

University of St. Michael's College



3 1761 08051811 1











REVUE

DES SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES





# REVUE DES SCIENCES

## ECCLÉSIASTIQUES

Ubi Petrus



Ibi Ecclesia.

N° 313. — Janvier 1886.

SIXIÈME SÉRIE. — TOME III (LIII<sup>e</sup> DE LA COLLECTION)  
12 Numéros par an. — 12 Francs

AMIENS  
V<sup>e</sup> ROUSSEAU-LEROY, ÉDITEUR  
BUREAUX DE LA REVUE  
Rue St-Fuscien, 18

PARIS  
VICTOR LECOFFRE, LIBRAIRE  
Rue Bonaparte, 90

PARIS { ROGER et CHERNOVIZ, libraires  
7, rue des Augustins

LONDRES { BARTHES ET LOWELL  
14, Great Malborough Street

1886



# QUATRE ANCIENS MANUSCRITS

DU NOUVEAU TESTAMENT

AUXQUELS ON PEUT EN AJOUTER UN CINQUIÈME

---

De toutes les questions que la critique doit étudier et résoudre, avant de faire usage des documents qu'elle possède, il n'en est guère de plus grave que celle qui touche à l'origine des documents eux-mêmes. Il est toujours utile, et il est même quelquefois nécessaire de savoir où, quand, par qui, en quel endroit, dans quel milieu, sous l'influence de quel courant d'idées les écrits qu'on met en œuvre ont fait leur apparition, car rien n'est indifférent en cette matière. Il est rare, au contraire, que les circonstances au milieu desquelles un document a vu le jour n'en modifient point la valeur, n'en relèvent pas ou n'en diminuent pas l'autorité. Quand on a éclairci tout ce qui tient à l'origine d'un ouvrage on a déterminé du même coup le degré d'attention qu'il mérite, et décidé s'il vaut la peine qu'on s'en occupe ou bien s'il doit être mis simplement de côté.

Cela est vrai en histoire, en philosophie, en littérature, en mathématiques, en exégèse, partout. En mathématiques, la priorité d'un document garantit la priorité d'une découverte; en littérature, l'antiquité et la diffusion d'un poème permettent de reconstituer la physionomie d'une époque, quelquefois de ressusciter une société, de

faire revivre un peuple ; en philosophie, l'attribution certaine d'une œuvre caractérise une école, révèle ses doctrines, trahit ses tendances, manifeste ses aspirations ; en histoire, tout dépend de l'authenticité des pièces dont l'écrivain se sert. C'est l'authenticité des documents qui la distingue du roman : le romancier invente l'histoire, l'historien la raconte : le premier crée les faits et les personnages, le second les dépeint.

Il est donc important pour l'historien, le philosophe et le littérateur de connaître exactement l'origine des ouvrages dont ils se servent. Tout le monde en convient, mais tous doivent convenir aussi que ces connaissances préliminaires ne sont pas moins nécessaires à l'exégète et au commentateur. Si le commentateur et l'exégète savent d'avance où, quand, dans quelles circonstances a paru un livre, ils peuvent déterminer l'influence que celui-ci a exercée sur les écrivains sacrés, ou apprécier au contraire les emprunts qu'il a faits aux Livres Saints. La diffusion d'un texte dans une région montre, à elle seule, qu'il y a été connu et mis à contribution ; elle indique par suite l'endroit où il faut opérer des recherches et met sur la voie de trouvailles à faire, de découvertes intéressantes à accomplir.

L'exégète et le commentateur ont donc intérêt à bien connaître l'origine et l'histoire des documents (Pères, versions, manuscrits), dont ils se servent. Cela est vrai en général, mais cela est vrai, en particulier, quand il s'agit du texte du Nouveau Testament.

Personne, en effet, n'ignore, que les documents relatifs au Nouveau Testament se partagent en deux catégories, dont l'une comprend la masse des documents : manuscrits, Pères, versions, et contient le texte dont l'Église grecque se sert de temps immémorial, texte qu'on trouve dans la plupart des éditions imprimées depuis le xvi<sup>e</sup> siècle, et

que, pour cette raison, on a appelé le Texte Reçu ou Traditionnel.

La seconde catégorie de documents est beaucoup moins nombreuse, mais elle a quelques représentants dans chaque famille: Pères, versions, manuscrits. De plus, les représentants de cette seconde catégorie remontent, pour la plupart, à une haute antiquité. Tels, sont par exemple, les manuscrits Vatican, Sinaïtique et Alexandrin, c'est-à-dire, les manuscrits les plus anciens que l'on possède pour le Nouveau Testament. Il semblerait donc que cette catégorie rachète en qualité ce qui lui manque en quantité, et que, si elle n'a pas le nombre, elle a au moins la valeur et l'importance.

Ce simple exposé suffit déjà pour montrer l'utilité de la question d'origine et de diffusion, lorsqu'il s'agit de se former une opinion sur le mérite relatif des deux partis qui sont en présence. Si on connaissait, en effet, l'origine exacte du Vatican, du Sinaïtique, de l'Alexandrin et des autres documents de même famille, et si, à l'aide de cette connaissance, on arrivait à démontrer que ces manuscrits nous ont conservé un texte autrefois généralement reçu dans la société chrétienne, le problème qui divise les critiques modernes serait résolu; car il serait évident que ces manuscrits sont les seuls dépositaires du texte évangélique. Si, au contraire, l'origine de ces manuscrits constatait qu'ils viennent, tous, d'un seul et même pays, qu'ils y ont fait leur apparition postérieurement à telle époque, et qu'ils n'ont jamais joui d'un grand crédit en dehors des régions reliées à leur lieu d'origine, ou par leur position géographique, ou par leurs relations sociales, on n'aurait pas de peine à trancher le problème que soulève l'existence de ces documents. On les mettrait purement et simplement de côté, alors même qu'on ne pourrait pas déterminer en détail les causes qui leur ont donné nais-

sance, ou reconstituer le milieu dans lequel ils ont fait leur apparition.

Tout le monde comprend cela, et nos lecteurs nous demandent déjà où en est la critique biblique à propos de cette question fondamentale, qui touche à l'origine même des documents.

Où en est la critique biblique? — Elle ne fait encore que tâtonner! Pour s'en convaincre, on n'a qu'à se rappeler ce que disent les savants sur les documents qu'ils considèrent comme les plus importants. Il suffit de voir le peu d'accord qui règne parmi eux, pour juger de suite que les études relatives à l'origine des manuscrits sont encore à l'A B C, et que tout est à faire, ou peu s'en faut. Tout y est dans le chaos et la confusion. Prenez, par exemple, le Vatican, le manuscrit le plus ancien de la Bible d'après les critiques modernes : l'un vous dira qu'il a été copié en Égypte ; un second le fera venir de la Grande Grèce ; un troisième croira retrouver son extrait de naissance à Rome. Passez au Codex Bezaë... Le Codex Bezaë, vous dira un critique, et non pas un des derniers venus, mais au contraire un des plus en vogue à l'heure qu'il est, le Codex Bezaë est *très-probablement* originaire d'Occident; et sur cette *probabilité*, ce savant édifiera une théorie énorme, grosse de conséquences, qui fera comparer assez justement tout son système à une pyramide reposant sur sa pointe. Le Codex Bezaë, vous disent plusieurs autres savants, a été copié en Égypte, et par un Copte.

Voilà où en est la science à la fin de l'année 1885, après les savantes éditions de Mill, de Wetstein, de Griesbach, de Scholz, de Tregelles, d'Alfort, de Tischendorf, et même de Westcott. On ignore encore à peu près complètement la provenance *vraie* de la plupart des manuscrits, en particulier, des plus anciens, de ceux-là

même dont on fait le plus de cas, et dont on aurait le plus d'intérêt à connaître l'origine. C'est un aveu douloureux, qu'il peut coûter à la science de faire, mais un aveu auquel elle ne peut pas se soustraire.

Sans doute, la science n'est pas sans excuse, car il faut bien le reconnaître, rien n'est quelquefois plus difficile que de déterminer la provenance d'un manuscrit : c'est une des questions qui demandent généralement le plus de sagacité ; les connaissances les plus variées et les plus minutieuses ; une question qu'on ne peut résoudre qu'à la condition d'unir, à une vaste érudition, une expérience plus vaste encore.

Est-ce à dire cependant que les savants modernes ont toujours fait ce qu'ils auraient dû pour déterminer la provenance des manuscrits ? — Assurément non. Personne n'oserait affirmer le contraire, le fait est trop certain. Nous voudrions le démontrer par un exemple, et par un exemple très remarquable.

## I.

Nous avons eu occasion de décrire ailleurs (1) un groupe de manuscrits qui présentent ces trois particularités fort étranges : premièrement, d'appartenir à la catégorie des textes divergents ; secondement, d'être des documents publics et non pas seulement des documents privés. c'est-à-dire, de porter ce qu'on appellerait, de notre temps, l'estampille officielle ; et troisièmement, de sembler dériver, à peu de distance, d'un seul et même original.

(1) *Introduction à la critique textuelle*. Partie pratique, tome III, pages 188-206.

Le nombre des manuscrits grecs du Nouveau Testament, dont on connaît la dérivation, est extrêmement restreint. En dehors de ceux dont nous parlons, c'est à peine si, sur trois mille manuscrits, on connaît quatre ou cinq autres exemples. Le Docteur Dobbin a soutenu que les cursifs 56, 58, 61 étaient des copies l'un de l'autre ; M. René Grégory a démontré aussi la parenté qui existe entre un manuscrit de Metz et un manuscrit d'Oxford ; on sait encore que les cursifs 20 et 200 déposés à Paris ont été copiés sur un même original, tant ils se ressemblent, jusque dans la disposition matérielle, jusque dans la distribution du texte, page par page. On pourrait même aller plus loin : on pourrait dire que ces deux manuscrits de Paris ont un frère à Venise, dans la bibliothèque de Saint-Marc. Mais c'est tout ce qu'on sait sur la dérivation des trois mille exemplaires qu'on possède du Nouveau Testament.

Mais ne nous écartons pas de notre sujet : laissons de côté la dérivation des manuscrits en général et étudions le groupe de documents qu'on croit dériver d'un seul et même original. Ce groupe comprend au moins quatre manuscrits. Nous disons *au moins* quatre, parce que nous ne désespérons pas d'arriver à grossir la liste, et dès aujourd'hui nous pensons que nous avons le droit d'y en ajouter un cinquième.

Ces manuscrits jouissent d'une grande estime auprès de certains critiques contemporains. On les considère volontiers comme les plus importants des cursifs, c'est-à-dire des manuscrits rédigés dans ce caractère plus facile à tracer, que les Grecs employaient depuis longtemps dans l'usage ordinaire de la vie ; et on ne manque pas de leur appliquer, quand on les nomme, les épithètes les plus sonores. On les a jugés si importants qu'on en a donné, il y a quelques années, une édition à part, sous



le titre : *Collation de quatre manuscrits importants des Évangiles, entreprise dans le but de prouver leur commune origine et de reconstituer leur original* (1).

Tout n'est pas irréfutable et tout n'est pas absolument vrai dans ce titre, car les deux éditeurs n'ont collationné en réalité que deux manuscrits, à savoir, celui de Paris, le cursif 13, et celui de Leicester, le cursif 69. Quant aux deux autres, la collation n'a été faite qu'à moitié ou même pas du tout. Pour celui qui est à Vienne le Cursif 124, on possède deux ou trois collations, celle d'André Birch et celle d'Alter, mais ces collations sont incomplètes et superficielles, comme toutes celles qu'on faisait au dernier siècle, et demandent à être revues minutieusement. Quant au manuscrit de Milan, au cursif 346, il est certain qu'il a été examiné seulement dans quelques passages : nous tenons le fait de la bouche même de celui qui aurait dû faire la collation, au dire des éditeurs Anglais.

Puisque des savants ont jugé ces documents dignes d'une édition à part et qu'ils en font tant d'usage dans la critique du Nouveau Testament, il semble qu'ils auraient dû s'attacher à en déterminer l'origine, si cela leur eut été possible. On n'aurait dû, en tout cas, omettre aucun effort pour relever les faits grands ou petits, minutieux ou considérables, particuliers ou généraux, qui permettent d'assigner à ces manuscrits une origine, une patrie. — A-t-on fait ces efforts ? — A-t-on signalé les faits qui trahissent la patrie, l'âge et la provenance de ces manuscrits ? — Pas le moins du monde ?

(1) W- Hugh Ferrar, *A. Collation of four important manuscripts of the Gospels* — L'auteur de ce travail est mort avant d'en avoir achevé l'impression. — T. K. Abbott a été chargé de conduire l'ouvrage à son entier achèvement et en a rédigé la préface.

Cela est tellement vrai qu'à cette heure, personne, parmi les critiques contemporains, n'oserait affirmer sans crainte de se tromper, qu'ils viennent de telle région plutôt que de telle autre. Voilà la vérité pure et simple. Or, les éditeurs sont d'autant plus blâmables que ces cursifs présentent, presque tous, ce double caractère: 1° de ne pas être des manuscrits privés, mais d'avoir la forme de documents publics; 2° de porter ostensiblement des traits caractéristiques, qui révèlent leur origine et trahissent leur patrie.

Ce sont là des circonstances qui, sans parler du texte, font une place à part à cette catégorie de manuscrits. Elles auraient bien dû attirer depuis longtemps l'attention des critiques en général, mais, en tout cas, elles n'auraient pas dû échapper à l'observation des éditeurs de ces documents. Dès que des savants trouvaient ces manuscrits assez importants, pour en donner une édition à part, on avait le droit d'attendre d'eux qu'ils feraient tous leurs efforts pour déterminer leur patrie et leur provenance. Et cependant il n'en a pas été ainsi; nous oserions presque dire que c'est à peine si on aperçoit l'ombre d'une tentative faite en ce sens, dans la préface placée en tête du livre de messieurs W. Hugh Ferrar et T. K. Abbott. Rien ne montre, mieux que de pareils faits, l'état où en sont les études relatives au Nouveau Testament et les progrès qui restent encore à faire.

## II

Nous avons signalé précédemment les conclusions que l'étude et l'observation de ce groupe de manuscrits permettraient de tirer, rien qu'en étudiant le cursif 13, déposé à Paris, dans notre Bibliothèque Nationale. L'examen de quelques feuillets de ce manuscrit et le

dépouillement d'un document extra-canonique connu sous le nom de Synaxaire, que contiennent ces feuillets, nous ont permis de constater que ce volume avait été rédigé dans le sud de l'Italie, probablement dans la Sicile, peut-être pour une Église de Palerme (1).

Le fait serait isolé qu'il aurait déjà pour nous un grand intérêt, car le cursif 13 a été certainement destiné, dès le principe, à servir à l'usage liturgique. Il contient, en effet, aux marges du haut et du bas, de l'intérieur et de l'extérieur, des indications liturgiques relatives aux fêtes de l'Église. Et ce qui est plus significatif encore, un certain nombre de ces précieuses notes liturgiques sont consignées dans le texte du manuscrit, à l'encre noire, de la main même du copiste qui a rédigé le reste du volume.

Si le manuscrit a été destiné à servir dans les offices de l'Église, ce fait soulève tout de suite plusieurs questions ou problèmes, dont la solution s'impose : A quelle Église a-t-il servi ? — Et d'où vient qu'une Église quelconque a pu employer un texte si différent de celui qui est généralement reçu ?

Mais le fait que nous constatons n'est pas isolé.

Depuis qu'une étude un peu attentive du manuscrit de Paris (Cursif 13) nous a révélé ce fait important, nous avons eu la bonne fortune de pouvoir examiner, pendant quelques heures, tous les manuscrits appartenant au même groupe, à l'exception d'un seul, le manuscrit de Leicester (Cursif 69). Nous ne parlerons pas, dès lors, de ce dernier manuscrit, ou nous n'en dirons que peu de chose ; mais nous parlerons des autres, et nous montrerons comment toutes nos prévisions se sont

(1) *Introduction à la critique textuelle*, partie pratique, III, p. 188-206.

réalisées, comment il est maintenant certain que les cursifs 13, 124 et 346, contenant un texte de la famille **NA B C D**, représentent une tradition de quelque Église grecque, établie dans l'Italie méridionale, puisque ces manuscrits ont été rédigés pour elle, et cela, sans aucun doute, dans la Calabre ou la Sicile.

### III

Tout est singulier dans cette famille de documents : écriture, style général, ornementation, peintures, texte, synaxaire, tout présente des caractères étranges, caractères qui indiquent évidemment une provenance particulière, une origine d'un genre tout spécial. Nous ne sommes pas en présence des traditions artistiques de l'Église grecque proprement dite, au moins de cette Église qui seule a conservé ininterrompues, jusques à notre temps, les pures traditions de l'Église des Basile et des Chrysostôme. Il y a ici évidemment un mélange et un croisement. On sent partout qu'on est à une époque de décadence et surtout à un endroit, où les peuples, par suite des conditions géographiques et historiques où ils vivent, parlent deux idiomes, cultivent deux formes distinctes de l'art, rapprochent ou fondent des éléments demeurés jusqu'alors séparés, marient deux traditions étrangères l'une à l'autre.

Ceci est apparent dans le manuscrit de Paris : l'écriture, quoique, prise dans l'ensemble, belle et régulière, diffère cependant notablement de celle qu'on trouve dans la plupart des manuscrits, purement et certainement byzantins. Mais, outre la ponctuation grecque proprement dite, si commune dans les documents que nous ont légués les X<sup>e</sup>, XI<sup>e</sup>, XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, on trouve encore, de

temps en temps, dans le cursif de Paris, quatre points disposés en carré ou en losange, de couleur rouge(1). Cette ponctuation singulière se rencontre dans d'autres manuscrits, mais dans des manuscrits qui ne sont pas purement grecs et qui ne viennent certainement pas de pays absolument et uniquement grecs. Les portraits des Évangélistes, qui sont placés en tête des Évangiles de saint Luc et de saint Jean, à l'état d'ébauche ou même terminés, ont une telle rudesse de formes qu'on y reconnaît immédiatement les procédés d'une école étrangère aux traditions et aux procédés de l'art byzantin. C'est donc encore hors de la Grèce, que nous transporte cette ornementation, dans des pays et à une époque un peu barbares. Tout cela est visible et saute en quelque façon aux yeux. Il suffit d'avoir une certaine expérience et d'ouvrir le volume pour en être immédiatement frappé. Mais tout cela ne nous dit point d'une manière absolument certaine, d'où provient le cursif 13, parce que les études paléographiques et archéologiques ne sont pas encore assez avancées pour qu'on puisse se prononcer avec des données aussi générales, sans crainte de se tromper. C'est tout au plus, si ces caractères paléographiques éliminent quelques unes des inconnues; mais il en reste toujours assez pour que la critique puisse hésiter encore et se dire : le manuscrit vient-il de tel pays ? ou, au contraire, vient-il de tel autre ?

A quoi demanderons-nous, dès lors, la solution de nos doutes et l'élimination des inconnues qui subsistent encore ? Sera-ce à l'examen détaillé, patient et minutieux du texte ? — Évidemment non, puisque les critiques ne s'entendent point là dessus et que c'est là, au contraire, l'inconnue suprême que nous voulons faire disparaître.

(1) Voir folio 128, a

A quoi donc demander cette solution et cette élimination ? — Nous la demanderons à ce document si précieux et pourtant si négligé par la critique, qu'on appelle le synaxaire ; à cette table raisonnée des leçons liturgiques dans laquelle le texte du Nouveau Testament est partagé, au cours des fêtes de l'année ; nous la demanderons, en particulier, à cette partie du synaxaire qu'on a désignée par le nom de Ménologe, partie où l'on énumère, mois par mois et jour par jour, les saints du calendrier, et où on indique les passages des évangiles ou des épîtres que l'on doit lire chaque jour. C'est là que l'on retrouve, ou bien ces noms de saints dont l'époque et l'âge bien connus déterminent le siècle au delà duquel ne remonte point le manuscrit, ou bien ces saints dont le culte restreint et propre à certaines régions, à certaines églises, autorise à affirmer que le manuscrit a été rédigé pour telles églises et dans telles régions. Il y a là des indications chronologiques et géographiques dont l'ensemble constitue une démonstration aussi absolue et aussi rigoureuse que peuvent l'être toutes celles qui appartiennent à l'ordre moral et historique.

C'est précisément, en examinant le synaxaire du cursif 13, que nous avons pu affirmer, avec toute espèce de raisons et de probabilités, que ce manuscrit a été rédigé en Calabre ou en Sicile, vers la moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, puisqu'il y a là beaucoup de noms de saints calabrais et siciliens, saints dont quelques uns ont vécu vers le commencement du XI<sup>e</sup> siècle et qui ne sont connus qu'en Calabre ou qu'en Sicile (1).

(1) Voici la liste de ces saints : 11 septembre, saint Élie le Spéléote ajouté après sainte Théodora et saint Autonomus. (Il ne les a pas encore déplacés). — 20 février, saint Léon de Syracuse. — 3 juin, saint Cobus. — 24 juillet, saint Fantinus. — 30 août, Translation de saint Fantinus.

## IV

Les éditeurs des quatre cursifs 13, 69, 124, 346, nous ont appris que le cursif 124, déposé à Vienne, contient, lui aussi, un synaxaire; et même ils décorent ce synaxaire de l'Épithète de *Constantinopolitain*. — Ils affirment également que le cursif 346 a été acheté en Calabre (1), d'après une note placée à la fin du volume. Cette dernière indication, quoique très précieuse, ne suffisait pas pour nous permettre d'affirmer que toute la catégorie des cursifs dont nous parlons venait du sud de l'Italie. Et cependant, nous soupçonnions déjà qu'il en était ainsi. Mais, tant que nous n'avions pas vu les manuscrits, ces soupçons n'étaient que des soupçons : ils ne pouvaient pas se transformer en certitude. Heureusement que les documents ont depuis passé par nos mains et nous avons pu les examiner assez à loisir pour constater que nos prévisions étaient fondées.

Tandis que nous faisons, il y a quelques mois, la revue des manuscrits de Vienne, on nous apporta un volume que nous avons demandé sans aucune préméditation, uniquement parce qu'il se présentait à cette place sur la liste des documents que nous voulions parcourir. Nous ne l'eûmes pas plus tôt ouvert, que nous nous écriâmes instantanément : « Mais c'est le cursif 13 de Paris, ou un cursif de même famille. » Nous retrouvions là en effet les mêmes caractères paléographiques, la même forme dans les lettres, la même barbarie dans les titres et les ornements, la même grossièreté dans le parchemin, la même notation liturgique, en parti-

(1) Cette note est placée non à la fin, mais au commencement du volume, comme on le verra plus loin.

culier, cette ponctuation singulière formée de quatre points noirs et rouges disposés en carré ou en losange, dont nous avons parlé plus haut. Il y avait de plus une autre chose, sur laquelle nous devons un moment attirer l'attention de nos lecteurs.

Depuis longtemps nous avons remarqué dans une catégorie de manuscrits, en général très barbares, une particularité paléographique fort singulière.

Pour rendre certaines choses plus sensibles et attirer davantage l'attention sur elle, les scribes ont coutume de recourir à divers moyens. Souvent ils emploient diverses formes d'écriture. C'est ainsi, par exemple, qu'ils écrivent quelquefois en onciale les titres des évangiles, les Τίτλοι ou Κεφάλαια placés au haut ou au bas des pages, les citations de l'Ancien Testament, etc, etc. Plus communément, ils se servent d'encre de diverses couleurs. Le rouge est particulièrement en honneur auprès des scribes de toutes les nations. Ce n'est que par exception, et dans les documents plus soignés, qu'on trouve un mélange de quatre ou cinq couleurs différentes : or, pourpre, rouge, bleu, vert, jaune, indigo, etc.

Il y a une catégorie de manuscrits où l'on a recouru à un dernier moyen. On s'est servi non seulement d'encre de diverses couleurs, mais on a employé un procédé assez singulier. On a d'abord écrit en cursive ou en onciale, en encre noire ou en encre rouge, les lignes sur lesquelles on désirait fixer l'attention du lecteur, par exemple les lettres des Τίτλοι (1) placés en tête des

(1) On appelle Τίτλοι ou Κεφάλαια les *Capitula* ou *breuia* des Latins, c'est-à-dire, les titres que l'on donne aux grandes sections des Évangiles, par exemple, πνεῦμα καὶ γάμος, de *magis*. Les Grecs comptent 68 Τίτλοι en saint Mathieu, 48 en saint Marc, 83 en saint Luc et 48 en saint Jean. Ordinairement ces Τίτλοι sont placés en tête de chaque Évangile. Presque toujours ils sont répétés dans les



Évangiles, les notes liturgiques aux marges ou dans le texte. Puis, cela fait, on a étendu avec un pinceau, sur les lignes du texte, une trainée d'encre de couleur différente mais assez claire, qui a souvent plus de cinq millimètres de largeur. Les manuscrits, qui sont ornements de cette manière, produisent un singulier effet. Dès qu'on les ouvre, on aperçoit, de côté et d'autre, de larges trainées d'encre jaune ou bleue à travers lesquelles on lit des passages dignes de fixer l'attention, par exemple, les Τίτλσι.

Nous avons remarqué cette particularité dans le manuscrit de Paris (Cursif 13), et nous la retrouvions également dans le manuscrit de Vienne. Paléographiquement parlant, ces deux manuscrits appartenaient donc à la même famille. Restait à savoir, si le texte justifiait cette conclusion : un examen de quelques minutes nous montra que nous étions, ou bien en face du cursif auquel on a donné le numéro 124, dans la liste générale, ou bien en présence d'un manuscrit de même famille, mais demeuré inconnu jusqu'à ce jour. Nous n'eûmes qu'à ouvrir la liste des Cursifs pour reconnaître aussitôt, dans le manuscrit que nous avons entre les mains, le Cursif 124 (1).

marges du haut ou du bas, et c'est de là vraisemblablement que leur vient le nom de τίτλσι,

(1) Voici la description du manuscrit de Vienne. Cursif 124 (Nessel *Theol.* 188. — Lambec. 31, XII<sup>e</sup> XIII<sup>e</sup> siècle). — Synaxaire (f. 169-188). — Τίτλσι (68, —, 83, 18). — Sections Eusébiennes (355, 236, 342, 232). — Canons souscrits. — Eusèbe à Carpien, précédé d'un fragment sur les animaux symboliques (voir plus loin le cursif 346 de Milan). — Tables des Canons (2-5) avec *Harmonia admentem Eusebii*. — Hyperbases de seconde main. — Notes musicales sur les premiers feuillets de chaque évangile. — Notes liturgiques assez nombreuses, mais beaucoup de seconde main — Leçons notées dans le texte et aux marges. — Dessins grossiers en tête de chaque évangile rappelant le manuscrit de Paris. — Mathieu (8-52). Marc

Mais d'où vient ce cursif? — Dans quel pays a-t-il été rédigé? — A quelle église fut-il d'abord destiné?

Il est plus difficile de répondre à toutes ces questions. Cependant les caractères paléographiques et la similitude générale entre ce manuscrit et celui de Paris, sont tels qu'ils remontent évidemment, tous les deux, à la même époque, appartiennent au même pays et dérivent, ou de la même plume, ou de la même école; c'est la seule supposition qu'on puisse faire raisonnablement. Des volumes en même temps si semblables et si singuliers, présentant des traits si particuliers et si distinctifs, n'ont pas pu être produits dans deux pays éloignés l'un de l'autre, et par des plumes ou par des écoles complètement étrangères entre elles. Il est vrai que la démonstration n'est pas absolue, mais elle constitue une très grande présomption et c'est, en général, tout ce qu'on peut demander dans l'ordre historique et moral.

Cette démonstration ne pourrait-elle pas être poussée plus loin? — Nous avons pensé qu'elle pouvait l'être, et nous avons essayé de la compléter dans la mesure du possible.

## V

Le cursif 124 renferme, lui aussi, un synaxaire et dans le synaxaire, un Ménologe. Les feuillets sont un peu changés de place, mais le document néanmoins est complet; seulement il est très court et ne contient qu'un petit nombre de noms propres. Il a donc conservé la forme

52-76, 84), Luc (78-126). Jean 128-169. Quelques mots et quelques lignes entières, surtout vers latin de saint Luc, sont écrites à l'encre rouge, par exemple, Ἰαῦτα δὲ αὐτῶν λεγόντων (Luc, XXIV, 36) Ἐπὶ δὲ ἀπιστοῦστων (Luc XXIV, 41). — 188 feuillets à deux colonnes. — 25 lignes à la colonne. — 0<sup>m</sup> 210 sur 0<sup>m</sup> 18½.

antique qu'il avait dans l'original et représente peut-être, ainsi qu'on le prétend, un synaxaire *Constantinopolitain*. Pour se prononcer là-dessus avec l'assurance de messieurs Abbott et Ferrar, il faudrait l'examiner de près et le comparer avec les documents similaires. En tout cas le synaxaire n'a subi aucun des changements nombreux qu'on trouve dans celui du cursif 13. Par suite, s'il ne nous apprend rien de particulier sur le manuscrit de Vienne, il confirme indirectement les conclusions que nous avons tirées de celui de Paris.

Le verso du dernier feuillet semble avoir contenu une inscription ; mais, à cette heure, cette page est tellement maculée qu'il est impossible de la lire et de recueillir les renseignements qu'elle aurait pu nous fournir.

Nous nous croyions condamné à ne rien dire de plus précis, lorsque, en examinant le manuscrit plus attentivement, du commencement à la fin, nous avons aperçu sur le premier feuillet de garde, sur le coin supérieur du recto, quelques caractères que les taches et la moisissure empêchaient de lire facilement. En examinant de près, il nous a été facile de lire le mot « NEAPOLI, » devant lequel venait un autre mot que nous lisions de la manière suivante : SAMBUCUS. » — *Sambucus Neapoli* ! Il y avait là une énigme, qui demandait à être dissipée et qui semblait devoir contenir quelque chose d'intéressant pour nous. *Neapoli* ne pouvait-il pas désigner Naples, une des grandes villes de l'Italie méridionale, et n'étions-nous pas ainsi ramenés à la Calabre et à la Sicile ? — C'étaient là des soupçons, mais des soupçons qui, pour être justifiés ou dissipés, demandaient plus de connaissances que nous n'en possédions.

Nous avons fait appel aux lumières d'un des conservateurs de la bibliothèque de Vienne, M. le docteur Alfred Göldlin von Tiefenau, et nous avons eu facilement le mot

de l'énigme. Ces mots « *Sambucus Neapoli* » ne sont, en effet, qu'une note placée en tête de tous ses livres par un médecin du XVI<sup>e</sup>. siècle, le docteur Jean Sambucy (1551-1584) (1).

Cet érudit, qui unissait à la connaissance de la médecine l'amour des belles-lettres, passa une partie de sa vie à voyager, à acheter des livres précieux, notamment des manuscrits. Vers la fin de sa vie, il fut chargé de la direction de la bibliothèque impériale. Après sa mort (2), ses livres et ses manuscrits furent vendus et vinrent grossir le trésor littéraire de la bibliothèque de la cour. On trouve la même note « *Sambucus Neapoli*, » ou une note semblable, en tête d'un assez grand nombre de manuscrits de Vienne, qui ont appartenu à ce savant. Il y a donc là une confirmation des conclusions que nous avons formulées en étudiant le manuscrit de Paris.

## VI

Reste le cursif 316, qui est à Milan, à la célèbre bibliothèque Ambrosienne.

Les éditeurs du groupe de manuscrits que nous étudions, nous apprennent que l'Ambrosienne a obtenu ce volume de la Grande Grèce : c'est de là, d'ailleurs, ou bien de Coreyre et de Corfou que viennent la plupart des manuscrits grecs du Nouveau Testament de cette bibliothèque. On lit généralement en tête des manuscrits

(1) Voir Alexius Horang, *Memoria Hungarorum scriptis editis notorum*, Pasonii, 1777, III, pages 196-204. — Ign. Fr. Edlen Von Mosel, *Geschichte der Kaiserl. Königl. Hofbibliothek, zu Wien*, Wien, 1835, in 8°, pages 39-43.

(2) Sambucy vendit lui-même, en 1578, une partie de ses livres à la bibliothèque royale.

grecs de l'Ambrosienne, une note latine, disant où ils ont été achetés, et quelquefois même les prix qu'ils ont coûtés : *Scriptus Callipoli, emptus in Salentinis* ; telle est la note qu'on trouve en tête du cursif 346 (1)

Mais ne nous contentons pas seulement de chercher où le manuscrit a été acheté. Essayons de déterminer où il a été écrit et pour qui il a été écrit.

La note latine ci-dessus nous apprend qu'il a été écrit à *Callipoli* : *Scriptus Callipoli*. Il est possible, en effet, qu'il y a deux cents quatre-vingts ans, lorsque le manuscrit fut acheté, il y eût quelque part une note disant où et par qui il avait été copié. On est au moins autorisé à le croire, par la note latine à laquelle nous venons de faire allusion : *Codex ante quadringentos annos, ut apparet, Scriptus Callipoli, in Salentinis emptus* (1606). A cette heure, il n'existe rien qui nous fasse connaître le lieu où ce manuscrit a vu le jour. Et cependant, nous avons retourné le volume sous toutes ses faces, Mais si le scribe a gardé le silence sur ce point, s'il n'a rien dit en termes formels, peut-être a-t-il parlé en termes indirects, et ces indications peuvent être aussi claires, aussi nettes que les autres.

Avant d'en faire la recherche et l'exposé, nous observerons que ce manuscrit a été, sinon inexactement, du moins très incomplètement décrit dans l'ouvrage de Messieurs Ferrar et Abbott. Et cependant, quand il est question de critique, en particulier, lorsqu'il s'agit de critique difficile comme celle du Nouveau Testament, aucun détail n'est indifférent; essayons par suite de combler la lacune laissée par nos prédécesseurs.

(1) Callipoli et le pays des Salentins sont situés dans ce qu'on appelle aujourd'hui la Pouille, et plus particulièrement la terre d'Otrante.

Le cursif 346 est un volume relié en maroquin noir, mais la reliure est en très mauvais état. L'intérieur a aussi quelque peu souffert ; les pages sont noircies plus que ne comporterait leur antiquité. Le parchemin est grossier, mais peut-être pas tout-à-fait autant que dans les manuscrits de Vienne et de Paris. Chaque page mesure 0<sup>m</sup>225 sur 0<sup>m</sup>170 et contient, en général, 31 lignes, d'une écriture assez régulière, assez semblable à celle des cursifs 13 et 124, sauf qu'elle est un peu moins grosse. Au premier aspect, on découvre des traits de famille entre ce manuscrit et les précédents. Cependant la parenté est moins accusée, au point de vue simplement paléographique, qu'entre le cursif de Vienne et celui de Paris. On n'y trouve, ni Canons souscrits, ni Table des Canons, ni Lettre d'Eusèbe à Carprien ; mais il y a les *Τετραβιβλια* (—, 48, 83, 18), les sections Eusèbiennes (355, 234, 342, 232) notées en noir, une notation liturgique assez développée, dans le texte et à la marge, tant en noir qu'en rouge. Il existe, en outre, un Synaxaire et quelques autres documents extra-canoniques (f° 155-168), assez intéressants, dont Messieurs Ferrar et Abbott nous ont laissé ignorer l'existence. On verra par la suite que ces documents ne sont pas sans intérêt pour la science biblique.

Il n'est pas nécessaire de prouver que ce manuscrit appartient, par son texte, à la famille des cursifs 13, 69 et 124. La démonstration a été faite surabondamment ; il est donc inutile de revenir là-dessus. Le problème, que nous voulons résoudre, est celui de l'origine du manuscrit. Les preuves tirées de la paléographie sont un peu moins explicites que dans les cursifs de Paris et de Vienne ; cependant le volume appartient, par l'ensemble, à la même catégorie. On y trouve jusqu'à cette trainée d'encre noire ou jaune placée sur les lignes du

texte, que nous avons reconnue être caractéristique d'une famille de documents, vraisemblablement de ce qu'on pourrait appeler les manuscrits calabrais.

Nous avons examiné le synaxaire, en particulier, la partie connue sous le nom de Ménologe. Ce document est un des plus complets que nous ayons jamais vus. Aucun jour n'est passé sous silence ; chacun a son saint et on a quelquefois, mais rarement, ajouté de seconde main un second ou un troisième saint au premier. Nulle part, nous n'avons rencontré tant de saints particuliers, de saints à physionomie étrange, qui sentent le terroir et révèlent une origine provinciale. Les saints siciliens ou calabrais y abondent. Il n'y a pas cependant tous ceux que nous avons découverts dans le manuscrit de Paris. Ce synaxaire est si singulier, qu'il faudrait en donner une édition complète, au lieu de l'extraire simplement. Sans avoir relevé tous les noms, nous en avons recueilli assez pour n'avoir pas l'ombre d'un doute que ce manuscrit n'ait été rédigé en Calabre ou en Sicile.

Parmi les noms certainement siciliens ou calabrais, nous citerons saint Elie le Spéléote, au 11 septembre : τῶν τιμίων ἑσθλῶν καὶ τοῦ Ἡλίου τοῦ ἐν σπηλαίῳ (*sic*) ; saint Grégoire d'Agrigente au 24 novembre ; saint Marcel, évêque de Syracuse, au 4 mars ; saint Fantinus au 24 juillet. Ce saint est uni ici, comme dans le synaxaire de Paris, à sainte Christine, martyre ; la *déposition* de saint Barthélémi dans l'île de Lipari, au 25 août : (Κατάθεσις τοῦ ἁγίου ἀποστόλου εἰς νῆσον Ληπάρεως. Enfin, au 30 août, on signale, sous une dénomination plus simple, la seconde fête de saint Fantinus, fête que le synaxaire de Paris caractérise par l'épithète de Translation. (Τοῦ ἁγίου Εὐγενίου καὶ Μαρτίας καὶ τοῦ ἑσίου πατρὸς ἡμῶν Φαντίνου). Ces noms ne laissent pas subsister l'ombre d'un doute sur la provenance du cursif 346. Nous sommes ici évidemment

en présence d'un volume rédigé dans la Calabre ou la Sicile, pour une des églises de la Grande Grèce.

On voit comme tous ces documents s'éclaircissent s'appuient, se soutiennent et se corroborent les uns les autres. Il est bien évident que la récénsion contenue dans les cursifs 13, 69, 124, 346, a été employée, au moins pendant quelques siècles, dans quelques églises de l'Italie méridionale. Ce n'est pas tout ce que nous désirons savoir là-dessus : mais c'est déjà quelque chose que d'avoir un solide point de départ pour opérer de nouvelles recherches.

Le synaxaire et le ménologe du cursif 346 sont donc aussi éloquents qu'explicites : mais ce n'est pas tout ce qu'il y a à dire. On peut confirmer leur déposition par d'autres arguments.

Nous avons déjà observé plus haut que le manuscrit de Milan contenait, à la suite du synaxaire, certaines pièces extra-canoniques analogues à celles qui figurent assez souvent dans les volumes des Évangiles. Il restait probablement quelques feuillets à la fin du manuscrit et le copiste n'a pas voulu les laisser en blanc. Ces pièces extra-canoniques ne se succèdent plus aujourd'hui dans l'ordre normal et régulier, parce que les feuillets ont été changés de place et que quelques-uns ont été perdus. La plupart de ces pièces n'ont pas, du reste, une grande étendue ; elles sont généralement assez courtes. C'est ainsi que, dans quelques feuillets, il est question des cinq patriarchats, des climats, des anges, des animaux symboliques (1), des apparitions du Christ après la Résurrection, des Apôtres, des disciples, etc. Tout cela en trois feuillets, les feuillets 162-161 ! (2)

1) Ce qui regarde les animaux symboliques est placé en tête du cursif 124, dont nous avons parlé plus haut.

2) Quelques unes de ces pièces existent dans le cursif 69, déposé



\* Nous avons eu la curiosité de parcourir le traité des *cinq patriarchats*, en tête desquels l'auteur place celui de Jérusalem par honneur pour saint Jacques, frère du Christ, surtout parce que nous avons remarqué qu'il s'étendait, relativement parlant d'une manière plus considérable sur le second, celui de Rome. Voici ce qu'il en dit :

« Le second trône, celui de l'Apôtre, domine depuis  
 « Rome, jusques aux montagnes des Mases, jusqu'à la  
 « Gaule, l'Espagne et la France, depuis l'Illyrie jusques à  
 « Gadès, aux colonnes d'Hercule et à l'Océan. Il a pour  
 « limites le coucher du soleil. En lui, on trouve des mers  
 « mortes, immobiles et couvertes de forêts. Dans ce  
 « patriarchat il y a une île située aux extrémités de  
 « l'Océan remplie de chrétiens. Le patriarchat s'étend  
 « jusqu'à Ravenne, à la Lombardie, à Thessalonique, à  
 « la Sclavonie, à l'Avarie, à la Scythie, et au Danube. Il  
 « légifère également sur les églises de la Sardaigne, de la  
 « Magarie, de Carthagène, d'une partie de l'Hespérie  
 « de la Sicile et de la Calabre. » Il suffit de comparer  
 cette description du patriarchat d'occident, à la descrip-  
 tion des autres patriarchats, en particulier, à celle du  
 patriarchat de Constantinople, pour voir que celui qui l'a  
 tracée, vraisemblablement le copiste du cursif 346,  
 habite l'Italie. Il ne s'arrête même pas là. Après avoir  
 nommé la Calabre, il ajoute : « Et dans ce patriarchat,  
 « soufflent les vents dont voici les noms : le Thrascios, le  
 « vent du Nord, le Paraias, le Choreos, le Zéphyr occi-  
 « dental, le Lips et le Libonotos (1). » Nous voilà bien  
 renseignés sur les vents qui soufflent en Calabre et en

à Leicester, par exemple, la vie des Apôtres et la description des cinq Patriarchats. — Voir plus loin.

(1) Nous allons citer tout à l'heure le texte original du cursif 346, celui de Nilus Doxapatrius et de Léon le Philosophe.

Sicile! Nous en connaissons au moins les noms. Quant à dire ce que sont ces vents, c'est un problème que nous ne nous chargeons pas de résoudre. Nous laissons cette question aux directeurs des bureaux météorologiques. — Que ceux qui veulent en savoir davantage sur cette rose des vents aillent prendre des informations en Calabre ou en Sicile. Nos vœux les accompagnent, qu'ils fassent bon voyage et soient préservés du choléra!

Nous n'avons pas besoin d'ajouter qu'on ne trouve rien de semblable dans les descriptions des trois patriarchats restants. L'auteur de notre description se contente, pour eux, d'une sèche énumération de métropoles et de provinces; il ne croit même plus que le patriarcat de Constantinople possède *une partie de la Calabre et de la Sicile*. Ce silence est significatif et montre que le rédacteur de cette pièce anonyme écrit à une époque où les Normands ont rétabli partout la juridiction des Papes, probablement vers le milieu du treizième siècle.

Le copiste du cursif 346 n'est pas vraisemblablement l'auteur de ce traité sur les cinq patriarchats, c'est tout au plus si on pourrait lui accorder la gloire d'avoir abrégé quelque traité déjà existant. Il a dû tailler dans quelque livre plus étendu, ce qui allait à son but, et il a cru, sans aucun doute, faire plaisir à ses lecteurs, en leur servant des extraits d'un ouvrage plus développé. Qui sait s'il n'a pas espéré rendre ainsi quelque éclatant service aux lettres chrétiennes, et mériter par là que son nom fût béni par les générations à venir, jusqu'à la consommation des siècles? — Ce n'est pas nous qui le blâmerons d'avoir formé ces pieux rêves; nous avons trop de motifs pour lui être reconnaissant d'avoir transcrit, sur les quelques feuilletts demeurés blancs, ces pages relatives aux cinq patriarchats.

En faisant quelques recherches sur cette littérature

canonique, nous avons retrouvé l'ouvrage que notre copiste a extrait, mot pour mot. Nous possédons, parmi les œuvres de Léon le Philosophe (885-911), un traité sur les patriarchats, les métropoles et les évêchés de l'Empire Byzantin, adressé à Andronic Paléologue, à la suite duquel on trouve une *description des cinq patriarchats* (1), qui a servi évidemment aux auteurs postérieurs. Ce n'est point toutefois l'ouvrage de ce prince qui a été directement copié par l'écrivain calabrais. Léon le Sage place encore le patriarchat de Rome au premier rang : ὁ πρῶτος θρόνος τοῦ κορυφαίου τῶν Ἀποστόλων Πέτρου, τῆς πρεσβυτέρου Ρώμης προέδρου. (*Patrol. Gr.* CVII. col. 352, C.) — Le schisme grec n'est pas encore consommé : la scission entre les Grecs et les Latins n'a été jusqu'ici qu'affaire d'ambitions mal satisfaites, ou de rivalités entre de grands personnages ; la question n'a pas pénétré dans le peuple et n'a pas enfanté de littérature. On n'a pas eu le temps de refaire l'histoire, de refondre la théologie et de reconstruire un droit canon à l'usage des partisans du schisme. C'est pourquoi Rome est toujours placée au premier rang : Elle demeure à la tête de la hiérarchie ; mais le temps viendra où il n'en sera plus de même. Afin de détacher plus facilement les esprits et les cœurs de Rome, on chassera Rome du premier rang et on la fera descendre au second. On n'ira pas, sans doute, jusqu'à ranger l'ancienne Rome après la nouvelle ; ce serait trop criant ; mais, pour faire supposer plus facilement que la primauté de la vieille Rome venait toute entière de son titre de capitale de l'Empire, on placera en tête des patriarchats, celui de Jérusalem, patriarchat qui, tout le monde le sait, n'est pas antérieur au quatrième siècle.

(1) *Patrol. Gr.* (CVII, col. 329-386, surtout col 352-353.

Et, chose curieuse en même temps que naturelle ! les plus ardents à développer habilement ces faits ou ces idées, ne seront pas les Grecs de Byzance, auxquels on pardonnerait, ce semble, de chercher à se faire illusion. Non, ce ne seront pas les Grecs de Byzance qui se montreront les plus ardents à défendre les droits de Constantinople ; ce seront les Grecs qui vivent au milieu des Latins, les Grecs, par exemple, qui habitent la Grande Grèce, la Calabre ou la Sicile. Telles sont, en effet, les idées qu'on retrouve dans un traité des patriarchats, écrit par un auteur calabrais ou sicilien, que nous possédons encore ; et ce qu'il y a de curieux, c'est que ce traité est dédié à Roger II, roi des deux Siciles (1093-1154). Nilus Doxapatrius, qui l'a composé, a l'air d'expliquer d'une manière purement historique l'origine des patriarchats ; voilà pourquoi il place en tête Antioche ; après cela vient Rome, et, enfin, au troisième rang, Alexandrie. (*Patrol. Gr.* CXXXII, col. 1085. D.) — Rome n'est pas cependant reléguée ouvertement au second rang, comme dans l'abrégé que renferme le cursif 346.

Le traité de Nilus Doxapatrius est assez étendu et contient des détails intéressants sur les diocèses grecs de la Calabre et de la Sicile. Voici le passage qui a été copié mot pour mot, par le copiste du cursif 346. Nous mettons les deux passages en regard (1).

(1) Voici de quelle manière s'exprime Léon le Philosophe, tout-à-fait au commencement de son *Ἀνακταρχίασις τῶν ὁρθοπειῶν τῶν ἀριστάτων πατριαρχῶν*. — On sera bien aise, pensons nous, de comparer tous ces textes. — Ὁ πρῶτος θρόνος τοῦ κορυφαίου τῶν Ἀποστολικῶν Πάτρων, τῆς πρωτεύουσας Ῥώμης προέδρου, διέποντος τοῦ ἀποστολικῶν καὶ πατριαρχικῶν θρόνου, ἄρχη τῶν ὁρίων Σήζων, καὶ Γάλλων, καὶ Κέρκων, καὶ Φράγκων, καὶ μέγχι Γαλαίρων, καὶ Ἑλληνικῶν στήρων, καὶ Ὠκεανῶν, ἄρχη ἐχόντων ἐκ θεσμῶν τοῦ ἡμῶν, ἐν ᾧ εἶται νεκρὰ ὄντα, καὶ ἀκίνητα καὶ ὑλῶδη, ἐν ᾧ καὶ νεκρὸς τῆς εἰς τὰ νεκρὰ τῶν Ὠκεανῶν πελαγῶν πελάγιος, Χρισ-

*Patrol. Gr.* cxxii, 1085, D

Κατεῖχε μὲν οὖν ὁ Ῥώμης  
 πᾶσιν τὴν Εὐρώπην—μέχρι τῶν  
 ὀρίων Μαζῶν, καὶ Γάλλων, Ἰσ-  
 πανίας, Φρυγίας, καὶ τοῦ Ἰλυ-  
 ρικοῦ, μέχρι Γαδεύρων καὶ Ἰερ-  
 κλείων σηλῶν Ὀκεανοῦ, ἔχων  
 εἰς δυσμὰς ἡλίου ἐν ᾧ εἰσι νεκρὰ  
 ὕδατα καὶ ἰλυώδη, ἐν ᾧ νῆσος  
 καὶ τὰ ἄκρα τῶν Ὀκεανοῦ πε-  
 λαγῶν πολὺνδρος Χριστιανῶν  
 ἄπειρος πληθὺς ἄχρι Ῥαβέννης,  
 λαγοδόρων, καὶ Θεσσαλονίκης,  
 Σιλζέων, καὶ Ἀθάρου, καὶ Σκυ-  
 θῶν ἕως Δανουβίου ποταμοῦ τῆς  
 ἐκκλησιαστικῆς ὁροθεσίας, καὶ  
 Μαγκρίας, καὶ μέρος τῶν Ἐσ-  
 περιῶν, καὶ μέρος τῆς Σικελίας,  
 καὶ Καλαβρίας, ἐν οἷς διαπλεύου-  
 σιν οἱ ἄνεμοι, Ἄρκτος, Περχίας,  
 Κώρεως, Ζέφυρος, Δυτικὸς, καὶ  
 Λιδόντος... κ. τ. λ.

*Cursif* 246, f. 162, a.

