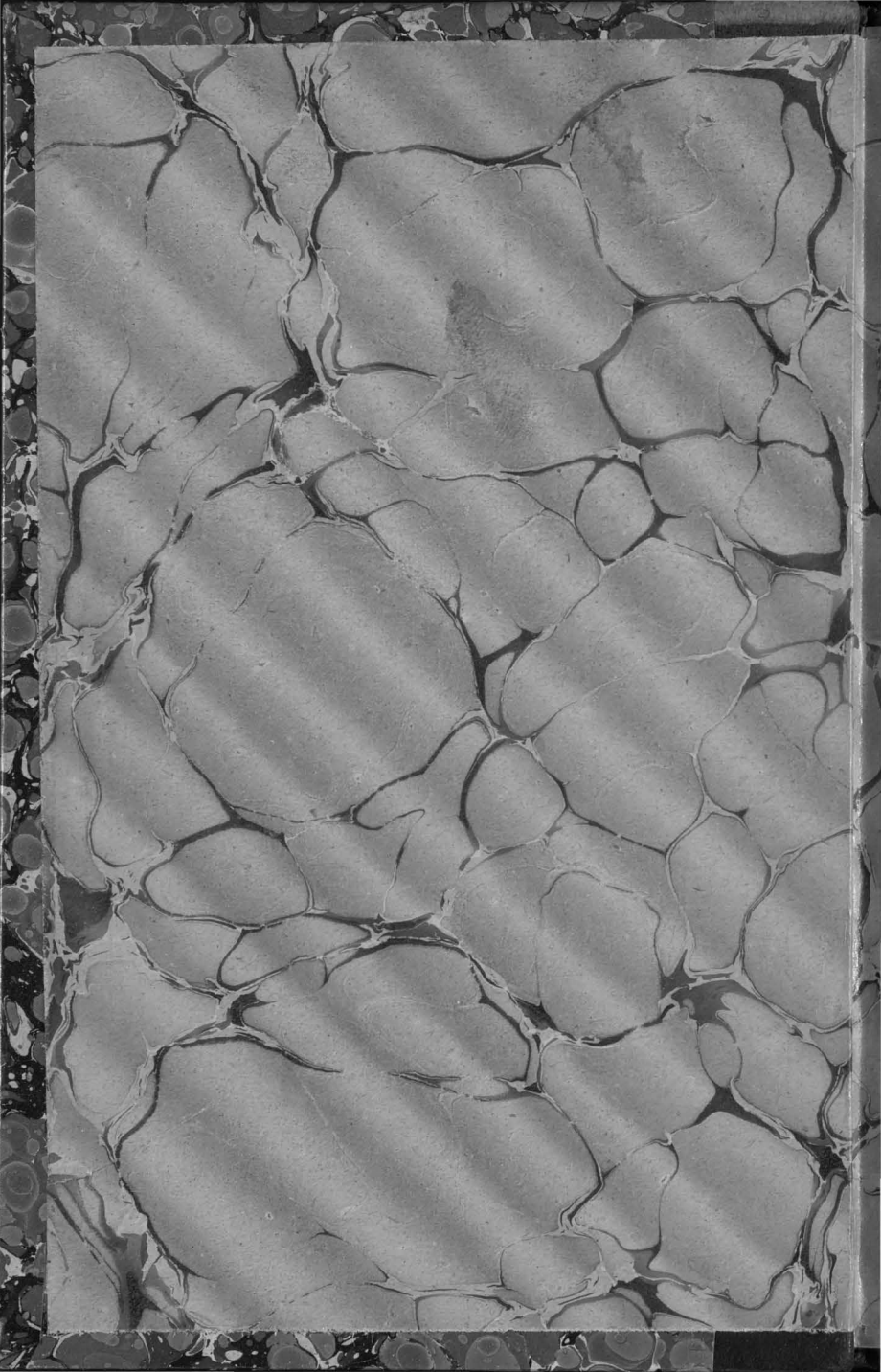
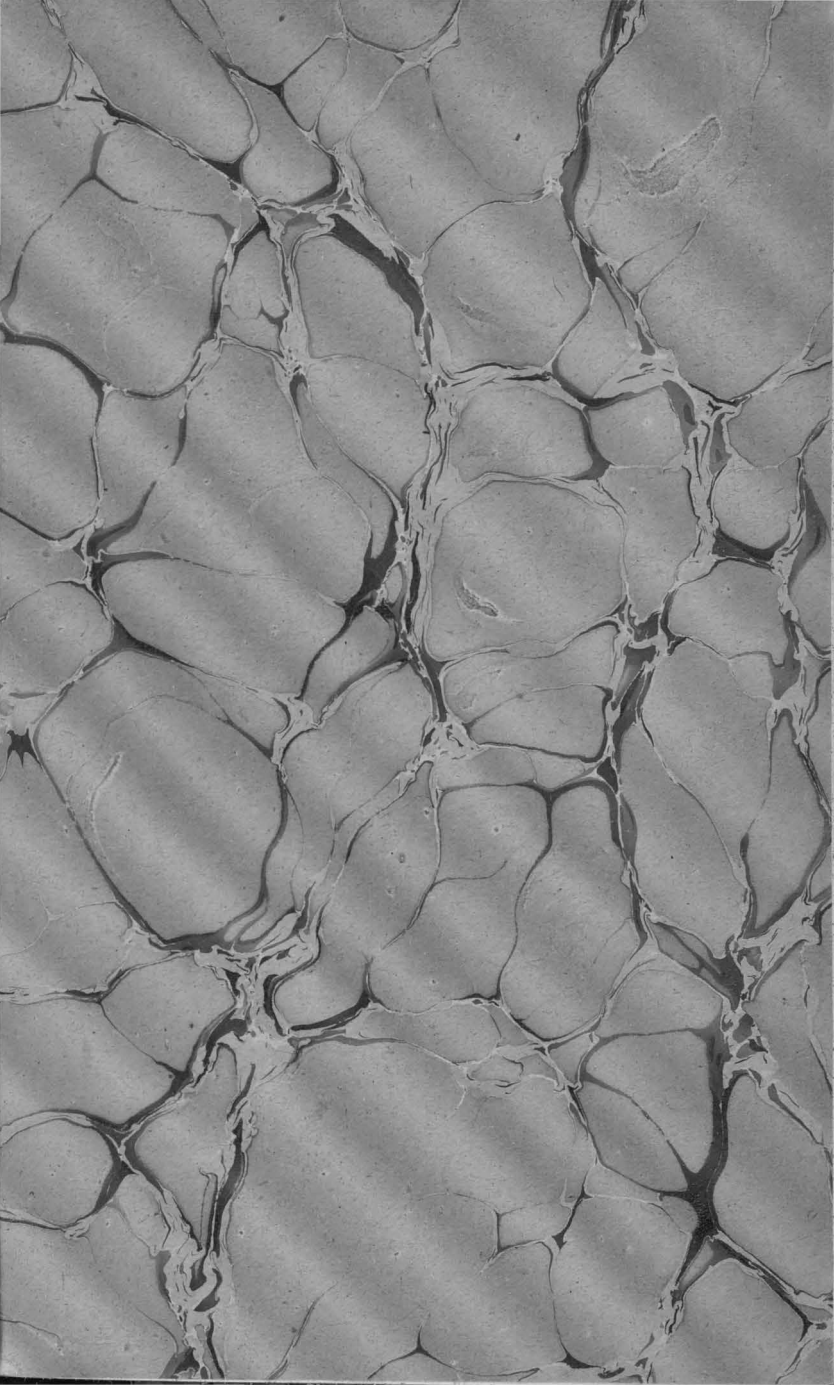


BOIS

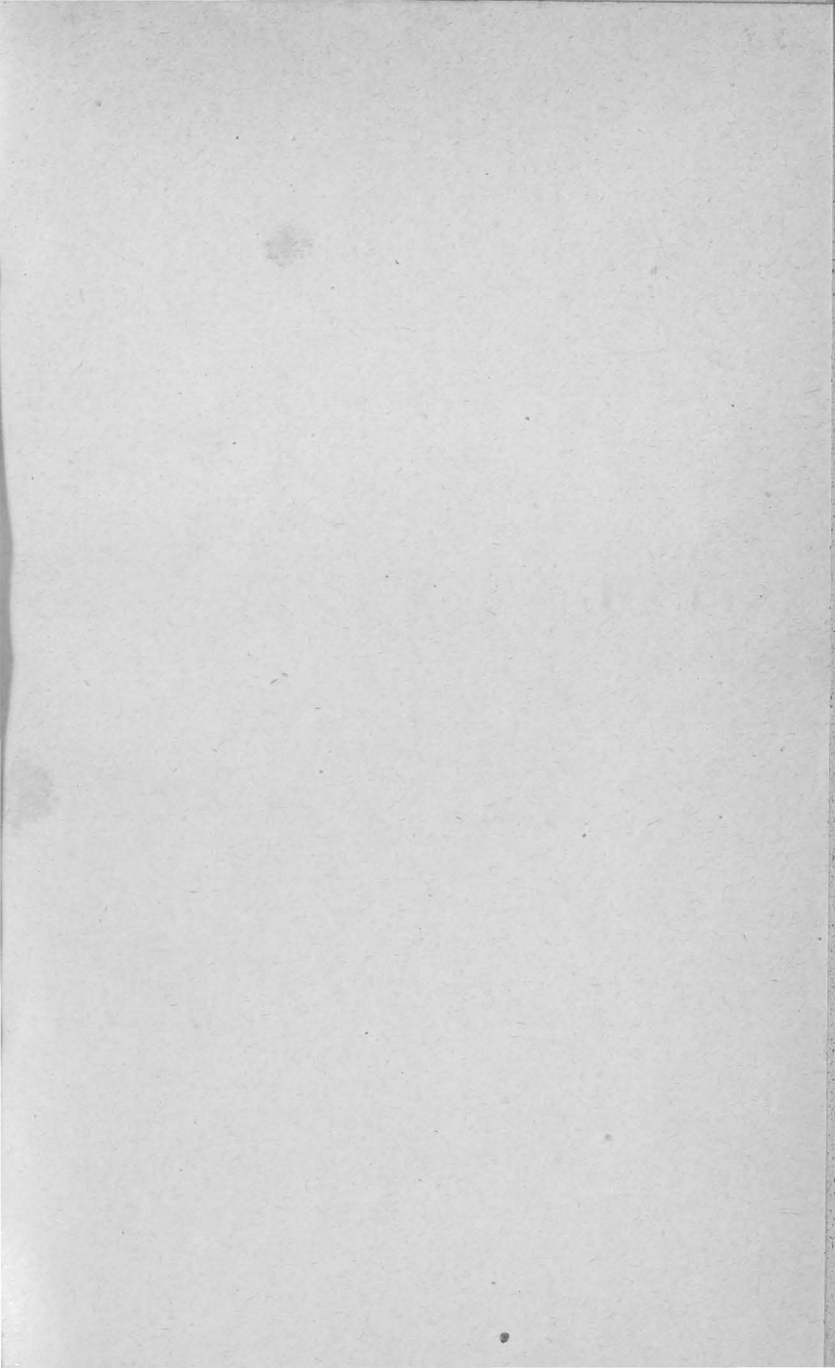
3





~~B. 74~~

1635



B. 748

Modèle

DES
CONCILES

LAUSANNE. — IMPRIMERIE HOWARD ET DELISLE.

FONDS DUBOIS : 1633

PIERRE LEROUX

DES CONCILES

OU

De l'origine démocratique du christianisme.

TROISIÈME ÉDITION

LAUSANNE

JOSEPH LEROUX, ÉDITEUR
avenue de Beaulieu.

1869



CB 198714

PIERRE LEROUX

DES CONCILIES

de l'origine des conciles de chrétiens

PAR M. LEROUX

PARIS

chez M. LEROUX

au Palais National

1790

DES CONCILES

OU

de l'origine démocratique du christianisme.



La matière que soulève le mot **CONCILE** est immense. Tout le droit canonique est sorti des conciles; leur histoire est pour ainsi dire celle de l'Eglise, et se mêle d'une façon intime à toute l'histoire politique de l'Europe. La seule énumération des conciles dont on a conservé le souvenir formerait un volume, quand même on se bornerait à la plus sèche indication des causes qui les amenèrent et des sujets qui y furent traités. Or, il n'entre pas dans le plan de cet écrit de faire l'his-

toire de l'Eglise ni celle de la doctrine chrétienne. Je ne dirai donc rien, ou peu de chose, des innombrables questions de dogme ou de discipline qui occupèrent les conciles généraux ou particuliers. Mon but est uniquement de démêler et de suivre la destinée du *pouvoir spirituel* à travers les conciles.

CHAPITRE PREMIER

**Le nom et l'usage, en un certain sens, des conciles
étaient connus des anciens Romains.**

On sait que les assemblées du peuple chez les Romains s'appelaient *comices* (*comitia*). Cependant il y avait certaines assemblées qui ne portaient point ce nom : c'étaient celles où les patriciens ne paraissaient pas. Ces sortes de réunions n'étaient point considérées comme ayant pour objet les affaires de l'Etat ; c'étaient des assemblées particulières de la plèbe, où elle élisait certains magistrats et décidait certaines mesures qui la concernait spécialement. Ces assemblées s'appelaient *conciles* (*concilia*).

Il est probable que c'est là ce qui fit donner dans la suite le nom de *conciles* aux assemblées du clergé chrétien. Les Grecs les nommaient *synodes*, mot qui revient à celui d'assemblée ; mais à Rome on dut les assimiler à ces réunions du peuple qui pouvaient avoir lieu sans le consentement du sénat, et où il s'agissait moins des affaires publiques que des affaires pour ainsi dire privées de la plèbe, aux *concilia plebis*, en un mot.

Cela est si vrai que quoique le mot grec *synode* ait été traduit en latin par *synodus*, et employé généralement par les historiens, par les Pères, et par les conciles mêmes, cependant le nom de *concile* a prévalu, et est devenu le terme propre. C'est que la langue politique des Romains était formée, et que ce mot de *concile* emportait une certaine faculté de se réunir librement, de prendre en commun des résolutions, et de porter des décrets obligatoires dans une sphère restreinte et en apparence tout à fait distincte de la sphère des intérêts politiques. C'est ainsi que toute chose a ses origines dans le monde. La distinction célèbre du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel, du pape et de l'empereur, des conciles et des parlements, avait été préparée depuis longtemps par la distinction des assemblées politiques des Romains, *comitia*, et de leurs assemblées populaires non politiques, *concilia* *.

* Un évêque chrétien du septième siècle, Isidore de Séville, dans son livre des Etymologies, chap. XXVIII, confirme cette transmission du nom de *concile* des anciens Romains au Christianisme : *Concilii vero nomen tractum est ex more romano*, etc. Varron dérivait le mot même de concile de *concalare* ou de *conciere*, convoquer. Isidore indique d'autres racines qui nous paraissent moins admissibles encore que l'étymologie de Varron. Il semble que *concilium* n'est qu'une forme de *consilium*. C'est ainsi que notre mot *conseil* se prend en des sens très divers, pour exprimer soit un conseil ou avis, soit une délibération, soit l'assemblée qui délibère. La racine nous paraît être *con-silere*, métaphore exprimant le silence et la réflexion qui précède un conseil et accompagne toute délibération, tandis que le signe du mouvement et de l'action en commun se retrouve dans le mot *comitia* et dans ses analogues.

Les étymologies ont souvent une grande importance ; elles nous indiquent l'origine et même le fond des choses. La remarque que nous venons de faire ne peut-elle pas en effet nous servir à nous rendre compte d'un des plus grands problèmes de l'histoire ? On se demande comment il s'est formé, vers le temps de Constantin, deux pouvoirs dans le monde, le pouvoir temporel et le spirituel ; comment l'empereur a laissé surgir le pape ; comment, d'un côté, le pouvoir civil a vu sans trop s'étonner les évêques et les prêtres se réunir en conciles, pour délibérer et faire des lois tant sur le dogme que sur la discipline ; et comment, d'un autre côté, les évêques et les prêtres réunis en concile n'ont pas songé dès le commencement que leur pouvoir était supérieur au pouvoir civil, et n'ont pas en conséquence usurpé dès le principe sur les attributions des empereurs, et mis en avant la doctrine de suprématie et d'unité de Grégoire VII, d'Alexandre III, et de Boniface VIII. C'est un fait incontestable pourtant que les conciles s'établirent sans trop de peine, et sous le patronnage même des empereurs, du moment où le Christianisme ne fut plus persécuté ; et il est également avéré que, même dans l'exaltation de leur triomphe, les Chrétiens ne songèrent pas directement à s'occuper des affaires de l'Etat, mais qu'ils en laissèrent tout le domaine aux empereurs ; les canons des conciles en font foi. Ainsi voilà l'institution destinée à avoir le plus d'influence sur l'avenir, et la plus nouvelle en apparence, qui

s'établit sans contradiction. On ne connaissait jusque là qu'un pouvoir ; en voilà deux. Et, chose aussi surprenante ! ces deux pouvoirs qui devaient ensuite, durant toute la durée du moyen-âge et des temps modernes, se quereller, se combattre, se détruire l'un l'autre, se distinguent l'un de l'autre et se respectent mieux au début qu'ils ne l'ont jamais fait ensuite. L'empereur, comme je le disais tout à l'heure, laisse, sans s'en apercevoir, surgir le pape à son côté, en instituant les conciles ; et les conciles ne sentent pas qu'ils sont destinés un jour à dominer la société sous toutes ses faces ; ils ne sentent pas qu'ils se feront papes un jour, et qu'ils essaieront de mettre le pied sur la tête des rois : *Super aspidem et draconem...*

L'étonnement cesse en partie si l'on considère que la chose n'était pas aussi nouvelle et inouïe qu'on le pense communément ; que, loin de là, pendant la durée de la république, la même distinction avait eu lieu d'une certaine manière, puisque le pouvoir législatif constitué dans les *comices* n'empêchait pas pour cela les assemblées connues sous le nom de *conciles*, et que réciproquement les *conciles* du peuple ou de la plèbe n'avaient pas l'habitude d'entreprendre sur les attributions des *comices*, c'est-à-dire sur le véritable pouvoir législatif. Le mouvement était donc donné ; il y avait une habitude prise ; et l'institution des conciles fut plutôt, sous un certain rapport, une application nouvelle d'une chose déjà ancienne qu'une complète nouveauté.

Quoi qu'il en soit, ce qu'il y a de remarquable dans l'avènement des conciles, ce n'est pas que les Chrétiens ou leurs évêques se soient réunis pour délibérer ou décider entre eux ; c'est bien plutôt que le seul pouvoir reconnu jusque là ait laissé se fonder ce nouveau pouvoir, ce pouvoir spirituel, qui devait ensuite, soit sous la forme même de conciles, soit sous la forme pontificale, aspirer à gouverner le monde.

CHAPITRE II

**Le pouvoir spirituel a commencé par les conciles,
c'est-à-dire sous la forme démocratique.**

Aussi je me rangerais volontiers à l'avis de ceux qui ne font pas remonter l'origine des conciles avant Constantin *.

Qu'importe en effet que les évêques chrétiens aient eu quelques assemblées sous les empereurs précédents ? Qu'importe même que les apôtres se soient réunis un jour à Jérusalem, suivant les Actes ? De bonne foi peut-on assimiler ces réunions aux conciles ? Sans doute, sous le rapport purement traditionnel, ces premières assemblées ont non-seulement précédé et amené les conciles, mais les conciles n'en sont pour ainsi dire que la reproduction ; car les apôtres réunis à Jérusalem constituaient par leur réunion l'Eglise, de même que les Pères de Nicée. Mais tant que le Christianisme ne fut qu'une secte obscure, ou même pendant qu'il grandissait et s'approchait de son triomphe, de pareilles réunions ressemblaient à celles de toutes les autres sectes, à celles des prêtres païens

* Voyez Isidore sur le décret de Gratien.

ou des hérétiques si nombreux alors, ou encore des diverses sectes philosophiques. Même après que Constantin eut proclamé la liberté des religions, je ne vois encore dans ces voyages que faisaient les évêques pour se réunir et décider sur des contestations à l'épiscopat, ou sur des points de discipline, ou pour dogmatiser entre eux et s'éclairer les uns les autres, que l'effet naturel d'une croyance commune qui force ses sectateurs à se rapprocher et à s'entendre. Jusque là rien de nouveau dans le monde, du moins rien qui paraisse sur la grande scène de l'histoire. Je vois bien le pouvoir spirituel qui se prépare et s'élabore : mais il ne fait encore que se préparer, il ne s'est pas manifesté au grand jour ; il est, si j'ose dire ainsi, relégué dans la coulisse, il n'est pas encore sur le théâtre. Au contraire, du moment où le schisme des Donatistes et la controverse d'Arius forcèrent Constantin à convoquer le concile de Nicée, je vois le pouvoir spirituel intronisé dans le monde. Il y a là un fait nouveau, destiné à prendre un développement gigantesque. Car jusqu'alors, je le répète, il n'y avait qu'un pouvoir reconnu, le pouvoir civil ; mais voilà l'Eglise qui se montre à Nicée. Sans doute l'Eglise préexistait déjà, et on a pu la faire descendre avec quelque raison de ce qu'on appelle le concile des apôtres à Jérusalem ; mais elle n'avait pas pris place dans l'histoire sous la forme d'un pouvoir. Il y a là un avènement, un point solennel, une sorte de métamorphose dans les choses humaines, semblable à l'éclosion du germe, lorsqu'il

sort de la terre, et commence à vivre à la fois par ses racines et par ses feuilles.

