. 290); je supposais qu'outre l'opinion du cardinal d'Ailly, il avait eu d'autres motifs plus graves pour se pronon-

opère au sacrement de l'eucharistie : comme le mot de consubstantiel fut consacré au concile de Nicée, pour exprimer le mystère de la trinité. Mais vous avez vu, que l'Eglise a cru de tout temps le changement de substance, et il est nettement exprimé en dernier lieu dans les écrits de Lanfranc et de Guimond contre Bérenger.

cer en faveur de l'impanation. Enfin pour ce qui concerne la manière de produire l'enseignement protestant, que M. Baur dise si aucun des docteurs modernes de son église a avec plus de soins scruté la connexion intime des doctrines réformées ; pourquoi se complait-il à être si déloyal à mon égard, à m'opposer des objections dans le genre de celles qu'on vient de lire, à tronquer si facilement mes idées et mes phrases ?

Ce qui surprendra encore plus après ce qui précède, c'est que le docteur ne rejette pas l'enchaînement que j'ai établi entre la doctrine luthérienne sur la présence réelle et les autres articles dogmatiques de cette même confession. M. Baur paraît être de mon sentiment, et cependant il dit (p. 277 et suiv.) : les deux natures que possède le Christ forment un tout sans que la nature humaine perde son être propre ; de même, selon le théologien catholique, le pain et le vin ne sauraient subir un changement si total qu'il en reste seulement les accidents. Si l'on veut poser un parallèle entre la mutation morale qui s'opère par la régénération et celle qui suit les paroles de la consécration, la relation des deux éléments, humain et divin, devient tout-à-fait idéale, imaginaire. » Ce qui signifie : celui qui renaît dans le Christ, cesse d'être homme, il ne garde plus que les apparences de sa première essence ; l'élément divin seul conserve sa réalité. Qu'ai-je avancé ? Le pain et le vin, ai-je dit (2^e édit., p. 290), disparaissent et sont changés au corps et au sang du Sauveur ; ainsi l'homme terrestre arrivant à l'union avec le Christ, devra cesser ce qu'il est pour n'être plus qu'un homme *céleste*. Inutile de déterminer ce qu'on entend par le qualificatif terrestre, quand on l'oppose à cet autre *céleste* ; mais pour que le moindre doute ne fût pas impossible j'ai encore exprimé mon idée par les expressions de volonté *charnelle* et *spirituelle*. Si la volonté charnelle est entièrement remplacée par la volonté spirituelle, en déduira-t-on que l'essence humaine soit anéantie ? Le mal moral n'est rien de positif, il dénote une pure négation ou plutôt une privation ; lorsqu'il s'efface, il ne peut donc amener aucune mutation fondamentale, il ne fait que se retirer devant e bien qui seul a une réalité. M. Baur ne comprend pas de la sorte une terminologie si claire ; pour lui *terrestre* équivaut à

humain, à naturel, et au moyen de cette étrange confusion il arrive à cette conséquence : l'auteur de la Symbolique, par son parallèle détruit la nature humaine !

Autre défaut de l'argumentation du docteur. Il imite ces monstres fantastiques dont parle Arioste dans son *Roland furieux* ; ces spectres, combattant des guerriers d'os et de chair qui ne fuyaient pas devant eux, s'élevaient d'un trait dans les airs à une grande hauteur, puis agiles comme l'éclair retombaient sur leurs adversaires, les frappaient par devant, par derrière, sur les côtés ; ils étaient partout et n'étaient nulle part. M. Baur copie exactement cette méthode de guerroyer ; tantôt il demande des arguments à la théologie ancienne ; puis avec une souplesse admirable il s'esquive des rangs où il était accouru et s'identifie avec les idées de la philosophie moderne. La matière de l'Eucharistie lui fournit l'occasion de retourner à ses conceptions de prédilection. Il confond *terrestre* avec *humain* et *naturel*, *céleste* avec *spirituel* et *supernaturel* ; en un mot, nous retrouvons les deux principes du régénéré si chers au docteur ; nous voyons reparaître la grâce, l'esprit, le divin comme principe supérieur de l'homme, et comme principe de celui qui n'est pas baptisé, la chair, le sensuel, le terrestre, l'humain. Ces deux principes constituant tout notre être, produisant en nous par la lutte qu'ils se livrent un développement sans limite, il en résulte que si l'un d'eux, en vertu d'un changement complet, ne continue pas d'exister, l'homme est anéanti et ne conserve plus de lui-même qu'une vaine apparence. Au milieu de ces considérations néo-protestantes se montre cependant de loin en loin l'ancienne théologie ; puis le docteur ne craint pas de comparer le double principe qu'anime le chrétien, à l'union de la divinité et de l'humanité dans le Sauveur, etc.

Mais ce n'est pas tout. M. Baur, pour être conséquent avec lui-même, devait conclure : la présence réelle ne saurait être adoptée ni dans le système des Catholiques, ni dans celui des Luthériens, ni dans celui des Calvinistes. En effet Calvin concède que le corps du Sauveur qu'on reçoit réellement et objectivement, apporte à l'âme la vie spirituelle, ce que M. Baur doit condamner d'une manière absolue, puisque, selon lui, le

Christ n'a introduit dans l'homme aucun bien venant du dehors, et que la révélation elle-même devient pour notre nature un simple accident. Ensuite le docteur abandonne l'opinion luthérienne pour embrasser la sentence du réformateur de Genève, et voici comment il argumente : Si vous prétendez que le corps du Sauveur réside en plusieurs lieux à la fois, vous tombez dans les erreurs de Marcion, de Valentin, d'Eutychés et de tant d'autres hérésiarques, vous devez nier la réalité de la chair du Christ. Difficulté qui atteint la croyance luthérienne aussi bien que la nôtre et que personne, n'importe dans quelle théorie, ne peut écarter que par l'adhésion inébranlable au témoignage de la Foi. Pourquoi M. Baur oublie-t-il l'objection de Zwingle qui accusait Luther de se cuire un Christ ? Semblable à l'oiseau timide qui ne sait où déposer le pied, il vole d'une opinion à une autre, ne sachant à laquelle s'arrêter, il n'a aucun principe, il n'a confiance dans aucune donnée ni de la science ni de la foi. Il eut été plus convenable de montrer comment l'enseignement luthérien dans la matière présente peut se remplacer par l'enseignement calviniste, puisque tous deux sortent uniquement des Saintes Ecritures, comme il l'affirme lui-même, et comment, quoiqu'il soit permis de ne pas adhérer exclusivement à l'un d'eux, ils ne constituent pas une opinion formant une simple addition au corps de doctrine.

§ 73.

Transsubstantiation. Amaury de Chartres.

Le dogme de la transsubstantiation, ai-je dit dans la Symbolique, a été unanimement reçu jusqu'à l'apparition du gnosticisme, puis du panthéisme idéalistique, identifiant Dieu avec le monde, niant qu'une révélation extérieure se fût faite par le Christ, ces erreurs admettaient les sacrements seulement en tant que reflétant les mouvements pieux de l'âme. Le dogme de la transsubstantiation, ai-je ajouté, proclamant tout haut l'objectivité de la grâce et la réalité extérieure de la révélation chrétienne, était surtout de nature à combattre ces pernicieuses aberrations. A ces paroles M. Baur oppose deux

considérations. 1° Pourquoi, demande-t-il, les docteurs n'ont-ils pas développé cette thèse alors que le gnosticisme était dans toute sa vigueur? — Ce que mon adversaire désire, a eu lieu; la transsubstantiation a été opposée aux hérésies régnantes avec la même précision de langage qu'elle a été rendue dans des temps plus récents (1). Il est vrai que les fidèles n'ont pas dès le principe possédé une connaissance raisonnée de tout ce que renferme la foi au point de pouvoir le mettre en regard d'une erreur naissante; une science tellement approfondie ne se communique à la masse des croyants que par la suite des siècles. 2° M. Baur cite un passage de l'encyclopédie hégélienne des connaissances philosophiques afin de prouver que la présence réelle, telle que la propose l'Eglise romaine, est par son côté matériel, en proche parenté avec tout ce que la religion catholique offre de matériel, d'anti-spirituel, de superstitieux; l'esprit gémit sous le poids des pratiques extérieures, et par suite ses apparitions les plus essentielles sont méconnues et prennent une direction violente; le juste et la justice, le moral et la conscience, la puissance individuelle d'action et le devoir, tout en un mot sombre dans ce gouffre, tout est corrompu jusque dans sa racine! Je ne conçois pas que M. Baur m'attaque par les paroles d'un philosophe dont je n'admets aucunement les idées sur Dieu, l'âme, la religion et la révélation, puisque j'ai déjà prouvé que le dogme de la transsubstantiation ne comporte pas le panthéisme de nos idéalistes; je ne conçois pas non plus qu'il traite de suppôt de superstition, celui qui se refuse à diviniser l'esprit humain; enfin je conçois encore moins que dans le système de Hegel ainsi que dans le sien propre il puisse y être question d'opération individuelle, de responsabilité des actions; dans le panthéisme moderne l'immortalité individuelle même ne subsiste plus; ainsi ce que l'école hégélienne a longtemps

(1) Ignat. Epist. ad Smyrn. § VII. Εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται, διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὴν ὑπὲρ ἀμαρτιῶν παθοῦσαν, ἣν τῇ χρηστότητι ὁ πατὴρ ἡγείρεν κ. τ. λ.

nommé profond mystère, se montre d'un coup avec la plus brillante évidence!

Enfin mon adversaire en appelle à Amaury de Chartres et à ses disciples, qui, d'après lui, ont eu sur la présence réelle des conceptions identiques à celles des Catholiques. L'unique différence qui se montre entre elles, dit-il à la page 299, se résume en ces mots : Ce que l'Eglise attribue aux paroles de la consécration, ce qu'elle indique comme se réalisant seulement en un moment donné, l'école d'Almaric le faisait découler de la nature des choses mêmes, l'enseignait existant déjà par soi-même et sans le concours du prêtre. Puis il ajoute : y avait-il grande difficulté, en partant de ce point, à prendre l'acte ecclésiastique de la consécration pour une simple manifestation d'une relation existante déjà (1)? Se mettait-on dans l'impossibilité de transformer la révélation divine opérée extérieurement par le Christ, dans un développement que l'homme a fait de sa propre nature, de limiter la vertu des sacrements à ce qu'ils ont puisé eux-mêmes dans notre essence? S'il est si facile de passer du dogme de la transsubstantiation aux sentences panthéistiques, à l'identification de Dieu et de la matière, il faut avouer que ce n'est pas là le côté le plus favorable de la croyance catholique. L'auteur de la Symbolique croit tirer de son dogme la preuve que le Christianisme est décidément une manifestation extérieure et immédiate de Dieu; le Protestant au contraire y verra la démonstration de la tendance catholique vers un vrai sensualisme ou matérialisme. »

M. Baur paraît n'avoir pas encore lié connaissance avec le

(1) A la pag. 500, le docteur Baur insiste sur cette doctrine des disciples d'Amaury antérieurs au Concile de Latran de 1215 qui défend le dogme de la transsubstantiation : comme nous l'apprend le Concile de Paris de 1209 (dans Martene, *Thes. Anecd.*, t. IV, p. 163), ils enseignent que « Deus visibilibus erat indutus instrumentis, quibus videri poterat a creaturis, et accidentibus videri poterat extrinsecis. Hoc siquidem errore decepti, corpus Christi ante verborum prolationem visibilibus panis accidentibus subesse conati sunt affirmare, cum e contra dicat auctoritas : accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum. Quod sic exposuerunt : id, quod ibi fuerat prius, formis visibilibus prolatione verborum subesse ostenditur. Voy. Gieseler, *Manuel de l'hist. ecclés.*, vol. 2, 2^e partie, p. 375 (2^e édit.). »

système d'Amaury, de David de Dinant et de leurs sectateurs; comblons cette lacune et établissons par là les rapports qui existent entre le dogme de la transsubstantiation et les erreurs du 12^e et du 15^e siècle.

Selon Gerson qui s'appuie sur le cardinal d'Ostie, contemporain d'Amaury, voici l'enseignement de celui-ci : Tout est Dieu et Dieu est tout, le créateur et la créature sont un, Dieu est l'être de toutes les créatures, car tout est une même chose. De même que tout émane de Dieu comme de son principe, ainsi tout retourne à lui comme à sa fin, de sorte que tout trouve en lui un repos immuable et est avec lui une seule individualité (1). Les mêmes affirmations se lisent dans les écrits d'Albert-le-Grand qui avait eu une dispute publique avec un disciple de David de Dinant, qui était parfaitement initié aux principes de la secte et qui de plus renvoie à un ouvrage de David intitulé *de tomis* et brûlé par la main du bourreau; Saint Thomas d'Aquin qui a combattu Amaury et David avec une perspicacité encore plus grande qu'Albert, abonde dans le même sens; il dit clairement que dans l'enseignement de ses adversaires, Dieu, le νοῦς (κοσμοποιός), et la matière primitive ne sont qu'une seule et même chose (2).

Avec de tels principes la croyance chrétienne sur Dieu et la Trinité était sapée par la base. La Trinité, les novateurs l'expliquaient par l'historique du monde; les trois personnes divines représentaient Symboliquement les trois âges de l'esprit humain. Dieu le père dans une première période, avait régné en qualité de législateur sévère; Dieu le Fils, dans une période suivante, avait aboli la loi; enfin avec Amaury, David, etc., commençait une nouvelle ère, l'empire du Saint-Esprit. Quant aux rapports qui devaient exister entre ces divers règnes, on ne saurait les déterminer au juste. D'après certains

(1) Joh. Gers. de concord. Metaphys. cum Logica, p. IV. Comparer Rixner, *Hist. de la phil.*, 2^e édit., t. 2, p. 72 et suiv.

(2) Alberti Magn. Summa theol., t. I, tract. IV, q. 20, n. 2, tract. VI, q. 29, art. 2, n. 1. Thom. in I. II, Sent. dist. XVII, q. 1, art. 2. Particulièrement in Summ. adv. Gent. l. 1, c. 26, quod Deus non est esse formale omnium. Si M. Baur n'avait lu que cet endroit, il n'aurait pas soutenu la singulière thèse, que S. Thomas a été panthéiste.

passages des auteurs que nous avons cités il paraîtrait qu'Amaury et les siens enseignaient comme suit : le Fils a mis fin à la loi cérémoniale de Moïse, et par suite a ravivé le culte par l'esprit en l'enfermant dans un petit nombre de sacrements ; mais dans le dernier âge toute cérémonie et tout sacrement cesseront pour céder la place à une adoration exclusivement intérieure (1) ! Ils ajoutaient encore ceci : le fidèle dans sa conscience illuminée se conçoit non un Seigneur, exerçant inexorablement ses vengeances, mais donnant uniquement cours à son amour et à sa miséricorde (2). Il en résulte qu'ils rejetaient la loi morale dont les hommes dorénavant n'avaient plus à s'inquiéter. C'était bien là leur doctrine ; il y a seulement un point qui n'est pas clair ; le Christ avait-il déjà proscrit la justice du premier âge, ou bien cette justice a-t-elle continué d'exister pour ne succomber que dans le troisième règne ? La première supposition semble la plus plausible, puisqu'on dit : le Seigneur est uniquement amour et aucunement justice, et par le Seigneur on entend ordinairement le Christ et non le Saint-Esprit. Néanmoins il faut le

(1) Rigord. ad ann. 1209. (du Chesne Script. Franc. Tom. V.)... Quidam venenosa ejus (Amalrici) doctrina infecti, qui eo subtilius plus quam oportet sapere sapientes, ad exsufflandum Christum, et ad evacuanda novi testamenti et veteris sacramenta, novos et inauditos errores et inventiones diabolicas confinxerunt. Inter alios eorum errores adstruere nitebantur, quod potestas patris duravit, quamdiu viguit lex mosaica. Et quia scriptum est : novis supervenientibus abjiciuntur vetera, postquam Christus venit, abolerunt omnia testamenti veteris sacramenta, et viguit nova lex usque ad illud tempus. In hoc ergo tempore dicebant testamenti novi sacramenta finem habere, et tempus S. Spiritus incepisse, quo dicebant confessionem, Baptismum, Eucharistiam et alia, sine quibus salus haberi non potest, locum de cætero non habere, sed unumquemque tantum per gratiam spiritus S. interius sine actu aliquo exteriori inspiratam salvari posse. Pareillement Césaire d'Heisterbach, contemporain, dans ses mémoires, l. V, c. 22. Pater sub quibusdam formis operatus est in v. t. scil. legalibus. Et filius similiter sub quibusdam formis, ut in sacramento Altaris, Baptismi et aliis. Et sicut ceciderunt formæ legales in primo Christi adventu ; ita nunc cedent omnes formæ, quibus filiis operatus est, et cessabunt sacramenta, quia Persona Sp. S. clare manifestabit se, in quibus incarnabitur. De même aussi Concil. Paris. 1209. (Martene Thes., t. IV, p. 163).

(2) Rigord l. l. dominum tantummodo bonum et non justum prædicantes.

prononcer pour l'autre hypothèse, parce que jusqu'à l'avènement d'Amaury la justice avait dans l'Eglise catholique conservé son empire et était aussi bien que l'amour, proclamé attribut divin. Ainsi, d'après nos sectaires, le règne parfait de l'amour, la révélation parfaite est due exclusivement au Saint-Esprit. Quoiqu'il en soit de ce point secondaire, toujours est-il que le Dieu d'Amaury et de David de Dinant a déposé la justice pour exercer la seule miséricorde. De là sort un autre principe commun à toute la secte : chacun doit se croire un membre du Christ ; en dehors de cette foi le salut est impossible, c'est-à-dire, tout vrai chrétien a la certitude de son salut (1). Ils exprimaient cette idée de la manière suivante : celui qui reconnaît Dieu, a le paradis en lui, c'est-à-dire, la foi, acte de reconnaître son Dieu suffit au bonheur éternel (2). Ce fut la première erreur avancée par Amaury, et sur le rapport des docteurs parisiens le Pape le condamna à se rétracter sur cette matière. De cette aberration fondamentale surgirent ces conclusions : les péchés commis par celui qui possède le Saint-Esprit, n'en sont pas ; ou selon l'expression d'Amalric, l'adultère, les œuvres de la chair ne sont pas des fautes pour lui (5).

(1) Rigord ad ann. 1209. Ausus est constanter asseverare, quod quilibet Christianus tenetur credere se esse membrum Christi, nec aliquem posse salvari, qui hoc non crederet, non minus, quam si non crederet Christum esse natum et passum vel alios fidei articulos. Gaguin, dans Du Boulay, *Hist. univers.*, Par. tom. III, p. 48, nous fait voir les conséquences qu'il tirait de cette doctrine : docuit quosque Christianos membra Christi corporis esse : et dum a Judæis Christus pateretur una cum ipso dolorem atque afflictionem fuisse *re vera* perpassos. Voilà un réalisme grossier ! Si Amaury eût enseigné réellement cela, la justice serait déjà, selon lui, opprimée avec le Christ par la charité, et la période de l'Esprit-Saint ne se distinguerait de celle qui le précède que par l'anéantissement complet de tout culte extérieur.

(2) Cæsar. Haisterbac. l. l. qui haberet cognitionem Dei in se, quam ipsi habebant, habere in se Paradisum.

(3) Rigord. l. l. charitatis virtutem sic amplifiabant, ut id, quod alias peccatum esset, si in virtute fieret charitatis, dicerent jam non esse peccata. Unde et stupra et adulteria et alias corporis voluptates in charitatis nomine committebant, Cæs. Haist. l. l. Maximam etiam blasphemiam ausi sunt dicere in spiritum sanctum, a quo omnis munditia est et sanctitas. Si aliquis est in Spiritu S., ajebant, et faciat fornicationem ut aliqua alia pollutione polluat, non est ei peccatum, quia ille spiritus, qui est Deus, est in eo.