Δεύτερος θρόνος τοῦ Ἀποστό-  
 λου θρόνου, ἀπὸ Ῥώμης μέχρι  
 (sic) τῶν ὀρίων Μαζῶν, καὶ Γάλ-  
 λων, καὶ Σπανίας, καὶ Φρυγίας,  
 καὶ τοῦ Ἰλυρικοῦ, μέχρι Γαδεύ-  
 ρων καὶ Ἰερκλείων στυλῶν καὶ  
 Ὀκεανοῦ. τέλος ἔχων τὸ εἰς δυσ-  
 μὰς ἡλίου, ἐν ᾧ εἰσιν νεκρὰ ὕδατα  
 καὶ ἀκήγητα (sic) ὑλώδη, ἐν ᾧ  
 νῆσος εἰς τὰ ἄκρα (sic) τῶν Ὀκεα-  
 νοῦ πελαγῶν, πολὺνδρος, Χρισ-  
 τικῶν ἄπειρος πληθὺς, ἄχρι  
 Ῥαβέννης καὶ λαγοδόρων, καὶ  
 Θεσσαλονίκης, Σιλζέων, καὶ  
 Ἀθάρων, καὶ Σκυθῶν, ἕως Δα-  
 νουβίου ποταμοῦ, τῆς ἐκκλησιασ-  
 τικῆς ὁροθεσίας ὡσπύτως Σαρ-  
 δανίας, καὶ Μαγάρικης, καὶ  
 Κερτχάγεννης, καὶ μέρος τῶν  
 Ἐσπεριῶν, καὶ μέρος τῆς Σικε-  
 λίας, καὶ Καλαβρίας ἐν οἷς δια-  
 πλεύουσιν ἄνεμοι θριστικός (sic)  
 Ἄρκτωος, Περχίας, Χώρεως,  
 καὶ ὁ Ζέφυρος Δυτικὸς, Λίψ καὶ  
 Λιδόντος.

τικῶν ἄπειρον πληθὺς, ἔχουσα, ἄνεμοι εὐμήκεις, καὶ ῥωμαῖοι, καὶ  
 παναχαιστῆται, ἄχρι Ῥαβέννης, καὶ Λαγοδόρων, καὶ Θεσσαλονί-  
 κης, Σιλζέων (le texte édité porte Ἀθλζέων) καὶ Ἀρράδων, καὶ  
 Ἀθάρων, καὶ Σκυθῶν, καὶ Δανουβίου τοῦ ποταμοῦ, τῆς ἐκκλησιασ-  
 τικῆς περαδοσίας ὁροθεσίας τῶν ἐπισκόπων περιέχουσα ὡσπύτως καὶ  
 Σαρδανίαν καὶ Μαγαιρικήν, Κερτχάγεννίαν τε καὶ τὰ Ἐσπερικά μέρη,  
 καὶ ὡς ἐν τῷ πᾶν περιέχουσα κλίμα καὶ περιελείουσα, ἐν οἷς περι-  
 πλέοντες διαπλεύουσιν ἄνεμοι, θριστικός, ἀρκτωος, καὶ ἀπερχτικός, καὶ  
 χώρεος ὁ ἐν ταῖς πράξεσι τῶν Ἀποστόλων κείμενος, ὁ μέρος ὁ  
 Ζέφυρος, ὁ Ἐσπεριος, ὁ Δυτικὸς, ὁ Λίψ, ὁ Λιδόντος. (*Patrol.*  
*Gr.* cvii, col. 352-353). — Nilus Doxapatrius a évidemment puisé

Il n'est pas possible de s'y tromper : deux auteurs, écrivant sans s'être concertés d'avance, ne se rencontreraient pas ainsi pendant quinze lignes. Il faut, ou bien qu'ils se soient copiés l'un l'autre, ou bien qu'ils aient puisé à une source commune. Or, s'il y a un copiste, c'est évidemment celui qui a abrégé ; d'abord : parce qu'il est généralement reconnu comme le plus récent, et ensuite parce qu'il ne contient manifestement que des extraits. Tout auteur qui aurait eu l'intention d'écrire un traité détaillé des patriarchats, n'aurait trouvé aucun profit à insérer, textuellement dans son livre, un abrégé du genre de celui que renferme le cursif 346. Nilus Doxapatrius énumère d'ailleurs les ouvrages où il a puisé ; mais il ne parle que des écrits de Léon le Philosophe (*Patrol. Gr.* CXXXII, 1104, C.) Il est vrai que Nilus Doxapatrius avait composé un écrit plus court que celui que nous possédons aujourd'hui sur cette matière, et cela à la demande même de Roger II, pendant que ce prince était à Palerme (*Patrol. Gr.* CXXXII, col. 1084, D.) ; mais il ne semble pas que ce soit la petite pièce qu'on a transcrite à la fin du manuscrit de Milan. La marche générale n'en est pas tout-à-fait la même dans les deux documents. La plus courte semble plutôt être un extrait de la plus grande, fait à un point de vue particulier.

Si on combine tous ces détails ensemble, on n'hésitera pas à croire à la vérité de ce que dit la note latine placée en tête du cursif 346. « *Scriptus Callipoli, emptus in Salentinis* (1)...

dans Léon le Philosophe, une partie de sa description, il n'a eu qu'à la compléter. Son abrégiateur, le copiste du cursif 346, s'est arrêté ici.

(1) Callipoli est une ville grecque d'origine. — Les offices religieux se sont célébrés en grec dans cette ville jusqu'à l'an 1513, où on

*Des quatre cursifs*, que les critiques modernes qualifient *d'importants* et qu'ils estiment au point d'en donner une édition particulière, il y en a trois au moins qui nous sont venus de la Calabre. Deux ont été certainement écrits en Calabre ou en Sicile. Le troisième a été acheté à Naples et sort manifestement de la même fabrique que les précédents ; c'est là un fait certain, aussi certain qu'on peut l'être en critique et en histoire, quand on n'a pas d'actes notariés ou d'extraits de naissance en bonne et due forme. Nous n'avons pas les extraits de naissance des trois cursifs 13, 124, 346, mais c'est la seule chose qui nous manque. — Les trois manuscrits ont été copiés en Calabre, par des Grecs de la Calabre et pour des Grecs de la Calabre.

P. MARTIN,

Professeur à l'Institut Catholique de Paris.

célébra, pour la dernière fois, l'office solennel des morts. un auteur oculaire rapporte le fait dans Ughelli : « *Et lo ultimo officio greco* « solenne de li morti fo facto, et cantato a la morte de mia matre, « queli fo a le diecie di gennaro de dicto anno. Et ora sono « rimasi li greci solo diecie essendo li altri morti, et successi li « Latini. — Ughelli, *Italia sacra*, IX, 97-98, note 2.

# ORIGINES DE L'HOMME

ET

DES ESPÈCES ANIMALES VIVANTES ET FOSSILES

ETABLIES

PAR LES FAITS GÉOLOGIQUES, PALÉONTOLOGIQUES, ARCHÉOLOGIQUES

ET PAR L'EXAMEN DE L'HÉTÉROGÉNIE ET DES GÉNÉRATIONS SPONTANÉES

---

## CHAPITRE XV.

*Les traditions universelles, les coutumes générales, les cérémonies religieuses ramenées à leur origine, les formes politiques et gouvernementales primitives, toutes choses absolument les mêmes chez tous les peuples, achèvent la démonstration de nos conclusions.*

*Déluge.* La première tradition qui fixe l'origine de tous les peuples, est celle d'un déluge qui fit périr tous les hommes alors existants, à la réserve d'une seule famille.

Cet événement commence l'histoire de toutes les races humaines ; il est raconté dans leurs écrits, gravé dans leurs monuments, constaté dans les cérémonies de leur culte, avec les mêmes circonstances fondamentales pour tous. Tous ont regardé le déluge comme un châtiment infligé à l'humanité coupable. Tous ont vu que le genre humain avait péri à l'exception d'un



petit nombre de personnes privilégiées destinées à repeupler la terre. Pour nier une tradition si unanime, il faut nier l'histoire entière. Vainement objecterait-on l'ignorance des temps anciens; elle ne peut aller jusqu'à croire qu'un événement si important, duquel tous les peuples datent leur origine, serait arrivé, lorsqu'il n'avait pas eu lieu. Fréret, Bailly, Boulanger et plusieurs autres ont prouvé qu'il n'y a pas de fait plus universellement contenu, plus universellement représenté dans tous les mythes religieux que le grand cataclysme du déluge.

Dans un mémoire intitulé : *Déluge et inondation*, Klaproth s'attache à montrer que le souvenir d'une grande inondation, qui a détruit autrefois la plus grande partie du genre humain, s'est conservé chez tous les anciens peuples, avec des circonstances qui prouvent que tous ont entendu parler d'un même événement physique, et non de plusieurs révolutions survenues en différents endroits à des époques diverses. Le temps surtout, auquel les traditions asiatiques rapportent ce grand cataclysme, lui paraît coïncider d'une manière frappante chez plusieurs peuples orientaux. Le déluge de Noé, suivant le texte samaritain, eut lieu l'an 3044 avant Jésus-Christ; le déluge Indien, l'an 3101 : le déluge Chinois, l'an 3082; le terme moyen entre ces nombres est 3076, total des années qui, suivant Klaproth, ont séparé le grand déluge de la naissance de Jésus-Christ.

Le prêtre chaldéen Bérose, qui dit avoir compilé les monuments les plus authentiques de sa nation, donne une histoire du déluge qui semble calquée sur le récit de Moïse. Xisuthrus se sauve dans une barque de l'inondation générale. Or, ce Xisuthrus a été précédé de dix générations, depuis Adam, le premier homme,

nombre précisément le même que celui des patriarches antédiluviens.

L'Arche a été célèbre de tout temps en Orient, particulièrement dans les contrées où Noé et ses enfants ont commencé à s'établir ; dans l'Arménie, la Mésopotamie, la Syrie et la Chaldée. (Alexandre Polyhist et Bérosee, chez Syncel, p. 30, 31, et Josèphe, *Antiq.* l. 1. c. 3). Hiérôme, égyptien qui a écrit des antiquités phéniciennes ; Mnazéas, Nicolas de Damas (66 liv. de son hist.) et plusieurs autres en ont parlé (Voir Josèphe, *Antiq.* l. 1, c. 3). Abydène a fait mention de l'Arche et de l'Arménie, où elle s'arrêta (Voir Euseb. *Præp. Evang.* l. 9, c. 12. — Syncel, *Chron.* p. 38-36., édit. de Paris).

Le terrible événement du déluge fut l'objet de plusieurs fêtes annuelles chez tous les peuples. Il était rappelé à l'ouverture de toutes les fêtes ou prières publiques par des regrets et des lamentations sur ce qui avait été perdu, quoique l'on fut dans l'usage de finir les mêmes fêtes par un repas commun, où le chant, le son des instruments et la joie succédaient aux pleurs.

Dans les principales fêtes des Égyptiens on pleurait avec Iris (symbole de la terre), la mort du gouverneur (Osiris, ou le Soleil) qui avait été enlevé et tué par un dragon sorti de terre, ou par un monstre aquatique. Ensuite on se réjouissait de la résurrection d'Osiris ; mais il n'était plus le même.

Les Égyptiens et la plupart des Orientaux avaient une allégorie ou une peinture du déluge, qui devint célèbre et qu'on retrouve partout, même dans Homère. Elle représentait le monstre aquatique tué et Osiris ressuscité. Mais il sortait de la terre des géants monstrueux qui entreprenaient de le détrôner. Les noms

de ces géants prouvent l'intention de l'allégorie. *Briareus* signifie la perte de la sérénité ; *Othus*, la diversité des saisons ; *Ephialtès*, les grands amas de nuées ; *Encelade*, les ravages des grandes eaux débordées ; *Porphyrion*, les tremblements de terre ; *Minos*, les grandes pluies ; *Rœchus*, le vent. Comment se pourrait-il faire que tous ces noms exprimassent par hasard les météores qui ont accompagné ou suivi le déluge, si ce n'avait été là l'intention et le premier sens de cette allégorie ? Par là les fables disparaissent, et on trouve dans ce récit une peinture vive des phénomènes qui ont dû paraître autant de nouveautés fâcheuses aux enfants de Noé. » (Pluche, *le Ciel*, p. 108, etc.)

La fête de l'ancien état du genre humain, après le déluge, se retrouve chez toutes les nations, ce qui prouve qu'elle commença avant la dispersion. En Égypte, en Syrie et à Athènes, colonie égyptienne de Saïs, on y portait un panier ou coffret qui contenait les monuments du progrès du labourage. On donnait dans cette fête des noms différents selon les pays, à la figure de la terre et à celle du travail. L'Isis, la figure de la terre changée par le déluge, se nommait Cérès, *terre affligée* ; Nemésis, *terre sauvée des eaux* ; Sémélé, *représentation de l'ancien état* ; Mnémosine, *mémoire de l'ancien état*. Les torches qu'on portait toujours à côté de Cérès ou du coffret de la représentation, avaient rapport au feu, ce qui faisait donner à la figure d'Isis ainsi accompagnée les noms de Thémis, Themisto, Adrastée, Vesta, qui signifient tous l'excellence du feu. (Id. *ibid.* p. 114 et 115).

Leurs fêtes commençaient par le sacrifice et par l'invocation du vrai Dieu, comme il est aisé de le prouver par leurs cris de guerre qui signifiaient : *le Seigneur est le fort ; le Seigneur est ma force ; le*

*Seigneur me vaut une armée ; que le Seigneur soit mon guide ;* toutes paroles que nous retrouvons dans la bouche des Hébreux, parce qu'originellement leur religion était la même que celle de tous les autres peuples. Ceux-ci ont changé d'idées et les formules de prières sont demeurées les mêmes. » (Id. ib. p. 119).

Le seul vrai Dieu a été connu et adoré par tous les descendants de Noé jusqu'à leur dispersion, et plus ou moins longtemps après, selon les divers peuples. Les preuves de cette vérité abondent ; qu'il nous suffise d'indiquer celle qui résume toutes les autres, c'est à savoir que partout et toujours tous les peuples ont reconnu un Dieu suprême, duquel tous les autres tiraient leur existence et duquel ils dépendaient, et que leur crime, selon S. Paul aux Romains, I, a été de rendre aux créatures le culte qui n'appartient qu'à Dieu seul. Du reste, notre conclusion sortira avec pleine évidence de ce qu'il nous reste à exposer.

Pluche a démontré que « le premier fond de toute la mythologie païenne n'est, dans son origine, qu'une écriture très innocente, mais prise grossièrement et dans le sens qu'elle présentait à l'œil, au lieu d'être prise dans le sens qu'elle était destinée à présenter à l'esprit. » (*Hist. du ciel*, p. 3).

« C'était un usage commun à tous les peuples, aux Hébreux comme aux autres, de s'assembler pour louer Dieu sur les hauts lieux ou dans les solitudes ; d'y offrir à Dieu le pain, le sel, les fruits de la terre, et les éléments ordinaires de la vie, ou de l'en remercier publiquement ; de sacrifier des victimes ; de manger en commune qui était offert au Seigneur, et de joindre à l'action de grâces le chant et le son des instruments. » La coutume d'observer la nouvelle phase de la lune, celle de célébrer la néoménie par un sacrifice

ou par des prières, la solennité particulière de la nouvelle lune, qui concourait avec les semailles ou qui suivait l'entière récolte des biens de la terre, l'ordre des sacrifices ci-dessus sont tous usages qui ont passé de la source commune du genre humain à toutes les nations de l'univers. Pluche en donne les preuves et montre ces coutumes réglées par la loi de Moïse, qui n'en est pas la source. Tous les peuples les ont puisées dans la source commune d'où ils sont tous sortis, c'est-à-dire dans la famille de Noé, lorsqu'elle était contenue toute entière dans les plaines de Chaldée. Ce point de réunion également simple et certain fait l'unique dénouement des difficultés qui ont partagé les savants. Les uns voulant que tout eut été emprunté à la loi de Moïse ; les autres, au contraire, que Moïse eut tout emprunté aux Égyptiens. Le genre humain réuni aux environs de Babel avait déjà l'usage des sacrifices pratiqués avant le déluge et renouvelés par Noé aussitôt après ce déluge. (*Hist. du ciel*, p. 5. *Spectacle de la nat.* t. v, p. 285).

« C'était encore une pratique commune aux Hébreux et à tous les peuples d'ensevelir les morts, de les traiter avec honneur, et de s'assembler auprès de leurs tombeaux à certains jours pour y louer Dieu. » (Id. *Hist. du ciel*, p. 5). Grande preuve de leur croyance à l'immortalité des âmes.

Les usages communs à tous les peuples leur venaient de la famille de Noé, de laquelle ils sont tous sortis. Moïse, en fixant et prescrivant tout l'ordre des sacrifices, a conservé le fond primitif, en a réglé les cérémonies sur les besoins du peuple hébreu, et il en a proscrit les superstitions et les abominations usitées chez les peuples voisins. C'est ainsi qu'il interdit la coutume alors universelle et très-innocente en elle-

même d'aller adorer, même le vrai Dieu, sur les lieux élevés pour couper pied aux fêtes licencieuses qui s'étaient introduites partout. (Id. *ibid.*, p. 8.)

*Astronomie, zodiaque, origine de l'écriture symbolique ou hiéroglyphique, et de l'idolatrie.* Le zodiaque est l'ensemble des douze constellations ou groupes d'étoiles que le soleil parcourt dans une année, et dont voici les noms : le Bélier, le Taureau, les Gémeaux, l'Écrevisse, le Lion, la Vierge, la Balance, le Scorpion, le Sagittaire, le Capricorne, le Verseau et les Poissons. L'invention du zodiaque est due à la famille de Noé. Ce sont les premiers habitants de la Chaldée qui, avant leur dispersion, ont donné aux maisons du soleil les noms qu'elles portent, ou qui les ayant reçus avant le déluge, les ont transmis à tous les peuples.

D'après Sextus Empiricus (lib. v, *Adversus Mathematic.*), une ancienne tradition attribue la division du zodiaque et les noms de ses douze constellations aux premiers habitants de la Chaldée, qui sont aussi bien les pères de l'astronomie que les auteurs du genre humain. » (Pluche, *Spect. de la nature*, t. iv, p. 293.)

Cette division donnait au genre humain la connaissance exacte de l'année, comme les phases de la lune déterminaient les fêtes.

Macrobe nous apprend que le signe d'où le soleil semble rétrograder, s'appelle écrevisse, parce que cet animal semble marcher à reculons ; que le nom de capricorne a été donné au signe d'où le soleil arrivé au plus bas de sa course revient au plus élevé, parce que la chèvre sauvage gagne les hauteurs tout en broutant. Les gémeaux étaient inconnus des Orientaux ; deux chevreaux en tenaient la place dans le zodiaque primitif. On donna les noms du bélier, du taureau et des

deux chevreaux aux trois constellations que le soleil parcourt au printemps; parce que les agneaux naissent dans le premier mois, les veaux viennent ensuite et les chevreaux les derniers. La furie du lion marquait celle du soleil lorsqu'il abandonne le cancer. La fille avec des épis indique la moisson; la balance, l'égalité des jours et des nuits. Les maladies d'automne lors de la retraite du soleil, ont été caractérisées par le scorpion. La chasse aux bêtes féroces est marquée par un homme armé d'une flèche ou d'une massue. Le verseau a un rapport sensible aux pluies d'hiver, et les poissons pris au filet marquaient la pêche aux approches du printemps. (Macrobe, *Saturnales*, l. c. 17 et 21)

D'après cette explication si simple de l'origine des douze signes célestes, l'ordre que nous venons de voir dans leurs rapports avec ce qui se passe sur la terre durant le cours de l'année, se trouve assez le même dans tout le centre de la zone tempérée; mais il change totalement vers les tropiques ou sur les bords de la torride. En Égypte, par exemple, les semailles et la récolte se font autrement et dans d'autres temps; puis il n'y pleut point. Cependant les plus anciens Égyptiens ont connu les signes du zodiaque; on les trouve sur leurs plus anciens monuments. Ils les tenaient donc de leur origine avant que leur colonie fût établie sur les bords du Nil.

Les symboles et les allégories sont dans les goûts de l'humanité, et aussi anciens qu'elle, puisqu'on les trouve partout. Ainsi le feu qu'on entretenait perpétuellement dans l'assemblée des peuples, était le symbole de la Divinité. On le retrouve partout dès la plus haute antiquité. Ce fut un symbole universel de la puissance, de la bonté, de la pureté et de l'éternité de l'Être qu'ils venaient adorer.

L'Égypte fit dès le principe grand usage des symboles, et elle eut beaucoup d'imitateurs. Avec le culte d'un seul Dieu, les sacrifices et d'autres usages communs, Mesraïm conserva parmi son peuple la pratique déjà ancienne d'annoncer les assemblées et les règlements nécessaires par des signes ou des affiches publiques. Mais les besoins particuliers du pays firent imaginer des marques nouvelles. Les vents propres à l'Égypte en rapport avec les inondations du Nil, y changèrent totalement l'ordre des saisons pour les semailles et les moissons. La même cause y détermina les lieux des habitations et des tombeaux, et les précautions de structure pour les mettre à l'abri des eaux. Par suite de nouveaux signes et symboles furent inventés pour avertir les populations de ce qui intéressait leur existence. Bientôt toutes les parties du ciel, de l'air et du labourage, dont il fallait fixer la connaissance, furent exprimées par des caractères qui eurent avec elles un rapport sensible, et principalement par des figures d'animaux, parce qu'elles étaient les plus connues et les plus faciles à tracer. C'est ainsi que la brillante étoile de *la canicule* semblait ne se montrer aux Égyptiens que pour les avertir du débordement qui suivait de près son lever et les invier à se réfugier avec leur bétail sur les hauteurs jusqu'à la fin de l'inondation. Elle faisait pour eux l'office de chien fidèle qui avertit des approches du voleur. De là ils la nommaient *Thaaut* ou *Tayant*, le chien. Il la nommaient aussi l'*aboyeur*, le *moniteur*, en égyptien *Anubis*, en phénicien *han-nobeach*. Le peuple l'appelait le plus ordinairement l'étoile du Nil, ou simplement le Nil, en égyptien et en hébreu *Sihor*, en grec Σίρις, en latin *Sirius*, qu'on prononçait *Sirious*.

On forma une compagnie de personnes uniquement



occupées à observer les moments favorables de la retraite des eaux et des circonstances qui devaient régler les semailles. Cette compagnie fixa et traça sur la pierre les caractères propres à exprimer les diverses circonstances qui pouvaient varier d'une année à l'autre, pour donner à tout le peuple une leçon courte et uniforme de ce qu'il y aurait à faire. Telle est l'origine de l'ordre sacerdotal si ancien dans l'Égypte, et dont la principale fonction fut toujours l'étude du ciel et l'inspection des mouvements de l'air. Telle est aussi l'origine de la célèbre demeure de cette compagnie ; elle s'appelait tout simplement *Biranta*, Tour, et avec l'article, *Labiranta*, *Labirinthe*, la tour ou le palais. (Pluche. *Hist. du ciel*, t. I, p. 42).

Les rois étaient tirés de la caste des prêtres, et pour gouverner l'Égypte le patriarche Joseph dut entrer dans l'ordre sacerdotal. Il en fut ainsi chez les Perses, les Assyriens et les peuples orientaux ; et le labyrinthe d'Égypte ne fut qu'une imitation du *Birs-Nimeroud*, la tour de Babel : *Birs* et *Biranta* sont un même mot, ayant la même signification et probablement la même destination.

L'historien Josèphe, qui connaissait toutes les antiquités égyptiennes et chaldéennes, et qui leur rend un bon témoignage, confirme ce fait que les anciens Égyptiens ont reçu leurs premières connaissances astronomiques des Chaldéens, et que chez les uns et les autres les prêtres étaient chargés d'écrire leurs annales et toutes leurs observations (*Réponse à Appion*, l. I, c. 2). Au chapitre sixième du même livre, il s'exprime ainsi : « Je viens maintenant à ce que les Chaldéens ont écrit sur notre sujet et qui a tant de conformité avec mon histoire. Bérosee qui était de cette nation et qui est si connu et si estimé de tous les gens de lettres

par les traités d'astronomie et des autres sciences des Chaldéens qu'il a écrits en grec, rapporte conformément aux plus anciennes histoires et à ce que Moïse en a dit, la destruction du genre humain par le déluge à la réserve de Noé, auteur de notre race, qui, par le moyen de l'Arche, se sauva sur le sommet des montagnes d'Arménie. Il parle ensuite des descendants de Noé, suppose les temps jusques à Nabulazar, roi de Babylone et de Chaldée, raconte ses actions, et dit comme il envoya Nabuchodonosor, son fils, contre l'Égypte et la Judée qu'il assujettit à son empire, brûla le temple de Jérusalem emmena captif à Babylone tout notre peuple, et rendit ainsi Jérusalem déserte durant soixante-dix ans jusqu'au règne de Cyrus, roi de Perse. » Nous avons transcrit tout ce remarquable passage de Josèphe, parce qu'il en sort de graves conséquences. D'abord, c'est un traité d'astronomie du Chaldéen Bérosee, et l'on n'en cite aucun écrit en Égypte. Bérosee l'a écrit en grec, ce qui indique qu'il n'y avait encore rien de comparable sur l'astronomie en Grèce. Cela nous conduit à l'origine chaldéenne de cette science selon l'ancienne opinion communément reçue.

En second lieu, en s'appuyant sur les anciennes histoires, Bérosee rapporte la destruction du genre humain par le déluge et s'accorde avec le récit de Moïse; puis il écrit toute la suite de l'histoire, depuis le déluge jusqu'à Cyrus et la fin de la captivité de Babylone. Nous voici donc en pleine histoire, sans lacune, sans qu'il y ait lieu à aucune hypothèse de prétendu âge préhistorique. Et cette pleine histoire est établie non sur une base d'imaginaires, de conjectures, mais sur les plus anciennes histoires, sur des monuments certains.

Au livre premier des *Antiquités judaïques*, chapitre III

Josèphe s'exprime ainsi : « Tous les historiens, même barbares, parlent du déluge et de l'arche, et entre autres Bérose, chaldéen. Voici ses paroles : « On dit que « l'on voit encore des restes de l'arche sur la montagne des Cardiens en Arménie ; et quelques-uns « rapportent de ce lieu des morceaux de bitume dont « elle était enduite, et s'en servent comme d'un préservatif. » Hiérôme, égyptien, qui a écrit les antiquités des Phéniciens, Mnazéas et plusieurs autres en parlent aussi, et Nicolas de Damas, dans le 96<sup>e</sup> livre de son histoire, s'exprime en ces termes : « Il y a en Arménie, dans la province de Miniade, une haute montagne... sur laquelle s'arrêta une arche, dans laquelle un homme s'était enfermé... il y a apparence que cet homme est celui dont parle Moïse. »

Platon, dans le *Timée*, parle du déluge comme d'un événement si universellement connu, que toutes les nations datent leur origine de cette destruction du genre humain. Il rapporte les discours des prêtres égyptiens à ce sujet.

Tous ces historiens ont recueilli les traditions uniformes de leurs nations. Cette uniformité confirmée par la multitude de monuments conservés chez tous les peuples jusqu'ici connus, ne peut laisser aucun doute sur le récit de Moïse ou sur l'origine chaldéenne de toutes les races humaines. L'historien Josèphe en donne une nouvelle preuve en ce qui concerne les sciences égyptiennes. Au livre premier des *Antiquités*, chapitre VIII, il raconte le voyage d'Abraham en Égypte, où il « voulut bien enseigner aux sages l'arithmétique et l'astrologie qui leur étaient inconnues. Et c'est par lui que ces sciences sont passées des Chaldéens aux Égyptiens, et des Égyptiens aux Grecs. » De quelque façon qu'il faille entendre ces assertions

de Josèphe, elles nous ramènent en Chaldée pour y trouver l'origine des sciences astronomiques, etc., et confirment ce que les divisions et les noms du zodiaque nous ont déjà prouvé.

Reprenons l'histoire importante des symboles chez les Égyptiens. Pour signifier la fin d'une année et l'ouverture d'une autre, on représentait Anubis avec deux têtes humaines. Lorsqu'il avertissait de l'inondation et des précautions à prendre, on lui donnait une tête de chien sur un corps d'homme, avec une marmite à la main et une plume. Ce qui invitait le peuple à se retirer sur les montagnes pendant la durée de l'inondation. C'est à cela que le Timée de Platon fait allusion, le prêtre y dit à Solon : « Lorsque les Dieux purifient la terre par un déluge (inondation du Nil) les bouviers et les bergers sont en sûreté sur les montagnes, tandis que chez vous les habitants des villes sont entraînés par les fleuves, dans la mer... »

Le sphinx à corps de lion avec tête de vierge signifiait qu'il fallait demeurer en repos pendant les deux mois que le soleil mettait à parcourir ces deux signes.

La croix ansée était la mesure de l'élévation des eaux.

Un cercle ou soleil était le signe de Dieu ; on l'accompagnait de plusieurs autres figures pour signifier les perfections divines. On le nommait *Osiris*, nom qui signifie gouverneur de la terre, On lui donnait divers attributs pour signifier ses rapports avec le jour, les saisons et l'année.

La succession des saisons, et les diverses productions de la terre en chaque saison firent qu'on représenta la terre nourrice de tout sous la figure d'une femme, comme on représentait le soleil sous celle d'un homme. La terre sous cette forme s'appela *Isha* ou

*Isis*, qui est l'ancien et le premier nom de la femme. On l'ornait de divers attributs, selon les fêtes dans lesquelles on remerciait Dieu des biens de la terre, et selon les précautions qu'il fallait prendre pour corriger les défauts des récoltes on pour les soigner, etc., selon les saisons. »

Le travail, le labourage doit se joindre à l'action d'Osiris, le soleil, et d'Isis, la terre, pour produire tout ce qui est nécessaire à la vie. Le travail de la terre fut représenté comme l'enfant d'Osiris et d'Isis, sous le nom d'Horès ou d'Horos, qui, en égyptien comme en hébreu, phénicien et arabe, signifiait également l'artisan, le laboureur, l'industrie, le labourage. Les latins retinrent ce nom *horous* ou *horus*.

Horus était aussi représenté avec divers attributs pour signifier les différents travaux de l'année.

L'épervier, la huppe, l'ibis parmi les oiseaux furent choisis pour représenter les vents.

De tout cet ensemble de symboles naquit l'écriture hiéroglyphique, qui ne fut d'abord qu'une suite d'affiches pour prévenir le peuple de ce qu'il avait à faire suivant les occurrences et les divers accidents de temps et de saisons.

Mais, plus tard, les animaux vivants remplacèrent les signes du zodiaque et autres dans les fêtes des néoméniés. C'est Diodore qui nous l'apprend comme témoin oculaire (*Biblioth.* l. I.) On s'accoutuma à appeler ces néoméniés la fête du Bélier, la fête du Taureau, du Chien, du Lion, etc.

Les symboles et cérémonies mortuaires donnèrent lieu chez les Égyptiens, à la théogonie des dieux infernaux, des Champs-Élysées, etc.

L'ignorance croissante, la cupidité, les passions diverses furent la principale cause qui fit transformer

l'écriture symbolique et les diverses figures qui rappelaient les bienfaits du Créateur en des personnages nombreux dont le vulgaire d'abord, et les poètes ensuite inventèrent l'histoire ou plutôt la fable.

C'est ainsi que Dieu fut confondu avec le soleil son symbole; il fut l'Osiris des Égyptiens, et porta ensuite, selon ses diverses attributions, les noms de *Jehov*, *Ammon*, et ailleurs, de *Neptune*, *Pluton*, *Zeus*, *Deus*, *Dios*, *Diospiter*, *Joupiter*, *Jupiter-Ammon*, qui fut confondu avec Cham, duquel la ville de Thèbes reçut le nom d'*Ammono* (Chammano, Hammano), et par suite *Diospolis*, ville de Dieu.

Les Égyptiens n'avaient rien de plus fréquent dans leurs assemblées que l'isis, symbole de la terre, avec ses divers attributs pour indiquer les fêtes des diverses productions de la terre dans chaque saison. Par le même égarement qui leur avait fait prendre le symbole du soleil pour Ammon, leur père commun, Isis fut regardée comme sa femme. Et comme l'osiris était devenu, selon le besoin des significations, les dieux divers, par les mêmes raisons l'isis devint autant de déesses, célestes, terrestres, infernales. Et ces dieux et déesses qui n'étaient dans l'origine que des symboles furent dans la fable représentés comme ayant enseigné aux hommes ce que leurs symboles signifiaient; ainsi Cérès était censée avoir enseigné la culture du froment, d'où le nom de céréales conservé jusque dans nos langues à tous les grains analogues; et il en fut ainsi de tous les autres symboles ou dieux ou déesses et de leurs prétendus enseignements.

Horus ou le travail, fils bien-aimé d'Osiris et d'Isis, donna aussi naissance à une multitude de dieux imaginaires, selon les divers aspects sous lesquels il fut

représenté dans l'écriture symbolique dénaturée par les imaginations du vulgaire et des poètes.

Les dieux d'Égypte, dont nous voyons la première origine dans le zodiaque et l'astronomie chaldéenne, furent communiqués à l'Asie et à l'Europe principalement par les Phéniciens. Ceux-ci furent les grands facteurs commerçants par la navigation entre presque tous les peuples de la plus haute antiquité. Plus de mille ans avant notre ère, ils avaient de nombreux établissements sur toutes les côtes de la Méditerranée et dans toutes les îles. Ils avaient plusieurs ports en Espagne, où le Guadalquivir portait alors le nom de Tarsis ou Tartesse. Ils avaient aussi des colonies en Italie, dans les Gaules et les Iles Britanniques, etc. Plus de mille ans avant Jésus-Christ, ils faisaient le tour de l'Afrique par la mer rouge, le cap de Bonne-Espérance, le détroit de Gibraltar. C'est par ce long circuit que les pilotes d'Hiram, roi de Tyr, dirigeaient les flottes de Salomon, et ses successeurs continuèrent ce commerce. Ce voyage durait trois ans. Les diverses marchandises mentionnées dans la Bible, et qu'ils rapportaient, prouvent qu'ils contournaient toutes les côtes d'Afrique, où se trouvaient les animaux et les divers objets qu'ils récoltaient. Le voyage que Nécao fit entreprendre par les Phéniciens ne fut qu'une reprise de ce commerce que les rois d'Assyrie avaient cherché à ruiner. La narration qu'en fait Hérodote prouve que les Phéniciens étaient encore très instruits des moyens que leurs ancêtres employaient pour ce voyage. Les preuves que Pluche apporte de tout cet immense commerce et des voyages des Phéniciens ne laissent aucun doute sur ce sujet. (*Spectacle de la nat.* t. iv, p. 315 et 334.)

Ce fut par cette voie que les prétendus dieux égypt-

tiens devinrent les dieux de presque tous les peuples. Ainsi, outre tous les dieux et déesses imaginés de l'Osiris et de l'Isis égyptiens, Horus devint le Moloch des Ammonites, l'Adonis de Biblos, le Bel des autres villes de Phénicie, lequel fut aussi adoré chez les Celtes des Gaules ; une preuve indubitable en existe encore aujourd'hui dans la langue celtique ou bretonne ; on y nomme, en effet, tout prêtre *Bélec*, diminutif de *Bel*, celui-ci signifiant seigneur, et celui-là petit seigneur ; on honorait aussi dans les Gaules le Belenus rayonnant, qui était le même. Osiris, Horus, Apollon, Bacchus et bien d'autres furent confondus avec le soleil.

Macrobe, dans ses savantes Saturnales, livre 1<sup>er</sup>, consacre six chapitres, du 17<sup>e</sup> au 23<sup>e</sup>, à démontrer par l'autorité des anciens que tous les dieux païens sont le même que le dieu Soleil. Au ch. vi de ce même livre, il donne une preuve si naturelle de l'origine phénicienne des Étrusques qu'on ne saurait la nier. Les magistrats étrusques, dit-il, portaient les robes de pourpre, usaient de la chaise curule et des licteurs ; c'est d'eux que Tullus Hostilius, troisième roi de Rome, emprunta ces insignes pour les Romains. La pourpre indique l'origine phénicienne de la colonie étrusque. Le nom de *Phénicie* en grec veut dire rouge et pourpre. C'est ici une confirmation de ce que les inscriptions d'Eugubio nous ont appris des colonies phéniciennes d'Étrurie, des Gaules et de l'Irlande.

Dans sa savante et non surpassée *Histoire du ciel poétique*, Plucho a démontré jusqu'à la plus lumineuse évidence ce que nous avons résumé en partie, à savoir que dans la première origine les symboles et les fêtes se rapportaient au vrai Dieu, et à l'histoire du déluge et des premiers temps qui le suivirent, aux rapports astronomiques du soleil et de la terre, avec les besoins



et les productions du labourage, selon les diverses saisons de l'année, mais qu'ensuite l'ignorance, la cupidité et toutes les passions humaines transformèrent ces symboles en personnages imaginaires qui devinrent les innombrables dieux et déesses de l'idolâtrie universelle ; et enfin que tous ces dieux se confondirent avec le soleil et en rapport avec d'autres astres, d'où le culte du feu, le sabéisme ou astrolâtrie, commencement de l'idolâtrie, qui finit dans l'anthropomorphisme de tous ces prétendus dieux.

Les mêmes symbolismes se retrouvent dans les antiquités chinoises, et ils proviennent évidemment de la même source ; le fond est le même, l'habit est un peu différent ; de là les nombreuses ressemblances entre les antiquités, les coutumes, les traditions, l'écriture, etc., entre les Égyptiens et les Chinois.

Le livre de la Sagesse, chapitres XIII et XIV, confirme la démonstration de Pluche dans tous ses points. Ch. XIII : « Ils sont vains tous les hommes qui n'ont point la connaissance de Dieu ; ils n'ont pu comprendre par les biens visibles le souverain Être ; et ils n'ont point reconnu le Créateur par la considération de ses ouvrages. Mais ils se sont imaginé que le feu, ou le vent, ou l'air le plus subtil, ou la multitude des étoiles, ou l'abîme des eaux, ou le soleil et la lune, étaient les dieux qui gouvernent le monde, S'ils les ont crus des dieux, parce qu'ils étaient charmés de leur beauté, qu'ils conçoivent de là combien celui qui en est le dominateur doit être encore plus beau, car c'est l'auteur de toute beauté qui a donné l'être à toutes choses. S'ils ont admiré le pouvoir et les effets de ces créatures, qu'ils comprennent de là combien est encore plus puissant celui qui les a créées. Car la grandeur et la beauté de la créature peuvent faire connaître et rendre.

visible le Créateur. Et, néanmoins, ces hommes sont moins coupables que les autres ; car s'ils tombent dans l'erreur, on peut dire que c'est en cherchant Dieu et en s'efforçant de le trouver. Ils le cherchent en vivant au milieu de ses ouvrages ; et ils sont emportés par la beauté des choses qu'ils voient. Mais, d'ailleurs, ils ne méritent point de pardon ; car s'ils ont pu avoir assez de lumière pour connaître l'ordre du monde, comment n'ont-ils pas découvert plus aisément celui qui en est le dominateur. »

Voilà la première époque de l'idolâtrie chaldéenne, égyptienne, phénicienne et universelle. Voici la seconde époque :

« Mais ceux-là sont vraiment malheureux et n'ont que des espérances mortes, qui ont donné le nom de dieux aux ouvrages de la main des hommes, à l'or, à l'argent, aux inventions de l'art, aux figures des animaux, à une pierre de nul usage, travail d'une main antique. Un ouvrier habile coupe par le pied dans une forêt un arbre bien droit ; il en ôte adroitement toute l'écorce ; et, se servant de son art, il en fait quelque meuble utile pour l'usage de la vie. Il se sert du bois qui lui est demeuré de son travail pour se préparer à manger ; et voyant que ce qui lui reste n'est bon à rien, que c'est un bois tordu et plein de nœuds ; il le taille avec soin tout à loisir ; il lui donne une figure par la science de son art, et il en fait l'image d'un homme ou de quelqu'un des animaux ; en le frottant avec du vermillon, il le peint de rouge, lui donne une couleur empruntée, et en ôte avec adresse toutes les taches et tous les défauts. Après cela il fait à sa statue une niche qui lui soit propre ; il la place dans une muraille, et il la fait tenir avec du fer, de peur qu'elle ne tombe ; et il use de cette précaution, sachant qu'elle ne peut

s'aider elle-même, parce que ce n'est qu'une statue ; et qu'elle a besoin d'un secours étranger. Il lui fait ensuite des vœux, et il l'implore pour ses biens, pour ses enfants ou pour un mariage. Il ne rougit pas de parler à un bois sans âme ; il prie pour sa santé celui qui n'est que faiblesse ; il demande la vie à un mort ; et il appelle à son secours celui qui ne peut se secourir. Pour avoir des forces dans un voyage, il s'adresse à celui qui ne peut marcher ; et lorsqu'il pense à acquérir ou à entreprendre quelque chose et qu'il est en peine du succès de tout ce qui le regarde, il implore celui qui est inutile à tout. »

Voici l'origine des idoles au chapitre xiv de la Sagesse : « La pensée des idoles a été le commencement de la prostitution, et leur perfection a été l'entière corruption de la vie humaine. Car les idoles n'ont point été dès le commencement, et elles ne seront point pour toujours. C'est la vanité des hommes qui les a introduites dans le monde. C'est pourquoi on en verra la fin... » Les regrets d'un fils mort, la flatterie envers les princes, la tyrannie de ceux-ci, l'adresse des sculpteurs, l'ignorance du peuple « ont été la source de l'illusion de la vie humaine, de ce que les hommes ou pour satisfaire leur affection particulière, ou pour se rendre trop complaisants aux rois, ont donné à des pierres et à des bois le nom incommunicable. Il n'a pas même suffi aux hommes d'être dans ces erreurs touchant la connaissance de Dieu ; mais vivant dans une grande confusion causée par l'ignorance, ils appellent paix tant et de si grands maux. Car, ou ils immolent leurs propres enfants, ou ils font en secret des sacrifices infâmes, ou ils célèbrent des veilles pleines d'une brutalité furieuse. De là vient qu'ils ne gardent plus aucune honnêteté, ni dans leur vie ni dans leur mariage,

mais l'un tue l'autre par envie, ou l'outrage par adultère. Tout est dans la confusion, le sang, le meurtre, le larcin, la tromperie, la corruption, l'infidélité, le tumulte, le parjure, le trouble des gens de bien, l'oubli de Dieu, l'impureté des âmes, l'avortement des femmes, l'incontinence des mariages et les dissolutions de l'adultère et de l'impudicité ; car le culte des idoles abominables est la cause, le principe et la fin de tous les maux. »

Moïse, aux chapitres IV et XVII du *Deutéronome*, expose la même origine de l'idolâtrie. Il l'avait vue pratiquée en Égypte, et il prend dans sa loi toutes les précautions pour en éloigner son peuple. Mais l'idolâtrie avait commencé auparavant en Chaldée : la sainte Écriture la mentionne dès le temps d'Abraham et, plus tard Laban, oncle et beau-père de Jacob, se plaint qu'on lui ait enlevé ses idoles.

L'origine et le développement de l'erreur sont indubitables ; c'est la corruption de la vérité. En effet, le soleil fut dans le principe le symbole de Dieu et considéré comme son tabernacle. (Ps. 18.) *In sole posuit tabernaculum suum*. La tradition divine le considère comme une image du verbe créateur et rédempteur qui doit éclairer le monde ; et le Messie promis et attendu depuis l'origine, elle l'appelle l'*Orient*, le *Soleil de justice* (Zach. III, 8 ; VI, 12 ; Malach. IV, 2 ; Luc I, 78). Cette tradition garantie par l'infailibilité de l'enseignement dans l'Église, fut pervertie chez les nations qui se séparèrent d'elle. Elles ne considérèrent plus le soleil comme un emblème, un symbole, une image de Dieu ; elles l'adorèrent comme Dieu. Nous avons dans cette erreur et dans l'histoire révélée de son origine la preuve indubitable que l'idolâtrie n'est que la corruption de la vérité divine et du culte primitif

rendu à Dieu par le genre humain tout entier, tant que les peuples descendants de Noé n'eurent pas oublié les traditions qu'ils en avaient reçues. Cette erreur, corruption de la vérité, cette adoration du soleil et des astres, etc., à la place du Créateur a été si universelle chez tous les peuples, qu'elle fut même un crime du peuple d'Israël plus d'une fois puni de Dieu et souvent réprouvé par les prophètes. Son universalité même est la preuve qu'elle vient d'une même origine et qu'elle est la perversion d'une même tradition divine, et que celle-ci régnait seule à l'époque où toutes les familles humaines parlaient une seule langue et les mêmes discours sur la vérité divine et le culte de Dieu (Gen. xi, 1. — Sap. xi), dans les plaines de Sennaar, en Chaldée. La construction de la tour de Babel et de la ville de Babylone par l'instigation de Nemrod, ce qui a fait appeler cette tour *Birs-Nimbroud*, *Birenta-Nembrod*, etc., fut l'occasion de la dispersion des familles humaines. Dieu voulut les arracher à la domination tyrannique de ce petit-fils de Cham, trop fidèle héritier des erreurs et des crimes des Caïnites, dont la terre avait été purifiée par le déluge. En les dispersant pour repeupler la terre, la révolte universelle contre Dieu était rendue plus difficile. Si d'un côté, l'oubli des traditions divines devait suivre l'éloignement du centre primitif et de l'autorité de l'Église soutenue et appuyée par la révélation continuelle des patriarches, des prophètes et par le sacerdoce transmis de Melchisédech à Abraham, Isaac, Jacob, Lévi, Moïse et Aaron et ses descendants jusqu'à la venue du prêtre éternel, selon l'ordre de Melchisédech ; d'autre part, la coalition de tout le genre humain pour sa perte comme avant le déluge devenait presque impossible ; il faudrait de longs siècles pour le réunir sous une même

domination de révolte contre son créateur et lorsque cette domination aura envahi presque tout l'univers, le vrai soleil de justice viendra éclairer toutes les nations qui l'attendaient

Cet enchaînement de faits historiques dans lequel il est impossible de méconnaître l'action divine, nous ramène à une seule et même origine de tout le genre humain, reconnaissant pour père Noé; et de Noé nous remontons par le même enchaînement et les traditions bien connues de tous les peuples jusqu'à Adam, le premier homme, qui n'est point né d'un singe ni d'une hydre verte, mais qui fut créé à l'image et ressemblance de Dieu.

Il serait facile de réunir les traditions éparses dans les plus anciens auteurs des diverses nations antiques, et elles confirmeraient nos conclusions. Nous nous contenterons des témoignages de Platon, l'un des plus autorisés témoins des traditions anciennes. Dans le *Timée*, il introduit un prêtre égyptien disant à Solon : « Quant à ces histoires généalogiques des dieux, etc., que tu viens de me faire, Solon, elles diffèrent peu des contes d'enfants; d'abord, vous n'avez conservé le souvenir que d'un seul déluge, tandis qu'il y en a eu plusieurs avant celui-ci... » Les prêtres égyptiens ne voyaient donc que des fables et contes d'enfants dans les histoires généalogiques des dieux. Platon pensait comme eux, mais il ne voulait pas trop froisser les superstitions païennes des Grecs. C'est ce qui paraît clairement dans ce passage demi-sceptique et ironiquement affirmatif du *Timée* : « Quant aux autres démons, dit-il, il est au-dessus de nos forces de connaître et d'expliquer leur naissance : et il faut s'en rapporter à ceux qui en ont parlé autrefois, et qui descendus des dieux, à ce qu'ils disent, devaient bien connaître

leurs ancêtres. On ne peut donc pas ne pas ajouter foi aux enfants des dieux, quoique leurs récits ne se fondent pas sur des preuves vraisemblables ou convaincantes, mais puisqu'ils prétendent faire l'histoire de leur race, nous devons suivre l'usage de les croire. Voici donc, suivant eux, l'ordre généalogique de ces dieux, etc... »

Voici un autre usage que sa généralité antique fait remonter à l'unique origine des races humaines. Les fêtes chez les druides des Gaules et chez beaucoup d'autres peuples se célébraient de nuit. Cet usage de compter un jour depuis le commencement d'une nuit jusqu'à la suivante, n'a pas été exclusivement propre aux habitants des Gaules. Les Juifs, les Athéniens, les Numides de la Lybie, les Germains, et en général tous ceux des anciens peuples qui employaient des mois purement lunaires, ont eu cet usage. Plusieurs peuples y tiennent encore aujourd'hui, et bien plus, l'Église conserve la coutume de commencer les fêtes par les premières vêpres les plus solennelles pour les terminer par les secondes vêpres le jour suivant. Le petit peuple parmi nous, pour dire *aujourd'hui* dit encore : *à net*, ou *anuit* (en latin, *hac nocte*; en bas breton ou celtique, *seiz-hun*, ou *seirun* (semaine) signifie sept *sommeils*, ou *sept nuits*. La même manière de s'exprimera encore cours dans la plupart des langues du Nord, notamment en Angleterre, où le mot *senight* ou *seven-night* (sept nuits), et en Allemagne, *siben* ou *siven-nacht*, sont employés pour dire huit jours. (Manet, *Hist. de la Petite Bretagne*, t. 1, p. 259).

Platon, dans le *Timée*, nous apprend quelque chose d'analogue des Égyptiens, en ces termes : « Les habitants de Saïs ont pour protectrice une déesse, que l'on appelle en égyptien : *Neith*, et, en grec, *Athéné*,

(à laquelle était consacré le hibou, oiseau de nuit); et ils aiment beaucoup les Athéniens et prétendent, en quelque sorte, avoir la même origine. » *Neith* est le même mot qui, en Anglais et en Allemand signifie nuit, et les premiers Athéniens étaient une colonie égyptienne de Saïs.