A Nicée donc commence le pouvoir spirituel, et il débute sous la forme d'un concile ; c'est-à-dire qu'il débute par la démocratie. Ce n'est pas un homme, un pontife, un pape, un révélateur perpétuel, un successeur du Christ ou de S. Pierre, qui en est revêtu d'abord : c'est le peuple entier des Chrétiens. Le concile, c'est la réunion générale du peuple ; c'est le *concilium plebis* des anciens Romains qui se tient encore légitimement, en face du pouvoir comicial transporté maintenant à un seul homme, l'empereur.

Je dis que le pouvoir spirituel a commencé démocratiquement. Le fait est évident de lui-même. Ce n'est pas que tous les Chrétiens indistinctement aient été appelés à élire les membres du concile de Nicée ou de ceux qui le suivirent. Mais qu'était-ce qu'un évêque alors ? par qui était-il institué, sinon par le suffrage du clergé et du peuple ? Les évêques étaient donc les représentants élus du peuple chrétien ; et les trois cent dix-huit évêques ou prêtres, rassemblés de toutes les provinces de l'empire, qui siégèrent à Nicée, furent une véritable *Assemblée Constituante*, une véritable *Convention*, que le Christianisme vainqueur envoya pour le représenter et lui faire des lois.

Pour bien établir ce point de l'origine démocratique du pouvoir spirituel, il n'est pas même besoin d'entrer dans la question qui a tant occupé les esprits au quinzième et au seizième siècle, de savoir si les évêques

seuls ou les prêtres en général avaient droit d'assister et de voter dans les conciles. Nous ne nous prévaudrons donc ni du système de Gerson, ni des opinions d'Almain et de Vigor, ni de l'autorité du cardinal d'Arles dans la harangue qu'il prononça au concile de Bâle, et que le pape Æneas Sylvius a rapportée tout entière dans sa relation de ce concile. Il est évident pour nous que, malgré l'obscurité que l'éloignement du temps jette sur cette matière, tous les témoignages sont en faveur de l'opinion de ceux qui soutiennent que les évêques n'étaient pas les seuls dans les premiers siècles qui eussent droit de suffrage dans les conciles, mais que les prêtres et les diacres y étaient admis. Si les évêques avaient eu aussi exclusivement ce droit, comment Athanase, qui n'était alors qu'un simple diacre, aurait-il eu tant d'influence et de prépondérance à Nicée? Les Actes même, en parlant de la réunion de Jérusalem, n'ajoutent-ils pas les prêtres, *seniores* ou *πρεσβύτεροι* aux apôtres : *Conveniunt apostoli et seniores videre de verbo hoc* (Act., cap. xv)? Mais qu'importe? je le répète; quand on admettrait que les évêques seuls eurent le droit de vote dans les premiers conciles, il ne s'ensuivrait pas moins que le pouvoir spirituel commença sous la forme démocratique. La démocratie était au fond de la hiérarchie, puisque c'était le peuple qui nommait les évêques. Donc elle était au fond des conciles, puisque les évêques siégeaient sur le pied d'une égalité parfaite, et que leurs votes se-comptaient par tête.

Les partisans de la papauté ont vainement essayé de la faire intervenir clandestinement dans la tenue des huit premiers conciles généraux qui occupèrent le long espace de cinq cent quarante-quatre années, depuis l'an 325, où se tint le concile de Nicée, jusqu'à l'an 869, date du dernier concile tenu en Orient. Pendant ces cinq siècles et demi, la papauté n'a aucune prépondérance dans les conciles. Le siège de Rome y est convoqué comme les autres ; son évêque s'y fait représenter par des envoyés, par des *légats*, ou bien il refuse de s'y faire représenter : voilà tout.

On sait que pour donner une rétroactivité aux prétentions de la papauté, ses scribes ont été jusqu'à forger de fausses pièces, et qu'ils ont attribué aux anciens papes, c'est-à-dire aux anciens évêques de Rome, à Sirice, à Marcel, à Jules II, à Damase, etc., de fausses décrétales, des lettres apocryphes, où ces évêques étaient censés approuver de leur pleine puissance la tenue des conciles, ou bien protester contre cette tenue qu'ils ne voulaient pas autoriser. On sait que le moine Gratien avait compilé dans son code ou Décret toutes ces impostures, pour arriver à ce principe que de tous temps les conciles ont dépendu des papes : *Papæ est generalia concilia congregare*. Mais les faussaires avaient malheureusement laissé tant de traces de leur infâme besogne dans ces pièces supposées, que la critique moderne n'a pas eu de peine à montrer l'imposture. Il est triste que la papauté, qui se vit contrainte de faire corriger au seizième

siècle les plus monstrueuses infidélités du Décret de Gratien, ait laissé subsister sur ce point des erreurs que les savants catholiques du dix-septième siècle, les Bignon, les Labbe, les Fleury, ont été forcés d'abandonner et de rejeter avec mépris.

Il est avéré maintenant et reconnu de tout le monde que le siège de Rome n'exerça aucune suprématie dans la convocation et la tenue des premiers conciles généraux. Tout le mouvement était alors concentré en Orient. L'empire avait été transporté à Constantinople. C'était en Orient que s'agitaient les questions vitales du Christianisme, qu'on se débattait sur la vraie nature de Jésus-Christ, sur la nature du Saint-Esprit, sur la nature de la Vierge, etc. C'était là qu'éclataient à chaque instant de nouveaux schismes, de nouvelles hérésies. Si certains sièges épiscopaux exerçaient alors une supériorité hiérarchique sur l'Eglise, c'étaient assurément les grandes métropoles d'Orient, Constantinople, Antioche et Alexandrie. Quant à Rome, c'était une ville épuisée pour le moment. Son évêque, assis pour ainsi dire sur les ruines de l'ancien monde, mais voyant approcher de tous côtés et se grouper autour de lui tous les essaims de Barbares qui allaient rajeunir l'Occident, attendait la fin de ce grand mouvement de conflagration qui embrasait l'Asie. L'empire, transféré aux rives du Bosphore, était agité par une horrible tempête ; et lui, fidèle aux bords du Tibre, il se préparait à recevoir un jour les épaves de ce grand naufrage.

Tout le monde sait que ce furent les empereurs qui convoquèrent et souvent présidèrent ou firent présider les conciles. Nous avons encore leurs lettres de convocation, et d'ailleurs les récits de l'histoire sur la tenue de ces conciles sont clairs et détaillés. Les canons mêmes sont positifs dans la formule de leurs résolutions : « Il a plu, disent-ils, à la sainte assemblée : » *Sanctæ synodo placuit* ; » ou bien : « *Tel évêque a dit...* » et *l'assemblée a approuvé.* » La papauté, je le répète, ne paraît en rien dans tout cela. L'Eglise était alors partagée en cinq patriarchats, Rome, Constantinople, Alexandrie, Antioche et Jérusalem. Alexandrie avait l'Egypte, la Libie et la Pentapole d'Afrique. Antioche avait la Syrie, la Célésyrie, la Mésopotamie et les deux Cilicies. Jérusalem avait la Palestine, l'Arabie et la Phénicie. Constantinople avait la Thrace, le Pont, et l'Asie Mineure. Rome avait tout le reste de l'Occident et de l'Afrique. Ces grands patriarchats s'étaient établis naturellement, en conformité avec le gouvernement même de l'empire ; mais les patriarches ou métropolitains ne s'arrogèrent jamais aucun droit de supériorité dans les conciles généraux. Cette primatie ne les élevait en aucune façon au-dessus des autres évêques. Nous les voyons sans doute assembler ou présider les conciles de leurs provinces ; mais ni dans les trois premiers siècles qui précédèrent le concile de Nicée, ni dans les cinq qui le suivirent, jamais nous ne voyons un de ces patriarches avoir aucune part à la convocation des conciles particuliers tenus

dans les quatre autres patriarchats. Il y a plus ; nous voyons que dans le patriarchat romain il s'est assemblé des conciles sans l'autorité du patriarche, comme celui de Sinuesse, tenu au quatrième siècle, qui fut de trois cents évêques, et qu'on ne peut pas croire avoir été convoqué par le pape Marcellin, puisque ce fut pour le condamner.

Voilà donc un premier point qui nous paraît incontestable : le pouvoir spirituel a commencé par les conciles, c'est-à-dire que la première fois qu'il a paru dans notre monde, c'est sous la forme démocratique. Quand, à Nicée, on décida de la nature de Jésus-Christ, et qu'on dressa le symbole qui a toujours passé depuis pour le fondement de la foi catholique, qui dressa ce symbole et qui décida de la nature de Jésus-Christ ? Ce fut une assemblée de trois cent dix-huit évêques, ce ne fut pas un pape. Et de même au second concile général, tenu à Constantinople en 381, quand on décida sur la divinité du Saint-Esprit, et qu'on ajouta au symbole de Nicée ce qu'on y lit à présent sur ce Saint-Esprit, ce ne fut pas un homme, un révélateur, qui décida, ce fut une assemblée de cent cinquante évêques. De même encore, au troisième concile général, tenu à Ephèse, ce furent deux cents évêques, et non un seul homme, qui donnèrent à la vierge Marie la qualification de *Mère de Dieu*, et qui condamnèrent le pélagianisme. Il en fut ainsi au quatrième concile général, tenu à Chalcédoine en 451 ; au cinquième,

tenu à Constantinople en 593 ; au sixième, tenu également à Constantinople en 680 ; au septième, tenu à Nicée en 787 ; enfin au huitième, qui eut lieu à Constantinople en 869. Dans tous ces conciles, c'est la démocratie qui décide, c'est elle qui est inspirée, c'est elle qui se fait à elle-même une religion, c'est elle qui fonde le Christianisme.

CHAPITRE III

De l'œuvre des conciles.

Ce point est important pour l'esprit humain, et voilà pourquoi nous nous y arrêtons.

C'est la première fois en effet que nous voyons dans l'histoire la formation d'une religion. Jusque là l'origine des religions s'était perdue dans la nuit des temps. Qui sait comment se fondèrent les religions de l'Inde ? Qui sait comment l'Egypte se donna ses dieux ? Les Grecs et les Romains savaient-ils d'où venaient leurs divinités ? Tout cela remontait à une telle antiquité que l'on pouvait croire à je ne sais quel procédé magique qui avait inauguré ces divinités sur la terre. Comment penser que des assemblées d'hommes eussent discuté et voté leur croyance religieuse ? Mais voici le Christianisme, qui vient après les religions de l'Inde, de l'Egypte, de la Grèce, et de Rome. Nous allons savoir enfin qui fait les religions... Hé bien, ce sont des hommes, et ce sont des assemblées d'hommes.

Le peuple chrétien, je le répète, concourait tout entier à la nomination de ses évêques ; nul n'était

évêque si le peuple de la ville ne le nommait d'abord. Les évêques étaient donc les élus du peuple. Appelés au concile, ils étaient donc les députés du peuple au concile. Ils votaient, et la majorité faisait loi. Donc ses décisions étaient le résultat du système électif et démocratique. Je défie qu'on cite un seul fait qui infirme ce raisonnement.

Mais, dira-t-on, les conciles n'ont décidé qu'en se conformant à la tradition et à l'Ecriture ; ils n'ont fait, en décidant, qu'un acte de foi ; ils n'ont donc pas fondé la religion, ils l'ont seulement manifestée.

Cette objection est peu sérieuse. Car je demande à tout homme instruit et de bonne foi si le Christianisme était fondé et si ses dogmes étaient clairement établis au commencement du quatrième siècle, avant la tenue des conciles généraux.

Soutenir que le Christianisme était achevé avant ces conciles, c'est se déclarer protestant ; car c'est dire que le Nouveau-Testament contient toute la doctrine chrétienne, que ce livre suffit à lui seul, et que toute la tradition postérieure de l'Eglise est superflue. Mais les protestants ont bien montré par leurs variations et leurs incertitudes que ce livre qui, suivant eux, contient tout, ne résout rien en définitive. Car demandez aux protestants ce qu'ils pensent sur la divinité de Jésus-Christ, ou sur la nature des trois personnes en Dieu, ou sur le libre arbitre et la grâce ; c'est-à-dire interrogez-les sur chacune des questions que les conciles ont essayé de résoudre ;

et les mille réponses qui sortiront des sectes du protestantisme vous prouveront que le Nouveau-Testament ne suffit pas à résoudre ces choses.

Il est notoire que le Christianisme n'était qu'ébauché quand vinrent les conciles, qu'il était plutôt en germe que développé ; et ce qui le prouve, ce sont les divisions mêmes qui provoquèrent ces conciles, ou qui y régnèrent. Si la divinité de Jésus-Christ avait été clairement établie et clairement conçue avant les conciles, le monde se serait-il divisé comme il le fit sur ce point ? Si le dogme fondamental de la Trinité avait été bien connu, l'Arianisme et le Nestorianisme auraient-ils eu lieu ? et à quoi bon, je le demande, les combats d'Athanase ? Si la nature de l'homme est suffisamment révélée dans le Nouveau-Testament, pourquoi Pélage et Augustin ? et d'où vient que le peuple chrétien s'est encore divisé dans cette grande querelle ? Non, pour tout homme de bonne foi, il est évident que le Christianisme n'était pas fondé quand les conciles parurent, et que ce sont les conciles qui l'ont interprété, développé et établi. Ne sait-on pas que presque aucun des Pères des trois premiers siècles ne peut échapper, sur quelque point, au reproche d'hérésie ? La chose est simple ; les conciles n'avaient pas encore décidé, et ces Pères ne pouvaient faire autrement que trébucher souvent dans leurs ténèbres. Ils étaient les précurseurs des conciles, ils posaient des problèmes que l'Humanité résoudrait après eux. Sans doute les

conciles écoutaient ce que ces Pères, leurs prédécesseurs, avaient pensé dans leur isolement ; mais, après les avoir écoutés, ils décidaient.

Eh ! quelle assemblée a jamais décidé autrement dans le monde ? Prenez dans les temps modernes la Constituante ou la Convention décrétant les droits de l'homme. N'est-ce pas un acte de religion que ce décret ? Et comment est-il porté ? N'est-ce pas en vertu d'un acte intérieur de croyance et de foi ? Et comment cette foi est-elle venue aux législateurs ? N'est-ce pas par suite des enseignements des philosophes et des savants des siècles précédents ? Ne sentez-vous pas revivre dans ces assemblées l'esprit, la tradition, les écoles du dix-huitième siècle ? Les conciles ont de même décidé, en cherchant à se conformer à la tradition antérieure ; mais ils ont décidé. C'est l'*humanité vivante* qui a décrété la loi religieuse. La tradition était incertaine, les conciles l'ont expliquée ; l'idée était flottante, les conciles l'ont formulée ; des opinions contradictoires s'étaient élevées, les conciles ont choisi entre ces opinions. Le Christianisme antérieur n'était qu'un germe, et ce germe demandait à croître ; il a crû par les conciles. Les conciles, tout en se rattachant à ce qu'on appelle la révélation, se sont donc faits à leur tour révélateurs. Et cela est si vrai qu'il est universellement connu et accordé que le Saint-Esprit décidait par la voix des conciles.

Qu'y avait-il, je le répète encore, de nettement

arrêté avant les conciles généraux sur les principes et les éléments essentiels du Christianisme. Ne fut-on pas forcé de faire un symbole à Nicée? Preuve évidente qu'il n'y avait pas de symbole fondamental du Christianisme avant celui-là, puisque celui-là a toujours passé ensuite pour le fondement de la foi catholique? Et après s'être interrogé sur la nature du Verbe et de Jésus-Christ, l'esprit humain ne fut-il pas amené, par une série de conséquences nécessaires, à s'interroger sur d'autres points enchaînés à ce premier point? Ne fut-il pas forcé de s'interroger sur tout le reste des questions qui concernaient la nature divine, puis sur le côté humain de Jésus et de sa mère? Enfin la nature humaine elle-même et notre relation avec l'action divine ne devaient-elles pas venir à leur tour? Vraiment il est absurde de se refuser à voir la suite et la conséquence de tous ces problèmes; il faut être aveugle pour ne pas voir que, ou bien le Christianisme n'a jamais existé qu'à l'état de problèmes, ou bien il n'a été réellement formulé que par l'œuvre des conciles. Les protestants ont préféré le premier parti; ils ont appelé Christianisme l'embryon du Christianisme, une aspiration sans solution claire et complète, des prémisses, des prolégomènes: aussi le protestantisme a-t-il marché de négation en négation, d'abandon en abandon, jusqu'à la plus complète incertitude. Mais tout catholique doit dire, avec le pape S. Grégoire, que les quatre premiers conciles généraux

sont aussi importants que les quatre Evangiles, et que c'est sur eux que repose tout l'édifice du Christianisme: « *Sicut sancti Evangelii quatuor libros, sic*
» *quatuor concilia suscipere et venerari me fateor,*
» *hæc tota mente complector, integerrima approba-*
» *tione custodio, quia in iis, velut in quadrato lapide,*
» *sanctæ fidei structura consurgit, et cujuslibet vitæ*
» *communis atque actionis norma consistit.* »

Je reprends donc mon argument, et je dis que c'est une belle chose et de grande espérance pour l'esprit humain, que ce soit la démocratie qui ait fondé le Christianisme, que ce soient des assemblées d'hommes qui, écoutant dans leur cœur la voix de leur conscience, aient fait acte de foi en décidant sur les choses spirituelles.

Nous ne faisons pas de l'histoire pour faire de l'histoire ; nous ne remuons pas les ruines du passé pour le plaisir de troubler les cendres des morts dans leurs tombeaux ; nous étudions l'histoire et nous nous occupons du passé en vue de l'avenir. Or, je ne connais pas de plus grande leçon à tirer du passé, pour un avenir plus ou moins prochain, que l'exemple des conciles.

CHAPITRE IV

Comment le pouvoir spirituel a passé des conciles
à la papauté.

De même que le pouvoir politique ou temporel comme on le nomme, après avoir, à Rome, pendant environ cinq siècles, résidé dans des assemblées publiques, finit par passer aux mains d'un seul homme; de même le pouvoir spirituel, après avoir appartenu uniquement aux conciles pendant les neuf premiers siècles du Christianisme, c'est-à-dire six siècles encore après Constantin, tendit à se concentrer dans les mains d'un évêque. Les *Comices* du peuple romain avaient fini par se changer en un *Empereur*, et de même les *Conciles* du peuple chrétien se transformèrent en un *Pape*.

Rapporter avec détail comment s'opéra cette révolution, ce serait faire une histoire complète de la papauté. Nous nous contenterons d'entrer dans quelques considérations et de citer quelques faits.