En vertu du principe « Dieu est tout, tout est Dieu, » ils affirmaient encore que les trois personnes divines opèrent tout, que tout fidèle devait se mettre à l'égal du Fils, et s'appeler le Christ ainsi que le Saint-Esprit incarné. Ils ont néanmoins accordé quelque préférence au Christ, parce que par lui se sont la première fois manifestées efficacement la divinité et la justice (1). D'une telle doctrine à l'impeccabilité des hommes divinisés, il n'y a qu'un pas.

La résurrection pour eux était le réveil de la conscience, se révélant à elle même que le Saint-Esprit réside dans l'âme et lui communique toute science. L'immortalité individuelle déjà n'existait pas pour eux, comme nous l'avons vu; ils qualifiaient de ciel la connaissance de Dieu, et d'enfer l'état de péché mortel (2).

A quel point de vue envisageaient-ils le mal? Ils en faisaient la limite de l'être, l'imperfection inhérente au fini. Le péché mortel, ils le comparaient à une mauvaise dent qu'on porte dans la bouche; c'était dire que ce péché constitue l'enfer qui de la sorte était entièrement dépouillé de toute réalité objective. Mais pourquoi parlaient-ils de péché mortel? L'homme spirituel, quelques soient ses crimes, n'est-il pas impeccable? L'homme charnel, toujours selon les mêmes notions, sent à peine la lutte qui se livre au dedans de lui, et ne peut redouter aucune peine pour une vie future. Les auteurs qui ont combattu les erreurs en question ont interprété à tort la terminologie du péché mortel dont se sert Amalric : les fautes morales pour celui-ci et les siens, étaient un simple défaut naturel de l'être limité, qui disparaît du moment que cet être se confond dans l'individualité divine. Les adversaires

(1) Albert. M. l. l. tract. XVIII, q. 70, n. 1. Et sic Deus erit omnia, prout dixit David Dinanto, et omnia operabitur in omnibus; natura autem nihil amplius operabitur. Cæsar. Haist. l. l. Ille (Spir. sanct.) operatur omnia in omnibus. Unde concedebant, quod unusquisque eorum esset Christus et Spiritus S.

(2) Cæsar. Haisterb. l. l. Negabant resurrectionem corporum, dicentes nihil esse Paradisum, neque infernum, sed qui haberet cognitionem Dei in se, quam ipsi habebant, habere in se Paradisum : qui vero mortale peccatum, habere infernum, sicut dentem putridum in ore.

d'Amaury entendaient par « la mauvaise dent, » non le mal en général, mais une disposition particulière de celui-ci.

Les sectaires en voulaient surtout aux catholiques, qu'ils prétendaient engouffrés dans leurs pratiques extérieures, ils se moquaient hautement de nos prétendues superstitions, s'élevaient contre tout culte, qui n'est pas purement intérieur, et traitaient les saintes espèces, de pain ordinaire, ne contenant pas plus le corps du Sauveur que tout autre pain ou toute autre chose, ce qui revient à dire non que tout pain est le Christ, mais qu'aucun pain, pas plus celui qui a reçu les paroles de la consécration qu'un autre, n'est réellement l'Homme-Dieu, voilà où les poussait un pur idéalisme. Tout panthéistes qu'ils étaient, ils n'identifiaient pas entièrement l'esprit et la matière. D'après eux, Dieu est l'équilibre de ces deux éléments; la révélation qu'il produit laisse subsister la distinction entre eux; et lorsque selon les actes du concile de Paris, tenu en 1609, ils avançaient que les paroles de la consécration indiquent comme actuellement présent ce qui s'y trouvait déjà auparavant, ils entendaient indiquer une chose purement intérieure et nullement venue du dehors; ainsi l'Eucharistie n'était pas pour eux un moyen de participer à la puissance et à l'être divin, mais une simple déclaration de leur existence divine. Quant au Pape, ils le regardaient comme le représentant du faux culte extérieur, ils l'appelaient l'antéchrist; l'Eglise, ils la stigmatisaient par la dénomination de la prostituée de Babylone, et en prédisaient la chute très prochaine; à peine lui accordaient-ils encore quatre années d'existence. Il est vrai que voilà bien des siècles que ces anathèmes prophétiques ont été fulminés et que Rome subsiste toujours! Sans doute que nos sectaires ont aussi reproché aux catholiques de lier l'esprit à une forme matérielle et par suite de détruire son essence; le juste et la justice, la moralité et la conscience, l'imputabilité de l'acte individuel et le devoir, tout est corrompu jusque dans sa racine par l'enseignement des papistes. En effet, un catholique qui ne se tient pas pour Dieu, qui conséquemment attend du dehors la lumière et la grâce divines, qui renonce à être à soi-même son législateur et son juge suprêmes, qui ne pense pas que Dieu

seul opère tout en lui, — comment pourra-t-il acquérir des notions exactes sur l'esprit, le juste, la justice, etc., dont il découvre la source dans un être bien substantiellement distinct de lui?

L'exposé qu'on vient de lire suffira pour éclairer M. Baur; dira-t-il encore qu'il y a une proche parenté entre nos dogmes sur l'Eucharistie et les doctrines panthéistiques que nous avons analysées? Le dogme de la transsubstantiation est bien une protestation éternelle contre tout panthéisme, comme nous l'avons écrit dans la Symbolique. Il dépeint Dieu en qualité de Seigneur absolu de la nature, tirant toutes choses non de son essence, mais du néant; vis-à-vis du Créateur toute créature est la négation de l'Etre divin, a l'existence par emprunt, et de cette manière Dieu peut disposer souverainement de toute créature, peut à son gré la soumettre à une mutation quelconque. Ainsi la croyance catholique repousse tout changement de la nature divine dans la nature matérielle; telle est sa partie immédiate, on arrive à la même conclusion en examinant le sens concret de l'adorable sacrement; en effet la matière, le pain et le vin sont détruits dans l'Eucharistie ils n'y sont pas avec le Christ; le Sauveur n'use pas de leur substance pour s'abaisser jusqu'à nous; dans lui la divinité a adopté l'humanité pour organe, et c'est cette humanité, et non le pain ni le vin, qui sert d'intermédiaire entre Dieu et le genre humain. L'apparition de Dieu avec la nature humaine est le plus haut et plus sublime degré de la révélation; comment après cela une substance bien inférieure à nous, pourrait-elle servir d'organe au nouveau mode d'existence que s'est choisi le Seigneur parmi nous? Il s'en suit que le pain et le vin par la consécration, perdent leur substance pour n'être plus que de simples accidents, qu'un voile cachant à nos regards faibles et infirmes la gloire du Libérateur. Ils disparaissent pour céder la place non seulement à la nature divine du Christ, mais à ses deux natures réunies; et de même que dans le Sauveur la divinité n'absorbe pas l'humanité, ainsi celle-ci en se communiquant à nous n'importe comment, garde son existence libre et personnelle.

La doctrine catholique de la transsubstantiation me ravit

d'admiration. Supposez même qu'elle ne repose pas sur des textes évidents de l'Ecriture; elle devra son origine à l'union que le catholique contracte avec le Seigneur par l'Eucharistie; il s'abîme dans lui, dans sa vie, ses souffrances, sa glorification, sa grâce; il ne trouve que lui; dans son élan spirituel il monte au dessus de toute impression venant de la matière; sa pensée s'élève jusqu'au point de mourir pour le monde extérieur. Mais le dogme catholique s'appuie sur les saints livres et sur la tradition la plus universelle, et il a fallu dans toute la durée de l'Eglise, une ferveur d'esprit bien grande, une force irrésistible de foi, une élévation sublime au-dessus des choses terrestres, pour vénérer une doctrine qui défie nos sens, qui nous propose un Dieu-homme à adorer, tout en nous montrant du pain et du vin.

Ce qui est encore plus capable d'exciter notre admiration, c'est que l'élan de l'âme en s'abîmant dans la divinité, a un terrible écueil à éviter; ayant atteint à la plénitude de la vie, savourant en elle-même les sentiments les plus vigoureux, elle n'est que trop disposée à faire abstraction de ce que le culte a d'objectif, les pratiques extérieures lui semblent être l'engourdissement et la mort, voilà l'enseignement d'une triste expérience. Ordinairement le mysticisme tend à repousser ce que le Christ offre d'objectif, d'historique; l'âme s'égarant dans ses contemplations, présume non seulement posséder son Sauveur en elle-même, mais encore parle de ne plus rien attendre du dehors, de s'identifier avec son bien-aimé, de se croire une incarnation personnelle de la divinité, se multipliant dans chaque fidèle comme dans le Christ lui-même. Rien de pareil dans le catholicisme : l'objectivité conserve toute sa puissance, car c'est là une condition essentielle pour que l'union tant désirée se réalise, et l'esprit en paraissant abdiquer son efficacité acquiert la plus grande force d'action. Le catholicisme opposait nécessairement la transsubstantiation à toutes les sectes semblables à celle que nous avons examinée. Dans la solennité de la Fête-Dieu il s'est toujours plu à attirer les regards et les cœurs de tous sur le Christ présenté objectivement à nos adorations, sur celui dont l'histoire a conservé les actions admirables, sur celui qu'une charité

immense pour nous a attiré du ciel sur la terre, et qui n'est aucunement le produit des développements successifs de l'esprit humain (1). La base de tout ceci git dans la tendance morale du catholicisme, qui par les sacrements et spécialement par la sainte Eucharistie, est un institut extérieur présentant les biens de Dieu sous une forme terrestre, stimule efficacement la pratique de l'humilité et des autres vertus, nous rappelle le souvenir amer et salutaire de la chute qui a nécessité cet emploi de signes sensibles pour recevoir la grâce divine; telle est aussi la remarque que les théologiens ont consignée contre les erreurs d'Amalric. Le spiritualisme des sectes que nous avons mentionnées, est un égoïsme bien condamnable conduisant directement aux absurdités antinomistiques, d'avoir en eux-mêmes le principe de toute vie, ces novateurs ne voulaient pas adorer un Sauveur qui ne fut pas eux-mêmes; un Christ historique, envoyé par un bienfait gratuit de Dieu, leur méritant des grâces placées en dehors d'eux, établissant une des institutions religieuses extérieures, ne pouvait convenir à ces orgueilleux qui s'adjugeaient à eux-mêmes toute source des richesses spirituelles. M. Baur est dans le vrai quand il assure (p. 299) que le dogme de la transsubstantiation et la Fête-Dieu n'auront pas converti des panthéistes; je le concède volontiers, puisque j'ai avancé la même chose en d'autres mots. Ma pensée peut se résumer de la sorte : notre croyance en matière d'Eucharistie pose entre nous et le panthéisme une différence tranchante; elle fait jaillir sur l'esprit du catholicisme des lumières bien vives et tout-à-fait propres à lui.

(1) Le 4^e Concile de Latran. qui dit canon I, de fide catholica... *Jesus Christus, cujus corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem, potestate divina : réprouve Amaury au can. 2. Reprobamus etiam et damnamus perversissimum dogma impii Amalrici : cujus mentem sic pater mendacii excæcavit, ut ejus doctrina non tam hæretica censenda sit, quam insana.* Le 3^e canon dépeint au naturel les sectaires de cette époque : *facies quidem habentes diversas, sed caudas ad invicem colligatas, quia de vanitate conveniunt in idipsum.*

§ 74.

De la Communion sous les deux espèces.

M. Baur a écrit sur la communion sous une seule espèce des paroles que je dois relever. Une fois il la déclare une pratique hautement condamnable, parcequ'elle laisse le choix entre deux actes qui sont également prescrits par le Sauveur, plainte qui ne doit pas trop nous étonner, car on expérimente souvent que l'homme est d'autant plus indifférent en réalité, qu'il montre plus de zèle extérieurement. On rencontre beaucoup de protestants qui ne voudraient pas pour tout au monde se signer de la croix, parceque, disent-ils, les apôtres n'ont pas connu cette coutume; les apôtres ont eu beau exprimer la doctrine de la croix avec la plus grande précision, on n'y prête pas seulement attention. Le docteur conclut par les paroles de Luther : « *Sic in æternum disjungimur et contrariū invicem sumus!* » *In æternum!* Que cette exclamation est effrayante! Elle a une portée immense. Jamais ma bouche ne proférera quelque chose de pareil.



CHAPITRE QUATRIÈME.

De l'Eglise.

§ 75.

Attaques de M. Baur contre la distinction essentielle qui, selon moi, existe entre l'Eglise catholique et l'Eglise protestante.

Les premières attaques de M. Baur sont dirigées contre la distinction que j'ai établie entre l'Eglise catholique et la communion protestante. J'ai dans la Symbolique traité la question d'une manière assez méthodique pour que la discussion en ce moment ne doive pas être longue. Ma thèse était celle-ci : d'après nous l'Eglise invisible procède de l'Eglise visible ; le contraire a lieu dans votre système. Toujours, selon les mêmes principes, ai-je ajouté, nous seuls pouvons accepter et acceptons réellement une révélation extérieure, historique, tandis que vous protestants vous ne pouvez souscrire qu'à une révélation purement intérieure, à laquelle vous devez refuser la manifestation au dehors. A cela que répond M. Baur ? Vous êtes dans le faux, dit-il ; nous admettons aussi que l'Eglise visible précède l'invisible et dans l'ordre des idées et dans celui des temps (p. 522). Une telle affirmation a pour conséquence directe que le dogme luthérien a vu le jour avant le moine apostat qui l'a reçu d'une communion antérieure à lui. Les protestants concéderont-ils cela facilement ? Mais voici la base de tout le raisonnement de M. Baur : il transforme la Sainte Ecriture, comme institut sensible, en Eglise visible du Sauveur. C'est par cette communion, par les saints Livres, par cette société visible et de date primitive, que Luther s'est initié à la vérité, a bâti son édifice doctrinal, et ainsi, en examinant la nature des choses, il n'y a pas de différence entre les deux confessions. Conciliera-t-on ceci avec ce que M. Baur regarde (p. 522) comme une grande vérité reconnue de tous,

que l'Evangile a passé par une prédication extérieure du Christ aux Apôtres, de ceux-ci à leurs disciples et ainsi de suite? Luther lui-même a parlé dans ce sens et cependant il n'aurait extrait sa doctrine que de l'Ecriture?

Le Sauveur se choisit des hommes, à qui il promet son assistance spéciale, et qu'il charge d'établir et de propager son règne spirituel; ces hommes à leur tour communiquent en vertu de leur suprême délégation, à d'autres leur mission sublime. Le docteur ne nie rien de tout cela, mais aussitôt il se rejette sur la Bible, nous montre Luther y prenant la vraie doctrine chrétienne, et puis pour concilier les deux assertions qui paraissent si contradictoires, il ne rencontre d'autre expédient que de déclarer l'Ecriture l'Eglise visible fondée par le Christ! Ainsi, conclut-il, l'auteur de la Symbolique s'est fourvoyé en fixant des différences doctrinales entre les deux confessions! Quand il s'agit de mission reçue de Dieu, il ne suffit pas d'indiquer un livre, une lettre qui est également pour tous. Qui donc a député Luther pour extirper les prétendues superstitions? Qui lui a commandé de prêcher l'Evangile, et en même temps assuré que l'Evangile qu'il croyait découvrir dans les Saintes Ecritures est vraiment celui de Jésus-Christ? A cette demande M. Baur n'aura finalement qu'une réponse : le Saint-Esprit l'a poussé intérieurement à agir comme il l'a fait; la manière de laquelle il comprenait, dans le sanctuaire de la conscience la rédemption faite par le Christ, l'a déterminé à s'élever contre l'Eglise visible existante alors; et de cette façon, d'un monde qui est dérobé aux yeux corporels, mais auquel il s'était parfaitement initié, il a extrait les matériaux nécessaires pour reconstruire l'édifice extérieur de l'Eglise.

Le docteur rencontrant une société visible dans les deux confessions, en déduit faussement l'identité de doctrine pour la nature présente. Les catholiques disent : le Christ a fondé une Eglise à percevoir par les sens, l'a chargé de la conservation et de la propagation de son Evangile, lui a confié tout le prix de ses mérites, et en même temps il lui a promis son assistance toute puissante pour qu'elle soit en mesure de remplir sa mission. Les protestants condamnent hautement une telle théorie; selon eux le Sauveur n'a reçu personne dans une

telle participation à son règne ; malgré cela ils concèdent que si quelqu'un rallie des adhérents à une nouvelle idée découverte par lui dans la Bible, il formera avec eux une société visible. Pour nous, l'Eglise qui doit sa naissance au Messie et qui se renouvellera jusqu'à la consommation des siècles, est une autorité certaine parce qu'elle tient la place du Sauveur ; tout homme peut uniquement par elle arriver au vrai Christianisme, et il prononcera l'anathème contre tout enseignement qui n'est pas conforme au sien et par suite à celui du Christ. Si maintenant nous concevons pour Eglise invisible la totalité des fidèles qui sont entrés en communauté de vie avec le Messie, par quel canal ont-ils été agréés à la participation aux biens célestes, si ce n'est par celui de la société religieuse présente à nos sens ? Et cette société ne les a-t-elle pas précédés comme le Créateur précède la créature ? Une pareille chose ne peut être revendiquée par la société protestante, sans qu'elle se perde dans la plus flagrante contradiction : ce point ne souffre aucune discussion.

M. Baur se base sur l'autorité de la Bible à laquelle en appelait Luther. Soit, mais qui nous certifiera que le réformateur interprète les saints Livres avec fidélité ? Point capital, fondement unique du système protestant, qui demande quelque examen. Le Sauveur, pour prouver sa divinité, renvoyait les Juifs à l'Ancien Testament, comme devant son origine à lui ; plusieurs, en scrutant les Ecritures, ne voyaient pas que Jésus de Nazareth y fût dépeint en qualité de Messie, et refusaient de croire à sa parole tout en s'appuyant sur l'autorité des écrits inspirés. Ainsi et le Sauveur et les Juifs expliquaient contradictoirement les saints Livres ; qui était dans le vrai ? Sans doute que Notre-Seigneur a soumis à un examen approfondi les passages de l'Ancien Testament qui se rapportent à sa personne, sans doute qu'il a placé en regard ce qui en divers lieux avait été annoncé de lui, et que de cette sorte il a montré à l'évidence son origine divine ; les Juifs voyaient en tout cela une exégèse individuelle, inadmissible, et entendaient l'Ecriture d'une toute autre manière. Mais le Sauveur ajouta : « les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont guéris, les morts ressuscitent ; si vous ne croyez pas à mes paroles,

croyez à mes œuvres. » Alors les choses changèrent de face. Le Christ, par la multitude et l'éclat de ses miracles, se prouvait être l'envoyé du Très-Haut pour expliquer infailliblement les Livres inspirés; et ainsi dans l'exposé que le Sauveur faisait de ceux-ci, les Juifs étaient forcés de reconnaître la parole même de leur Dieu. L'interprétation du Christ était objective et authentique, celle de ses contradicteurs était tellement individuelle et subjective qu'elle était erronée. Ceci n'imposait pas précisément la croyance à Jésus de Nazareth, puisque la foi doit être exclusivement un acte de la liberté, mais il ne laissait plus aux Juifs d'autre motif de leur incrédulité qu'une volonté profondément perverse.

Les Apôtres de leur côté n'ont pas prêché l'Evangile à peu près comme un livre proclame une vérité; leur mission avait un caractère tout-à-fait divin; le Sauveur leur avait dit : « Comme mon Père m'a envoyé, je vous envoie. » Par suite ils n'ont pas seulement annoncé la parole du Christ, mais ils ont encore été revêtus de sa toute-puissance. Un faux Christ, tel que Cérinthe, vint-il à défigurer le texte évangélique par des interprétations erronées, comme ses pères avaient défiguré l'Ancien Testament contre le Sauveur, les Apôtres n'avaient qu'à lui dire : prouvez que vous avez reçu du Seigneur la toute-puissance; si vous ne le prouvez pas, de quel droit vous opposez-vous à nous qui l'avons obtenu avec les dons du Saint-Esprit? L'interprétation que Cérinthe donnait à divers passages du Nouveau Testament, n'était donc pas seulement pour eux une opinion subjective n'excluant pas leur propre doctrine, mais une aberration entière, en contradiction flagrante avec la doctrine du Christ; et cette condamnation, ils la prononçaient en vertu de l'autorité qui leur avait été octroyée.