Platon, se fondant toujours sur les anciennes traditions, s'exprime ainsi au livre III des *Lois* : « Après la catastrophe générale causée par un déluge... ceux qui échappèrent alors à la destruction universelle devaient être des habitants des montagnes, sur le sommet desquelles se conservèrent ainsi quelques faibles étincelles du genre humain... C'était une nécessité que ces montagnards fussent dans une ignorance entière des arts, de toutes les inventions que l'ambition et l'avarice ont imaginé dans les villes... Ceux qui survécurent au déluge ne doutèrent pas que des milliers d'années se fussent écoulées jusqu'à eux; et il n'y a pas plus de mille ou deux mille ans qu'ont été faites les découvertes attribuées à Dédale, à Orphée, à Palamède; l'invention de la flûte qu'on doit à Marsyas et à Olympus; celle de la lyre, qui appartient à Ambryon, et tant d'autres qui ne sont nées que d'hier, si je puis m'exprimer ainsi... La mémoire du déluge devait inspirer trop de crainte pour qu'on descendit des montagnes dans les plaines... Tous les arts qui ne peuvent se passer du fer, de l'airain et des autres métaux ont dû être ignorés durant longtemps. D'ailleurs, comment se rapprocher; la perte des arts ayant ôté presque tous les moyens de se transporter les uns chez les autres, soit par terre, soit par mer? Il n'était donc guère possible aux hommes d'avoir quelque commerce entre eux, parce que le fer, l'airain et toutes les mines avaient été engloutis et qu'on n'avait aucun moyen



d'extraire des métaux... Ayant en abondance des pâturages, d'où, pour lors, ils tiraient principalement leur subsistance, ils ne manquaient ni de chair ni de laitage. De plus, la chasse leur fournissait des mets délicats et en quantité. Ils avaient aussi des vêtements soit pour le jour, soit pour la nuit, des cabanes et des vases de toute espèce, tant de ceux qui servent auprès du feu que d'autres. Car il n'est pas besoin de fer pour travailler l'argile ni pour tisser, et les dieux ont voulu que ces deux arts pourvussent à nos besoins en ce genre, afin que l'espèce humaine, lorsqu'elle se trouverait en de semblables extrémités, pût se conserver et s'accroître... Il me paraît que ceux de ces temps-là ne connaissaient point d'autre gouvernement que le patriarcat, dont on voit encore quelques vestiges en plusieurs lieux chez les Grecs et les Barbares. Homère dit quelque part (*Odys.* ix) que ce gouvernement était celui des Cyclopes : « Les Cyclopes, dit-il, ne tiennent point de conseil en commun ; on ne rend point chez eux la justice. Ils demeurent dans des cavernes profondes sur le sommet des hautes montagnes ; là chacun donne des lois à sa femme et à ses enfants ; se mettant peu en peine de son voisin. » Dardanus, dit Homère, bâtit une ville appelée de son nom Dardanie. Les murs sacrés d'Ilion, ville formée du concours de différents peuples, n'étaient point encore élevés dans la plaine, mais on continuait d'habiter au pied du mont Ida, d'où coulent tant de sources. » Ces vers et ceux que nous avons vus touchant les Cyclopes, lui ont été inspirés par les dieux et sont tout à fait dans la nature. »

« Examinons plus attentivement ce récit d'Homère, revêtu d'une écorce fabuleuse ; peut-être y découvrirons-nous des traces de ce que nous cherchons... Après donc que l'on eut quitté les hauteurs, on bâtit

Ilion dans une belle et vaste plaine, sur une petite éminence arrosée par différents fleuves qui descendaient du mont Ida. Cela a dû arriver bien des siècles après le déluge. Il fallait que les hommes d'alors eussent absolument perdu le souvenir de ce terrible événement pour oser ainsi placer leur ville au-dessous de plusieurs fleuves qui conlaient d'un endroit fort élevé et pour se croire en sûreté sur une terre d'une hauteur médiocre... Comme le genre humain se multipliait, il se forma sans doute alors beaucoup d'autres villes en plusieurs endroits. » Les expressions si familières aux Grecs et aux Latins « *monter à la ville, descendre de la ville* », prouvent que, dans les premiers temps, les villes étaient bâties sur des lieux élevés. « Les villes qui firent une expédition contre Ilion ne craignirent pas de la faire par mer; car déjà la mer n'épouvantait plus personne et toutes les nations en faisaient usage.»

Ne dirait-on pas que Platon, en s'appuyant sur les traditions, a voulu faire l'histoire depuis le déluge et réfuter les imaginations dévergondées de certains archéologues modernes.

Thucydide ajoute une nouvelle preuve confirmatoire du récit de Platon : au livre I de la *Guerre du Péloponnèse*, il s'exprime ainsi : « Portant mes regards jusque dans la haute antiquité, je crois qu'il n'y avait encore rien eu de grand ni dans la Grèce ni dans tout le reste avant cette guerre. »

« On voit, en effet, que le pays qui porte aujourd'hui le nom de Grèce, n'était pas encore habité d'une manière constante; mais qu'il était sujet à de fréquentes émigrations, et que ceux qui s'arrêtaient dans une contrée, l'abandonnaient sans peine, repoussés par de nouveaux occupants qui se succédaient toujours en plus grand nombre. Comme il n'y avait point de com-

merce, que les hommes ne pouvaient sans crainte communiquer entre eux ni par terre ni par mer; que chacun ne cultivait que ce qui suffisait à sa subsistance, sans connaître les richesses... comme chacun, enfin, croyait pouvoir trouver partout la subsistance journalière, il ne leur était pas difficile de changer de place... Le pays le plus fertile était celui qui éprouvait les plus fréquentes émigrations. Telles étaient les contrées qu'on nomme à présent la Thessalie, la Béotie, la plus grande partie du Péloponèse, dont il faut excepter l'Arcadie. Car dès que par la bonté de la terre, quelques peuplades avaient augmenté leur force, cette force donnait lieu à des séditions qui en causaient la ruine, et elles se trouvaient d'ailleurs plus exposées aux entreprises du dehors. L'Attique, qui par l'infériorité d'une grande partie de son sol n'a point été sujette aux séditions, a toujours eu les mêmes habitants. »

« Ce qui me prouve encore bien la faiblesse des anciens, c'est qu'on ne voit pas qu'avant la guerre de Troie la Grèce ait rien fait en commun. Je crois même qu'elle ne portait pas encore toute entière le nom d'Hellade, qu'on lui donne aujourd'hui, ou plutôt qu'avant Hellen, fils de Deucalion, ce nom n'existait pas encore; les différentes peuplades donnaient leur nom à la contrée qu'elles habitaient. »

« De tous les souverains dont nous avons entendu parler, Minos est celui qui eut le plus anciennement une marine. Il était maître de la mer qu'on appelle Hellénique; il dominait sur les Cyclades et forma des établissements dans la plupart de ces îles, après en avoir chassé les Cariens : il en donna le gouvernement à ses fils. »

Pomponius Mela (*Descript. de la terre*, l. I, c. XII) dit que les Phéniciens ont inventé les caractères alpha-

bétiques, leur application à divers usages et plusieurs autres arts. Ils furent les premiers qui parcoururent les mers et combattirent sur des vaisseaux. Les premiers ils se donnèrent des rois et soumièrent les nations.

Il serait superflu d'accumuler ici tous les nombreux témoignages des plus anciens historiens, des traditions universelles, des coutumes générales, des cérémonies religieuses, ils ne feraient que confirmer ce que nous venons de citer et prouver surabondamment cette certitude historique qui nous montre toutes les races humaines datant leur origine du déluge universel à la date que lui assignent le récit de Moïse et les récits des anciens historiens des peuples orientaux ; et de plus partant toutes de la Chaldée et des régions voisines pour s'en aller coloniser toute la terre.

Il n'y a donc ici aucun âge préhistorique. Il y aura seulement des temps d'arrêt dans l'histoire des émigrations, d'autant plus longs que les peuples seront plus éloignés du point de départ.

MGR MAUPIED.

(à suivre)

---

## L'EXÉGÈSE DE M. FAYE

---

### 1<sup>er</sup> Article

---

M. H. Faye, de l'Institut, a publié récemment un ouvrage ayant pour titre : *Sur l'origine du monde* (1). Il aborde dans ce volume les plus hautes questions de l'astronomie et de la cosmogonie, et répand sur elles une vive lumière. La science éminente, la grande pénétration de vue, la clarté parfaite d'exposition que l'on rencontre dans ces pages, répondent à la réputation dont jouit l'auteur.

Le chapitre XII est constitué tout entier par une conférence donnée à la Sorbonne le 15 mars dernier. La formation de l'univers y est exposée d'une manière vraiment remarquable ; et celle du système solaire y est représentée d'une façon plus complète qu'elle ne l'avait été jusqu'ici. Il est désormais avéré que la Terre est beaucoup plus ancienne que le Soleil. Le système de Laplace est en partie ruiné, la théorie de Descartes sur le rôle des tourbillons dans la formation de l'univers, tirée de l'oubli et ramenée à de justes limites. C'est comme un mouvement nouveau imprimé à l'astronomie.

M. Faye applique surtout sa théorie cartésienne des tourbillons, ainsi modifiée, à l'étude approfondie du soleil. Il n'est pas, que je sache, de travail donnant sur l'astre de notre monde des notions plus faciles à

(1) Paris, 1<sup>re</sup> édition, in-8. Gauthier-Villars, 1884.

saisir, et plus satisfaisantes, que la conférence faite à la Sorbonne le 24 février 1883, et formant le chapitre XIV de l'ouvrage dont nous parlons : s'appuyant sur des faits bien constatés, l'auteur semble nous révéler véritablement le mystère de la constitution physique et mécanique du soleil. Quelque astronome, fût-ce le P. Secchi, nous avait-il fait, d'une façon plus simple, connaître la nature de cet astre, que ne le révèle la proposition suivante, sorte de définition même du soleil? « Le soleil, nous dit M. H. Faye, est une vaste machine thermique organisée de manière à rayonner indifféremment, vers toutes les régions de l'espace, une énorme provision de chaleur, avec une constance et une durée merveilleuse (1). »

D'une grande valeur en matière d'astronomie, la brochure *Sur l'origine du monde* se recommande accidentellement par un autre genre de mérite. Dans les hautes sphères scientifiques où l'auteur se transporte, il reconnaît et affirme des vérités proclamées par la saine philosophie et la théologie catholique. M. Faye ne contemple pas les merveilles du ciel sans répéter la parole du Psalmiste : *Cœli enarrant gloriam Dei*, et à l'occasion de ses recherches astronomiques, il confesse tout ensemble, dans la page que voici, sa foi à l'existence de Dieu et à la spiritualité de l'âme.

« Ce qui nous frappe, dit-il, lorsque nous levons les yeux au ciel, ce qui nous arrache un moment au cercle des préoccupations matérielles, ce qui éveille en nous la pensée avec l'admiration, c'est la douce clarté du jour, c'est ce soleil radieux qui nous mesure sa lumière et ses chaleurs en animant la nature entière, ce sont ces étoiles qui ponctuent si gracieusement de leurs

feux la voûte du ciel et font succéder à l'excitation du jour, le calme et la sérénité de la nuit. Nous admirons les mouvements réguliers des astres, leurs retours qui ne manquent jamais : c'est là pour nous la première des conditions d'existence, car notre vie matérielle ne tient qu'à un fil dont le bout est là-haut. Et, pour sentir cette vivifiante poésie, il n'est pas besoin de science. Peu importent les rouages et les mystérieux ressorts de ce vaste univers. L'impression immédiate et la réaction intellectuelle qui s'ensuit sont les mêmes chez le savant et l'ignorant, aujourd'hui comme il y a dix mille ans. Cette impression, toute vague qu'elle paraisse quand j'essaie lourdement de l'analyser, suffit. Nous sentons, pour ainsi dire, notre pensée s'élever jusqu'à la notion d'un monde supérieur aux petites choses qui nous entourent. Nous contemplons, nous connaissons, au moins dans sa forme immédiatement saisissable, ce monde qui, lui, ne connaît rien. Ainsi, il y a autre chose que les objets terrestres, autre chose que notre propre corps, autre chose que ces astres splendides : il y a l'intelligence et la pensée. Et comme notre intelligence ne s'est pas faite elle-même, il doit exister dans le monde une intelligence supérieure d'où la nôtre dérive. Dès lors, plus l'idée qu'on se fera de cette intelligence supérieure sera grande, plus elle approchera de la vérité. Nous ne risquons pas de nous tromper en la considérant comme l'auteur de toutes choses, en reportant à elle ces splendeurs des cieux qui ont éveillé notre pensée, et finalement nous voilà tout préparés à comprendre et à accepter la formule traditionnelle : « Dieu, Père tout-puissant, Créateur du Ciel et de la Terre (1). »

(1) P. 8-10.

Le même auteur reconnaît comme absolues ces deux vérités contenues, ainsi qu'il l'avoue encore, dans la cosmogonie de la *Genèse* :

« Dieu a créé les êtres que nous voyons autour de nous et au-dessus de nos têtes. Il est seul Dieu.

« Dieu a créé l'homme à son image (1). »

Il s'incline devant la loi divine concernant la sanctification du septième jour (2).

Non-seulement il admet cette loi, il va même jusqu'à témoigner son profond respect pour la page sacrée dans laquelle elle est formulée, en tête des Écritures : « Ne quittons pas, dit-il, ces temps primitifs sans rendre hommage au premier chapitre de la *Genèse*. Il prouve que l'humanité n'a débuté ni par les niaiseries du fétichisme, ni par les gracieuses absurdités du polythéisme (3). »

D'autre part, au nom de la science, il justifie indirectement et d'une façon non moins avantageuse pour la vérité, plusieurs assertions de la foi.

L'une d'elles est la haute importance du globe de la Terre dans l'économie du monde, importance que ce globe a obtenue en étant le théâtre sur lequel se sont accomplis les mystères de l'Incarnation et de la Rédemption. On a souvent dit et écrit que la Terre, au contraire, est à peine un grain de poussière dans l'Univers, et que la vie se trouve à sa surface, tout simplement comme dans des myriades d'autres mondes. La thèse de la pluralité des mondes habités, n'infirmé pas, il est vrai, l'assertion de la foi sur la dignité exceptionnelle du nôtre ; mais avant d'admettre si facile

(1) P. 14.

(2) P. 14-15.

(3) P. 26.



ment cette première thèse, pour y trouver un prétexte d'attaquer la doctrine catholique, que l'on veuille bien apprendre de M. Faye combien la vraie science est réservée sur ce point dans ses affirmations : « Les mondes habités, nous dit l'éminent astronome, la vie répandue à profusion dans l'Univers sous les formes les plus variées : quel vaste champ pour l'imagination !

« Pour l'imagination, soit; mais pour la science, non. Sur le point de fait la science est et restera muette !...

« Voici à peu près tout ce qu'un astronome peut affirmer sur ce sujet. Regardez le ciel et dites-vous bien que, de ces myriades d'astres que les lunettes vous y font voir, aucun n'est habité, puisqu'ils sont tous en état de pleine incandescence; aucun ne le sera jamais, parce qu'à l'époque de leur extinction, alors qu'un être vivant pourrait mettre le pied sur leur écorce refroidie et solidifiée, il n'y aura pas pour eux, à cause de leur immense éloignement mutuel, de soleil voisin pour leur départir la lumière et la chaleur. Il n'y a, dans l'Univers, qu'un astre, et il appartient à notre monde : c'est notre satellite, la Lune, sur lequel il y aurait chance de découvrir des traces de vie. Eh bien, les partisans de la vie universelle jouent de malheur : la Lune est un désert (1). »

La foi nous enseigne que le Ciel et la Terre passeront. Cette doctrine contredit des théories qui ont été émises en notre siècle et promettent à l'Humanité un progrès sans limite, à l'Univers un perfectionnement sans fin. On est heureux de voir un vrai savant apporter un *confirmatur* à la foi et ramener ainsi l'esprit humain à la sagesse et à la vérité : « Il faut donc renoncer à ces brillantes fantaisies par lesquelles on

(1) P. 243-244.

cherche à se faire illusion, à doter l'homme d'une postérité illimitée, à considérer l'Univers comme l'immense théâtre où se développe spontanément un progrès sans fin. Au contraire, la vie doit disparaître ici-bas, et les œuvres matérielles les plus grandioses de l'humanité elles-mêmes s'effaceront peu à peu sous l'action des quelques forces physiques qui lui survivront pendant un temps. Il n'en restera rien, pas même des ruines (2). »

Il ne plaît pas à certains esprits d'entendre l'Église nous parler de la fin du monde. Qu'ils s'adressent alors à la Science : elle leur présentera ce tableau vigoureusement traité par le pinceau d'un de ses maîtres :

« Il arrivera un moment où la circulation qui alimente la photosphère (du Soleil), et qui régularise sa radiation en y faisant participer l'énorme masse presque entière, sera gênée et commencera à se ralentir. Alors la radiation de lumière et de chaleur diminuera, la vie végétale et animale se resserrera de plus en plus vers l'équateur terrestre. Quand cette circulation aura cessé, la brillante photosphère sera remplacée par une croûte opaque et obscure qui supprimera immédiatement toute radiation lumineuse. Bientôt on pourra marcher sur le Soleil, comme on le fait au bout de quelques jours sur les laves encore incandescentes au-dedans, qui sortent de nos volcans. Réduit désormais aux faibles radiations stellaires, notre globe sera envahi par le froid et les ténèbres de l'espace. Les mouvements continuels de l'atmosphère feront place à un calme complet. La circulation aéro-tellurique de l'eau qui vivifie tout, aura disparu : les derniers nuages auront répandu sur la terre leurs dernières pluies; les ruis-

seaux, les rivières cesseront de ramener à la mer les eaux que la radiation solaire lui enlevait incessamment. La mer elle-même, entièrement gelée, cessera d'obéir aux mouvements des marées. La Terre n'aura plus d'autre lumière propre que celle des étoiles filantes qui continueront à pénétrer dans l'atmosphère et à s'y enflammer. Peut-être les alternatives qu'on observe dans les étoiles, au commencement de leur phase d'extinction, se produiront-elles aussi dans le Soleil; peut-être un développement accidentel de chaleur, dû à quelque affaissement de la croûte solaire, rendra-t-il un instant à cet astre sa splendeur première; mais il ne tardera pas à s'affaiblir et à s'éteindre de nouveau, comme les étoiles fameuses du Cygne, du Serpenteaire et dernièrement encore de la Couronne boréale (1). »

M. Faye nous affirme ainsi, comme interprète de la science, que notre monde périra. Notre auteur vient de nous dire comment le Soleil et la Terre mourront de vieillesse.

Il semble plus conforme à la tradition de regarder le monde présent comme étant destiné à une mort violente. L'astronome français n'exclut pas d'une façon absolue la possibilité d'un cataclysme qui avancerait pour le système solaire une fin à laquelle il est voué par sa propre constitution. Parlant de la possibilité d'une collision de ce système avec quelque autre du monde sidéral, M. Faye s'exprime en ces termes :

« Si une telle collision venait à se produire, de manière à transformer en chaleur l'énergie que notre système a possédée jusqu'ici, de par son mouvement de translation, ses matériaux s'engageraient dans de

(1) P. 252-253.

nouvelles combinaisons sans aucun rapport avec les phases que nous venons de décrire (1). »

Que demanderions-nous de plus à la science pour apprendre d'elle aussi quelle importance l'on doit attacher aux paroles suivantes du prince des Apôtres?

« Les Cieux étaient depuis longtemps, ainsi que la Terre qui fut tirée de l'eau et formée au moyen de cet élément, par la parole de Dieu. Par ce moyen, le monde d'alors périt dans les eaux du déluge. Les Cieux de maintenant et la Terre sont réservés par la même parole, destinés au feu pour le jour du Jugement et de la perte des hommes impies (2). »

Plus est remarquable, plus a de valeur et de réel mérite le récent ouvrage de M. H. Faye, plus nous regrettons d'apporter certaines restrictions à l'éloge que nous faisons de cette publication. Par exemple, nous rencontrons quelque part, dans ce beau livre, l'affirmation suivante faite par notre auteur devant ses auditeurs de la Sorbonne :

« Il (le chaos) contenait à l'état d'énergie de position, toutes les énergies passées et présentes de l'Univers, sous quelque forme qu'elles se manifestent aujourd'hui, lumière, mouvement ou chaleur, même celle que j'utilise en levant le bras devant vous, ou en produisant devant vous ma pensée par des paroles (3). »

Or, cette assertion est tout à fait inadmissible en bonne philosophie. Qu'est-ce qui ment le bras ou l'organe vocal de l'homme? Incontestablement c'est l'âme. Mais l'acte de l'âme est celui d'une faculté motrice que possède cette âme. Et l'existence de cette faculté im-

(1) P. 255. Note 1.

(2) II Ep. B. Petri. m, 5-7.

(3) P. 195.

plique celle de la substance même de l'âme. On ne pourrait donc dire que l'énergie utilisée pour lever le bras ou parler existait dans le chaos primordial, sans loger par là même dans ce chaos la substance de l'âme humaine. Non, pour ne rien dire de plus, ni dans aucune des manifestations de la vie même corporelle des hommes, ni dans aucune des manifestations de la vie des animaux et des végétaux, ne sont utilisées directement des énergies ayant existé, fût-ce « à l'état d'énergie « de position », au sein de l'antique chaos. La vie a lieu en nous et dans les êtres vivants des deux règnes supérieurs de la nature, sous l'influence, en vertu de l'activité propre respectivement de l'âme humaine, de la forme substantielle animale, et de la forme substantielle végétale, toutes formes substantielles qui ont été créées, tirées du néant postérieurement au chaos primordial.

C'est, d'ailleurs, à la première page de son livre que M. Faye prétend nous imposer le principe niant toute création, toute intervention divine postérieure au chaos. Il me semble du moins que tel est le sens des paroles suivantes : « On n'en trouvera pas moins bien étrange que la Science moderne fasse reculer l'intervention divine jusqu'aux dernières limites, jusqu'au chaos, et que l'on n'y ait recours que là où l'on ne peut faire autrement. Tel est, en effet, l'esprit de la Science : je dirai même, tels sont sa raison d'être et son droit.

« Il appartient au philosophe de montrer comment cette tendance scientifique se concilie avec la notion supérieure de la Providence (1). »

Ne discutons pas ici la question des droits de chaque science ; ne faisons pas non plus parler trop vite la

(1) P. 6.

Physique (au sens large et ancien du mot) et la Philosophie ; mais entendons tout d'abord ce que la Théologie nous dit au sujet des moments où Dieu a créé, où il est intervenu directement dans le monde par sa Toute-Puissance. On ne peut en toute convenance refuser à la Théologie l'honneur de dirimer la première une pareille question. Eh bien ! cette science nous répond de la manière suivante. Vous pouvez regarder les créatures comme ayant été tirées du néant toutes au même instant, et regarder les créations diverses énumérées dans la cosmogonie biblique comme conçues par de pures distinctions logiques et non comme constituant des œuvres faites successivement par le Créateur. En cela vous suivrez l'école d'Alexandrie, et vous semblerez trouver la justification de votre sentiment dans ce texte de l'Écriture : *Qui vivit in æternum creavit omnia simul*. Mais il est plus probable qu'il faille entendre l'Hexaméron au sens historique et non pas au sens allégorique ; il est plus probable que le monde a été fait par le Créateur au cours d'un temps quelconque et non en un instant. Or, dans cette dernière supposition, la seule d'ailleurs qui nous plaise, ce n'est pas seulement *dans le principe*, c'est jusqu'à l'apparition des animaux, jusqu'à celle de l'homme, que Dieu est intervenu, qu'il a créé. Il a tiré du néant toutes les espèces animales à mesure qu'elles ont été formées. Il a donné en même temps à chacune d'elles de se propager et de se perpétuer, sans nouvelle création, tellement que chez les animaux les parents engendrent l'âme avec le corps de leurs petits. Quant à l'espèce humaine, il lui a donné de se propager et de se perpétuer de même, mais en se réservant de créer encore l'âme à l'origine de chaque homme, jusqu'à la fin du monde, parce que l'âme humaine est esprit et

non matière, et qu'à ce titre elle ne saurait être produite par la génération. Voilà ce que la Théologie, d'accord avec la vraie Philosophie, nous répond au sujet des instants où Dieu est intervenu, intervient encore dans le monde par son action créatrice.

M. Faye ne s'en tient pas à ces quelques assertions auxquelles on pourrait ne pas attacher plus d'importance qu'à de simples distractions. Il entre comme chez lui dans le domaine de l'exégèse, et y prétend trancher diverses questions, graves ou non, sans en référer aucunement à ceux qui ont autorité pour parler et juger en ces matières. Précisément parce que le livre intitulé : *Sur l'origine du monde*, est un ouvrage de grande valeur, il nous semblerait funeste de laisser passer sans protestation ces affirmations erronées. Nous allons signaler ici plusieurs assertions qui nous paraissent inadmissibles en bonne exégèse. Assurément, nous ne saurions apporter, en les réfutant, une science égale à celle de l'éminent écrivain que nous essaierons de combattre. Nous serons heureux du moins si nous savons mieux nous tenir dans les limites de l'orthodoxie.

Nous trouvons dans le livre de M. Faye une première thèse en matière d'exégèse générale. Cette thèse y est formulée à diverses pages dans les passages que voici :

« Si les plus hautes vérités religieuses ont été communiquées au monde par l'intermédiaire d'hommes inspirés, cette inspiration n'a jamais porté sur les questions d'ordre scientifique (1).

« Les Livres saints n'ont aucune autorité en matière de science (2).

(1) P. 11.

(2) P. 24.

« La religion vient de Dieu, la science vraie ou fausse vient des hommes... La science n'est pas d'inspiration divine (1). »

Le sens de ces trois passages peut être condensé dans la proposition suivante :

*Les lieux de l'Écriture où se trouvent traitées des questions d'ordre scientifique, ne sont pas d'inspiration divine.*

Or, cette proposition est manifestement en contradiction avec la foi. Les catholiques doivent croire, sous peine d'anathème, que l'Écriture est *en toutes ses parties*, par conséquent, en toutes ses parties scientifiques ou historiques, aussi bien qu'en ses parties dogmatiques ou morales, — que l'Écriture est sacrée et canonique; qu'elle est telle parce qu'elle a été inspirée par le Saint-Esprit et qu'elle a Dieu même pour auteur. Entendons les Pères des derniers Conciles œcuméniques: « *Si quis autem, disent les Pères de Trente, libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia catholica legi consueverunt, et in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit... anathema sit* (2). » Et les Pères du Concile du Vatican reprennent en ces termes: « *Qui quidem veteris et novi Testamenti libri integri cum omnibus suis partibus, prout in ejusdem Concilii (Tridentini) decreto recensentur, et in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis suscipiendi sunt. Eos vero Ecclesia pro sacris et canonicis habet, non ideo quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati; nec ideo dumtaxat quod revelationem sine errore continent; sed propterea quod Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent*

(1) P., 26.

(2) Conc. Trid., Sess. IV.



*auctorem, atque ut tales ipsi Ecclesie traditi sunt (1). »*

M. l'abbé Maunoury, qui fait autorité en France en matière d'exégèse sacrée, commentait de la manière suivante, il y a quelques mois, ces paroles des saints Conciles : « D'après ces paroles, dit-il, Dieu même est l'auteur de la Genèse et de l'Exode ; il est l'auteur des livres des Rois et des Machabées ; il est l'auteur des quatre Évangiles et des Actes des Apôtres, etc. Donc, puisqu'il est l'auteur de ces livres, pleins de faits historiques, il n'a pas seulement dicté les phrases éparses qui formulent des dogmes ou qui touchent aux règles des mœurs, mais il a inspiré les livres entiers; et c'est par cela même que nous sommes obligés, sous peine d'anathème, de les accepter comme sacrés, canoniques et divins, « dans toutes leurs parties.

« Dieu, sans doute, n'a pas toujours dicté les mots des livres sacrés. Mais, s'il laissait à l'écrivain la liberté de son style et le tour de sa période, il l'assistait de manière que la pensée, suggérée d'en haut, était toujours fidèlement rendue.

« Quant à l'inspiration totale des pensées, elle est enseignée par la Tradition unanime et par l'Église. Il ne faut donc pas la restreindre à ce qui concerne la foi et les mœurs, comme étant les seules choses que l'Esprit Saint aurait en vue. « Tout ce qui est écrit est « écrit pour notre instruction, dit saint Paul. (Rom. xv, « 4). » Ceux qui limitent l'inspiration contredisent l'antiquité. « Pour nous, dit saint Grégoire de Nazianze, « nous étendons l'exactitude du Saint-Esprit jusqu'aux « simples traits des lettres, et nous n'admettrons ja-

(1) *Conc. Vatic., de Revelat.*

« mais (car ce serait une impiété) que les plus petites  
« actions rapportées dans les Livres saints, l'aient été  
« sans raison par les auteurs qui ont pris soin de les y  
« consigner. » Croire que le Saint-Esprit n'a pas empêché les écrivains sacrés de tomber dans quelques erreurs touchant des faits historiques, ou chronologiques, ou relatifs aux sciences naturelles, est une opinion que les théologiens déclarent fautive et dangereuse. Bellarmin range même cette opinion au nombre des hérésies (1). »

D<sup>r</sup> BOURDAIS,

Professeur de théologie  
aux Facultés Catholiques d'Angers.

(1) *L'inspiration des Livres saints*. (*Semaine cathol. de Sées*, 18 septembre 1884, p. 637).

## NOTES D'UN PROFESSEUR

---

### CXVI.

On sait que je ne compte point parmi les bibliographes prompts à s'enflammer d'admiration pour un livre, et habiles à manier l'encensoir de la réclame. Très peu d'ouvrages théologiques de notre temps me paraissent dignes des grands éloges qu'on leur décerne, souvent même avant de les avoir lus, et qui, par une juste punition peut-être, ne leur procurent presque jamais l'honneur d'être étudiés sérieusement. Qu'on veuille donc bien m'en croire aujourd'hui que je viens dire de l'ouvrage publié par dom A. Gréa sous ce titre : *de l'Eglise et de sa divine constitution*, (1 vol in-8° de XVI-317 pp. Paris, Palmé, 1885) que c'est un travail magistral, supérieur à toutes les œuvres éditées en ce genre depuis Thomassin, très digne des grands éloges du Cardinal Caverot, de Mgr Mermillod et de Mgr Gay, absolument nécessaire désormais aux professeurs et aux écrivains qui voudront discourir convenablement de la sainte Eglise. En dehors du cadre ordinaire de la théologie dogmatique, de l'apologétique et de la controverse, du droit canonique et de l'histoire ecclésiastique, le livre de dom Gréa emprunte à toutes ces sciences, mais leur apporte surtout, un large supplément de lumières. Nulle exposition du dogme et du fonctionnement de l'Eglise dans les premiers siècles et au moyen-âge n'est comparable à celle-ci. Nulle part on n'apprendra mieux le mystère sacré des Noces de l'Agneau avec l'humanité rachetée par son sang, de l'union de la Hiérarchie ecclésiastique avec la Hiérarchie céleste, comme parle l'Aréopagite, de la sanctification des âmes et des nations tout entières par

l'action du Pape, des Évêques, des Prêtres et des Clercs inférieurs. Nulle école où l'on puisse mieux se former au respect à l'amour et à l'obéissance envers l'autorité pontificale. Nul livre enfin qui soit plus propre à resserrer parmi les catholiques les liens de la paix, ces *integra fœdera pacis* dont parle saint Damase dans son admirable épigraphe en l'honneur de son prédécesseur Eusèbe.

L'*Introduction* montre, avec une grande élévation de pensée et de langage, la place de l'Église dans le plan divin; la nature et l'excellence de l'ordre divinement établi en elle; ses rapports avec la société angélique et la société humaine. Trois *livres* divisés en de nombreux chapitres expliquent *les principes généraux de la hiérarchie ecclésiastique*, puis leur application dans *l'Église universelle* et dans *l'Église particulière*. Une idée aussi haute que solide inspire toute cette doctrine: c'est que Dieu est le chef du Christ, que le Christ est le chef de l'Église universelle en laquelle il agit visiblement par son Vicaire, et que l'évêque est le chef de l'Église particulière; il y a donc trois hiérarchies dont la première, la hiérarchie divine, est la source, le modèle et le terme des deux autres. Le mystère des processions divines est perpétuellement imité en même temps qu'adoré dans le mystère de l'Église catholique et de ses opérations sanctifiantes. Le Souverain Pontife n'est pas à un degré hiérarchique inférieur à celui du Christ, chef de l'Église; il est associé à ce même degré: comme le vicaire de l'évêque, encore que simple prêtre, n'a toutefois qu'une même autorité, qu'une même juridiction, avec le chef de l'Église particulière. Et ainsi l'unité de l'Église n'est pas seulement humaine, mais véritablement divine, comme le Chef suprême dont elle tire toute sa force et dont tous les chefs secondaires reçoivent leur grâce et leur puissance.

Je ne puis entrer plus avant dans ce livre et en faire une analyse qui n'en rendrait que faiblement la forte et large inspiration. Et d'ailleurs je désire que cette analyse soit faite par tous mes lecteurs: il ne s'essaieront jamais à un travail plus intéressant et plus profitable; ils constateront,

à leur grande joie, que l'intelligence du dogme de l'Église a reçu un accroissement immense par les recherches du très pieux et très savant chanoine régulier de Saint-Claude ; et que, grâce à lui, ou plutôt, grâce au don que l'Esprit lui a fait, le traité *de Ecclesia et de Romano Pontifice* est sorti de la période rudimentaire où jusqu'à présent les soucis de l'apologétique et les nécessités de la controverse l'avaient un peu trop renfermé.

Quatre *Appendices* terminent le volume de dom Gréa : le premier est un extrait d'un ouvrage inédit de l'auteur sur les *Origines de la société humaine* ; le deuxième est une série de textes de S. Ignace martyr sur la Hiérarchie ; le troisième est un fragment de l'ouvrage des frères de Lamennais sur l'institution des Évêques ; le dernier est une remarque historique sur les variations du gouvernement épiscopal. Malheureusement, après avoir eu l'espoir fondé (p. 314, note 2), que le remarquable *Essai historique sur les archidiaques* autrefois publié par dom Gréa serait ici reproduit parmi les *Appendices*, nous en sommes réduit à le réclamer pour une seconde édition où il fera un excellent effet.

Dans cette future et prochaine édition, je demanderais aussi à l'éminent chanoine régulier s'il ne pourrait pas consacrer un chapitre au Pape dès le premier livre où je regrette vivement de le voir uniquement nommé, sans qu'on devine bien dès lors quelle est son importance dans l'Église, et avec quel religieux enthousiasme l'auteur exposera ses prérogatives au deuxième livre. Je voudrais encore qu'au troisième livre le chapitre XII<sup>e</sup>, *de l'état religieux*, fût placé avant le IX<sup>e</sup>, *des églises monastiques* ; et que le chapitre XIII<sup>e</sup>, *de l'autorité immédiate du Souverain Pontife dans les églises particulières et sur tous les fidèles*, devînt le commencement du livre au lieu d'en être la conclusion et de paraître relégué hors rang.

Certains détails gagneraient peut-être à une révision minutieuse que j'ose solliciter de dom Gréa. Ainsi, l'explication qu'il donne du péché de l'ange (p. 32-33) ne paraît

pas aussi satisfaisante que celle de saint Thomas. — Je ne pense pas que « le mystère de la société divine (de la Trinité) *se déclarât* (ce mot revient un peu souvent) par les opérations divines dans les premiers ouvrages de Dieu, » (p. 46) attendu que ces opérations *ad extra* sont communes aux trois personnes agissant par leur unique nature et ne laissant aucun vestige de leur distinction hypostatique dans les œuvres de la création. — J'ai quelque peine à admettre la théorie d'un corps épiscopal préexistant, au moins logiquement, à Pierre que Jésus-Christ « a pris dans ce corps; » (p. 436) mais ce n'est là sans doute qu'une apparence plutôt qu'une théorie délibérée; et ce qui m'impressionne désagréablement disparaîtrait aussitôt que le rôle du Vicaire du Christ serait mis en lumière dans le premier livre, comme je le souhaitais il y a un instant. — Je n'aime pas beaucoup que l'on place le don d'inspiration « parmi les prérogatives des Apôtres » (p. 120 etc), les Douze n'ayant pas été inspirés, mais seulement quelques-uns. — L'expression d'évêques « *titulaires* » (p. 337, etc), devrait être désormais réservée aux prélats naguère appelés *in partibus*, et ne plus désigner ceux qui ont effectivement la juridiction épiscopale ordinaire; le Saint Siège a fixé le sens de cette dénomination. — Le texte de saint Cyprien rapporté en note à la p. 331 devrait, je crois, se terminer par les mots: *judicantibus vobis*, au lieu de: *indicantibus vobis*. — C'est Julien Pomère et non Jules Pomère qu'il faut lire à la p. 436. — Il ne semble pas exact de parler du « vœu de chasteté du sous-diacre » (p. 446); le célibat est une loi de l'Église imposée à qui même n'en voudrait pas en recevant l'ordination.

La principale objection que je me permettrais à l'égard de dom Grea et de son admirable ouvrage, porterait sur sa théorie de l'origine du pouvoir civil (*Introduction*, pp. 35-36; *Appendice A*, pp. 490-500). Il est persuadé que, sans la chute originelle, Adam fût perpétuellement resté le seul chef politique de l'humanité, comme il en eût été l'unique père de famille; c'est le péché qui a seindé son pouvoir, se

distribuant d'abord aux patriarches, des mains desquelles il est ensuite tombé dans la multitude; d'où enfin la Providence le relève de temps en temps pour le confier à quelques monarques. Je vois combien cette théorie est ingénieuse et qu'elle honore considérablement l'esprit délié de son inventeur; mais je lui trouve une fâcheuse analogie avec la doctrine protestante du péché originel comme cause de la puissance civile, et de celle-ci comme remède à la nature corrompue (1) Et puis je ne suis nullement persuadé qu'Adam eût été l'unique et perpétuel monarque du genre humain : eût-il facilement gouverné un si vaste empire ? eût-il dû attendre indéfiniment sa récompense céleste ? comment tant de générations sucessives eussent-elles trouvé place ici-bas, si nul homme n'eût passé de la terre au ciel avant la fin du monde ? Non, ne croyons pas à une immortalité telle que le ciel fût demeuré si longtemps dépeuplé d'êtres humains, au profit de la terre qui en eût été matériellement encombrée. Innocent, Adam aurait régné quelques siècles sur sa descendance, je le veux bien ; puis il aurait reçu, sans passer par la mort, le manteau de gloire dont notre nature voudrait bien, au témoignage de saint Paul, être revêtue sans se dévêtir auparavant de celui de la chair. A la suite d'Adam, les patriarches eussent régné comme lui, pour un temps, sur la famille humaine divisée en tribus de jour en jour plus nombreuses. — Enfin je ne pense pas que la tradition théologique admette, au sens de dom Gréa, que le pouvoir radical réside dans le peuple où le péché et la mort l'auraient fait tomber. Loin d'y tomber, il en est bien plutôt sorti dès l'origine, suivant un mode qui est peu compris de nos jours et qu'un de mes meilleurs disciples exposera prochainement ici, d'après les anciens philosophes et théologiens « en qui on entend toute l'Ecole. » Mais ces quelques désaccords entre dom Gréa et

(1) Cf. Th. Meyer S. J. — *Institutiones juris naturalis*, pars I. p. 346, note 3. — Nous rendrons prochainement compte de cette œuvre importante.

moi, lors même qu'ils persisteraient dans une nouvelle édition de son livre, ne m'empêcheraient pas de le proclamer encore une fois l'un des très rares ouvrages qui resteront l'honneur de notre temps.

## CXVII

Pour peu que le monde ait encore de durée, comment pourra-t-on apprendre et surtout écrire exactement l'histoire ecclésiastique dont les proportions sont déjà si vastes? Comment pourra-t-on réviser tant de points qui réclament un attentif examen, et donner, sur chaque événement, l'appréciation vraie que lui doit l'historien, ce juge du passé? Les *monographies* seules permettront de parer à ces difficultés; et il se faut réjouir d'en voir naître, chaque jour, de solides et de complètes comme la *Vie de S. Philippe Bénizi*, propagateur de l'ordre des Servites de Marie, nouvellement publiée par un de mes chers anciens élèves, le R. P. Pérégrin Soulier, religieux du même ordre. (1 vol. in-8° de xvi-639 pages. — Paris, Berche et Tralin, 1886). Bien des questions de droit canonique, d'ascétisme, de liturgie, de biographie, de chronologie, sont éclaircies dans cet ouvrage et dans ses curieux appendices. Les sources ont été scrupuleusement consultées et sont fidèlement indiquées, peut-être quelquefois d'une façon trop brève par le seul nom du chroniqueur ou de l'historien. — Le surnaturel, le miracle, la piété, coulent à pleins bords dans cette Vie et dans les Notices qui s'y rattachent; mais on sent bien, à la fermeté de la rédaction, que le sol où l'on s'avance est celui de l'histoire, non celui de la légende et de la poésie. — L'auteur aurait bien fait, ce me semble, d'être plus sobre de réflexions personnelles et de *gloses* sur les faits qu'il rapporte, sur ceux dont son ordre eut récemment à souffrir comme tant d'autres en notre malheureux pays: je ne voudrais pas que ces larmes, si légitimes qu'elles soient, laissassent leur marque sur les pages sereines d'un livre destiné à *demeurer*. — Quelques corrections seront à faire



dans une nouvelle édition. La copie de la belle inscription rapportée à la page 594 est-elle d'une fidélité grammaticalement irréprochable ? L'histoire des tristes débuts des bienheureuses Hétène et Flore (pp. 494-506) ne gagnerait-elle pas à être adoucie et comme estompée ? Elle devrait certainement l'être dans une édition abrégée que j'engage vivement le R. P. Pérégrin à préparer pour les bibliothèques des maisons religieuses et des œuvres de jeunesse. L'édition complète et *princeps* restera chère aux hommes d'étude qui veulent connaître à fond le moyen âge.

## CXVIII

Un prêtre expérimenté et fort zélé, du diocèse de Montréal (Canada), vient de rappeler, dans un petit volume, « *Quelques règles canoniques sur la conduite spirituelle des religieuses*, (in-18 de xvii-106 pages, Montréal, 1885 ; Paris, Retaud et Bray). Nos lecteurs y retrouveront une partie des observations et des documents pontificaux publiés dans la *Revue* sur ce même sujet, l'un des plus graves, des plus délicats, de la théologie pastorale et ascétique. Les meilleures règles de conduite spirituelle pour les religieuses leur deviennent inutiles et souvent même nuisibles, quand on n'y joint pas l'observation scrupuleuse des règles canoniques sur la *confession*, la *communion* et le *compte de conscience* dans les communautés petites ou grandes. Telle est la conviction du clergé au Canada, à en juger par l'*imprimatur* épiscopal et par les lettres adressées à l'auteur du présent opusculé. Telle est aussi, généralement du moins, la conviction du clergé français. Quand sera-ce enfin celle des supérieures de couvent, des maîtresses de novices, des directrices de pensionnats religieux ? On devrait leur donner à toutes pour étrennes ce petit volume, et leur en imposer la lecture fréquente comme préservatif ou comme expiation de tant de fautes commises par beaucoup d'entre elles au détriment des âmes.— Je signalerai à l'auteur une con-

fusion de nom, à la page 86 de sa brochure, où ce n'est pas du cardinal Wiseman, mais du cardinal Manning, qu'il s'agit; et je ferai certainement plaisir à plusieurs de mes lecteurs en leur apprenant, d'après notre auteur canadien, (*ibid.*) que S. E. le cardinal archevêque de Westminster communiquait et recommandait naguère à son clergé la fameuse *Note B* du P. Ballerini sur le n° 341 du traité *De Eucharistia* de Gury.

### CXIX

Dans son ouvrage intitulé : *Jeanne d'Arc sur les autels et la régénération de la France*, (1 vol. in-12 de xiii-474 pp. Paris, Gaume, 1885.) le R. P. Ayroles S. J. montre avec beaucoup de vigueur et de clarté trois choses : la mission surnaturelle de la France dans le monde ; la mission surnaturelle de Jeanne d'Arc en France ; le résultat surnaturel de la canonisation de Jeanne d'Arc pour la France et pour le monde. Les *cing livres* de son volume sont autrement divisés, mais ils se résument finalement en cette triple démonstration qui est d'un vif intérêt et d'une grande utilité. Le naturalisme en politique, en religion et en histoire, est puissamment attaqué par le P. Ayroles qui ne lui fait quartier nulle part. On dirait de l'Anglais et du Bourguignon autrefois pourchassés par la « bonne Lorraine, » l'étendard de Jésus-Christ et de l'Église romaine flottant au souffle de la victoire et se reflétant sur la mystérieuse épée de Sainte-Catherine de Fierbois. A lire, en effet, cet excellent volume, on croit entendre quelque récit chevaleresque de l'ancienne France, quelque épopée du moyen-âge mêlant les saints du paradis aux croisés du Puy, aux héros de Jérusalem et aux chevaliers du mont Saint-Michel. Ce que l'on y apprend surtout, c'est que Jeanne d'Arc ne fut nullement l'hallucinée qu'ont prétendu voir en elle le malheureux Cauchon et les rationalistes de l'école de Michelet, de Quicherat et de Vallet de Viriville ; c'est qu'elle ne fut pas seulement l'honnête, pure et heureuse guerrière, que nos

manuels d'histoire nous faisaient admirer dans notre enfance et qui nous apparaissait comme une figure un peu indécise et même assez étrange ; mais qu'elle fut, dans toute la rigueur de l'expression, l'une de ces vierges, de ces martyres, de ces vraies saintes, à qui Dieu donne de grandes missions dans son Église, comme aux Cécile et aux Catherine de Sienne, ou qui construisent et reconstruisent les nations et les patries comme les Geneviève, les Clotilde et les Élisabeth de Hongrie et de Portugal. Personne, que je sache, n'a encore plaidé la cause de béatification de Jeanne d'Arc avec autant d'abondance et de précision que le P. Ayroles ; et son livre, des plus importants à ce titre, tiendra certainement une place distinguée dans le dossier soumis à l'examen de la S. Congrégation des Rites. Il pourrait aussi tenir une place très honorable dans notre littérature catholique, s'il était débarrassé de quelques digressions qui semblables à des branches trop nombreuses, trop longues et trop touffues, lui donnent peut-être l'aspect d'une vigoureuse mais sauvage forêt du Nouveau Monde. En deux cents pages au lieu de quatre cents, et avec plus de culture dans le style et d'harmonie dans les idées, il deviendrait aisément un chef-d'œuvre. Mais, en attendant, qu'on le lise tel qu'il est et surtout qu'on le fasse le lire.

## CXX

Est-il seulement un de nos lecteurs qui ne connaisse pas encore le premier volume de la *Somme de la prédication eucharistique* par le R. P. Albert Tesnière, de la Congrégation du T. S. Sacrement ? (in-12 de LXXVI-592 pp. — Paris, Palmé, 1886.) La conférence préliminaire sur la prédication de l'Eucharistie a été publiée à part et très largement distribuée. Nul doute qu'elle n'ait produit un grand bien et décidé beaucoup de prêtres à lire l'ouvrage entier et à se procurer ainsi un plus grand bien encore. Non, hélas ! nous ne prêchons pas assez le Saint Sacrement, et par conséquent nous ne le connaissons pas assez et nous ne le fai-

sons pas assez connaître. On raconte même que les Fêtes-Dieu et les jours d'adoration n'amènent pas toujours ce divin sujet sur les lèvres des prédicateurs, et qu'au lieu de la sainte Eucharistie c'est un autre dogme qui obtient la faveur de leur choix. Nous voudrions ne pas croire qu'il en soit jamais ainsi, et nous cherchons vainement la raison d'une telle anomalie. Si les modèles et les sources manquaient jusqu'ici, — en réalité ils ne manquent pas du tout, — la publication du R. P. Tesnière y suppléera désormais abondamment, car nous espérons bien que le premier volume sera bientôt suivi de ceux qu'il annonce et nous fait désirer.

D'un style très alerte, d'une éloquence ardente, d'une piété tendre et profonde, ces *Conférences* sont en même temps fort théologiques. C'est saint Thomas d'Aquin, c'est Suarez, c'est le cardinal Franzelin, c'est le Catéchisme du concile de Trente, mis en beaux et bons discours, et rendus «*prédicables*, » comme disaient nos aïeux. Que la théologie scolastique soit pour nous la véritable école de prédication et de dévotion; que sans elle nos plus saints mystères soient comme des trésors à peine utilisés, à peine entrevus, dans l'obscurité d'une mine inabordable; que par elle les *Saintes Écritures* et la Tradition Ecclésiastique soient expliquées et comprises de la manière qui convient le mieux à notre foi et à notre amour; que la doctrine eucharistique renferme toute lumière, toute force, toute suavité; que la piété catholique enfin puisse recevoir de précieux accroissements par les efforts de la Congrégation qu'a établie le vénéré P. Eymard; c'est ce que démontre clairement, le voulant ou non, la première partie de la *Somme de la prédication Eucharistique*.

Est-ce à dire qu'elle soit dès maintenant à son plus haut point de perfection et que l'auteur n'ait plus à la revoir? Il ne le pense pas; il pense et dit même le contraire (p. LXXVI); et nous sommes fraternellement un peu de son avis. Nous aurions donc quelques observations et réserves à lui soumettre; mais le public pourrait croire, ce que nous

ne voulons à aucun prix, que nous ne sommes point satisfait de cet ouvrage. Un grain de poussière s'est posé çà et là sur ce beau tissu eucharistique ; voilà tout. Il y a même cette excuse à faire valoir, qu'habituellement ce grain de poussière est brillant et gracieux comme ceux que les ornements d'or des ministres sacrés laissent sur la nappe de l'autel après la célébration des Saints Mystères.

Un livre cité et recommandé par le R. P. Tesnière dans sa conférence préliminaire, *La Vie de J.-C. dans le S. Sacrement de l'autel*, par J. Biroat, docteur en théologie et prédicateur du Roi, vient d'être opportunément réédité à Arras par un prêtre éminent, M. A. Depotter, qu'une mort prématurée a dernièrement ravi au Séminaire S. Thomas d'Aquin dont il était le très digne supérieur. Cet ouvrage (1 vol in-12 de xvi,-402-vii pp., Arras, Sueur-Charruey, 1884), doit son origine à l'octave de sermons fondée au XVII<sup>e</sup> siècle dans l'église S. André-des-Arts. par François de Montholon conseiller du roi, afin d'exciter la piété des catholiques et de combattre l'hérésie luthérienne et calviniste au sujet du dogme eucharistique. Jacques Biroat, prieur bénédictin de Beussent près Montreuil-sur-mer, orateur et théologien distingué, donna l'octave de 1657 et prit pour sujet la *vie sacramentelle* ou *eucharistique* de Notre Seigneur. C'est le sujet traité par le savant jésuite espagnol et cardinal Cienfuegos dans sa *Vita abscondita sub speciebus eucharisticis*. Biroat, dont la nouvelle édition est enrichie de notes et d'analyses, est très digne d'être lu par les prédicateurs, les jeunes théologiens et les personnes de piété. Je ne lui connais guère d'égaux dans la foule de ses successeurs.

Une autre publication eucharistique de grande utilité est celle qu'a entreprise M. Paillier, curé à S. Amand (Cher), sous ce titre collectif : *Aux pieds du S. Sacrement*. Ce sont, en de petits volumes in-18, (dix sont en vente chez l'auteur), des méditations, lectures et prières, extraites des grands maîtres, par exemple : *la Cène*, d'après S. Jean Chrysostome ; *la Cène*, d'après Bossuet ; *l'Octave du S. Sacrement* de Bourdaloue, etc. Ces volumes peuvent faire beau-

coup de bien, et la distribution en serait excellente autant que facile, grâce à leur prix très modique, dans les fêtes et adorations du T. S. Sacrement. — Un livre plus considérable de M. Paillier, *Jésus-Hostie, ou l'autel, le tabernacle et la table sainte*, (1 vol. in-12. de III-491 pp.) est également fait d'après les Pères, les Docteurs, les Saints et les grands Écrivains. Il renferme presque tous les opuscules que nous avons premièrement signalés, et il mérite largement nos plus vives félicitations.

Ne quittons pas ce grave et doux sujet de la sainte Eucharistie sans conseiller à nos lecteurs de chercher, dans les *Comptes-Rendus des Congrès Eucharistiques*, les renseignements dont ils abondent sur les œuvres innombrables qui ont le S. Sacrement pour objet et le Tabernacle pour centre. Le quatrième, celui du Congrès de Fribourg, est sous presse, et il ne sera en rien inférieur aux précédents.