L'Eglise, comme je l'ai dit plus haut, s'était trouvée naturellement divisée en un certain nombre de patriarchats. L'empire romain avait absorbé des royaumes, aussi avait-il pour ainsi dire plusieurs

centres et plusieurs têtes. Quand il fut bien avéré que Rome n'était plus le centre de gravité de cet immense colosse, il fallut bien rapprocher de l'Orient la capitale nominale de l'empire ; mais les différences de langues, de mœurs, d'origines, n'en constituèrent pas moins plusieurs nations essentiellement différentes. Un Romain, un Grec, un Asiatique, un Juif, un Egyptien, étaient autant de types divers qui devaient nécessairement se ranger à part. De là, dans l'Eglise, quand elle commença à se connaître et à se réunir, un certain nombre de grandes divisions qui n'étaient que la représentation des divisions ethnographiques de l'empire. Subordonner, en les mêlant, une de ces parties de l'Eglise à une autre eût semblé d'abord la plus grande folie du monde, et en effet cette idée ne vint d'abord à personne. Cependant elle devait venir à la longue ; car l'unité de l'empire devait la faire naître : l'empereur pour ainsi dire était un modèle d'unité despotique qui appelait tôt ou tard un pape. Une occasion la fit éclore.

Quand le concile de Nicée eut lieu, Constantinople n'était qu'un petit évêché d'une ancienne bourgade ruinée ; ce ne fut que quatre ans après que Constantin commença à y transférer le siège de l'empire. Or, à propos d'un schisme en Egypte, connu sous le nom de schisme des Meléciens, le concile de Nicée porta ce canon, qui est devenu célèbre dans la suite : « Que les anciennes coutumes soient observées dans » l'Egypte, la Lybie et la Pentapole, en sorte que

» l'évêque d'Alexandrie ait puissance sur toutes ces
» provinces, ainsi qu'il se pratique pour l'évêque de
» Rome. Que de même, pour Antioche et les pro-
» vinces qui en dépendent, chaque Eglise conserve
» ses privilèges et ses dignités. Enfin que l'évêque
» de Jérusalem ait une prééminence d'honneur, en
» conservant toutefois à la métropole (Césarée) la
» dignité qui lui appartient : *Antiqui mores servantur*
» *in Ægypto, Libya, et Pentapoli, ut Alexandrinus epis-*
» *copus horum omnium habeat potestatem, quando qui-*
» *dem episcopo Romano hoc est consuetum. Similiter*
» *et in Antiochia et aliis provinciis sua privilegia ac*
» *sue dignitates servantur Ecclesiis. Et in Ælia (Jé-*
» *rusalem) episcopus habeat honoris consequentiam,*
» *metropoli propria dignitate servata.* » Quelque
controverse qu'on ait pu élever sur ce texte, il est
fort clair au fond. Voilà la hiérarchie de l'Eglise
divisée en quatre patriarchats, Rome, Alexandrie,
Antioche et Jérusalem. Quant à ce dernier, comme
Jérusalem était une ville ruinée, la juridiction mé-
tropolitaine résidait à Césarée, et l'évêque de Jérusa-
lem devait se contenter d'un privilège d'honneur.
Mais Constantinople se fonda et s'éleva rapidement,
et cinquante ans après Nicée, le troisième concile
général, réuni à Constantinople même, portait ce
canon : « Il faut que l'évêque de la ville de Constan-
» tinople ait tous les honneurs de la primauté après
» l'évêque de Rome ; à cause que cette ville est une
» nouvelle Rome. » Ce canon ne regardait évidem-

ment que l'ancien patriarchat de Rome ; on distinguait l'évêque de Constantinople des autres évêques compris dans cette division du monde romain ; on l'élevait en honneur, « à cause que Constantinople » était la nouvelle Rome, » et on lui accordait le second rang dans le patriarchat après l'évêque de Rome. Soixante ans se passèrent, et le quatrième concile général, tenu à Chalcédoine, confirma le canon de Constantinople par le suivant : « Nous » disons que la primauté et les premiers honneurs » doivent appartenir à l'archevêque de Rome ; mais » il faut aussi que celui de Constantinople jouisse » des mêmes honneurs et des mêmes droits, qu'il » ait le pouvoir d'ordonner les métropolitains dans » l'Asie, dans le royaume de Pont, et dans la Thrace ; » de sorte que quand un métropolitain sera mort, » les évêques les plus considérables de la province » éliront pour métropolitain celui qu'ils en jugeront » le plus capable, ensuite ils en donneront avis à » l'évêque de Constantinople, et il dépendra de lui » ou de le faire venir dans sa ville pour lui conférer » l'ordination, ou bien de l'aller consacrer dans son » Eglise, s'il le trouve à propos. Pour les autres » évêques qui ne sont point métropolitains, ils seront » ordonnés par les évêques de la province, auxquels » le métropolitain présidera. Il ne sera pas nécessaire » que pour l'ordination de ces évêques on reçoive » l'ordre de celui de Constantinople. » Il ne s'agit encore bien évidemment, dans ce décret, que du patriarchat de Rome. On en démembre la Trace, le

Pont et l'Asie-Mineure, et on en fait un archevêché ou patriarchat pour Constantinople. Du reste, il n'est question en aucune façon d'aucune suprématie sur les autres patriarchats, sur Alexandrie, Antioche, ou Jérusalem. En outre, nous voyons par ce décret en quoi consistait cette primauté des patriarches dans leur patriarchat. Elle se réduit à des fonctions purement honorifiques. Le patriarche ne relie à lui les métropolitains que parce qu'il a le privilège de les ordonner ; mais ce n'est pas lui qui les nomme, et il n'a pas ostensiblement le droit de leur refuser l'ordination ; tout ce qu'il peut, c'est de les faire venir à son siège pour les ordonner, ou de leur faire la faveur de se rendre lui-même auprès d'eux. Quant aux évêques non métropolitains, leur nomination et leur ordination ne le regardent aucunement. La hiérarchie de l'Eglise était encore, comme on voit, bien peu monarchique à la fin du cinquième siècle.

Mais ce privilège de l'ordination, ce privilège des évêques métropolitains de recevoir à leur communion les nouveaux évêques, et des patriarches de recevoir à leur tour les nouveaux métropolitains, tendait à détruire l'élection démocratique pour la remplacer par l'aristocratie des évêques, et ultérieurement à détruire même l'aristocratie épiscopale pour la remplacer par l'autorité des patriarches. Voilà ce qu'un simple droit de *veto* peut occasionner de changement dans une constitution, alors même que ce droit n'est pas clairement articulé et convenu.

Rome se montra profondément jalouse de la faveur

faite à Constantinople ; elle ne voulut pas souffrir qu'on démembrât son patriarcat. Elle affecta de mépriser le décret du concile de Constantinople, sous prétexte que ce concile ne comptait que cent cinquante évêques ; elle s'arma du décret de Nicée, qui n'avait pas fait mention de Constantinople, par la raison bien simple que Constantinople n'existait pas encore. Enfin elle protesta solennellement au concile de Chalcédoine, contre l'érection d'un siège rival dans cette portion du monde romain où elle avait été longtemps seule au premier rang. Ses légats déposèrent leur plainte entre les mains des commissaires de l'empereur. On leur demanda s'ils avaient, à cet égard, des instructions de leur évêque, le pape Léon ; ils lurent un article conçu en ces termes : « Ne souffrez » pas que la constitution faite par les saints Pères » soit violée ou amoindrie par la témérité de qui que » se soit ; mais soyez soigneux de conserver en votre » personne la dignité de la nôtre ; et si quelques-uns, » se fiant sur la splendeur et la puissance de leurs » villes, tâchent d'usurper quelque chose de nouveau » pour eux, opposez-vous-y avec toute la fermeté » nécessaire. » Le concile ne s'arrêta pas à cette protestation. Les métropolitains et les évêques des diocèses dont se composait à l'avenir le patriarcat de Constantinople déclarèrent qu'on ne leur avait fait aucune violence pour signer le canon dont il était question, et ce canon fut voté et approuvé à l'unanimité.

Mais dans cette protestation était tout l'avenir de la Papauté. Rome, profitant de ce que Constantinople n'existait pas encore à l'époque du Concile de Nicée, prétend à la primauté sur les Eglises d'Orient qu'on a plus tard affectées à Constantinople. Elle fonde ainsi sourdement un prétendu droit sur toutes les Eglises sans distinction. Avec le temps, sa prétention se transformera en une prétention universelle. Plus, en effet, le droit de Constantinople s'établit, plus la sourde réclamation de Rome change de caractère. La nécessité du patriarcat de Constantinople est de fait si évidente, qu'en voyant Rome réclamer la primauté sur elle, on ne conçoit pas que ce soit seulement sur Constantinople qu'elle réclame le pas : pourquoi, en effet, ne serait-ce pas aussi sur Alexandrie, Antioche, et Jérusalem ? Les origines de cette contestation s'effacent de la mémoire des peuples. On ne voit plus qu'un fait, c'est que Rome prétend à la primauté sur Constantinople. Or, comme Constantinople est la capitale de l'Empire, c'est donc que Rome veut et doit avoir le pas sur toutes les Eglises sans distinction. Rome est donc la capitale du monde chrétien ; et si Constantinople a le privilège de l'Empire, Rome a celui de la Religion : ici l'Empereur, là le Pape. C'est ainsi que se fonda la primauté de Rome, immense erreur qui a ensuite enveloppé tout le moyen-âge.

La prétention de Rome à la Papauté universelle a trouvé pour s'étayer le privilège des clefs de saint Pierre, et la phrase : *Tu es Petrus, et super hanc*

petram ædificabo Ecclesiam meam, jeu de mots indigne peut-être de la majesté de l'Evangile. Mais tout homme qui étudiera l'histoire de l'Eglise verra que cette prétention n'a pas eu d'autre origine, et n'a jamais eu de fondement plus solide que le démembrement de l'ancien patriarchat romain par l'érection de Constantinople.

Or, je le répète, quand même on admettrait comme fondée la prétention de Rome, que s'ensuivrait-il ? S'ensuivrait-il que Rome avait aucun droit à la gestion du pouvoir spirituel de l'Eglise ? Que réclamait-elle au Concile de Chalcédoine ? Nous venons de le voir ; elle réclamait ce qu'on accorda à Constantinople, le droit d'ordonner les métropolitains du Pont, de la Thrace, et de l'Asie-Mineure, quand ces métropolitains se seraient nommés eux-mêmes entre eux. Là s'arrêtait toute sa hiérarchie. Les simples évêques devaient être nommés sans elle et ordonnés sans elle. Voilà donc tout ce qu'elle réclamait. Elle ne contestait point le pouvoir des Conciles ; il ne vint pas à l'idée du pape S. Léon de nier qu'aux Conciles seuls appartenait le droit de faire des lois et des règlements ecclésiastiques ; il ne lui vint pas à l'idée de dire que ce fût en aucune façon un privilège de son Eglise de gouverner en ce sens l'Eglise universelle. Il n'y a donc aucun rapport entre la prétention du siège de Rome à la fin du cinquième siècle, et les résultats que la Papauté en sut déduire cinq ou six siècles plus tard.

Quand on se représente tour à tour ce que fut l'Eglise dans les premiers siècles du Christianisme avant la chute de l'empire d'Orient, et ce qu'elle devint au moyen-âge lorsque la Papauté commença à se dessiner en Occident, on est frappé d'un profond étonnement. Ce n'est plus assurément la même Eglise. Je ne parle pas du travail de l'intelligence, si fervent dans les premiers Conciles généraux d'Orient, et qui paraît totalement assoupi dans l'Eglise d'Occident. Il est tout simple que celle-ci, ayant reçu et adopté les solutions de Nicée et de Constantinople, regarde le dogme comme terminé, et ne se montre plus occupée que de la pratique de ce dogme. Mais je parle du gouvernement de l'Eglise. Est-il bien possible que les écrivains de la Papauté aient fondé son droit sur l'identité et la tradition ! Mais entre l'Eglise primitive et l'Eglise romaine, on dirait plutôt qu'il n'y a rien de commun. L'Eglise romaine ressemble à l'Eglise primitive absolument comme l'empire romain sous les Césars ressemblait à la république. Jules-César ne fit pas disparaître complètement les comices : les Papes ont pu de même rassembler quelquefois des Conciles ; mais, tant qu'a duré leur puissance, les Conciles généraux qu'ils ont rassemblés n'ont été que l'ombre des anciens Conciles. Les anciens Conciles étaient les assemblées de la démocratie : où est la démocratie dans la Papauté, tandis qu'elle était partout dans l'Eglise primitive ? Je vois bien la cause intérieure qui a transformé à ce point l'Eglise, et d'une république

a fait un despotisme. Cette cause interne de transformation, c'est le droit qu'avait l'évêque déjà nommé de recevoir à sa communion les nouveaux évêques ; c'est ce droit, appelé ensuite ordination, qui a fondé la hiérarchie, et l'a fait passer par degrés de l'état démocratique à l'aristocratie, et de l'aristocratie à la Papauté. Mais parce que je vois cette cause opérer de tels changements, irai-je en conclure qu'il y a identité entre les deux Eglises qui se montrent aux deux bouts de la chaîne ? Ce serait, je le répète, comme si j'affirmais l'identité de la république romaine et de l'Empire, parce que j'aurais découvert les causes internes qui firent succéder l'Empire à la république.

Et remarquez bien que je ne prétends pas que l'Eglise romaine n'ait pas dû succéder en Occident à l'Eglise des Conciles ; je ne nie pas que l'Eglise romaine n'ait été une nécessité du monde ; je ne traite pas le problème si l'Occident, envahi par les Barbares, n'a pas dû être gouverné monarchiquement par la Papauté. J'admets la légitimité de l'Eglise romaine dans le passé et dans le développement providentiel de l'Humanité. Mais je dis que c'est une absurdité et un mensonge que de fonder cette légitimité sur l'identité et la tradition. Je dis qu'aux Papes et à leurs adhérents, qui osaient s'appuyer sur cette identité, les Protestants ont eu raison de répondre : Vous n'êtes pas l'Eglise, vous êtes le contraire de l'Eglise.

Entre la république romaine et l'Empire, il y eut une époque de bouleversements et de ruines où l'on ne sait

plus quel nom donner au gouvernement romain : c'est l'époque des guerres civiles ; elles marquent la séparation des deux formes de gouvernement. Il y eut de même, entre l'Eglise primitive et l'Eglise romaine, un grand vide, un temps de pure destruction où le pouvoir spirituel ne se manifeste avec éclat nulle part, comme pour marquer par cet abîme que ce sont deux mondes très divers que l'Eglise primitive et la Papauté. L'Eglise primitive, c'est-à-dire pour nous l'Eglise des Conciles, finit en Orient à la fin du neuvième siècle ; mais depuis longtemps déjà l'Occident, envahi par les Barbares, semblait en dehors de cette sphère. Les derniers Conciles généraux d'Orient ne semblent concerner que l'Orient ; Rome et l'Occident ne s'y intéressent guère, et la nouvelle de ce qu'on y agit parvient à peine en Italie. Puis, après le dernier Concile tenu en Orient à la fin du neuvième siècle, il y a un intervalle de deux cents ans sans Concile général. Qu'est devenu, pendant ce temps, le pouvoir spirituel ?

Le pouvoir spirituel était désuni et fragmenté, comme le monde. La chute de l'empire d'Occident arriva dès le quatrième et le cinquième siècles. Les Goths, les Huns, les Vandales saccagèrent l'Allemagne, l'Espagne, l'Italie et l'Afrique ; les Francs s'établirent dans les Gaules, les Goths et les Lombards en Italie, les Visigoths en Espagne. Voilà donc le patriarcat romain envahi de tous côtés et soumis aux Barbares. On peut affirmer que depuis cette

invasion jusqu'au onzième siècle environ, si le pouvoir spirituel exista quelque part en Occident, ce ne fut pas aux mains du patriarche de Rome, mais plutôt aux mains des rois barbares convertis par le Christianisme. Ce point est encore assez important pour être remarqué ; mais les preuves abondent.

Les rois barbares imitaient, autant qu'ils pouvaient, les empereurs romains ; le Clergé, de son côté, vit sans étonnement ces rois prendre à son égard le même rôle que les Empereurs, et même il les sollicita d'en user ainsi. Les Empereurs avaient sans contradiction, jusqu'au neuvième siècle, rassemblé les Conciles en Orient : ce fut donc le privilège et la charge des rois en Occident d'assembler les Conciles dans leurs royaumes. Ainsi, dès le sixième siècle, c'est sous l'autorité de Clovis, et par ses ordres, que se tint le grand et célèbre Concile d'Orléans. Les collections de Conciles donnent jusqu'à dix Conciles convoqués par l'autorité royale sous les Mérovingiens, et les historiens en citent bien davantage. Carloman, étant maire du palais pendant la minorité de Childéric III, rend ce capitulaire : « Par le conseil » de nos prêtres et de nos principaux officiers, nous » avons ordonné des évêques dans les villes, et dé- » creté qu'un Concile se tiendrait chaque année en » notre présence pour rétablir les décrets des canons » et les lois de l'Eglise, et réformer ce qui peut s'être » glissé d'abus dans la religion chrétienne. Et quant » aux faux prêtres, diacres, et clercs adultères et

» fornicateurs, nous les avons dégradés et condamnés
» à la pénitence : *Per consilium sacerdotum et opti-*
» *matum meorum, ordinavimus per civitates epis-*
» *copos, statuimusque per singulos annos synodum*
» *congregare, ut nobis præsentibus canonum decreta*
» *et Ecclesiæ jura restaurentur, et religio christiana*
» *emendetur. Falsos vero presbyteros, et adulteros*
» *vel fornicatores diaconos et clericos degradavimus*
» *et ad pœnitentiam coegimus.* » Lothaire, roi des

Lombards, n'a-t-il pas fait des lois que les Papes ont insérées dans leurs Décrets ? En France, sous la seconde race, la confusion des deux pouvoirs est encore, s'il se peut, plus manifeste. On sait que les Capitulaires de Charlemagne et de Louis-le-Débonnaire ne sont composés, pour la plus grande partie, que de règlements sur les matières ecclésiastiques, telles que les sacrements, l'office divin, les excommunications, les dîmes, les droits et devoirs des archevêques, évêques, prêtres, diacres et autres clercs, les religieux, les religieuses, etc. Charlemagne confondit presque en sa personne le sceptre et la tiare. Législateur universel, il semble n'avoir jamais compris ni accepté la distinction des deux pouvoirs. Il sentait profondément que le spirituel intéressait fort le temporel, et réciproquement. On sait quelles instructions de supérieur spirituel il envoyait à l'évêque de Rome, en l'exhortant à corriger ses vices et ceux de son Clergé. Sans doute ce furent ses libéralités, et celles de Pepin, son père, et de Louis-le-Débonnaire, son fils, qui élevèrent les

Papes au rang de princes temporels ; cependant il est constant que le premier Concile qui fut convoqué à Rome sous son empire fut assemblé par ses ordres, lui présent, et pour recevoir l'accusation formée contre le pape Léon.

Charlemagne, par cette concentration du pouvoir ecclésiastique, a été indirectement le précurseur de la Papauté. Il composa l'Etat de deux ordres, le *militaire* et l'*ecclésiastique* (ce sont les termes mêmes d'écrivains contemporains) ; mais ces deux ordres s'unissaient en lui, et formaient ses conseils. Ses *Missi dominici* embrassaient aussi bien l'administration religieuse que l'administration militaire. La distinction de l'ordre purement civil et de l'ordre religieux était donc sous lui si confuse, au point de vue gouvernemental, que c'était comme si elle n'existait pas. Il est évident par tous les monuments du temps que sous lui les évêques faisaient partie du pouvoir de l'Etat, et que l'Eglise et l'Etat n'étaient pas séparés. Les choses de foi se décidaient, comme les autres affaires, dans des parlements que présidait l'Empereur.

Or, l'ordre ecclésiastique étant ainsi constitué et faisant partie du pouvoir suprême, que devait-il arriver aussitôt qu'une tête moins forte tiendrait l'empire ? C'est que cet ordre, ne trouvant plus son unité dans l'Empereur, chercherait en lui-même cette unité.

Les militaires prirent pour successeurs de Charlemagne ses enfants. Mais les prêtres cherchèrent un successeur de Charlemagne dans leurs rangs, et prirent le Pape.

Charlemagne avait providentiellement tout préparé pour qu'il en fût ainsi. Il avait renversé l'empire lombard, qui était comme une barrière entre Rome et la France. Il avait donné à l'évêque de Rome ce qu'on a appelé le patrimoine de S. Pierre.

Aussi voyez ce qui arrive immédiatement après Charlemagne. Les évêques, mécontents de son fils, font venir d'Italie l'évêque de Rome, et, se groupant autour de lui, ils dégradent solennellement le fils de Charlemagne. Alors paraît pour la première fois la doctrine au moyen de laquelle devait ensuite se développer la Papauté.