La perspicacité d'une révélation extérieure est nécessairement soumise aux mêmes conditions requises que la révélation elle-même. La garantie que nous avons sur l'origine céleste d'un enseignement réside dans l'autorité reçue par celui qui nous le propose; et pareillement les disputes qui surgiront sur le sens de certains points de cet enseignement devront se décider par l'autorité de ces hommes en qui le premier docteur a voulu perpétuer la sienne. En effet, si ces hommes ne

possédaient pas, pour nous, l'infailibilité, leur sentence n'aurait pas plus de valeur que celle de tout autre, ce qui équivaldrait à dire qu'ils n'ont obtenu aucune mission. Mais nier cette mission, équivaut à renverser la révélation elle-même; car si on abandonne le sens de celle-ci au jugement subjectif des hommes, ce sens devient entièrement douteux et par suite la doctrine céleste perd toute garantie. La révélation n'a d'autre raison d'être que de manifester les vérités divines, elle s'y rapporte comme la forme à la matière. A quoi nous servirait de concéder unanimement que Dieu a manifesté sa volonté par son divin Fils, s'il y a impossibilité d'établir avec une certitude absolue la matière, le contenu de cette révélation? Concluons donc que l'autorité de celui qui a parlé en premier lieu doit passer à ses successeurs; sans cela nous renonçons à toute preuve en faveur du Christianisme, nous dépouillons le Christ de tous ses miracles, et ainsi dépouillé, nous le mettons aux prises avec un disciple de Moïse. Conséquemment toute la puissance qu'ont exercée les Apôtres se conserve dans l'Eglise catholique, dans l'Episcopat fondé par eux et étend son action dans la sphère qu'ils lui ont assignée.

On se demande maintenant : quelle garantie avait Luther en faveur de son interprétation des Saintes Ecritures, à l'exclusion d'une autre opposée à la sienne, mais appuyée sur les plus profondes recherches de la science? Il me paraît qu'il n'a pu en avoir qu'une seule, celle qui sort de son adhésion personnelle, ou, comme il le dit lui-même, le témoignage intérieur, l'onction du Saint-Esprit. Pouvait-il revendiquer une mission extérieure de Dieu? Aucunement, puisque bien certainement ce ne furent pas les Apôtres qui la lui transmirent immédiatement; quinze siècles le séparaient d'eux. Il n'était pas en droit de se dire l'envoyé spécial du Christ, car il est très-avéré qu'il n'a jamais prouvé la sublimité d'une telle charge par l'un ou l'autre miracle. Etait-il député par l'Eglise catholique qui par une succession non interrompue remonte aux fondateurs du Christianisme et dont les Pasteurs possèdent la plénitude des pouvoirs spirituels? Assurément non, puisque c'est cette Eglise qu'il a combattue, puisqu'il a même nié que le Sauveur eût fondé une Eglise visible et lui eût légué son

autorité suprême. Ainsi ses explications du texte sacré se bornaient à une valeur purement subjective, et par là il allait à l'encontre de la nature même d'une révélation extrinsèque, basée sur l'autorité. Si M. Baur est convaincu que je me suis prononcé avec précipitation, sans avoir assez mûri mes pensées, qu'il me le prouve, qu'il démontre que le jugement d'un lecteur ou d'un interprète des Saintes Ecritures devient infailliblement le jugement de l'Esprit divin; pour lors je concevrai que renvoyer à la Bible, c'est renvoyer à une autorité visible, et que la lettre d'un livre s'harmonise avec la nature d'une révélation divine et extérieure. On aura beau s'agiter, multiplier les sophismes, l'acte de l'esprit qui sonde les livres inspirés, n'aura d'autre appui que lui-même, restera toujours purement subjectif, et de cette manière poser comme règle de foi les Saintes Ecritures, n'est pas établir une révélation extérieure; car celle-ci ne peut commencer son origine ni conserver son existence que par une autorité visible, sous peine de laisser planer un doute désastreux sur le vrai sens des vérités qu'elle renferme, sans manquer son but, sans se rendre entièrement inutile. C'est dans cette pensée que Fénelon s'exprime en disant : « *Ou catholique ou déiste.* »

Luther avait pour but de déplacer l'autorité que le Sauveur a laissée à son Eglise visible, lorsqu'il convertissait la Foi en la seule opération du Saint-Esprit; celui-ci par suite devait initier l'âme fidèle à l'intelligence des écrits inspirés. Ici M. Baur (p. 522) prétend que j'ai, dans l'exposé du système luthérien, subordonné deux articles que le réformateur ne pose pas en corrélation. Il aurait dit vrai en avouant que ni lui ni aucun de ceux de sa secte n'ont osé mettre en regard les deux principes du moine de Wittenberg. Puisque le Saint-Esprit opère tout dans le régénéré, celui-ci, qui en doute, n'est-il pas exclusivement passif? Il doit encore l'être parce qu'il est dépouillé de la prédisposition religieuse. Comment procède M. Baur? Examine-t-il avec soin si Luther part des principes essentiels de la réforme, pour attribuer à l'individu la certitude de saisir le sens des Ecritures? Nullement, parce que, dit-il, l'action du Saint-Esprit dans le fidèle n'exclut aucun autre moyen par lequel le chrétien reconnaîtra les saints Livres et

en obtiendra l'intelligence. Voici ses paroles à la page 225 : « La Foi à la vérité naît dans l'âme par l'opération divine, mais il ne s'en suit pas qu'elle soit une conséquence nécessaire de l'intelligence de la parole inspirée, ou qu'elle soit avec celle-ci en connexion immédiate. » Qu'en a-t-il écrit : la Foi est *exclusivement* une opération divine, puisque ceux qui la reçoivent n'ont même plus de prédisposition religieuse, et l'intelligence des Ecritures émane directement du Saint-Esprit sans le concours du régénéré, qui par lui-même en acquerra à peine une simple notice ; pour lors il aurait fidèlement traduit le système luthérien, dans lequel la visibilité de l'Eglise a une tout autre origine, une tout autre signification que dans notre enseignement.

§ 76.

M. Baur établit des marques de la vraie Eglise. Appréciation.

M. Baur dit page 526 : « Quand le catholique affirme que la vraie doctrine se découvre par le seul canal de l'Eglise, il se mettra en état de reconnaître la véritable Eglise, il en aura l'idée claire, il sera initié aux marques qui la désignent. C'est une condition essentielle pour obtenir la connaissance de la vérité. Or, si une telle condition peut se réaliser pour ce qui concerne l'Eglise, elle pourra aussi se réaliser dans une autre question, dans celle où il s'agit de déterminer la divinité de l'enseignement ; en effet il n'y a rien d'absurde dans cette thèse : l'Evangile ou la parole de Dieu se fait recevoir objectivement par elle-même, c'est-à-dire au moyen des arguments intrinsèques et extrinsèques qui en établissent l'origine céleste, ou par le témoignage du Saint-Esprit qui se manifeste en elle et par le même témoignage qui éclaire l'âme du fidèle. » Ne parlons pas encore des marques de l'Eglise catholique et disons que les paroles qu'on vient de lire ont grandement besoin d'explication pour être comprises ; au premier coup d'œil le docteur paraît avoir en vue les marques qui attestent qu'une doctrine vient réellement d'en haut. Sur ce point et catholiques et protestants ne sont en aucun désaccord, tous conviennent des preuves qui militent pour la divinité du Christia-

nisme. L'unique dispute roule sur les notes, auxquelles on reconnaîtra laquelle doctrine ou romaine ou réformée est la doctrine vraiment révélée, laquelle exprime le plus fidèlement et le plus complètement l'enseignement du Christ vénéré par les deux confessions comme envoyé du Très-Haut. L'origine céleste de l'Évangile ou de la religion chrétienne se démontre contre ceux qui n'adorent pas le Sauveur, tandis que la divinité de l'interprétation évangélique se prouve contre les diverses sectes du christianisme.

Du moment que M. Baur soutient que l'Évangile prouve suffisamment son origine céleste objectivement et par lui-même, c'est-à-dire, comme il le dit, par les arguments intrinsèques et extrinsèques qui ne laissent aucun doute à cet égard, il est obligé de recourir aux mêmes arguments pour établir la divinité de sa confession.

Mais ce que le docteur appelle une démonstration objective en faveur de l'inspiration des Évangiles, est de nouveau très-obscur; il est vrai qu'il égale cette démonstration à celle qui sort des arguments intrinsèques et extrinsèques, du témoignage du Saint-Esprit se révélant dans le texte sacré et dans l'âme du fidèle. Ceci n'est aucunement une démonstration objective, car le témoignage de l'Esprit divin se manifestant simultanément dans les pages inspirées et dans l'intelligence du lecteur, restera toujours, malgré toute sa puissance, dans les limites d'une entière subjectivité. En effet, jamais nous ne pourrons embrasser de cœur la doctrine évangélique comme la parole du Seigneur, sans y être amenés par le témoignage du Saint-Esprit, c'est-à-dire, par l'illumination qu'il produit en nous; mais alors se pose cette question : le témoignage, selon lequel j'agis, est-il bien *réellement* celui de la troisième personne de l'adorable Trinité ?

Comment donc M. Baur aboutira-t-il dans son système à une démonstration certaine, surtout à une démonstration objective, extrinsèque, de la vérité ?

La matière qui nous occupe en ce moment mérite une plus ample élucidation. Étudions-la jusque dans ses moindres parties. Les preuves extrinsèques d'une doctrine dérivent de l'autorité de celui qui l'enseigne, des prodiges que celui-ci opère

au dehors pour prouver sa délégation d'en haut, des miracles, des prophéties, et ainsi de suite; les preuves intrinsèques découlent de la vérité de cette doctrine, de son aptitude à contenter les besoins de l'homme, etc. En partant de ces principes, indiquons deux obligations qui incombaient à mon adversaire.

1° Il devait produire des preuves extrinsèques pour nous convaincre que sa communion remonte à Dieu. Nous venons d'exprimer de quelle manière il comprend ces sortes de preuves.

De la divinité du christianisme il paraît conclure à celle de la confession protestante, en raisonnant comme suit : les catholiques ne nient pas que les Saintes Ecritures contiennent la doctrine du Christ; or, l'enseignement protestant est extrait des livres inspirés, et conséquemment est une même chose avec eux; ainsi cet enseignement est patroné par l'autorité du Sauveur; l'autorité extérieure de celui-ci est donc celle de la croyance protestante (1). Ceci nous ramène à ce que nous avons discuté dans le paragraphe précédent; pour qu'une telle argumentation, y avons-nous constaté, ait quelque valeur, il faut préalablement établir une connexion vitale entre le jugement subjectif expliquant le texte sacré et la suprême véracité du Christ. Qu'exigeons-nous? La preuve que l'enseignement du Sauveur est céleste? Aucunement, mais la preuve que les protestants possèdent véritablement cette doctrine; en d'autres termes nous ne demandons pas une autorité suprême en faveur de la parole du Christ, mais nous demandons l'autorité de celui-ci en faveur de la parole protestante. Les Saintes Ecritures, qui en doute? sont du plus grand poids, mais celui qui a entre les mains le texte inspiré, n'en a pas encore la vraie doctrine. C'est pourquoi nous cherchons une autorité qui doit exister quelque part, autorité certifiant que les Ecritures sont bien interprétées. Ainsi, qu'on le suppose un moment, l'autorité de la Bible sera divine extérieure, elle coïncidera parfaitement avec celle du Sauveur; elle ne pourra pas encore remplacer une explication certaine des pages sacrées.

(1) A la p. 326, M. le Docteur semble dire quelques chose de semblable quand il assigne la *vraie doctrine* comme note extérieure de l'église.

Déterminons soigneusement ce qui est critère intrinsèque, ce qui est critère extrinsèque. M. Baur met en avant le témoignage que rend le Saint-Esprit au fond de notre âme. Mais de quelle ressource sera ce témoignage? N'a-t-il pas différé du tout au tout sur les vérités les plus fondamentales? A-t-il donc inspiré les mêmes affirmations au réformateur de Zurich, à celui de Wittenberg, à celui de Munich, aux Anabaptistes, aux Quakers, aux Illuminés? Je pense que l'Esprit de Dieu saura se maintenir en dehors de pareilles contradictions; ou bien dira-t-on qu'il rencontre partout dans l'homme de tels obstacles, qu'il ne peut plus se manifester nulle part d'une manière claire et certaine? Soit, mais où est, après cela, la moindre possibilité de faire jaillir une objectivité de ce qu'il y a de plus subjectif?

Du reste, le protestantisme renonce à tout critère extrinsèque par là même qu'il nomme l'Eglise une communion de Saints, c'est-à-dire, une assemblée de fidèles unis *intérieurement* au Sauveur, mais ne se montrant tels au dehors par aucune marque certaine. Supposez cette notion exacte, il n'en suit pas que cette Eglise soit en possession de la vraie doctrine; car elle aurait adopté des vérités chrétiennes qui l'ont conduite vers l'Homme-Dieu, qu'elle ne pourrait pas encore se dire riche de *tous* les dogmes chrétiens? Pour prétendre à une plénitude de trésors spirituels, il faut qu'elle appelle à son secours des témoignages de la force de ceux qu'a invoqués le Sauveur lui-même.

M. Baur peut-il donc à juste titre parler de critères extrinsèques propres à mettre en évidence la divinité de la doctrine de sa confession? Ces critères quels sont-ils? Pour moi, je n'en connais aucun.

2° M. Baur avait encore à s'occuper des critères intrinsèques de l'enseignement réformé. Mais lui-même les trouve très-insuffisants, puisque partout il rejette cet enseignement; il en conserve la terminologie, il est vrai, mais c'est toujours pour couvrir de ce manteau des opinions modernes. Ceci prouve que notre docteur n'attache pas non plus grande importance aux critères extrinsèques qu'il réclame en faveur des siens; car ce qui est divin d'après les sources extérieures de-

vrait, semble-t-il, ne pas l'être moins si on examine les preuves qui sortent de la nature même du dogme.

Jusqu'ici j'ai accordé à M. Baur que les protestants ont entre les mains les vraies Ecritures et que celles-ci jouissent de l'autorité divine. Mais comment le docteur parvient-il à adopter ces deux points? Comment s'assure-t-il que la parole de Dieu, l'Evangile est réellement cette parole *écrite*, cet Evangile *écrit* qu'il s'attache à sonder? Comme la question est ici de savoir s'il y a une Eglise visible, je désire que mon adversaire abandonne entièrement l'idée de la communauté catholique, qu'il aie recours aux seuls éléments d'une société invisible pour prouver extrinsèquement l'inspiration et l'intégrité des saints Livres; car ces deux qualités sont reçues par les réformateurs et par leurs symboles. Il ne suffira pas au docteur de répondre: « Je les déduis des auteurs ecclésiastiques des premiers siècles, des écrits de Clément, romain, d'Ignace, patriarche d'Antioche, qui ont été les disciples des Apôtres, de Justin et de Méliton qui ont vécu dans la première moitié du deuxième siècle, d'Irénée qui a vécu dans l'autre moitié de ce siècle, et ainsi de suite. » En se contentant d'un tel raisonnement, il marche sur la trace de ses devanciers dans la réforme, mais il ne résout aucunement la question. Nous ne demandons pas une preuve extrinsèque quelconque et conditionnée, mais une preuve qui puisse nous prouver une garantie bien plus relevée, qui nous conduise comme à un point d'appui, à l'autorité de Dieu lui-même. Une autorité humaine, toute respectable, tout absolue qu'elle est, ne deviendra jamais divine dans les mains de M. Baur. Qui ne recule devant cette conclusion? « Je crois fermement et ma foi n'est pas sujette à l'erreur, je crois que l'autorité sur laquelle je me base est vraiment divine, parce qu'un homme me le garantit. » La caution offerte par cet homme, ne devrait-elle pas aussi dans ce cas être à l'abri de toute possibilité d'erreur? Qu'au lieu d'un homme on en place dix, vingt, cent, mille, cela ne change en aucune façon la *qualité*, la nature de la caution, nous demeurons toujours dans l'élément purement terrestre. Ainsi l'Ecriture Sainte que les protestants disent être l'*unique* source céleste et infail-
lible de la vérité, a pour fondement un témoignage exclusi-

vement humain et sujet à faillir. Je ne conçois pas plus qu'auparavant que l'autorité souveraine du Christ ait, dans le système protestant, passé aux Livres saints. Les protestants croient donc puiser exactement l'enseignement du Seigneur dans le texte sacré, et en même temps ils sont dans l'impossibilité de savoir si ce texte émane réellement d'en haut!

La contradiction devient encore plus saillante quand nous interrogeons les sectes, qui au deuxième siècle de notre ère ont attaqué vivement l'Eglise catholique; elles rejetaient comme supposée une grande partie des saints Livres admis canoniquement par les catholiques, et en produisaient de nouveaux; par exemple, les Basilidiens avaient le prophète Parchor, les Valentinien l'évangile égyptique, les Ophites l'évangile de Judas dit l'Isariote. Prévenant les hérétiques du 16^e siècle, ils recevaient, en qualité d'inspirés, certains écrits de la Bible catholique, ils en repoussaient une majeure quantité, et de plus (autre point de contact avec nos réformés) ils altéraient le texte des livres, qu'ils inscrivait dans leur canon. Pourquoi donc les protestants, voulant savoir quels écrits sont inspirés, préférèrent-ils le témoignage d'auteurs catholiques à celui d'écrivains séparés de la communion romaine? Qui nous garantit que les auteurs catholiques aient agi avec impartialité et n'aient pas été conduits dans leurs investigations par une intention perverse, n'aient pas amassé contre leurs adversaires des affirmations mensongères, des stratagèmes fondés sur une équivoque, en un mot, des invectives.

M. Baur pouvait au sein de sa confession rencontrer d'excellents motifs d'adhérer aux écrivains des sectes des premiers siècles plutôt qu'aux auteurs de notre Eglise. En effet, ces sectes faisaient aussi de l'Ecriture la source unique, le seul juge de la foi, elles rejetaient les traditions apostoliques, l'enseignement catholique de l'existence et de l'autorité d'une Eglise visible fondée par le Christ (1). Mon adversaire avait de l'intérêt à priser une telle doctrine; il devait la préférer à celle d'un simple Irénée et d'autres « saints catholiques »; il

•(1) Dans mon ouvrage sur *l'unité de l'Eglise*, j'ai développé largement l'enseignement des gnostiques, manichéens, etc. à ce sujet.

a négligé là une défense d'une grande utilité. De nouvelles investigations lui auraient montré les sectaires bien rapprochés du dogme de la foi justifiante et applaudissant hautement à l'anathème dont il a frappé « l'aride désert des bonnes œuvres et de l'*opus operatum*. » Les Simonien, par exemple, ne se cachaient aucunement pour soutenir que le salut ne dérive point des bonnes œuvres, mais uniquement de la foi (1); les Gnostiques ne parlaient pas autrement. Qu'affirmaient de leur côté les écrivains catholiques, « les Saints? »

A partir de St Irénée, St Justin, Tertullien, St Clément d'Alexandrie, Origène et St Méthode, jusqu'à St Athanase, St Basile, St Grégoire de Nysse, St Grégoire de Nazianze, St Chrysostôme et Théodoret dans l'Eglise grecque, et jusqu'à St Ambroise, St Jérôme, St Léon et St Grégoire dans l'Eglise latine, on a sans interruption enseigné que l'homme jouit du libre arbitre, pouvant également se déterminer au bien et au mal, qu'il puise la grâce dans les sacrements, que sans les bonnes œuvres et la charité, sans la justice intérieure, le salut éternel est impossible; en un mot, on souscrivait à tout ce que M. Baur nomme une preuve éclatante du matérialisme de notre confession, et de l'abandon dans lequel nous laissons l'essence du christianisme. Mais voici une chose encore plus digne d'attention : quand il s'agit de fixer le nombre des saints Livres, le docteur s'en rapporte à nos « Saints »; pourquoi donc les bafoue-t-il, lorsqu'ils attestent que saint Pierre a été choisi par le Sauveur comme chef des Apôtres et que sa principauté est échue en partage à l'Eglise de Rome, puis — que le Christ a fondé un corps enseignant auquel il a promis l'infailibilité, et ainsi de suite? Sur ces articles les attestations unanimes des auteurs cités n'ont plus aucune valeur; pourquoi donc ces mêmes hommes suffisent-ils pour décider quels sont les livres bibliques et quels en sont les caractères intrinsèques?