D<sup>r</sup> Jules DMIOT.

---

# ACTES DU SAINT SIÈGE

SANCTISSIMI DOMINI NOSTRI

LEONIS

DIVINA PROVIDENTIA

PAPÆ XIII

LITTERÆ ENCYCLICÆ

QUIBUS EXTRAORDINARIUM JUBILÆUM INDICITUR.

VENERABILIBUS FRATRIBUS, PATRIARCHIS, PRIMATIBUS,  
ARCHIEPISCOPIB. EPISCOPIB. ALIISQUE LOCORUM ORDINARIIS GRATIAM  
ET COMMUNIONEM CUM APOSTOLICA SEDE HABENTIBUS.

LEO PP. XIII

VENERABILES FRATRES, SALUTEM ET APOSTOLICAM BENEDICTIONEM.

Quod auctoritate Apostolica semel jam atque iterum decrevimus, ut annus sacer toto orbe christiano extra ordinem ageretur, oblatis bono publico cœlestium munerum thesauris, quorum est in Nostra potestate dispensatio, idem placet in annum proximum, Deo favente, decernere. — Cujus utilitas rei fugere vos, Venerabiles Fratres, nequaquam potest

(1) *Extrait de l'Encyclique « Pontifices maximi » du 15 Février 1879.*

« (Confessarius) eosdem vel easdem intra dictum temporis spatium, ad confessionem apud ipsum peragendam accedentes animo præsens Jubileum consequendi et reliqua opera ad illud lucrandum necessaria adimplendi, hac vice et in foro conscientiae dumtaxat, ab excommunicationis, suspensionis, et aliis Ecclesiasticis sententiis et censuris, a jure vel ab homine quavis de causa latis seu inflictis, etiam Ordinariis locorum et Nobis seu Sedi Apostolicæ, etiam in casibus cuicumque ac Summo Pontifici et Sedi Apostolicæ speciali licet modo reservatis, et qui alias in concessione quantumvis ampla non intelligerentur concessi, nec non ab omnibus peccatis et excessibus quantumcumque gravibus et enormibus, etiam iisdem Ordinariis ac Nobis et Sedi Apostolicæ, ut præfertur reservatis, injuncta ipsis pœnitentia salutaris aliisque de jure injungendis, et, si de hæresi agatur, abjuratis prius et retractatis erroribus, prout de jure, absolvere; nec non vota quæcumque etiam jurata ac Sedi Apostolicæ reservata (Castitatis), religionis, et obligationis quæ a tertio acceptata fuerint, seu in quibus agatur de præjudicio tertii semper exceptis, nec non pœnalibus, quæ præ-

gnaros temporum ac morum ; sed quædam singularis ratio facit, ut in hoc consilio Nostro major, quam fortasse alias, inesse opportunitas videatur.

Nimirum cum de civitatibus superiore epistola Encyclica docuerimus quanti intersit eas ad veritatem formamque christianam propius accedere, intelligi jam licet quam sit huic ipsi proposito Nostro consentaneum dare operam, quibuscumque rebus possumus, ut vel excitentur homines ad christianas virtutes, vel revocentur. Talis est enim civitas, qualis populorum fingitur moribus : et quemadmodum aut navigii aut ædium bonitas ex singularum pendent bonitate aptaque suis locis collocatione partium, eodem fere modo rerum cursus publicarum rectus et sine offensione esse non potest, nisi rectam vitæ cives consequantur viam. Ipsa disciplina civilis, et ea omnia quibus vitæ publicæ constal actio, nonnisi auctoribus hominibus nascuntur, intereunt : homines autem suarum solent opinionum morumque expressam imaginem iis rebus affingere. Quo igitur eis præceptis Nostris et imbuantur penitus animi, et,

servativa a peccato nuncupantur, nisi commutatio futura judicetur ejusmodi, ut non minus a peccato committendo refrenet, quam prior voti materia in alia pia et salutaria opera commutare, et cum paenitentibus hujusmodi in sacris ordinibus constitutis, etiam regularibus, super occulta irregularitate ad exercitum eorundem ordinum, et ad superiorum asseptionem, ob censurarum violationem dumtaxat contracta, dispensare possit et valeat.

» Non intendimus autem per præsentem super alia quavis irregularitate sive ex delicto sive ex defectu, vel publica vel occulta aut nota, aliave incapacitate aut inhabilitate quoquomodo contracta dispensare, vel aliquam facultatem tribuere super præmissis dispensandi seu habitandi, et in pristinum statum restituendi etiam in foro conscientiae ; neque etiam derogare Constitutioni cum appositis declarationibus editæ a fel. rec. Benedicto XIV, Prædecessore Nostro, quæ incipit *Sacramentum Penitentiarum* ; neque demum eisdem præsentem iis qui a Nobis et Apostolica Sede vel ab aliquo Praelato, seu iudice ecclesiastico nominatim excommunicati, suspensi, interdicti, seu alias in sententias et censuras incidisse declarati, vel publicè denunciati fuerint, nisi intra prædictum tempus satisfecerint et cum partibus, ubi opus fuerit, concordaverint, ullo modo suffragari posse aut debere. Quod si intra prædictum terminum, iudicio Confessarii satisfacere non potuerint, absolvi posse concedimus in foro conscientiae ad effectum dumtaxat assequendi indulgentias Jubilæi, iuncta obligatione satisfaciendi statim ac poterunt. »



quod caput est, quotidiana vita singulorum regatur, enitendum est ut singuli inducant animum christiane sapere, christiane agere non minus publice quam privatim.

Atque in ea re tanto major est adhibenda contentio, quanto plura impendent undique pericula. Non enim exiguam partem magnæ illæ patrum nostrorum virtutes cessere: cupiditates, quæ perse vim habent maximam, majorem licentia quæsierunt: opinionum insania, nullis aut parum aptis compressa frenis, manat quotidie longius: ex iis ipsis, qui recte sentiant, plures præpostero quodam pudore deterriti non audent in quod sentiunt libere profiteri, multoque minus reipsa perficere; deterrimorum vis exemplorum in mores populares passim influit; societates hominum non honestæ, quæ a Nobismetipsis alias designatæ sunt, flagitiosarum artium scientissimæ, populo imponere, et quotquot possunt, a Deo, a sanctitate officiorum, a fide christiana abstrahere atque abalienare contendunt.

Tot igitur prementibus malis, quæ vel ipsa diuturnitas majora facit, nullus est Nobis prætermittendus locus, qui spem sublevationis aliquam afferat. Hoc consilio et hac spe sacrum jubilæum indicturi sumus, monendis cohortandisque quotquot sua est cordi salus, ut colligant paulisper sese, et demersas in terram cogitationes ad meliora traducant. Quod non privatis solum, sed toti futurum est reipublicæ salutare, propterea quod quantum singuli profecerint in animi perfectione sui, tantumdem honestatis ac virtutis ad vitam moresque publicos accedet.

Sed optatum rei exitum videtis, Venerabiles Fratres, in opera et diligentia vestra magnam partem esse positum, cum apte studioseque populum preparare necesse sit ad fructus, qui propositi sunt, rite percipiendos. — Erit igitur caritatis sapientiæque vestræ lectis sacerdotibus id negotium dare, ut piis concionibus ad vulgi captum accommodatis multitudinem erudiant, maximeque ad pœnitentiam cohortentur, quæ est, auctore Augustino, *bonorum et humilium fidelium pœna quotidiana in qua pectora tundimus*

*dicentes: dimitte nobis debita nostra* (1). Pœnitentiam, quæque pars ejus est, voluntariam corporis castigationem non sine causa primo commemoramus loco. Nostis enim morem sæculi: libet plerisque delicate vivere, viriliter animoque magno nihil agere. Qui cum in alias incidunt miseria multas, tum fingunt sæpe caussas, ne salutaribus Ecclesiæ legibus obtemperent, onus rati sibi gravius, quam tolerari possit, impositum, quod vel abstinere certo ciborum genere, vel jejunium servare paucis anni diebus jubentur. Hac enervati consuetudine, mirum non est si sensim totos se cupiditatibus dedant majora poscentibus. Itaque lapsos aut proclives ad mollitiam animos consentaneum est ad temperantiam revocare: proptereaque, qui ad populum dicturi sunt, diligenter et enucleate doceant, quod non modo Evangelica lege, sed etiam naturali ratione præcipitur, imperare sibimetipso et domitas habere cupiditates unumquemque oportere; nec expiari, nisi pœnitendo, posse delicta.

Et huic, de qua loquimur, virtuti, ut diuturna permaneat, non inepte consultum fuerit, si rei stabiliter institutæ quasi in fidem tutelamque tradatur. Quo id pertineat, facile. Venerabiles Fratres, intelligitis: illuc scilicet, ut sodalium Franciscanum Ordinem Tertium, quem *sæcularem* nominant, in Diœcesi quisque vestra tueri et amplificare perseveretis. Profecto ad conservandum alendumque pœnitentiæ in christiana multitudine spiritum, plurimum omnino valitura sunt exempla et gratia *Francisci Assisiensis* patris, qui cum summa innocentia vitæ tantum conjunxit studium castigandi sui, ut Jesu Christi crucifixi imaginem non minus vita et moribus, quam impressis divinitus signis retulisse videatur. Leges ejus Ordinis, quas opportune temperavimus, longe sunt ad perferendum leves; momentum ad christianam virtutem habent non leve.

Deinde vero in his privatis publicisque tantis necessitatibus, cum tota spes salutis utique in patrocinio tutelaque Patris celestis consistat, magnopere vellemus, studium

(1) Epist. 108.

precandi constans et cum fiducia conjunctum reviviscere. — In omni magno christianæ reipublicæ tempore, quoties Ecclesiæ usuvenit, ut vel externis periculis, vel intestinis premeretur incommodis, præclare majores nostri, sublatis in cælum suppliciter oculis, docuerunt, qua ratione et unde lumen animi, unde vim virtutis et apta temporibus adjumenta petere oporteret. Inhærebant enim penitus in mentibus Jesu Christi præcepta, *petite et dabitur vobis* (1); *oportet semper orare et non deficere* (2). Quibus resonat apostolorum vox: *sine intermissione orate* (3): *obsecro igitur primum omnium fieri obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones pro omnibus hominibus* (4). Quam ad rem non minus acute quam vere illud Joannes Chrysostomus scriptum per similitudinem reliquit: quo modo homini, cum nudus idemque egens rebus omnibus suscipiatur in lucem, manus natura dedit, quarum ope res ad vitam necessarias sibi compararet, ita in iis, quæ sunt supra naturam, cum nihil per se ipse possit, largitus est Deus orandi facultatem qua ille sapienter usus, omnia quæ ad salutem requiruntur, facile impetraret. — His ex rebus singuli statuite, Venerabiles Fratres, quam sit gratum et probatum Nobis studium vestrum in provehenda sacratissimi *Rosarii* religione his præsertim proximis annis Nobis auctoribus positum. Neque est silentio prætereunda pietas popularis, quæ omnibus fere locis videtur in eo genere excitata: ea tamen ut magis inflammetur ac perseveranter retineatur, summa cura videndum est. Idque si insistimus hortari, quod non semel idem hortati sumus, nemo mirabitur vestrum, quippe qui intelligitis, quanti referat, *Rosarii Marialis* apud christianos florere consuetudinem, optimeque nostis. eam hujus ipsius spiritus precum, de quo loquimur, partem et formam quamdam pulcherrimam, eandemque convenientem temporibus, usu facilem, utilitate uberrimam.

(1) Matth. VII, 7.

(2) Luc. XVII, 1.

(3) I Thessal. V, 17.

(4) I Timoth. II, 1.

Quoniam vero Jubilæi prior et maximus fructus, id quod supra indicavimus, emendatio vitæ et virtutis accessio esse debet, necessariam nominatim censemus ejus fugam mali, quod ipsis superioribus Litteris Encyclicis designare non prætermisimus. Intestina intelligimus ac prope domestica nonnullorum ex nostris dissidia, quæ caritatis vinculum, vix dici potest quanta cum pernicie animorum, solvunt aut certo relaxant. Quam rem ideo rursus commemoravimus hoc loco apud vos, Venerabiles Fratres, ecclesiasticæ disciplinæ mutuæque caritatis custodes, quia ad prohibendum tam grave incommodum volumus vigilantiam auctoritatemque vestram perpetuo esse conversam. Monendo, hortando, increpando date operam, ut omnes *solliciti sint servare unitatém spiritus in vinculo pacis*, utque redeant ad officium, si qui sunt dissidiorum auctores, illud in omni vita cogitantes, Unigenitum Dei Filium in ipsa supremorum appropinquatione cruciatuum nihil a Patre contendisse vehementius quam ut inter se diligerent, qui crederent aut credituri essent in eum, *ut omnes unum sint, sicut tu Pater in me, et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint* (1).

Itaque de omnipotentis Dei misericordia, ac beatorum Apostolorum Petri et Pauli auctoritate confisi, ex illa ligandi atque solvendi potestate, quam Nobis Dominus licet indignis contulit, universis et singulis utriusque sexus christifidelibus plenissimam peccatorum omnium indulgentiam, ad generis Jubilei modum, concedimus, ea tamen conditione et lege, ut intra spatium anni proximi MDCCCLXXXVI hæc, quæ infra scripta sunt, effecerint.

Quotquot Romæ sunt cives hospitesve Basilicam Lateranensem, item Vaticanam et Liberianam bis adeant : ibique aliquandiu pro Ecclesiæ catholicæ et hujus Apostolicæ Sedis prosperitate et exaltatione, pro extirpatione hæresum omniumque errantium conversione, pro christianorum Principum concordia ac totius fidelis populi pace et unitate, secundum mentem Nostram pias ad Deum preces effundant. Iidem duos dies esuriatibus tantum cibis utentes jejulent,

(1) Jo. XVII, 21.

præter dies in quadragesimali indulto non comprehensos, aut alias simili stricti juris jejunió ex præcepto Ecclesiæ consecratos : præterea peccata sua rite confessi sanctissimum Eucharistiæ sacramentum suscipiant, stipemque aliquam pro sua quisque facultate, adhibito in consilium Confessario, in aliquod pium conferant opus, quod ad propagationem et incrementum fidei catholicæ pertineat. Integrum unicuique sit, quod malit, optare : duo tamen designanda nominatim putamus, in quibus erit optime collocata beneficentia, utrumque, multis locis, indigens opis et tutelæ, utrumque civitati non minus quam Ecclesiæ fructuosum : nimirum *privatas puerorum scholas et seminaria clericorum.*

Ceteri vero omnes extra Urbem ubicumque degentes tria templa, a vobis, Venerabiles Fratres, aut a vestris Vicariis seu Officialibus, aut de vestro eorumve mandato ab iis qui curam animarum exercent designanda, *bis*, vel, duo tantum si templa fuerint, *ter*, vel, si unum, *sexies*, dicto temporis intervallo adeant ; item alia opera omnia, quæ supra commemorata sunt, peragant. Quam indulgentiam etiam animabus, quæ Deo in caritate conjunctæ ex hac vita migraverint, per modum suffragii applicari posse volumus. Vobis præterea potestatem facimus, ut Capitulis et Congregationibus tam sæcularium quam regularium, sodalitatibus, confraternitatibus, universitatibus, collegiis quibuscumque memoratas Ecclesias processionaliter visitantibus, easdem visitationes ad minorem numerum pro vestro prudenti arbitrio reducere possitis.

Concedimus vero ut navigantes et iter agentes, ubi ad sua domicilia vel alio ad certam stationem sese receperint, visitato *sexies* templo maximo seu parochiali, ceterisque operibus, quæ supra præscripta sunt, rite peractis, eandem indulgentiam consequi queant. Regularibus vero personis utriusque sexus, etiam in claustris perpetuo degentibus, nec non aliis quibuscumque tam laicis, quam ecclesiasticis qui carcere, infirmitate corporis aut alia qualibet justa causa impediuntur, quo-

minus memorata opera, vel eorum aliqua præsent, concedimus ut ea confessarius in alia pietatis opera commutare possit, facta etiam potestate dispensandi super communionem cum pueris nondum ad primam communionem admissis. Insuper universis et singulis Christi fidelibus tam laicis quam ecclesiasticis, sæcularibus ac regularibus cujusvis Ordinis et Instituti, etiam specialiter nominandi, facultatem concedimus, ut sibi ad hunc effectum eligere possint quemcumque presbyterum confessarium tam sæcularem quam regularem ex actu approbatis, qua facultate uti possint etiam Moniales, Novitiæ, aliæque mulieres intra claustra degentes, dummodo confessarius approbatus sit pro monialibus.

Confessariis autem, hac occasione et durante hujus Jubilæi tempore tantum, omnes illas ipsas facultates largimur, quas largiti sumus per litteras Nostras Apostolicas *Pontices maximi* datas die XV mensis Februarii anno MDCCLXXXIX, iis tamen omnibus exceptis, quæ in eisdem litteris excepta sunt.

Ceterum summa cura studeant universi magnam Dei parentem præcipuo per id tempus obsequio cultuque demereri. Nam in patrocinio sanctissimæ Virginis a Rosario sacrum hoc Jubilum esse volumus : ipsaque adjutrice confidimus, non paucos futuros, quorum animus detersa admissorum labe expietur, fideque, pietate, justitia non modo in spem salutis sempiternæ, sed etiam in auspiciis pacatoris avi renovetur.

Quorum beneficiorum celestium auspiciis paternæque Nostræ benevolentie testem vobis, et clero populoque universo vestre fidei vigilantiaque commisso apostolicam Benedictionem peramanter in Domino impertimus.

Datum Romæ apud S. Petrum die XXII Decembris anno MDCCLXXXV, Pontificatus Nostri Octavo

LEO PP. XIII.

## SUR LE MOTIF DE L'INCARNATION

---

Lettre au T. R. P. Dom Marcel, Procureur de la Grande Chartreuse.

---

12 juin 1885, fête du Sacré Cœur.

VÉNÉRABLE PÈRE,

La lecture de ma dissertation sur les motifs de l'Incarnation, *Cur Deus Homo*, vous a fait désirer de nouveaux éclaircissements, qui fissent ressortir le point de vue où la gloire de Dieu brille d'avantage : je me suis empressé d'exécuter ce travail, que le souvenir de vos bontés rendait doux et facile.

### I

1. Aujourd'hui beaucoup d'âmes zélées pour la gloire de Dieu penchent vers l'opinion scotiste, avec sainte Madeleine de Pazzi, dont les révélations déclarent que « si Adam n'avait pas péché, le Christ se serait également incarné (1) » C'est aussi le sentiment de la Sœur de la Nativité : « En supposant que l'homme n'eût point péché, dit-elle, il eût été *nécessaire* que la Divinité se fût incarnée, non pour racheter le monde,

(1) Cf. *Œuvres de Ste Marie Madeleine de Pazzi*, dans l'excellente traduction française de Dom Anselme Bruniaux, Prieur de Valbonne, tom. II. pp. 89-90, 225-226, 233.

mais pour suppléer à l'insuffisance de la créature, et rendre l'homme digne de sa destination et de la jouissance de son Dieu. Voilà pourquoi l'incarnation du Verbe était arrêtée de toute éternité dans les desseins de Dieu, et faisait la partie essentielle du plan de son ouvrage ; mais dans cette supposition que l'homme n'eût point péché, la Divinité incarnée n'eût point souffert. J. C. serait venu uniquement pour élever la nature humaine, et suppléer, comme je l'ai dit, à son insuffisance, pour rendre à son Dieu *des adorations et des hommages dignes de lui*, et nous rendre nous-mêmes capables de le posséder, autant que nous pouvions l'être (1). » Ajoutez avec un auteur contemporain que « Dieu ayant aimé de toute éternité la créature raisonnable d'un amour infini, ne semble-t-il pas que cet amour implique l'idée d'une union intime ? »

Ces considérations sur la gloire divine, sur l'union du Créateur avec les créatures ont été plus d'une fois proposées, développées par les théologiens, comme on le voit dans le *Cur Deus Homo*. Sans répéter ce qui est déjà dit dans cet ouvrage, j'ajouterai quelques courtes réflexions sur le point de vue qui vous intéresse.

2. Le Créateur obtient sa gloire en manifestant aux intelligences l'excellence incompréhensible de sa Divinité et la perfection de ses œuvres, car la gloire est la louange avec connaissance, estime, admiration ; et on connaît le Créateur de deux manières : l'une positive ou affirmative, en le considérant dans ses œuvres, pour lui attribuer ou affirmer de lui tout ce qu'elles ont reçu de sa bonté ; l'autre directe, mais négative, en considérant Dieu directement en lui-même, pour nier ou écarter de sa

1 Cf. *Vie et Révélation de la Seigneur de la Nativité*, 2<sup>e</sup> édit. Paris, 1819. tom. I, a. 1. pp. 199-200.



perfection divine toutes les imperfections des créatures ; car son excellence infinie et incommunicable n'a rien de commun avec les êtres bornés. La première connaissance est plus facile, la seconde est plus parfaite, mais toutes deux sont nécessaires ; et la meilleure explication des mystères est assurément celle qui distingue mieux le Créateur d'avec les créatures, et en même temps le fait reconnaître à la perfection de ses œuvres.

3. Or, le système des thomistes ne paraît pas mettre aussi bien en relief la perfection des œuvres divines, dont le plan semble chez eux double ou brisé, et sans cette unité parfaite qui est la première qualité d'un ouvrage excellent. Ils proposent en effet un premier plan, celui d'une humanité innocente, n'ayant pas besoin du Christ. Le péché survenu amène un autre plan, secondaire et fortuit, ou d'occasion (1).

4. L'opinion des scotistes offre au premier abord plus d'unité et de perfection dans le plan des œuvres divines ; mais elle ne fait pas assez ressortir la distinction si nécessaire entre le Créateur et les créatures : car, tout en reconnaissant que Dieu était libre de s'incarner ou non, les scotistes ne cessent de répéter que l'incarnation était réclamée, en quelque sorte exigée, nécessitée, par la gloire de Dieu et pour la perfection de ses œuvres.

Le célèbre Malebranche, héritier de ce système et son brillant rédacteur, ne craint pas de dire que « l'univers, quelque grand, quelque parfait qu'il puisse être, tant qu'il sera *fini*, sera indigne de l'action d'un Dieu, dont le prix est infini. » Aussi « quoique l'homme n'eût point péché, une personne divine n'aurait pas laissé de s'unir à l'*univers*, pour le sanctifier, pour le tirer de son

(1) *Cur Deus Homo*, p. 151-152 ; Tricassinus, *de Gratia* p. 2<sup>a</sup> sect. 2, § 15. punct. 3, p. 457.

état profane, pour le rendre *divin*, pour lui donner une dignité *infinie*, afin que Dieu, qui ne peut agir que pour sa gloire, en reçût une qui correspondît parfaitement à son action (1). » Malebranche veut donc un monde *infini*, peu distinct de Dieu.

5. Saint Bonaventure n'approuve pas le système qui entraîne ainsi, aux dépens de Dieu même, une certaine nécessité de l'incarnation, *quandam necessitatem incarnationis*, et qui fait du Verbe éternel une pièce indispensable et intrinsèque de ce monde créé, « *Deum intra perfectionem universi* (2). »

Par là l'esprit commence à confondre le Créateur avec les créatures ; bien plus, il peut tomber de cet optimisme dans l'erreur voisine du panthéisme et du polythéisme : et l'optimisme de Malebranche et de Leibnitz se lie aux idées panthéistiques, aux rêveries d'un monde nécessaire, d'un monde éternel, d'un monde infini et d'une pluralité de mondes, même infinis. Les philosophes modernes et ceux du paganisme sont pleins de ces erreurs : le panthéisme est la doctrine de nos jours ; on voit revivre aussi le polythéisme, sortant de la même racine, l'exagération des idées de l'incarnation : car s'il faut qu'une personne divine s'incarne, pourquoi pas toutes les trois ? S'il faut qu'un homme soit un dieu, pourquoi pas plusieurs hommes, pourquoi pas tous les êtres ? La perfection augmenterait avec la déification, suivant les fables riantes et frivoles de la mythologie.

6. Rejetant l'erreur de Malebranche, le docte Cajetan Sanseverino s'attache à la doctrine commune des Pères et des scolastiques, plutôt qu'à l'opinion particulière des

(1) Malebranche, *Entretiens de Métaphysique*, 9<sup>e</sup> 7-11 ; Cf. *Cur Deus Homo*, p. 77-78 et Cajet. Sanseverino, *Philos. Elem.* Neap. 1865, vol. 2, Cosmolog. n. 503, p. 498.

(2) S. Bonav. in 3<sup>m</sup>, d. 1, a. 2, q. 2.

scotistes (1). Un autre docteur catholique, indécis entre les différentes opinions, les abandonnait toutes, pour se livrer exclusivement à la défense de la foi catholique (2).

Afin d'éviter aussi les disputes inutiles, j'ai suivi constamment dans le *Cur Deus Homo* la doctrine de la Tradition, seule lumière sûre en ces questions mystérieuses ; et j'ai conclu par le sentiment commun des Pères, des Docteurs et des Saints, à savoir, que l'Incarnation du Verbe n'aurait pas eu lieu sans le péché d'Adam ; toutefois j'ai rapporté les autorités favorables à l'opinion contraire.

7. Cette opinion s'appuie donc encore sur sainte Madeleine de Pazzi et la Sœur de la Nativité. Celle-ci Urbaniste ou de la famille de saint François d'Assise, partagea sans doute les idées franciscaines : du reste, c'est son directeur qui a rédigé ses révélations (3). L'opinion scotiste a pu d'ailleurs lui être inspirée par la lecture de Marie d'Agréda, dont elle reproduit, quelques pages plus loin (4). L'erreur sur la conception virginale, faite « non point de cette substance destinée dans les autres femmes à la formation des corps, » mais avec le sang du cœur (5).

(1) « Præterea (Malebranchius) ipse pro certo sumit incarnationem Verbi fuisse necessariam, non solum quia genus humanum ob peccatum Adæ ab originali justitia dilapsum est, sed etiam si Adam non peccasset. Ast hæc duo decretis theologiæ catholicæ adversantur. Nam *secundum a SS. Patribus et scholasticis concorditer rejicitur* ; primum vero paucos fautores habet, cum fere omnes doceant incarnationem post peccatum Adæ non fuisse necessariam *absolute*, sed tantum *hypothetice*, hoc est si Deus condignam satisfactionem repetere ab hominibus voluisset. Cf. Klec, *Histoire des dogmes chrétiens*, p. 2, c. 4. » Sanseverino, op. cit., n. 525, pp. 509-510.

(2) Martinet, *Theol.* t. 3, a. 5, p. 308.

(3) L'abbé Genet, rédacteur de la *Vie et révélations de Sœur de la Nativité*, pp. 1, 74, 75, 100, 174 du 1<sup>er</sup> tome.

(4) Op. cit. p. 226.

(5) Marie d'Agréda, *Cité mystique*, p. 2, l. 3, c. XI, n. 137. Cf. Bened. XIV, *de Beatif.*, l. 2, c. 32, n. 8. ; Sylvium et Cajetanum, *in 3<sup>am</sup> partem*, q. 31, a. 5 ; Salmeron. *in Evang.* tr. 9, tom. 3, pag. 78, 81 ; Abulens. *in Levit.* 12, aliosque.

L'autorité de sainte Madeleine de Pazzi, quoique plus grave, est loin d'être irrécusable ; car les révélations particulières sont fausses parfois ou dues à l'illusion. Le prophète Nathan s'est trompé sur le temple à construire (1). Sainte Elisabeth de Hongrie crut, comme le rapporte saint Antonin (2), une révélation fausse, celle de l'Assomption *quarante* jours après la mort de la Vierge et *un an* après l'Ascension. Il y a pareillement de l'erreur dans la vision de sainte Colette sur les filles de sainte Anne, et dans les révélations contradictoires sur les clous du crucifiement, au nombre de *trois* suivant sainte Madeleine de Pazzi, la Bienheureuse Baptiste Varani et saint François d'Assise, au nombre de *quatre* suivant sainte Brigitte; erreur encore dans les révélations de la Bienheureuse Dorothee de Prusse, et aussi, dit-on, de sainte Catherine de Sienne (3), sur le péché originel de la Vierge immaculée, erreur insinuée peut-être par l'enseignement des directeurs thomistes.

Ces illusions accidentelles dans les visions de quelques saints n'étonnaient pas Benoît XIV (4), et ne doivent point nous intimider, surtout lorsque les révélations particulières reproduisent des opinions d'école, comme ici chez sainte Madeleine de Pazzi, et la Sœur de la Nativité, à l'instar de Marie d'Agréda.

## II

1. Mettons de côté, T. R. Père, ces allégations

(1) 2 Reg. VII, 3. 4 Paral. XVII, 2.

(2) S. Antonin, *Chron.* p. 3, t. 49, c. 11; Wading, an. 1227, n. 13-14.

(3) Les filles de S<sup>te</sup> Anne, les clous; *Bollandistes*, t. 49, Maii 6, die 25 S. Mar. Magd. de Paz., *Parerjon*, p. 244-245; S<sup>te</sup> Cather. de S. et l'hum. Concept. *ibid.* n. 9; la B<sup>e</sup> Dorothee: t. 61, Oct. 13, die 30, c. LXXX, n. 3, pag. 582-583.

(4) Bened. XIV, *de Beatif.* l. 3, c. 53, n. 17; et apud *Bollan.*, t. 61, B. Dorothee, n. 52, § 3, p. 485-486.

d'une valeur trop contestée, et trouvons par nos propres réflexions, s'il est possible, une conception neuve, capable de satisfaire le cœur et l'intelligence.

Plusieurs théologiens éminents ont cherché entre les deux opinions rivales une opinion moyenne, qui montrât en même temps et la perfection des œuvres du Créateur, et l'excellence incommunicable de ce divin ouvrier, distingué de tous ses ouvrages. Le péché d'Adam est cause principale ou motif premier et déterminant de l'incarnation, selon les thomistes ; il n'est qu'occasion accidentelle, selon les scotistes ; enfin c'est un moyen d'exécution, selon Suarez et les partisans de l'opinion moyenne (1). Néanmoins en cherchant ce milieu, Suarez penche trop vers les scotistes et se joint à eux (2).

2. Pour passer entre les deux camps, disons que le péché n'est ni cause première, ni occasion purement accessoire, mais condition *sine qua non*. La cause première est l'amour *antécédent* de Dieu pour son Fils et l'humanité ; à cette cause vient du côté de l'homme s'adjoindre le péché par permission divine, Dieu ayant décrété que sans le péché d'Adam le Verbe ne s'incarnerait pas : car telle est l'affirmation générale des Pères de l'Église. Ainsi la réparation du péché, sans être le premier motif, est au moins la condition indispensable

(1) Franc. Henno, *Theolog.* tom. 2, *Tract. de Incarn.*, seu lib. 3 sent., disp. 1, q. 6, disp. 1, q. 6 : « Media sententia incarnationem vult quidem fuisse decretam independentem a reparatione generis humani tanquam *motivo*. non tamen independentem ab ipsa tanquam *medio unico et necessario per quod erat executioni mandanda.* »

(2) Suarez, *de Incarn.* disp. V, sect. 2. Voyez le scotisme de Suarez réfuté par Jean Grisel, Jésuite aussi, dans *Le mystère de l'Homme-Dieu*, 1<sup>er</sup> vol., discours 7<sup>e</sup> et 8<sup>e</sup> sur le rang de la *Prédestination de Jésus-Christ avec le péché prévu*. Jean Grisel montre avec Vasquez, autre Jésuite, « émule » de Suarez, que le scotisme de celui-ci « donne du nez en terre. »

et le moyen prévu d'exécution du décret éternel. Éclaircissons ce sentiment par quelques explications.

3. D'abord, c'est un principe certain de la raison et de la foi, que Dieu trouve en lui-même de toute éternité sa plénitude et son bonheur infini. Au dehors de sa divine essence aucune œuvre ne lui est essentielle, pas même l'incarnation ; aucune n'est nécessaire à sa gloire intrinsèque. Dans son éternité Dieu n'avait pas besoin des adorations de l'Humanité de J. C. Du reste, ces adorations ont pour principe l'amour du Fils envers son Père ; car l'adoration, suivant saint Thomas, consiste moins dans les actes extérieurs ou corporels de révérence que dans la dévotion intérieure de l'âme (1) : or, la source de cette dévotion est la charité (2), qui procède d'un amour ardent : *caritas devotionem causat... ex amore* ; mais de toute éternité le Fils a rendu au Père un amour infini, amour qui n'a pas augmenté en lui-même, lorsque dans le temps il s'est manifesté au dehors par les effets de l'incarnation.

La Trinité Sainte est immuable en son essence divine, où elle ne reçoit rien du dehors ; puisqu'elle ne peut se mêler ni se confondre avec rien de créé, même dans le mystère de l'incarnation : la Divinité est totalement, infiniment et éternellement distincte de toutes les créatures et de toute œuvre dans le monde. Cette première vérité est tout-à-fait essentielle à la raison et à la foi contre le panthéisme : elle est ici le fondement indispensable de la saine doctrine.

4. Complétons-la par la foi en Jésus-Christ, Fils de Dieu, vrai Dieu et vrai Homme, chef de toute la création, et premier-né de toutes les créatures, *primoge-*

(1) S. Thom. 2<sup>a</sup> 2<sup>e</sup> q. 81, a. 2. c.

(2) S. Thom. 2<sup>a</sup> 2<sup>e</sup> q. 81, a. 1. ad 2<sup>m</sup>.

*nitus omnis creaturæ* (1), c'est-à-dire le *premier* conçu, le premier aimé, voulu, et *décrété* dans la pensée de Dieu, dans la pensée créatrice et ordonnatrice de tous les temps. Cette pensée éternelle, qui dispose d'avance tous les siècles et la destinée ou fin dernière des élus, est la prédestination. Avant donc de créer le monde, Dieu prédestinait, aimait d'avance sa Sagesse incarnée (2) : il créa tout pour Jésus-Christ (3) : il l'a prédestiné avant tous, comme le plus excellent, le modèle et le chef de tous (4).

Adam ne fut pas le premier prédestiné : créé dans le temps avant Jésus-Christ, il fut créé par lui et après lui dans l'éternité bienheureuse ; car la copie se fait sur le modèle et après lui ; et Jésus est le modèle et la lumière principale de la prédestination : « *lumen præclarissimum prædestinationis* (5), » dit S. Augustin.

5. Or, la prédestination, ajoute le même Docteur, renferme deux choses : la préparation des bienfaits de Dieu et la prescience de l'avenir (6). Dieu préparait donc d'abord le bienfait de la divinité dans le décret éternel de l'incarnation ; et en même temps par la prescience il y prévoyait quelque chose. Que prévoyait-il ? Un acte humain ; car la prescience a pour objet le futur, et il n'y a pas de futur au dedans de Dieu. Le futur est au dehors de lui dans les hommes et les événements à venir. L'incarnation devait se faire dans l'humanité, dans la race douée du libre arbitre : là était donc l'objet envisagé par la prescience divine.

Dans le décret divin, l'humanité de son côté posait son

(1) Colos. I, 15.

(2) Prov. VIII, 24, 25, 30 ; Eccli. XXIV, 5.

(3) Colos. I, 16.

(4) Rom. VIII, 29 ; Ephes. I, 3, 5.

(5) S. Aug. de *Prædest. Sanctorum*, c. 30.

(6) S. Aug. de  *dono Persev.* c. 14 S. Thom. 3<sup>e</sup>, q. 1, a. 3, ad 4<sup>m</sup>.

acte, concourait avec Dieu : cette race libre ne pouvait recevoir le bienfait préparé sans y mettre de son libre arbitre. Ainsi, dans l'incarnation, il y a le concours de deux causes, la divinité et l'humanité ; comme dans l'œuvre du salut, la grâce et le libre arbitre. Le lien ou nœud impénétrable de ces deux choses constitue le mystère.

6. Quel fut donc le concours de l'humanité pour s'unir à la divinité ? « Ici, que les mérites de l'humanité se taisent, s'écrie S. Augustin ; car ce ne sont pas nos mérites qui l'ont fait descendre du ciel, mais nos péchés, *sed peccata* (1). »

C'est pourquoi les thomistes disent : ce qui a fait descendre le Verbe, c'est notre péché, avant son amour ; tandis que les scotistes répondent : c'est son amour, avant notre péché. Il fallait dire : c'est son amour, et en même temps notre péché. Ces deux choses se rencontrent ici, comme la grâce et le libre arbitre dans l'œuvre du salut : la grâce est principale et première, mais le libre arbitre, pour être second, n'en est pas moins essentiel à l'œuvre commune, qui est essentiellement *le lien des deux*.

7. Ne prendre que la grâce ou que le libre arbitre, c'est l'hérésie ; car Pélagé dit : Moi seul, sans la grâce ; et Luther : La grâce seule, sans moi ; mais l'Apôtre : La grâce, avec moi : *Gratia Dei mecum*. Saint Paul ne dit point comme Molina : C'est moi avec la grâce ; ni comme Bannez : C'est la grâce par moi son instrument ; mais il dit : La grâce avec moi, avec mon libre arbitre, coassocié réellement comme principe essentiel et simultané dans l'œuvre, et non comme

(1) S. Aug. *de Praes. San. torum*, c. 15.



simple instrument prédéterminé, ou appliqué d'avance à l'exécution de l'œuvre (1).

Dans l'incarnation, considérez pareillement l'humanité et la divinité, le péché de l'une et le bienfait de l'autre : le bienfait de la Divinité, premier et principal élément du mystère ; le péché de l'homme, ou plutôt l'expiation, élément second, mais indispensable. Dès lors l'amour est le premier dans le décret, mais l'amour de miséricorde, car le péché l'accompagne.

Tel est le point de vue qui nous paraît différent de celui des scotistes et des thomistes, et qui fait mieux ressortir l'excellence incommunicable de Dieu et en même temps la perfection souveraine de son œuvre.

8. L'excellence incommunicable de Dieu brille dans le décret où l'incarnation est liée avec le libre arbitre de l'homme pécheur ; afin que nous sachions que cette œuvre n'est pas pour Dieu une nécessité : il n'a aucun besoin de notre humanité, ni de ses biens : *bonorum meorum non eges* (2).

L'œuvre de l'incarnation est pour Dieu extérieure, et accidentelle : ce qu'on reconnaît bien à la condition de cette œuvre, c'est-à-dire à la faute d'Adam, acte libre, fait contingent et accidentel, mais condition *sine qua non*, ou sans laquelle l'incarnation n'aurait pas eu lieu, selon les Pères de l'Église. Cette explication, dit saint Bonaventure, est la meilleure, parce qu'elle glorifie davantage le Créateur, en le mettant tout à fait à part et au dessus de toute la création : *supra omnem perfectionem universitatis* ; et en faisant ressortir la distinction éternelle et infinie de la Divinité (3).

(1) Tabula comparativa hæresum et opinionum de gratia : *Cur Deus Homo*, pag. 181-199 ; et *Theolog. Univers. P. Hilarii Par.*, tom. 1, pag. 75-78.

(2) Psalm. XV, 2.

(3) S. Bonav. in 3<sup>m</sup>, d. 1, q. 1, a. 2. — *Cur Deus Homo*, pag. 173.

Malebranche au contraire, voulant prouver la thèse scotiste et exalter le Verbe incarné, finit avec son optimisme par confondre le Créateur avec les créatures, et par lui infliger ainsi l'outrage le plus révoltant, celui du panthéisme. Gardons-nous d'un faux zèle, surtout dans les opinions qui sont les moins conformes à la tradition catholique.

9. La perfection souveraine des œuvres de Dieu resplendit sous la lumière du même principe. Cette perfection suprême est celle de la Croix, perfection qui brille premièrement dans le Christ, chef-d'œuvre de l'adorable Trinité, et ensuite dans les âmes prédestinées, conformes au Christ. La croix est en effet ce qu'il y a de plus grand après Dieu, de plus divin ; elle est la seule chose que le Verbe ait pu désirer au dehors de la Divinité. Tous les biens, il les a dans sa divine essence ; une seule chose n'y est pas, c'est le mal et la mort ; et c'est notre mort que le Verbe de Dieu avait ambitionnée du haut de son éternité : *a summo caeli fastigio nostram mortem amavit* (1), dit saint Antoine de Padoue. A la gloire de la béatitude infinie il a voulu joindre ici bas la gloire de la mort, et de la mort la plus atroce, mais la plus admirable.

Il est beau de bien souffrir, il est beau de mourir noblement pour une juste cause : c'est la beauté qui fait la gloire du soldat et celle du martyr, les deux hommes qu'on admire le plus sur la terre : on les croit des héros, les imitateurs les plus parfaits de la Divinité. Car la perfection consiste à imiter Dieu, sa justice, sa vérité, sa sainteté. Or l'homme le plus juste n'est pas celui qui exerce la justice, et rend des sentences ou exécute les criminels ; mais c'est celui qui meurt pour la justice.

(1) S. Anton. Patav. *Serm.* 32 *in Psalm.*

L'homme le plus vertueux n'est pas le riche qui fait du bien aux pauvres et enseigne les ignorants ; mais c'est celui qui souffre la pauvreté et meurt pour la vérité : parce qu'il n'y a rien de plus difficile que de bien souffrir, et de souffrir jusqu'à la mort ; tandis qu'il est facile de jouir, et facile d'être généreux au milieu de l'abondance, d'être content, tranquille, calme et bon dans la prospérité.

10. Un martyr aurait donc pu dire au Très-Haut : « O Dieu impassible et immortel ! Il ne vous en coûte rien d'être bienheureux, d'être parfait : c'est la propriété de votre essence divine, inaltérable et infinie. Mais il m'en coûte à moi de souffrir : il m'en coûte d'être déchiré par ces ongles de fer, et torturé par cette meule qui me broie, qui m'écrase ; mes os sont tout brisés ; mon corps, tout mon être s'en va par lambeaux, avec mon sang, dans d'indicibles tortures. O mon Dieu ! pourriez-vous en faire autant pour moi ? »

Ce cri d'Abel, ce gémissment de l'homme immolé, le Verbe éternel l'avait entendu, l'avait compris dans son éternité ; et il n'a pas voulu que la créature pût lui faire ce reproche, et s'approprier à elle-même une gloire incomparable que Dieu n'aurait pas eue. C'est pourquoi il s'est fait homme, précisément pour souffrir, pour être immolé, crucifié : ce but de son incarnation, il ne cessait de l'inculquer avec les prophètes, et de le répéter aux Apôtres, à tous les Juifs (1) incapables de comprendre (2) : l'homme charnel n'aime pas la douleur, et ne saurait en goûter les avantages et la beauté ; il la fuit, la déteste, la méconnaît.

(1) Luc XII, 50 ; Matth. XX, 18, 19 ; Marc. X, 30, 34 ; Luc XVIII, 32, 33, Jean II, 19, 21 ; III, 14, 16 ; X, 15, 17, 18 ; XII, 24, 25.

(2) Luc. XVIII, 34 ; Marc. X, 35-40 ; Matth. XX, 20-28 ; Luc. III, 34-35.

11. Cependant l'antiquité païenne elle-même semble avoir pressenti d'avance le Dieu crucifié, quand elle contemplait avec le divin Platon la beauté de la douleur dans le juste persécuté, flagellé, torturé, crucifié, mis à mort (1). L'antiquité chrétienne ayant vu s'accomplir sur le Golgotha l'attente de tous les siècles et le désir de tous les prophètes, s'est écriée dans son admiration pour la douleur d'un Dieu mourant : *Si crux non esset, Christus in terra non fuisset* (2) : Non sans la croix pas de Christ sur la terre ! Il la fallait pour le faire descendre, comme il la fallait pour le faire entrer dans sa gloire (3) : c'est

(1) Ὁ δίκαιος μαστιγώσεται : Justus flagellabitur... ἀναστρεψόμενος τήσεται, in cruce tolletur. (Plato de *Republ.*, l. 2, pag. 25, tom. 2, édit. F. Didot.) Hæc verba Plato ponit in ore impiorum, sicut propheticæ Salomon, Prov. I, 10-14 ; Sap. II, 12-20. « Le tableau du juste méconnu, et persécuté pour la justice, ce fameux tableau dans lequel les anciens Pères se sont plu à voir une sorte de portrait prophétique du Sauveur crucifié, plusieurs ont cru que Platon en avait pris l'idée dans *Isaïe*. » (René Rapin, *Parallèle entre Platon et Aristote*, Paris, 1864. Cf. XV, col. 1242-1244, n. 97, art. *Morale envers soi-même*, dans le *Dict. des Droits de la Raison et de la Foi*, par l'abbé Le Noir, tom. 57 de l'Encyclop. Théol. de Migne, 1860. Paris.) Cf. Clement. Alex. *Stom.* l. V, 14 vel ult. p. 601 ed. Paris ; et S. Justinum *Apolog.* I<sup>a</sup> pao Christ. n. 60, p. 79), ex quo « Plato Filium Dei in universo decussavit, » i. e. extendit in figuram crucis, X ; ob ænei serpentis prophetiam, quam auctor Epistolæ S. Barnabæ (*Patrol. græc.* tom. I.) et Tertullianus alii-que Patres, ex verbis Christi ad Nicodemum (Joan. III, 14), de cruce intellexerunt. Cencem velut in ipsa creatione primordialiter infixam et præfiguratam considerasse videntur Julius Firmiens Maternus *de Error. profan. reliq.* c. XXVIII, col. 1041, c. tom. 12, S. Hieronymus *in Ephes.* l. II, c. 3, v. 19-29, col. 491, tom. 7, Migne, et S. Basilium *in Isaïam*, c. X, n. 249, p. 820, t. I, p. 2 (éd. Gaume, Paris, 1839) Hic S. Basilus ait quod : « ante lineam crucem erux intelligibilis quedam in mundo universo decussatur : πρὸ τοῦ ζυλίου στυλοῦ νοστήσεται τις τῶ κόσμῳ πάντα συνεσταυρωτά. Cette idée de la Croix, imprimée d'avance et prophétiquement par le Créateur dans ses œuvres, a été développée par M. Roselly de Lorgues.

(2) S. Andr. Cret. *Orat.* I<sup>a</sup> in exaltat. S. Crucis.

(3) Luc. XXIV, 26.

lui-même qui l'a dit. Il la fallait encore pour mieux adorer le Créateur par l'immolation de la créature ; car le sacrifice, l'anéantissement de l'être borné, atteste parfaitement la majesté incommunicable de l'être infini.

Il la faut pareillement à quiconque veut suivre J. C. et entrer au ciel : il ne cesse de le déclarer solennellement, et de le répéter à tous dans son Évangile (1). Sans la croix pas de salut, pour personne. La croix est essentielle dans la prédestination de tous les élus, aussi bien que du Christ : parce que le péché, qu'elle expie, était prévu pour la réparation par l'immolation, condition indispensable dans le décret éternel de l'incarnation.

12. C'est pourquoi le grand Apôtre ne savait pas autre chose que Jésus crucifié (2), et il ne se glorifiait que dans la croix de Jésus-Christ : *Mihi autem absit gloriari nisi in cruce Domini nostri Jesu-Christi* (3) ! Saint François d'Assise et tous les saints, goûtant ces paroles de saint Paul, ont vécu dans la mortification, le jeûne, la patience et le sacrifice chaque jour. Ici est le secret de bien vivre et de bien mourir, le secret du salut, le principe catholique de la vertu chrétienne, de la vraie sainteté ; tandis que la vertu moderne, la fausse sainteté, la complaisance libérale pour les sens et la nature, s'accommode mieux des opinions qui ne voient pas la croix comme essentielle, mais se plaisent à envisager le Christ dans un autre état, où il n'y aurait eu que délices sensibles, et où l'humanité serait allée au ciel dans un *train de plaisir*.

Malgré le relâchement de notre siècle et sa soif des

(1) Matth. X, 38 ; XVI, 24 ; Marc. VIII, 34 ; Luc. IX, 23 ; XIV, 27.

(2) I Cor. II, 2.

(3) Galat. VI, 14 ; II, 19 ; I Cor. I, 17.

dispenses, conservons l'esprit de la tradition antique, l'esprit de pénitence, et ne cherchons pas un nouvel Évangile. L'Église a condamné plusieurs fois les hommes sensuels qui annonçaient l'Évangile de la chair (1), en place de celui de la croix, fin et perfection des choses. Avec l'Église et l'auteur de l'*Imitation* disons toujours : *In cruce salus, in cruce vita... ecce in cruce totum constat* (2) : La croix est le salut, la croix est la vie, tous les biens sont dans la croix !... Oui, aujourd'hui et demain, comme hier, jusqu'à la fin. Le ciel et la terre passeront, mais les paroles de Jésus-Christ ne passeront jamais (3) : les paroles de l'Évangile et de la Croix ne cesseront jamais de s'accomplir, toujours avec la même vertu, la même efficacité, malgré les variations de ce monde si changeant. La terre tourne et tout change ; mais la croix reste debout, et ne vacille jamais : *Stat crux, dum volvitur orbis* (4) ; car la croix a été plantée avec le Christ par les décrets divins dans les profondeurs de l'éternité.

Telles sont, T. R. Père, les réflexions que vos désirs ont suggérées. à

Votre très humble et dévoué serviteur,

F. HILAIRE. de Paris

des Frères Mineurs Capucins.

(1) Les faux évangiles des Gnostiques du 2<sup>e</sup> siècle, l'évangile du Paraclét des Montanistes au commencement du 3<sup>e</sup>, l'évangile éternel de l'Esprit-Saint de l'abbé Joachim et des Hérétiques dits apostoliques au XIII<sup>e</sup>, enfin un autre évangile du 3<sup>e</sup> règne ou du Saint Esprit, de Michel Viutras condamné par Grégoire XVI, 8 Nov. 1843.

(2) *De Imil Christi*, l. 2, c. 12, n. 2 et 3.

(3) Matth. XXIV, 35 ; Luc. XVI, 17 ; Marc, XIII, 31.

(4) Devise des *Chartreux*.

## L'EXÉGÈSE DE M. FAYE

---

### 2<sup>e</sup> Article

---

Voici, sous une double forme, une seconde assertion de M. Faye en matière d'exégèse générale, ou plutôt en matière de prolégomènes de théologie :

« Imagineriez-vous que Dieu ait autrefois révélé la vérité scientifique sur un point quelconque ? Mais personne ne l'aurait comprise. Aujourd'hui encore nous ne la comprendrions pas ; les mots même nous manqueraient pour l'exprimer (1). »

« Il ne s'agit donc pas là (dans la cosmogonie biblique) de science révélée, pour qu'au bout de quelques milliers d'années quelques docteurs parviennent à en déchiffrer le sens ; c'est le langage d'une science toute rudimentaire, le langage des apparences (2). »

En d'autres termes : *On ne saurait admettre ni le fait, ni la possibilité d'une révélation divine ayant porté sur un point d'ordre scientifique.*

Nous ferons tout d'abord ici cette remarque : d'après plusieurs passages de son ouvrage, M. Faye semble un peu confondre la révélation et l'inspiration. Ce sont pourtant deux choses bien distinctes, et pouvant avoir lieu l'une sans l'autre. Un passage de la *seconde épître aux Corinthiens* nous apprend que saint Paul avait été, quatorze ans avant le moment où il écrivait cette

(1) P. 11.