Ce sont les évêques qui, cette première fois, mettent à leurs pieds un Empereur ; et déjà, pour ainsi dire, c'est le Pape : car, désunis, auraient-ils eu la force de détrôner et de juger leur Empereur, s'ils n'avaient pas fait venir d'Italie le fantôme de quelque chose de plus grand qu'un Empereur !

Le manifeste qu'ils publièrent en commun pour déclarer au monde la dégradation de Louis-le-Débonnaire commence par une préface où ils relèvent le ministère des évêques et le pouvoir qu'ils ont de lier et de délier, comme vicaires de Jésus-Christ. Bientôt ce ne seront plus les évêques en commun, mais le Pape, qui se déclarera vicaire de Jésus-Christ.

Agobard, leur chef dans cette grande action, proclame Louis déchu « pour avoir fait marcher des » armées contre ses sujets et ses enfants, au lieu de » les employer contre les nations barbares, afin de » procurer leur conversion, suivant l'intention de

» l'Eglise. » Il proclame que les rois ne sont revêtus de la couronne que pour procurer l'agrandissement du Christianisme. Il prétend que la prière qu'on prononce le vendredi saint en faveur du monarque signifie uniquement qu'il est chargé par l'Eglise d'amener la conversion des Barbares. Les rois donc, ou plutôt l'Empereur, car il ne connaît qu'une Eglise et qu'une nation, l'Empereur n'est que le chef armé pour la défense et l'agrandissement de l'unité chrétienne ; c'est un serviteur dans les mains de l'Eglise.

Cet évêque, qui fit venir le Pape d'Italie pour déposer et dégrader le fils de Charlemagne, est, au neuvième siècle, le représentant du pouvoir spirituel ; il devance et annonce la Papauté, à laquelle il fraya si hardiment le chemin.

De Grégoire IV, qu'Agobard fit venir en France pour cette œuvre, jusqu'à Grégoire VII, le célèbre Hildebrand, il y a encore deux siècles et demi de distance. La tentative audacieuse d'Agobard et des évêques de France pour organiser le pouvoir spirituel n'avait été pour ainsi dire qu'une prophétie. L'union du Clergé dans une grande association sous la primauté de l'évêque de Rome n'avait pu se réaliser. L'empire éphémère de Charlemagne s'écroula en féodalité, et l'une des deux branches de cet empire, l'ordre ecclésiastique, retomba en mille pièces.

Ce n'est vraiment qu'à Grégoire VII, à la fin du onzième siècle, que la Papauté commence à annoncer nettement qu'elle a mission de prendre en main le

pouvoir spirituel. Ainsi pendant cinq siècles, en Occident, le pouvoir spirituel flotta incertain, et n'eut aucune unité, aucune consistance. L'ancienne forme, celle des Conciles généraux, était impraticable, et l'idée que la Papauté pût remplacer le pouvoir des Conciles n'était pas encore née dans le monde.

Si l'on veut maintenant se faire une idée de l'accroissement successif de la prétention du siège de Rome, quelques citations suffiront.

Au commencement du septième siècle, S. Grégoire-le-Grand écrivait à l'empereur Maurice : « Moi indigne » serviteur de votre piété, parlant à mes maîtres, qui » suis-je ? que poudre et que vermisseau : *Ego indignus* » *pietatis vestræ famulus, dominis meis loquens, quis* » *sum ? nisi pulvis et vermis.* » S. Grégoire était Pape à Rome : ce n'est pourtant pas là le discours d'un chef du pouvoir spirituel.

Mais au neuvième siècle, Nicolas I^{er}, écrivant à l'empereur Michel, lui dit « qu'autrefois dans le Pa- » ganisme l'empire et le pontificat étaient unis, mais » que les lumières de la véritable religion ayant » éclairé les hommes, et les ayant soumis à Jésus- » Christ, le vrai Roi et le vrai Pontife, il a séparé ces » deux qualités, en sorte que l'Empereur ne peut plus » prendre celle de pontife, ni le Pontife usurper le nom » d'empereur : *Ultra sibi nec imperator jura pontifi-* » *catus arripuit, nec pontifex nomen imperatorium* » *usurpavit.* » Voilà la séparation la plus nette et la plus équitable en apparence du pouvoir spirituel et

du pouvoir temporel ; voilà le Pape et l'Empereur placés côte à côte, sur le même rang, procédant tous deux à des titres divers du Christ, le vrai Roi et le vrai Pontife ; le sceptre et la tiare sont dans les deux plateaux de la balance, et ne semblent pas peser l'une plus que l'autre. Mais nous ne sommes encore qu'au neuvième siècle.

Au onzième paraît Hildebrand, et l'on sait comment il traita l'autorité souveraine des princes temporels. Il a mérité de passer pour le fondateur de la Papauté.

A partir de lui la doctrine de Rome est constituée ; elle a jeté au monde un défi qu'elle soutiendra jusqu'au bout. Au treizième siècle, Innocent III traite Philippe-Auguste comme Grégoire VII avait traité l'empereur Henri IV.

Au quatorzième, Boniface VIII, dans sa décrétale *Unam sanctam*, disait « qu'il était de foi nécessaire à » salut de croire que toute créature était soumise, » sous tous les rapports, au Pontife romain : *Subesse » romano pontifici omnem creaturam.* »

Enfin, au seizième siècle, Sixte V s'écriait, malgré tant de revers éprouvés par la Papauté : « Nous sommes » placés dans le trône suprême de la justice, et nous » avons une puissance souveraine sur tous les rois et » princes de la terre, sur tous les peuples et toutes » les nations, non par une humaine, mais par une » divine institution : *Nos in supremo justitiæ throno » collocati, supremam in omnes reges et principes » universæ terræ, cunctosque populos, gentes et*

» *nationes, non humana, sed divina institutione,*
» *nobis traditam potestatem obtinentes.* »

Quelle transformation de langage ! On voit les Papes s'élever et grandir, de siècle en siècle, de la poudre où S. Grégoire se plaît à s'humilier devant ceux qu'il appelle ses maîtres, jusqu'à la stature d'un Jupiter tonnant que prend Sixte V, se déclarant le maître tout-puissant du monde !

CHAPITRE V.

Suite.

Ce passage de l'Eglise démocratique des premiers siècles à l'Eglise despotique du Moyen-âge est un phénomène si important, que le lecteur ne trouvera pas mauvais que j'en marque de nouveau avec précision les différentes phases, les monuments à la main.

Ainsi quatre époques, ou phases successives, nous apparaissent dans l'histoire de l'Eglise :

1^o Une première époque, celle de l'Eglise primitive, qui se prolonge, sans révolution notable, depuis le commencement du quatrième siècle, où le Christianisme triomphe, jusqu'à la chute de l'empire d'Orient, mais qui en Occident est limitée et interrompue par l'invasion des Barbares.

2^o Une seconde époque, particulière à l'Occident, qui commence avec l'invasion des Barbares, et se prolonge jusqu'à la reconstruction éphémère d'un grand empire d'Occident par Charlemagne.

3^o Une troisième époque, amenée par les conquêtes de Charlemagne et par la concentration de pouvoir qui eut lieu sous son règne, et qui prépare l'avènement de la Papauté.

4^o Une quatrième époque, qui commence au

onzième siècle avec Hildebrand, et qui est véritablement l'ère du pouvoir pontifical, ou du pouvoir spirituel sous forme monarchique.

Le gouvernement de l'Eglise diffère d'une de ces époques à l'autre, et ce qui a lieu dans chacune annonce ce qui doit arriver dans l'ère suivante.

Première époque.

Pendant toute cette première époque, l'Eglise est une démocratie, mais une démocratie limitée par une sorte de *veto* accordé aux supérieurs déjà élus. C'est le peuple qui nomme les évêques ; mais ce sont les évêques déjà élus qui consacrent les nouveaux nommés : tel est le principe restrictif de la démocratie qui a ensuite été la cause de tous les changements survenus dans l'Eglise, et qui, d'une démocratie véritable, devait en faire un jour la plus despotique des monarchies.

Il est évident que le Christianisme, avant de s'organiser et de se pratiquer, n'avait pas un code qui réglât son organisation et son gouvernement. Je dis plus, le Christianisme n'avait dans son livre sacré, l'Evangile, et dans ceux qui en étaient dérivés, tel que les Epîtres et les Actes, que des principes contradictoires et des tendances opposées sur la nature de la nouvelle société qui allait se fonder, et sur ses rapports avec l'ancienne.

L'Evangile est un livre où l'on trouve, sur ces deux questions fondamentales, des arguments pour les opinions les plus opposées : car c'est avant tout un livre poétique ; c'est moins un code arrêté et un règlement, qu'un appel à l'avenir et une prophétie.

Ici Jésus dit : « Rendez à César ce qui est à César ; » mais ailleurs le démon transporte Jésus sur une montagne ou sur le pinacle du temple, et lui montrant les royaumes de la terre, lui dit : « Je t'en rendrai » maître si tu veux m'obéir : *Tibi dabo omnia regna mundi* ; » ce qui prouve indubitablement que le royaume de César et César lui-même ne procèdent que du démon.

Il semble que ces deux passages si divers se valent l'un l'autre et se détruisent mutuellement.

Quant à l'autre passage si souvent cité pour prouver que l'Evangile proclame la légitimité du pouvoir temporel, « *Regnum meum non est de hoc mundo* ; » il est certain que dans le grec ce passage a un tout autre sens ; car Jésus y dit seulement : « Mon royaume *n'est pas encore de ce temps* ; » ce qui semble indiquer, non pas qu'il fallût regarder comme légitime ce qui régnait alors dans le monde, mais qu'on devait le souffrir seulement comme un fait, en attendant le règne de Dieu. Et n'est-ce pas aussi ce que dit la prière instituée par Jésus-Christ lui-même dans l'Evangile, quand il s'adresse à son père : « *Adveniat regnum tuum ; fiat voluntas tua sicut in caelo et in terra.* »

Comment une pareille doctrine pouvait-elle fonder

le respect du pouvoir temporel ? Quelle considération pouvait-on avoir pour un fait qu'il s'agissait de faire disparaître ? Comment le pouvoir spirituel, procédant de Dieu, pouvait-il regarder comme son égal le pouvoir temporel, qui n'avait aucune sanction, ou qui ne devait son origine qu'au démon, suivant le passage que nous avons rapporté ?

Il est trop évident que l'Eglise, qui fut longtemps une société secrète rêvant le renversement du monde politique, ne dut pas, dans ses monuments les plus poétiques et les plus exaltés, consacrer le maintien de ce qu'elle voulait renverser. L'Eglise, c'était la société nouvelle, qui aspirait à remplacer l'ancienne société. L'ancienne société avait pour type et pour chef l'Empereur ; elle, elle avait pour type et pour chef Jésus-Christ. Or, quel rapport d'égalité pouvait-il exister entre un chef divin et un homme ? Devant l'Eglise donc devait disparaître comme un néant le pouvoir temporel.

Cette dernière conclusion devint plus évidente encore par le dogme qui triompha à Nicée. En effet, suivant ce dogme, Jésus-Christ n'est pas seulement un type proposé à notre imitation, mais c'est un Dieu toujours vivant, toujours présent, bien qu'invisible. Or, pour la piété qui s'élève jusqu'à concevoir ce roi invisible, comment obéir à de vains fantômes, tels que les rois ou les empereurs terrestres ?

Aussi dès cette première époque la lutte commença

vivement entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel, entre Jésus-Christ et César.

Constantin, poussé à l'Empire par le flot d'idées qui inaugura le Christianisme, ne comprit rien d'abord à la question qui allait s'agiter ; il disait bonnement aux évêques : « Vous êtes les évêques pour l'intérieur de » l'Eglise ; moi, je suis l'évêque au-dehors, et notre » puissance vient également de Dieu : *Vos intra, ego » extra Ecclesiam a Deo episcopus constitutus sum.* » Vaine illusion, dont on le laissa se repaître ; mais il ne tarda pas à comprendre qu'il s'agissait de tout et de l'Empire.

J'ai rapporté, à l'article d'ATHANASE de l'*Encyclopédie Nouvelle*, comment le fils de Constantin tira l'épée dans le Concile de Milan. La scène est remarquable. Constance paraît résolu à en finir de ce sacerdote rebelle qui a embrassé le dogme d'Athanase, et qui déduit de ce dogme l'idée de la supériorité du prêtre sur tout autre pouvoir. Il se lève avec fureur au milieu des évêques, se fait l'accusateur d'Athanase, ordonne de le condamner ; et comme les évêques lui représentaient qu'il ne s'agissait pas d'une affaire temporelle : « Ce que je veux, dit-il, » doit passer pour règle ; les évêques de Syrie trouvent bon que je parle ainsi ; obéissez donc, ou » vous serez exilés. » Les évêques étonnés levèrent les mains au ciel, et lui représentèrent hardiment que *l'empire ne lui appartenait pas, mais à Dieu*, de qui il l'avait reçu, et qui pouvait l'en priver ; ils

le menaçaient du jour du jugement, et lui conseillaient de ne pas corrompre la discipline de l'Eglise en y mêlant la puissance romaine. Mais il n'écouta rien, et, sans laisser parler davantage, il les menaça, il tira l'épée contre eux, et commanda d'en mener quelques-uns au supplice; puis, changeant aussitôt d'avis, il les condamna seulement au bannissement. Cette scène de violence, cette lutte de Constance contre le Concile de Milan, cette épée tirée, cette menace de mort qui s'interrompt et s'effraie d'elle-même, c'est la lutte de l'Empire et de la Papauté, qui commence là entre le fils de Constantin et Athanase, le représentant du dogme de Nicée, pour se continuer ensuite dans tout le Moyen-âge.

L'Evangile n'avait pas été plus précis ni plus clair relativement au pouvoir spirituel lui-même, c'est-à-dire relativement à la société nouvelle qu'il avait pour but d'instituer.

En effet, on y trouve à la fois des textes pour appuyer la démocratie, l'aristocratie, et même la monarchie.

Jésus dit : « Consultez l'Eglise, et là où vous serez » deux ou trois assemblés en mon nom, je serai » aussi. » Texte démocratique : « *Dic Ecclesie : ubi* » *sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi* » *sum.* »

Il dit à tous les disciples : « Je vous envoie comme » mon Père m'a envoyé ; allez, prêchez ; ce que vous » lierez sera lié, ce que vous délierez sera délié. »

Encore un texte démocratique, puisqu'il ne distingue pas entre les apôtres, et qu'il les constitue tous au même titre.

C'est encore à tous les apôtres, et non à un seul, qu'il annonce l'Esprit de vérité, l'inspiration divine qui doit gouverner l'Eglise après lui : « Je prierai » mon Père, et il vous donnera un autre Paraclet, » l'esprit de vérité, qui demeurera avec vous jusqu'à » la consommation des siècles : « *Rogabo Patrem, et* » *alium Paracletum dabit vobis, spiritum veritatis,* » *ut maneat vobiscum in æternum.* » Ces divers passages ne semblent-ils pas fonder l'Eglise comme une pure démocratie dirigée par une inspiration divine, et dans laquelle le *consentement* est la base unique de la certitude et de la loi ? Car ce principe du *consentement*, comme manifestation de l'esprit d'infailibilité ou de vérité promis à l'Eglise, est encore parfaitement exprimé dans le passage que nous avons déjà cité : « Lorsque deux ou trois sont réunis en » mon nom, et qu'ils s'accordent, *et consentiunt*, je » suis là aussi avec eux. »

Mais les textes favorables à l'aristocratie ou à la monarchie ne manquent pas non plus dans l'Evangile.

La Papauté, quand elle a paru dans le monde, n'a-t-elle pas trouvé son droit clairement établi dans ces trois si célèbres passages, le premier : « Tu es Pierre, » et sur cette pierre j'édifierai mon Eglise ; » d'où Hildebrand, envoyant à Rodolphe une couronne, la

couronne ôtée à Henri IV, avait fait graver dessus ce vers :

Petra dedit Petro, Petrus diadema Rudolpho.

Le second : « Je te donnerai les clefs du royaume » des cieux, et tout ce que tu délieras sera délié ; » d'où les Papes se sont attribué à eux seuls le pouvoir de lier et de délier, et n'ont voulu considérer ce pouvoir entre les mains des autres évêques ou prêtres que comme une délégation de leur part. Le troisième : « Pierre, m'aimes-tu plus que ceux-ci ? pais mes » brebis : *Petre, amas me plus his ? pasce oves* » *meas* ; » d'où on a conclu que l'Eglise tout entière était un troupeau confié à un seul chef, et qu'il y avait entre les ouailles et le pasteur toute une différence de nature.

D'où vient en effet ce choix particulier de S. Pierre ; et n'y a-t-il pas quelque raison mystique et au-dessus de toute explication, qui a fait donner un chef aux apôtres ?

Voilà, à ce qu'il semble, des choses contradictoires, d'un côté l'égalité des apôtres, de l'autre la supériorité de S. Pierre.

Il y a plus : cette supériorité de S. Pierre, en supposant qu'elle soit la figure de ce qui doit exister ensuite dans l'Eglise, est-elle clairement définie ? est-ce une monarchie ou une simple primauté, *primus inter pares* ? Quand la Papauté en eut fait

une monarchie absolue, la Sorbonne et les parlements prétendirent la restreindre à une primauté. Gerson, l'Eglise gallicane, et les derniers Conciles, les Conciles du quinzième siècle, ne virent dans S. Pierre qu'une sorte d'*officier ministériel* de l'Eglise, comme disait la Sorbonne. L'Eglise était, suivant cette explication de l'Evangile, une véritable aristocratie, qui avait dans S. Pierre et ses successeurs son *pouvoir exécutif*. S. Pierre, comme disait l'école de Gerson, ressemblait au doge de Venise. La question fut débattue pendant trois siècles; mais il est bien évident qu'elle n'est pas résolue dans l'Evangile.

Concluons donc que l'Evangile n'avait pas plus déterminé la forme du pouvoir dans la société nouvelle, qu'il n'avait résolu le rapport exact entre cette société nouvelle et l'ancienne.

Les autres ouvrages qui composent le Nouveau-Testament ne déterminent pas davantage la forme du pouvoir spirituel. On sait que les apôtres décidèrent leurs contestations dans des espèces de Conciles; on sait que des rivalités éclatèrent entre eux; on sait que S. Paul se mit au rang des apôtres de son propre chef, et sans aucune consécration. Enfin la monarchie ou même la primauté de S. Pierre est si peu éclaircie dans ces ouvrages, que S. Pierre y paraît l'ignorer lui-même; car, dans une de ses épîtres, il dit aux autres apôtres: « Paissez le troupeau » sur lequel Dieu vous a constitués : *Pascite gregem* » *super quem vos constituit Dominus*; » preuve qu'il

reconnaît lui-même que les apôtres ont été constitués par Dieu, et non par lui Pierre, les pasteurs de leurs troupeaux particuliers.

Qu'arriva-t-il donc au milieu de cette incertitude où leurs livres sacrés laissaient les Chrétiens ? L'Evangile fut plutôt une prophétie obscure qu'il s'agissait de deviner, qu'une règle claire qu'il fallût appliquer. Le pouvoir spirituel se posa, l'Eglise se forma, sans savoir précisément comment elle ferait ensuite pour se gouverner. Elle se posa à côté du pouvoir temporel, du pouvoir des Empereurs, sans s'être clairement rendu compte s'il y avait ou non entre elle et ce pouvoir une incompatibilité radicale. Une sorte de compromis se fit d'abord entre ces principes opposés que l'Evangile mettait aux prises sans décider entre eux d'une façon précise.

Il fut donc admis que le pouvoir civil ou politique continuerait d'être géré par ce qu'on appelait l'Empereur. En fait, ce pouvoir temporel était l'ancienne société. Les Chrétiens, emportés vers une vie nouvelle, regardaient la vie sociale ancienne comme une forme qui devait bientôt périr.