(1) Theodoret. hæret. fab., l. 1 : οὐ διὰ ἔργων ἀγαθῶν, ἀλλὰ διὰ χάριτος σώζεσθαι.

§ 77.

Marques de l'origine céleste de l'Eglise catholique.

Il est temps maintenant de répondre à ces paroles de M. Baur (pass. cité) : « le catholique soutient que l'initiation à la vraie doctrine s'obtient par le seul canal de l'Eglise; il doit en conséquence être à même de reconnaître la véritable Eglise, il doit en avoir une idée claire, percevoir clairement les marques qui la désignent. » Le docteur pèche toujours par la même confusion; les marques qui établissent la divinité du Christianisme, et celles qui établissent la divinité de sa confession, lui sont une même chose. Rappelons donc encore une fois, que l'unique dispute entre les Protestants et nous roule sur les critères certains, évidents, au moyen desquels on distinguera quelle confession professe la pure doctrine du Sauveur. Le catholique, selon qu'il a été dit plus haut, est convaincu que le Christ a fondé une Eglise visible, un corps enseignant visible, à qui il a communiqué sa propre autorité; pour ce corps vaut l'autorité du Sauveur lui-même; son jugement sur le sens de la doctrine chrétienne est celui de l'Homme-Dieu. Voilà la relation que l'Eglise catholique pose entre elle et son divin fondateur; voilà comment elle nous offre des motifs de crédibilité.

Après cela, demandera-t-on, où sont les preuves que l'Eglise catholique est dans le vrai en s'appréciant de la sorte? Ceci signifie : comment prouve-t-elle qu'elle est telle qu'elle se dit? Elle ne pourra pas interroger les Saintes Ecritures pour répondre à la question proposée, puisqu'on ne saura ce qui est vraiment Ecriture que par le témoignage de l'Eglise; il ne lui est pas permis d'asseoir la démonstration de sa mission sur un argument qu'on taxerait de cercle vicieux. Comment donc l'Eglise a-t-elle appris les sublimes fonctions auxquelles elle est appelée? Il faut qu'elle les ait reçues de la bouche même du Sauveur, sans aucun intermédiaire. En effet c'est à elle que s'adressent ces paroles de l'Homme-Dieu : « Je resterai avec vous jusqu'à la consommation des siècles; » — « je vous enverrai l'Esprit de vérité, qui demeurera avec vous et vous initiera à toute vérité; » — comme mon Père m'a en-

voyé, je vous envoie; » c'est à son chef que s'adressent ces autres paroles : « tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise, et les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle. » Ces paroles et d'autres semblables ont été écrites plus tard par des hommes que l'Eglise *seule* connaît, qui ont titre par elle seule, et à qui en dehors d'elle, on ne pourra jamais avec quelque certitude reconnaître une vraie mission; mais quant aux paroles mêmes, c'est elle qui les a entendues comme elle a vu le Seigneur et ses actions, comme elle a reçu tous ses discours. Si elle recherchait l'une ou l'autre preuve extrinsèque pour appui de son autorité, elle imiterait cette personne qui ayant parfaitement la conscience d'une action posée par elle, voudrait cependant qu'un autre l'assurât qu'elle a été réellement présente au fait en question, et qui dans un pareil cas ne se convaincrait que par le témoignage d'autrui. Il n'y a pas de plus grande certitude que celle qui est immédiate; personne ne nous persuadera jamais plus de notre existence que nous-mêmes; toute autre conviction sera médiate, tandis que celle que nous trouvons dans notre âme est immédiate.

Si l'on veut prouver l'infailibilité de l'Eglise par la Tradition, on ne répètera la démonstration qui sort du sein même de l'épouse du Christ, on répètera ce qu'elle-même a appris à son origine; tout cela servira seulement à mettre en évidence que de tout temps elle s'est regardée comme revêtue d'infailibilité par son divin époux, et que de tout temps aussi elle s'est présentée au monde comme telle. Le témoignage éclatant de St-Ignace, disciple des Apôtres, proclamant l'indéfectibilité de l'Eglise (τὴν ἀφθαρσίαν), les témoignages non moins éclatants de St Irénée, de Tertullien, d'Origène, de St Cyprien, et tous ceux qui se sont succédé jusqu'à nos jours, tous ces témoignages reposent sur sa propre science, sur sa propre conviction.

On demandera : à quoi ceci nous mènera-t-il sinon à conclure qu'en dehors de l'Eglise catholique, il n'y a pas de certitude objective du Christianisme et de ses éléments de salut? C'est là la pure vérité et la thèse en faveur de laquelle je combats. On me criera avec mépris : En tout l'Eglise, rien que l'Eglise!... Je réponds : Il est vrai, en tout l'Eglise, rien que

l'Eglise; il ne peut y avoir qu'elle; sans elle nous n'aurions ni le Christ ni l'Ecriture Sainte. Retranchez l'Eglise catholique de l'histoire du Christianisme, et cherchez ce qui restera de la religion fondée par l'Homme-Dieu.

Après cela demandera-t-on encore : Comment l'Eglise prouve-t-elle extrinsèquement qu'elle est en droit de se dire l'universelle héritière du Christ? On répondra que toute tentative de s'assurer par un autre canal que par celui de l'Eglise, de la vraie doctrine du Sauveur, est inconcevable, est absurde, est impossible; c'est-à-dire, qu'aucune société religieuse qui a vu le jour après le Christ et les Apôtres, par là même qu'elle leur est postérieure, ne peut remonter jusqu'au Messie, ne peut exhiber des promesses reçues de lui. Au point de vue où nous sommes, les preuves qu'on voudrait tirer de l'Ecriture et de la Tradition, peuvent uniquement nous servir d'introduction à la manière de laquelle l'Eglise s'envisage elle-même, et d'invitation pour apporter dans l'examen de cette matière toute l'attention possible; on travaillerait en vain pour déduire de là une vraie démonstration. Cette vraie démonstration St Irénée l'a indiquée, et surtout Tertullien l'a développée dans son admirable traité des *Prescriptions*; la possession perpétuelle de l'Eglise, le témoignage qu'elle rend elle-même, voilà les titres qu'elle rend à notre adhésion; ce qui est la supposition de toutes les suppositions, la base de toutes les bases ne comporte pas un autre fondement.

Si nous avions à diriger nos disputes contre ceux qui n'admettent pas la divinité du Christ, nous devrions nous placer à un autre point de vue, mais ce n'est pas ici le cas.

Examinons encore quelques affirmations de M. Baur, quoique je n'en voie pas la connexion avec la matière qui nous occupe en ce moment. Il dit p. 529 : les rapports de dépendance dans lesquels chaque fidèle se trouve avec l'Eglise visible, doivent respecter la libre conviction individuelle; chaque fidèle a droit pour tout ce qui regarde les choses religieuses, à dépendre de lui seul, à se libérer de toute pression extérieure. Quelle valeur aura donc le rapport qui ne sera pas dans ces conditions, celui qui naîtra du dehors et par suite abdiquera toute indépendance personnelle? Je ne comprends point qu'on

veuille par ces paroles caractériser la foi protestante, ni qu'on prétende par là apporter quelque argument propre à décider la question, qui s'agite en ce moment. Les catholiques repoussent de toutes leurs forces une pression, une violence extérieure. Qui me force, qui force tous les catholiques d'adhérer à l'Eglise Romaine? Il existe une pression entièrement libre, il existe la conviction de l'âme; et celle-là nous oblige à vénérer cette Eglise comme instituée par le Christ, comme ayant succédé à sa puissance spirituelle, deux précieux privilèges qui nous attachent à elle. Entre l'imposition d'une violence extérieure et la négation d'une autorité infaillible, il y a un juste milieu. Jésus-Christ qui en doutera, s'est montré comme l'autorité par excellence, mais par là il n'imposait violemment sa doctrine à personne; il demeurait loisible à tous d'y adhérer par un acte entièrement libre ou de ne pas y adhérer. Or, de ce que le Sauveur laissait à chacun sa liberté, son action propre, en résulte-t-il que partant son autorité fut inutile? Le même raisonnement vaut pour l'autorité de l'Eglise.

M. Baur continue : « l'enseignement protestant de la vraie Eglise, l'idée qu'il fait planer au-dessus de la société religieuse visible, renferme le principe le plus relevé de la réforme, le principe de la foi et de la liberté de conscience, ou le principe que pour tout ce qui a trait à Dieu et à son Christ, personne n'a besoin d'un intermédiaire extérieur, puisque l'intermédiaire d'une Eglise visible ne pourrait que nous rendre dépendants d'une autorité humaine. » Voilà des paroles, telles que le docteur n'en prononce guère; s'il se fut de prime-abord énoncé de la sorte, il aurait beaucoup abrégé mes recherches. Ainsi, selon M. Baur, il ne faut pas d'Eglise, pas d'enseignement religieux, pas de société spirituelle; ce qui se nomme Eglise protestante est purement une agglomération capricieuse d'individus, ne sentant pas un grand besoin de constituer un corps, ne prétendant pas à une origine surnaturelle ni à une mission supérieure; car dans l'hypothèse l'homme ne prouve point la nécessité d'un intermédiaire extérieur pour tout ce qui concerne ses rapports avec le ciel. M. Baur dit avec raison que se soumettre à une telle Eglise, c'est se rendre dépendant d'une autorité purement humaine; car

une semblable société n'a pour elle aucune promesse divine, n'a reçu aucune délégation pour placer les hommes en relation avec le Christ et sa doctrine ; le docteur aurait dû ajouter qu'il est inconcevable, qu'un être raisonnable veuille se courber sous un tel joug.

Quant « au principe de la foi et de la liberté de conscience, » M. Baur aurait dû s'exprimer avec beaucoup plus de précision. L'auteur dit-il ceci : aucune force extérieure ne déterminera les hommes à croire, tous ont à suivre en matière religieuse ce qu'ils trouvent de plus fidèle, de mieux prouvé ? En ce cas j'ignore ce qu'un tel axiome renferme de propre au protestantisme. Ou bien son idée est-elle : l'Eglise abandonne à la liberté individuelle le choix de ce, qui lui paraît préférable, parcequ'elle ne connaît pas, elle ne peut pas connaître, et elle n'a pas besoin de connaître, en quoi consiste l'unique et vraie doctrine du Christ ; un tel principe certes n'est pas catholique, puisque l'Eglise qui porte ce nom, se regarde comme la gardienne unique de l'enseignement du Sauveur ; il n'est pas même protestant-Symbolique, puisque les symboles protestants et réformés traduisent une doctrine déterminée comme la seule vraie et déclarent fausses toutes les convictions qui ne sympathisent pas avec elle.

Puis, dit M. Baur, le protestant recusant une autorité humaine, reçoit la seule Bible en qualité d'intermédiaire entre le Christ et l'homme. Cette assertion a été examinée plus haut.

J'ajoute encore une considération. Il est bien avéré que le peuple, en fait d'interprétation biblique, ne s'éloigne pas de ceux qui l'instruisent, puisqu'il ne possède pas les connaissances nécessaires pour sonder convenablement par lui-même les saints Livres. Par suite la majeure partie de la société religieuse est redevable à ses docteurs du bonheur d'appartenir au Christ et à la Foi. Que le peuple ait même pour chacune de ses croyances plusieurs textes bibliques, il se trompera encore s'il croit avoir trouvé sa conviction dans l'Ecriture. En effet les docteurs protestants posséderont-ils une autorité qu'ils refusent eux-mêmes à leur propre église ? Offrent-ils une autre garantie en faveur de l'inspiration divine de leurs exégèses ? Comment peut-on encore assurer qu'ils annoncent la parole

de Dieu? Quelle contradiction d'attribuer en fait à une communauté une autorité qu'on lui dénie en théorie, en principe! de faire dériver pratiquement au moyen de la prédication, la relation qu'ont des milliers d'âmes avec le ciel, bien que le prédicateur sache que la chose n'est pas telle, et que sa parole est faillible. Ce n'est pas tout; la plupart des prédicateurs eux-mêmes ne tirent pas immédiatement leur enseignement de la Bible; lorsqu'ils traitent un texte biblique et qu'ils le posent en regard avec d'autres passages des Ecritures, ils sont encore loin de sceller leurs prédications par la parole divine; ils citent à la vérité les mots prononcés par le Sauveur, mais ils n'expriment ni l'enseignement ni la pensée de l'Homme-Dieu. Une partie des prédicants apprend à connaître le Christ dans les écrits de Wegscheider et de Gesenius, une autre partie dans ceux de Bretschneider et de Bohr, une autre partie dans ceux de Paul d'Heidelberg ou dans ceux de Schleiermacher et de Hegel, très peu dans les exégèses de Luther et de Calvin, etc. C'est ainsi que ceux qui annoncent au peuple la doctrine du Sauveur, ne reçoivent cette doctrine que par divers canaux; et après cela on affirme gravement que le protestant seul n'a recours qu'aux Ecritures pour établir ses rapports avec Dieu et son Christ!

§ 78.

M. Baur réclame en faveur du Protestantisme l'unité de doctrine.

De ce qui précède je déduis cette conclusion : C'est une illusion que chaque homme se formera ses relations avec Dieu et le Christ par la seule lecture des saints livres; neuf cent quatre-vingt-dix-neuf réformés sur mille se forment ces relations au moyen d'autres hommes dont la faillibilité est si patente, de l'aveu même des protestants, qu'ils se contredisent mutuellement dans les articles les plus essentiels; c'est vraiment la plus inconcevable hardiesse que d'affirmer d'un prédicateur, sujet à l'erreur comme au péché, enseignant d'après ses sentiments personnels : « Il annonce la parole de Dieu; » — de là la nécessité d'admettre une Eglise fondée par le Christ, soutenue sans interruption par son autorité; on suppose toujours que tout pouvoir a été accordé à l'Homme-Dieu. Chaque

docteur a pour lui l'autorité de cette Eglise, à l'enseignement de laquelle il adhère scrupuleusement; il s'avance donc avec courage et confiance en disant « je vous annonce la parole de Dieu, et la réunion des fidèles n'a pas honte de l'écouter, de le croire sur parole, car il ne s'appuie pas sur sa propre science, sur ses opinions subjectives, mais sûr la science reçue du Sauveur et des Apôtres, sur une connaissance objective descendue du ciel, à laquelle il est attaché d'esprit et de cœur.

M. Baur critique ici (p. 331) un endroit de ma Symbolique : Si l'auteur dit-il, veut que le protestantisme envisage chaque membre de l'Eglise comme une quintessence séparée de tout entourage et se suffisant à elle-même (1^e Ed. p. 308, — 2^e Ed. p. 385), il ne doit pas oublier que là où l'on constate des quintessences, là aussi règne une harmonie posée par la main du Créateur. Il faut qu'on se confie peu dans la vérité dont la puissance objective néanmoins triomphe facilement par elle-même, qu'on se confie encore peu dans la disposition qu'a l'esprit humain pour y souscrire, qu'on ne se confie pas davantage dans l'intelligence divine qui gouverne constamment l'Eglise; sans cela on ne s'attacherait pas à la prétendue impossibilité de reconnaître la vérité chrétienne et d'obtenir le vrai sens des Ecritures, on ne la dirait pas telle qu'on ne peut pas songer à établir hors du catholicisme l'unité et la communion de la foi. » M. Baur aurait dû s'exprimer de cette manière : où Dieu lui-même détermine des quintessences, il pose entre elles une vraie harmonie; mais où l'homme, de sa propre autorité se crée des quintessences, il n'y a pas cette harmonie, et voilà le motif pour lequel on la recherche en vain dans le système protestant. Quant à l'aptitude de l'esprit humain à recevoir la vérité, les catholiques sont en droit de la prôner; mais qu'un système qui agrandit les désastres du péché originel de la façon que nous l'avons constaté, vienne vanter cette aptitude, c'est, à mon sens, une grossière contradiction. Peut-être que le docteur de Tubingue parle d'après ses propres idées, que nous avons aussi eu l'occasion de peser, et selon lesquelles la nature humaine est *essentiellement juste*; mais comment, dans cette hypothèse, un être aussi parfait tombera-t-il dans une erreur quelconque? De semblables idées mettent à néant

la possibilité du péché en tant que celui-ci s'oppose à la volonté divine, et celle de l'erreur en tant que cette dernière est l'adversaire de la vérité. Si le mal n'est qu'une suite du *fini* de notre nature, c'est-à-dire, un simple manque de perfection, le défaut du vrai ne sera pas une fausseté, mais une pure négation de ce qui est parfait. Puis le docteur en appelle à l'intelligence divine qui régit l'Eglise ; il ne se souvient sans doute pas qu'à la page 528 « il écrit : il n'est pas certain que l'Eglise visible possède ce qui n'appartient qu'à l'Eglise invisible, c'est-à-dire, un homme éclairé par le Saint Esprit et changé au fond du cœur. » De telles prémisses ne me paraissent pas très-aptées à donner des conclusions en faveur de l'unité et de la communion de la Foi. Toute la tâche du docteur devait se résumer en ces mots : démontrer que les points sur lesquelles l'Eglise protestante est d'accord, dérivent de Jésus-Christ. Le résultat de nos investigations a déjà appris si une semblable démonstration est faisable. Mais écoutons encore les raisonnements de M. Baur ; ils sont de deux sortes, les uns sont purement historiques, les autres historico-spéculatifs. Il dit à la p. 551 : « Si l'on se place à un point de vue plus relevé, on verra que les diverses résolutions, les diverses explications des fidèles ne sont que des époques transitoires destinées à les conduire à une réalisation plus complète de l'idée de l'Eglise ; et la liberté illimitée accordée aux individus fait encore sentir davantage la nécessité de se rassembler dans un corps. » Ceci revient à dire que du sein de l'opposition surgit une unité plus relevée ; soit, mais cette unité portera toujours les caractères des membres dont se compose l'opposition ; si ceux-ci sont des simples produits humains, l'unité qui en résulte n'aura qu'une nature scientifique ; au-dessus de cette unité paraîtront de nouvelles contrariétés, et de ces contrariétés une autre unité s'efforcera de sortir, et ainsi à l'infini. Par cette voie, la chose est indubitable, on n'arrivera jamais à une autorité capable de servir de base à la foi chrétienne, c'est-à-dire une foi vraie et positive. Le savant qui pourrait poser un terme à la progression dans laquelle nous lance M. Baur, devrait, comme le Christ, prouver sa mission divine ; sans quoi jamais il ne serait pas en état de formuler ni de fonder une véritable foi.

L'impossibilité que nous venons de constater résulte de la différence radicale qui existe entre la science et la foi positive et divine; entre elles il y a divergence complète d'origine et d'essence; l'une ne reconnaît pas l'autorité, à laquelle l'autre se rallie. Il est donc bien évident que le protestantisme, lequel, selon l'expression de Kant, cherche l'unité sur la voie de l'antagonisme, ne pourra jamais atteindre à cette unité, même pour ce qui regarde la croyance au Christ. Tout en ce point est contradiction; comment dans le chemin de la progression illimitée de la science spéculative rencontrer la foi, qu'on ne trouvera qu'en retournant sur ses pas et en s'adressant aux données historiques? Tout le profit à tirer d'une telle façon de procéder, consistera à convaincre ceux qui courent la voie tracée par M. Baur, que ni la foi ni l'unité de la foi ne se découvrent ni existent sur cette route, que pour aboutir au point tant désiré, ils sont forcés de prendre un autre chemin, c'est-à-dire de renoncer à leurs propres lumières.