(2) P. 23.

épître, ravi au Paradis, soit en corps, soit en esprit, et qu'il y avait entendu des choses ineffables, des choses qu'il n'est pas permis à l'homme d'exprimer (1). Ravi ainsi au Ciel, l'Apôtre y avait été favorisé d'une révélation, mais sans recevoir d'inspiration en cette circonstance. Au contraire, écrivant aux Corinthiens, quatorze ans après cet événement de sa vie, il obéissait au souffle inspirateur de l'Esprit Saint, sans plus recevoir, au moins pendant qu'il faisait cette phrase, la faveur d'une révélation divine.

Quelle que soit exactement la pensée de l'éminent astronome au sujet de l'inspiration et de la révélation divines, les termes dont il s'est servi dans les deux phrases que nous venons de citer, ne permettraient plus d'admettre ni le fait ni la possibilité d'une révélation divine ayant porté sur un point d'ordre scientifique. Mais une telle assertion peut-elle être acceptée ? Est-il une théologie catholique dont le *Traité de la Révélation* renferme une telle thèse ? Non, assurément.

Pour ce qui concerne la possibilité d'une révélation divine en matière d'ordre scientifique, il n'est pas plus permis à l'esprit humain de limiter sur ce point que sur tout autre la toute-puissance divine. Dieu connaît toute vérité, la vérité scientifique et la vérité historique, la vérité dogmatique et la vérité morale. L'homme, au contraire, a une science très bornée en toute matière. S'il plaît à Dieu d'éclairer sur quelque point sa créature, en lui communiquant par une révélation un peu de sa science infinie, il le peut sans que rien ne s'y oppose, ni au point de vue de la puissance, ni à celui des convenances.

Sans doute le Très-Haut agira toujours sagement.

1) II Ep. ad Cor. iuth., xii, 2-4.



Il ne troublera pas l'ordre normal suivant lequel la science acquiert au sein de l'humanité des développements successifs. On ne verra pas Dieu méconnaître les temps et les lieux, et donner à des peuples primitifs ou sans culture scientifique, à des peuples qui ne jugent des phénomènes physiques que selon les données des sens, un enseignement présenté sous les formules techniques en usage chez des nations adonnées à l'étude des sciences, telles que sont aujourd'hui les nations européennes. Le Sage nous fait remarquer que le Seigneur nous traite avec de grands égards ; Dieu n'ira donc pas contraindre les esprits à entrer brusquement dans des voies qui leur sont totalement inconnues. Mais la forme est une chose accessoire dans l'enseignement de la doctrine. Tout en employant constamment ou en faisant employer à ses intermédiaires entre lui et les peuples, le langage de l'époque et du pays où il a voulu parler, Dieu a parfaitement pu donner aux hommes par révélation, même dans les âges primitifs, certaines notions exactes sur des points d'histoire ou de physique, d'astronomie ou de géologie.

Quant au fait d'une révélation divine ayant ainsi porté sur un point d'ordre scientifique, il nous semble indéniable, et peut être constaté en plusieurs endroits des saintes Écritures. Assurément, en inspirant les Livres sacrés, l'Esprit Saint a eu toute autre chose en vue que de dicter un traité scientifique. Ceci n'empêche pas qu'il ait inspiré plusieurs passages, parfois assez longs, concernant les révolutions, les phénomènes ou les merveilles de la nature. Ce que les écrivains sacrés consignaient de la sorte dans leurs livres sous l'inspiration divine, pouvait leur être déjà connu par leurs observations personnelles, leurs études ou des traditions anciennes ; ils pouvaient donc ne pas recevoir de

révélation en subissant l'inspiration divine pour croire à ces passages. Mais quelques-uns de ces derniers, notamment la cosmogonie de la *Genèse*, traitant de révolutions géologiques, de phénomènes physiques, dont l'homme n'a pas été témoin, et que les sciences dans leur état ancien, au temps des écrivains sacrés, n'envisageaient pas encore, on doit recourir à quelque révélation pour expliquer comment étaient entrées dans les esprits de telles notions parfaitement exactes, pourvu qu'on ait soin de les dégager du *langage des apparences* dans lequel elles sont exprimées.

Moïse nous a raconté les *origines* de la terre. Il est fidèle narrateur aussi bien en parlant des révolutions géologiques qu'en nous instruisant sur les révolutions, les migrations, les filiations des peuples primitifs. Il était assisté de l'Esprit Saint, inspiré par lui. Est-ce à dire que Dieu lui révéla à lui-même la succession des phénomènes qui se produisirent pendant la formation de la terre? Nous ne le pensons pas. A notre avis, Moïse avait appris l'histoire de la formation de la terre, comme celle de l'humanité antérieure à lui, par voie de tradition. D'autre part, la forme littéraire, diverses expressions du premier chapitre de la *Genèse* et de ceux qui le suivent immédiatement, attestent que ce sont des documents remontant pour le fond aux patriarches habitant la Chaldée et ancêtres des Israélites. C'est à quelque antique patriarche, probablement à Adam lui-même, que Dieu fit connaître par voie de révélation la suite des phénomènes géologiques qui arrivèrent antérieurement à la création de l'homme. Une suite de tableaux présentés à notre premier père en autant de visions, purent le faire assister après coup au spectacle de la formation du monde. Et ce qu'Adam aurait vu ainsi, il l'aurait ra-

conté à ses enfants ; la tradition en aurait été transmise de génération en génération jusqu'au moment où elle aurait été consignée, sans nouvelle révélation, dans les saintes Écritures.

Mais pour établir ce fait que Dieu a donné à Adam, à Moïse ou à un autre, une révélation sur la formation du monde, il faudrait, en dehors de la démonstration théologique, montrer l'accord complet existant entre la cosmogonie biblique et les données de la science sur le même sujet. Ce travail serait long, il a été entrepris par nombre d'écrivains de notre époque ; nous allons avoir l'occasion d'en toucher quelques points en réfutant d'autres assertions du livre de M. Faye.

Nous trouvons dans ce livre, précisément au sujet de la cosmogonie de la *Genèse*, les deux passages que voici :

« Moïse a eu recours à cette belle allégorie de l'Ouvrier divin qui, après avoir mis six jours à parfaire sa tâche, se repose le septième jour. Quant aux détails de la cosmogonie biblique, ils sont tous puisés de la manière la plus simple et la plus naturelle dans les notions courantes de cette lointaine époque où la science naissante se réduisait à la traduction immédiate de nos impressions (1). »

« La Bible (dans la cosmogonie mosaïque) suit l'ordre naturel des choses, procédant du simple au compliqué, pour aboutir à l'homme le dernier né et l'être le plus parfait de la création (2). »

Je ramène encore ces deux textes à une seule proposition ainsi formulée : *L'Hexaméron n'est pas un récit historique, mais une allégorie dans l'ensemble,*

(1) P. 15.

(2) . . 23.

*et dans les détails une description du monde d'après les impressions des sens et suivant l'ordre naturel des choses.*

Cette proposition mérite une note de beaucoup moins sévère que les thèses précédentes. Cependant il nous paraît grave d'enlever à la cosmogonie biblique le caractère historique que les interprètes lui reconnaissent généralement.

D'autre part, la proposition en question est un corollaire de celle que nous avons précédemment combattue. Si Dieu n'a jamais rien révélé aux hommes sur la formation du monde, pas plus que sur un autre point d'ordre scientifique, un écrivain, même inspiré, n'a pu raconter cette formation à une époque où la science n'avait encore rien découvert par elle-même à ce sujet.

Nous maintenons contre M. Faye le caractère historique du premier chapitre de la *Genèse*. Ce caractère ressort tant de la physionomie même de ce morceau que de l'accord complet entre le texte sacré et les données de la géologie sur l'ordre dans lequel se sont succédés les différents phénomènes, les différentes révolutions, les différentes créations qui ont eu lieu sur le globe de la terre antérieurement à l'apparition de l'homme.

Comment, en bonne critique, refuserait-on de reconnaître que l'auteur inspiré de la cosmogonie biblique se donne dans ce fragment comme racontant des événements réellement arrivés au cours des temps, aussi bien qu'il prétend faire de l'histoire en écrivant les chapitres sur la création spéciale et la chute d'Adam et d'Eve, sur le déluge et la tour de Babel? L'acteur, le héros qu'il met en scène est Dieu lui-même : il n'y avait pas encore d'homme pour jouer un rôle ici-bas.

Il agit ; il tire les créatures du néant ; il façonne

les êtres à qui il a donné l'existence ; il ordonne et embellit son œuvre. Ce travail se fait à des reprises successives, nettement marquées, affirmées par le récit sacré, et attribuées à des jours génésiaques, à des périodes si l'on veut, à des temps quelconques, qui ne sont pas simultanés mais s'enchaînent les uns aux autres et constituent un cycle typique, sur lequel l'historien appelle l'attention de ses lecteurs, le législateur celle du peuple entier auquel il donne des instructions. Enfin Moïse termine son récit par ces mots : « Ce sont là les *tholedoth* (les origines, littéralement la généalogie) des cieux et de la terre, lors de leur création (1). » Le mot *tholedoth* implique incontestablement l'idée d'une succession ayant eu lieu au cours du temps ; il suppose la trame d'une histoire.

D'autre part, l'accord entre le document sacré et les données de la science sur l'histoire réelle de la formation de la terre, telle que celle-ci se présente actuellement à nos yeux, a été établi dans ses grandes lignes par les meilleurs exégètes de notre siècle, et il demeurera certain malgré les négations que plusieurs auteurs s'obstinent à faire entendre. Après le refroidissement du globe à sa superficie et la formation d'une croûte solide, cette croûte fut d'abord universellement recouverte par une hydrosphère, sur laquelle pesait encore une atmosphère, d'une grande profondeur et chargée de diverses vapeurs, de diverses substances, qui la rendaient impénétrable à la lumière extérieure. Plus tard, l'atmosphère s'étant un peu purifiée, laissa parvenir jusqu'à la surface de l'océan primordial sans limites, quelques rayons atténués de la lumière céleste. Puis les précipitations aqueuses ayant eu lieu dans de

(1) *Gen.*, II, 4.

formidables proportions pour augmenter la masse des eaux qui recouvraient, à l'état liquide, la surface du globe de plus en plus refroidie, un air moins humide, un air véritable, put circuler librement au-dessus des flots océaniques, et séparer des eaux marines les eaux encore tenues en suspension au-dessus de lui dans les nuages. Mais le plissement de la croûte solide recouvrant le sol au-dessous de l'atmosphère et de l'hydrosphère, ne tarda pas à faire paraître au dessus de cette dernière les premières terres. Le reste des continents et les îles émergèrent successivement. A cette époque géologique, la végétation prit un essort qu'elle n'égalait peut-être jamais par la suite ; la flore carbonifère s'étendit sur les terres pour ainsi dire toutes fraîches et dans leur première jeunesse ; elle les para d'un manteau de verdure ; la vie se répandit sur elles avec exubérance. Ainsi embellie, la terre, pour mieux resplendir, reçut alors d'une façon plus complète la lumière des astres. Celle-ci n'avait encore pénétré jusqu'à elle que comme il arrive en des jours nébuleux ; l'atmosphère était restée chargée de vapeurs qui avaient voilé l'azur des cieux. Ce bel azur du firmament parut enfin ; le soleil montra son disque glorieux ; celui de la lune et les étoiles se détachèrent dans la nuit comme des ornements d'or ou d'argent et des pierreries sur le manteau velouté dont les cieux s'enveloppent du crépuscule à l'aurore. Plus tard, la vie animale, qui avait déjà commencé depuis plusieurs périodes en des représentants inférieurs du règne, se manifesta dans les airs et au sein des eaux, quand apparut la faune des terrains secondaires caractérisés par des oiseaux et des reptiles aux formes bizarres et gigantesques. Immédiatement avant l'apparition de l'homme, dont on signale les vestiges au moins dans les premières cou-

ches du terrain quaternaire, la faune tertiaire nous montre la surface du globe peuplée par des mammifères terrestres qui, à cette époque, semblaient vraiment dominer dans ce monde.

Voilà, d'après les données de la science, comment la terre passa successivement de son état primordial à son état actuel. Or, la cosmogonie biblique, pour employer d'autres termes et être conçue en une langue plus primitive, par conséquent moins précise, moins analytique que la nôtre, ne nous donne pas pourtant un récit différent. Ne s'accorde-t-elle pas pleinement avec la science, en nous parlant d'abord d'un état primordial, où la terre dépourvue encore de toute forme, était recouverte par un océan profond et sans limites, sur lequel pesaient d'épaisses ténèbres? en nous enseignant ensuite que le Créateur, par des actions successives où les causes secondes étaient évidemment employées, agissaient immédiatement, — sauf lorsqu'il y avait création de nouveaux êtres, de nouvelles substances animales ou végétales — fit apparaître ici-bas la lumière pour former le jour et la nuit; puis sépara par le firmament les eaux des nuages, de celles contenues dans l'abîme de l'océan; fit bientôt émerger des terres qui restreignirent l'océan universel à des bassins particuliers; donna la vie aux plantes; fit ensuite apparaître dans la voûte du ciel le disque des astres; enfin tira du néant les animaux supérieurs qui peuplèrent les eaux, les airs et la surface de la terre?

Moïse nous a certainement, dans le premier chapitre de la *Genèse*, donné une cosmogonie, fait un récit, une histoire de la formation du monde et spécialement de la Terre, au cours du temps. Mais, pour bien saisir ce récit, il importe de constater deux faits. Première-

ment, tout est envisagé et raconté, non au point de vue scientifique, mais à celui d'un observateur qui aurait été placé sur la terre elle-même, à sa surface, pour assister au spectacle de sa formation, et qui aurait jugé de toutes choses, uniquement d'après les données des sens. Secondement, le narrateur inspire caractérise chacune des époques, chacun des jours génésiaques, par les créations, les formations, qui ont le plus marqué à ces diverses époques, à ces divers jours, sans vouloir limiter absolument aux mêmes jours, aux mêmes époques, ces créations ou ces formations, — par exemple, sans nier que des espèces végétales aient été créées postérieurement au troisième jour génésiaque, ou des espèces animales antérieurement au cinquième et au sixième jours.

M. l'abbé Motais reconnaît là un principe qui se dégage du texte de l'Hexaméron, et il le formule par ces deux mots : *l'enchevêtrement des œuvres* : » Cette succession (des œuvres), dit-il, n'est point absolue, puisque, au troisième jour, toutes ces plantes n'existent pas, et qu'il en est beaucoup qui attendent pour naître que le soleil, au quatrième, ait produit la pluie. La création végétale se produit donc au-delà de l'apparition du soleil ; conséquemment elle empiète sur la création suivante, et bien qu'antécédemment commencée, elle se poursuit parallèlement à elle pendant plus d'un jour entier (1). »

Voici un autre passage du livre *Sur l'origine du monde* :

« Il était nécessaire que le jour de repos fût le même pour tous les hommes. Le moyen le plus simple,

1. *Moïse, la science et la critique*, Paris, Berche et Trahin, 1882, p. 165-166. Voir aussi p. 200.



le seul possible même, c'était de le faire désigner par un signe céleste. De là le choix de la période de sept jours qui sépare les phases successives de la Lune. Le mois lunaire de 29 1/2 jours contient, en effet, à peu près quatre de ces périodes. Plus tard, l'écart entre les phases et les semaines s'étant fait sentir, l'institution hebdomadaire se sera dégagée de tout rapport avec les lunaisons (1) »

M. Faye nous déclare ainsi que *l'institution hebdomadaire fut originairement en rapport avec les lunaisons.*

Nous ne contredisons pas absolument cette assertion, nous nous bornons à émettre un doute au sujet de cette opinion, et à demander qu'on apporte quelque preuve à son appui. Certes, ce n'est pas chose aisée que de trancher les questions se rattachant à l'origine de la semaine.

M. Faye affirme que la semaine fut originairement une période astronomique, une période en rapport avec les phases de la lune. On constate que la semaine avait originairement une nature toute différente, chez les Chaldéens-Assyriens eux-mêmes. Et cependant, plus que tout autre peuple, les Chaldéens-Assyriens, si versés dans la science de l'astronomie et si habitués à l'emploi de périodes astronomiques, spécialement de périodes lunaires, étaient capables de créer ou de connaître la semaine mesurée d'après les jours des phases de la lune. On sait aujourd'hui que les Chaldéens avaient des hebdomades lunaires divisant le mois d'une manière fixe. Eh ! bien, la formation de la semaine découlait, chez eux, de la notion du caractère sacré du nombre sept, notion remontant, chez le même

(1) P. 15. Note 1.

peuple, à la plus haute antiquité. Voilà ce qu'atteste M. Fr. Lenormant dans *les Origines de l'Histoire* (1). Ainsi, la semaine n'aurait pas constitué pour les Chaldéens-Assyriens une période astronomique à laquelle aurait été postérieurement ajouté un caractère sacré, de manière à ce que le septième jour fût un jour saint, un jour de repos, un *sabbat*, un *sabbatuv*, ou *yum nûh libbi*, pour employer les noms assyriens. La semaine aurait été pour le même peuple une période ayant peut-être pris, à de certains égards, un caractère astronomique ; mais une période ayant tout d'abord été conçue d'après le nombre sept dont la nature, la valeur, étaient sacrées depuis les âges les plus reculés. S'il en fut ainsi pour les Chaldéens, il y a tout lieu de croire que la nature de la semaine ne fut pas, chez les Hébreux, différente à l'origine.

Puis, les Hébreux inventèrent-ils ou reçurent-ils la semaine avec les jours de laquelle sont en rapport les œuvres successives de Dieu dans la création ? L'institution de la semaine remonte-t-elle seulement à Moïse, intermédiaire entre Dieu et le peuple israélite, ou bien provenait-elle de la tradition et de la religion des patriarches, dont la famille était originaire de Chaldée ? Les difficultés que soulève cette autre question nous imposent la plus grande réserve.

D<sup>r</sup> BOURDAIS,

Professeur de théologie  
aux Facultés Catholiques d'Angers.

# ORIGINES DE L'HOMME

ET

DES ESPÈCES ANIMALES VIVANTES ET FOSSILES

ÉTABLIES

PAR LES FAITS GÉOLOGIQUES, PALÉONTOLOGIQUES, ARCHÉOLOGIQUES

ET PAR L'EXAMEN DE L'HÉTÉROGÉNIE ET DES GÉNÉRATIONS SPONTANÉES

---

## CHAPITRE XVI

*Des modifications et transformations relativement récentes et successives des continents Européens, Africains et Asiatiques, depuis leur habitation par l'espèce humaine après le déluge universel.*

Les chapitres précédents nous ont donné des dates certaines et une histoire suivie, appuyée sur des monuments qu'on ne saurait nier ni interpréter à la fantaisie des imaginations sans frein. Là nous trouvons la démonstration de l'origine chaldéenne et du point de départ de toutes les races humaines, et la preuve qu'elles descendent toutes des trois fils de Noé, Sem, Cham et Japhet.

Nous possédons ainsi une base solide qu'il ne nous est pas permis d'abandonner pour poser notre édifice sur les sables mouvants des conjectures et des

fantaisies scientifiques, inventées pour faire pièce au sens commun et à la vérité de l'histoire humaine.

Cela posé, citons les opinions de quelques géologues dont nous sommes loin d'admettre toutes les assertions. D'après M. Boyd Dawkins (*Note sur les mammifères associés à l'homme préhistorique*) « Lorsque l'homme est apparu dans nos régions, les conditions physiques de l'Europe étaient fort différentes de ce qu'elles sont de nos jours : la Grande-Bretagne faisait partie du continent, et ses plaines fertiles s'étendaient au loin dans l'Atlantique, bien au-delà des côtes actuelles. La Tamise, au lieu de couler dans la mer Allemande, allait rejoindre l'Elbe et le Rhin dans un estuaire qui s'ouvrait dans la mer du Nord, vers la latitude de Berwick. Le climat était sévère comme celui de la Sibérie, et l'on pourrait croire, d'après cela, que les animaux qui vivaient sur ce vaste continent pléistocène, étaient différents de ceux qui habitent de nos jours les restes de cette terre à demi submergée. Il n'en est pas ainsi. Quelques-uns seulement d'entre eux, tels que le lion, l'ours des cavernes, l'élan à défenses, le mammouth, l'hippopotame, le rhinocéros velu, ont entièrement disparu ; et d'autres, comme le glouton, le renne, le véritable élan, le bœuf musqué, la marmotte et le lemming, ont émigré vers le Nord, tandis que le lion et l'hyène des cavernes se sont retirés, l'une en Afrique, l'autre en Asie. » (*Revue des cours scientifiques*, 2 janvier 1869.) Tout en admettant l'existence de cet ancien continent, il est douteux que le climat fût celui de la Sibérie, et il est certain que l'hyène n'a pas eu besoin de se retirer en Afrique, ni le lion en Asie, puisqu'ils y existaient avant. L'ours n'avait pas disparu non plus, puisqu'on le chassait encore en Bretagne au quinzième siècle.

M. Karl Vogt, dans son *Histoire primitive de l'homme* va nous dire de bien plus belles choses : « Aujourd'hui, dit-il, on peut démontrer avec la même certitude que la rotation de la terre autour du soleil, que l'ancienneté de l'homme, non-seulement sur toute la terre, mais spécialement sur la face de l'Europe, — une des régions peuplées le plus tard, — est immense et dépasse de beaucoup toutes les idées que l'on s'en est faite jusqu'ici. »

Nous répondons à cette belle assertion qu'elle attend toujours ses preuves ; car ce qui suit n'est point et ne saurait être une preuve, jusqu'à ce qu'on ait démontré que l'ancienneté des animaux est immense, etc.

Il continue : « On a été amené à ce résultat par la géologie et la paléontologie, par l'étude de la situation des couches dans les dernières formations de l'écorce terrestre, par les recherches sur les restes d'animaux ensevelis au milieu des restes humains. Nous pouvons maintenant, avec une pleine conviction, déclarer que l'homme existait à une époque où l'éléphant, le mammoth, le rhinocéros, l'hippopotame, vivaient en Europe. » (*Revue des cours scientifiques*. 20 novembre 1869.)

Cette dernière affirmation est démontrée et c'est un progrès dans la science. Il y a longtemps qu'elle était démontrée pour les hommes sans système préconçu (Voir : *Dieu, l'homme et le monde*, t. III), pour les observateurs consciencieux ; mais les géologues romanciers n'avaient pas voulu l'admettre. Il a fallu l'évidence de milliers de faits pour vaincre cette répulsion. Alors, ces romanciers de la science n'ont pu s'avouer vaincus ; au lieu des époques indéterminées et des créations et destructions successives, ils ont inventé l'immense ancienneté de l'homme et des ani-

maux sur la terre et spécialement en Europe. C'est déjà beaucoup de ne plus chanter d'innombrables créations, de n'en plus voir qu'une. Quant à son immense ancienneté, elle est encore à prouver.

« L'existence de l'homme en Europe, dit toujours M. Karl Vogt, remonte au-delà des dernières transformations qui ont modifié la surface de l'Europe elle-même. Nous pouvons maintenant affirmer avec précision que l'homme existait en Europe, alors que la surface de la terre avait une configuration tout autre qu'aujourd'hui. Nous pouvons dire avec certitude que depuis le temps de la première apparition de l'homme en Europe, l'ensemble du climat s'est entièrement modifié, que l'homme doit avoir existé dans ce pays, à une époque où la région de la Méditerranée était séparée du reste du continent africain par une grande mer intérieure, qui est devenue aujourd'hui le désert du Sahara. Qu'à cette époque les pays qui ceignent la Méditerranée étaient rattachés les uns aux autres par des isthmes, à Gibraltar, en Sicile, au Bosphore, que la Baltique était une mer glacée couvrant toutes les plaines du nord de l'Allemagne et de la Russie, de sorte que la Finlande, la Suède et la Norvège auraient formé une île, si elles n'avaient été rattachées alors au Danemarck ; que la France était aussi unie à l'Angleterre. En un mot, une transformation complète de la surface de l'Europe a eu lieu depuis l'avènement de l'espèce humaine, et l'homme a été témoin de cette transformation graduelle. »

Nous enseignions cela en 1847 et 1848 à la Sorbonne. (Voir *Diru, l'homme et le monde*, t. III.)

« Depuis cette époque, ajoute M. Vogt, des contrées entières ont émergé du sein des mers, par un soulèvement lent et continu, de quatre cents pieds au moins

sur certains points, et il en résulte une transformation complète en Europe. » (*Revue des cours scientifiques*, 20 novembre 1869.)

Le soulèvement n'a pas été lent partout ni toujours.

M. Belgrand a présenté à l'Académie des Sciences, le 16 mai 1870, une note intitulée : *Le bassin parisien aux âges antéhistoriques*. Adoptant la théorie de M. Elie de Beaumont, il est d'avis que l'homme a été témoin des derniers soulèvements des Alpes, des Apennins, de l'Himalaya, et, par conséquent, victime du cataclysme général qui a été la suite de ces convulsions. « Sa présence sur la terre, dit-il, après ces dernières révolutions, ne peut plus être révoquée en doute. Il y vivait à l'état sauvage — (nous avons les preuves du contraire) — n'ayant d'autres armes et d'autres ustensiles que des silex et des ossements grossièrement taillés. En même temps l'Europe était habitée par une faune nombreuse de mammifères, aujourd'hui en grande partie éteinte, ou reléguée sous les zones torride et glaciale, et tous ces animaux si étrangement réunis, ont brusquement disparu des régions tempérées, à l'époque de l'invasion des tourbes. » (*L'Union*, du 12 juin 1870.)

Enfin, les géologues américains, aussi bien que ceux de l'Europe regardent comme indubitable l'existence d'une Atlantide tertiaire entre l'Amérique d'une part, et l'Afrique et l'Europe d'autre part.

Or, voici de nouvelles observations qui confirment l'existence de cette Atlantide. Nous lisons dans le *Journal des Villes et Campagnes* du 15 janvier 1882, art. *Géographie* (discussion à l'Académie des Sciences); « Le dernier sondage opéré dans la Méditerranée par une commission scientifique, à bord de l'avis de l'État, *Le Travailleur*, a permis de constater que la

Méditerranée, à l'encontre des mers déjà explorées, ne possède ni une faune ni une flore qui lui soient propres. Les espèces qui la peuplent se retrouvent dans des conditions analogues dans l'Océan Atlantique d'où elles paraissent être venues par le détroit de Gibraltar. Cette faune est d'ailleurs assez pauvre, le transport des espèces, surtout des espèces inférieures s'opérant très lentement d'une mer dans l'autre. Il y avait encore une autre conclusion à tirer de ces faits : c'est que la mer Méditerranée s'était formée à une époque postérieure à l'Océan. Cette conclusion, M. Blanchard l'a développée dans un mémoire qu'il a lu le 19 décembre dernier à l'Académie des Sciences et qui a provoqué une fort intéressante discussion. Dans ce mémoire, M. Blanchard soutient que la Méditerranée s'est ouverte dans l'âge actuel de la terre; les animaux et les plantes que nous observons sur ses rivages étant dans les conditions mêmes où ils se trouvent de nos jours, et les draguages opérés ayant établi que la faune sous-marine, fort pauvre d'ailleurs, est exclusivement originaire de l'Océan Atlantique.

» MM. Alphonse Milne-Edwards et Daubrèe ont contesté que la conclusion découlât rigoureusement des prémisses posées. L'uniformité des productions naturelles sur les deux rives de la Méditerranée peut, suivant M. Milne-Edwards, s'expliquer par des communications faciles qui auraient existé entre les rives septentrionale et méridionale du bassin ou des bassins qui sont devenus la Méditerranée. Les animaux terrestres auraient passé d'Europe en Afrique et d'Afrique en Europe par les deux larges isthmes dont le relief du fond de la mer accuse encore l'existence, d'une part entre la Sicile et la Tunisie, d'autre part entre l'Espagne et le Maroc. Les découvertes qui ont été



faites des ossements de trois espèces d'éléphants, dans les cavernes de Malte, montrent qu'à une époque peu ancienne, cet îlot rocheux était rattaché à des terres vastes et fertiles. M. Daubrée, sans être aussi affirmatif sur l'existence des isthmes dont parle M. Milne-Edwards, a émis l'opinion que rien ne prouve qu'ils n'eussent pas existé. D'autre part, il est démontré que les eaux occupaient au moins en grande partie, dès une époque très ancienne, l'espace recouvert aujourd'hui par la Méditerranée. Plus tard, à l'époque pliocène, la mer dépassait les rivages actuels, ainsi que l'attestent de nombreux dépôts du terrain subalpennin, qui l'encadrent sur de larges zones, avec un ensemble de fossiles identiques. »

Les terres vastes et fertiles auxquelles était rattaché l'îlot rocheux de Malte à une époque peu ancienne et toutes les observations précédentes, comme les suivantes, viennent confirmer l'existence d'une Atlantide tertiaire affirmée par les géologues des deux mondes.

Dans la séance du 26 décembre, M. Blanchard a déclaré qu'il n'avait jamais contesté l'existence d'une mer intérieure aux époques tertiaires sur l'emplacement actuel de la Méditerranée. Les soulèvements partiels auxquels est due l'existence de Chypre, de Malte et d'autres îles, doivent être envisagés comme l'indice d'un soulèvement plus général qui aurait amené, vers la fin de la période tertiaire, la disparition de la mer intérieure. Les isthmes dont on a cité l'existence auraient été insuffisants pour permettre la dissémination de la plupart des espèces animales. Des communications fort étendues entre l'Europe et l'Afrique, entre l'Europe et l'Asie, ont été nécessaires pour que se constituât l'étonnante homogénéité de la faune et de la flore du bassin méditerranéen. Pendant une période

qui, certainement, fut longue, la mer intérieure avait donc disparu, soit en totalité, soit en grande partie.

Ces observations paraissent, au moins en partie, concluantes, et elles prouvent la description que nous allons voir Platon donner de la fameuse Atlantide.

M. Hébert confirme les conclusions de M. Blanchard. « Diverses modifications constatées dans la nature des dépôts tendent à démontrer qu'il y a eu un exhaussement lent et progressif du bassin méditerranéen. On retrouve dans le bassin du Rhône, dans les plaines du Danube, sur des points de l'Italie et de la Grèce autrefois submergés, des argiles, des graviers et des conglomérats qui ne sont connus qu'à l'état de lambeaux isolés, mais qui se montrent, avec des mammifères identiques, à Vienne, en Grèce, à Pikermini, en Espagne, à Concud, ainsi qu'au mont Lubéron (Vaucluse). Dans ces nappes de conglomérats est enfoui un nombre prodigieux d'ossements de grands mammifères. Ces animaux, parmi lesquels M. Gaudry a reconstitué des types zoologiques nouveaux et dont les débris reposent sur les dépôts lacustres, ont vécu sur un sol émergé avec d'immenses paturages, où ces mammifères ont pullulé. Leur association toute spéciale à cette dernière époque de la période miocène, et le grand nombre d'individus de chaque espèce, montrent que ces animaux se multipliaient tranquillement et sans être chassés par l'espèce humaine. M. Hébert considère donc comme extrêmement probable, sinon comme démontré, qu'une partie notable de la Méditerranée a dû être émergée d'abord à la période miocène, puis encore à la période pliocène. »

Sans adopter la succession constante de plusieurs périodes tertiaires, mais, au contraire, maintenant la loi démontrée du synchronisme de formation, au moins

pour le plus grand nombre des terrains, nous regardons les conclusions de MM. Blanchard et Hébert comme démontrées et confirmées, même historiquement, par le récit de Platon et la description qu'il fait, dans son *Timée* et son *Critias*, de la grande île Atlantide et d'autres îles en dépendant. Les nouvelles observations ci-dessus vérifient le récit de Platon et elles sont appuyées par lui. Dans ce remarquable récit, Platon rapporte ce que Solon avait appris des prêtres égyptiens de la ville de Saïs, dont Athènes était une colonie.

Ils lui parlèrent de plusieurs déluges, puis des glorieuses antiquités d'Athènes, qui a la même origine que les Égyptiens. « Nos livres, disent-ils, nous apprennent quelle puissante armée Athènes a arrêtée dans sa marche insolente, lorsqu'elle envahissait à la fois l'Europe et l'Asie entière en s'élançant du milieu de la mer Atlantique. Car on pouvait alors traverser cette mer, puisqu'il se trouvait une île devant cette ouverture que vous appelez les colonnes d'Hercule. Cette île, plus grande que la Libye et l'Asie ensemble, facilitait alors aux navigateurs le passage aux autres îles, et de ces îles à tout le continent situé en face, qui borde cette mer véritable ; car celle qui se trouve en deçà du détroit dont nous parlons ressemble à un port avec une entrée étroite, tandis que cette mer et la terre qui l'entoure peuvent être appelées véritablement à très juste titre, l'une une mer, l'autre un continent. Or, dans cette île Atlantide régnèrent des rois avec une grande et merveilleuse puissance, qui s'étendait sur l'île entière, sur plusieurs autres îles et sur une partie du continent. En outre, en-deçà du détroit, ils dominaient sur la Libye jusqu'à l'Égypte, et sur l'Europe jusqu'à la Tyrrhénie. »

Il raconte comment les Athéniens repoussèrent l'armée de l'Atlantide et délivrèrent tous ceux qui habitaient en-deçà des colonnes d'Hercule. — « Plus tard, il survint des tremblements de terre et des inondations extraordinaires. Dans un seul jour et dans une nuit désastreuse, toute la race de ces guerriers fut engloutie en masse sous la terre et l'île Atlantide disparut submergée par la mer. Aussi, de nos jours, il est impossible de traverser la mer en cet endroit, à cause de la vase profonde qu'y a formée l'île en s'abîmant. »

Dans le *Critias* il donne les plus grands détails sur l'Atlantide, pour appliquer ses théories politiques aux habitants de cette île.... « Neptune établit les dix fils qu'il eut de la mortelle Clito dans l'Atlantide, qu'il leur partagea en dix portions, qui furent les royaumes de chacun de ces dix rois. L'aîné, qui fut le premier roi, s'appela Atlas, et c'est de lui que l'île et la mer ont tiré le nom d'Atlantique. Son frère Jumeau eut en partage l'extrémité de l'île voisine des colonnes d'Hercule, et de la terre qui s'appelle encore aujourd'hui Gaditique, à cause de ce voisinage. Son nom en grec était Tumélé, et en langue du pays Gadire, et c'est ce nom qu'il donna à la contrée.... L'île nourrissait aussi un grand nombre d'animaux sauvages et domestiques, l'espèce des éléphants y était très nombreuse : car tous les autres animaux y trouvaient une pâture abondante, et ceux qui vivent dans les marais, dans les lacs ou dans les fleuves et ceux qui habitent les montagnes ou les plaines, et de même l'éléphant, quoiqu'il soit naturellement très grand et très vorace... »

Cette description concorde parfaitement avec « le nombre prodigieux d'ossements de grands mammifères enfoui dans les nappes de conglomérats miocènes et

pliocènes du périple méditerranéen, et les éléphants des cavernes de Malte. »

Les rois de l'Atlantide dominaient en-deçà du détroit sur la Libye jusqu'à l'Égypte et la Tyrrhénie (Toscane), ce qui concorde avec les communications isthmiennes ou autres entre l'Europe et l'Afrique, entre l'Europe et l'Asie, ce qui est indiqué par les reliefs encore existants entre la Sicile et la Tunisie, et entre l'Espagne et le Maroc.

La Sicile n'a été séparée de l'Italie qu'à une époque relativement assez récente, pour que Virgile et beaucoup d'autres aient fait mention de cette séparation. (Sailust. *Frag. hist.*, n. 297. — Strabon, Méla et tous les géographes.)

Arnobé (*Adv. Gent.*, l. I, c. V), mentionne l'Atlantide de Neptune d'après Platon. Tertullien (*Lib. de Pallio*, c. 2) en parle également et dit que la Sicile en est un reste.

Buffon, dans ses preuves de la *Théorie de la terre* (édition de l'Imprimerie royale, in-12, t. 2, p. 447), cite le texte de Platon sur l'Atlantide, et il ajoute : « Cette ancienne tradition n'est pas absolument contre toute vraisemblance, les terres qui ont été absorbées par les eaux sont peut-être celles qui joignaient l'Irlande aux Açores, et celles-ci au continent d'Amérique ; car on trouve en Irlande les mêmes fossiles, les mêmes coquillages et les mêmes productions marines que l'on trouve en Amérique, dont quelques-unes sont différentes de celles qu'on trouve dans le reste de l'Europe. »

Rapprochez ces faits de la note ci-dessus de M. Boyd Dawkins. — Buffon rapporte dans le même volume, page 346 et suivantes, la naissance d'une île par l'action d'un tremblement de terre et d'un volcan sous-marin entre l'île Tercère et l'île de Saint-Michel dans les

Açores, en octobre 1720. Les Açores sont des îles volcaniques, et l'île Neuve du 10 octobre 1720 prouve que la cause qui les a fait surgir n'était pas complètement éteinte à cette époque.

Tous ces faits concordent avec l'histoire de l'Atlantide que Platon rapporte d'après les livres des prêtres égyptiens, et avec les nouvelles découvertes géologiques que les sondages récents de la Méditerranée ont apporté à l'histoire de la Terre.

On peut voir dans plusieurs textes de la Bible des allusions assez fréquentes pour les rapporter à la disparition de l'Atlantide. « C'est Dieu qui transporté les montagnes, et ceux qu'il engloutit avec elles dans sa fureur l'ont ignoré. C'est lui qui remue la terre de sa place et ses colonnes sont ébranlées. » (Job X, 5, 6). « Parce que le Seigneur est notre refuge et notre force, nous ne craignons point, tandis que la terre est troublée, et que les montagnes seront transportées dans le sein des mers. Les eaux ont retenti et ont été violemment agitées. Les montagnes ont été ébranlées par sa puissance... Les nations ont été consternées, les royaumes ont été ébranlés. Dieu a fait entendre sa voix, la terre a tremblé. (Ps. XLV, 2, 3, 7.)

L'existence de l'Atlantide ne peut plus être niée, et comme tous les faits géologiques et paléontologiques, la font contemporaine des terrains tertiaires; que les livres des anciens Égyptiens la font connaître existante après le déluge mosaïque, qu'ils la font disparaître par des tremblements de terre et un envahissement des eaux de l'Océan; ce que confirment les volcans et les tremblements de terre des Açores, aussi bien que ceux de la Méditerranée et de ses îles volcaniques, et, de plus, la faune et la flore de la Méditerranée, qui lui

viennent de l'Océan Atlantique ; il faut absolument conclure de tous ces faits que les terrains tertiaires méditerranéens se sont formés depuis le déluge universel.

Les mers intérieures entre l'Europe et l'Asie ont aussi éprouvé de grandes transformations dans les temps historiques. Le déluge d'Ogygès qui changea l'aspect de l'Attique et de l'Achaïe, eut lieu à l'époque du patriarche Jacob, environ 1759 ans avant notre ère ; celui de Deucalion, 230 ans plus tard, et du temps de Moïse, apporta de nouveaux changements dans la Thessalie. Ces déluges et beaucoup d'autres grandes inondations furent probablement causés par les tremblements de terre et les ruptures qui firent s'écouler le Pont-Euxin par le Bosphore dans la Propontide, puis dans l'Hellespont et la Mer Noire.

Les espaces immenses entre la mer Caspienne et l'Océan glacial arctique, entre la même mer et le Pont-Euxin, sont couverts de sable et d'argiles, qui contiennent les mêmes coquilles qui vivent dans la mer Caspienne ; ils contiennent des centaines de lacs salés, dont plusieurs sont déjà desséchés. Tous ces faits et plusieurs autres prouvent, selon de nombreux et savants explorateurs, la vérité de la tradition antique qui joignait la mer Caspienne au Pont-Euxin et à l'Océan glacial. Mais, dès le temps d'Hérodote, la mer Caspienne était isolée. Le lac Aral n'en a été séparé qu'au commencement de notre ère. Strabon et Pline disent que les marchandises de l'Inde, embarquées sur l'Icharus, affluent de l'Oxus, descendent à la mer Caspienne, d'où elles sont transportées par le *Cyrus* et le *Phasis* au Pont-Euxin ; ce qui est vérifié par ces mêmes savants. Les séparations de ces mers et la direction actuelle des fleuves de ces contrées sont dues à de

grands tremblements de terre, selon les traditions du pays. (Voyez Pallas, Humboldt, etc., dans une savante note au ch. V du livre II du *Pomponius Méla* de Nisard.)

Si nous descendons sur les rivages des mers qui entourent l'Asie-Mineure, Homère poétisant les traditions, nous fait connaître les transformations que les tremblements de terre, les volcans, les inondations des fleuves ont produites dans ces contrées; ce qui est confirmé par le grand nombre de volcans éteints, disséminés sur toute la longueur de ces côtes. C'est au chant XX<sup>e</sup> de l'*Iliade* qu'Homère, du vers 54 au vers 74, chante ainsi le combat des dieux : « Du haut des airs, le père des dieux et des hommes fait gronder la foudre; tandis que Neptune (dieu des mers) agite les entrailles de la terre immense et les cîmes des montagnes. Les sommets et les fondemens de l'Ida sont ébranlés, ainsi que la ville des Troyens et les vaisseaux des Grecs. Dans ses retraites souterraines, le roi des ombres, Pluton (dieu des enfers) frémit épouvanté, il s'élançe de son trône, pousse un cri, de peur que le terrible Neptune, entr'ouvrant la terre, ne montre aux dieux et aux hommes ces demeures terribles, en horreur même aux immortels; si grand est le bruit qui naît au moment du combat des dieux... Enfin, contre Vulcain (dieu du feu et des volcans) s'élève le fleuve impétueux que les dieux appellent Xanthe et les hommes Scamandre. »

Au chant XXI, v. 233 et suivans, le fleuve Scamandre poursuit Achille et protège les Troyens par ses ondes, qui entraînent les cailloux... Le Scamandre ne ralentit point sa furie : toujours plus irrité contre le fils de Pélée, il grossit ses flots, envahit les hauteurs du rivage, il invite le fleuve Simoïs à son aide, « précipite



tous les torrents, enfle les vagues, entraîne avec fracas et les arbres et les rochers pour dompter cet homme farouche... » V. 231, Vulcain combat contre les fleuves en faveur d'Achille. « Il darde ses feux étincelants, la flamme brille dans la plaine (les ruisseaux de lave enflammée) et dévore les cadavres qui, entassés en foule, tombent sous les coups d'Achille. Toute la plaine est desséchée et l'onde brillante est arrêtée... Tout est la proie des flammes, il ne veut plus couler, il s'arrête, » c'est-à-dire que les tremblements de terre et les volcans ont changé le cours de ces fleuves.

Thucydide (*Guerre du Pélopon.*, l. III, c. 8) dit qu'un tremblement de terre fit pénétrer la mer dans l'île d'Eubée et changer ce qui était terre en mer ; que l'île Atalante des Locriens éprouva une semblable invasion.

Une statistique des tremblements de terre, des inondations, des villes englouties, des montagnes écroulées, des montagnes apparues, des îles soulevées de la mer et d'autres englouties, etc., prouverait que toutes ces causes de modifications et de transformations des terres et des mers sont perpétuelles, et, qu'ayant commencé après la création de la terre, elles n'ont jamais cessé depuis ; mais qu'elles ont toujours agi tantôt sur un point, tantôt sur un autre. Buffon avait déjà bien avancé cette démonstration dans les preuves de sa *Théorie de la terre*.

D'après les faits et observations relatés ci-dessus, nous devons considérer les mers intérieures entre l'Europe et l'Asie, entre l'Europe et l'Afrique, comme ayant formé, après le déluge, des îles, des isthmes et des presqu'îles assez nombreuses, et qui ont disparu par les causes ci-dessus indiquées, d'où est résulté l'état des mers et des terres actuelles.

Les faits et les conclusions que nous en tirons sont pleinement confirmés par ce simple, court, mais clair texte de Moïse, ch. X de la *Genèse* : « Les fils de Japhet furent Gomer, et Magog, et Madaï, et Javan, et Thubal, et Mosoch et Thiras. Les fils de Gomer furent Ascenès, Riphath et Thogorma. Les fils de Javan furent Elisa, Tharsis, Cethim et Dadoonim. Ils partagèrent entre eux les îles des nations. s'établissant dans leurs régions, chacun selon sa langue et ses familles en leurs nations. » Ainsi les fils de Japhet partagèrent entre eux les îles des Nations, formées par les mers Caspienne, Pont-Euxin, Egée, Méditerranée. etc. Tel est le point de départ, telle est l'origine de tous les peuples qui ont les premiers peuplé l'Europe. Les Gomerites ou Kimerites, Cimbres, Galates, Celtes, s'avancèrent les premiers jusqu'aux extrémités occidentales de l'Europe. Ils sont compris sous la dénomination moderne des Aryas, bien qu'il soit aujourd'hui prouvé que ce sont des tribus distinctes.

Or, l'opinion la plus probable admet que la première dispersion des tribus Japhétiques en Europe ne peut remonter à plus de deux mille ans avant notre ère.

Revenus dans notre Europe occidentale, rappelons les transformations que proclament les géologues d'aujourd'hui, mais que le génie de Buffon avait bien plus nettement et plus complètement vues et démontrées dans les preuves de sa *Théorie de la terre* (tome II de ses œuvres in-12, p. 419 et suiv.) « Il paraît, dit-il, qu'autrefois l'île de la Grande-Bretagne faisait partie du continent, et que l'Angleterre tenait à la France. les lits de terre et de pierre, qui sont les mêmes des deux côtés du Pas-de-Calais, le peu de profondeur de ce détroit semble l'indiquer. En supposant, dit le docteur Wallis, comme tout paraît l'indiquer, que l'An-

gleterre communiquait autrefois à la France par un isthme au-dessus de Douvres et de Calais, les grandes mers des deux côtés battaient les côtés de cet isthme par un flux impétueux, deux fois en 24 heures; la mer d'Allemagne qui est entre l'Angleterre et la Hollande, frappait cet isthme du côté de l'Est, et la mer de France du côté de l'Ouest, cela suffit avec le temps pour user et détruire une langue de terre étroite, telle que nous supposons qu'était autrefois cet isthme; le flux de la mer de France en aura transporté les sédiments dans la grande plaine qui forme actuellement le marécage de Romme, qui a quatre milles de long sur huit de large; car quiconque a vu cette plaine ne peut pas douter qu'elle n'ait été autrefois sous les eaux de la mer, puisque dans les hautes marées elle serait encore en partie inondée sans les digues de Dimchurch.

» La mer d'Allemagne doit avoir agi de même contre l'isthme et contre les côtes d'Angleterre et de Flandre, et elle aura emporté les sédiments en Hollande et en Zélande, dont le terrain qui était autrefois sous les eaux, s'est élevé de plus de 40 pieds; de l'autre côté, sur la côte d'Angleterre, la mer d'Allemagne devait occuper cette large vallée où coule actuellement la rivière de Sture, à plus de vingt milles de distance, à commencer par Sandwich, Cantorbéry, Chatham, jusqu'à Ashford et peut-être plus loin; le terrain est actuellement beaucoup plus élevé qu'il ne l'était autrefois, puisqu'à Chatham on a trouvé les os d'un hippopotame enterré à 17 pieds de profondeur, des ancres de vaisseaux et des coquilles marines.

» Or, il est très vraisemblable que la mer peut former de nouveaux terrains en y apportant les sables, la terre, la vase, etc. Car nous voyons sous nos yeux que dans l'île d'Okney, qui est adjacente à la côte marécageuse

de Romme, il y avait un terrain bas toujours en danger d'être inondé par la rivière Bather; mais, en moins de soixante ans la mer a élevé ce terrain considérablement en y amenant à chaque flux et reflux une quantité considérable de terre et de vase, et en même temps elle a creusé si fort le canal par où elle entre, qu'en moins de 50 ans, la profondeur de ce canal est devenue assez grande pour recevoir de gros vaisseaux, au lieu qu'auparavant c'était un gué où les hommes pouvaient passer.

» La même chose est arrivée auprès de la côte de Northlee, et c'est de cette façon que s'est formé le banc de sable qui s'élève obliquement depuis la côte de Norfolk vers la côte de Zélande; le banc est l'endroit où les marées de la mer de France se rencontrent depuis que l'isthme a été rompu, et c'est là où se déposent les terres et les sables entraînés des côtes. On ne peut pas dire si avec le temps le banc de sable ne formera pas un nouvel isthme.

» Il y a grande apparence, dit Ray, que l'île de la Grande-Bretagne était autrefois jointe à la France et faisait partie du continent; on ne sait point si c'est par un tremblement de terre, ou par une irruption de l'Océan, ou par le travail des hommes, à cause de l'utilité et de la commodité du passage, ou par d'autres raisons; mais ce qui prouve que cette île faisait partie du continent, c'est que les rochers et les côtes des deux côtés sont de même nature, et composés des mêmes matières à la même hauteur; en sorte que l'on trouve le long des côtes de Douvres les mêmes lits de pierre et de craie que l'on trouve entre Calais et Boulogne; la longueur de ces rochers le long des côtes est, à très peu près, la même de chaque côté, c'est-à-dire d'environ six milles; le peu de largeur du canal

qui, dans cet endroit, n'a pas plus de vingt milles anglais de largeur, et le peu de profondeur, eu égard à la mer voisine, font croire que l'Angleterre a été séparée de la France par accident. On peut ajouter à ces preuves qu'il y avait autrefois des loups et même des ours dans cette île, et il n'est pas à présumer qu'ils y soient venus à la nage, ni que les hommes y aient transporté ces animaux nuisibles ; car, en général, on trouve les animaux nuisibles des continents dans toutes les îles qui en sont voisines, et jamais dans celles qui en sont fort éloignées, comme les Espagnols l'ont observé lorsqu'ils sont arrivés en Amérique. (Voir *Ray's Discourses*, p. 208.)

» Du temps de Henri I<sup>er</sup>, roi d'Angleterre, il arriva une grande inondation dans une partie de la Flandre, par une irruption de la mer ; en 1446, une pareille irruption fit périr plus de dix mille personnes sur le territoire de Dordrecht, et plus de cent mille autour de Drullart, en Frise et en Zélande, et il y eut dans ces deux provinces plus de deux ou trois cents villages de submergés, on voit encore les sommets de leurs tours et les pointes de leurs clochers, qui s'élèvent un peu au-dessus des eaux.