Et quant au pouvoir spirituel, c'est-à-dire quant au pouvoir régulateur de la nouvelle société, ou de l'Eglise, il fut considéré comme répandu d'une manière vague et diffuse dans tout le corps des fonctionnaires chrétiens, c'est-à-dire des évêques, qui formaient en quelque sorte le sénat ou la magistrature de la nouvelle société. « Il n'y a, dit S. Cyprien,

» qu'une Eglise, divisée par tout le monde en une
» infinité de membres, et qu'un seul épiscopat
» répandu dans la multitude unanime d'un grand
» nombre d'évêques : *Una Ecclesia per totum*
» *mundum in multa membra divisa, episcopatus*
» *unus episcoporum multorum concordi numero-*
» *sitate diffusus.* »

Ainsi commencèrent à exister simultanément deux sociétés différentes, l'Empire et l'Eglise, ennemies au fond et destinées à se faire une guerre acharnée, mais n'ayant pas encore une conscience nette de leur radicale incompatibilité, et débutant par une trêve. En face de l'Empire, l'Eglise ne faisait que de naître; elle n'avait pas acquis son développement, elle ne possédait encore que de faibles ressources, elle n'avait que peu de richesses et de biens : il était donc naturel qu'elle ne sentît pas le besoin d'un pouvoir concentré et permanent. Aussi fut-elle pendant plusieurs siècles plutôt une confédération qu'une société unitaire. La vieille société avait son Empereur qui continuait à être le pouvoir législatif et exécutif de l'ancienne forme de vie, suivant les idées qui avaient autrefois régné dans le monde. L'Eglise avait ses *seigneurs*, *seniores*, comme on appelait les évêques dès la plus haute antiquité, qui gouvernaient chacun à part leurs troupeaux, suivant les nouvelles idées qui faisaient le fonds du Christianisme.

La constitution hiérarchique de l'Eglise pendant

cette première époque est parfaitement caractérisée dans les canons connus sous le nom de *Constitution des Apôtres*.

« Un évêque, dit cette Constitution, doit être ordonné par deux ou trois évêques. Les prêtres doivent être ordonnés par un seul évêque, ainsi que les diacres et les autres clercs : *Episcopus a duobus aut tribus episcopis ordinetur. Presbyter ab uno episcopo ordinetur, et diaconus, et reliqui clerici* (Canons 1 et 2). » Voilà bien l'épiscopat constitué : l'évêque, nommé par le consentement du peuple et du Clergé, est ordonné par deux ou trois évêques, ses égaux. Il n'y a là, je l'espère, aucune trace de Papauté. Cependant la même Constitution engage les évêques de chaque nation à reconnaître un d'entre eux pour chef dans les délibérations qu'il s'agira de prendre en commun, sans pour cela, dit-elle, blesser l'égalité. « Il faut, dit le canon 33, que les évêques de chaque nation reconnaissent celui qui parmi eux est le premier, qu'ils le considèrent comme le chef, et ne fassent rien de conséquence sans son avis ; mais il ne doit lui-même rien faire sans l'avis de tous les autres : *Episcopos uniuscujusque gentis nosse oportet eum qui primus est, existimare caput, et nihil facere quod sit arduum aut magni momenti præter illius sententiam ; sed nec ille absque omnium sententia aliquid agat.* »

Les écrivains papistes ont interprété ce canon en faveur du Pape, comme s'il s'agissait des évêques

de toutes les nations, qui dussent reconnaître celui qui est le premier, c'est-à-dire le Pape. Mais il est évident qu'il s'agit des divisions ethnographiques de l'Empire, comme nous l'avons dit plus haut pour les grands patriarchats. L'égalité absolue des évêques est si peu mise en doute par ce canon, que dans la seconde version qui nous est parvenue de cette ancienne Constitution de l'Eglise, celle de Denys-le-Petit, la réserve de l'autorité complète et souveraine de chaque évêque dans son épiscopat est encore plus explicite; car cette version porte: *Episcopos*
» *gentium singularum scire convenit quis inter eos*
» *primus habeatur, quem velut caput existiment, et*
» *nihil amplius præter ejus conscientiam gerant,*
» *quam illa sola singuli, quæ parochiæ propriæ, et*
» *villis quæ sub ea sunt, competunt.* » Que peuvent d'ailleurs opposer ceux qui veulent donner à la Papauté une existence rétroactive à cet autre canon de la même Constitution (le 34^e dans la version de Denys-le-Petit: « Que nul évêque n'ait la présomption
» de faire des ordinations hors de ses limites, dans
» les villes ou bourgs qui ne lui appartiennent pas.
» Et si un évêque l'ose, qu'il soit déposé, lui et ceux
» qu'il aura ainsi induement ordonnés: *Episcopus*
» *ne audeat extra suos fines facere ordinationes in*
» *urbibus et pagis non ei subjectis. Sin autem hoc*
» *fecisse convictus fuerit præter eorum sententiam*
» *qui tenent pagos illos vel civitatem, deponatur et*
» *ipse et ii quos ordinavit.* »

Telle fut la constitution de l'Eglise pendant toute la première période que nous avons distinguée. L'épiscopat en était le seul élément réel et solide. Le groupement des évêques autour des métropolitains, et de ceux-ci autour des patriarches, n'était considéré que comme le résultat naturel de l'accord qui devait exister entre les évêques, et comme un moyen pour eux d'exercer une action d'ensemble dans les choses qui intéressaient le clergé de chaque nation, *uniuscujusque gentis*, ainsi que dit la Constitution des Apôtres. Mais il est évident que cette espèce de nœud fédératif, qui embrassait les différentes parties de la grande confédération chrétienne, devait tendre un jour à se resserrer.

Deuxième époque.

L'indépendance des évêques continue, à l'égard des métropolitains et du patriarche romain, pendant la seconde époque ; mais ils tombent dans la dépendance des rois, et l'anarchie règne partout dans l'Eglise.

Je pourrais citer une multitude de monuments pour prouver qu'après l'invasion des Barbares, le patriarcat romain se trouvant démembré, il ne fut plus question de la primauté romaine. Je me contenterai de prendre un texte au hasard dans les collections de Conciles ; voici un canon du second Concile

de Lyon, tenu vers la fin du sixième siècle (567), qui règle les contestations des évêques: «... *Si quid*
 » *inter fratres, id est coepiscopos nostros, conten-*
 » *tionis ortum fuerit: si de una provincia sunt,*
 » *metropolitani cum comprovincialibus suis iudicio*
 » *sint contenti. Si vero diversæ provinciæ duo fuerint*
 » *sacerdotes, inter quos aliqua disceptatio oriatur,*
 » *convenientibus in unum metropolitanis ipsorum,*
 » *omnis eorum actio illorum iudicio terminetur: ita*
 » *ut si unus ex episcopis ab alio episcopo, aut a*
 » *quacumque persona inique fuerit aggravatus,*
 » *communi fratrum studio cum Dei solatio defen-*
 » *detur.* » On voit, par ce canon, que toutes les contestations des évêques entre eux sont remises au jugement du métropolitain de chaque province, ou, si les évêques appartiennent à des provinces différentes, au jugement d'un conseil composé des divers métropolitains de ces provinces. Le nom de l'évêque de Rome n'est en aucune façon prononcé. On peut dire avec certitude que les évêques des Francs, *episcopi regni Francorum*, ne songeaient pas même que leurs contestations pussent dépendre en aucune façon de l'Eglise romaine.

Quant à la nomination des évêques, ce point fondamental de toute la hiérarchie, elle appartenait encore légalement au clergé et au peuple; mais l'invasion presque perpétuelle du pouvoir royal ou temporel dans ces élections est un fait attesté par tous les monuments. J'ai déjà cité le capitulaire

de Carloman, qui dit en termes exprès : « Par le » conseil de nos prêtres et de nos principaux officiers, nous avons ordonné des évêques dans les » villes. » Voici un édit analogue plus ancien ; c'est celui de Chlothaire II, rendu dans le cinquième Concile de Paris, en 615 : « *Ita ut episcopo decedente, in loco ipsius, qui a metropolitano ordinari debet cum provincialibus, a clero et populo eligatur, et si persona condigna fuerit, per ordinationem principis ordinetur ; vel certe si de palatio eligitur, per meritum personæ et doctrinæ ordinetur.* » On voit que la nomination par le peuple est encore conservée dans cet édit comme le droit commun ; mais outre l'ordination par les évêques de la province et par le métropolitain, l'ordination par le prince est exigée et consentie : nouveauté que jamais Concile de la primitive Eglise n'avait connue. Ainsi le *veto*, cet autre principe constitutif de la hiérarchie, n'est plus seulement entre les mains des évêques, il a passé au prince ; et cette nomination définitive par le prince rend évidemment illusoire et la nomination par le peuple ou le clergé en général, et l'ordination par les évêques. Devant la nomination royale, le reste n'est que simple proposition et candidature. Mais il y a plus, ce pouvoir de présenter les évêques au choix du prince est encore annulé et réduit à une pure fiction par cette dernière disposition de l'édit : *Vel certe si de palatio eligitur*, etc. ; car le choix pouvant venir directement du

palais, il n'y a plus d'élection libre et plus d'ordination libre. Le pouvoir spirituel est dans le *palais*. Il est évident qu'après la conquête barbare le siècle avait tourné à la puissance militaire, et que la société chrétienne, au lieu d'avoir cette sphère libre qu'elle avait ambitionnée pour y réaliser sa vie nouvelle, était envahie et dominée par le pouvoir politique.

Ne sait-on pas en effet quelles plaintes le Clergé séculier et les moines ont élevées contre l'envahissement des bénéfices ecclésiastiques par les rois mérovingiens et par les seigneurs de leur cour? Les plus anciens monuments de l'histoire de France ne semblent-ils pas écrits uniquement pour revendiquer les franchises de l'Eglise contre la rapacité de ces princes et de leurs courtisans?

Troisième époque.

Si, dès le septième siècle, en France, le *palais* du prince était ainsi devenu maître de la nomination des évêques, certes il n'est pas étonnant qu'au neuvième Charlemagne ait été, comme nous l'avons dit, à la fois Pape et Empereur, c'est-à-dire qu'il ait réuni le pouvoir militaire et le pouvoir ecclésiastique comme les deux branches de son gouvernement. Mais il n'est pas étonnant non plus qu'après sa mort les évêques, qui se voyaient avec indignation soumis à la force

brutale des guerriers, et qui avaient toujours devant les yeux les prophéties du Christianisme et l'idée d'un pouvoir séparé de la société politique, aient commencé à montrer hardiment leurs prétentions et leurs espérances. Plus Charlemagne avait réuni et concentré le pouvoir ecclésiastique, plus ce pouvoir devait être prêt à profiter des chances de l'avenir sous son faible successeur.

Nous avons vu comment, d'un côté, Charlemagne contribua à faire surgir la Papauté en renversant les barrières qui séparaient l'évêque romain des anciennes provinces de son patriarcat et en lui abandonnant la souveraineté de Rome ; et comment, d'un autre côté, l'association des évêques, se considérant comme un pouvoir supérieur dès l'instant que Charlemagne ne fut plus là pour la gouverner, forma pour ainsi dire elle-même une papauté anticipée.

Les monuments abondent pour prouver à la fois ce que nous appellerions volontiers l'essai de Papauté des évêques, c'est-à-dire la tentative d'un pouvoir spirituel exercé par eux au moyen d'une confédération, et le commencement de la Papauté monarchique telle que l'entendit la cour de Rome.

Après Grégoire IV, qui ne fut véritablement que l'instrument de la déposition de Louis-le-Débonnaire par une *Convention* d'évêques, voici Nicolas I^{er} qui donne des lois à ce prince, à qui les évêques avaient consenti à rendre la couronne ; il lui défend de nommer aux évêchés de sa pleine puissance ; il

veut que l'élection par le Clergé et le peuple soit rétablie ; il cherche à constituer en France une grande autorité ecclésiastique, et, n'osant pas encore la faire ressortir de Rome, il la remet aux mains de l'archevêque de Tours ; enfin, et ceci est remarquable, il proclame l'unité de l'Eglise au milieu des discordes des rois. C'est ainsi que par degrés on s'élevait à l'idée de la Papauté : « *Episcopos per*
 » *Æmiliam non consecres, nisi post electionem vel*
 » *consensum cleri et populi. Hæc est ordinatio Dei*
 » *patris tui, et hæc est lex Ecclesiæ matris tuæ, vi-*
 » *delicet, ut omnes episcopos regni tui ad Turo-*
 » *nensem archiepiscopum mittere non detrectes, ip-*
 » *siusque iudicium postulare non dedigneris. Ipse*
 » *est enim metropolitanus, et omnes episcopi regni*
 » *tui suffraganei ejus sunt, sicut conscriptiones*
 » *prædecessorum meorum evidenter ostendunt. Neque*
 » *enim Ecclesias Dei per discordias regum divi-*
 » *sionis aliqua damna pati necesse est, cum (quan-*
 » *tum ex se est) pacem quam prædicant, servare*
 » *studeant in invicem et in omnes.* »

Cet édit du Pape est de l'année 850 ; la même année, les évêques, rassemblés en Concile à Savonnières près Toul, s'obligent à *rester unis pour corriger les rois, les grands et le peuple*. Le Clergé se croit seul en droit de disposer des couronnes ; il refuse de prêter serment, *parce que, dit-il, des mains sacrées ne peuvent sans abomination se soumettre à des mains impures.*

Trente ans plus tard, en 878, le Pape Jean VIII tient un Concile à Troyes. L'un des canons de ce Concile porte que *les puissances du monde n'auront jamais la hardiesse de s'asseoir devant les évêques, s'ils ne l'ordonnent.*

Je le demande, la Papauté n'est-elle pas clairement annoncée dès le neuvième siècle ? Après Charlemagne, je la vois dans toute sa prétention, et, pour employer le mot de Philippe-le-Bel, dans toute son outrecuidance ; seulement on ne sait encore au profit de qui ce pouvoir spirituel, supérieur à tout sur la terre, est réclamé, si c'est au profit d'une association et d'un congrès d'évêques, ou au profit d'un pape. Une dernière révolution devait décider ce point. L'anarchie féodale qui commença vers ce temps, par le capitulaire de 877, lequel introduisit l'hérédité dans les fiefs, rendit complètement impossible la confédération souveraine des évêques. L'avenir du pouvoir spirituel reposa donc tout entier sur les destinées de Rome.

Quatrième époque.

Charlemagne avait défendu, dans ses Capitulaires, qu'on considérât l'évêque de Rome autrement que comme un évêque. « Qu'on ne l'appelle point, dit-il, » ni prince des prêtres, ni souverain prêtre, ni autre » chose de cette nature, mais seulement l'évêque du » premier siège : *Ne appelletur princeps sacerdotum,*

» *aut summus sacerdos, aut aliquid ejusmodi, sed*
 » *tantum primæ sedis episcopus.* » Mais une fois intro-
 duit dans les affaires des évêques de France, le pontife
 romain ne voulut nullement se contenter de ce titre;
 il se rappelait toujours les droits qu'il attribuait à son
 patriarchat. Il nous reste une curieuse épître du pape
 Grégoire IV *aux évêques du royaume des Francs*, où
 il les tance vertement de ce que, dans une lettre qu'ils
 lui avaient écrite, ils l'appelaient *frère* et *pape*, mettant
 ainsi ces deux titres dans la même balance : « *Romano*
 » *pontifici scribentes, contrariis eum in præfatione*
 » *nominibus appellatis, fratrem videlicet, et papam :*
 » *dum congruentius esset solam ei paternam reveren-*
 » *tiam exhibere.* »

Un de ses plus proches successeurs, Nicolas I^{er},
 posait ainsi les droits de l'Eglise romaine, dès le
 milieu du neuvième siècle : « *Omnes, sive patriarchiæ*
 » *cujuslibet apicem, sive metropolis primatus, aut*
 » *episcopatum cathedras, vel ecclesiarum cujus-*
 » *cumque ordinis dignitatem, instituit romana*
 » *Ecclesia. Illam vero solus ipse fundavit, et supra*
 » *petram fidei mox nascentis erexit, qui beato*
 » *Petro æternæ vitæ clavigero, terreni simul et cæ-*
 » *lestis imperii jura commisit :* C'est l'Eglise romaine
 » qui seule a fondé toutes les autres Eglises, et toutes
 « les dignités de ces Eglises, de quelque ordre qu'elles
 » soient ; et c'est Dieu seul qui l'a fondée, Dieu qui a
 » donné à S. Pierre le gouvernement de l'empire cé-
 » leste et terrestre. »

On le voit, elle avait été bien préparée dans le monde, cette doctrine de la toute-puissance spirituelle qui devait s'élever au-dessus des rois ; car avant d'être revendiquée par les Papes, elle l'avait été par les évêques. Les prédécesseurs immédiats de Grégoire VII lui avaient aussi frayé la route, et il ne fit qu'achever et compléter une révolution devenue nécessaire. Il posa aux prêtres de l'Europe tout entière ce dilemme : Qui êtes-vous ? Etes-vous soumis aux princes, aux seigneurs ? alors obéissez, et ne vous plaignez pas s'ils vous pillent et s'ils vous méprisent. Etes-vous d'un ordre indépendant d'eux ? alors exercez votre puissance. Mais comment l'exerceriez-vous, divisés comme vous êtes, séparés les uns des autres, asservis et enclavés dans toutes les divisions infinies de l'ordre féodal ? Si vous ne pouvez pas prendre en main cette puissance, souffrez donc que je la prenne, moi qui suis prince et à l'abri de tous ces tyrans qui vous oppriment.

Les prêtres de l'Europe entière comprirent ce langage, et Grégoire VII fonda la Papauté.

Pour la fonder, il lui fallut détruire l'épiscopat, ou du moins l'indépendance de l'épiscopat, et ramener à son siège toute la puissance.

Il faut voir avec quelle vigueur il exécuta ce plan. On croit ordinairement que sa plus grande hardiesse fut de s'attaquer aux princes. Non, ce ne fut pas là sa plus grande hardiesse. Il n'y avait rien là, comme on se l'imagine, de bien nouveau et de bien téméraire.

Pour un homme convaincu de la vérité de l'Eglise, et Grégoire VII l'était, la question du pouvoir temporel n'en était pas une. L'Eglise tirait de Dieu même son origine et sa sanction; les rois n'avaient aucune sanction; c'était un fait brutal, et voilà tout. Mais ce qui nous paraît la plus grande hardiesse de Grégoire VII, c'est d'avoir mis, comme il l'a fait, le siège de Rome au-dessus des évêques et des Conciles. C'est par là, c'est en s'assujettissant d'abord l'Eglise tout entière, c'est en renversant les franchises de l'épiscopat, qu'il s'empara de la puissance spirituelle. Attaquer ensuite les rois était une œuvre vulgaire pour un homme de courage comme lui.

Il nous reste un monument bien précieux de cette révolution introduite dans le gouvernement de l'Eglise par Grégoire VII : ce sont les canons du Concile de Rome qu'il tint en 1074. Dès le début, il affirme que le siège de Rome est supérieur aux Conciles. Il ose affirmer, en mentant à l'histoire et à tous les monuments, que les quatre premiers Conciles généraux eux-mêmes n'ont eu de valeur que par l'autorité du siège apostolique : *Decreta vero sanctissimorum romanorum pontificum, si possemus, etiam studiosius quam illa quatuor Concilia venerari et observare deberemus, cum et ipsa Concilia omni firmitate carerent, si non apostolicæ sedis pontifices eadem, per apostolicam auctoritatem, congregare et corroborare decrevissent... Ergo reverentiam sive obedientiam, quam sacratissimis quatuor Conciliis juxta*

» *sanctum Gregorium merito exhibemus, decretis*
 » *apostolicæ sedis nullatenus denegare, imo si pos-*
 » *sibile est studiosius impendere debemus ; cum sine*
 » *eorum auctoritate nec ipsa Concilia fas esset reci-*
 » *pere.* » Il abuse impitoyablement de l'ignorance de son temps, qu'au surplus il partageait peut-être lui-même. Il prétend que les Conciles généraux des premiers siècles ont été convoqués et sanctionnés par les pontifes romains, ce qui est manifestement faux ; et de là il conclut la supériorité du Pape sur toute l'Eglise. Une fois ce point emporté, le reste n'est plus qu'un jeu. Aussi voit-on se succéder une suite de titres où toute la constitution de l'Eglise est renversée de fond en comble, et refaite à neuf sur un plan nouveau : Titre 23 : « Que
 » le pape (le maître apostolique, comme il le nomme)
 » peut condamner non seulement les évêques, mais
 » encore les sujets des évêques : « *Quod dominus apos-*
 » *tolicus non solum episcopos, sed et subditos eorum,*
 » *damnare possit ;* » Titre 24 : « Que tout Catholique
 » doit plutôt obéir au Pape qu'à son propre évêque :
 » *Quod cujuslibet episcopi parochianus domno apos-*
 » *tolico etiam plus debeat obedire quam proprio epis-*
 » *copo, etc.* » Voilà l'Eglise changée en monarchie. La protestation que fit autrefois le pape S. Léon au Concile de Chalcedoine est mise enfin à profit et transformée en une puissance absolue, non seulement sur toutes les parts du patriarcat romain, mais sur toutes les Eglises qui se diront Chrétiennes.