L'erreur fondamentale de M. Baur réside dans son idée, que l'opposition des diverses opinions suffit pour saisir la vraie doctrine chrétienne; nous autres catholiques qui saisissons cette doctrine par une autorité digne de nos hommages, nous ne négligeons cependant pas la contrariété des sentences; nous nous en servons pour approfondir davantage les points de foi, pour nous les approprier plus intimement, pour les concevoir d'une manière plus claire et plus complète. Ainsi si la science religieuse en use abondamment, jamais la foi elle-même n'y a le moindre recours.

La démonstration historique, M. Baur l'entreprend de la manière suivante : toute l'histoire de l'Eglise protestante est une preuve que pour elle l'unité de foi est une possibilité et une réalité. Quelles que soient les tentatives qu'on ait hasardées pour la détacher de ses vrais principes, en voulant unir toutes les confessions réformées sous un symbole plus uniforme, jamais on n'a réussi; d'un autre côté jamais la liberté la plus illimitée de foi et de conscience n'a détruit l'unité et l'uniformité de croyance pour autant que celle-ci est la base nécessaire d'une société religieuse; cela tient à la distinction que nous observons entre les articles essentiels ou fondamen-

taux, et les articles accidentels ou accessoires. Chaque fois que la liberté subjective voulait dominer l'unité fondamentale, l'Eglise a recueilli en elle-même assez de force vitale pour appliquer aussitôt le remède sur la plaie. »

L'église protestante compte trois siècles d'existence; prise dans son ensemble, comme réunissant toutes les sectes réformées, elle a, pendant ce temps, passé deux grandes crises. La première se déclara dans les premières années de la réforme; un schisme s'éleva entre les adhérents du nouvel Evangile et fut si violent qu'il les partagea en deux confessions, la saxonne et l'helvétique. La seconde crise éclata dans la dernière moitié du dix-huitième siècle et continue sa marche de nos jours. En dehors de ces deux crises, de profondes divisions se sont encore manifestées dans chacune des deux confessions; les principales ont pris une même direction et sont sorties de la doctrine sur la liberté : chez les luthériens surgit le synergisme, chez les calvinistes l'arminianisme. Les synergistes succombèrent tandis que les armininiens restèrent maîtres du terrain. Tous ces tiraillements sont la suite d'une grande contradiction que la réforme porte dans son sein; d'un côté elle pose pour base l'interprétation individuelle des Saintes Ecritures, et d'un autre côté elle concède la faculté d'interpréter aux seuls réformateurs ou à ceux-là seulement qui se sont identifiés avec eux. La ténacité constante avec laquelle elle sut maintenir ces principes contradictoires, lui valut une existence d'environ deux cents ans. Sa doctrine garda l'empire aussi longtemps qu'elle parvint à comprimer son propre principe, celui auquel elle doit l'existence. Vers le milieu du dix-septième siècle une crise violente eut lieu; le principe du libre examen eut le dessus; et l'enseignement objectif de Luther fut englouti dans le torrent de la subjectivité. Les réformateurs avaient soutenu que l'homme corrompu par le péché, dépouillé de l'image divine, parvient à la régénération par la seule action du Saint-Esprit, qui opère en lui et la pensée et la volonté religieuses; ils avaient ravalé l'enfant d'Adam jusqu'à la condition de la brute. La chute de cette doctrine conduisit les nouveaux protestants à un abîme opposé, à l'apothéose de l'homme, qui, selon eux, se

crée à lui-même et son Dieu et sa loi. A un tel degré d'élévation, l'homme n'avait plus besoin de se courber devant l'autorité du Christ; une lutte s'engagea entre le Sauveur et les nouveaux chrétiens, et le résultat de cette lutte était facile à prévoir: la seule autorité qu'on pourra encore attribuer au Christ, sera celle que la science humaine lui prête; cette autorité de la science qui est un pur non-sens et se contredit elle-même, abat d'un coup l'inspiration et l'autorité des saintes Ecritures, devenues un simple témoignage humain.

Il n'est pas sans utilité de suivre les contradictions flagrantes, profondes et nombreuses, dans lesquelles le protestantisme est entraîné de toutes parts. Ceux d'entre ses adhérents qui se regardent pour les plus savants, qui jouissent de la plus haute considération, appellent le Christ le Dieu fait homme, le plus haut développement de Dieu dans la nature humaine. Cependant une théorie purement philosophique ne peut jamais, de l'aveu de ces novateurs, logiquement arriver à de telles conclusions; car le développement secret de l'idée divine dans l'homme, n'a pas de principes en vertu desquels la plénitude de la vie de Dieu dans l'humanité, la religion absolue, a pu se réaliser depuis la réforme, que dis-je? les principes de ce développement doivent renvoyer la naissance de cette religion à *la fin des temps historiques*; ces temps ne peuvent pas plus devoir aux raisonnements philosophiques leur commencement que leur terme. De semblables raisonnements opèrent tout au plus une perfection relative de l'idée divine dans l'homme; comme l'humanité n'est pas montée au-dessus du Christ, nous n'avons pas un trône supérieur au sien. Quoiqu'il en soit, comme on est dans l'habitude de vénérer le Christ en tant qu'autorité, on lui met dans la bouche ce qui est le produit de la science religieuse moderne, et l'on obtient ainsi l'*autorité scientifique*; on accole deux termes qui hurlent de se voir associés puisque l'un est l'antithèse de l'autre.

Je ne veux pas entrer dans des considérations particulières sur la doctrine des protestants, puisque parmi eux on ne rencontre pas deux théologiens qui soient parfaitement d'accord sur les points enseignés par le Christ. Et néanmoins M. Baur invoque l'histoire en faveur de l'unité et de la conformité de

foi dans le protestantisme! Il a beau se retrancher derrière la distinction des articles essentiels, fondamentaux et de ceux qui ne sont pas tels. Cette question même « quels sont les articles fondamentaux, quels sont les autres? » a donné naissance aux plus grandes contrariétés dogmatiques de l'Eglise protestante. Du reste toute la question qui peut s'élever entre des chrétiens est celle-ci « quels sont les articles enseignés par le Sauveur? » et nullement « quels sont les articles essentiels de sa doctrine? », car il n'a produit aucune doctrine qui n'appartienne à l'essence du christianisme.

§ 79.

De l'Eglise invisible dont parle M. Baur.

Jusqu'ici je n'ai pas attaqué M. Baur affirmant que l'Eglise invisible est la vraie; maintenant je voudrais savoir de quel droit il parle de cette Eglise, et ce qu'il entend par ces paroles : « elle seule est la véritable. » Mon adversaire ne s'est pas expliqué à ce sujet; il ne me reste donc qu'à ouvrir moi-même la discussion. M. Baur accordera que de l'Ecriture sort l'Eglise visible, par là même qu'on en déduit la vraie doctrine du Sauveur. Si cette Eglise se prononce au-dehors, son enseignement aura droit à être reçu comme certain, comme infaillible. Or, si pour le protestant sincère, jamais la société religieuse s'est prononcée de la sorte, ç'a été à l'époque de la réformation; car pour lors les voix de Luther et de Mélanchton étaient vénérées comme celles de l'Eglise invisible, et comme ayant elles-mêmes un écho fidèle dans la confession d'Augsbourg. Voilà donc cette confession douée d'infaillibilité; M. Baur rejette une telle conclusion avec persistance, parceque par là il se verrait forcé de souscrire à une vraie Eglise visible; ce qu'il ne veut pas, et ce qu'il veut d'autant moins qu'il ne se fait pas scrupule d'abandonner la susdite confession dans des points très fondamentaux, et que depuis une soixantaine d'années les protestants en général ont cru bon de la désertier maintes fois. Ainsi du temps de la réformation la société religieuse invisible puisa dans l'Ecriture certains articles plus ou moins erronés, de manière que selon les protestants eux-mêmes elle est plus ou moins soumise à l'erreur.

Aussi longtemps que les luthériens ont conservé la confession d'Augsbourg, leur église invisible n'est pas devenue plus vraie puisqu'on croyait à l'expression erronée d'une société également condamnée à se tromper ou du moins ne possédant par la vérité entière. Le catholicisme n'avait pas plus la vraie église invisible, puisqu'il était pour les protestants la prostituée de Babylone; les réformés encore pouvaient la posséder difficilement puisqu'ils furent anathématisés par les organes de l'église invisible luthérienne, et du reste leurs dogmes fondamentaux ont été tout autant désavoués que ceux des disciples de Luther. Nous ne pouvons donc pas concevoir comment M. Baur conclut à l'existence d'une vraie Eglise invisible, ni encore moins savons-nous quelle idée il s'en forme.

Le docteur répliquera-t-il : ce n'est pas l'Eglise invisible qui donne naissance à divers enseignements contradictoires, puisqu'elle ne se contredit pas; sa réponse serait recevable s'il disait : l'Eglise invisible est muette, elle est si faible qu'elle ne profère aucune parole; ou tout au plus si elle se crée quelques organes, ceux-ci sont tellement rares et tellement isolés qu'ils ne font aucun prosélytisme. Pour venger l'Eglise invisible du reproche de ne pas posséder la vérité, M. Baur ne dira pas facilement que le vrai est bien impuissant. Enfin accordons à cette Eglise et la vérité et la force de la vérité, comment le docteur expliquera-t-il les tristes phénomènes qui se produisent dans sa communauté? Je ne lui vois d'autre issue que celle-ci : il soutiendra que l'intelligence ne saisit jamais la vérité même, mais une apparence de vérité; celle-ci avec le cours du temps s'efface devant une illustration plus grande, qui à son tour se convertit en ténèbres, en face de lumières plus abondantes; cette progression continue à l'infini : de cette manière la vérité se manifeste uniquement dans l'intelligence absolue qui n'apparaîtra jamais complètement; tout ce qui se montre à nos yeux est sujet à l'erreur. Il en résulte que jamais l'Eglise visible ne pourra prétendre à une autorité vraiment divine.

Au cas que j'ai fidèlement rendu la pensée de M. Baur, je n'ai que deux mots à répondre à une semblable théorie : toute vérité n'ayant pas été révélée par le Christ, devant se

manifeste toujours de plus en plus, le docteur combat sa propre assertion, c'est-à-dire, que par le Christ, Dieu s'est fait homme. Puis dans cette hypothèse nous n'aurions pas le vrai au milieu de nous comme héritage des temps écoulés, mais nous devrions l'attendre d'un avenir lointain, nous devrions soupirer vers un Sauveur futur. En d'autres mots : placer uniquement la vérité dans l'Eglise invisible, a pour conséquence la négation de toute révélation extérieure.

Dans les considérations qui précèdent, je pense avoir montré au juste les rapports qui existent entre l'idée catholique et l'idée protestante sur l'Eglise. Nous nous rejetons sur le passé, sur le Christ historique, l'empire que nous lui attribuons est tellement parfait que nous n'avons en vue que lui ; de là la puissance de la tradition rendant toujours présente la vie qui découle de lui ; de là cet épiscopat dont les membres actuels ne sont que des rejetons des membres primitifs, sont revêtus de la même plénitude de pouvoir que ceux-ci, sublime perpétuité qui a été brisée partout où l'on a abandonné la tradition. D'autre part le protestantisme va toujours en avant, s'adaptant à tous les temps, formant continuellement des systèmes à la mode et éphémères, et niant en fait que le Christ puisse être un scandale pour les uns, une folie pour les autres. Il envisage avec une grande timidité le Sauveur qui a passé sur la terre il y a dix-huit siècles, il ne lui alloue de puissance que pour autant qu'il s'assujétit à être, à vouloir, à enseigner ce que désire la philosophie de nos jours.

§ 80.

Doctrine catholique sur les rapports qui existent entre l'Eglise visible et l'Eglise invisible.

C'est à propos des rapports que les catholiques établissent entre l'Eglise visible et l'Eglise invisible que M. Baur commence pour bon son attaque. Les seuls points dans lesquels nous le comprenons, les seuls dans lesquels nous trouvons quelque apparence de difficulté, sont les suivants :

a) Comme les protestants placent la véritable essence de l'Eglise uniquement dans la société religieuse invisible les catho-

liques doivent la poser dans la société extérieure. p. 554.

b) Personne ne niera que, puisque l'œuvre de l'Incarnation a été visible et historique, l'église fondée par le Sauveur soit également visible et soit de plus en plus devenue telle par ses développements historiques; ce n'est pas là la question en litige, pas plus que celle de savoir si l'église, en tant qu'assemblée humaine, possède un principe divin. La discussion doit porter sur ceci: l'église visible est-elle la vraie? est-elle la vraie au point que celui qui y appartient, soit compté en même temps parmi les membres réels de Jésus-Christ? Une telle interrogation met les catholiques dans une cruelle alternative; ou ils sont forcés de souscrire aux notions protestantes sur l'église, et d'avouer que, du moment qu'on demande de quels membres se compose la vraie église, on doit avoir en vue la société invisible; — ou ils soutiennent que l'assemblée visible des fidèles est également la vraie église; et pour lors ils sont obligés d'admettre que la notion de cette société extérieure se forme au moyen de marques qui tombent sous les sens. Accorder que les deux assemblées sont conformes à la parole divine, est une contradiction; l'auteur de la Symbolique tâche de se soustraire à cet aveu, mais il est d'autant plus éloigné de réussir dans ce stratagème que d'autres auteurs catholiques se prononcent à ce sujet ouvertement et doctrinalement.

c) Si la vraie église est visible, de sorte qu'il reste une différence dogmatique entre les deux confessions, selon la remarque de Bellarmin, on devra recourir à des marques sensibles pour discerner ceux qui sont en communion avec le berceau de Jésus-Christ; par suite les justes et les pécheurs, d'une manière différente il est vrai, sont également dans la céleste bergerie, par là même qu'ils confessent la doctrine de l'église, qu'ils participent à ses sacrements; en un mot, qu'ils obtempèrent extérieurement à ses préceptes. Ce que le fidèle fera de plus, sera certainement bon et digne de récompense, mais ne formera pas une condition requise pour être reçu au sein de l'assemblée sainte. Cette doctrine aboutit au même résultat que celle de l'*opus operatum*. Il suffit d'entrer dans une relation extérieure déterminée; si la justice de l'âme l'accompagne, on aura en principe un *opus supererogationis*. P. 540.

Disons à la hâte quelque chose sur le dernier grief, et montrons ce qu'il affirme de vrai et ce qu'il affirme d'erroné. Les considérations que nous avons émises sur l'*opus operatum* des sacrements ont montré, que l'efficacité conférée à ces sources de salut par le Sauveur, est entièrement indépendante de la disposition morale du fidèle qui les reçoit; que néanmoins celui-ci s'il veut que les sacrements opèrent en lui et atteignent le but que s'est proposé le divin Pasteur, doit se préparer dignement, ou, comme je me suis exprimé, doit se mettre dans un état d'action passive. De là il résulte que les sacrements, attachés par le Christ à des choses extérieures, conservent toujours leur vérité, c'est-à-dire le caractère de leur institution, n'importe la disposition du cœur qu'y apporte chaque fidèle; s'il agit hypocritement, il participera toujours à un vrai mystère; mais si les dispositions intérieures sont en harmonie avec la sainteté de l'action qu'il pose, il reçoit de plus les grâces, les faveurs du sacrement, il entre réellement en communauté de vie avec le Christ, il trouve dans lui ses aliments spirituels.

La même chose a lieu pour ce qui regarde l'Eglise; en tant qu'institution extérieure, elle conserve sa puissance, les promesses divines qui la soutiennent, n'importe les dispositions intérieures de l'un ou l'autre croyant à son égard. Ces dispositions ne sont aucunement la condition des promesses du Seigneur, qui s'accompliront non par les hommes, mais par le Christ lui-même. Le juste comme le pécheur est membre de la vraie église, qui ne perd point sa vérité, du moment qu'un de ses enfants ne lui est pas uni par l'esprit. Néanmoins ceux d'entre ses adhérents, qui embrassent de tout cœur les enseignements évangéliques, en qui le principe surnaturel rencontre une volonté droite et atteint parfaitement son but, ceux-là lui appartiennent dans un degré bien supérieur; ceux là n'appartiennent pas seulement à l'église visible, mais encore à cette assemblée invisible qui est cachée dans la société extérieure, et qui nous communique la vie du Sauveur par le canal de sa sœur. Le bercail extérieur du divin Pasteur a de la réalité, a une pleine vérité, mais une vérité qui respecte celle de l'église invisible; celle-ci est placée dans les mêmes conditions.

Les deux sociétés sont dans le vrai, mais d'une manière distincte. La première s'appuie sur sa fondation par le Christ et sur les promesses de l'Homme-Dieu ; elle demeurera toujours le canal destiné à conduire les hommes à lui, à les nourrir pour lui, et à les vivifier par son esprit. La seconde est dans le vrai, parce qu'elle *réalise le but* auquel la première ne sert que de *moyen* ou de *canal*.

Répondons maintenant directement à M. Baur.

1. Les protestants ne distinguent point entre la vérité du moyen et celle du but ; le but de l'église visible étant de *conduire* les âmes à l'union avec le Christ, ils en concluent, que puisqu'elle est un pur moyen, elle ne possède pas la vérité. Les catholiques raisonnent tout autrement ; pour obtenir un but qui est bon, disent-ils, on doit employer un bon moyen, et en matière religieuse il n'y a pas d'autre moyen que celui que le Christ a établi. La fin du sacrement est de rendre l'homme participant à la force divine et de l'unir au Sauveur ; s'ensuit-il que le canal extérieur par lequel passera la grâce, soit dépourvu de vérité ? Au contraire, pour obtenir la fin proposée il faut que ce canal soit pur de toute fausseté.

2. L'église fondée par le Christ, est-elle visible ? Les réformateurs ont répondu négativement et les protestants jusqu'à nos jours persistent à répondre de même. S'ils agissaient autrement, comment seraient-ils en droit de se séparer d'une assemblée, qui devrait son origine à l'Homme-Dieu ? Il est bien évident que leur communauté ne doit pas son origine à lui. Et cependant M. Baur dit : « personne ne niera que le Christ ait fondé une église visible » ! Jamais ni théologien ni canoniste de l'orthodoxie luthérienne n'a affirmé chose pareille. La seule question en litige, continue-t-il, est celle-ci : « l'église visible est-elle la vraie ? » Le Christ pourrait-il donc établir une fausseté ? « Celui qui y appartient, est-il par là même compté parmi les membres réels de Jésus-Christ ? » Celui qui fait partie d'une société fondée par le Sauveur et conséquemment vraie, peut-il donc être membre d'une église assujettie à l'erreur ?