» Sur les côtes de France, d'Angleterre, de Hollande, d'Allemagne, de Prusse, la mer s'est éloignée en beaucoup d'endroits. Hubert Thomas dit dans sa description du pays de Liège, que la mer environnait autrefois les murailles de la ville de Tongres, qui, maintenant, en est éloignée de 35 lieues, ce qu'il prouve par plusieurs bonnes raisons, et, entre autres, il dit qu'on voyait encore de son temps les anneaux de fer dans les murailles auxquelles on attachait les vaisseaux qui y arrivaient. On peut encore regarder comme des terres abandonnées par la mer, en Angleterre, les

grands marais de Lincoln et l'île d'Ely ; en France, la côte de Provence, et même la mer s'est éloignée assez considérablement à l'embouchure du Rhin, depuis l'année 1665. En Italie, il s'est formé de même un terrain considérable à l'embouchure de l'Arno, et Ravenne, qui était autrefois un port de mer des Exarques, n'est plus une ville maritime ; toute la Hollande paraît être un terrain nouveau, où la surface de la terre est presque de niveau avec le fond de la mer, quoique le pays soit considérablement élevé et s'élève tous les jours par les limons et les terres que le Rhin, la Meuse, etc., y amènent ; car autrefois on comptait que le terrain de la Hollande était, en plusieurs endroits, de 50 pieds plus bas que le fond de la mer.

» On prétend qu'en l'année 860, la mer, dans une tempête furieuse, amena vers la côte une si grande quantité de sables qu'ils fermèrent l'embouchure du Rhin auprès de Catt, et que ce fleuve inonda tout le pays, renversa les arbres et les maisons, et se jeta dans le lit de la Meuse. En 1421, il y eut une autre inondation qui sépara la ville de Dordrecht de la terre ferme, submergea soixante-douze villages, plusieurs châteaux, noya cent mille âmes et fit périr une infinité de bestiaux. La digue de l'Issel se rompit en 1538 par la quantité de glaces que le Rhin entraînait, qui, ayant bouché le passage de l'eau, firent une ouverture de quelques toises à la digue, et une partie de la province fut inondée avant qu'on eut pu réparer la brèche ; en 1682 il y eut une pareille inondation dans la province de Zélande, qui submergea plus de trente villages, et causa la perte d'une infinité de monde et de bestiaux qui furent surpris la nuit par les eaux.

» Dans la province de Kent en Angleterre, il y avait à Hith un port qui s'est comblé, malgré tous les soins

que l'on a pris pour l'empêcher et malgré la dépense qu'on a faite plusieurs fois pour le vider ; on y trouve une multitude étonnante de galets et de coquillages apportés par la mer dans l'étendue de plusieurs milles. Reconverts aujourd'hui par de la vase et de la terre, ils sont devenus des pâturages. D'un autre côté, il y a des terres fermes que la mer, avec le temps, vient à gagner et à couvrir, comme les terres de Goodwin qui appartenaient à un seigneur de ce nom, et qui, à présent, ne sont plus que des sables couverts par les eaux de la mer. Ainsi la mer gagne en plusieurs endroits du terrain, et en perd dans d'autres ; cela dépend de la différente situation des côtes et des endroits où le mouvement des marées s'arrête, où les eaux transportent d'un endroit à l'autre les terres, les sables, les coquilles, etc. (*Voyez Transact. philos. abrégées. t. iv, p. 234.*) »

MGR MAUPIED.

(à suivre)

# QUATRE MANUSCRITS IMPORTANTS

DU NOUVEAU TESTAMENT

AUXQUELS ON PEUT EN AJOUTER UN CINQUIÈME

---

DEUXIÈME ARTICLE

---

## VII

Mais ce n'est pas tout ce que nous avons à dire sur cet important sujet. Nous pouvons et nous devons aller plus loin.

En effet, jusqu'à cette heure on ne connaissait que quatre manuscrits appartenant à cette catégorie singulière de cursifs ; mais nous pouvons déjà allonger la liste et la grossir d'un cinquième document, du cursif 348, déposé, lui aussi, à la bibliothèque Ambrosienne de Milan.

Le manuscrit n'a pas été plutôt entre nos mains que nous nous sommes dit, en le voyant : « Voici un parent des cursifs de Paris et de Vienne ! » C'était, en effet, le même caractère quoiqu'un peu plus régulier, un peu plus élégant, un peu plus fin : c'était le même style dans la paléographie, la même ornementation dans les *τίτλοι*, la même forme dans les rubriques, la même ponctuation singulière composée de quatre points rouges, les mêmes traînées d'encre jaune ou rouge passée sur les endroits appelés à fixer l'attention, etc. Il était impossible de s'y



méprendre. Le nouveau cursif est cependant un peu moins barbare que les manuscrits de même famille (1).

Il est, d'ailleurs, facile d'expliquer pourquoi ce manuscrit est moins grossier que les autres documents du même groupe. Il est, en effet, le plus ancien de tous ceux que nous connaissons ; il remonte à une époque où la langue grecque était encore très répandue dans la Basse Italie, et où, par suite, les documents écrits étaient moins corrompus qu'ils ne le sont devenus plus tard. D'après l'inscription placée à la fin de l'Évangile de saint Jean, ce volume a été terminé le 29 décembre de l'an 6531 c'est-à-dire le 29 décembre de l'an 1022, suivant notre manière de compter. Or, à cette époque, la langue grecque était aussi répandue sinon plus répandue que

(1) Voici la description technique du cursif 348. — Milan, Ambrosienne B. 56, *Sup.* — (29 Décembre 1022) — Évangiles : Mathieu (24-69). — Marc (71-98), précédé d'un πρόλογος c'est-à-dire d'une ὑπόθεσις. — c'est l'ὑπόθεσις ordinaire, sous sa forme écourtée, avec une petite modification au commencement. — Luc (99-149), avec πρόλογος. — Jean (150-187, a). — ὑπόθεσις : celle de Marc débute ainsi : Διὰ τὸ εὐαγγέλιον κατὰ Μάρκον καλεῖται. Ἐπειδὴ αὐτὸς Μάρκος ὁ μαθητὴς Πέτρου καὶ συνέλαθ' ἡμῶς Πάβλου συνέγραψε τὸ εὐαγγέλιον τοῦτο. Διηγῶνται δὲ κ. τ. λ. jusqu'à μαθηταῖς. — synaxaire (1-16). — Tables des canons d'Eusèbe (17-22). — Πρόλογος τῶν κανόνων ἀπάντων. τεχνικαὶς λόγος. — Ὁ καθόριστος ἐπὶ κ. τ. λ. Sections Eusébiennes  $\frac{355}{IX}, \frac{236}{II}, 342, 232$ ). — Chiffres des canons souscrits à l'encre rouge — Pas de τίτλοι numérotés. — Hyperbases et notes liturgiques marquées fréquemment et avec assez de soin. — Le manuscrit contient Marc XVI, 9-20 (f. 88, a-b), Luc XXII, 43-44 (f. 9, b, 1; 64, b, 1; 144, a, 1-2). Luc XXIII, 34, (f. 146, b, 2). Jean V, 3-4 (f. 157, a 1-2) avec astérisques × rouges ; Jean VII, 53-VIII, 11 (f. 164, a, 2) avec  $\frac{\pi}{\gamma}$  en rouge dans le texte, (ϛ21) et croix (×, 41) rouges à la marge, jusques à VIII, 12, — A la marge, on lit de seconde main la note numérique LXXXVI. — Il n'y a nulle part dans saint Luc trace de cette histoire. — Le texte de l'histoire de l'Adultère diffère notablement de celui du cursif 346, surtout au commencement. — 187 feuillets à deux colonnes. — 30 lignes à la colonne. — 250 × 147 — Demi maroquin fauve. — Plats gaufrés.

le latin dans le sud de l'Italie. Le peuple et le clergé parlaient grec et se servaient du rite grec. Le grec était assez usité pour que les chartes des princes normands aient été longtemps après la conquête de la Calabre rédigées en cette langue. Il est vrai, sans doute, que ce grec ecclésiastique n'était pas très-pur et que déjà il s'était incorporé beaucoup d'éléments étrangers ; mais il possédait encore une pureté relative et était exempt de la barbarie qui allait l'envahir bientôt.

Le cursif 348 porte la trace de la fusion qui s'opère entre la langue latine et la langue grecque. Il suffit de le parcourir pour sentir l'approche, sinon l'arrivée d'une époque de ténèbres. Le texte des évangiles est défiguré par l'itacisme, par cet itacisme que l'on rencontre dans la plupart des manuscrits d'origine calabraise ou sicilienne remontant aux derniers temps du Moyen-âge. La confusion entre  $\Gamma$  et  $\Gamma\eta$  y est presque continuelle. Nous avons relevé les exemples suivants dans quelques versets de saint Luc :  $\lambda\epsilon\tau\tau\eta\eta$  pour  $\lambda\eta\tau\tau\eta\eta$  (saint Luc XXII, 52) ;  $\epsilon\tilde{\eta}\tilde{\eta}\tilde{\eta}\lambda\lambda\theta\alpha\tau\epsilon$  pour  $\epsilon\tilde{\eta}\tilde{\eta}\tilde{\eta}\lambda\eta\lambda\theta\alpha\tau\epsilon$  (*Ibid.*) ;  $\eta\mu\epsilon\phi\chi\eta$  pour  $\eta\eta\mu\epsilon\phi\chi\eta$  (*Ibid.*, 53) ;  $\epsilon\lambda\lambda\theta\eta\tau\epsilon$  pour  $\epsilon\lambda\lambda\theta\eta\tau\epsilon$  (*Ibid.*, 55) ;  $\alpha\lambda\tau\eta$  pour  $\alpha\lambda\tau\eta\eta$  (*Ibid.*, 56) ;  $\acute{\alpha}\tau\epsilon\iota\eta\phi\tau\alpha\tau\alpha$  pour  $\acute{\alpha}\tau\epsilon\iota\eta\phi\tau\alpha\tau\alpha$  (*Ibid.*), etc. Et cependant le copiste de ce manuscrit avait sous les yeux un exemplaire qu'il pouvait suivre et qu'il devait reproduire, exemplaire qui n'était vraisemblablement pas criblé de toutes ces fautes d'orthographe. Aussi la portion du manuscrit la plus intéressante à ce point de vue est incontestablement celle qui contient des documents extra-canoniques, comme les  $\epsilon\pi\tau\theta\epsilon\iota\tau\epsilon\iota\varsigma$  nommées ici  $\pi\rho\delta\lambda\alpha\gamma\mu\alpha$ , comme le synaxaire et le Ménologe. Ces documents sont, en effet, curieux. Voici le titre du synaxaire :  
 Nous le donnons tel que nous l'avons relevé, avec toutes ses fautes d'orthographe :  $\text{Ἐξαρτάμενον τῶν θεῶν ἔχων (sic) τὰς ἀρχιεπιστάς τῶν ἡμερῶν τῆς ποντικῆς καὶ τῶν σαββατοκυρια-$

κῶν, ὄλου τοῦ ἐνικυτοῦ, ἑορτῶν, τε καὶ μνημῶν ἁγιῶν. τῶν εἰς μνήμην φόβου ἐκάστου. καὶ εἰς νίκας βασιλέων. τῶν ἐπὶ σχήματος μοναχῶν. τῶν ἐπὶ χειροτονίας πατριάρχων. καὶ εἰς τὸ... βασιλέως. τῶν εἰς ἀθθενεῖς. καὶ εἰς κυρηθέντας (*sic*). ἀναστασίμων τε καὶ τοῦ νικητοῦ. καὶ τοῦ πάθους. ἀρχόμενον ἀπὸ τὸ ἄγιον πάσχα (*sic*). ἐν ὁρθρίῳ καθῶς ὑπετέτακτε (*sic*). — Outre les fautes d'orthographe, les solécismes et les barbarismes que contient ce titre, il y a des particularités qu'on ne rencontre pas généralement en tête des synaxaires. On voit bien, par suite, qu'on n'a pas à faire ici à des Grecs vivants dans des pays purement helléniques ou byzantins. Le seul mot ὁρθρίῳ = *ordine* trahit un pays où le latin est très connu sinon généralement employé. Il y a concurrence entre les deux langues ; l'une est usitée à l'église et dans les offices ; l'autre est presque la seule reçue dans l'usage ordinaire de la vie, dans les détails de l'existence journalière. Nous n'avons donc pas à faire uniquement à des Grecs et nous n'avons pas à faire, non plus, purement à des Latins, mais à un mélange des deux. Ce manuscrit appartient à un temps de transition. Aussi tous les détails où le scribe s'est donné carrière, présentent-ils bien les caractères qui conviennent à de pareilles époques ; c'est ainsi qu'arrivé, dans le synaxaire, à parler de la leçon qu'on lisait à la liturgie du jeudi saint, leçon fameuse qui comprenait les passages suivants unis bout-à-bout : Mathieu XXVI, 2-26 ; Jean XIII, 3-17 ; Mathieu XXVI, 20-39 ; Luc XXII, 43-45 *a*, Mathieu XXVI, 40 — XXVII, 1 ; l'auteur de ce synaxaire ne se contente pas de donner les ἀρχαίς et les τέλη, ou d'indiquer les ὑπερβάσεις d'un évangile à l'autre. Au lieu d'agir comme le font invariablement tous les copistes des synaxaires que nous avons vus, il transcrit purement et simplement la leçon toute entière, passage par passage, et se borne à placer à la marge le sigle de chaque

Évangile (Ματ. Λουκ. etc). On voit que le copiste a peur de ne pas être compris et qu'il préfère transcrire toute entière cette importante leçon, plutôt que de fournir matière à erreur ou à confusion. C'est, parmi des centaines de synaxaires que nous avons examinés, le seul exemple de ce genre que nous ayons rencontré. N'y a-t-il pas là une preuve que le scribe écrivait dans un pays et à une époque où le grec et les usages de l'Église Grecque n'étaient plus parfaitement connus? — Que la preuve soit rigoureuse et absolue, nous ne le prétendons pas assurément; mais il y a là un indice qui joint à beaucoup d'autres ne laisse place à aucun doute.

Ce manuscrit, disons-nous, appartient à une période de transition, à une période où le grec n'est pas encore abandonné et où le latin n'est pas, non plus, tout-à-fait en usage. On peut même suivre, dans ce volume, les progrès que les deux langues font en sens inverse l'une de l'autre.

En effet, l'Évangile de saint Jean se termine, au recto du feuillet 187, par l'inscription suivante :

Εὐαγγέλιον κατὰ Ἰωάννην \*

πβ	γρ
B	F

Ἐγράφη τὸν θεῶν ἰ || βίβλος πάλτι τῶν || ἀγίων καὶ ἀγαθῶν τῶν εὐαγγε-  
 λίων : | ἴτους ἠφ'α ἰδ' ε' || εἰς τὰς κθ' δεκα || ὅρ'ου μηνός : ||  
 Η χεῖρ μὲν ἰ γράψατα || σέπιτε ἀφοί : || Γραφή δὲ μένει : || πρὸς  
 Ἰωάννης || πᾶρεστάτους .|

ἰβ'β' γρ' ὅρα θ' —

D'après cette note le cursif 348 fut terminé Pan 6531 des Grecs, indiction V<sup>e</sup>, le 29 décembre, lequel jour était un samedi, à l'heure de none. — Toutes ces indications

sont correctes et elles concordent ensemble. Au 29 décembre, les Grecs étaient entrés depuis quatre mois dans l'année 6531, mais les Latins se trouvaient encore dans l'année 1022, l'année 1023 ne devait commencer qu'au premier janvier. Or, l'indiction correspondant au 29 décembre de l'an 1022 est la cinquième ; le 29 décembre de l'an 1022 était un samedi. — Le cursif 348 est donc du premier quart du onzième siècle.

Au bas du recto du feuillet 187, il y a des restes d'une note latine qui paraît avoir compris deux ou trois lignes, mais on ne peut aujourd'hui en lire qu'une seule ligne : dont le docteur Cériani a déchiffré ainsi les abréviations : « *Est immunditia cordis et est immunditia oris, Est et carnis..* »

Au verso du même feuillet 187, le scribe a ajouté une note de sa composition sur la valeur respective de la drachme et du denier, à propos des *trente deniers* pour lesquels Judas livra son maître. Cette note est contemporaine du manuscrit, et, par conséquent, de l'année 1022 ou 1023. Elle occupe la première colonne du verso presque entière. Un fragment de cette colonne et la seconde colonne tout entière ont été laissés en blanc. Or, il est arrivé pour ce manuscrit ce qui a eu lieu pour beaucoup d'autres : Le parchemin étant coûteux, on a utilisé cette colonne et quart pour y écrire deux actes relatifs à un legs testamentaire ; mais ces actes ne sont plus rédigés en grec, il sont rédigés en latin ; et, chose singulière ! le second est de la main d'un personnage qui porte un nom latin « *Corradus* » et qui occupe des fonctions dans l'Église Grecque, puisqu'il s'intitule : « *Archipresbyter Græcorum* » Ces actes méritent d'être rapportés tout au long ; les voici :

1	Anno Ūni milēs. cen. nōn.
2	oct. m̄se madio. anno die
3	stante ejusde m̄sis. obiit
4	maria de peregrina
5	que iudicav̄ ecclē sc̄i
6	Thome pāia sua et ōib̄us de
7	funtis suis tari sin
8	gulis annis ī annūario
9	suo. tali modo ut p̄br
10	corradus patinus s̄us habeat
11	ī vita sua tari. l. post
12	obitū ejus p̄dictae ecclē
13	remaneat. (1)

Les sept premières lignes de cette inscription sont d'une main et les sept dernières sont d'une autre. On a gratté le texte primitif et on l'a remplacé par ce que nous lisons maintenant, à partir du mot « *singulis*. »

La seconde inscription paraît être de la même main que les dernières lignes de la précédente, lignes qui ont été tracées sur une rature.

1	Anno dñi M CC XXX III
2	Nos Corradus archp̄br gr̄eorum
3	p̄br Hyc. p̄br Johs et p̄br
4	philippus fieri fecimus recor

(1) Nous avons copié cette partie de l'inscription, dans un voyage que nous avons fait à Milan, mais nous devons le texte que nous publions à l'obligeance de M. le docteur Ceriani, bibliothécaire de l'Ambrosienne, dont le savoir et la complaisance sont toujours au service des amis de la science et des lettres chrétiennes. Nous le prions d'agréer ici nos meilleurs remerciements pour le nouveau service qu'il vient de nous rendre. — Le défaut de types ne nous permet pas de reproduire toutes les abréviations de cette note latine ainsi que de la suivante.

5	daliois cyrogflu de coueni
6	entia h obita it nos
7	et Thoma et Bartholomen
8	fr̄m̄ ejus quod(?) ipsi debebat̄ psol
9	vere anuati eccle sc̄i
10	thomæ tarenos Amalfie. Il
11	sup. limata que e i inbutē
12	sup quod cū est ex volutate
13	comuni possner̄t p̄dictos
14	tarenos sup vineas quas emerat, ab eccle jam
15	p̄dicta et ido quia limata p̄dicta venderat̄ dno
16	Roffrido de monte. Hoc actu fait cora bonis
17	hōibus videlic Dno Roffrido de mote. Martino
18	ferrario. Robberto de mogrentino. Stephano de Gual
19	terio, petro de mogrentino. Jacobo bocca ploia.

Nous avons reproduit les deux notes qu'on vient de lire, aussi exactement que cela nous a été possible, afin que les lecteurs puissent mieux en apprécier la valeur. Tous les détails nous transportent dans le sud de l'Italie, aux environs d'Amalfi, sinon à Amalfi même. On n'a qu'à ouvrir le Dictionnaire de Ducange, aux mots « *Limata* » et « *Tareni*, » pour constater que ces expressions n'étaient guère usitées que dans la Grande-Grece. Tous les exemples que ce savant cite, en les prenant dans les chartes ou dans les legs testamentaires, sont tirés de documents calabrais ou siciliens (1). Il est donc bien

(1) Voici quelques uns des exemples cités par Ducange aux mots *Limata*, *Pativus* et *Tarenus*. — *Limata*, lacus, aquarum congregatio ut videtur a limo sic appe lata, Charta ann. 1244. Tom. 2, historia monast. Cassin. pag. 452, col. 4 : *Concedimus ut præsens in perpetuum omnes redditus provenientes de ecclesia S. Salvatoris et de tribus limatis, quas Jonas de S. Anzelo nobis in sua ultima voluntate reliquit* — Ducange cite encore une autre charte de l'empereur Frédéric II (1224) ainsi conçue : « *Limatam juxta Melfim et duas*

évident que le cursif 348, a, lui aussi, séjourné quelque temps dans la Calabre ; mais a-t-il été écrit dans cette région ? N'a-t-il pas pu y être apporté de Constantinople ou d'ailleurs ?

A parler rigoureusement cela est possible : car, entre l'an 1022 ou 1023, année de sa rédaction, et l'an 1109, année où il est déjà en Italie, il s'est écoulé 86 ou 87 ans. Il ne faut pas tant d'années pour aller de Constantinople à Tarente ou à Salerne.

Cela est très vrai ; mais ici, il faut faire appel aux traits généraux que ce manuscrit présente, paléographiquement parlant. Comme il ressemble à ceux que nous avons étudiés précédemment et qu'il est sorti évidemment de la même fabrique, il n'est pas possible de douter que, lui aussi, n'ait été écrit dans la Basse-Italie.

Ce manuscrit nous aide même, ainsi que nous l'avons observé, à suivre les progrès que le latin et le grec font en sens inverse l'un de l'autre. Au commencement du onzième siècle tout le sud de l'Italie parle grec et est encore soumis aux Empereurs de Constantinople. C'est à peine si les Normands paraissent à l'horizon et menacent les possessions byzantines. Aussi, fidèles, prêtres, évêques, tout le monde parle grec en Calabre et dans la Pouille. Cela est tellement vrai qu'Ughelli, dans son *Italia Sacra*, peut à peine citer des titulaires latins pour ces pays, avant la fin du onzième ou le commencement du douzième siècle. Les Normands apprennent eux-mêmes le grec en Italie et en Sicile : la plupart de leurs chartes sont rédigées en cette langue pendant cent ou cent cin-

*stantius abidem, Thorum et Imatam in valle Rivitillana.* » « Item relinquo presbytero Benedicto de dicta villa Paule, pro Palmacio *Tarenos tres.* » Item legavit D. Benedicto Spagnolo *etiam patino suo* pro palmagio *Tarenos* quinque. » — *Tarenus.* « Moneta aurea, apud Apulos et Siculos. »



quante ans. Peu à peu cependant ils poussent leurs nouveaux sujets à reprendre la liturgie romaine et à rentrer dans l'obéissance du Pape. Le changement s'opère quelquefois de gré, d'autres fois de force, généralement avec assez de ménagement. C'est pourquoi on voit, dès lors, apparaître des diocèses, où le grec et le latin se mêlent et se compénètrent. Une paroisse demeure fidèle à la liturgie grecque, tandis que la voisine passe au latin et au romain. Cet état de choses dure pendant plus de quatre cents ans. A la longue néanmoins le latin et l'italien gagnent du terrain. Au douzième siècle, des fidèles qui parlaient autrefois grec ne comprennent plus que le latin, et, au treizième siècle, on est obligé de traduire en latin des actes qui, cent ou cent cinquante ans auparavant, avaient été rédigés en grec. Ughelli, dans son *Italia Sacra*, cite des exemples de ce genre vers l'an 1240 ou 1250, c'est-à-dire, au moment où Conrad, l'archiprêtre des Grecs, renouvelle, en présence de témoins, les conventions conclues entre lui et les héritiers de Marie Pélerin, morte cent vingt-quatre ans plus tôt (2).

Le cursif 348 contient un synaxaire comme les cursifs de Milan, de Vienne et de Paris ; mais ce synaxaire

(1) Voir Ughelli, *Italia Sacra* IX, 476. En 1250, l'abbé de Calabria vint demander aux juges de Crotona de lui traduire les diplômes de Roger. — Voir également ce qu'Ughelli dit des Grecs existant de son temps dans les diocèses de Santa-Severina (IX, 473 et suivantes), sur les inscriptions grecques de la Cathédrale (*Ibid.* 475.) — Sur les diocèses de Geruntia (*Ibid.* 499), d'Umbriatico (*Ibid.* 526), de Tarente (*Ibid.* 420 b), de Rossano (*Ibid.* 288, c), de Rhegio (*Ibid.* 321). — Dans la description de la Calabre, Ughelli s'exprime ainsi : « Et quidem hæc prima omnium Italiae pars (Calabria) eademque postrema Græcis habitata... Jam vero etiamnum nonnulla oppida, pagique Calabriae, quotidiano sermone græca et latina lingua utuntur; sacerdotes vero Græca lingua, ritumque faciunt rem divinam, atque cuncta fere Calabriae prisca oppida Græcis sunt appellata nominibus. — Ughelli, *Italia Sacra*, IX, page 473, c. — Cf. 474 A.

est relativement très-abrégé. Nous n'y trouvons aucun des saints calabrais ou siciliens mentionnés dans les synaxaires des cursifs 13 et 346. et cela par une raison toute simple, c'est que ces saints calabrais et siciliens n'étaient peut-être pas nés, à l'époque où fut rédigé notre manuscrit. Les jours, auxquels on a placé les fêtes de ces saints dans les documents postérieurs, ne sont pas même mentionnés dans le synaxaire du cursif 348. ce silence ou cette omission confirment, par suite, de plus en plus, des conclusions que nous avons tirées déjà, en étudiant les synaxaires des cursifs 13 et 346.

En nous appuyant sur l'ensemble des caractères paléographiques et sur les renseignements contenus dans les inscriptions rapportées plus haut, on ne peut pas douter raisonnablement que le cursif 348 n'ait vu le jour dans le sud de l'Italie. Il n'est pas un manuscrit un peu ancien pour lequel on ait le quart des probabilités que réunit celui-ci ; et cependant les savants n'hésitent guère à conclure qu'ils viennent de tel ou tel pays, plutôt que de tel autre.

Allons, du reste, plus loin. Ce que nous avons encore à dire montrera, de plus en plus, combien cette première conclusion est fondée.

## VIII

Le cursif 348 vient du sud de l'Italie, de la Calabre, de la Pouille, ou de la Sicile, d'une de ces régions de la Grande Grèce où le rite grec s'est perpétué, sous une forme plus ou moins complète, jusques aux derniers temps du moyen-âge. Mais ce n'est pas tout ce qu'il y a à dire. Il faut nous demander encore si ce manuscrit appartient réellement à la famille des cursifs 13, 69, 124,

346. Nous l'avons supposé jusqu'à cette heure. Le moment de le prouver est venu. La chose est d'ailleurs relativement facile.

Les quatre cursifs 13, 69, 124, 346 contiennent un texte qui se rattache à celui des plus anciens onciaux, quoique avec de notables variantes. Ces manuscrits présentent de plus deux particularités fort caractéristiques, à savoir : 1° d'insérer les versets de saint Luc XXII, 43-44, après S. Mathieu, XXVI, 39 (1), et 2° de transposer les versets VII, 53-VIII, 11 de saint Jean après saint Luc XXI, 33 (2). Ce sont même ces deux particularités qui ont attiré, tout d'abord, l'attention des critiques modernes sur ces manuscrits et qui les ont portés à les étudier de plus près.

Outre la ressemblance générale entre le cursif 348 et les cursifs 13, 124 et 346, qui nous a immédiatement frappé, il nous a été facile de découvrir, entre lui et les documents du même groupe, de nombreux points de contact. Avant tout, nous nous sommes demandé si le nouveau cursif présentait les deux particularités dont nous venons de parler, et notre satisfaction a été grande, quand nous avons constaté que le nouveau cursif insérait, lui aussi, les versets de saint Luc XXII, 43-44, après saint Mathieu XXVII 39 (f. 64, *b*, 1); mais il les contient également à leur place, dans le troisième Évangile (f° 144, *a*, 1-2.) C'est pourquoi, le manuscrit présente ces versets en trois endroits, une fois dans le synaxaire (f. 9, *b*, 1), une seconde fois en saint Matthieu (f. 64, *b*, 1) et une troisième fois en saint Luc (f. 144, *a*, 1-2). Il faut observer encore que, dans saint Mathieu, l'insertion est tout-à-fait régulière, c'est-à-dire, absolument conforme

(1) W Hugh Ferrar et T. K. *A collation of four important manuscripts of the Gospels*, page 92.

(2) *Ibid.* page 284-285

à l'usage liturgique, en ce sens qu'on n'intercale pas seulement entre saint Mathieu XXVI, 39 et saint Mathieu XXVI, 40, les versets de saint Luc XXII, 43-44, mais qu'on intercale encore le commencement du verset 45  $\text{Καὶ ἀναστὰς ἀπὸ τῆς προσευχῆς}$ , chose que ne font pas les autres cursifs de la même famille. Ce manuscrit est donc, sur ce point, plus exact et plus correct que ne le sont ses pareils : mais il n'y a rien d'étonnant ; il est plus ancien : à l'époque où il fut copié, les petits détails de la liturgie grecque étaient mieux connus des scribes ordinaires (1).

Passons à la seconde particularité, à l'insertion de Jean VII, 53 — VIII, 11, après saint Luc XXI, 38.

Ici le nouveau cursif s'écarte de ses collègues. Il contient bien Jean VII, 53 — VIII, 11, mais à la place ordinaire (f. 161, a, 2). Dans le texte, on aperçoit tracés à l'encre rouge, le signe de l'hyperbase qu'on faisait à cet endroit, le jour de la Pentecôte, le sigle  $\bar{\epsilon}$ . A la marge, on a placé un astérisque  $\ast$  rouge, ou une croix  $+$ , devant chaque ligne du texte en tout 21 astérisques ( $\ast$ ) et 41 croix ( $+$ ). Le texte de l'histoire de la femme adultère diffère, soit de celui du cursif 346, soit du Texte Reçu.

Il y a donc là une différence notable, entre les cursifs 13, 69, 124, 346 et le cursif 348 ; mais tout le monde sait — et les éditeurs de ces manuscrits l'ont bien démontré, — que les cursifs 13, 69, 124, 346 diffèrent entre eux, en beaucoup de points, et en des points importants. Et cependant, tout le monde admet qu'ils appartiennent à la même famille, s'ils ne dérivent pas d'un seul et même original. Ainsi, pour ne citer qu'une divergence remarquable, et pour ne parler que de l'insertion de saint Luc XXII, 43-

1 Voir la planche et contre on sont contenus les versets de saint Mathieu XXVI, 38, b-39 et XXVI, 40-47, a, au milieu desquels on a intercalé saint Luc XXII, 43-45, a.

654  
2

655

Genesif 348 f. 64c

656  
8

657

μου βωσθαμ' ατου· μη μλ  
 ντε σδελω γρηγορει τε  
 μβτε μου· **Κ**αι προ οβλ  
 ·θων με λρον· βπω βυ βαι  
 ·πρω σω πορ α του προ  
 σβυ χο μβρο σδ λγων·  
**Π**ερρου· ει δυνατω μ βπ  
 ·παρ βλ θω τω ανασ μου  
 το ποστηριου του το  
 ·παλιν· ου χω σδ γω· θε μ  
 αμω αν· ω φ υη δε αυ  
 ·τω φη βρωσ απο υ θα μ γ  
 βη· ισχυω μ α του· και  
 γβρο μβρο σδ βρ φ ρι ω·  
 βι τβρω τε ρω μω ρο σλω  
 χτω· ε γβρω τε δε ο· ιδρ  
 α του· σδ φ θρω μω ι αι  
 μω το σ βω τω μω ρω τω  
 βπ πτω γλω· **Κ**αι αι  
 μω τω σ· απο τβ βρω σ  
 α χλω· ερ χτω πα ρο σ  
 το ιω μω γη τω σ· ε β  
 ρι σδ α του σ· και β  
 δορ τω σ· και λε γω α του σ·  
 ου τω σ· ου λω σ χυ σω τε  
 μι α μω ρω μ γρηγο ρι  
 σαι μβτε μου· **Ε**ρηγο  
 ρει τε και προ σδ λ γω τε  
 ·ιμα μβι φ σβ λ γη τε φ σ  
 σπει ρω σ μω· το μβν  
 ·πρω αν προ υ μω μ· η δε

σαρ ζ α α βυ λω· **Π**αι  
 μβ βω δυ τε ρου α πα ρ  
 ·θω μ· προ σλω ζω το  
 λγω μ· περ μου· ει δυ  
 μω τω τω το ποστη  
 ριου πα ρ βλ θει η α του  
 μου βω μβι α του πη σ·  
 γβρω βη στω· το θε μ  
 μω σ του· και β λ θω ν· β  
 ρι σδ ει α του σ· πα μ ν  
 και β βυ δορ τω σ· υ σω μ  
 γαρ α του μω ι ο φ θω λ  
 μω ι υ βω μω ρη μβρο ι· και  
 ε φ ρει σ α του σ· α πα ρ  
 ·θω ν· προ σλω ζω το  
 πα μ ν βι τω ρι του· το μ  
 α του μω λω γω ν φ σ μω·  
**Τ**ο σ τε ερ χτω πα ρο σ  
 το σ μω η τω σ α του γ  
 και λε γω α του σ· β και  
 γω δε τε ρω ι πο μ β σ  
 μω πα μ α τε· ιδου λ γη  
 βυ βι α ρω σ· ο υ σ του  
 α μω υ· πα ρω δι δο ται  
 φ σ χη ρω σ α μω ρω τω μω μ  
 ε γω ρω τε φ σ μω ρ· ιδου  
 λ γη μω ρω πα ρω δι δο ιω μω·  
**Κ**αι βη α του γω μω μ  
 ·τω σ· ιδου· ιδου· ο υ δω σ  
 φ σ τω μω βω δε και λη τε·  
 ε μβτε α του σ· ο χλω σ το

Ξε π Τηλσ παρ λω σ ε· του γ

41. après saint Mathieu. il est connu maintenant que certains de ces cursifs contiennent ces versets, en deux endroits, comme le cursif 348, à savoir, le cursif 346 (f. 43. *a* : f. 126. *b*), tandis que d'autres ne les renferment qu'en un seul endroit, en saint Mathieu ; tels, par exemple, les cursifs 69 et 124 (ce dernier f<sup>o</sup> 47. *a*. 2). Un seul sur les quatre, le cursif numéro 13, qui les contenait évidemment dans saint Mathieu (1), ne présente plus dans saint Luc (2) que les mots  $\omega\zeta\theta\tau\epsilon\ \xi\acute{\epsilon}$ .

On ne peut donc tirer aucune conclusion de ce fait que le cursif 348 a placé saint Jean VII. 53 — VIII. 11 à l'endroit normal et ordinaire, au lieu d'intercaler ces versets après saint Luc XXI. 38 (3).

Le cursif 348 n'a été encore collationné par personne ; il est donc à peine connu. Nous avons confronté la fin de saint Luc et cela a suffi pour nous convaincre qu'il appartenait au même groupe que les cursifs 13, 69, 124.

(1) Nous disons *évidemment*, parce que les feuillets qui contenaient saint Mathieu XXVI, 39-40 ont péri.

(2) Il n'y a pas l'ombre d'un doute que les copistes des quatre cursifs 13, 69, 124, 346 n'aient adopté cette disposition uniquement pour se conformer à la liturgie. — Dans le cursif de Vienne l' $\omega$  de  $\omega\zeta\theta\tau\epsilon$  est une majuscule, en regard de laquelle on lit à la marge  $\xi\acute{\epsilon}\ \alpha\alpha\tau\ \Lambda = \alpha\alpha\tau\zeta\acute{\epsilon}\ \alpha\alpha\tau\ \alpha\alpha\tau\ \alpha\alpha\tau\ \Lambda\alpha\alpha\alpha\alpha\alpha$ . « *chapitre suivant saint Luc.* » — On savait donc que ces deux versets appartenait à saint Luc. Après  $\zeta\acute{\epsilon}$ , on aperçoit, dans le même manuscrit, les quatre (X) rouge, dont nous avons parlé plus haut, et, à la marge, il y a la sigle  $\dot{M}$  ( $M\alpha\tau\theta\alpha\tau\theta\alpha$ ). Le cursif de Milan présente des notes analogues en saint Mathieu et a soin d'accompagner, en saint Luc, le verset, du chiffre CIII = 283, qui est le numéro de la section Eusébiennne. — Le nouveau cursif confirme, de la façon la plus claire, cette conclusion, puisque, après avoir écrit les versets XXII, 13-15 *a* 1<sup>o</sup> dans saint Mathieu et 2<sup>o</sup> dans saint Luc, il les insère *tout au long*, dans le systématique, la leçon du Jeudi Saint.

3) Afin qu'on puisse se faire une idée plus exacte et plus complète du manuscrit dont nous parlons, nous ajoutons encore un peu plus loin deux planches contenant les versets de S. Jean VII, 51 — VIII, 14, &

346. Afin, d'ailleurs, que tout le monde puisse en juger, nous donnons ici le résultat de la comparaison que nous avons faite nous-même, entre le cursif 318 et les manuscrits PLMV. P = cursif 13. — L = 69. — M = 346. — V = 124. — Voir H. Ferrar et T. K. Abbott. — [ ] = mots ou versets omis. — X = mots substitués. — // - // = mots ajoutés. — Δ = mots transposés. — ω = variantes orthographiques.

Saint Luc XXII, 3. X(λεγιόμενον// ἰσκαριώτην. — 4. [τὸ πῶς αὐτὸν παρὰδῶ αὐτοῖς]. — 5. [ἐγράψαν καί]. — 6. [αὐτὸν αὐτοῖς ἄτερ ὄγλου]. PL omettent seulement ἄτερ ὄγλου. — 12. ἐστρωμένον // ἔτοιμον// avec LMV. — 14. X( ἐνδεκά//. — 17. X( διαμερίσασθε//. — 18. //γενήματος//, avec PLMV. — 19. ὑπὲρ X( ἡμῶν//, avec MP. — 21. [με] μετ' ἐμοῦ. — 22. Δ ὠρισμένον πορεύεται//, avec PLMV. — 28. δι' Δ ἐστει// avec P. — [ἐν τοῖς πειρασμοῖς μου]. — 29. X( διαθήκημι//. — ὑμῖν // διαθήκην//. — 30. θρόνων // δώδεκα// avec PLMV. — 31. ω εἶπεν//δε. — 33. εἰς X( ἀθάντων//. — 34. ω εἶπεν//. — //φωτισή//. — ω ἀπαρνήσι//. — 35. ω βελλάντιον//, avec L. — X( οὐθ' ἐνός// avec PLMV. — 36. ω βελλάντιον// avec PLM. — X( πωλησέτω//. — 37. δεῖ X( πληρωθῆναι// avec V. — 38. εἶπεν [αὐτοῖς]. — 39. ἐξελθὼν // ὁ Ἰσ.// — 42. εἰ ω βούλη// avec PM. — 44. ω ἀγνήψ.// — 46. καί X( λέγει// αὐτοῖς. — 47. //καί// ἰδοῦ. — //καί// προήρξατο X( αὐτός.// — ω φιλεῖσαι.// — //τοῦτο γὰρ σημεῖον δέδωκεν αὐτοῖς εἰπόν. Ὅτι ἂν φιλήσω αὐτός ἐστει//, avec PLMV. — 48. ὁ δὲ [Ἰησοῦς]. — 49. X( πετάξωμεν//, avec M. — 52. ω λιστήν//. — ω ἐξελίξομαι//. — 53. καθ' ω ἡμέραν//. — ω ἀλλὰ αὐτῆ//. — 54. ω ἡκολούθη// avec P. — 55. ω ἐκάθιστο//. — 56. ω αὐτόν// πικρῶς. — ω ἀτενήσασκα//, avec M. — ω εἶπεν// avec PLMV. — 60. ω εἶπεν// δε, avec V. — Δ αὐτοῦ λαλοῦντος.// avec V. — [ὁ] ἀλέκτωρ avec PLMV. — 61. X( τοῦ ρήματος// τοῦ, avec V. — 62. Δ πικρῶς ὁ πέτρος//. — 64. ἔτυπον X( αὐτόν//. — [τὸ πρόσωπον· κατέπερσεν αὐτόν]. — προφήτευσον // ὑμῖν ᾧ//. — πᾶσαι X( σου // — 66. X( αὐτῶν//, avec V.

XXIII, 1. X( ἡγάρου// avec PLMV. — X( Ἠρὸς// πλάτων. — 2. ἔθνος // ἡμῶν// avec PLMV. — 5. // ἀνασείη// τὸν X( ὄγλον. — 7. πρὸς

ΛΑΡΟΝ· ΟΥΤΟΣ ΕΣΤΙ ΜΟΧΘΟΣ·  
 ΜΟΙ ΕΛΑΡΟΝ· ΜΕΛΙ ΓΑΡ ΘΙΣ  
 ΤΗΣ ΓΑΛΙΛΑΙΑΣ Ο ΧΘΟΣ  
 ΕΡΧΕΤΑΙ· ΟΥΧΙ ΕΓΡΑ  
 ΦΙ ΕΓΩ ΕΜ· ΟΤΙ ΕΝ ΤΥ  
 ΣΑΦΕΡΜΑΤΟΣ ΔΑΔ· Ε  
 ΑΠΟΥΛΟΦΛΕΒΩ ΠΙΣΙΟ  
 ΜΙΣ· ΟΣΠΟΥΛΩ ΔΑΔ· Ο ΧΘΟΣ  
 ΕΡΧΕΤΑΙ· ΕΧΙΣΜΑ ΟΥ ΜΗ  
 Ε ΜΤΩ ΟΧΛΩ ΕΓΟΥΡΕΤΟ  
 ΔΙΑΥΤΩΝ· ΤΡΙΜΕ ΔΕ  
 Η ΉΛΟΝ ΕΞ ΑΥΤΩΝ· ΠΙ  
 ΑΣΑΙ ΑΥΤΩΝ· ΑΜΙΟΥ ΔΕ ΙΣ  
 ΤΑΥΤΑ ΜΑΧΕΡΩ ΠΑΥΤΩΝ  
 ΣΤΑΥΧΕΡΑΣ· Η ΛΑΘΗΝ  
 Ω ΟΙ ΨΟΛΕΡΕΤΑΙ ΠΡΟ  
 ΣΤΕΥΣΑΡ ΧΙΕΡΕΙΣ· Ε ΦΩ  
 ΡΙΣΑΙ ΟΥΣ· ΚΑΙ ΕΓΩ ΠΟΥ \*  
 ΑΥΤΟΙΣ· ΗΛΕΜΟΙ· ΔΙΑΔ \*  
 ΟΥ ΜΕΛΙ ΓΑΡ ΕΑΥΤΩΝ \*  
 ΑΥΤΟΙΣ· Η ΣΑΜΟΙ \*  
 ΠΙΣ· ΕΠΙ ΤΟΥ ΔΕ ΠΟΥ \*  
 ΟΥΤΩΝ· ΕΓΩ ΜΕΛΙ \*  
 ΑΣ· ΟΥΤΩΣ· Ο ΑΚΟΣ· Α \*  
 ΤΩ ΕΠΙ ΤΗ ΣΑΜΑΥΤΟΙΣ \*  
 ΟΙ ΦΑΡΙΣΑΙΟΙ· ΜΕΛΙΣ \*  
 ΜΕΣΑ ΤΗ ΜΕΛΙΘΕ· ΜΕ \*  
 ΤΙΣ ΕΝ ΤΩ ΜΑΡΧΟΥΤΩΝ \*  
 ΤΩΙΣ· ΕΝ ΤΗ ΣΑΜΑΥΤΟΝ \*  
 ΕΝ ΤΗ ΜΑΡΧΟΥΤΩΝ \*

164, 5  
 548, 5  
 ΑΜΜΟ Ο ΟΧΛΟΣ ΟΥΤΟΣ  
 Ο ΜΕΛΙ ΓΡΑΨΙΩΝ ΤΩΝ  
 ΜΟΜΟΝ· ΒΑΠΙΛΑΥ ΤΑΡΩ  
 ΤΟΙΣ· ΕΣΙ· ΛΑΦΗ ΜΙΩ ΔΕ  
 ΜΟΣ ΠΡΟΣ ΑΥΤΩΣ· Ο ΒΛ  
 ΗΤΩΝ ΜΥΛΙΤΟΣ ΠΡΟΣ ΑΥ  
 ΤΩΝ· ΕΙΣ ΑΜΕΛΕΣ ΑΥΤΩΝ·  
 ΜΕΛΙ Ο ΜΟΜΟΣ ΕΜΟΥ ΜΕΡΙ  
 ΜΗΤΩΝ ΑΜΟΥ· ΒΑΝ ΜΕ  
 ΑΜΟΥΣ· ΠΑΡΑΥΤΟΥ  
 ΤΩ ΤΟΝΣ ΓΡΩΤΙ  
 ΣΠΟΙΕΙΣ· ΑΠΕΛΙΘΗ  
 ΣΑΜΣ· ΕΙΣ ΠΟΜΑΥΤΩ· ΜΕ  
 ΚΑΙ ΟΥ ΕΝ ΤΗΣ ΓΑΛΙ  
 ΛΑΙΑΣ· ΕΡΕΜΗΣΟΝΣ  
 ΙΔΕ ΟΤΙ ΠΡΟΦΗΤΗΣ  
 ΕΝ ΤΗΣ ΓΑΛΙΛΑΙΑΣ· Γ  
 ΚΑΙ ΕΓΟΥΡΕΤΑΙ· Ψ Ε  
 ΠΟΥΡΕΥΗΤΗ ΕΛΑΥΤΟΣ \*  
 ΕΣΤΟ ΜΟΙ ΛΟΝ ΑΥΤΟΥ· ΙΣ \*  
 ΔΕ ΕΠΟΥΡΕΥΗΤΗ ΠΡΟΣ ΤΟ \*  
 ΟΡΟΣ ΤΩ ΜΕΛΑΙΩΝ· ΟΡ \*  
 ΘΡΟΥ ΔΕ ΠΑΜΙΝ· ΠΑΥ \*  
 ΡΕ ΕΓΟΥΡΕΤΟ ΕΙΣ ΤΟ ΙΕΡΟΝ \*  
 ΚΑΙ ΠΑΥ Ο ΟΧΛΟΣ· ΚΑ \*  
 ΧΕΤΟ ΠΡΟΣ ΑΥΤΩΝ· Ε \*  
 ΚΑΥΘΙΣΑΣ· ΕΔΙΔΑΣ ΕΝ \*  
 ΑΥΤΟΥΣ· ΕΓΟΥΣΙ ΔΕ ΟΙ \*  
 ΓΡΑΜΜΑΤΗΣ· ΕΣΙ ΦΑ \*  
 ΡΙΣΑΙΟΙ ΠΡΟΣ ΑΥΤΩΝ \*



\* γινώσκω βίβη μοι χράσ  
 \* ιατήλη με βίβη \* εστι  
 \* σαρκός αν στήλη βροτό  
 \* μέσω \* εστι πορταίνω \* δι  
 \* δώσιν αε \* αντιλη γωλι  
 \* \* ελι παται βω αιντο φρ  
 \* \* ρω μοι χα ο μ β η \* ε μ  
 \* \* δε τω ρο μοι κ μ η μ η μ α  
 \* \* σι ω ε μ β τ ε ι λ α υ τ ο σ τ ι ο  
 \* \* τ ο ι α υ τ α σ λ ι γ θ α β η ν  
 \* \* σ υ ο υ ω σ η λ ε γ θ α σ α β ρ ι  
 \* \* α υ σ τ ι ο \* τ ο υ τ ο δ ε ε  
 \* \* λ ο γ ο ν σ η ρ α υ ζ ο μ σ τ ο  
 \* \* α υ τ ο ρ \* ι μ ω α φ σ η λ α  
 \* \* τ η γ ο ρ ι α κ η λ α τ α υ α φ  
 \* \* ο δ ε ι σ κ α υ τ ο λ ω τ α σ  
 \* \* τ ο δ α λ υ τ υ κ α ε ρ α φ β ρ  
 \* \* ε σ τ ι ω γ λ ω \* ω σ δ ε ε π ε  
 \* \* μ β ρ ο μ ε ρ ω σ τ α μ σ τ ο  
 \* \* α υ τ ο ρ \* α ρ θ λ ω τ ε ε ε ι  
 \* \* τ α β ρ α υ τ ο ι σ \* ο α μ α  
 \* \* μ α ρ τ η σ τ ο σ υ μ ω ρ  
 \* \* σ π ρ ω σ τ ο σ α σ α υ σ η  
 \* \* σ τ ο ρ λ ι θ ο κ η α λ α τ ο \*  
 \* ε σ τ α μ ρ ι α υ τ ω λ ω τ α σ  
 \* \* ε γ ρ α φ β ρ ε ι σ τ ι ω γ λ ω  
 \* \* ο ι δ ε α λ ο υ σ α μ σ τ ο \* ε  
 \* \* ζ κ ρ χ υ ρ τ ο ε ι σ κ α θ  
 \* \* ε ε σ \* α ρ ζ α μ β ρ ο ι α υ  
 \* \* σ τ ο σ τ ο μ σ π ρ ο κ α τ ε ρ α  
 \* \* ε τ ω σ σ τ α μ β ρ α χ α σ τ α μ  
 \* \* ε λ ω σ τ ε λ ε ι φ θ η ο ι ο  
 \* \* ε λ η ρ ω λ ω τ α σ δ ε ο ι ο \* ε  
 \* \* κ η δ ε μ α ρ θ ε α σ α μ β  
 \* \* μ ο σ σ η λ ω σ η ο γ ω α ε  
 \* \* κ η ο σ \* ε ι σ τ ο β ρ α υ σ η  
 \* \* γ ν ω α \* π ο υ ε ι σ τ ο ο ι λ α  
 \* \* σ η γ ο ρ ο ι σ ο υ \* ο υ δ ε ε  
 \* \* κ α λ ω σ τ ε κ ρ ι μ ε μ κ η δ ε  
 \* \* ε σ τ ο ρ \* ο υ δ ε ι σ κ ε \* ο  
 \* \* δ ε ι σ κ ε ι σ τ ο β ρ α υ σ η  
 \* \* ο υ δ ε ε γ α κ α λ ω σ τ α κ ρ ι  
 \* \* μ ω \* σ π ο ρ κ ο υ \* ε α π ο  
 \* \* σ τ ο υ μ η κ η λ ο σ τ ι α μ α ρ  
 \* \* σ τ α ρ ε \* α ρ ζ ο π α ρ μ γ ρ  
 \* \* α ι τ ο ι σ \* ο ι λ σ ο ι σ \* ε  
 \* \* λ α κ η σ λ α γ ω ρ \* α ρ  
 \* \* γ ω ε μ ι σ τ ο φ ω σ τ η  
 \* \* κ ω σ μ ο υ \* ο α λ ο λ ο υ  
 \* \* γ θ α ν ε ρ ο ι \* ο υ μ η  
 \* \* τ α β ρ ι σ π α τ η σ η β ρ  
 \* \* η σ η ο σ η α \* α μ β ε ι λ  
 \* \* σ τ ο φ ω σ τ η σ β ω λ η σ \*  
 \* ε ι σ π ο μ ο υ α υ τ ω ο ι  
 \* \* φ α ρ ι σ α ι ο ι \* σ υ τ α β ρ ι  
 \* \* σ ε α υ σ τ ο υ μ α ρ τ υ ρ ε ι σ  
 \* \* κ η μ α ρ τ υ ρ ι α σ ο υ σ ο υ  
 \* \* κ η λ ο σ τ ι μ α κ η θ η σ \* α π ε  
 \* \* κ ρ ι θ η ι σ ε ε σ τ ο ρ α υ τ ο ι

Causif 348, f. 164v

//τόν// Ἡρώδην. — 8. εἰς ἱκανοῦ //χορδόνου//, avec PLMV. — 10. //εἰσ-  
 τήκησαν//. — 12. καὶ [ὁ] Ἡρώδης, avec PLMV. — ἐν ἔθρη (εἰναί://  
 — 13. ἄρχοντες (τοῦ λαοῦ//. — 14. (κατηγόρει αὐτοῦ//. — 15. (ἀνε-  
 πεμψε γὰρ αὐτὸν πρὸς ὁμάς//, avec PL. — 17. ἔνα //δίσμιον//. —  
 18. [τόν] Βραχέδων, avec PM. — 19. [ἐν τῇ πύλαι] ces trois mots  
 ont été effacés par la deuxième main. Ils existaient auparavant  
 dans le manuscrit. — 20. προσεφώνησε avec L et accent écrit à  
 l'encre rouge. — 21. [τί γὰρ κακὸν ἐποίησεν οὗτος ;] — 25. ⚭ ἀπε-  
 λύσαι// δέ. — 26. Κυρηναίου [τοῦ] avec PLMV. — ⚭ ἀπὸ ἀγοῦ//  
 avec PV. — ὀπισθεν (τῷ//. — 27. ⚭ ἰεροσόβητι// avec M. —  
 28. ⚭ εἶπεν// avec PLMV. — ⚭ ἱεροουσαλήμ//. — ⚭ εἰπαμε//. —  
 29. ⚭ ἡμέραι ἐργονται//. — //καί// αἱ κοιλίαι avec PLMV. —  
 30. ⚭ πέσειται// avec M. — 31. τί (γενήσεται//. — 32. Ἡγοντο  
 avec esprit rude. — κακούργοι (sic). — 34. (ἐδαλλον// avec MV.  
 — 35. ⚭ εἰστέλει// (sic). — ⚭ θεορῶν//. — 36. ⚭ ὄξος// (sic). —  
 38. ⚭ ἦν// (sic) avec P. — ⚭ ἐλληνηκοῖς// (sic). — 40. ὅτι //καὶ  
 αὐτὸς// ἐν. — 41. (ἀξίως// ἄξια. — 42. ὅτ' ἂν avec PLMV. —  
 43. ⚭ μετεμοῦ// avec P. — 44. Ἦν (sic) avec P. — ⚭ τῆν// γῆν  
 — ὄρας ⚭θ//. — 45. ⚭ κατὰπίστασμα//, avec P. — 46. ⚭ εἶπεν//  
 avec PLMV. — σου (παρκαθίμι.// — 47. ⚭ ἐκατόταρχος.// —  
 ⚭ ὄντως// P lit ὄντος. — 48. οἱ (παρκαθόμενοι//. — (αὐτῶν//  
 τὰ στῆθε, avec PL. — 49. ⚭ εἰσπήκησαν// avec M. — γνωστοί  
 (αὐτῶν// //ἀπὸ// μακρόθεν. — 51. (αὐτὸς// τῆν. — 52. προσελθὼν  
 (sic). — 53. ⚭ ἐνεβλήξεν//. — (οὐδέποτε//. — κείμενος. //καὶ  
 προσεκόμισε λίθον μέγαν ἐπὶ τῆν θύραν τοῦ μηναίου// avec PLMV.  
 — A droite de cette addition, il a existé quelques mots dans la  
 marge, mais ils ont été raturés. — 54. ⚭ παρκαθεῖ//. — 55. δέ (αἱ//  
 γυναικες avec PLMV. — ⚭ συνελήλυθαί//.