Je le répète, là est vraiment l'originalité de Gré-

goire VII; son premier titre de puissance, c'est d'avoir abattu violemment toutes les barrières qui séparaient l'Eglise en une multitude d'Eglises, et non pas d'avoir défié, attaqué, et pulvérisé des rois et des empereurs

Puisque j'ai voulu, dans ce paragraphe, marquer par des citations l'état précis de la constitution ecclésiastique aux diverses époques qui ont précédé et amené la Papauté, je demande la permission de citer encore une pièce qui résume toute la théorie de Grégoire VII. C'est son fameux *Dictatus*, qui se trouve dans le recueil de ses lettres et dans les collections des Conciles. Aujourd'hui qu'on lit peu ces sortes d'ouvrages, il sera peut-être utile d'en extraire ce témoignage remarquable, qui fixe nettement l'idée que l'on doit se faire de la Papauté. Vainement on a essayé de nier que Grégoire VII soit l'auteur de cette pièce : tous les points qu'elle renferme ne sont que des corollaires des principes du Concile de Rome que nous venons de mentionner. D'ailleurs ceux même qui ne veulent pas l'attribuer à Hildebrand la font remonter jusqu'à son époque. Enfin Rome l'a admise comme authentique, et ne l'a jamais retranchée des œuvres de son pape par excellence. Voici donc, dans toute sa rigueur et dans toute sa vérité, la doctrine du Pape :

DICTATUS GREGORII PAPÆ VII.

Quod Romana Ecclesia à solo Domino sit fundata.

Quod solus Romanus Pontifex jure dicatur universalis.

Quod ille solus possit deponere episcopos, vel reconciliare.

Quod legatus ejus omnibus episcopis præsint in Concilio, etiam inferioris gradus, et adversus eos sententiam depositionis possit dare.

Quod absentes possit Papa deponere.

Quod cum excommunicatis ab illo, inter cætera, nec in eadem domo debemus manere.

Quod illi soli licet pro temporis necessitate novas leges condere, novas plebes congregare, de canonica abbatiam facere, è contra divitem episcopatum dividere, et inopes unire.

Quod solus possit uti imperialibus insigniis.

Quod solius Papæ pedes omnes principes deosculentur.

Quod illius solius nomen in ecclesiis recitetur.

Quod unicum est nomen in mundo.

Quod illi liceat imperatores deponere.

Quod illi liceat de sede ad sedem necessitate cogente episcopos transmutare.

Quod de omni Ecclesia quocumque voluerit clericum valeat ordinare.

Quod ab illo ordinatus alii Ecclesiæ præesse potest, sed non militare, et quod ab aliquo episcopo non debet superiorem gradum accipere.

Quod nulla synodus absque præcepto ejus debet generalis vocari.

Quod nullum capitulum, nullusque liber canonicus habeatur absque illius auctoritate.

Quod sententia illius à nullo debeat retractari, et ipse omnium solus retractare possit.

Quod a nemine ipse judicari debeat.

Quod nullus audeat condemnare apostolicam sedem appellantem.

Quod majores causæ cujuscumque Ecclesiæ ad eam referri debeant.

Quod Romana Ecclesia nunquam erravit, nec in perpetuum, Scriptura testante, errabit.

Quod Romanus Pontifex, si canonice fuerit ordinatus, meritis beati Petri indubitanter efficitur sanctus, testante sancto Ennodio Papiensi episcopo, et multis sanctis patribus faventibus, sicut in decretis beati Symmachi papæ continetur.

Quod illius præcepto et licentia subjectis liceat accusare.

Quod absque synodali conventu possit episcopos deponere et reconciliare.

Quod catholicus non habeatur qui non concordat Romanæ Ecclesiæ.

Quod a fidelitate iniquorum subjectos potest absolvere.

CHAPITRE VI.

Que la Papauté a été nécessaire et légitime en son temps.

Le temps est passé de faire le procès à la Papauté ; ce procès a été fait et gagné. Je l'ai déjà dit, ce n'est pas pour contester à la Papauté sa légitimité que j'ai pris ici la plume. Je n'écris ni avec l'esprit qui animait Gerson, ni avec celui qui animait Luther. A chaque siècle son point de vue. Nous sommes aujourd'hui bien au-delà et bien au-dessus de l'époque de la Réformation.

La Papauté a été nécessaire et légitime en son temps. Je dis plus, à une certaine époque, il n'y avait qu'elle de légitime.

Je prends le monde aux onzième et douzième siècles. Ce monde est complètement chrétien, car l'esprit humain n'a encore rien mis en avant qui sorte de la donnée du Christianisme. Tout homme qui naît alors est enfermé dans le Christianisme. Genèse de la terre et de l'Humanité, chute de l'homme à son début, mission divine de Jésus-Christ, rédemption, fin prochaine du monde, gouvernement de la vie terrestre en vue du ciel par l'Eglise : tout est précis, détaillé, tout est formulé et consenti. Pas une aube de lumière venue d'un autre astre n'a encore paru pour lutter contre cette lumière

du Christianisme qui inonde tous les points de l'intelligence, et fait luire la réponse à toute question que l'on peut se faire. Tout homme donc, en ces siècles, est chrétien avant tout; s'il cesse d'être chrétien, il cesse d'exister: car à quelle doctrine rattacherait-il son existence?

Donc, même en supposant que l'Eglise eût admis le pouvoir temporel, elle n'aurait pas admis l'indépendance de ce pouvoir. Or qu'est-ce qu'un pouvoir qui n'a ni sanction ni indépendance? C'est une chose qui est, et qui n'a pas le droit d'être; c'est une chimère.

Je ne veux qu'une preuve de la légitimité du pouvoir absolu de l'Eglise et du néant du pouvoir temporel devant elle pendant les siècles dont je parle. C'est le principe même qu'opposait l'empereur Henri IV, représentant de ce prétendu pouvoir temporel, à son juge Hildebrand. « Un souverain, disait-il, n'a que Dieu pour » juge, et ne peut être déposé pour aucun crime, *si ce* » *n'est qu'il abandonne la foi.* » Un souverain n'est donc un souverain et ne peut être reconnu qu'autant qu'il est dans la foi. Mais s'il est et doit être avant tout dans la foi, il est donc soumis à l'Eglise. La loi de l'Eglise est sa loi. Or qui manifestera la loi de l'Eglise? Ce n'est pas lui: donc il n'est rien; c'est-à-dire qu'il n'est qu'un chrétien et un sujet de l'Eglise. L'empire du Christianisme était tel alors, que cet Empereur, tout Empereur qu'il était, ne pouvait pas raisonner hors de sa donnée.

Mais si, logiquement, le pouvoir temporel n'existe

pas devant l'Eglise, combien la chose est plus évidente quand on considère historiquement l'origine de ces deux puissances.

Qu'est-ce que ce prétendu pouvoir temporel ? C'est évidemment un reste, un débris ou une continuation de la puissance romaine ou du pouvoir qui régnait chez les Barbares.

Le sénat romain était encore tout entier païen, quand le Concile de Nicée formulait sa doctrine. Croit-on que les Chrétiens pussent imaginer que le sénat romain était un pouvoir qui s'arrangerait de la société chrétienne ?

Une nouvelle doctrine demande une nouvelle organisation du pouvoir. Constantin légiférant était toujours César ; Clovis inclinant sa framée devant S. Remy était toujours le chef barbare des forêts de la Germanie.

Oh ! une religion ne se limite pas ainsi ; une religion est quelque chose de plus grand et de plus ambitieux. Une religion absorbe tout.

Croire que l'Eglise ait au fond jamais consenti deux pouvoirs sur la terre est une illusion. Deux pouvoirs ! mais à quoi bon deux pouvoirs ? et comment ces deux pouvoirs pourraient-ils s'accorder ?

Qu'appellez-vous pouvoir temporel ? le pouvoir civil et politique. Mais n'est-ce pas ce pouvoir qui règle la propriété, l'héritage, la famille, le mariage, la criminalité des actes, etc., etc. ? Voilà l'homme pris tout entier. Que serait-il donc resté au Christianisme, et à quoi bon le Christianisme ? Le Christianisme ne serait

jamais venu, s'il avait pu concevoir la perpétuité de ce qu'on appelle le pouvoir temporel.

Non ; le Christianisme avait aussi, lui, pour but de prendre l'homme tout entier. Il n'est venu qu'avec la promesse et l'espérance d'organiser unitairement une nouvelle société.

Mais, direz-vous enfin, quelle était donc cette nouvelle société complète qui devait régner seule et abolir l'ancienne ? Ceci est plus difficile à définir.

Quand le Christianisme vint, l'inégalité régnait sur la terre. Le régime des castes était, quoiqu'à un degré bien moindre, le partage du monde grec et romain comme des régions lointaines de l'Orient. La réforme du Bouddhisme dans l'Inde, et celle du Christianisme dans le monde gréco-romain, sont des mouvements analogues et synchroniques ; peut-être même, comme on l'a soupçonné, ces deux révolutions sont-elles profondément liées ensemble. Détruire le régime des castes et constituer une société d'égaux, voilà le but du Christianisme. Vainement soutiendrait-on que le Christianisme n'avait pas de but terrestre, que son but était avant tout céleste et spirituel. Je l'ai déjà dit, ce préjugé tient à une fausse conception de ce qu'on doit entendre par *le ciel*. Jésus, en disant : « Mon royaume n'est pas encore de ce temps, » mettait le ciel dans *le temps*, et non pas dans *l'espace*. Jésus est le prophète de l'Idéalisme, et sa doctrine est la prophétie de l'idéal s'incarnant dans le monde. La fin du monde, tant annoncée dans l'Evangile, et si

prochaine suivant ce livre, c'est le règne de l'idéal après la résurrection des corps (1).

Sans doute la question théologique paraît jouer le premier rôle dans le Christianisme; mais tout se tient dans l'esprit humain. « Il n'y a qu'un seul Dieu, donc nous sommes tous frères, » est une proposition identique avec celle-ci : « Nous nous sentons tous frères, donc il n'y a qu'un seul Dieu. » Les esclaves et les rédempteurs d'esclaves, comme Jésus, ont pu concevoir par le cœur cette seconde proposition avant la première, et pourtant ne mettre d'abord en avant que la première. Saint Paul ne renvoyait-il pas les esclaves fugitifs à leurs maîtres? Si un tyran, ou simplement

(1) Sans doute, dans certains des Evangiles, l'antithèse de *γῆ* et d'*οὐρανός*, la *terre* et le *ciel*, revient à chaque page. Dans le Sermon sur la montagne, rapporté par S. Matthieu, quand Jésus énumère tous les misérables de la terre, c'est pour leur promettre un autre royaume, une autre cité; à chaque misère, à chaque douleur sur la terre, il oppose le royaume des cieux, *Βασιλεία τῶν οὐρανῶν*. Mais, dans ces mêmes Evangiles, la fin de cette terre n'est-elle pas partout prédite, et partout le royaume de Dieu n'est-il pas annoncé comme tout prochain? Donc, suivant les Evangiles mêmes qui parlent le plus des deux mondes, la mission de Jésus est d'amener un autre monde qui remplace celui-ci. Donc celui-ci n'a dans ces Evangiles aucune sanction.

Mais la prophétie du ciel mis dans l'avenir est bien plus claire encore dans l'Evangile idéaliste de St. Jean, d'où est tiré précisément le passage : « Mon royaume n'est pas de ce monde. » Pilate dit à Jésus : Es-tu le roi des Juifs?

« Jésus répondit : Mon royaume (ou ma royauté) n'est pas de ce monde. Si mon royaume était de ce monde, mes gens auraient combattu pour empêcher que je ne fusse livré aux Juifs. Mais *quant à présent ma royauté n'est pas en core d'ici*. Νῦν δὲ ἡ Βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐν τῇ ᾧ ἐστίν. (S. Jean XVIII, 36.)

un homme frappé de l'état du monde et de la nécessité apparente de l'inégalité, était venu dire à Saint Paul : « Vous êtes un séditieux ; vous voulez renverser ce qui est, et vous ne pouvez pas y substituer un ordre régulier fondé sur votre prétendue égalité, » Saint Paul eût été à l'aise pour repousser ce reproche ; car il pouvait répondre : « Je ne m'occupe pas de ce monde présent ; je cherche la cité future. »

La charité du Christianisme avait évidemment pour but de se réaliser sur la terre. Un régime de fraternité et d'égalité est au bout de toutes les prophéties de l'Evangile et de tout son dogme religieux.

Mais comment réaliser ce programme ? Ici s'est montrée l'impuissance du Christianisme, en d'autres termes l'impuissance de l'esprit humain au temps où le Christianisme a paru.

Il y avait depuis longtemps quelques petites sociétés fondées sur l'égalité et la communauté. Les Esséniens vivaient ainsi depuis des siècles. L'Inde avait non seulement des contemplatifs, mais des couvents. Le Christianisme adopta cette vie, faute de découvrir une meilleure solution de son problème, dans l'état où se trouvait alors le monde.

J'en appelle à tous ceux qui ont lu les monuments de l'antiquité chrétienne ; tous les Pères ne rêvent-ils pas, à l'exemple de Saint Paul, une cité nouvelle : *Civitatem futuram inquirimus* ? Pour eux, le type de la perfection était une vie toute différente de la vie que l'on avait menée jusque là, et dans le genre de

celle que les moines ont réalisée dès la fin du second siècle. Dans cette *cité de Dieu*, comme l'appelle Saint Augustin, point de propriété, mais la communauté; point d'héritage, point de mariage, point de famille; un ordre tout nouveau, une forme d'association toute nouvelle, un but nouveau donné à la vie.

C'est dans cette aspiration que le Christianisme s'est  puis .

J'ai dit ailleurs comment il fut conduit à poursuivre l'idéal hors du monde et de la vie (1); comment, emporté trop violemment vers une condition nouvelle des êtres qui lui parut la solution prochaine du désordre infini qu'il voyait régner dans le monde, il abandonna, comme on dit, la terre. Il se fit ascétique, et nia ce qu'il voulait détruire et remplacer. Mais, tout en suivant cette route, il eut toujours pour but de modifier la terre, c'est-à-dire la nature et la vie, auxquelles ils ne voulait pourtant accorder désormais qu'un instant d'existence.

Il voulut des choses contradictoires. Il embrassa le célibat, et prétendit régler la famille et l'amour. Il adopta la communauté des biens, et prétendit qu'à lui seul il appartenait de décider l'usage des richesses individuelles.

Il aurait voulu être pour ainsi dire à la fois le Christianisme et l'Empire, l'ancienne et la nouvelle société.

Il répudie dogmatiquement la terre, c'est-à-dire la

(1) Dans l'*Encyclopédie Nouvelle*, art. *S. Augustin*, et dans l'*Introduction* du livre DE L'HUMANITÉ.

nature et la vie ; mais ne lui dites pas que la terre a droit par conséquent d'exister en dehors de lui. Il prétend , tout en la répudiant , qu'elle lui appartient , et qu'elle n'est qu'à lui. C'est qu'il entend l'*avenir*, un avenir environné d'obscurité et vraiment mystérieux.

En somme, par une sorte d'appétition en apparence incompréhensible, il eut pour but de soumettre la nature à une loi supérieure et même contraire à la nature.

Il tenta l'impossible, il est vrai ; mais il le tenta.

De là la résistance de la nature , et la continuation de la vie sous la forme de l'ancienne société.

Quand plusieurs siècles se furent passés, les ordres monastiques s'étant répandus à flots dans le monde entier sans avoir pu détruire l'ancienne société fondée sur la propriété individuelle et la famille , et la fin du monde ne venant pas, il fallut bien que le Christianisme songeât à restreindre son ambition , et à préciser mieux comment il entendait organiser le monde.

Au temps où parut Grégoire VII, on ne savait plus clairement ce que c'était que la vie chrétienne. Les moines s'étaient infiniment multipliés ; mais ils avaient pris, sous certains rapports essentiels, le genre de vie des autres hommes. Le célibat n'existait plus ni pour eux, ni pour le clergé séculier. La loi du célibat passait pour abolie, pour surannée, et n'était pratiquée presque en aucun lieu (1). Quelle raison donc

(1) Le clergé avait renoncé dès les premiers siècles aux justes noces (*justæ nuptiæ*) ; mais il avait conservé l'usage de l'autre

de concevoir la société chrétienne? Vivant comme l'ancienne société, il n'y avait aucune raison pour qu'elle ne retombât pas sous l'ancienne législation? La famille faisait rentrer de nouveau l'essai tenté par le Christianisme sous le joug qu'on avait voulu fuir, sous le joug de l'Empereur et du régime de la famille et des castes. Grégoire VII le sentit profondément. Que fit-il? Il marqua ses sujets les plus immédiats, les moines et les prêtres, de la marque du célibat.

Dites, pourquoi Grégoire VII est-il si pénétré de la nécessité du célibat dans l'Eglise; pourquoi risque-t-il si témérairement sa popularité et sa puissance parmi les prêtres, en faisant du célibat la loi générale? Pourquoi le même Pape qui fonda la Papauté a-t-il aussi fondé le célibat ecclésiastique?

C'est que ces deux idées sont indissolublement unies. Le célibat est la marque la plus évidente de la société telle que le Christianisme l'avait conçue, de la société sans propriété individuelle, sans famille, sans droit de supériorité d'une famille sur une autre. Que l'Eglise donc au moins l'embrasse, puisque le

sorte de mariage (*concubinatus*), connu chez les Romains et au Moyen-Age. Cette union, justifiée par l'inégalité profonde des conditions à cette époque, était non seulement autorisée par la loi civile, mais encore par l'Eglise, comme on le voit par le 17^e canon du premier Concile de Tolède, tenu l'an 400. Le clergé eut tant de peine à reconnaître la loi du célibat, que le Concile de Trente, à la fin du seizième siècle, fut encore obligé de faire des lois pénales à ce sujet.

monde entier ne peut pas l'embrasser. Et que l'Eglise ainsi faite soit la seule société reconnue, ayant sanction, droit, indépendance. Que le reste soit comme la plèbe chez les Romains, et n'ait droit de vivre que par tolérance et participation. Voilà toute la pensée de Grégoire VII; voilà la Papauté, voilà l'Eglise.

Oui, ce grand Pape fut profondément pénétré du Christianisme. L'Eglise, pour lui, est une société fondée sur le célibat et la communauté des biens, et marchant ainsi, sous la conduite de Jésus-Christ, vers un avenir inconnu.

J'ai démontré précédemment qu'entre l'Eglise primitive et l'Eglise papale, il n'y avait pas identité de forme, l'une étant fondée sur la démocratie, l'autre sur la monarchie. Mais j'affirme qu'il y avait identité d'esprit et de but relativement à ce qu'on nomme le pouvoir temporel, et que l'Eglise manifestée par Hildebrand et ses successeurs était bien, sous ce rapport, la réalisation de la société secrète, persécutée par le Paganisme et l'Empire, qui fut le germe de l'Eglise primitive.

Concluons donc qu'au temps d'Hildebrand, il avait raison de dire comme il le disait: *Il n'y a que le Pape qui ait un nom dans le monde, c'est-à-dire il n'y a que lui qui puisse se nommer, dire quel est son droit, quelle est sa sanction, quelle est sa mission.*

CHAPITRE VII.

Décadence du pouvoir spirituel monarchique.