Puis M. Baur essaie de nous effrayer d'une terrible alternative, d'un vrai « de Scylla en Charybde. » Si les catholiques se rallient à la société invisible, à celle qui par les âmes est unie

au Sauveur, ils sont forcés d'accepter les notions protestantes de ne reconnaître que l'église invisible; s'ils regardent l'assemblée visible comme la vraie, il ne leur reste que de traiter de vrai chrétien, celui qui adhère à la société extérieure, qui confesse la doctrine romaine, reçoit les sacrements, reconnaît la hiérarchie, ou, comme s'exprime le docteur, le vrai chrétien se discernera d'après des indices, des marques extérieures. — Que M. Baur veuille relire ce que nous avons expliqué plus haut, qu'il se souvienne que chacune des deux sociétés, visible et invisible, a sa vérité à elle, qu'en conséquence les marques extérieures dénoteront exclusivement celui qui appartient à l'église visible et ne seront aucunement les indices de la sainteté intérieure; à côté d'un bercail soumis au sens en existe un autre tout-à-fait distinct du premier. Ainsi en admettant une église visible, les catholiques évitent le protestantisme; mais puisque en même temps ils distinguent l'église visible de l'invisible comme le moyen de la fin, ils ne sont pas obligés de conclure que celui qui use mal du moyen ait atteint le but, devienne membre de la société intérieure. La pensée réelle de M. Baur se révèle surtout dans le troisième grief, qui du reste n'existe déjà plus après la réponse que nous avons déjà donnée,

3. Remarquons d'abord que le docteur devrait désirer ne pas avoir écrit ce qui est sorti de sa plume après qu'il a eu l'occasion d'approfondir les notions de l'*opus operatum supererogatorium*. montrons comment il est parvenu à tirer ses conclusions. La question des marques de l'église fondée par le Christ, il la transforme dans celle-ci : à quoi reconnaît-on qu'un homme fait partie de la vraie église? Puis confondant la société religieuse visible et invisible, il conclut : puisque les catholiques déterminent l'assemblée des fidèles d'après des notes sensibles, ils subordonnent leur jugement, en matière religieuse, à des caractères extérieurs, à une profession de foi, sans se soucier d'une chose, c'est qu'ils appellent foi morte celle qui est sans la charité. — Ces paroles prouvent que M. Baur ne se met pas en peine de jeter les yeux sur le dogme catholique, ni de rester dans la question, comme si tout le monde était disposé à le suivre aveuglement dans ses

écarts. Du reste il n'oubliera pas qu'il nous accuse de mener les âmes au *désert aride* de l'*opus operatum* et des bonnes œuvres, il n'oubliera pas non plus que c'est moi qui ai dit : votre théorie tue l'objectivité par la puissance subjective. Nous nous sommes persuadés plus haut, que pour lui les sacrements manquent absolument de but ; en ce moment nous devons encore nous convaincre que, d'après les mêmes idées, l'individu ne sent pas le besoin de l'église, que la société religieuse invisible possède toute vérité, au point que la société religieuse visible n'a pour elle que le faux, ou du moins est un pur reflet de l'autre.

Il n'est donc pas étonnant d'entendre traiter l'autorité de l'église extérieure de damnable, de folie destinée à enchaîner les progrès de l'esprit humain. L'Eglise catholique inviolablement fidèle aux principes de la révélation, accorde à l'assemblée chrétienne visible la vérité *positive émanée du Christ*, et à l'assemblée chrétienne invisible, cette même vérité mais adoptée par l'intelligence et la volonté des fidèles, de sorte que la dernière ne s'élève jamais au-dessus de l'autre. Nos conceptions sont l'antithèse des conceptions protestantes. Pour nous la vérité déposée dans l'église visible, vérité qui n'est autre que la révélation de l'Homme-Dieu, surpasse en extension et en profondeur toutes nos idées, que jamais nous pourrions mesurer les biens dont nous jouissons ; ces biens rassasieront les hommes de tous les temps sans qu'ils perdent quelque chose de leur plénitude. On montera de richesses en richesses sans jamais aboutir à un terme. Voilà la pensée qui a guidé les catholiques lorsque par les deux termes de l'*opus operatum* et *opus operantis* ils ont voulu préciser les caractères des deux églises et les relations qui existent entre elles. D'après eux, comme nous l'avons déjà montré, l'église invisible sort de l'église visible et par suite est postérieure à celle-ci ; d'après les protestants, cette dernière est le produit de la première et par conséquent postérieure à elle. Formulons donc encore cette réflexion : chez nous la société chrétienne extérieure, comme institution divine, est toujours la parfaite, l'autre toujours imparfaite, parce que le sujet aura beau travailler en tout sens l'objet, il ne pourra jamais se l'approprier entièrement. Ainsi

toutes deux participent à la vérité, mais à de points de vue différents; seulement l'église invisible la puise dans l'église visible, et l'y puise selon la mesure qu'elle l'approfondit davantage et qu'elle en extrait plus de suc vital.

Quant aux autres opinions personnelles de M. Baur, sur la tradition et d'autres matières, je ne puis me résoudre de les examiner toutes, puisqu'elles ne font que répéter ce que j'ai déjà souvent réfuté, ou qu'elles ne présentent aucun sens.



CONCLUSION.

M. Baur dans la dernière partie de son ouvrage traite des contrariétés dogmatiques des deux confessions en général ; il s'efforce de montrer où elles se séparent, puis où elles se rencontrent de nouveau. Qu'on ne s'imagine point que le catholicisme soit comparé au protestantisme symbolique, comparaison qui était cependant le but du critique. De plus il attribue au seul catholicisme des dogmes très-fondamentaux que le protestantisme symbolique a néanmoins conservés ; le protestantisme pour lui est exclusivement la nouvelle réformation de Schleiermacher ; et ces opinions d'un théologien, avec qui M. Baur toutefois s'est identifié, il les place en regard de notre enseignement. S'il avait écrit il y a une trentaine d'années, il aurait établi le parallèle entre le catholicisme et la philosophie de Kant. Comment qualifier un tel procédé qui résume la croyance de tout un peuple dans les rêveries d'un prétendu docteur !

Un semblable procédé ne peut mener à aucune solution heureuse. Il ne s'agit pas ici de prendre pour point de départ les formules souvent vides de sens dont se sert l'un ou l'autre auteur, mais de chercher quels sont les articles de foi communs aux protestants. Que dire de ces formules si prônées de nos jours ? La plupart sont purement négatives, les autres ne sont positives que quant à la forme ; nier l'autorité de la hiérarchie ecclésiastique, établir la liberté de foi et de conscience, liberté vague qu'on peut facilement pousser jusqu'à en faire sortir la négation de toute foi et de toute conscience chrétiennes. Voilà la digne fin par laquelle M. Baur couronne son œuvre, voilà la manière de laquelle il prétend nous montrer en

quelques traits les différences dogmatiques entre les deux confessions.

J'ai besoin en ce moment de revenir sur la façon de laquelle le docteur a parlé dans la première partie de ses recherches générales; il a droit à notre reconnaissance d'avoir négligé les invectives, les injures, que ses coreligionnaires ne se permettent que trop à l'égard du catholicisme. Dans son exposé historique de celui-ci il marche sur les traces de plusieurs autres savants protestants, et sur celles des saint-simoniens, il concède que les quinze premiers siècles de notre ère appartiennent au catholicisme qui, vu la nécessité des deux circonstances, a pu introduire et retenir certaines formes au sein de la religion chrétienne. Ces formes, selon M. Baur, ont été empruntées du paganisme et au judaïsme; impures par elles-mêmes, elles ont été historiquement nécessaires, puisqu'elles ont facilité l'introduction dans l'église des populations idolâtres et israélites.

Les idées que le docteur pose au fond de son appréciation sont les suivantes : les doctrines capitales qu'on voit apparaître depuis les temps apostoliques (inclus ou non-inclus?) jusqu'à la réformation, sont, pour le dogme, le platonisme d'Alexandrie, le système de St-Augustin, et la scholastique du moyen-âge; pour la vie chrétienne extérieure, l'organisme de la hiérarchie qui a toujours entièrement dominé le dogme.

a) Le platonisme Alexandrin doit ses progrès au développement de la théorie du λογος; dans cette théorie le platonisme et le christianisme ont eu une part à peu près égale. M. Baur a aussi plus ou moins clairement indiqué la part qui revient à chacun des deux principes. Le christianisme prononçant dans le concile de Nicée la consubstantialité du Fils avec le Père, a obéi à une nécessité inhérente à sa nature, qui l'empêchait de goûter le repos avant que l'organe de la révélation fût assimilé à Dieu. P. 576. — Ce qu'il y a de transcendant dans le dogme chrétien dérive du platonisme qui admettait que, bien avant toute science humaine le λογος a possédé l'être divin. Comme complément de doctrine on eut le dogme des deux natures dans le Christ. P. 576. La théorie des esprits est encore une création alexandrine.

b) Augustin ramena vers leur intérieur les chrétiens si désireux des spéculations transcendantes; il le fit au moyen de l'enseignement du péché. Cependant il se perdit dans l'erreur parce qu'il interrogea l'ancien Testament pour connaître la source du mal moral; il attribua celle-ci à la faute passagère d'un seul homme; en retournant à la chute d'Adam il suivit servilement les Juifs qui ont aussi traduit en *peine* la peccabilité du genre humain.

C'est encore à Augustin que l'autorité de l'Eglise est redevable d'avoir été assise si fortement et d'avoir pris de telles proportions. Il recourut à cette autorité pour comprimer les pélagiens; dès lors l'Eglise se déclarant juge suprême, elle vit sa puissance s'accroître dans tous les rapports que l'homme a avec Dieu. La tendance vers les choses extérieures reçut une vive impulsion; la conscience religieuse disparut; l'Eglise se plaça à côté du Christ dans la sanctification des âmes; enfin on eut même avec Pélagie la prétention d'arriver au ciel par ses propres forces. Le pélagianisme appartient entièrement au paganisme et au judaïsme, puisqu'il méconnaît la nécessité d'une rédemption naturellement impossible à l'homme lui-même.

c) La scholastique se rattache au platonisme alexandrin au moyen du panthéiste Denys l'Aréopagite et de Jean Scot Erigène, aux exagérations extérieures du sentiment religieux par son pélagianisme ou son sémi-pélagianisme, aux vues sur l'autorité ecclésiastique par la parole d'Augustin. Thomas d'Aquin, savant distingué, représenta le panthéisme et lui procura de grandes faveurs. Duns Scot au contraire qui souscrivit ardemment à la théorie de l'*opus operatum*, fut par sa doctrine de la liberté le champion du pélagianisme.

Encore de nos jours le catholicisme, tel que nous le contemplons, se rapporte aux religions qui l'ont précédé :

1. Par le sacerdoce et le sacrifice; ces deux éléments se retrouvent dans les anciens cultes, et sont d'après les catholiques les conditions essentielles de toute religion.

2. Par la prédilection avec laquelle les catholiques renvoient aux institutions religieuses des temps antérieurs au christianisme, afin d'y rencontrer la confirmation de leur enseigne-

ment. De là le pélagianisme qui n'admet pas que la nature humaine soit pleinement corrompue par la chute et croit qu'avant le Christ l'humanité possédait du bon et du vrai en assez grande quantité.

Je ne serai pas long pour répondre à M. Baur. Le docteur voit le principe païen dans le développement de l'idée du *λογος*, et le principe judaïque dans celui de la notion du péché originel ; que se propose-t-il par là ? Montrer qu'envisager le Christ comme la réalisation de la plus haute idée religieuse dans l'humanité, comme la complète révélation de la divinité, et le péché comme l'imperfection, la limite de l'homme, c'est exclusivement comprendre le vrai sens du christianisme en dehors de toute influence de paganisme et de judaïsme.

Il est évident que M. Baur est bien éloigné des réformateurs et des livres symboliques des protestants ; ils admettent unanimement la doctrine du concile de Nicée quant à la divinité et l'humanité du Christ, ils admettent la doctrine qui regarde le péché originel comme une peine, et que le docteur renvoie à l'ancien Testament. Ainsi tout ce que M. Baur dit dans cette dernière partie de son ouvrage, ne présente aucune distinction entre les deux confessions et par suite est parfaitement inutile. Détruire ce qu'on accepte des deux côtés, ce n'est pas indiquer les points de divergence existants. Le docteur aurait agi plus logiquement s'il s'était exprimé sans ambages, s'il avait dit sans crainte : les deux éléments, païen et judaïque, n'ont pas disparu du christianisme au seizième siècle, avec la réformation, mais au dix-neuvième siècle par ma réponse à la Symbolique et par les livres de ceux dont j'ai adopté le système ; c'est avec moi que s'accomplit enfin la séparation si nécessaire.

Supposons qu'il ne reste plus de trace du protestantisme primitif : en résulte-t-il que la nouvelle réforme soit celle qu'expriment les idées de M. Baur ? Jamais je ne le croirai, ou le docteur doit se faire reconnaître dans toutes les formes officielles pour l'organe de toutes les communions protestantes. Jusque là je suis réduit à parler d'un simple Baurisme.

M. Baur et par sa qualité de protestant, et par ses principes avoués, respecte l'autorité des Ecritures. Mais saura-t-il concilier avec la Bible les opinions qu'il avance ? Les écrits sym-

boliques de son église vénèrent les livres des deux Testaments comme la source, la règle et le juge de la foi. M. Baur repoussant les livres de l'ancien Testament, n'est plus qu'à demi protestant. Cependant il est dans son droit, puisqu'il ne pose qu'un acte de sa liberté de Foi et de conscience. Voici toutefois une difficulté. Le nouveau Testament est péremptoire pour ce qui regarde l'éternité du *λογος*; le commencement de l'Evangile de St. Jean, l'épître aux Colossiens, III, 14, l'épître aux Hébreux, I, 2, et une infinité d'autres passages sont unanimes sur ce point. Les apôtres eux-mêmes ont-ils donc été séduits par le platonisme, entraînés par sa transcendance? Si cela est, les livres du nouveau Testament peuvent-ils être la source, la règle et le juge uniques de la foi, puisqu'ils renferment un élément païen? Ils contiennent encore un élément judaïque, car ils rapportent à la chute d'Adam la peccabilité humaine. Pour discerner à quel degré ces deux éléments hétérogènes s'y sont introduits, est nécessité le recours à un principe supérieur aux écritures que M. Baur en qualité de protestant, repoussera énergiquement. Quelle ressource se créera maintenant mon contradicteur? Invoquera-t-il la conscience éclairée par le Saint-Esprit, conscience qui domine même les pages inspirées? Soit, mais il reste encore en ce cas une difficulté. Comment s'assurera-t-on que l'âme a été véritablement illuminée et que la connaissance qui se révélera au fond de la conscience, sera la bonne, la chrétienne? On ne s'en assurera pas en s'adressant aux Ecritures, contenant une matière étrangère, pour le discernement de laquelle on s'attache à dessein à la science intérieure. Puis le recours de cette science intérieure ne porte aucun caractère protestant, circonstance que M. Baur sans doute a oubliée, puisqu'il ne peut invoquer que ce qui est propre à sa confession. Il ne tirera pas un plus grand parti des livres symboliques, car eux aussi sont infiltrés du poison. Enfin le docteur dira-t-il : cette science porte en elle-même sa certitude? Cette réponse serait suffisante, si on pouvait se contenter d'une certitude quelconque; on ne demande pas comment on se certifiera une connaissance, mais comment on se certifiera que cette connaissance est chrétienne et protestante. M. Baur alors

se rejettera sur la liberté de Foi et de conscience, qui, affirme-t-il, est chrétienne et protestante. Une telle liberté est illusoire pour atteindre le but que se propose le docteur ; elle servirait également à montrer qu'il est permis d'adhérer à un principe païen ou judaïque, et les Juifs ne s'appuient pas sur autre chose pour persévérer dans leur culte mosaïque. La même excuse vaut pour les mahométans qui obéissent à diverses puissances occidentales ; les idolâtres de l'Asie méridionale soumis à la compagnie des Indes tiennent le même langage. Ainsi M. Baur n'offre ici rien qui soit propre au christianisme. Il devrait aussi avoir l'obligeance de prouver que la liberté, telle qu'il l'entend, est vraiment de l'essence de la religion chrétienne et protestante.

Le docteur rencontrera également des obstacles insurmontables quand il voudra prouver que l'enseignement de l'éternité du λογος émane du paganisme. Admettons que le platonisme a prononcé cette éternité, quoique les hélénistes qui sont initiés à la doctrine chrétienne se permettent de ne pas être de cette opinion. Cet enseignement serait-il païen parce qu'il est platonien ? Il y a tant de doctrines proposées ou reçues par Platon ; sont-elles pour cela du domaine du paganisme ? Le philosophe grec enseigne l'existence d'un Dieu, il démontre l'immortalité de l'âme ; il écrit les plus belles choses sur l'excellence de la vertu, sur la laideur du vice, sur le désir de copier en soi la divinité etc. Tout cela est-il à condamner, parce qu'un païen l'a proclamé ? Devons-nous donc soutenir que le christianisme consiste à nier l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, à rabaisser la vertu, à réhabiliter le vice, à déclarer coupable celui qui veut ressembler à la divinité ? M. Baur lui-même sans doute ne sera pas hostile à tout ce que Platon a enseigné ; après mûre réflexion il avouera qu'il y a dans ses écrits des endroits purement païens, mais que d'autres ne sont pas tels et doivent leur origine à une source qui, il est vrai, a coulé au milieu du paganisme, mais qui n'a rien contracté de sa nature, quant aux premiers, nous n'en voulons pas, pour les autres, nous leur découvrons de la parenté avec le christianisme et nous les gardons parce qu'il s'identifient avec notre croyance. Ainsi la doctrine de l'é-

ternité du Verbe peut-être platonienne et chrétienne à la fois, comme la chose a lieu pour d'autres vérités. Toute la question se résume maintenant en ces mots : le christianisme a-t-il reçu et sanctifié la doctrine platonienne, oui ou non ? Voilà la demande à laquelle le docteur devrait répondre, preuves à la main, ce qu'il se garde bien de faire. Je n'agirai pas à la légère en disant que M. Baur en tout ceci a procédé bien hardiment et a posé des prémisses insoutenables.

Nous aboutirons à la même conclusion pour les griefs que le docteur va chercher dans l'ancien Testament; parlons de ceci un peu plus bas.

Le christianisme est l'antithèse du culte païen, et néanmoins M. Baur leur trouve une union intime. Le caractère du paganisme consiste en ce qu'il confond Dieu et la matière, le créateur et la créature; de là l'adoration des forces et des manifestations des créatures. La différence entre lui et le christianisme n'est pas seulement qu'il est la religion de la nature, et ce dernier celle de l'esprit; car celui qui rend les hommages suprêmes à un esprit créé n'est pas moins idolâtre, que celui qui se forge des idoles de la matière. Le Dieu qui se manifeste dans la religion du Christ, est tel en dehors du monde qu'il domine; il est parfait en lui-même, et a produit l'univers avec la liberté la plus entière et dans le but de satisfaire son amour. Voilà pour le paganisme.

Par le christ la divinité et l'humanité se sont unies, ce qui forme la différence entre le christianisme et le judaïsme. D'après les notions sur Dieu qui précèdent, le *λογος* doit avoir de toute éternité puisé l'existence dans le sein de son Père, il doit jouir de toute indépendance à l'égard des choses créées, il devait exister *dès le principe, dans Dieu, Dieu lui-même, par lui tout avait dû être tiré du néant*. Ces notions guidèrent l'Eglise dans son enseignement. Voulant fermer complètement la porte à l'élément païen, elle a prononcé clairement la *consubstantialité* du Fils avec le Père, posant entre la nature du Verbe et celle de l'univers créé une distance infinie, infranchissable. Le Verbe reçu en communauté d'essence avec le Père éternel, présenta par là même une différence tranchée avec les hommes. De cette manière l'élément païen fut pleinement exclu du

christianisme, et l'Eglise put, dans le concile de Chalcédoine, en toute sureté définir contre les Juifs et d'autres, que le Christ *comme homme*, appartient à *notre* nature

En sauvant la vraie notion de Dieu de l'irruption païenne, l'Eglise sauva aussi celle de la Rédemption, de cette œuvre, qui nous montre un Dieu prenant la place de l'homme coupable. Ce fut par un excès de charité, par une miséricorde toute gratuite que le Fils éternel du Père céleste élevé sans limite au-dessus de l'humanité, a pu s'abaisser au-dessous d'elle pour offrir le pardon à la masse des condamnés.