Nous ne poussons pas plus loin cette collation. Nous possédons des planches photographiques de la fin de saint Luc, de plusieurs pages de saint Mathieu et de saint Jean ; mais il n'est pas possible, dans un simple article de revue, de multiplier davantage les comparaisons et les citations. Celles qu'on vient de lire suffisent pour donner une idée du résultat qu'on obtiendrait en

comparant minutieusement tous les manuscrits de cette famille. Il n'est pas douteux qu'entre les cinq cursifs 13, 69, 124, 346, 348, il n'y ait une étroite parenté, mais il n'est par sûr que tous ces cursifs dérivent d'un seul original. C'est une question qui demande à être étudiée encore plus minutieusement que ne l'ont fait MM. Ferrar et Abbott. Il est une circonstance qui démontre, plus que quoi que ce soit, que tous ces manuscrits dérivent d'une même école de calligraphes et de copistes, c'est l'orthographe. Ce point n'a pas été suffisamment mis en lumière par la publication de M. Ferrar. Pour qu'elle le fût complètement, il serait nécessaire de publier une série de planches en photogravure, prises dans les cinq manuscrits et contenant les mêmes passages. Lorsqu'on trouve, par exemple, une série de leçons comme ἦν pour ἦν, ἔτιν pour ἔτιν, κατὰπέτρας pour κατὰπέτρας, ἔντως ou ἔντως pour ἔντως, etc. etc., dans des manuscrits qui se ressemblent déjà tant par le texte, l'orthographe et le style général, on est bien obligé de conclure que ce ne sont pas de simples méprises de scribe, mais qu'on a à faire, dans ce cas, à des particularités provinciales. Les erreurs dans l'apposition des esprits et des accents sont quelquefois entrêmement significatives et concluantes. Or, c'est un aspect de la question que le travail de Messieurs Ferrar et Abbott laisse à peine soupçonner. Il est facile, d'ailleurs, de comprendre la raison de cette lacune. Un travail aussi minutieux exigerait qu'on eût tous les manuscrits sous la main ou bien qu'on eût pris des notes extrêmement détaillées, et d'une exactitude irréprochable. Or, il est bien évident que les deux savants anglais n'ont pas pris des notes extrêmement détaillées, même sur une seule portion des cursifs 13, 69, 124 et 346.

## IX

Voilà donc un nouveau cursif qu'il faut ajouter au groupe déjà imposant étudié par MM. W. Hugh Ferrar et T. K. Abbott. Le cursif 348 appartient à la même famille et vient du même pays.

On a remarqué, sans doute, que nous n'avons rien dit du cursif 69. C'est qu'en effet nous ne l'avons pas vu et que, dès lors, nous ne pouvons en parler que d'après ce que nous en ont appris ceux qui l'ont collationné. Ce cursif diffère des précédents, en ce qu'il contient le Nouveau Testament presque en entier ; mais on a observé que, dans les Actes et les épîtres, il s'éloigne un peu plus des anciens manuscrits  $\kappa$ ABCD, qu'il ne le fait dans les Évangiles. Monsieur Fr. H.-Amb. Scrivener, qui l'a collationné, s'exprime ainsi : « Quoique ce manus-  
« crit ne contienne aucune des divisions ordinaires et à  
« peine quelques notes liturgiques, il a cependant des  
« rapports étroits avec les livres d'office ecclésiastiques (1).  
Le même savant nous apprend ailleurs que le cursif 69 renferme, lui aussi, quelques documents extra-canoniques, sur quelques feuillets placés entre les Actes et l'épître aux Hébreux, et, parmi ces documents, il mentionne une *Description des cinq patriarchats*, (2) » Malheureusement personne n'a publié, que nous sachions, des fragments de cette *Description*, sans quoi nous n'aurions pas manqué de les comparer avec ceux que renferme le

(1) *A plain introduction to the criticism of the New Testament*, 3<sup>e</sup> édition, page 190.

(2) Fr. Henry Ambrose Scrivener, *Contributions to the criticism of the greek New Testament*, 1859 in 8° Cambridge page 43... (2) *The ordinary lives of the Apostles followed by an exact description of the lands of the five Patriarchates*.

cursif 346. Est-il cependant téméraire de conjecturer que c'est la même pièce qui existe dans les deux manuscrits et n'y a-t-il pas là un nouveau trait de ressemblance à ajouter à tous ceux que nous avons signalés déjà ou que d'autres ont signalés avant nous ? — Nous ne le pensons pas ; nous sommes persuadé, au contraire, que ce sont ces indices qui suggèrent des rapprochements heureux et conduisent à des conclusions certaines. Qu'on nous permette, à ce propos, de confirmer nos dires par un exemple.

La description *des cinq patriarchats*, dont nous parlons existe également dans un manuscrit de la Bibliothèque saint Marc à Venise, ainsi que nous l'apprend le catalogue de Zanetti. Chose même singulière ! il y a, dans ce manuscrit, presque tous les documents extra-canoniques que nous rencontrons dans le cursif 346 de Milan. Ce manuscrit est passé entre nos mains, mais malheureusement à une époque où nous ne soupçonnions pas encore l'intérêt qu'aurait plus tard pour nous cette médiocre composition de droit canon grec. Dans le manuscrit de Venise, la description débute aussi en plaçant Jérusalem en tête des sièges patriarcaux Πρωτος θρόνος και πρώτη πατριαρχία Ἱεροσολύμων (1). Est-ce dépasser les limites des suppositions permises en fait de critique biblique que d'identifier cette pièce avec celle des cursifs 69, 346 ? —

(1) Voici ce qu'ajoute Zanetti, dans son catalogue. — *Aliqua ex Nicenis Synodis et Constitutionibus Apostolicis, de festis, jejuniis, Quadragesima et Paschate, alia ad Evangelistas et Evangelia spectantia inscribuntur* : Διαλόσεις τῶν θεῶν ἐπιωφελεῖς. *Prima est comparatio quatuor animalium Ezechielis cum Evangelistis. Secunda decem Christi Apparitiones... Tertia de duobus canonibus, quarta de Trinitate.* — Plures denique sunt expositiones in aliquot Evangeliorum textus per interrogationem et responsionem. Cfr. Antonii Zanetti *Græca D. Marci Bibliotheca codicum manuscriptorum*, in f. Venise 1740, page 291.

Nous ne le croyons pas, mais nous espérons l'examiner un jour de plus près, pour savoir au juste ce qu'il faut penser là-dessus. Il est, d'ailleurs, une circonstance qui confirme nos soupçons, c'est que le manuscrit de Venise contient plusieurs des pièces qu'on trouve dans les cursifs 13, 69, 124, 346. Ainsi il y a le fragment sur les animaux symboliques et les quatre évangélistes que renferment le cursif de Vienne et le cursif 346 de Milan. Il y est de plus question des dix apparitions de Notre Seigneur après sa résurrection, comme dans le manuscrit de Milan. On voit donc que toutes ces pièces extra-canoniques accusent quelque parenté entre ces volumes et qu'elles mériteraient d'être un peu plus étudiées qu'on ne l'a fait jusqu'ici.

Ce manuscrit de Venise, qui porte le numéro 211 dans la liste des cursifs, est intéressant à un autre titre. C'est un manuscrit grec-arabe. Le texte grec est complet; la version arabe ne l'est point tout-à-fait. Elle manque en quelques endroits, non point que les feuillets aient été arrachés, mais parce qu'on ne l'a point transcrite. Il faut observer, de plus, que l'écriture arabe n'est certainement pas d'un oriental, d'un homme habitué à parler et à écrire l'arabe, c'est l'écriture d'un européen. Et ce qui le prouve assez clairement, c'est qu'en bien des endroits, sinon toujours, le texte arabe est rigoureusement ponctué. Or, les orientaux ne ponctuent presque jamais leurs textes. C'est pourquoi, en tête des notes que nous avons prises à Venise, nous lisons le mot « *Sicilien ?* » Le manuscrit étant du XII<sup>e</sup> ou du XIII<sup>e</sup> siècle, nous avons supposé qu'il était dû à quelqu'un de ces arabes de la Sicile ou de la Calabre qui se convertirent en grand nombre au christianisme, durant les douzième et treizième siècles, sous la domination et par l'intermédiaire des rois Normands.

Ce manuscrit appartiendrait-il aussi à la catégorie des cursifs 13. 69. 124. 346. 348? — Nous n'avons pas songé à nous en assurer. On trouve saint Luc XXII. 43-44 et saint Jean VII. 53-VIII, 11. à leur place ordinaire. Luc XXII. 43-44 n'est-il pas aussi dans saint Mathieu? Nos notes n'en parlent pas; il est possible que nous ne l'ayons pas vérifié; seulement cela nous paraît douteux. En tous cas, le texte de l'adultère est singulier et contient des leçons qui s'accordent avec celle des cursifs 13. 69. 124. 346. par exemple *καὶ προσήγγειλον αὐτῷ* au lieu de *ἤγγισεν πρὸς αὐτόν*, — *ληθίζειν* au lieu de *ληθεύειν*, — *ἀναβλέψας* au lieu de *ἀναβόησας*, — etc. etc. — Ces leçons sont significatives. Il est donc possible que, nonobstant certaines différences ce manuscrit se rattache aux cursifs 13. 69. 124. 346. 348. Nous serions assez porté à le croire, mais nous ne voulons pas l'affirmer, avant d'avoir des preuves plus nombreuses et plus concluantes. Le volume contient, aux folios 266-270. 272-274, un synaxaire, qui pourra aider un jour à résoudre d'une manière plus certaine sa provenance, mais on voit déjà que tous les indices nous ramènent vers le sud de l'Italie et vers la Sicile (1).

## X

Voilà donc les faits : « *Les quatre manuscrits importants* » cessent d'être *quatre* ils sont déjà *cinq*, et nous ne doutons pas qu'avec un peu de loisir et des recherches, on ne puisse augmenter ce nombre, le porter

(1) On trouve également, en tête de saint Luc et de saint Marc, des esquisses à la plume de ces deux évangélistes, qui sont beaucoup plus dans le goût et le style latins, que dans le style et le goût byzantins.

à dix, peut-être à quinze. Ce sera certainement un fait considérable introduit dans le domaine de la critique biblique et ce fait ne manquera pas d'exercer quelque influence sur la direction que prennent les études.

Il est vrai que la thèse soutenue par MM. W. Hugh Ferrar et T. K. Abbott, à savoir, que les quatre cursifs 13, 69, 124, et 346, dérivent d'un *seul et même* original sera bien compromise : mais le mal ne sera pas grand et la thèse n'est pas d'ailleurs inattaquable, car les variantes entre les quatre manuscrits sont telles qu'on peut difficilement admettre qu'ils viennent d'un seul original ; cela semble d'autant plus douteux qu'il est certain maintenant que deux des quatre manuscrits, celui de Milan et celui de Vienne, ont été collationnés très-superficiellement, ou même pas du tout. C'est donc un travail qui est à faire à fond si on veut arriver à un résultat. La découverte du nouveau cursif ébranle fortement ce système et détruit une des principales raisons sur lesquelles on appuyait toute la théorie. En effet, les principales raisons qui suggéraient la dérivation d'un seul et même original étaient, outre la similitude générale du texte, la double insertion dont nous avons parlé plus haut, l'insertion de saint Luc XXII, 43-44 après saint Mathieu XXVI, 39 et l'insertion de saint Jean VII, 53-VIII, 21, après saint Luc XXI, 37. Il ne paraissait pas, en effet, qu'on pût expliquer ces deux transpositions, surtout la dernière, autrement qu'en supposant un original commun. Or voici que le nouveau cursif détruit, d'un seul et même coup, tout cet échafaudage. Il intercale bien saint Luc XXII, 43-44, après saint Mathieu XXVI, 39 ; mais il n'intercale pas saint Jean VII, 53-VIII, 2 après saint Luc XXI 38 (1) ; De plus, il n'intercale pas seulement après saint

(1) Les critiques, on le sait, font beaucoup de bruit à propos de cette transposition de la *section de la femme adultère* après saint



Mathieu XXVI, 39, les deux versets 43-44 ; il intercale encore, comme le réclame la liturgie grecque, le commencement du verset 45, *καὶ ἀναστὰς ἀπὸ τῆς προσευχῆς*. C'est donc, malgré la similitude générale, un double accroc fait à la théorie de MM. W. Hugh Ferrar et T. K. Abbott.

Mais, si cette théorie chancelle et menace ruine, il est un fait nouveau qui surgit à l'horizon et qui semble contenir des indications précieuses pour ceux qui se livrent à l'étude du Nouveau Testament ; c'est même à nos yeux un des plus grands services que nous rendent déjà les cursifs 13, 69, 124, 346, 348.

En effet, il est certain que quatre de ces cursifs sont passés dans la Grande Grèce, et il est à peu près certain que ces manuscrits ont été rédigés dans l'une ou dans l'autre des contrées qu'on désigne sous le nom générique de Grande Grèce. Il n'y a rien en cela d'étrange puisque

Luc XXI, 38 pour montrer que primitivement cette section n'avait pas de place fixe dans l'Évangile. Ils prétendent que les quatre cursifs 13, 69, 124 et 346 nous font remonter à une époque où cette histoire était en quête d'un logement. Ils ajoutent de plus que le cursif 225, en ce moment à Vienne, place cette histoire après Jean VII, 36, avant Jean VII, 37. Or, si les quatre cursifs 13, 69, 124, 346, viennent du même pays ; si, de plus, d'autres cursifs de la même famille contiennent la section à la place ordinaire, tous les raisonnements des critiques s'écroulent. Il est bien évident, en effet, que cette transposition est due à des causes qui n'ont rien de primitif. Nous avons montré que les cursifs 13, 69, 124, 346, viennent du sud de l'Italie. Quant au cursif 225, il est resté à Naples jusques au commencement du dix-huitième siècle, car il n'est passé à Vienne qu'en 1716, par ordre de l'Empereur Charles VI — Il a été écrit en 1492, dans la Grande Grèce, et il représente parfaitement, et l'époque, et le pays. — Il contient les portraits des quatre Évangélistes, à propos desquels Kollar s'exprime ainsi : *Imago sancti Matthæi, admodum rudi et imperita manu picta, cujus persimiles quoque sunt cæteræ tres tribus ceteris Evangelistis proficæ*. Cfr Adam. Fran. Kollar... *Supplementorum liber primus*, Vienne, 1790, in f° page 75.

les pays qui, dans les temps antérieurs au Christianisme, avaient mérité déjà de recevoir, à cause de leur langue et de leur civilisation, le nom de Grande Grèce, l'ont encore mérité à nouveau après l'ère chrétienne, du VI<sup>e</sup>, au XII<sup>e</sup> siècle, en passant sous la domination des empereurs byzantins et en adoptant la langue et les rites grecs. Pendant de longs siècles il y a eu, dans la Calabre et la Pouille, des chrétiens parlant grec, faisant les offices en grec, et à l'heure où ces lignes s'écrivent, de petites communautés latines de croyance mais grecques de langage subsistent encore, comme des oasis perdues au milieu des flots de populations italiennes qui les envahissent lentement et finiront un jour par les submerger. Dans certains coins de la Calabre et de la Pouille, on officie en grec, mais les fidèles sinon les prêtres ne peuvent lire le grec que quand il est écrit en caractères latins.

Rien donc de plus naturel que de trouver dans les bibliothèques d'Occident, d'Italie, d'Autriche, de France, même d'Angleterre, des manuscrits qui viennent de la Calabre, comme de leur pays d'origine. Si nous n'avions pas voulu prouver autre chose, nous aurions essayé d'établir une thèse que tout le monde admet en principe et nous n'aurions pas fait faire le moindre progrès à la science.

Ce qu'il y a d'intéressant à constater et ce qui mérite de fixer l'attention des critiques, c'est 1<sup>o</sup> que les *quatre manuscrits* des évangiles qualifiés *d'importants* par MM. Hugh Ferrar et T. K. Abbott viennent tous du sud de l'Italie. C'est 2<sup>o</sup> qu'entre tous les manuscrits appartenant à cette famille et contenant un texte différent du Texte Reçu, ce sont les seuls dont on ait jusqu'à présent déterminé la provenance d'une manière à peu près certaine.

Ces deux faits sont gros de conséquences, car il y a, entre quelques manuscrits latins et les manuscrits grecs dont

nous venons de parler, de tels points de contact que des critiques du dernier siècle ne croyaient pas pouvoir les expliquer sans admettre qu'on avait retouché les uns en se servant des autres. Telle était l'opinion de J. Wetstein et des critiques qu'on pourrait appeler *latinisants*.

Mais si de nouvelles recherches arrivaient à démontrer que tous les manuscrits grecs appartenant à la famille des plus anciens onciaux viennent de la Calabre; si de plus on ne trouvait nulle part ailleurs de manuscrits appartenant à cette famille, qui aient été employés dans les offices de l'Église, on aurait presque prouvé du même coup qu'il y a eu échange entre les Grecs et les Latins, et le mélange des deux races dans la Calabre et la Pouille expliquerait à merveille le mélange de leçons qu'on trouve dans quelques manuscrits grecs.

Tous les problèmes ne seraient sans doute pas résolus, mais on aurait cependant éliminé une des inconnues qui tourmentent le plus les critiques modernes, inconnue qu'on peut proposer ainsi : « D'où viennent les rapports qui existent entre quelques manuscrits latins et quelques manuscrits grecs contenant un texte différent du Texte Reçu ? »

Le contact prolongé des Grecs et des Latins dans la Grande Grèce résoudrait ce problème, surtout si on arrivait à démontrer que la plupart des manuscrits grecs dissidents viennent de là.

Ce n'est donc pas peine et temps perdus que d'avoir établi, par l'examen détaillé des cursifs 13, 69, 124, 316, que ces manuscrits ont été certainement, ou à peu près certainement, rédigés dans la Grande Grèce; ce n'est pas peine et temps perdus que d'avoir signalé un cinquième cursif, le cursif 348, qui appartient au même groupe et qui, lui aussi, vient certainement de la Calabre ou de la Pouille; ce ne seraient point peine et temps

perdus que de pousser la démonstration plus loin, en découvrant encore des exemplaires contenant le même texte. Nous sommes sûr, d'ores et déjà, qu'on pourrait rendre la démonstration plus rigoureuse. Pour ne citer qu'un fait entre autres, il y a, à Paris, un manuscrit que les savants modernes considèrent comme le plus importants parmi les cursifs. On a donné à ce manuscrit le numéro 33 dans la liste générale. Ce cursif ne viendrait-il pas, lui aussi, de la Grande Grèce ? — On ne peut pas le prouver, puisque les inscriptions, s'il y en eût, ont disparu avec un certain nombre de feuillets. Cependant, un détail seul suffit à nous le faire soupçonner : le manuscrit présente, en effet, dans ses titres, une singularité paléographique dont nous avons parlé précédemment et qui est commune aux cursifs 13, 69, 124, 346, 348. Les titres de ce manuscrit sont couverts d'une trainée d'encre jaune-clair qui fixe immédiatement l'attention. Ce détail paléographique ne suffit, pas sans doute, pour démontrer absolument ce que nous affirmons ; mais, unie aux preuves que fournit le texte, cette particularité rend la supposition que nous faisons probable, sinon certaine.

Les études bibliques ont été florissantes dans le sud de l'Italie, à plusieurs époques, du moyen âge ; le pays a été longtemps couvert de couvents basilien et bénédictins ; les Latins et les Grecs ont vécu là côte à côte et en rapports permanents pendant près de mille ans, depuis le cinquième jusques au quinzième siècle. De plus, les Grecs ont possédé, outre la Calabre et la Sicile, l'Afrique et l'Égypte. Or, il est certain que les textes dissidents représentés par les anciens onciaux ont des rapports étroits avec les versions coptes et avec Origène. Nous constatons maintenant leur présence dans le sud de l'Italie, vers le onzième siècle. Il s'agit donc d'expliquer de quelle manière ces textes dissidents sont venus

là, de les suivre dans leurs migrations et de remonter, s'il est possible jusqu'à leur point de départ.

C'est l'œuvre que doit accomplir la critique biblique contemporaine. Le travail est complexe et délicat, il exige de longues et pénibles recherches, mais les résultats qu'on est sûr d'obtenir dédommageront amplement de la peine qu'on se donnera pour les recueillir. Puisse cette entreprise tenter le zèle de quelque étudiant de nos facultés naissantes. Nos vœux l'accompagneront dans son voyage et nos félicitations le salueront à son retour, s'il nous rapporte la solution, une solution claire et nette, du plus grand des problèmes qui tourmente la science biblique contemporaine.

P. MARTIN

Professeur à l'Institut Catholique de Paris.

P. S. — *Pendant que nous corrigeons ces pages, nous remarquons, en parcourant la liste des cursifs, un manuscrit nouveau qui appartient à la même catégorie : c'est le numero 556. Le Rèv. Scivener, qui le fait connaître, y retrouve les mêmes caractères que dans les cursifs 13, 69, 124, 346, notamment les deux transpositions dont nous avons parlé plus haut. — Ce manuscrit est, paraît-il, du treizième siècle ; mais on ne nous dit pas d'où il vient. Ce n'est donc plus cinq, c'est déjà six manuscrits importants que nous possédons.*

# QUESTIONS LITURGIQUES

---

## DE LA CÉRÉMONIE DES CENDRES

---

On nous adresse plusieurs questions relatives à cette cérémonie.

### PREMIÈRE QUESTION

*Quelle est la manière d'imposer les cendres, tant aux ecclésiastiques qu'aux laïques ?*

La rubrique du missel n'indique pas la manière d'imposer les cendres. Il est dit seulement que s'il n'y a pas un prêtre pour les imposer au célébrant, il se les impose lui-même sur la tête : « Si vero non adsit alius sacerdos, ipsemet celebrans... sibi ipsi cineres imponit in capite. » On impose donc les cendres sur la tête, comme on peut encore le conclure de ces paroles de la deuxième oraison de la bénédiction : « Hos cineres, quos... capitibus nostris imponi decernimus. »

Les auteurs sont unanimes à enseigner que les cendres s'imposent sur la tête, aux femmes comme aux hommes, et quand on les impose aux femmes, on ne doit pas mettre les cendres sur le voile; mais, autant que possible, sur les cheveux. « Fœminis, dit Gavæntus (t. 1, part. IV, tit. VI, rub. 5. l. 2.), non supra velum, sed supra capillos dantur cineres, si fieri potest commode, ne benedictus cinis supra velum deperdat. » Bauldry

s'exprime comme il suit (part. IV, c. IV, art. II, n. et 7) : « Dignior de clero... imponit cineres supra caput inclinatum ipsius celebrantis... Celebrans eodem modo distribuit cineres populo utriusque sexus, fœminis non supra velum, sed super capillos, si commode fieri potest, ne benedictus cinis supra velum deperdatur. » Bisso dit la même chose (l. 6, n. 86, § 3 et 7) : « Celebrans laicis utriusque sexus genuflexis (et advertat ne mulieribus imponat cineres super velum, sed omnino super capillos) imponit cineres super caput. » Merati se sert des mêmes termes. Baldeschi donne la même règle (t. IV, p. 15, note 2) « Advertendo che nel dar le ceneri alle donne non gli ele porga sul velo, ma solamente su i capelli. » Nous lisons dans Martinucci (l. II, c. XX, n. 29) : « Fœminis non est imponendus cinis super velum, sed supra capillos aut in fronte. » De Herdt dit à peu près la même chose (l. III, n. 20) : « Mulieribus imponendi sunt super capillos qui apparent juxta frontis extremitatem. » Et M. Bouvry (*Rub. Miss.* sect. IV, art. I, n. 8) : « Cineres imponuntur capiti, non vero fronti, aut super velum mulierum ; sufficit tamen si imponantur aliquatenus super frontem. » Nous ne voyons ici aucune mention de l'usage existant en France, d'imposer les cendres aux ecclésiastiques sur la tonsure, et aux laïques sur le front. De Herdt, suivi par M. Bouvry, en parle comme d'un usage récemment introduit chez nous. « Usus autem invaluit in his locis, dit de Herdt (*Ibid.*), ut clericis imponantur intra tonsuram, et laicis utriusque sexus in fronte » M. Bouvry rapporte les paroles du savant auteur.

Tous les rubricistes sont unanimes à enseigner que les cendres s'imposent en forme de croix. « Imponit autem in « formam crucis, dit Gavantus (*Ibid.* l. 0.) » Bauldry dit aussi (*Ibid.* art. II, n. 2.) : « Imponendo cineres formans signum crucis. » Bisso (*Ibid.* § 7), et Merati (*Ibid.* n. 13) : « Imponendo cineres, sacerdos format super caput signum crucis. » Baldeschi donne la même règle (*Ibid.* n. 14) : « Nel formargli il segno di croce. » Martinucci dit aussi (*Ibid.*

n. 23) : « *Imponet in modum crucis.* » Ce que nous allons citer des autres auteurs modernes sur la manière d'imposer les cendres nous indique en même temps leur enseignement sur ce point.

Les auteurs anciens ne donnent aucune méthode sur la manière d'imposer les cendres. Mais les oraisons de la bénédiction supposent une aspersion : « *Quicumque per eos aspersi fuerint... capitibus servorum tuorum horum aspersione contactis.* » A cette occasion, Mgr de Conny fait cette observation (*Cérém.* 3<sup>e</sup> éd., p. 278, note 2) : « Le célébrant doit mettre les cendres sur la tête des fidèles, *in caput*, en forme de croix... et c'est ce que le cérémonial appelle *aspersio cinerum*. Nous croyons donc qu'on accomplit plus exactement le rit en répandant les cendres sur les cheveux, toutes les fois que cela est possible, qu'en faisant une sorte d'onction sur le front. » De Herdt dit aussi (*Ibid.* n. 6) : « *Celebrans... cineres... distribuit eos accipiendo inter pollicem et indicem dextræ manus, eosque spargendo in modum crucis juxta verticem capitis super capillos.* » Carpo donne la même règle (*Cærem.* part. III, c. III, n. 22) : « *Celebrans ex vase cineres sumit benedictos, eosque in modum crucis super capillos... spargit.* »

#### DEUXIÈME QUESTION

*Où doit être placé le célébrant lorsqu'il se lave les mains après l'imposition des cendres? Quel est l'office de chacun des ministres dans cette fonction?*

D'après la rubrique du cérémonial des Evêques, le célébrant se lave les mains au coin de l'autel (l. II, c. XIX, n. 6). « *Finita distributione, celebrans lavabit manus in angulo altaris.* » Cette rubrique est exprimée dans des termes généraux, et pour vous renseigner sur la manière dont il faut l'appliquer, on doit recourir à l'interprétation



des auteurs. Sur le premier point, la place où doit se trouver le célébrant, il y a deux hypothèses. Ou bien le célébrant, après avoir imposé les cendres au clergé, se rend à la balustrade pour les imposer au peuple ; ou bien il les impose seulement aux membres du clergé, et d'autres prêtres les imposent au peuple. Dans le premier cas, comme le célébrant n'a pas quitté l'autel, il se lave les mains au coin de l'épître, à la même place qu'au *Lavabo*; dans le second cas, en revenant à l'autel, il se retire près de la crédence, et se lave les mains avant de monter à l'autel; après quoi il monte directement au coin de l'épître. Sur le deuxième point, les auteurs, en général, font verser l'eau par un clerc, qui peut être un des acolytes, et les ministres sacrés soutiennent les bords de la chape, si le célébrant en est revêtu. S'il n'est pas revêtu de la chape, ou même tout en soutenant les bords de la chape, s'ils peuvent le faire, ils présentent la serviette. C'est, comme nous allons le voir, ce qu'on peut conclure de l'enseignement des liturgistes.

Tous les rubricistes s'accordent pour ce qui regarde la place où le célébrant se lave les mains. Quant à l'office des ministres, il y a quelques légères divergences. Bauldry renvoie à ce qu'il indique pour le jour de la Purification (part. IV, art. II, n. 9). A cet endroit, il fait verser l'eau par un clerc spécialement désigné pour cet office, pendant que le diacre et le sous-diacre sont aux côtés du célébrant, comme au *Lavabo* de la messe des morts. Si le célébrant porte la chape, les ministres sacrés en soutiennent les bords, et un autre clerc présente la serviette; mais si le célébrant ne porte pas la chape, les ministres sacrés la lui présentent. (*Ibid.* c. II, art. II, n<sup>os</sup> 7, 28 et 29) : « Completa distributione... celebrans lavat manus in cornu epistolæ, et eas cum medulla panis fricat, si opus sit, acolytho ministro fundente aquam et ministris sacris ministrantibus hinc inde manutergium, ut in missa defunctorum, quia tunc non sunt occupati... vel potius partes anteriores pluvialis illius hinc inde elevat, si

habeat pluviale, et tunc unus ex aliis ministris manutergium porrigit celebranti. » Bisso donne la même règle, attribuant d'une manière générale aux ministres sacrés la fonction de présenter la serviette (*Ibid.*, § 14) : « Completa totaliter cinerum distributione, celebrans procedit per planum ad latus epistolæ, et ibi prope credentiam in plano lavat manus. Si tamen terminetur distributio cinerum ad altare, tunc non descendit in plano pro lavandis manibus, sed eas lavat stans super suppedaneum in cornu epistolæ, acolytho fundente aquam, et ministris sacris ministrantibus manutergium. » Merati parle comme Bisso, semblant toutefois désirer que le célébrant descende au bas des degrés pour se laver les mains, quand même il aurait terminé à l'autel l'imposition des cendres. (*Ibid.* n. 19) : « Completa totaliter cinerum distributione, celebrans procedit ad latus epistolæ per planum, et ibi lavat manus private in angulo altaris. Si tamen distributio cinerum terminatur ad altare, quamvis non deceat, tunc sacerdos manus lavat stans in plano, sed super suppedaneum in cornu epistolæ, fundente aquam aliquo acolytho, et ministris sacris ministrantibus manutergium. » Carpo, qui suppose le célébrant revêtu de la chape (part. III, c. III, n. 23), renvoie à la Purification, où il donne toutes les règles tracées par Bisso et Merati, en attribuant au premier acolyte la fonction de verser l'eau (*Ibid.*, c. II, n. 10) : « Distributione confecta, celebrans solito in loco vel in plano ad cornu epistolæ, si ad cancellos descendit, manus lavat, priore ceroferario aquam infundente, sacrisque ministris linteum præsentibus. » Balleschi donne la même règle (*Ibid.*, n. 17) : « Terminata la distribuzione delle ceneri... al cerimoniere... vanno *in cornu epistolæ* ove il celebrante si lava le mani... versandovi dell' acqua un accolito, ed i ministri sagri sostenendo l'asciugatojo. » L'auteur ajoute en note : « Se poi fosse il costume, che il celebrante distribuisse le ceneri al popolo, si porterà alla balaustra... Compieta la distribuzione al popolo... si porta *in cornu epistolæ*, ove *in plano* lavasi le mani. »

Martinucci, qui renvoie à la fête de la Purification (*Ibid.*, c. XX, n. 32), donne la même disposition. mais fait présenter la serviette par un clerc. (*Ibid.*, C. XIX, n. 45) : « Cum distributio absoluta erit, si celebrans ad balustrum sive cancellos descenderit, distribuendi populo causa candelas, redibit ad altare cum ministris, reverentiam ibi faciet, et transibit in latus epistolæ apud abacum ubi manus lavabit, easque medulla panis, si opus fuerit. etiam mundabit. Sin ex altari non descenderit, acolythi ad altare ascendent a latere cum pelvi, urceo et mantili, ac celebrans stans in latere epistolæ eodem modo quo lavat manus in Missa, lavabit ac mundabit manus et mantili exterget. In hac actione ministri pluviale illius elatum sustinebunt. » Mgr de Conny, qui renvoie également à la Purification (*Cérém.* 3<sup>e</sup> éd.. p. 178), enseigne à cet endroit (*Ibid.* p. 275), que « les acolytes soutiennent le bassin et versent l'eau, » et que « le diacre présente l'essuie-main, tandis que le sous-diacre écarte les bords de la chape. »

Comme il est facile de le voir, la divergence entre les auteurs sur le second point de la question n'est pas aussi grande qu'on pourrait le supposer. Tous font verser l'eau par un clerc ; puis, d'après la plupart d'entre eux, le diacre, qui soutient la chape de la main gauche, présente la serviette de la droite, et le sous-diacre, qui tient la chape de la main droite, soutient la serviette de la gauche. Mgr de Conny fait soutenir les bords de la chape par le sous-diacre et présenter la serviette par le diacre ; évidemment, ceci ne doit pas être pris à la lettre ; le sous-diacre ne peut pas soutenir à la fois les deux côtés de la chape, et il faut l'entendre dans le sens des autres auteurs. Martinucci fait présenter la serviette par un clerc, comme le veut Bauldry lorsque le célébrant est revêtu de la chape. On voit aussi que plusieurs renvoient à ce qu'ils ont indiqué pour le jour de la Purification, après la distribution des cierges. Ces cérémonies sont identiques, comme aussi celle de la distribution des rameaux. Baldeschi, qui, le jour des cendres,

donne la même disposition que les autres liturgistes, en indique une différente le jour de la Purification. Ce jour-là, le sous-diacre verse l'eau, et le diacre présente la serviette. Favrel cherche à expliquer cette différence en disant que, le jour des cendres, il y a ceci de particulier, que le célébrant s'essuie les mains avec de la mie de pain, ce qui demande un ministre de plus. Il faut remarquer ici que les rubricistes indiquent la mie de pain, non-seulement après l'imposition des cendres, mais le 2 février, après la distribution des cierges, et le dimanche des rameaux après la distribution des palmes. Malgré tout le mérite de l'ouvrage de Baldeschi, il manque souvent de précision; et si quelques détails y sont omis, ce n'est pas une preuve que l'auteur l'a fait à dessein. Les trois fonctions de la bénédiction et de la distribution des cierges, le 2 février, de la bénédiction et de l'imposition des cendres le mercredi des Cendres, de la bénédiction et de la distribution des palmes le dimanche des rameaux, sont entièrement semblables; et Baldeschi en donne la description en des termes différents, omettant dans l'une les détails qu'il met dans l'autre. Du reste, il est seul à indiquer pour le jour de la fête de la Purification que le sous-diacre verse l'eau; il règle autre chose le jour des cendres, et n'indique rien le jour des rameaux: on peut donc s'en tenir à ce qu'il dispose pour le jour des cendres, où il est d'accord avec les anciens auteurs. Enfin, Martinucci fait intervenir deux clercs, vraisemblablement pour plus de commodité, mais il ne défend pas aux ministres sacrés de présenter la serviette, s'ils peuvent le faire commodément. Et c'est leur fonction propre: toujours le premier chapelain de l'Évêque lui présente la serviette lorsqu'il s'est lavé les mains.

Nota 1<sup>o</sup>. Une autre question se présente ici. D'après la rubrique du cérémonial des Evêques, il semble que le célébrant devrait déposer la chape avant de se laver les mains. Cette rubrique est la suivante (l. II, c. XIX, n. 6): « *Finita distributione, celebrans, deposito pluviali, lavabit manus private in angulo altaris, et statim, accepta pla-*

neta in plano ad cornu epistolæ, incipiet et prosequetur missam. » Si l'on s'en tient à cette rubrique, le célébrant chantera *Dominus vobiscum* et l'oraison *Concede*, avant de se laver les mains; il est clair que, dans la rubrique, le mot *distributione* renferme cette oraison, qui est prescrite dans le missel. C'est en ce sens que cette rubrique est interprétée par Catalan (*Ibid.* n. 4) : « Quæ tamen verba intelligenda sunt, ut non deponat prius celebrans pluviale, quam dixerit ad altare versus *Dominus vobiscum* et orationem *Concede nobis Domine*, quæ ex ritu missalis dici post ipsam distributionem debet. Dicta autem oratione, descendet cum ministris ad planum altaris in medio. ubi deposito pluviali, lavabit manus in angulo altaris... Accipit deinde manipulum et planetam. » L'enseignement des auteurs est difficile à accorder avec cette rubrique. C'est tout ce qu'on peut dire.

NOTA 2°. Bauldry, comme nous l'avons vu, assimile ici l'office des ministres sacrés à celui qu'ils remplissent au *Lavabo* de la messe des morts. A cette messe, le savant liturgiste règle ainsi les choses (part. III, c. III, n. 14) : « Unus ex acolythis aut cæremoniarius ministrat aquam et pelvim ad lotionem manuum celebrantis, facie ad eum conversa, vel ad seipsos habentes ministrum medium, et stantes supra gradum viciniorem suppedaneo eidem celebranti ministrant manutergium. » Bisso dit également (*l. m.*, n. 144, § 6). « Aliquis acolythus, sive cæremoniarius, ministrat celebranti pro lotionem manuum, et ministri sacri, facie ad invicem versa, stant super gradum proximiorum suppedanei, et ministrant eidem celebranti manutergium. » Merati donne la même règle (*Ibid.*, part. II, tit. XIII, n. 14) : « Unus ex acolythis aut cæremoniarius ministrat aquam et pelvim ad lotionem manuum celebrantis, et diaconus a dextris, et subdiaconus a sinistris celebrantis, facie ad eum conversa, vel ad seipsos, habentes ministrum medium, et stantes super gradum viciniorem suppedaneo, eidem celebranti manutergium pro manibus extergendis ministrant. » Vinitor

dit la même chose (part. IV, tit. XVI, n. 4) : « Post incensationem altaris, diaconus manutergium cum subdiacono ad tergendas manus celebrantis a parte sua tenet sub pelvicula, quam acolythus ministrat. » Carpo, sans parler des acolytes qui, par conséquent, remplissent leurs fonctions ordinaires, dit (part. II, n. 127) : « Ad *Lavabo* diaconus et subdiaconus linteum celebranti præbent ad manus abstergendas. » Baldeschi est le premier qui fait verser l'eau par le sous-diacre (t. II, part. I, c. VIII, n. 16) : Incensato il celebrante, il suddiacono prende da un accolito il bacile, ed il diacono, consegnata il turibolo al turiferario, riceve dall'altro accolito lo sciugatojo, ed ambi lavano le manial celebrante. » Martinucci donne la même règle que Baldeschi (l. II, c. X, n. 72) : « Acolythus primus manutergium tradet diacono, alter vero ampullam cum pelvicula porriget subdiacono. Tunc ministri ascendent in gradum superiorem altaris, et ablutionem manuum ministrabunt celebranti. » Mgr de Conny laisse la liberté entre les deux méthodes qu'on vient d'indiquer (p. 230) : « Au *Lavabo*, le sous-diacre verse l'eau, et le diacre présente le manuterge ; ou encore, l'eau est versée par un acolyte placé entre le diacre et le sous-diacre, qui présentent et reprennent le manuterge. »

On comprend le rapprochement fait par Bauldry entre ces deux cérémonies. Il y a cependant une différence bien marquée. Après la distribution des cierges, des cendres et des rameaux, le célébrant est revêtu de la chape, et les ministres sacrés doivent en soutenir les bords. Quand il porte la chasuble, la même raison n'existe pas, et les liturgistes font toujours cette différence. Aussi Martinucci, qui, à la Messe des morts, fait verser l'eau par le sous-diacre, ne fait point intervenir les ministres sacrés aux jours dont il est parlé ici, sinon pour soutenir la chape.

## TROISIÈME QUESTION

*Peut-on bénir et imposer les cendres avant l'heure de la bénédiction et de l'imposition qui se fait avant la grand' messe? Peut-on les imposer encore après la grand' messe?*

Les auteurs laissent toute latitude à cet égard. Nous lisons dans Bauldry (*Ibid.*, c. IV, art. III, n. 2 et 3) : « Si populo grave sit ut benedicantur cineres post nonam, mane hora competenti, sacerdos aliquis deputatus potest benedicere cineres... cum uno aut duobus acolythis ministrantibus, qui postea assistunt eorum distributioni hinc inde..Tunc etiam, si sit consuetudo, finita benedictione cinerum, curet sacrista ut iidem ponantur in diversis vasis, juxta numerum altarium, in quibus missæ privatæ sunt celebrandæ, et in fine cujuslibet missæ, vel ante initium illius, si necesse sit, celebrans ipse imponit cineres ritu præcripto, ministro a dextris ejus vas tenente, si possit fieri, et deinde lavet manus in vase ad id præparato et non in pellicula consueta, quantum fieri potest. » Bisso (*Ibid.*, n. 86, § 17), et Merati (t. 12, part. IV, tit. VII, n. 22), s'expriment comme il suit : « Quia autem aliquando in aliquibus locis populus ad accipiendas cineres non potest expectare post nonam, ideo summo mane possunt à aliquo sacerdote aliquæ cineres benedici, quæ deinde suis in vasis per altaria distribuuntur, ut pro temporis opportunitate possit populo satisfieri : hæc vero privata benedictio fit modo tradito supra, demptis illis quæ ad majorem spectant solemnitatem; et in fine sacerdos lavat manus, non in pellicula consueta, quantum fieri potest, sed in aliquo vase ad id præparato. »

On peut demander ici ce qu'on doit entendre par ces paroles : *demptis illis quæ ad majorem spectant solemn-*

*tatem.* On veut dire par là que cette cérémonie s'exécute en ne faisant que l'essentiel : le prêtre est en surplis et en étole, ou encore en aube, s'il doit célébrer la messe, mais sans chape, sans ministres sacrés, et on ne chante pas. Les cendres doivent cependant être encensées, puisque l'encensement est prescrit pour cette bénédiction, même quand elle se fait sans chant, suivant ce qui est indiqué dans le petit rituel de Benoît XIII.

P. R.

---



## BULLETIN BIBLIOGRAPHIQUE

---

LA TÊTE ET LE CŒUR, *Étude physiologique, psychologique et morale*, par P. VALLET, prêtre de S. Sulpice, professeur de philosophie au séminaire d'Issy, 1 vol. in 12. — Paris. Roger et Chernoviz, 1885.

Ce livre renferme trois études distinctes : une première (p. 1-15) sur la physiologie du cerveau et du cœur, une seconde (p. 15-129) sur la part du cerveau et du cœur dans les diverses opérations de l'âme, une troisième (p. 129-284) sur les rapports de la raison et de la volonté.

Comment ces trois études ont-elles pu être réunies sous le titre de « *La tête et le cœur* ? » C'est que l'intelligence, comme on le sait, s'exerce sur les données des sens, que la volonté agit sur les passions et en subit l'influence, et que M. Vallet fait du cœur l'organe des passions, comme il fait du cerveau l'organe de la connaissance sensible. *La tête et le cœur*, c'est donc, dans la première étude, deux parties du corps humain ; c'est, dans la deuxième, l'organe de la connaissance sensible et l'organe des passions ; c'est, dans la troisième, le symbole de l'entendement et la symbole de la volonté.

La doctrine de l'auteur sur les organes des facultés sensibles, qui forme comme la clef de voûte de tout l'édifice, est-elle bien établie ? Que le cerveau et les sens, dont le siège principal est la tête, soient les organes de la connaissance sensible, M. Vallet le prouve facilement, et il montre l'accord des scolastiques et des physiologistes contemporains sur ce point.

Mais quand il en vient à chercher l'organe des passions, la conciliation entre les docteurs du moyen âge et les savants modernes ne lui paraît plus possible. Ces derniers

se prononcent en faveur du cerveau et des nerfs moteurs, S. Thomas en faveur du cœur. Il faut prendre parti. M. Vallet se met résolument du côté du Docteur Angélique et essaie même de défendre son opinion à l'aide des données de la physiologie moderne.

Puisqu'il faut accepter la physiologie moderne, nous croyons qu'il n'y a pas lieu de combattre des conclusions qui sont d'accord avec cette physiologie et avec la philosophie scolastique ; or, à notre humble avis, l'opinion qui fait du système nerveux l'organe principal des passions a l'avantage d'être d'accord avec la psychologie de S. Thomas et avec la science contemporaine, tandis que M. Vallet a dû jeter les principes de S. Thomas par dessus bord pour sauver sa conclusion.

Le Docteur Angélique appelle, en effet, organe des passions l'organe corporel par lequel notre appétit sensitif agit sur notre corps et le met en mouvement ; voilà sa philosophie. Il regarde le cœur comme le principe de tous les mouvements corporels ; voilà sa physiologie. Il affirme en conséquence que le cœur est l'organe des passions. Voilà sa conclusion.

Ce n'est donc pas à cause du rôle du cœur dans la circulation du sang, qu'il en fait l'organe des passions, car cette fonction appartient à la vie qu'il appelle végétative, et S. Thomas n'en parle point ; ce n'est pas même parce que la circulation du sang s'accélère et que notre cœur s'échauffe et semble bouillonner quand la passion nous domine : S. Thomas a observé cette agitation du cœur dans l'action de la colère, et il y voit une confirmation de sa conclusion ; mais, sa raison, c'est qu'il croit que le cœur est le moteur dont l'appétit se sert pour tous les mouvements qu'il produit dans le corps. Qu'est-ce en effet qui fait l'essence d'un organe, suivant la philosophie du saint Docteur ? C'est qu'il serve d'instrument à la puissance de l'âme et qu'il lui prête un concours aussi indispensable qu'une harpe est nécessaire au musicien pour obtenir les sons propres de la harpe. L'organe de la vue, c'est l'œil ; l'organe du toucher c'est le tact, répandu dans

tout le corps ; de même l'organe de l'appétit sensitif ou de la passion, c'est celui qui reçoit immédiatement son mouvement de l'âme, celui par lequel l'âme produit dans le corps tous les changements conformes à la passion. C'est donc par l'action de cet organe que l'homme courroucé contracte sa face, hausse le ton, accentue ses paroles, serre les poings, agite les bras, frappe, poursuit l'ennemi qui veut lui échapper, avec cette précipitation fébrile qui fait reconnaître la colère. Quel est cet organe ? La physiologie moderne répond que c'est l'ensemble des nerfs moteurs et non le cœur. Ce sont les nerfs, en effet, qui impriment le mouvement à tous nos muscles et même au cœur ; car ce sont des nerfs placés à l'intérieur du cœur qui le font battre et ce sont d'autres nerfs qui, dans la maladie, la fatigue ou la passion, agissent sur lui comme un frein, et retardent ou accélèrent ses pulsations. Si cette physiologie est exacte, comment dire que le cœur reçoit son impulsion de l'âme, sans l'intermédiaire d'aucun autre organe, et que c'est par lui que l'âme met tous les autres muscles en mouvement ? Si l'on accepte la philosophie de S. Thomas et la physiologie contemporaine, il semble donc que c'est dans le système nerveux qu'il faut placer l'organe des passions.