J'ai peu de chose à dire sur la décadence de la Papauté. On vient de voir que l'Eglise, par son esprit et sa doctrine, devait être tout ou rien ; et ce n'est pas non plus une prétention particulière à quelques Papes de s'être regardés comme les dominateurs universels, mais ce fut la doctrine uniforme de la Papauté depuis qu'elle se fut nettement expliquée sous Hildebrand. Conséquemment la destinée de l'Eglise, sous la forme monarchique, était de vaincre ou d'être détruite. Point de parti mitoyen, point de transaction. Vainement on a imaginé que les Papes auraient pu et dû contenir leur ambition : mais alors ils n'auraient pas été des Papes ; ils ne se seraient pas crus réellement les chefs du pouvoir spirituel ; ils n'auraient pas compris l'Eglise ; ils n'auraient pas cru à l'Eglise ; ils auraient été des imposteurs. De même que l'Eglise primitive avait eu obscurément l'ambition d'absorber et de détruire l'ancienne société, de même l'Eglise monarchique devait se sentir obligée à détruire tout pouvoir qui, n'étant pas sorti d'elle, n'avait aucune raison d'exister.

Dans cette lutte nécessaire, la Papauté trouva

devant elle deux sortes d'ennemis : d'abord la puissance temporelle, c'est-à-dire les successeurs de l'ancien droit social, les successeurs de la puissance romaine et de la puissance barbare, et ensuite l'Eglise elle-même, c'est-à-dire la partie du clergé qui préférerait la forme démocratique de l'Eglise primitive à la forme monarchique. En d'autres termes, la Papauté eut pour ennemis les rois et leurs parlements, la Sorbonne et les Conciles.

Tant que la Papauté fut dans sa période d'accroissement, les Conciles ne furent qu'un instrument pour elle, une espèce de conseil d'état où elle faisait passer toutes ses volontés et toutes ses résolutions. A proprement parler, tous les Conciles généraux tenus du onzième siècle jusqu'au quinzième ne sont pas des Conciles, mais une sorte de cortège de la Papauté. La formule même des décrets fut changée. Dans tous les premiers siècles, comme nous l'avons fait remarquer plus haut, les Conciles, n'imaginant aucune puissance supérieure à la leur, décidaient en leur propre nom. *Sancta Synodus definivit.... Universum Concilium dixit.... Ab universis episcopis dictum est.... Placet universis episcopis* : telles étaient les formules de la conclusion des Conciles. *Visum est Spiritui Sancto et nobis*, dit l'assemblée des apôtres. Mais les Papes changèrent cet usage, et introduisirent une nouvelle forme de conclure qui, non seulement subalternisait l'autorité des Conciles, mais niait même implicitement le droit des évêques ; *Inno-*

centius, sacro approbante Concilio, etc. Cet usage commença, pour la première fois, dans le Concile de Lyon, en 1245, sous Innocent IV, et fut toujours suivi depuis, malgré les plaintes élevées à ce sujet dans le Concile de Constance.

Les Conciles se perdent donc, pendant plusieurs siècles, dans l'action générale de la Papauté, et ne sont réellement que ses satellites. Mais lorsque l'époque de la décadence de l'Eglise fut venue, ils essayèrent de prendre une autre attitude.

L'Eglise, au commencement du quinzième siècle, était plutôt vaincue par la société qu'elle avait voulu absorber, que victorieuse d'elle. Non seulement elle n'avait pu détruire le pouvoir de César, c'est-à-dire le pouvoir attaché à l'ancienne forme de société, mais l'esprit humain avait commencé à répudier sa doctrine. La forme de vie qu'elle représentait et qu'elle voulait imposer au monde n'avait pas eu l'acclamation du monde. Elle avait propagé, autant qu'elle avait pu, les modèles les plus divers de vie monastique ; mais l'enthousiasme qui avait d'abord répandu au loin le monachisme était calmé et refroidi. La vie célibataire et en communauté n'attirait plus à elle ni les esprits supérieurs, ni le peuple. Des germes innombrables avaient été déposés dans l'esprit humain par le renouvellement des études, par les croisades, par la Renaissance. Le Christianisme avait essayé quelquefois de s'accommoder avec ces idées nouvelles ; mais comme le résultat eût été une religion différente du

Christianisme, une religion qui n'aurait pas répudié la nature et la vie, la Papauté, fidèle à sa loi et à sa mission, avait condamné comme hérétiques toutes ces tentatives; et, à défaut de la Papauté, il s'était toujours trouvé dans l'Eglise d'autres persécuteurs acharnés par piété contre l'innovation, qui en effet pouvait être mortelle au type arrêté de la vie chrétienne. Une immense désertion avait donc eu lieu. Les savants, les artistes, les penseurs en tous genres s'étaient plus ou moins sécularisés. Ils s'étaient groupés autour des puissances temporelles. Ainsi échappée à l'absorption universelle de l'Eglise, s'était reformée sur un autre terrain une nouvelle société. Elle avait pour chefs les rois, pour pouvoir spirituel les hérétiques et les savants. Le combat entre ces deux sociétés devait être acharné et mortel. Maintenant ce n'était plus l'Eglise qui attaquait, elle était déjà sur la défensive. C'était la société émancipée, la société laïque ou plutôt moderne, qui poursuivait son adversaire. D'un bout de l'Europe à l'autre, un cri s'était élevé contre ce qui caractérisait à proprement parler l'Eglise, la vie monastique, et un égal cri de réprobation poursuivait l'abus que faisaient de leurs richesses tous les princes de l'Eglise.

L'Eglise alors fut pour ainsi dire frappée d'imbécillité et de démence. Non seulement les grands hommes lui manquèrent, mais des divisions intestines vinrent l'affaiblir. L'unité disparut; les cardinaux se divisèrent, et combattirent à coups de conclaves. On vit

deux et trois Papes en même temps, deux et trois collèges de cardinaux, deux et trois Eglises opposées, se disputant le pouvoir. Il y eut un de ces schismes qui dura trente-sept ans.

A ce point, il fallut convoquer un Concile. L'empereur Sigismond, dont les Etats étaient en pleine insurrection morale contre l'Eglise, s'en chargea. Ce fut le Concile de Constance. Il brûla Wiclef et Jean Hus, et fit naître ainsi l'insurrection armée et victorieuse qui, sous des noms divers, a fini par abattre l'Eglise.

Ce Concile était en apparence dans la plus favorable situation pour rétablir la forme démocratique du pouvoir spirituel. Il l'essaya ; il décréta que la puissance des Conciles était supérieure à celle des Papes ; il ordonna aux futurs Pontifes de convoquer des Conciles généraux à des termes prescrits. Mais quand les institutions sont arrivées à leur fin, il est impossible de leur rendre la vie qui les abandonne. Ce Concile ne fit véritablement qu'accélérer la mort de l'Eglise. En mettant l'autorité des Conciles au-dessus de celle des Papes, il renversait doctrinalement tout l'édifice catholique d'Hildebrand ; mais que lui substituait-il ? A qui s'en remettait-il pour convoquer les Conciles ? au Pape lui-même ; c'est-à-dire qu'il avait la naïveté de croire que le pouvoir spirituel monarchique dresserait lui-même son bûcher.

C'est ce qui n'arriva pas. Les Papes usèrent de patience, de ruse, de finesse. Ils approuvèrent les

décrets qu'on fit à Constance en matière de foi ; mais ils ont toujours rejeté avec mépris et indignation le décret qui enseigne que le Concile universel tient immédiatement son autorité de Jésus-Christ, et que les Souverains Pontifes sont eux-mêmes obligés de s'y soumettre.

Un de ces Papes, Pie II, plus connu sous le nom d'Æneas Sylvius, avait été greffier du Concile de Bâle, par lequel celui de Constance fut confirmé. Il avait accepté l'autorité supérieure des Conciles ; mais quand il fut Pape, il ne manqua pas d'écrire pour se rétracter et demander pardon à Dieu et aux hommes d'avoir ainsi dégradé et exposé la Papauté.

Le Concile de Constance assemblé en 1414 et qui dura trois ans et demi, celui de Bâle qui commença en 1431 et se prolongea pendant douze ans, celui de Florence que les Papes opposèrent à celui de Bâle, celui de Latran qui fut encore plus dans la main des Papes et où présidèrent Jules II et Léon X, enfin celui de Trente, le dernier qui ait été réuni, et qui dura près de dix-huit ans, depuis 1545 jusqu'en 1563, peuvent être considérés comme les obsèques de l'Eglise. Toutes les maladies dont elle était accablée, dans cette vieillesse où elle était alors parvenue, se révélèrent et s'étalèrent successivement dans ces Conciles. Quand on en lit l'histoire, il semble qu'on assiste à une consultation de médecins qui essayent vainement de ranimer un moribond, et se disputent sur les causes de son prochain décès. Les

querelles furent violentes et acharnées ; aucun outrage ne fut épargné à la Papauté, et, de leur côté, les Papes ne tarissaient pas d'excommunications et d'interdits contre les Conciles rebelles. Les Conciles tinrent les Papes prisonniers, les Papes s'échappèrent de prison, et appelèrent à leur aide des princes séculiers. Tous les scandales furent donnés dans cette convulsion suprême. L'Eglise chrétienne ne pouvait-elle donc pas mourir avec plus de calme et de dignité ? Il faut détourner ses regards d'un pareil spectacle, pour conserver à l'Eglise expirante le respect qui lui est dû ; car elle avait porté elle-même dans son sein cette société nouvelle qui assistait alors à ses funérailles.

A Constance, on crut éteindre à jamais l'hérésie en brûlant Wiclef et Jean Hus ; mais les Wicléfites et les Hussites sortirent de ce bûcher et inondèrent la Bohême et l'Allemagne.

A Bâle, on fut obligé d'entrer en discussion avec eux, de pactiser avec eux, de leur faire des concessions ; on leur accorda presque de communier sous les deux espèces comme les prêtres. C'était l'émancipation religieuse des laïques qui s'imposait. Bientôt allait venir Luther pour continuer ce mouvement, et proclamer qu'un laïque et un prêtre, un réprouvé même et un saint, étaient égaux, et que, tous deux dépendant également de la prédestination divine, l'un était indépendant de l'autre : singulier détour que la révolution protestante dut prendre pour

arracher à l'ancienne théologie l'émancipation religieuse de tout ce qui n'était pas prêtre.

Au Concile de Florence, ce n'est pas l'esprit moderne qui vient se poser devant l'Eglise, c'est l'ancienne question de suprématie entre Rome et Constantinople qui s'agite encore. Les papes voulurent profiter de la situation où se trouvaient alors les Grecs menacés par les Turcs, pour leur arracher une formule de soumission. Mais cette soumission, extorquée à prix d'argent et qui ne fut même pas consentie de tous les Pères grecs, n'offrit qu'une déplorable comédie. A peine conclue, cette paix se rompt, et l'ancien patriarcat de Constantinople reste rebelle jusqu'à la fin au patriarche de Rome.

Au concile de Latran, le rusé Léon X cherche à séparer les rois de la cause de la société nouvelle. Il s'adresse à leur avarice et à leur orgueil ; il partage avec eux les nominations, les collations, les bénéfices : c'est le Concordat entre lui et François I^{er}. Si l'on se rapporte aux siècles antérieurs, c'est un abandon de toute la doctrine de l'Eglise ; mais si l'on regarde en avant, c'est le pacte le plus utile à ses intérêts que pût faire la papauté. En partageant son autorité avec les rois, elle et eux ont pu marcher d'accord et sévir de concert contre l'émancipation spirituelle et matérielle des peuples.

Enfin le Concile de Trente vient rédiger pour ainsi dire le testament de l'Eglise. Il reprend toutes les questions, et rend une multitude de décrets ; mais

pendant qu'il délibère, c'est Luther qui triomphe. Ce dernier des Conciles ressemble plus à un travail d'érudition qu'à une production spontanée de la pensée et du sentiment. Au surplus ce Concile, loin de reconnaître, comme ceux de Constance et de Bâle, la supériorité des Conciles généraux au-dessus du Pape, favorisa l'opinion contraire, en soumettant ses décrets, par la dernière session, au jugement du Pape, et en déclarant qu'ils devaient être entendus, *sauf l'autorité du Saint-Siège*. Ainsi l'Eglise a fini incertaine entre la forme démocratique ou aristocratique et la forme monarchique. Cela devait être ; l'une et l'autre était alors impuissante, et toutes deux s'étaient usées à faire triompher une société désormais impossible.

CONCLUSION.

CHAPITRE VIII.

Les deux formes du pouvoir spirituel sont aujourd'hui également épuisées, et ne doivent plus reparaître.

Il est évident que les deux formes du pouvoir spirituel chrétien sont également détruites aujourd'hui, et ne doivent plus reparaître.

Voilà trois siècles qui se sont passés sans que le Christianisme ait convoqué un seul Concile; et aujourd'hui un Concile orthodoxe de tous les évêques ou docteurs du Christianisme serait presque aussi en arrière de l'état de la science et de la foi humaine, qu'un Concile des pontifes de l'Egypte ou des prêtres de Jupiter, s'il était possible d'en rassembler un.

Quant à la papauté, loin de prétendre aujourd'hui à gouverner le monde en son propre nom, elle s'est mise au service des rois; elle s'abrite derrière eux; elle a lié sa cause à la leur. Si le despotisme temporel pouvait triompher, elle serait son esclave; si la cause des peuples triomphe, elle succombe avec le despo-

tisme temporel. Il semble donc qu'il ne lui reste plus, comme l'a dit M. de Lamennais, qu'à se creuser sa tombe à l'écart avec quelque tronçon de sa crosse brisée.

Mais renaîtra-t-il un jour un autre pouvoir spirituel ? La société future connaîtra-t-elle la distinction du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel ? Nous sommes prêts à affirmer positivement que non.

Nous croyons qu'infailiblement l'Humanité future, et nous osons dire l'Humanité prochaine, formulera sa foi religieuse ; mais nous ne croyons pas que cela emporte en aucune manière la nécessité d'un pouvoir spirituel séparé de la société civile et politique. L'histoire même du pouvoir spirituel chrétien, que nous venons de retracer, nous paraît prouver le contraire.

Cette histoire est pleine d'enseignements ; et si le lecteur, par la réflexion, n'en tire pas de grandes conséquences, c'est que nous avons manqué, pour l'exposer, de force et de clarté.

Nous avons vu d'abord les Conciles, c'est-à-dire la démocratie, fonder le Christianisme. Considérez ce fait avec l'assurance que doit donner la Doctrine de la Perfectibilité, et concluez. Rappelez-vous que, suivant le mot de Pascal, ce sont les anciens qui sont réellement les modernes, et nous, venus après eux, qui sommes les anciens, et concluez. Si la démocratie, dès le quatrième siècle de notre ère, a pu créer la religion, pourquoi, quinze ou dix-huit cents ans passés, la démocratie, toujours inspirée, ne créerait-elle pas encore la religion ?

A ce mot de religion, je vois de nobles esprits frémir et s'indigner. Ils s'écrient : « Veut-on nous charger encore des chaînes de la superstition ? aurons-nous encore une caste de prêtres ? Une théocratie nouvelle viendra-t-elle peser sur le genre humain ? »

Non, non, assurément, plus de prêtres, plus de théocratie.

Mais le Christianisme lui-même fut-il primitivement une théocratie ? connut-il à son origine deux classes d'hommes différentes, des prêtres et des laïques ? Non ; car ses évêques, ses diacres, ses prêtres, n'étaient que ses magistrats, ses supérieurs, ses fonctionnaires, c'est-à-dire les plus savants et les plus sages, nommés par le peuple lui-même. « Nous sommes tous prêtres, » disait Tertullien : « *Nonne et laici sacerdotes sumus ? (De Castitate, c. VII.).* »

Si le Christianisme avait pu concevoir la réalisation de son idéal dans le futur de la vie, s'il n'avait pas traduit par « Mon royaume n'est pas de ce monde, » la promesse de Jésus : « Mon royaume viendra, » le Christianisme n'aurait même jamais constitué de caste de prêtres. Il n'y aurait jamais eu qu'une Eglise, c'est-à-dire qu'une société ; il n'y aurait pas eu des prêtres, c'est-à-dire des hommes disant anathème au monde et voués à une vie contraire à la nature, et des laïques, c'est-à-dire des hommes vivant d'une vie conforme à la nature.

La distinction de deux pouvoirs n'a donc tenu qu'à ceci : savoir, que la vie chrétienne détruisait le monde en vue d'une prochaine catastrophe finale, suivie de

la résurrection, et que le monde n'a pas voulu finir.

De là la persistance de l'ancienne société, et la lutte des deux sociétés entre elles.

Cette lutte a sans doute engendré bien des maux ; c'est elle qui a donné naissance à toutes les guerres religieuses, et qui a produit toutes les grandes convulsions des temps modernes : mais elle a été féconde en résultats.

Avant le Christianisme, tout homme était esclave des castes naturelles. L'esprit du Christianisme, en arrachant l'homme à la terre, en nous rattachant tous à la même origine, en nous ouvrant à tous une égale espérance illimitée de bonheur céleste, a constitué notre égalité.

Mais le Christianisme, faute de pouvoir embrasser la société entière, avait fini par fonder lui-même une nouvelle caste. L'Eglise, pesant sur l'humanité laïque de tout le poids de son empire spirituel, était un despotisme aussi terrible que celui des castes naturelles. Le monde laïque s'est révolté, et a vaincu. Nous avons, avec Wiclef et Jean Hus, demandé hardiment *le privilège de la coupe* ; et nous l'avons pris de force avec Luther.

Donc plus de castes en aucun genre, ni castes naturelles, ni castes spirituelles.

La société de l'avenir sera, dans son unité, à la fois Pape et Empereur.

Mais un autre résultat non moins grand est sorti de cette même lutte des deux sociétés. C'est l'individualité, la personnalité de chaque homme, la liberté.

Avant le Christianisme, il n'y avait réellement pas de liberté. Je ne parle pas des esclaves et des opprimés de tous genres, les femmes, les enfants, les pauvres. Je n'entends pas non plus parler des pays despotiques, où il n'y avait que des sujets. Je parle des républiques mêmes, et de la classe des citoyens. La république avait droit sur tout, ou se croyait droit sur tout. Or, dans une république il y a toujours une majorité et une minorité : la majorité commande, la minorité est forcée d'obéir. Le droit de la république étant donc universel et sans restriction, la liberté n'existait pas.

La liberté humaine s'est véritablement fondée dans la lutte des deux sociétés. Celui qui n'était pas content du despotisme de la société appelée temporelle, se mettait à l'abri dans la société spirituelle, et à l'abri de toute façon ; car le clergé le préservait, et lui donnait une existence sociale d'un nouveau genre. Réciproquement, on échappait, même spirituellement au despotisme de l'Eglise, en se mettant dans le sein et sous la garde de la société temporelle.

Ainsi s'est établi le droit et l'habitude de la liberté, j'entends non seulement de la liberté de notre esprit, mais de la liberté de notre vie dans son unité complète. Car, je le répète, la distinction du spirituel et du temporel est une chimère.

Donc, plus de despotisme, ni dans ce qu'on appelle l'ordre temporel, ni dans ce qu'on appelle l'ordre spirituel. *L'homme à l'avenir est pour ainsi dire à lui-même son Pape et son Empereur.*

Voilà deux résultats immenses et en apparence

contradictoires de la lutte des deux sociétés qui, sous les noms de pouvoir spirituel et de pouvoir temporel, se sont disputé la terre. La fin providentielle de cette lutte était de déposer dans le monde le germe, désormais indestructible, d'une société complète, dont chaque membre sera pourtant une liberté complète.

Ainsi, à la dualité *pouvoir spirituel* et *pouvoir temporel*, a succédé aujourd'hui, selon nous, la dualité *pouvoir individuel* et *pouvoir social*.

Le pouvoir individuel, c'est la liberté de chacun s'appliquant au spirituel comme au temporel ; c'est la liberté de conscience comme la liberté d'industrie.

Le pouvoir social, c'est le pouvoir de tous s'appliquant au spirituel comme au temporel ; c'est le droit qu'a la société collective de prendre en main les progrès de la raison publique, pour nous servir des expressions mêmes de la Convention, comme d'organiser l'industrie en vue de l'égalité de tous les citoyens.

Quelque incompatibilité et quelque contradiction radicale qu'on aperçoive au premier aspect entre ces deux tendances, il faut bien les admettre ; car qui ne les sent pas aujourd'hui simultanément dans son cœur, et qui ne rencontre pas déjà partout la marque de leur existence ?