Qui donc se perd dans l'élément païen ? N'est ce pas M. Baur, lui dont la base doctrinale est conforme au paganisme et qui s'en rapproche encore davantage sur le chapitre de l'Incarnation divine. Le Fils pour lui est « un organe de révélation égal en tout à l'essence de Dieu, » toutefois non-existant de toute éternité, mais sortant par développements successifs de l'humanité même ; il confond donc Dieu avec l'humanité, l'essence divine avec l'essence humaine, entre le Christ et l'homme il n'admet aucune distinction. Nous serions trop longs si nous voulions retracer dans tous les détails le parallèle entre la manière de laquelle les païens, par exemple les Grecs sont parvenus à construire leur théogonie, et la manière de laquelle M. Baur s'y prend. Les Grecs d'après les règles d'une progression dynamique qui ne se comprend guère, établissaient comme premières puissances le chaos et la nuit qui représentent l'être non-développé ; après cette race inférieure de Dieu, vint une autre plus parfaite, à peu près comme les différentes couches se suivent au sein de notre globe. M. Baur ne prête-t-il pas une origine semblable au Dieu des chrétiens ? Autre point de ressemblance : bien des mortels dûrent les honneurs suprêmes aux services éminents que, sous le rapport physique ou moral, ils avaient rendus à leurs concitoyens ; on les croyait la manifestation des forces divines, parce qu'ils rassembaient en eux les progrès, qui ordinairement sont les fruits d'une longue période et surent y imprimer une forte impulsion. C'est dans cette catégorie de grands hommes que M. Baur place le Christ ; l'Homme-Dieu se distingue de ses émules comme le parfait se distingue de l'imparfait, comme les prin-

cipes de la vie spirituelle et religieuse se distinguent de ceux de la vie physique et humainement morale. Ainsi nous retrouvons l'enseignement que nous avons exposé plus haut.

Si nous examinons le système de M. Baur au point de vue anthropologique, nous n'aurons pas de peine à le montrer en proche parenté avec le paganisme. Celui-ci porte de rudes coups à la liberté morale de l'homme, il la fait disparaître au milieu d'obscurcs et inextricables prédéterminations. L'idée qui forme l'essence païenne est celle du *Fatum*. Le destin, divinité aveugle, tient toutes choses enchaînées à ses lois, se joue des dieux et des hommes, et arrache jusqu'à la racine la notion du libre arbitre (1). Il donne naissance à la nécessité du

(1) Du reste de théologiens catholiques comme le card. Noris dans son *Hist. Pelag.* ont rejeté les pélagianisme sur le paganisme. L'auteur cité s'appuie sur un passage de Cicéron, *De nat. Deor.*, l. III, § 36 : « Atque hoc quidem omnes mortales sic habent, externas commoditates, vineta, segetes, oliveta, ubertatem frugum et fructuum, omnem denique commoditatem prosperitatemque vitæ, a Diis se habere : virtutem autem nemo unquam acceptam Deo retulit. Nimirum recte ; propter virtutem enim jure laudamur, et in virtute recte gloriamur. Quod non contingeret, si id donum a Deo, non a nobis haberemus. At vero aut honoribus aucti, aut re familiari, aut si aliud quidpiam nacti sumus fortuiti boni, aut depulimus mali, cum diis gratias agimus, tum nihil nostræ laudi assumptum arbitramur. Nam quis, quod bonus vir esset, gratias Diis egit unquam ? Pour comprendre ces propositions, on doit les comparer avec d'autres, qui expriment l'autre extrémité. Ainsi S. Justin (*De monarchia*, opp. Ed. Wirceby, tom. I, p. 111) cite les passages suivants de Menandre :

Θεός ἐστι τοῖς χρηστοῖς αἰεί

ὁ νοῦς γὰρ, ὡς ἔοικεν, τοῖς σοφωτάτοις.

D'après

πάντ' ἐστι τῷ καλῷ λόγῳ

ἱερόν. ὁ νοῦς γὰρ ἐστὶν ὁ λαλήσων Θεός.

Enfin

Ζεὺς, ὅστις εἰ Ζεὺς· οὐ γὰρ οἶδα πλὴν λογῶ·

Ζεὺς, εἴτ' ἀνάγκη φύσεως, εἴτε νοῦς βροτῶν,

Προσηυξάμην σε. —

Dans quelques auteurs païens on trouve qu'ils ont reconnu la nécessité de la grâce divine et le concours de la liberté humaine pour faire le bien. Huet, évêque d'Avranches, les a réunis dans les *Quæst. Ainetanæ*, l. II, c. 10, p. 166 et suiv.

mal, qui, selon l'enseignement du paganisme et celui de M. Baur, est indispensable pour la réalisation du bien. De là ces sentences si souvent répétées : la lutte engendre tout (πολεμὸς πατὴρ παντῶν), l'être se produit au moyen de deux principes opposés (ἐξ ἐναντίων ἢ γένεσις). De là cette opinion de Speusippe et des Pythagoriciens, qu'Aristote désapprouve : ni le meilleur ni le plus beau n'ont vu le jour dès le principe, ils sont le produit du temps, absolument comme la semence que nous mettons en terre le cède de beaucoup à la plante qui en provient et qui nous offre des fleurs et des fruits. (1). De là encore des dieux sortant de la lutte d'éléments opposés, de là la conviction que le genre humain a commencé son existence par une vie grossière et barbare ; l'âge d'or que les idolâtres mettent comme la deuxième période de l'humanité, découle des traditions de la révélation primitive et par suite n'est pas la propriété du paganisme.

D'après ces idées le mal n'est plus l'œuvre libre de la créature, imputable à son auteur ; c'est dans le même sens que M. Baur dit : « le mal appartient à la notion de la nature humaine. » Puis à la p. 572 il affirme que « le protestantisme regarde le péché pour être un état qui est dû à un acte libre et imputable à celui qui l'a posé » ; le docteur soutient tout-à-fait le contraire. Vraiment M. Baur a créé un chef-d'œuvre de dialectique lorsqu'il écrit que l'église catholique a contracté par l'erreur de Pélagie une proche parenté avec le paganisme !

Venons à l'élément propre à l'ancien Testament qui s'est infiltré dans le catholicisme — on devrait ajouter et dans le protestantisme — ; à ce sujet nous avons peu de chose à dire. Il s'agit du péché originel. Mon adversaire en veut à St. Augustin, comme nous le savons déjà, parce que ce docteur, après avoir montré le péché comme fait, se révélant immédia-

(1) Aristot. Metaphys. XII, 7 : ὅσοι δὲ ὑπολαμβάνουσι, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Σπείσιππος, τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι, διὰ τὸ καὶ τῶν φυτῶν καὶ τῶν ζώων τὰς ἀρχὰς αἰτία μὲν εἶναι, τὸ δὲ καλὸν καὶ τέλειον ἐν τοῖς ἐκ τούτων, οὐκ ὁρθῶς οἶονται.

tement au fond de l'âme, lui donne cependant pour origine une action longtemps passée, bien éloignée de la conscience individuelle; sentence calquée sur le dogme platonien de la chute des âmes dans une vie antérieure. L'idée du péché se transforme ainsi dans celle d'une peine, et toutes les menaces de la justice divine dont retentit l'ancien Testament, reviennent avec toute leur véhémence. P. 379.

M. Baur pense donc qu'on doit se contenter pour ce qui regarde le péché, d'un fait qui se manifeste immédiatement à l'âme. Pourquoi lui-même ne s'en est-il pas contenté? ou bien est-ce un fait imputable à notre conscience que la volonté d'un Dieu créateur s'arrêtant à un point déterminé pour donner place au fini, nous oblige de chercher la source du mal dans ce que tout être a nécessairement de limité? C'est là une intuition transcendante devant laquelle pâlit la doctrine platonienne de la préexistence des âmes.

En conséquence M. Baur rattache la rédemption à un fait qui date de plus de deux mille ans; il n'admet pas un état de rédemption extérieur par le Christ ni de délivrance de la peine qui lui serait due. Je voudrais que le docteur montrât comment un fait de notre conscience a opéré cette rédemption objective par le Christ, nous a par l'Homme-Dieu remis en grâce avec le Tout puissant et nous a absous de toute punition, enfin qu'un fait gît moins au delà de notre connaissance parce qu'il est arrivé à une époque reculée seulement de vingt siècles et non de soixante ou de cent. Puisque M. Baur voit dans le péché un acte purement personnel, uniquement imputable à celui qui le commet, il doit en dire autant de la rédemption qui deviendra exclusivement individuelle; si le premier Adam n'est que le type de l'être limité et péchant nécessairement, le second Adam ne sera que le type de la nature humaine, sortant du mal du limité pour se perdre dans l'infini. Comme l'homme en tant que chair (σάρξ) est tombé nécessairement, de même en tant qu'esprit (πνεῦμα) il se redresse vers le ciel. Les deux Adam sont des faits de la science qu'on a de soi-même; c'est-à-dire les phénomènes qui se déclarent en eux, se renouvellent dans chaque homme. La conscience religieuse néanmoins s'est produite d'abord dans le

Christ, comme fils de Dieu, comme le péché a eu pour première victime Adam, parce qu'il a été le premier homme; la conscience religieuse nous transforme en enfants de Dieu.

Je ne démontrerai pas, que d'après le nouveau Testament le vrai Christ n'est pas celui de M. Baur, mais qu'il nous a réellement délivré de la *malédiction* prononcée contre nous, qu'il s'est chargé d'une punition *positive* dans le sens que l'ancien Testament parle de peine, et qu'il l'a portée pour nous; de semblables démonstrations, le docteur la trouvera abondamment dans les anciens théologiens de son église. La participation aux mérites du juste est subordonnée à la participation à la culpabilité du pécheur, et c'est dans ce sens que l'Écriture oppose le second Adam au premier; ni l'un ni l'autre ne peuvent nous être dépeints qu'avec une multitude de personnes prenant part à leur action. Concluons que ce que M. Baur renvoie à l'ancien Testament, est également de l'essence du nouveau. Du reste ni catholicisme ni protestantisme ne regardent le péché originel pour une pure imputation de la punition d'Adam. Le Concile de Trente dit que la faute du premier homme, quoique commise par la volonté d'un autre, nous est cependant *propre* (*Adæ peccatum... inest unicuique proprium*. Sess. V. de peccato orig). Le péché est encore considéré en qualité d'acte de la conscience, et d'opération individuelle, mais il remonte toujours à sa source, à la libre transgression d'Adam; le péché originel se montre en même temps comme culpabilité, et comme peine. L'excellence de la doctrine romaine saute d'autant plus aux yeux, que sans elle la culpabilité générale reste inconcevable et obtiendra pour toute explication celle de M. Baur le déduisant mal de la limitation des êtres. Notre réconciliation avec Dieu est aussi un fait de notre conscience, puisque notre justification est intérieure et nous communique une nouvelle vie; elle doit chercher sa source dans la miséricorde gratuite divine, dans les mérites du Sauveur, et aucunement dans un progrès naturel, ce qui anéantirait la notion de la rédemption. — Enfin il est étonnant d'entendre M. Baur attribuer à St. Augustin la doctrine du péché originel; tout autant vaudrait prêter à St. Athanase l'invention du dogme de la consubstantialité du Fils avec le Père éternel.

Il ne sera pas difficile de réduire à sa juste valeur ce que M. Baur appelle l'invasion du paganisme et du judaïsme dans le culte et les cérémonies de l'église catholique. Notre sacerdoce et notre sacrifice, selon le docteur, sont païens et judaïques; il est vrai, que refusant de voir dans le Christ la victime pour les péchés du monde, il ne peut admettre ni sacerdoce ni sacrifice; mais nous catholiques qui de concert avec l'Eglise vénérons le Messie et comme offrande et comme pontife, nous soutenons que dans l'église établie par lui se perpétuent et l'hostie qu'il a offerte le premier et la prêtrise qu'il a inaugurée.

La prêtrise et le sacrifice constituent l'essence des religions qui ont précédé le christianisme; ils sont antérieurs au judaïsme et au paganisme. L'homme dans les offrandes non-sanglantes, reconnaissait Dieu comme créateur plein d'amour et comme conservateur de toutes choses, et lui en rendait de sincères actions de grâce; les sacrifices sanglants signifiaient symboliquement que le fils d'Adam en tant que pécheur méritait d'être détruit à l'instar de l'animal immolé, et que c'était par un effet de la pure miséricorde divine qu'il échappait à une juste condamnation. Aussi l'apôtre St. Paul appelle-t-il les sacrifices anciens une figure des choses futures, de la victime que devait immoler le seul vrai Pontife. Si les oblations mosaïques étaient l'image de celle du Calvaire, notre sacrifice en sera la copie; les institutions mosaïques se basaient sur le mérite d'un événement futur, tandis que nous appuyons notre espérance sur la victime réelle qui continue de crier miséricorde pour nous.

Le sacerdoce chrétien, œuvre du seul pontife suprême, et partout le même, a pour point d'appui la communauté de nature entre le Christ et l'humanité, car c'est en vertu de cette communauté que le Fils de Dieu a transféré sur nous tous ses mérites; il renverse aussi de fond en comble l'erreur pélagienne. Il est cette institution divine unissant dans la doctrine et dans le culte le Christ et l'homme; de manière que si le laïc s'en sépare, il renonce par le fait même à la vérité de sa dignité, à son union avec celui qui l'a racheté au prix de son sang. Le laïc qui n'attend son salut que de la sublime hostie

du Calvaire, sera traité d'aveugle par M. Baur, parce qu'il ne demande pas son Christ à sa propre conscience, à ses propres forces; mais sa conscience le convaincra qu'il s'abandonnerait à une vraie rêverie en se posant son messie à soi-même et qu'il trouvera le repos et l'amitié divine, non par des progrès naturels, mais par la miséricorde gratuite du Seigneur. Il est donc évident que c'est faire un médiocre éloge pour les forces individuelles de l'homme, que de le placer en dehors de l'Eglise et de son sacerdoce, et de lui réserver un élément qui n'est pas en état de le guider un seul instant.

Enfin M. Baur parle de la scholastique; c'est un terrain qu'il n'a jamais exploré; chacun de ses pas est marqué par une chute. Déjà plus haut je lui ai dit ce qui pouvait bien facilement le détromper sur le prétendu panthéisme de St. Thomas d'Aquin; anciennement ceux qui voulaient se libérer de tout souvenir, buvaient des eaux du Lethé; de même le docteur n'avait qu'à jeter les yeux sur les passages que j'ai indiqués pour revenir de son erreur. Le texte que j'ai extrait de Duns Scot (sur l'*opus operatum*), il le donne lui-même, mais entièrement tronqué; cela prouve qu'il a étudié le scholastique dans des écrits où celui-ci est rendu très-infidèlement; il a imité cet homme qui voyant devant lui une plante brésilienne arrachée de la terre et à moitié fanée, prétendrait juger d'après elle de l'admirable coloris de la végétation du Brésil.

M. Baur n'est pas plus heureux dans son appréciation sur l'usage que le moyen-âge a fait d'Aristote (p. 583). La scholastique porte comme caractère, dit-il, sa tendance à chercher le principe du vrai en dehors des sources chrétiennes, et cependant (p. 587) il cite des passages de St. Thomas d'Aquin et d'Occam qui le condamnent, qui affirment que tout esprit doit s'abaisser devant l'Ecriture et la tradition de l'Eglise! il prétend que le catholicisme invoque des arguments étrangers et n'accorde rien à la fécondité propre de la religion chrétienne; ici il soutient qu'il s'enferme dans le cercle de la tradition historique au point de proscrire l'usage de l'intelligence individuelle; et il ignore qu'il se contredit grossièrement! Il n'aurait pas dû négliger d'examiner dans quelle proportion les théologiens du moyen-âge suivaient Aristote, s'ils ont puisé

dans ses écrits quelque doctrine de foi, leur système théologique même, ou bien s'ils ne leur ont demandé que la forme de dialectique, ou encore s'ils ont adopté les vérités générales déposées dans les ouvrages du philosophe sur la métaphysique, la morale, la politique et les sciences naturelles, pour un autre motif que pour présenter avec plus d'ordre et de méthode les matières prises dans d'autres dépôts. Au lieu de procéder loyalement il préfère les condamner, sans examen, « comme souillés par le pélagianisme, qui ont voulu chercher le principe de la vérité au-delà du domaine chrétien, et ont toujours refusé de tracer la ligne de démarcation entre la vérité qui a précédé le christianisme et celle qui a eu son avènement avec lui. »

Heureux ces docteurs condamnés d'avoir par leur pélagianisme, c'est-à-dire par leur pénétration d'esprit, connu que la vérité est partout une et reste telle qu'elle ait été annoncée par le Christ ou par ses devanciers qui heureux d'avoir apprécié les paroles d'un St. Justin, d'un St. Clément d'Alexandrie, d'un Origène : « le vieil homme possède un germe d'intelligence, le Christ possède l'intelligence absolue. » Heureux d'avoir écarté des absurdités telles que les suivantes : « c'est par le Christ qu'on a vu que l'homme gémit dans un manque absolu d'intelligence, ou en renversant la pensée : l'intelligence absolue octroyée au messie, s'est plu à se manifester à ceux qui étaient privés de toute intelligence ; — il découle de ces sentences qu'une vérité prononcée par un païen, était bien telle, mais uniquement pour celui qui manquait d'intelligence, et conséquemment essentiellement différente d'une autre vérité qui n'est telle que pour l'homme intelligent ! Grâces soient rendues à ce pélagianisme, car c'est lui qui nous a conservé les chefs-d'œuvre de l'antiquité grecque et romaine. — Quant à moi, je pense qu'un idolâtre peut être aussi fort en logique qu'un Chrétien.

M. Baur ici descend presque au niveau de Mélanchton et de Karlstadt, qui, pendant le séjour de Luther à la Wartbourg, ont cru qu'il y a incompatibilité parfaite entre la science humaine et la foi divine, et ont été à l'école chez les artisans de Wittenberg, pour se défaire de tout l'élément naturel et

n'être plus régis que par l'élément divin. La doctrine des deux réformateurs sur le péché originel, à laquelle M. Baur adhère en ce moment, prouve que cette anecdote, rapportée par un témoin, n'est pas du tout incroyable; mon adversaire aurait pu s'épargner les paroles passionnées qu'il m'adresse parce que je n'ai pas rejeté le récit de Staphyle. Que M. Baur se souvienne que Luther appelle l'esprit la prostituée de satan, qu'il désigne Aristote par un sobriquet, que Mélanchton lui-même déprime fortement Platon et son immortelle école, et il verra si Staphyle mérite d'être traité de « mamelouk » comme le désignent des théologiens luthériens. Du reste des auteurs graves, entre autres Charles-Adolphe Menzel, dans son histoire moderne d'Allemagne, ne révoquent pas en doute ce qu'on vient de lire.

Du reste M. Baur doit ici une explication : pour lui le christianisme est simplement un plus grand perfectionnement de l'esprit humain; pourquoi donc se permet-il sur le paganisme des jugements si sévères, si défavorables à notre intelligence? Le défaut de conséquence saute aux yeux dans toute la suite de son système.

M. Baur attaque encore une dissertation que j'ai écrite dans la revue trimestrielle de Tubinge, ainsi qu'un mémoire de mon ami Gengler qui a paru dans la même publication. Ma dissertation ne traite en aucune manière des contrariétés dogmatiques des deux confessions, et reste étrangère à la Symbolique. Pour ce qui regarde le mémoire de mon ami, il saura bien défendre lui-même les principes qu'il y développe.

Le docteur prétend encore découvrir entre les deux confessions des points de rapprochement. Le catholicisme, dit-il p. 424, établit la prépondérance de l'objectivité sur la subjectivité, le protestantisme établit tout l'opposé. De là il conclut : 1° depuis l'impulsion donnée par Schleiermacher il n'y a plus un si grand éloignement entre les deux confessions. Schleiermacher a fait de la science que le chrétien a de lui-même, le point de milieu de la vraie doctrine sur la foi; cette science s'acquérant par la communion avec l'Eglise, mais dominant néanmoins l'Ecriture et les livres symboliques, l'objectivité et la subjectivité sont placés dans leurs relations réelles (!). Puis la notion de la tradition a été spiritualisée par un mouvement heureux qui vient de se déclarer dans le catholicisme.

Ainsi parle M. Baur. Il me paraît que le système de M. Schleiermacher, loin de concilier l'objectif et le subjectif, agit en faveur du dernier avec une partialité criante. Toutes les doctrines sur la foi, n'importe quels passages des Ecritures, tout est interprété avec un arbitraire scandaleux ; de sa confession il ne garde que des paroles auxquelles il prête un sens tout nouveau. Ce que dans ses premières années Luther a nommé voix de l'esprit, Zwingle l'expérience du cœur, les Anabaptistes la révélation intérieure, les Quakers la lumière de l'âme, est pour les disciples de Schleiermacher la conscience chrétienne. Le novateur sans craindre pour les suites a traduit ses idées dans un langage scientifique et attrayant ; il a fait preuve d'un grand talent, d'une imagination brillante. Le sentiment public toujours puissant empêcha le nouvel Evangile de se propager trop dans les populations ; toutefois de nombreuses adhésions lui arrivèrent de toutes parts. La pernicieuse doctrine enlève toute base religieuse objective ; les livres symboliques admettent l'Ecriture comme règle dans les questions de foi ; Schleiermacher aura sur ce point changé l'opinion de bien des protestants.

« Schleiermacher a fait de la conscience chrétienne le point de milieu de la vraie doctrine sur la foi. » Si M. Baur attache à ces mots un sens bien précis, on doit les rendre ainsi : la conscience chrétienne est la source de la doctrine sur la foi ; et pour lors toute subjectivité est détruite au sein du protestantisme ; la source de tout enseignement sur la foi est devenue intrinsèque d'extrinsèque qu'elle était ; les saints livres ne produisent plus rien et sont remplacés par un principe vital exclusivement intérieur. Le point de milieu est une source ! on ne saurait pas même justifier ceci grammaticalement. Ce qu'on appelle ici un point de milieu est une vraie doctrine ; or dans tout enseignement chrétien quel est le point de milieu ? n'est ce pas ce qui a rapport à la personne du Christ ? Ainsi l'Homme-Dieu qui a paru sur la terre, est effacé ; chacun devient personnellement fils de Dieu, le point de milieu autour duquel se meut la doctrine sur la foi, et la révélation des efforts pieux pour atteindre cette doctrine. De là non seulement rapprochement, mais encore identité parfaite de l'objet du sujet. Toute l'autorité de la société religieuse se borne à octroyer

une permission de s'ériger soi-même en qualité de messie.

Tout l'opposé se présente dans l'église catholique. Le Christ est celui qui s'est visiblement manifesté parmi nous ; il exprime l'autorité suprême, il est l'objet auquel le sujet doit se soumettre sans condition s'il veut obtenir la vraie liberté, la liberté des enfants de Dieu, s'il veut se dominer lui-même. Pour que le sujet n'exerçât point sur l'objet une domination tyrannique, qu'a fait le Sauveur ? Il a fondé son église, qui a pour mission de conserver et de proposer à tous la doctrine objective du christianisme ; ainsi personne ne sera en droit de dire : dans l'objectivité chrétienne il y a telle partie qui appartient au platonisme Alexandrin, telle autre qui appartient au judaïsme. Ainsi la prépondérance que les catholiques attribuent à l'objet n'est pas laissée à l'arbitraire, mais est le produit de la plus haute sagesse.

Cet objet, quelque éloigné qu'il puisse être de toutes les générations, leur est rendu présent par la tradition de l'Eglise. Si celle-ci remplit cette fonction par suite d'une autorité suprême, le sujet sera obligé de se soumettre à son empire afin de conquérir entièrement l'objet. Si on ne lui accorde pas cette autorité, il faut se séparer entièrement d'elle, puisque le mensonge se pratiquerait sur une trop grande échelle.

Ce que M. Baur désigne sous la dénomination de « idée spiritualisée de la tradition », œuvre récente de quelques catholiques, est simplement un concept scientifique d'une notion bien vieille. Le docteur aurait pu s'en convaincre s'il s'était souvenu que les catholiques en question ne retranchent pas un iota aux doctrines déposées dans la tradition et souscrivent sincèrement à la généralité des dogmes de leur Eglise.

Toute l'action du sujet doit se résumer dans le travail d'intelligence et de volonté par lequel il s'efforcera de s'approprier l'objet.

Sans aucun doute, si M. Baur avait connu exactement l'enseignement catholique sur les rapports entre le sujet et l'objet, sur l'Eglise qui unit les deux éléments, il ne se serait écrit les paroles de blâme qui ont coulé de sa plume ; il n'aurait pas cru découvrir dans le système de Schleiermacher un rapprochement vers les dogmes de notre confession.

2. Un autre point de contact que le docteur prétend exister entre le catholicisme et le protestantisme, est, pris des considérations d'Hégel sur l'histoire, celle-ci est le progrès vital de la pensée, ou en d'autres mots l'esprit absolu par l'intermédiaire de l'histoire, pénètre dans la conscience de lui-même. P. 551. D'après cela le catholicisme apparaît comme une époque nécessaire dans l'histoire de l'esprit ; et en conséquence comment qualifier les incriminations de nos adversaires qui mettent sur le compte d'un pape ou d'un trompeur les points particuliers à notre Église ? Je ne veux pas nier qu'une étude approfondie des temps passés conduise à une appréciation plus saine, plus impartiale des faits, et des causes qui les unissent ; mais toujours est-il qu'on méconnaît le caractère essentiel du christianisme, en l'identifiant avec l'esprit absolu, en faisant arriver Dieu à une parfaite connaissance de lui-même par des progressions historiques. Supposez même que, selon le système prôné, le Christ est la conscience absolue de Dieu, que la religion octroyée par lui est destinée à se répandre dans le monde entier ; le catholicisme et le protestantisme du seizième siècle ne sont plus que des vieilleries ; la religion absolue apportée au monde par le Christ est dans une nouvelle période de progrès et pousse les fidèles à pénétrer plus avant dans la science absolue d'eux-mêmes. Voilà ce que nous savons depuis quelques années ; quand le grand travail sera achevé, quand l'homme se connaîtra parfaitement, et catholicisme et protestantisme primitifs mourront de leur belle mort et iront se reposer éternellement dans la galerie des grands souvenirs ; là ils pourront se donner le baiser de paix et se consoler mutuellement de leur infortune. A la vérité, veut-on un rapprochement, j'ignore tout autre que celui-là !

En traçant les dernières lignes de cet ouvrage j'ai encore un devoir à remplir : je dois protester de toutes mes forces contre le ton acerbe, insultant sur lequel M. Baur traite constamment les questions les plus sérieuses ; les injures se multiplient sous sa plume ; je me garderai bien d'y répondre, et en cela je ne fais qu'obéir au respect que je dois au public et à moi-même.

FIN.

Note de la page 180.

(1) Clem. Strom., l. II, § 3. Opp. Ed. Wirc., t. II, p. 231. Ἐνταῦθα φυσικὴν ἡγοῦνται τὴν πίστιν οἱ ἀμφὶ τὸν Βασιλείδην' καθό και ἐπὶ ἐκλογῆς τάττουσιν αὐτὴν, τὰ μαθήματα ἀναποδεικτῶς εὐρίσκουσιν καταλήψει νοητικῇ. Οἱ δὲ ἀπὸ Οὐαλεντίνου τὴν μὲν πίστιν τοῖς ἀπλοῖς ἀπονείμουςιν ἡμῖν, αὐτοῖς δὲ τὴν γνῶσιν, τοῖς φύσει σωζομένοις, κατὰ τὴν τοῦ διαφέροντος πλεονεξίαν σπέρματος ἐνυπάρχειν βούλονται, μακροῦ δὲ κεχωρισμένην πίστεως, ἣ τὸ πνευματικὸν τοῦ ψυχικοῦ λεγόντες. οὐκετ' οὖν προαιρέσεως καθόρθωμα ἡ πίστις, εἰ φύσεως πλεονέκτημα· οὐδ' ἀμοιβῆς δικαίας τεύξεται, ἀναίτιος ὢν, ὁ μὴ πιστεύσας· καὶ οὐκ αἷτιος ὁ πιστεύσας· πᾶσα δὲ ἡ τῆς πίστεως καὶ ἀπιστίας ιδιότης καὶ διαφορότης οὐτ' ἐπαίνῳ, οὔτε μὲν ψόγῳ, ὑπόπεσοι ἂν, ὁρθῶς λογιζόμενοις, προηγουμένην ἔχουσα τὴν ἐκ τοῦ τὰ πάντα δυνάτου φυσικὴν ἀναγκὴν γενομένην. *La fin pourrait se traduire ainsi : Voluntariæ ergo ac liberæ electionis non est fides utique officium, si est naturæ prærogativa : neque justam consequetur retributionem, qui non credidit, quia ejus culpa id non evenit; nec is qui credidit, quia causa non fuit. Nulla autem fidei et incredulitatis proprietas vel differentia laudi vel vituperationi fuerit obnoxia, si recte consideremus, cum habeat præcedentem naturalem necessitatem, quæ orta est ab eo, qui potest omnia.*

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TROISIÈME VOLUME.

Chapitre Premier.

DE L'ÉTAT PRIMITIF DE L'HOMME, DU PÉCHÉ ORIGINEL ET DE LA LIBERTÉ.

PREMIER ARTICLE.

Défense de ma manière d'exposer la doctrine Luthérienne sur le péché originel.

§ 1. Mon adversaire envisage la question sous un faux point de vue.	1
§ 2. Réponse du Docteur Baur à son premier argument.	4
§ 3. Première réponse de M. Baur à mon second argument.	5
§ 4. Seconde réponse de M. Baur à mon autre argument : « L'Apolo- logie ne détruit point les facultés spirituelles. »	7
§ 5. Continuation. — La Concorde.	13
§ 6. Idée de l'enseignement luthérien sur la perte des puissances es- sentiellés à la nature humaine. — Nouvelles preuves de la réalité de cet enseignement.	24
§ 7. Mauvaise foi de M. Baur dans l'exposition de la symbolique. — Continuation de la doctrine sur le péché originel.	29
§ 8. Justification de l'exposition donnée dans la Symbolique du dogme protestant sur le péché originel, par un aperçu his- torique de l'enseignement luthérien.	32
§ 9. Continuation.	35
§ 10. Conclusion.	39

ARTICLE II.

*La doctrine catholique sur la justice primitive, M. Baur a mal jugé
le péché originel et la liberté humaine, appréciation de sa critique.*

§ 11. Aperçu général.	42

A) *Objections contre la croyance catholique touchant la justice originelle.*

§ 12. Première objection.	48
§ 13. Seconde objection.	50
§ 14. Troisième objection.	53

B) *Attaque de M. Baur contre le dogme catholique du libre arbitre.*

§ 15. Difficulté d'apprécier les convictions de M. Baur. Idée de ses attaques contre le libre arbitre.	53
§ 16. Première attaque de M. Baur contre la doctrine catholique de la liberté morale.	59
§ 17. Seconde attaque contre la liberté morale.	61
§ 18. Troisième attaque contre la liberté.	62
§ 19. M. Baur ne parvient pas à poser d'objection sérieuse contre la liberté. — Indication de tout ce qu'il a oublié dans ses considérations.	67

C) *Du péché originel.*

§ 20. Défense contre une attaque personnelle.	68
§ 21. Le Concile de Trente a exprimé très-clairement son sentiment sur le péché originel.	69
§ 22. Enseignement des théologiens antérieurs au Concile de Trente.	74
§ 23. Continuation.	78
§ 24. Conclusion.	82

ARTICLE III.

M. Baur attribue ses opinions personnelles aux premiers réformateurs en matière de justice primitive, d'origine du mal et du péché originel.

§ 25. Exposition des vues de M. Baur.	84

A) *Appréciations de l'idée de M. Baur sur le mal moral.*

§ 26. 1 ^o Remarques tirées de l'Écriture-Sainte, et d'abord de l'ancien Testament.	87
§ 27. 2 ^o Témoignage du Nouveau Testament.	95
§ 28. 3 ^o Comparaison de la doctrine de M. Baur avec celle des Réformateurs.	99
§ 29. 4 ^o Appréciation des opinions de M. Baur d'après la nature même de ces opinions.	101

B) *Appréciation de la doctrine de M. Baur sur la justice originelle.*

§ 30. Cette doctrine enlève au Christianisme son caractère d'état de rédemption.	108
§ 31. Embarras où je me trouve.	116

Chapitre Deuxième.

DE LA JUSTIFICATION.

§ 32. Considérations préliminaires.	118
A) <i>Des forces actives de l'homme régénéré.</i>	
§ 33. Quelques paroles de M. Baur dignes d'attention.	119
B) <i>Notions de la Justification.</i>	
§ 34. Selon moi la doctrine luthérienne sur la Justification n'établit entre Dieu et l'homme qu'une relation extérieure. Attaque de M. Baur contre cette assertion.	121
§ 35. M. Baur, quant à la doctrine de la justification, établit entre les catholiques et les protestants des différences non établies par la Symbolique. Première différence.	125
§ 36. Continuation.	152
§ 37. Seconde différence doctrinale trouvée par M. Baur.	137
C) <i>De la perfection de l'état de justice, et de l'état entièrement pur du péché. Doctrine catholique sur le péché véniel.</i>	
§ 38. Troisième différence de M. Baur. — L'enseignement catholique n'admet pas un état pur de tout péché.	159
§ 39. M. Baur s'efforce de mettre les deux confessions d'accord. Considérations préliminaires à un examen plus approfondi de la matière.	143
§ 40. Fausses notions sur lesquelles s'appuie M. Baur. Absence du péché dans le juste. Continuation.	145
§ 41. Continuation. Différence essentielle entre le pécheur et le juste.	155
§ 42. Quelques réflexions tirées des paroles de Saint-Paul.	162
§ 43. Conclusion. — Réponse à une incrimination.	166
D) <i>Doctrine de la Foi.</i>	
§ 44. L'exposition que donne M. Baur de la foi justifiante des Protestants, est incorrecte.	168
§ 45. Vraie notion de la foi protestante.	174
§ 46. Origine du système de M. Baur. Origine du vrai système luthérien.	176
§ 47. Appréciation de la prétendue supériorité de l'unité trouvée par M. Baur sur la dualité catholique.	179

§ 48. Enseignement du docteur Néander. — Explication de l'expression de Saint Paul πίστις.	183
§ 49. Rectifications.	187

E) *Des bons œuvres.*

§ 50. Vrai sens de cette doctrine protestante : les bonnes œuvres ne sont pas possibles.	188
§ 51. La loi morale peut-elle être observée? Remarques sur l'idéalité de cette loi.	195
§ 52. Continuation. Accusation de M. Baur contre les opinions morales des Jésuites.	198
§ 53. Les œuvres de surérogation.	200
§ 54. Attaque de M. Baur contre le dogme du Purgatoire.	208
§ 55. Conclusions.	218

Chapitre Troisième.

DES SACREMENTS.

ARTICLE I.

Recherches sur l'idée de l'opus operatum.

§ 56. Opinion de M. Baur.	225
§ 57. Opinions sur les Sacrements de l'ancienne loi. Origine de l'expression <i>opus operatum</i>	224
§ 58. Les théologiens du moyen-âge ont-ils enseigné que l'âme, en recevant un sacrement, garde une attitude passive? Opinion de Duns Scot.	228
§ 59. Nature de l'opération humaine dans les Sacrements. Causes des erreurs de M. Baur en ce point.	234
§ 60. Infidélité de M. Baur dans ses citations de la Symbolique.	240

ARTICLE II.

Nature de l'union de la grâce avec le signe extérieur.

§ 61. Union de la grâce et du sacrement.	242

ARTICLE III.

Différence sur le sacrement de Pénitence.

§ 62. Enseignement catholique et protestant sur la contrition.	246
§ 63. Rapport de la confession et de la pénitence.	252
§ 64. L'absolution dans le sens catholique et dans le sens protestant.	256
§ 75. De la satisfaction.	257

§ 66. Des Indulgences.	260
§ 67 Nature d'une indulgence. — Historique.	265
§ 68. Trésor où l'Église puise en accordant les indulgences. — Historique.	268
§ 69. Détermination du trésor de l'Église.	274

ARTICLE IV.

Du Sacrement de l'Autel.

§ 70. A) La sainte Eucharistie comme sacrifice.	281
§ 71. Continuation.	285
§ 72. Continuation. — Transsubstantiation.	290
§ 73. Transsubstantiation. Amaury de Chartres.	298
§ 74. De la Communion sous les deux espèces.	509

Chapitre Quatrième.

De l'Église.

§ 75. Attaques de M. Baur contre la distinction essentielle qui, selon moi, existe entre l'Église catholique et l'Église protestante.	310
§ 76. M. Baur établit des marques de la vraie Église. Appréciation.	316
§ 77. Marques de l'origine céleste de l'Église catholique.	323
§ 78. M. Baur réclame en faveur du Protestantisme l'unité de doctrine.	328
§ 79. De l'Église invisible dont parle M. Baur.	334
§ 80. Doctrine catholique sur les rapports qui existent entre l'Église visible et l'Église invisible.	336
CONCLUSION.	345

FIN DE LA TABLE DU TROISIÈME ET DERNIER VOLUME.

veau Catalogue
Ouvrages que
insi que d'un
Pour la facilité
abétique. J'ai
mes Éditions,
sont marqués

de l'Univer-

les Éditeurs
ous les bons
ons les plus
en magasin,
f délai. Vos
scrupuleuse

les Éditions

je m'engage

ésentent des
Des remises
ablissemments
te personne
es, soit du
ges choisis
t j'ai acquis

EN VENTE CHEZ LE MÊME :

<i>Art d'arriver au vrai</i> , par J. Balmès, 1 v. in-8.	2 00
<i>Les Césars</i> , par le comte Franz de Champagny, 2 v. in-8.	6 00
<i>Dante et la philosophie catholique</i> , par M. A.-F. Ozanam.	2 00
<i>Esquisse de Rome Chrétienne</i> , par M l'abbé Ph. Gerbet, 2 v. in-8.	5 00
<i>Histoire de la vie et de l'épiscopat de S. Charles Borromée</i> , 2 fr. net.	1 50
<i>Histoire de Photius</i> , 4 fr. net.	2 00
<i>Histoire politique et militaire de la Belgique (1850—1851)</i> , par P. A. Huybrecht, v. in-8. avec carte.	1 50
<i>Histoire de la monarchie napoléonienne</i> , par Alph. Potin, vol. in-8 de 512 pag. 5 fr. net	1 50
<i>Histoire de Belgique</i> , par Meunier, vol. in-8.	1 50
<i>de Frankenberg, cardinal archevêque de Malines, sa lutte pour les Séminaires épiscopaux sous l'empereur Joseph II</i> , par Aug. Thenier.	1 25
<i>Lettres à Edouard sur les Catacombes romaines</i> , par Alph. Cor dier.	2 00
<i>Manuel de l'histoire des dogmes chrétiens</i> , par H. Klee, 2 v. in-8.	5 00
<i>Philosophie fondamentale</i> , par Jacques Balmès, 3 vol. in-8, avec portrait.	6 00
<i>Pouvoir du Pape au moyen âge</i> , par l'abbé Gosselin, 2 v. in-8.	5 50
<i>La Symbolique</i> , par Moehler, 3 v. in-8 y compris la défense.	7 50
<i>Théologie dogmatique</i> , par Gousset, 4 vol.	7 00
<i>Du vrai du beau et du bien</i> , par M. V. Cousin, 3 ^{me} édit. aug- mentée d'un appendice sur l'art français.	2 00
<i>Histoire religieuse, politique et littéraire de la Compagnie de Jésus composée sur les documents inédits et authentiques</i> , par J. Créteineau-Joly. Ouvrage orné de portraits et de fac-simile. 3 édit.	15 00
<i>Exploits héroïques de Scandenberg, roi d'Albanie</i> , par P. Pon- celet.	1 50
<i>OEuvres de Chateaubriand</i> , édit. de luxe, illustré. Contenant : 1. Les Martyrs ; — 2. Génie du Christianisme ; — 3. Voyages en Amérique. — Les Natchez. — Le dernier des Abencerages ; — 4. Iti- néraire de Paris à Jérusalem. — Voyage en Italie. 4 vol. grand in-8. Prix 40 fr., net	14 00
<i>Constitution Belge</i> , annotée, offrant, sous chaque article, l'État de la doctrine, de la Jurisprudence et de la Législation, par J. J. Thonissen. vol. grand in-8.	2 50