Alors même qu'on les regarderait comme contradictoires et radicalement incompatibles, on n'aurait rien à répondre à notre assertion, que c'est là l'héritage que nous a légué le passé. Car ne venons-nous pas de

démontrer que dans l'ère précédente, deux sociétés ou deux tendances véritablement contradictoires ont régné simultanément. Tout ce que l'on pourrait conclure, c'est que les deux tendances nouvelles dont l'individu et la société sont en possession se feront aussi l'une à l'autre une guerre cruelle. Mais telle n'est pas notre foi. Nous croyons ces deux tendances conciliables, de même qu'elles sont légitimes. C'est le but de la philosophie politique que cherche aujourd'hui l'esprit humain, de leur tracer à chacune leur sphère; mais, encore une fois, ce n'est plus dans la vieille et absurde distinction du spirituel et du temporel qu'il faut chercher un refuge.

Mais ceci n'est plus de notre sujet. Qu'il nous suffise d'avoir essayé d'indiquer dans cet écrit comment la distinction des deux puissances temporelle et spirituelle s'est engendrée dans le monde, comment elle y a vécu, comment elle y a cessé, et comment, finalement, elle nous a conduits au point où nous sommes, c'est-à-dire au début d'une nouvelle ère politique et religieuse que l'avenir recèle encore dans son sein. Ce qui est certain du moins, relativement à notre conclusion finale, c'est que les derniers Conciles véritables de l'Humanité ont ainsi posé le problème de l'avenir, en décrétant à la fois, comme fit, par exemple la Convention, *le droit de la société et les droits de l'homme*.

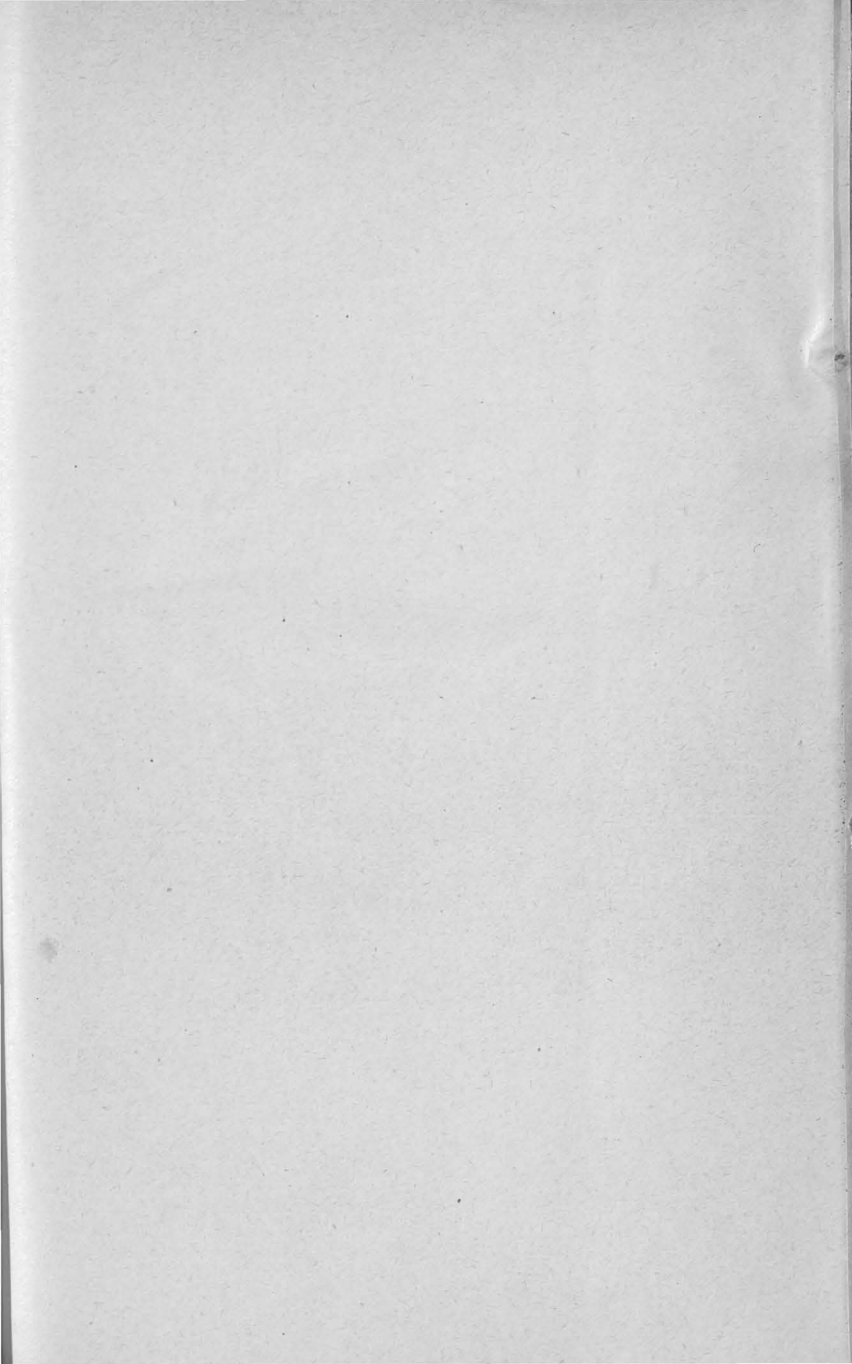
Voilà ce que sont devenus, suivant nous, le Pape et l'Empereur.

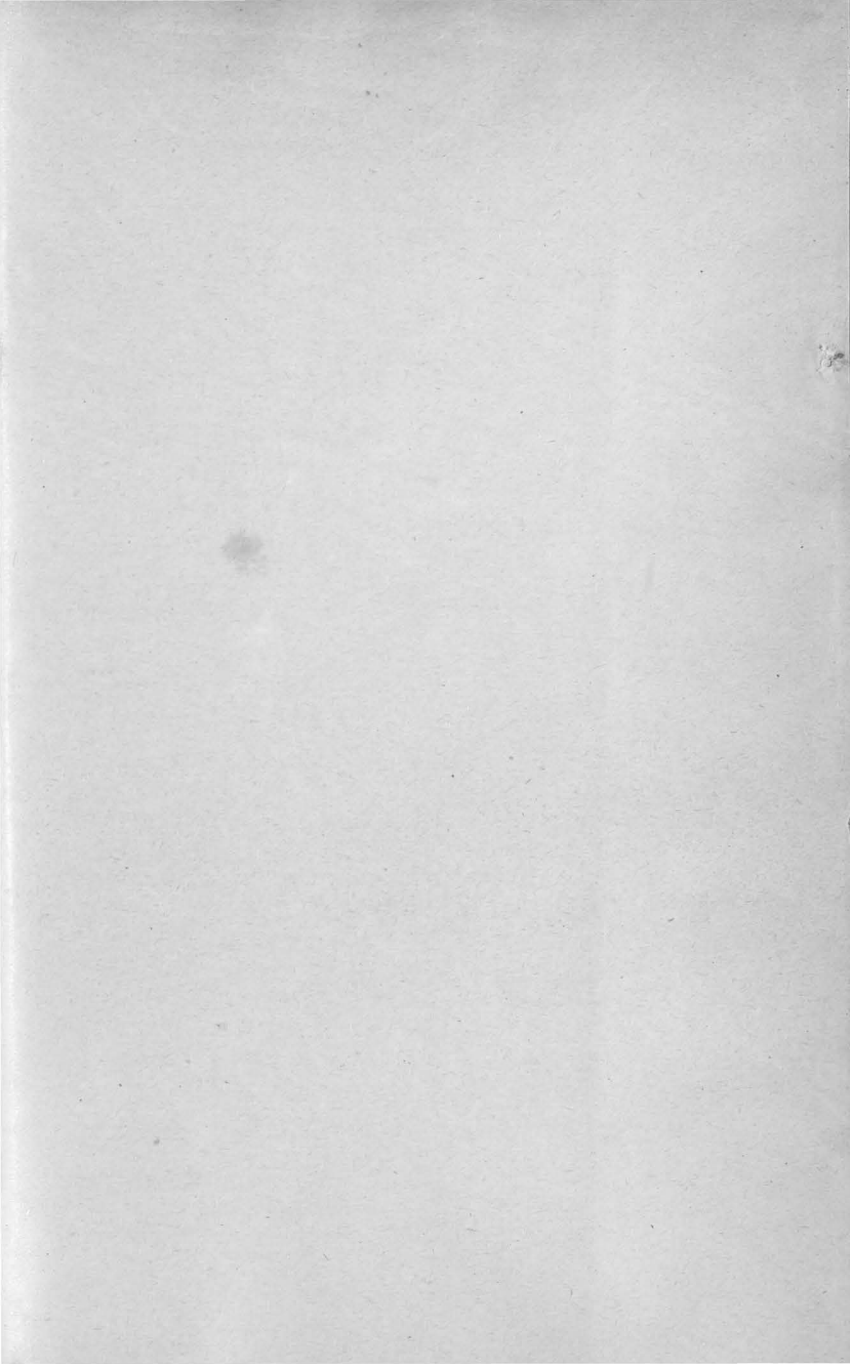
FIN.

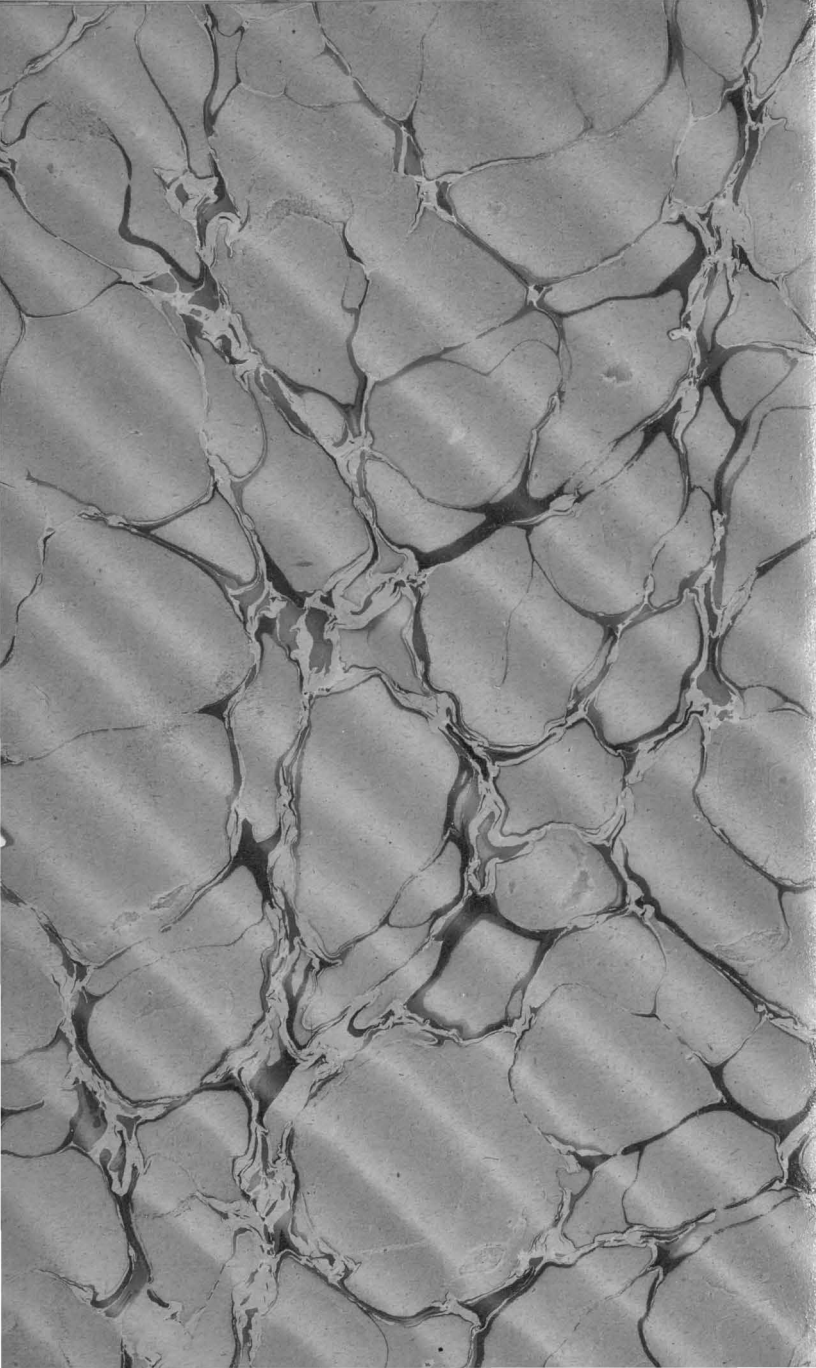
TABLE

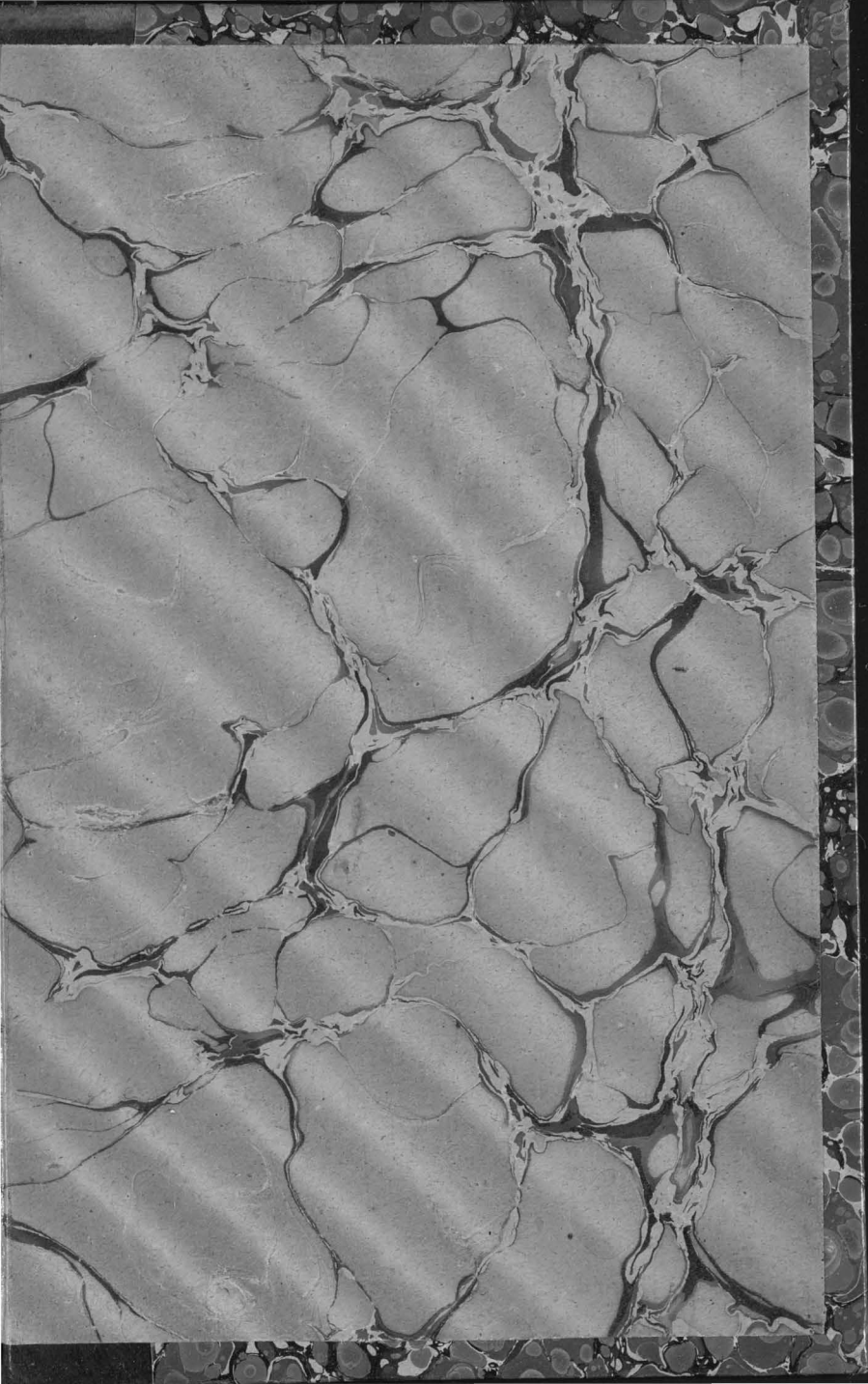
CHAPITRE I. Le nom et l'usage, en un certain sens, des Conciles étaient connus des anciens Romains . . .	7
CHAPITRE II. Le pouvoir spirituel a commencé par les Conciles, c'est-à-dire sous la forme démocratique . .	12
CHAPITRE III. De l'œuvre des Conciles	21
CHAPITRE IV. Comment le pouvoir spirituel a passé des Conciles à la Papauté	27
CHAPITRE V. Suite	46
CHAPITRE VI. Que la Papauté a été nécessaire et légitime en son temps	73
CHAPITRE VII. Décadence du pouvoir spirituel monarchique	83
CONCLUSION.	
CHAPITRE VIII. Les deux formes du pouvoir spirituel sont aujourd'hui également épuisées, et ne doivent plus reparaître	92

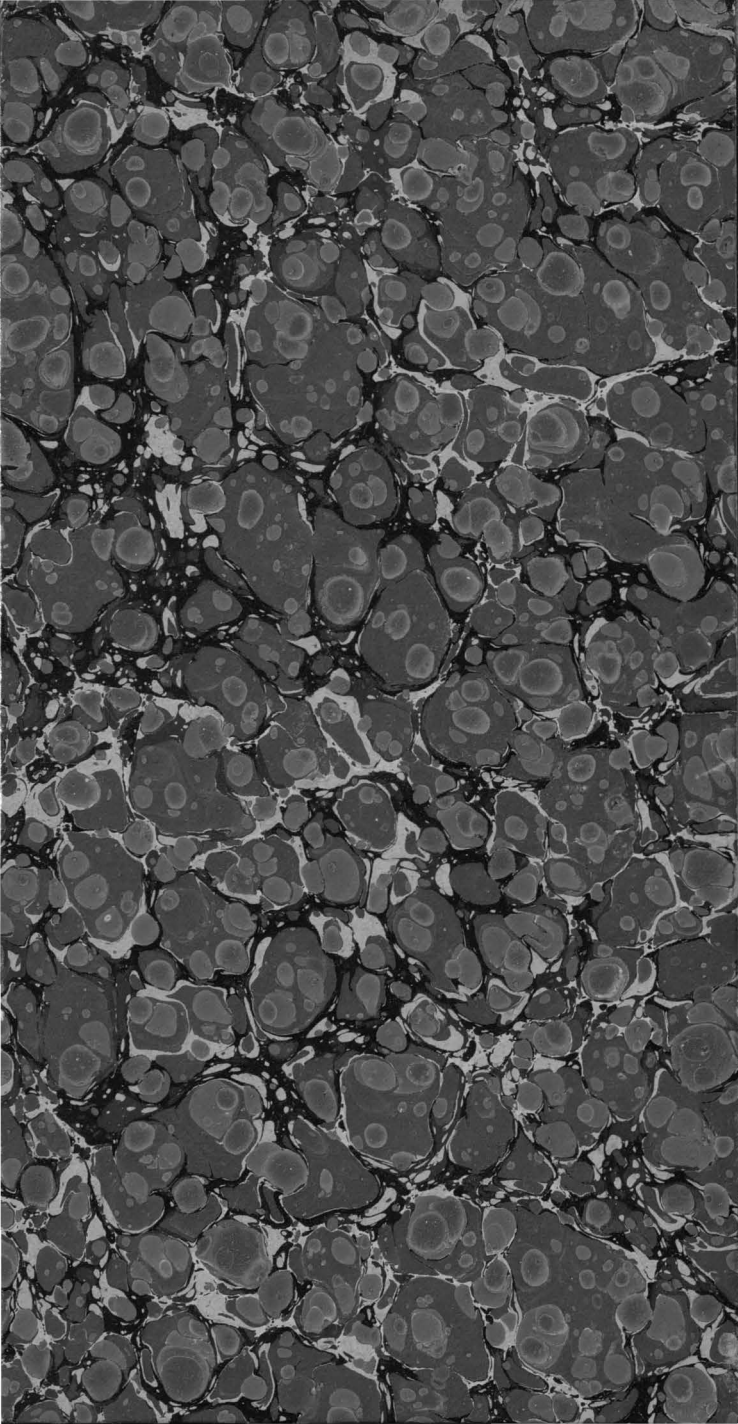












FONDS
16