Avant d'examiner de quelle manière M. Vallet cherche néanmoins à établir son opinion, montrons par quelques textes que l'Ange de l'École a bien l'enseignement que nous lui avons attribué, et que, s'il fait du cœur l'organe des passions, c'est à cause de sa physiologie qui place dans le cœur la première source de tous les mouvements corporels. « *Vis motiva est principaliter in corde per quod anima in totum corpus motum et alias hujusmodi operationes diffundit* (II *Cont. Gent.* cap. 22.) — *Motus cordis est principium omnium motuum qui sunt in animali* (*Opusc. de Motu Cordis.*) — *Passio... (convenit animæ) prout unitur corpori ut motor, et sic ex operatione animæ transmutatio fit in corpore : quæ quidem passio dicitur animalis... Passio animalis, cum per eam ex transmutatione animæ transmutetur corpus, in illa potentia (appetitiva) esse debet quæ*

organo corporali adjungitur et cujus est corpus transmutare;.. secundum modum operationis ejus statim disponitur organum corporale, scilicet cor, unde est principium motus talis, dispositione quæ competat ad exesquendum hoc in quod appetitus sensibilis inclinatur. Unde in ira fervet et in timore quodammodo frigescit et constringitur. (Quæst. disp. *de Veritate*, q. XXVI, art. 3.) »

M. Vallet accepte-t-il la physiologie de S. Thomas, en défendant sa conclusion sur l'organe des passions? Non! il connaît les données de la physiologie contemporaine et il y souscrit; mais il conçoit le rôle que doit jouer l'organe des passions, tout autrement que le saint Docteur. Il donne, il est vrai, une définition exacte des conditions que doit remplir un organe; mais il semble les oublier, quand il en fait l'application à son sujet; car la raison pour laquelle il met le siège de l'appétit sensitif dans le cœur, ce n'est pas que ce muscle meut directement le reste du corps par son impulsion, (il reconnaît que cette action du cœur n'existe pas), mais c'est que le cœur envoie partout le sang qui répare nos tissus et fournit les forces que nous dépensons en mouvements, c'est que cette fonction du cœur s'active dans la passion. Si nous comprenons bien, c'est rejeter la psychologie et la physiologie du Docteur Angélique pour rester fidèle à ses conclusions.

Nous avons insisté sur ce point, pour justifier nos critiques, et parce que les quelques pages où cette question est traitée devaient naturellement attirer notre attention plus que toutes les autres.

La meilleure partie de l'ouvrage est la troisième, qui étudie les relations de l'intelligence et du cœur. Nous avons particulièrement goûté le deuxième chapitre qui traite de la part respective de l'entendement et de la volonté dans nos jugements et dans nos vertus. Du reste on trouvera dans tout le livre des observations bien choisies, bien présentées, pleines d'intérêt.

M. Vallet a consacré un appendice à la connaissance et à l'amour dans l'homme-Dieu. Nous y remarquons, sur le

Sacré Cœur de Jésus, des observations relatives aux traités théologiques de l'incarnation et de la vertu de Religion.

J. M. A. VACANT,  
professeur au grand séminaire de Nancy,

## ACTES DU SAINT SIÈGE

S. CONGRÉGATION DE L'INDEX

### I

*Décret du 7 Septembre 1885*

Sacra Congregatio Eminentissimorum ac Reverendissimorum sanctæ Romanæ Ecclesiæ Cardinalium a Sanctissimo Domino Nostro Leone Papa XIII Sanctaque Sede Apostolica Indici librorum pravæ doctrinæ, eorundemque præscriptioni, expurgationi ac permissioni, in universa christiana Republica præpositorum et delegatorum, habita in Palatio Apostolico Vaticano, die 7 septembris 1885, damnavit et damnat, proscripsit proscribitque, vel alias damnata atque proscripta in Indicem librorum prohibitorum referre mandavit et mandat quæ sequuntur Opera.

*La Corte e la Società Romana nei secoli XVIII e XIX, per David Silvagni.* Volumi-tre, XI, pagg. 582. — II, pagg. 770. — III, pagg. 730. Roma, Forzani e C., tipografi del Senato, 1883, 1884, 1885.

MAMIANI TEREZIO, *Del Papato nei tre ultimi secoli. Compendio storico-critico.* Milano, Fratelli Treves, editori, 1885, vol. in 16° di pagg. XXXIX-326 (*Opera postuma.*)

G. B. BULGARINI, *Antonio Stoppani e la Civiltà Cattolica.* Genova, Tip. del R. Istituto dei Sordomuti, 1885, in 16° di pagg. 85.

*Di una nuova accusa mossa da Sua Eminenza Reverendissima il cardinal Zigliara al sistema filosofico di Antonio Rosmini.* Genova. Tip. del R. Istituto dei Sordomuti, 1885, in 16° di pagg. 82.

VERA AUGUSTO prof. *Opera omnia quocumque idiomate, prohib. Decr. 22 dec. 1876.* Auctor ante mortem laudabiliter se subjecit et eadem reprobavit.

Itaque nemo cujuscumque gradus et conditionis prædicta opera damnata atque proscripta, quocumque loco et quocumque idiomate, aut in posterum edere, aut edita

legere vel retinere audeat ; sed locorum Ordinariis aut hæreticæ pravitatis Inquisitoribus ea tradere teneatur sub pœnis in Indice librorum vetitorum indictis.

Quibus sanctissimo Domino Nostro Leoni Papæ XIII per me infrascriptum S. I. C. a secretis relatis, Sanctitas Sua Decretum probavit et promulgari præcepit. In quorum fidem etc.

Datum Romæ, die 7 septembris 1885.

(*Subscriptiones ut infra.*)

## II

*Décret du 11 Janvier 1886*

Sacra Congregatio (...*ut supra*) mandavit et mandat in Indicem librorum prohibitorum referri quod sequitur Opusculum a Sacra Rituum Congregatione damnatum atque proscrip- tum Decr. 1 Decembris 1885.

« Les phénomènes hystériques et les Révélations de sainte « Thérèse, par G. Hahn, S. J. professeur de physiologie au « collège de la Compagnie de Jésus à Louvain ; Bruxelles. « Alfred Vromant, imprimeur-éditeur, 1883. — Decr. S. R. C. « diei 1 Decembris 1885. » *Auctor laudabiliter se subjecit et opusculum reprobat.*

Itaque nemo cujuscumque gradus et conditionis prædic- tum Opusculum (...*ut supra*)

Quibus sanctissimo Domino Nostro Leoni Papæ XIII per me infrascriptum S. I. C. a secretis relatis, Sanctitas Sua Decretum probavit et promulgari præcepit. In quorum fidem, etc.

Datum Romæ, die 11 Januarii 1886.

F. THOMAS MARIA Episc. Sabinen. Card. MARTINELLI,  
Præfectus.

F. Hieronymus Pius SACCHERI Ord., Præd.,

S. Ind. Congreg. a secretis.

Loco † sigilli.

Die 12 Januarii 1886, ego infrascriptus Mag. Cursorum, testor supradictum Decretum affixum et publicatum fuisse in Urbe. — Vincentius Benaglia, Mag. Curs.

## L'EXÉGÈSE DE M. FAYE

---

### 3<sup>e</sup> Article

---

Nous avons maintenant le regret de nous trouver en désaccord formel avec M. Faye, lorsque nous lisons les lignes suivantes de son nouvel ouvrage :

« On s'est étonné, on s'est moqué même de cette idée de produire la lumière, de séparer le jour de la nuit avant la création du soleil et de ne faire apparaître cet astre qu'au quatrième jour. C'était à tort : la science, même primitive, n'est pas si ridicule que cela. Rien de plus naturel, en effet : à l'époque où cette tradition remonte, on ignorait totalement le rôle que joue l'atmosphère dans l'éclairage du globe terrestre (1)... »

Dans ces lignes et dans tout le paragraphe où elles se trouvent, M. Faye, loin de confirmer la Bible, comme plusieurs l'ont pensé avec trop de condescendance, émet, au contraire, une opinion dangereuse que je formule ainsi en une seule proposition : *Moïse a placé l'émission de la lumière avant l'apparition du soleil, non parce que les faits cosmogoniques arrivèrent réellement dans cet ordre, mais parce qu'il regardait par erreur le jour comme étant indépendant du soleil.*

Pour que cette imputation fût justifiable, pour qu'on eût le droit d'attaquer ici la véracité historique de

(1) P. 15-16.

Moïse, il faudrait montrer l'écrivain inspiré en contradiction avec la réalité des faits, avec les données de la science sur le point en question. Mais on ne saurait mettre en défaut, ni ici, ni ailleurs, la cosmogonie mosaïque. Tout au contraire, les choses sont réellement arrivées comme le porte le texte sacré.

En fait, la lumière se répandit sur terre longtemps avant que le disque du soleil et des autres astres y fût visible. Nous le montrerons en répondant à M. Faye, au sujet de l'œuvre du quatrième jour génésiaque.

Cet auteur écrit ailleurs dans l'ouvrage qu'il vient de publier :

« L'Ouvrier divin, penché sur cet abîme (l'abîme primordial), en divisa les eaux en deux parties, et, pour soutenir les eaux supérieures et les séparer des inférieures, il créa la voûte solide du ciel, le firmament.

» A l'époque primitive, la circulation aéro-tellurique des eaux, qui nous est si familière, était complètement ignorée... Autrefois on voyait bien tomber la pluie, seulement on ne voyait pas la vapeur d'eau qui monte pour l'alimenter : donc, il devait se trouver là-haut d'inépuisables réserves, des trésors de pluie, de neige et de grêle, et une voûte céleste assez résistante pour les supporter.

» Ce n'est pas tout. Cette voûte elle-même, ce beau dôme bleu qui semble reposer sur les terres et les eaux, a longtemps été considéré comme une réalité matérielle. Là était le trône de Dieu, là se mouvaient les astres (1) »

Dans ce passage, M. Faye émet son opinion sur les notions que les Hébreux avaient et des eaux atmosphériques et de la nature de la voûte céleste.

(1) P. 17.



L'affirmation portant sur l'ignorance absolue dans laquelle les anciens auraient été de la circulation aéro-tellurique des eaux, a déjà été reprochée en d'autres circonstances à l'éminent auteur que nous avons le regret de contredire ici :

« C'est là, a dit M. l'abbé Motais, une assertion risquée qui ne reposait point sur des données historiques constatant à ce sujet l'état des connaissances des peuples anciens. Aussi, M. le Président de l'Académie des Sciences n'allègue-t-il aucun texte profane à l'appui de son affirmation. Il se contente d'interpréter l'Écriture par l'Écriture...

» A tout cela, continue M. l'abbé Motais, en rappelant une polémique déjà engagée sur ce sujet entre M. Faye et M. l'abbé Choyer, M. l'abbé Choyer eût pu d'abord répondre à M. Faye qu'il viole ici toutes les lois de l'exégèse, en profitant de l'apparente difficulté de certains textes, pour en obscurcir un autre tellement clair que c'est de lui qu'on doit partir pour éclaircir les premiers.

» M. Choyer eût pu répondre ensuite que, dans l'hexaméron et dans la relation du déluge, le but de Moïse explique son langage. Il écrit pour le peuple, et c'est pour cela qu'il le fait sous une forme populaire, et que de même qu'il le fait sous une forme populaire, et que de même qu'il s'est servi du mot jour et non du mot période, inintelligible pour un peuple grossier ; de même il se sert du mot *eaux* sans préciser leur état, bien qu'il n'ignore peut-être pas que ces eaux supérieures ne sont qu'à l'état élémentaire et non formées...

» M. l'abbé Choyer préféra prendre corps à corps l'assertion de M. Faye contre la science des anciens. Il n'eut aucune peine à montrer par des exemples combien souvent il arrive que les écrivains bibliques se

servent de figures populaires, tout en ayant parfaitement à leur disposition la raison et le langage scientifique (1), et combien ils savaient de choses sur ces graves matières... Il put montrer que le génie de Salomon, si avide de ces questions, si exercé dans ces matières, n'en étant pas resté, sans doute, à croire que les fleuves retournaient à contre-pente du bassin des mers au sommet des montagnes, avait dû comprendre ce qu'il disait, lorsqu'il écrivait dans l'Ecclésiaste : *Tous les fleuves s'en vont à la mer et la mer ne déborde pas ; puis ils retournent au lieu d'où ils sont sortis* (2). Et parce qu'il en avait pleine intelligence, il ajoutait dans le même livre que *les nuées trop chargées crèvent et répandent la pluie sur la terre* (3), et qu'*après la pluie les nuées se reforment* (4).

» Mais l'auteur du livre de Job était plus expressif encore lorsque exposant, en deux lignes, la théorie de la pluie, il montre la *vapeur* d'eau s'élevant par émanation de la surface des océans terrestres au lieu où se forment ces nuées demeurées *vaporeuses*, puis passant à l'état liquide, pour redevenir de nouveau vapeur (5). »

Voici le verset du livre de Job. Eliu dit en célébrant la grandeur de Dieu :

« Lorsqu'il a attiré à lui des émanations aqueuses,  
« Elles se répandent en une pluie provenant de ses vapeurs ;

« Les nuages les répandent ;

(1) *Observations critiques de M. Faye, Théor. géog.*, p. 19.

(2) Eccl. I, 7.

(3) *Ibid.*, XI, 3.

(4) *Ibid.*, XII, 2.

(5) M. l'abbé Al. Motais, *Moïse, la science et l'exégèse*, p. 117-121.

« Elles tombent en gouttelettes sur les populations (1). »

« Aussi, poursuit le savant professeur du séminaire de Rennes, les exégètes les plus habitués à commenter le langage biblique et à apprécier les opinions des écrivains sacrés sont-ils loin de partager à leur sujet les scrupules de M. Faye...

« C'est donc bien à tort que l'illustre Président de l'Académie des Sciences se hasarde à dire « que la transformation des eaux en un fluide invisible plus léger que l'air, susceptible de se condenser par le fait de son ascension dès qu'il rencontre des couches d'air à température un peu basse, était un phénomène qui ne s'était pas présenté à l'esprit des anciens », parce qu'il n'était pas saisissable aux yeux. Ce serait oublier le riche patrimoine de vérités qu'ils possédaient, les étonnantes et sagaces observations qu'ils avaient faites, et peut-être leur supériorité sur nous à plusieurs points de vue, que de les croire trop irréfléchis pour avoir pu expliquer des faits dont les causes fort simples et fort faciles à découvrir ne renferment rien de mystérieux, même pour les esprits les plus grossiers et les plus neufs. Aussi, pas plus que les commentateurs modernes, les rabbins anciens n'éprouvent-ils d'embarras pour leur reconnaître ces idées et expliquer comme nous l'avons fait leurs textes (2). »

Ne semble-t-il pas étonnant que M. Faye se soit refusé de prendre en considération une argumentation aussi serrée et aussi complète, et qu'il ait encore voulu entacher d'une opinion insoutenable un livre plein de

(1) Job, xxxvi, 27.

(2) Moïse, la science et l'exégèse, p. 122-123,

mérite, tel que celui *sur l'origine du monde?*

L'éminent astronome dit, d'autre part, dans le passage que nous avons cité :

« Cette voûte elle-même, ce beau dôme bleu qui semble reposer sur la terre et sur les eaux, a longtemps été considérée comme une réalité matérielle. » Si M. Faye a écrit ces lignes avec l'intention d'affirmer que le firmament serait dans sa réalité objective, d'après la cosmogonie biblique, une voûte solide, il nous est impossible d'accepter une telle opinion. Mais rien n'empêche de reconnaître que Moïse, en nous parlant de la formation du firmament, a conformé son langage aux données du sens, et à l'idée que le vulgaire se faisait généralement à son époque de la nature de la voûte céleste apparente. On ne saurait blâmer l'écrivain sacré d'avoir agi ainsi : M. Faye reconnaît lui-même que « le langage des apparences se fait parfaitement comprendre et suffit à tous (1). »

Pour les Hébreux, le firmament était bien une voûte solide qui avait, pour la supporter, des fondements (2) et des colonnes :

« Les colonnes des cieux s'ébranlent

« Et sont frappées de terreur à sa menace (3). »

dit Bildad le Suhite, dans le livre de Job, en célébrant les grandeurs de Dieu. La même voûte soutenait les eaux des pluies; on lit au même chapitre de Job :

« Il presse les eaux des nuages,

« Et la nue ne rompt pas sous leur poids.

« Il joint fortement les ais de son trône.

« Il étend pardessus son nuage comme un tapis (4). »

(1) P. 21.

(2) II Sam. xxii, 8.

(3) Job, xxxvi, 11.

(4) *Ibid*, 8, 9.

Et dans le livre des Proverbes :

« Et quand il établit les nues là-haut,

« Quand il affermit les sources des grandes eaux(1)... »

C'était par la voûte céleste que les eaux des pluies se trouvaient ainsi soutenues ; elles y étaient distribuées par un système complet de canaux(2), et elles s'en échappaient par des portes et des barrières (3), car cette voûte avait de véritables portes (4). Elle servait en quelque sorte de plancher ou de sol au séjour des esprits supérieurs (5). C'était elle aussi que l'homme apercevait au-dessus de sa tête (6). La matière de cette voûte était une sorte de métal poli comme un miroir :

« As-tu, comme Lui (Dieu), fabriqué le firmament

« Solide comme un miroir qui a été fondu (7)? »

demandait-on à Job. Ou bien encore la même matière, à cause de sa transparence, était une sorte de cristal. C'est le jugement que l'on est amené à porter par deux passages des prophètes (8), et par l'expression de l'Apocalypse, *θάλασσα ὑάλινη* (9). Josèphe, dans le premier chapitre de ses *Antiquités judaïques*, écrit le mot *γρόστειλλον* lui-même.

Cette idée que les Hébreux se faisaient du firmament, n'est-elle pas l'idée qu'ont du ciel tous ceux qui s'en rapportent plus aux données des sens qu'aux en-

(1) Prov., viii, 28.

(2) Voir Gesenius, *Lexicon manuale*, ad vocem, *the' à là*, *Quis divisit imbri canales?* (Job., xxxviii, 25), hoc est : *Quis aquam pluviale in omnes cæli partes derivavit?*

(3) Gen. vii, 11; Ps. lxxviii, 23; civ, 3; cxlviii, 4.

(4) Gen., xxviii, 17.

(5) Gen., xxviii, 17; Dent., xxxiii, 26; Ps. ii, 4.

(6) Gen., i, 20; Ps., xi x, 2.

(7) Job, xxxvii, 18.

(8) Ez., i, 22; Dan., xii, 3.

(9) iv, 6.

seignements de la science? Les hommes illettrés, les enfants, les poètes, à prendre ces derniers au point de vue où ils se placent dans leurs compositions, ne pensent pas autrement. Ainsi en était-il des anciens. Pascal fait remarquer que ce nom « d'Anciens » semble la contre-partie de la vérité, parce que ceux que nous désignons par lui, appartiennent à l'enfance de l'humanité, et nous à son âge avancé.

Dans ses *Études sur l'antiquité historique*, M. Chabas détermine la signification du mot égyptien *baa*, qui est celle de « fer », d'« acier ». Il dit que par la teinte bleue donnée sur les monuments au glaive des rois et à d'autres objets de même matière, « les artistes égyptiens semblent avoir voulu caractériser la couleur de l'acier; l'azur des cieux, poursuit-il, semble leur être apparu comme un reflet de ce métal; ils considéraient, ou du moins décrivaient tropiquement l'océan céleste comme roulant sur un fond de *baa*, et, pour ce motif, le *baa* est souvent pris pour cet océan lui-même, sur lequel le soleil effectue sa navigation quotidienne, suivi des dieux de son cortège et des élus qui lui sont assimilés. Les textes nous offrent des allusions innombrables à ce fait singulier. J'en citerai quelques-unes.

« Au chapitre XV du Rituel, le défunt, associé à la course solaire, s'écrie: *J'apparais au ciel; je navigue le baa; je m'associe aux dieux* (1). Ailleurs: *J'arrive au ciel, je navigue le baa* (2). Les Égyptiens disaient *naviguer le baa*, comme nous dirions dans le même ordre d'idées: *naviguer l'azur*.

» L'assimilation de l'espace céleste avec le *baa* date

(1) *Todtenbuch*, ch. 15, 23.

(2) *Ibid.*, ch. 64, 17; ch. 85, 5.

des plus anciennes époques. Déjà, sous la IV<sup>e</sup> dynastie, on formait pour le défunt le vœu qu'il pût être associé à la course du soleil :

*Qu'il navigue le baa en paix.*

» . . . *Le ciel, l'abîme des eaux* et le *baa* sont trois termes équivalents pour désigner le ciel sur lequel le soleil paraît effectuer sa révolution quotidienne.

» Les campagnes élyséennes, que les Égyptiens nommaient champs d'Aalou, étaient l'une des îles de l'océan céleste ; aussi elles avaient une enceinte de *baa*, c'est-à-dire de la substance même de la voûte céleste (1).

» Dès l'instant que le *baa* ou azur céleste est pris pour l'*abyssus*, il est tout simple que le soleil soit représenté comme nageant dans cet océan. Tel est le vrai sens d'une belle invocation à Phra qui se lit au chapitre 17 du Rituel.

» *O Phra, qui es dans ton œuf, qui brilles dans ton disque, qui luis à ton horizon, qui nages sur ton baa, etc.* (2). »

Cette page de M. Chabas nous montre que les Égyptiens considéraient le firmament, à la fois comme un océan supérieur, et comme une voûte faite d'acier :

« L'identité du *baa* avec le fer, dit également M. T. Devéria, me paraît bien établie par tous les exemples que j'en ai donnés et surtout par les objets matériels qui répondent exactement à ceux que désignent les textes antiques.

» Cela posé, nous arrivons à admettre que les Égyptiens croyaient à un ciel de fer ou d'airain, car il est dit dans le *Todtenbuch* (15, 23) :

(1) *Ibid.*, 199, 149, etc.

(2) Col. 50. Chabas, *Études sur l'antiquité hist.*, 2<sup>e</sup> édit., p. 57-59.

« J'apparais au ciel, je parcours le  $\sigma\acute{\iota}\delta\eta\rho\omicron\sigma\zeta$ . je tourne avec les astres. »

» J'emploie le mot grec  $\sigma\acute{\iota}\delta\eta\rho\omicron\sigma\zeta$ , *fer*, à cause de sa connexion avec le latin *siderites*, pierre d'aimant (fer magnétique), espèce de diamant; *sidus*, *sideris*, ciel, constellation, etc., et avec les dérivés français *sidéro-technie*, *sidérurgie*, *sidération*, *sidéral*, etc. Un ciel de fer, d'aimant ou de diamant, n'est guère plus invraisemblable que le ciel de cristal auquel croyaient nos pères.

» Au surplus, le fait est bien prouvé par l'expression *substance du ciel*, matière du ciel (1), qui s'est conservée en copte sous la forme... *ferrum*. Était-ce primitivement le nom du fer météorique, comme l'a supposé M. Birch, ou plutôt celui du fer magnétique, ou bien les deux à la fois? Je ne saurais le dire; mais le passage de Plutarque déjà cité me fait penser que cette matière céleste devait être l'aimant, la substance de Horus, la *siderites* des Romains, plutôt que le fer magnétique, substance typhonienne. On pouvait d'ailleurs attribuer en partie le mouvement des astres à des forces attractives et répulsives. Notons aussi que le nom français de l'aimant dérive du latin *adamas*, et du grec  $\acute{\alpha}\delta\acute{\alpha}\mu\alpha\varsigma$ ,  $\acute{\alpha}\delta\acute{\alpha}\mu\alpha\tau\iota\sigma\zeta$ , *acier*, *diamant*, qui paraît avoir été l'équivalent du latin *siderites*, ciel de cristal des classiques (2). »

Homère représente également, au chant XV de l'*Odyssée* (3), la voûte céleste comme étant de fer ( $\sigma\acute{\iota}\delta\eta\rho\omicron\sigma\zeta$ ). Au chant III du même poème (4), il remplace

(1) Birch, *Dict.* p. 375; Lepsius, *Denkm* III, 494, 10.

(2) *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne*. T. I. *Le fer et l'aimant*, par Théodule Devéria, p. 9.

3 v. 329.

(4) v. 2.



le fer par l'airain (πελώζαλλας). Ovide, si intéressant à étudier en tant qu'interprète de la mythologie gréco-latine, semble traduire le terme hébreu *ra' qia'*, quand il s'exprime ainsi :

« Astra tenent cœleste solum (1). »

Le même poète rappelle, comme la Bible, que le firmament est l'appui des eaux supérieures :

« Illic et nebulas, illic consistere nubes

Jussit... (2) »

et l'appui du séjour des dieux, qui ont sur lui leurs demeures et la voie par laquelle ils passent.

« Est via sublimis, cœlo manifesta sereno,

« Lactea nomen habet, candore notabilis ipso.

« Hac iter est Superis ad magni tecta Tonantis,

« Regalemque domum... (3) »

Sidoine Apollinaire va jusqu'à appeler le firmament : *parvimentum*, mot dont la racine rappelle par son sens celle du terme hébreu.

Lamartine, célébrant dans *la Prière du soir* le temple que l'univers entier forme au Seigneur, dit de ce temple :

« Les cieux en sont le dôme... »

Les cieux se présentent aux sens comme une large coupole, un vaste pavillon (4) qui couvre la terre et soutient les astres et les nuages. C'est cette donnée des sens qu'a acceptée, sans s'inquiéter de l'explication scientifique, l'auteur de la cosmogonie biblique. Il suffit à l'écrivain sacré d'apprendre à ses lecteurs qu'au second jour génésiaque, Dieu sépara les eaux

(1) *Métam.* L. I, ch. iv.

(2) *Ibid.*, ch. iii.

(3) *Ibid.*, ch. vii.

(4) Ps. civ; 2; *Targum* de Jonathan sur le Pentat., ch. i.

du ciel d'avec celles qui coulent aujourd'hui dans les lits des fleuves ou s'étendent dans les bassins des mers. Les eaux supérieures sont soutenues par le firmament, peu importe quelle est au vrai la nature de cette œuvre du second jour. Avant ce jour, l'océan primordial universel portait en quelque sorte directement les eaux atmosphériques. A la formation du firmament, celles-ci se retirèrent dans les hauteurs célestes, et laissèrent entre elles et l'océan un vaste espace libre. Tel est le commentaire que fait du texte sacré le IV<sup>e</sup> livre d'Esdras : « Au second jour, dit à Dieu l'auteur de ce livre, tu as créé l'air du firmament; tu lui as commandé de diviser, de partager les eaux, pour qu'une partie *se retirât en haut*, et que l'autre partie *restât en bas* (1). » Si Moïse s'exprime ainsi, comme partout ailleurs, suivant les conceptions du vulgaire, sa narration n'en est pas moins exacte. On ne saurait donc lui reprocher d'avoir employé le mot « firmament », en décrivant l'œuvre du second jour.

On ne saurait non plus souscrire à bon droit à l'affirmation suivante de M. le Président de l'Académie des Sciences :

« Ce qu'il faudrait, à la rigueur, reléguer dans la *Genèse*, ce serait le mot de *firmament*, car il fait double emploi avec celui de ciel et implique une idée absolument fausse (2). »

M. Faye nous le dit bien formellement : *Le mot firmament, dans la Genèse, fait double emploi avec celui de ciel, et implique une idée absolument fausse.*

Non, pour être emprunté au langage des apparences, le mot « firmament » n'implique pas une idée

(1) VI, 41.

(2) P. 24.

absolument fausse. Il désigne une chose qui a une réalité objective, bien que différente de ce qu'elle serait, d'après les données de nos sens.

M. Faye est le premier à reconnaître cette réalité. Lui-même nous parle de l'opacité de l'air (2), pour nous rappeler que « le ciel atmosphérique, le firmament, n'est pas solide, il est du moins en partie opaque, a une certaine réalité. Voici ce que l'illustre astronome nous dit au sujet de ce qu'est réellement le ciel atmosphérique qui se présente à nos yeux avec l'apparence d'une voûte solide :

« Les gaz ne sont pas d'une transparence absolue; ce défaut est encore singulièrement augmenté par les poussières de toutes sortes, solides ou aqueuses, que les couches les plus basses tiennent en suspension. Ces particules opaques réfléchissent en tout sens la lumière du soleil et forment la lumière diffuse; celle-ci pénètre partout, produisant un éclaircissement général, sans lequel nous tomberions dans une obscurité absolue, dès que nous ne recevons plus les rayons directs du soleil. Il y a plus, ces particules opaques, bien que disséminées, forment par leur ensemble, un véritable fond de tableau., sur lequel les astres... et les autres objets, dont nous pouvons apprécier la distance, viennent se joindre., pour l'observateur..., comme s'ils y étaient attachés.

» Ce fond de tableau, purement atmosphérique, a la forme d'un dôme aplati dont l'axe vertical aboutit... à l'œil du spectateur, et dont la base ne coïncide pas avec le cercle de l'horizon..., mais semble reposer sur lui. Sa couleur est bleue comme celle de l'air vu par transmission sur une grande épaisseur. Même la nuit,

(2) P. 17.

la faible clarté qui tombe des étoiles suffit pour maintenir cette apparence. Elle subsiste encore quand elle s'élève dans l'atmosphère, en ballon ou sur la cime d'une montagne. Seulement le ciel se fonce de plus en plus; sa couleur passe du bleu clair à l'indigo sombre, parce que les couches d'air situées au-dessus de nos têtes sont moins chargées que les couches inférieures de particules opaques et capables de réfléchir la lumière. C'est ce qu'on appelle le *ciel*. Chaque spectateur a son ciel et son horizon : ces apparences se reforment pour lui et se suivent, pour ainsi dire, partout où il se transporte sur le globe (1) »

Au second jour génésiaque, le ciel atmosphérique, la voûte céleste ne se présentait pas encore avec cette teinte d'azur qui en fait le charme à nos yeux. L'atmosphère était encore trop chargée de vapeurs, pour que le ciel fût pur en un seul point. Un nuage immense le couvrait partout. Malgré cela, l'air étant déjà dégagé de manière à s'étendre entre les eaux de l'océan et celles des nuages, la voûte céleste existait dans ce qu'elle a de réel; elle eut été perçue par les yeux, s'il y avait eu des yeux dès lors.

Le mot « firmament », loin d'« impliquer une idée absolument fausse », désigne une chose qui a encore d'autre chef, une réalité objective. Cette atmosphère qui forme la voûte apparente du *ciel* telle que nos yeux la voient, soutient réellement les eaux des nuages. Elle reçoit constamment une quantité variable de vapeur d'eau, qui s'y élève par l'effet de la chaleur. Cette vapeur d'eau, plus lucide que l'air, ne saurait obscurcir l'atmosphère. Mais quand elle rencontre une couche d'air assez froide, elle perd son état. Dans les

(1) H. Faye, *Sur l'origine du monde*, p. 18-19.

régions les plus élevés, elle passe à celui de poussière solide, pour former les *cirrus*, ces petits nuages blanchâtres, qui offrent l'aspect de filaments déliés, assez semblables à de la laine cardée. Dans les régions les plus basses, elle passe à l'état de poussière d'eau liquide, pour constituer les *cumulus*. Ces premières sont plus pesantes que l'air, leur poids les entraîne vers la terre, et de fait elles descendent sans cesse ; mais leur chute est imperceptible. parce que les vents les emportent sur leurs ailes. Tout le jour il existe un courant ascensionnel d'un air qui s'est dilaté et allégé en s'échauffant plus près du sol, et qui, par conséquent, doit s'élever au-dessus du reste de l'air. Ce courant relève à son passage les bords des *cumulus* et les arrondit de manière à ce qu'ils semblent des montagnes entassées les unes sur les autres. Sitôt que ce courant cesse, au crépuscule, tout se rabaisse, et les *cumulus* s'étendent languissamment dans le ciel comme pour perdre, eux aussi, leur repos. Ils portent alors le nom de *stratus*. Quelle que soit la forme sous laquelle les amas des eaux supérieures, les nuages, s'offrent à nos yeux, ils sont réellement supportés par l'atmosphère. Considérée au point de vue de cet effet, l'atmosphère, qu'elle soit désignée par le nom de « firmament » ou par tout autre, a donc, encore de ce chef, une réalité objective.

D'autre part, le mot « firmament » ne fait pas, dans la *Genèse*, double emploi avec celui de « ciel ». Sur quoi M. Faye s'appuie-t-il pour le prétendre ? L'écrivain sacré dit bien que Dieu donna au firmament le nom de « ciel, » mais Moïse ne pouvait-il avoir quelque raison de faire dénommer par le Créateur par un terme différent, d'une plus large compréhension, plus élevé, peut-être plus sacré, un objet que lui-même, en

qualité d'historien, désignait par un terme emprunté à la langue des sens, à la langue du vulgaire? C'est faire preuve d'une hardiesse dépassant la mesure que de vouloir biffer de la cosmogonie sacrée les locutions exprimant l'imposition du nom faite par le Créateur à chacune de ses œuvres. Ces formules rappellent un point sur lequel s'accordent les traditions de la Synagogue et de l'Église, à savoir que Dieu fait tout par son Verbe, c'est-à-dire sa parole consubstantielle.

On ne peut non plus prétendre que le mot « firmament » fait, dans la *Genèse*, double emploi avec celui de « ciel, » parce qu'il est dit au premier verset de ce livre que Dieu créa le ciel, et un peu plus loin, dans le récit de l'œuvre du premier jour, que Dieu créa le firmament, appelé également ciel par son Auteur lui-même. Les deux termes ne sont pas complètement équivalents : le second a une compréhension beaucoup plus grande que le premier.

Le firmament est bien le ciel, un ciel, une partie du ciel, mais ce n'est pas tout le ciel : c'est seulement le ciel inférieur, celui de l'air au sein duquel le disque des astres nous apparaît. Le ciel, au contraire, dans toute l'étendue du sens de ce mot, et tel qu'il est employé au premier verset de la *Genèse*, ce sont tous les espaces au-dessus de nos têtes, supérieurs à la surface de la terre, si lointains, si élevés qu'ils puissent être.

Mais il nous faudra insister sur cette question des *cieux* dont il est parlé dans l'Écriture, car nous rencontrons à ce sujet, dans le livre *Sur l'origine du monde*, de singulières allégations que nous discuterons dans notre prochain article.

D<sup>r</sup> BOURDAIS,

Professeur de théologie  
aux Facultés Catholiques d'Angers.

## LA PREMIÈRE COMMUNION (1)

La plupart des enfants catholiques font leur première communion : si le clergé apporte à cet acte les plus grands soins, néanmoins un grand nombre d'enfants, surtout parmi les garçons, abandonnent, presque aussitôt après, la pratique de la religion.

Pendant longtemps j'ai attribué ce triste résultat à la négligence des parents, à l'esprit d'indifférence et d'irréligion qui règne dans la société ; je me suis efforcé d'opposer à cette influence délétère, les associations de persévérance, les réunions dominicales, les patronages, etc. Or, si je ne pouvais pas dire que les résultats étaient nuls — les progrès du mal auraient pu être encore plus grands, — j'étais obligé de reconnaître que le bien obtenu n'était pas en rapport avec l'argent et le temps dépensés, et que le niveau religieux allait toujours baissant dans la paroisse.

Mais, ayant été amené par les circonstances à étudier le passé de ma paroisse, j'ai constaté le fait suivant : mes prédécesseurs s'étaient trouvés, dans le siècle dernier, en face de parents non seulement indifférents, mais hostiles à leur ministère et à la foi catholique, puisqu'ils étaient tous restés fortement attachés au

(1) Ce sujet a plusieurs fois déjà pris place dans la *Revue*, et avec des conclusions identiques à celles du travail que nous publions aujourd'hui. Mais les raisons *de fait* et *d'expérience*, alléguées par le vénérable auteur de ces pages, leur donnent une importance particulière déjà remarquée au Congrès Eucharistique de Fribourg auquel elles furent d'abord adressées. (*La Rédaction*)

protestantisme, même après la révocation de l'édit de Nantes, et que la plupart mouraient dans l'hérésie. Néanmoins, à la fin du siècle, la moitié de la paroisse était catholique, et elle se distinguait pendant la révolution par son attachement à la religion.

En présence de ce fait, je me suis dit : Si mes prédécesseurs, qui travaillaient un terrain aussi ingrat que celui que je travaille, et qui ne disposaient pas d'autres ressources que celles dont je dispose, obtenaient de meilleurs résultats sans recourir aux moyens extraordinaires que j'emploie, je dois conclure que la cause de mon insuccès n'est pas celle que j'ai supposée jusqu'à ce jour.

J'ai donc tourné mon attention d'un autre côté. J'ai étudié la première communion dans ce qu'elle est aujourd'hui parmi nous ; les dispositions et les qualités qu'elle exige pour être capable de porter des fruits ; les conditions dans lesquelles se trouvent les enfants qui sont admis à cet acte. Et voici ce qui m'a frappé.

*Première réflexion.* — Ce qu'il y a dans la première communion, telle qu'elle se fait ordinairement en France.

Dans les temps anciens, même parmi nous, la première communion n'avait rien qui la distinguât des autres communions ; et elle était simplement, comme toutes celles qui devaient la suivre, la participation sacramentelle au Corps et au Sang de Jésus-Christ.

Aujourd'hui, en France du moins, elle a pris plus d'importance ; restant ce qu'elle était, elle est devenue en plus un certificat d'instruction religieuse délivré à l'enfant par les ministres de la religion, et une sorte d'engagement solennel, pris par l'enfant envers l'Église, de vivre en chrétien.

C'est 1° un certificat d'instruction religieuse.



Les enfants qui ont fait leur première communion se regardent comme délivrés de l'obligation des'instruire davantage ; à partir de ce jour, ils abandonnent les catéchismes, sans les remplacer par autre chose ; s'ils consentent à suivre les catéchismes de persévérance, ils ne voient en cela qu'un acte de surrogation, auquel ils ne sont pas tenus.

Et nous, curés, confesseurs, nous semblons quelquefois autoriser ce sentiment par notre conduite ; nous ne rappelons peut-être pas assez le devoir absolu de s'instruire des vérités de la foi et des obligations de la vie chrétienne dans ses diverses conditions, particulièrement quand il s'agit d'entrer dans l'état du mariage.

C'est 2<sup>o</sup> comme un engagement solennel de vivre en chrétien.

Le soir du jour de sa première communion, l'enfant est conduit devant les fonts baptismaux. Là, en présence de la paroisse assemblée et du ministre de l'Église, la main sur les saints Évangiles, il renouvelle les promesses de son baptême. Cette fois, il n'agit pas par procureur, il parle lui-même ; s'il ne promet rien de plus que ce que ses parents ont promis pour lui, il déclare devant Dieu et les hommes qu'il, devenu capable de parler lui-même et de prendre un engagement, il s'engage librement à tenir les promesses faites en son nom. Il faut nécessairement voir dans un tel acte un véritable renouvellement des engagements du baptême, après lequel l'enfant sera tenu de vivre en chrétien, non-seulement parce que Dieu et ses parents le veulent, mais de plus parce qu'il en a donné publiquement sa parole.

Voilà ce que j'ai trouvé dans l'acte de la première communion, quand j'ai voulu l'analyser.

*Deuxième réflexion.* — Ce que cet acte exige pour être bien fait.

Cet acte est triple, ai-je dit. C'est une communion, un certificat d'instruction religieuse, un engagement de vivre en chrétien. A chacun de ces points de vue, il exige des dispositions particulières.

1° Comme communion, il exige l'état de grâce et ce que le Rituel appelle *gustus sacramenti*. Pour que le communiant soit vraiment en état de grâce, il ne suffit pas qu'il ait confessé tous ses péchés, récité la formule de l'acte de contrition et reçu l'absolution ; il faut de plus qu'il ait la haine du péché avec la volonté d'en fuir l'occasion et d'en combattre l'habitude, ainsi que l'amour du devoir avec la volonté de l'accomplir. On peut dire qu'il a le goût du sacrement, lorsque, ayant la connaissance de ce qu'est ce sacrement, il désire la communion comme étant la nourriture de son âme et la source de la vie éternelle, et qu'il éprouve pour l'Eucharistie des sentiments de respect et d'amour.

2° Comme certificat d'instruction religieuse, il exige, pour être légitime et valable, que ceux qui le reçoivent possèdent réellement la science qu'il leur suppose. En d'autres termes, les enfants doivent connaître ces vérités principales que tout chrétien est tenu de savoir d'une manière explicite, d'après la théologie ; ils doivent connaître les devoirs ordinaires du chrétien, non-seulement les devoirs afférents à leur âge, mais aussi, dans une prudente mesure, ceux qu'ils auront à remplir plus tard, ainsi que les moyens à employer pour les remplir fidèlement. Il faut de plus que ces diverses connaissances soient assez raisonnées pour qu'ils puissent tenir bon contre les impiétés qu'ils entendent, hélas ! chaque jour, et assez bien gravées dans leur esprit pour qu'ils les conservent et puissent les développer par les

moyens institués par l'Église pour l'enseignement ordinaire des fidèles. Si l'on admet à la première communion un enfant dont l'instruction ne réunit pas ces conditions, on l'autorise à se croire suffisamment instruit quand il ne l'est pas ; on le lance dans le combat de la vie chrétienne avant qu'il ait les armes qui lui sont nécessaires ; on le met peut-être sur le chemin, non du salut, mais de la perte, et l'on assume une très grave responsabilité.

3° Comme engagement de vivre en chrétien, il exige que celui qui le prend agisse librement, qu'il connaisse la nature et la portée de son engagement, qu'il ait la volonté et le pouvoir de le tenir. Ce sont là, je crois, les qualités que toute promesse doit réunir, pour être pleinement licite, valide et recevable ; et puisque le renouvellement des promesses du baptême est un véritable engagement que l'enfant prend envers Dieu et l'Église, que le prêtre reçoit au nom de Dieu et de l'Église, et en retour duquel le prêtre promet la vie éternelle à l'enfant, il est évident que ni l'enfant ne peut le prendre, ni le prêtre ne peut le recevoir, à moins qu'il ne se présente revêtu des qualités énoncées.

*Troisième réflexion.* — Dans quelles conditions les enfants sont admis à la première communion ?

Il y a des conditions qui sont déterminées par les règlements diocésains ; il y en a d'autres qui tiennent aux enfants, à leur caractère, à leurs antécédents. Les premières sont à peu près les mêmes partout. C'est dix à douze ans d'âge, rarement plus ; deux ans de présence aux catéchismes de la paroisse, et une récitation passable de la lettre du catéchisme au moment de l'examen qui précède l'admission. Pendant ces deux ans, confession tous les trois mois ou tous les mois, et assistance régulière aux offices du dimanche ; enfin

retraite préparatoire de trois jours et grande solennité apportée à la fête.

Pour les secondes conditions, on peut diviser en trois catégories les enfants qui se présentent aux catéchismes préparatoires. Il y a ceux qui, appartenant à des parents bien chrétiens, ont puisé de bonne heure, dans les leçons et dans les exemples de ceux-ci, la connaissance, l'amour et la pratique de la religion ; il y a ceux dont les parents, sans être impies, pratiquent mal la religion, attachent peu d'importance à cette pratique, se sont peu occupés de leurs enfants sous ce rapport, et se sont contentés de les envoyer dans des écoles chrétiennes ; il y a enfin ceux qui, totalement négligés par leurs parents sous le rapport religieux, n'ont fréquenté que de mauvaises écoles, ou ont été abandonnés au vagabondage.

Les enfants de la première catégorie, qui est la moins nombreuse, arrivent ordinairement aux catéchismes avec une foi et une piété déjà développées, avec un bon commencement d'instruction et avec une âme encore innocente. Ceux de la troisième, qui augmente tous les jours, apportent le plus souvent, non pas une ignorance totale de la religion, — ceci vaudrait mieux, — mais des préjugés contre la religion, le mépris du prêtre et des choses religieuses, et en outre des habitudes vicieuses. Quant à ceux de la deuxième, qui est la plus nombreuse, ils se trouvent dans une situation spéciale qui mérite d'être étudiée avec plus de soin.

Ces enfants reçoivent en classe une certaine instruction religieuse ; ils apprennent le catéchisme et un peu d'histoire sainte ; ils font leurs prières quotidiennes ; ils assistent aux offices du dimanche ; ils se confessent. Mais ils n'étudient, ils ne pratiquent la religion qu'en

classe, et sous la direction, ou par l'ordre de leurs maîtres ; rien ne distingue extérieurement à leurs yeux la leçon du catéchisme de celle de grammaire ou d'histoire, sinon que l'on donne plus de temps à celle-ci, et que les parents y attachent plus d'importance ; quand ils ne savent pas leur catéchisme, qu'ils font mal leurs prières, qu'ils manquent la messe, ils sont grondés et punis de la même manière que s'ils avaient manqué la classe, ou mal fait une page d'écriture, et quelquefois, tandis que les maîtres punissent, les parents excusent les enfants ou blâment les maîtres.

Or, voici ce qui peut résulter, et ce qui résulte ordinairement de cette éducation. Les enseignements du catéchisme sont de même nature aux yeux des enfants et n'ont pas plus d'importance que ceux de la grammaire ou de l'histoire : les uns et les autres sont la leçon du maître ; les devoirs religieux ne revêtent dans leur appréciation que le caractère de devoirs d'écoliers, qui ne s'étendent pas plus loin que la surveillance du maître. Comme l'obligation de savoir leur histoire, ou de suivre les règles de la grammaire, n'a pas pour eux d'autre sanction pratique et sensible que les pensums ou les retenues, il se forme en eux, d'une manière inconsciente mais réelle, une idée semblable au sujet des enseignements du catéchisme ; et comme la nature humaine a encore moins d'attrait pour les pratiques religieuses que pour l'étude des sciences, ils prient, ils se confessent, ils vont à la messe par ordre et pour éviter la punition, et ces pratiques forcées leur donnent le dégoût de la religion au lieu de leur en inspirer l'amour.

Aussi ces enfants acquièrent sans doute à l'école la connaissance de ce qu'un chrétien doit croire et doit faire ; ils savent même dire qu'ils doivent, eux, croire

et faire ceci ou cela ; mais ils n'y puisent pas une véritable conviction intime, qu'ils sont obligés de la part de Dieu, et pour toute leur vie, à le croire ou à le faire. Et cependant, c'est cette conviction qui seule peut exercer quelque influence sur la conduite de l'homme. S'ils remplissent à peu près les devoirs religieux de leur âge quand ils sont auprès de leurs maîtres, les jours de congé ils manquent à leurs prières ; pendant les vacances ils paraissent moins à l'église, ils s'y conduisent mal, plus mal parfois que les enfants des écoles laïques ; ce qui montre qu'ils n'ont pas plus de piété que de foi.

Quant à l'innocence, à la vertu, aux habitudes chrétiennes, ces enfants en sont souvent aussi dépourvus. Personne n'ignore que toute agglomération est un principe de corruption, plutôt que de conservation.

Tel est, à mon avis du moins, et d'après les observations que j'ai été en position de faire, le caractère dominant de l'instruction religieuse que les enfants rapportent des écoles chrétiennes, lorsque cette instruction, ou plutôt la formation à la vie chrétienne n'a pas été commencée et ne se fait pas simultanément dans la famille. Je dis le caractère *dominant*, car il y a des maîtres, je ne dis pas assez zélés, — les maîtres vraiment chrétiens ont tous du zèle, — mais assez intelligents, assez habiles, assez actifs, pour obvier à ces dangers de leur enseignement, et pour donner à leurs élèves la vertu et la piété comme la foi. Mais ces maîtres sont rares.

Je conclus ma troisième réflexion. A part les enfants de la première catégorie, qui sont à l'état d'exception, les enfants arrivent aux catéchismes préparatoires à la première communion, quelques-uns sans instruction ni pratiques religieuses, et avec des idées, des habitudes

d'impiété ; la plupart avec un peu de science religieuse tout humaine, sans foi véritable, et avec des pratiques religieuses peu ou mal comprises, subies plutôt qu'acceptées, peu aimées si elles ne sont pas détestées. A cela s'ajoutent souvent des goûts, des habitudes opposées à l'esprit chrétien, même des vices plus ou moins invétérés. Ce sont ces enfants que le prêtre doit préparer à la première communion, en deux ans, entre neuf et douze ans, avec trois ou quatre heures de catéchisme par semaine. Est-ce possible ? Examinons-le.

*Quatrième réflexion.* — Aujourd'hui, il n'est pas possible d'avoir des premières communions dont les fruits soient ordinairement sérieux et durables, si l'on se contente de se conformer aux prescriptions diocésaines.

Je dis *aujourd'hui*, parce que je ne veux pas que l'on me prenne pour un censeur des prescriptions diocésaines. Ces prescriptions pouvaient être excellentes il y a cinquante ans ; je suis intimement convaincu qu'elles étaient pleines de sagesse puisqu'elles émanaient de synodes diocésains, quelquefois même de conciles provinciaux, que le Souverain Pontife revêtait de son approbation. Mais il s'est opéré, dans ce laps de temps, des changements notables dans l'éducation de la jeunesse ; et c'est à ces changements que j'attribue l'insuffisance de prescriptions qui ne méritaient autrefois que des éloges. Après cette observation qu'il m'a paru opportun de faire pour préciser ma pensée, j'arrive au développement de ma quatrième réflexion.

Le lecteur se rappelle quelles sont les prescriptions que j'ai en vue ; il n'a pas oublié non plus les trois catégories d'enfants que les catéchistes doivent préparer, ni les trois actes distincts que le premier communiant accomplit, ni les dispositions que réclame chacun

de ces actes. Il va nous suffire de rapprocher ces diverses considérations, pour nous convaincre que le prêtre, catéchiste ou curé, qui se contente de se conformer aux réglemens diocésains, a grave motif de craindre que la majorité de ses enfants n'apporte pas à la première communion les dispositions qu'elle exige.

Cette majorité se compose d'enfants dont l'éducation, chrétienne n'est pas seulement à faire, mais à *refaire*. Il faut d'abord détruire en eux leur première éducation, triste composé d'habitudes antichrétiennes et vicieuses, d'indifférence religieuse, de préjugés et d'impiété ; éducation qui a déjà deux, quatre et six ans d'existence ; il faut mettre ensuite à la place tout l'opposé.

Lorsqu'on doit façonner des natures incultes, des enfants qui ont vécu jusqu'à l'âge de neuf ou de dix ans, sans aucune instruction, dans l'isolement et le travail, au fond de quelque campagne solitaire, on a quelque peine à leur donner *en deux ans*, même dans la mesure du strict nécessaire, assez d'esprit de foi, de haine du péché, d'amour de la religion, de respect envers l'Eucharistie, de science chrétienne, pour qu'ils soient capables de faire leur confession avec un repentir et un ferme propos tels que le catéchisme les veut, et qu'ils portent à la table sainte le recueillement et l'amour convenables. Comment faire dès lors, dans la même période de temps, le double travail que demande la formation des enfants dont le cœur et l'esprit sont déjà gâtés, plus ou moins profondément, et depuis plus ou moins longtemps ?

Pour neutraliser un peu promptement les effets de cette mauvaise éducation première, il faudrait une action de tous les instants, qui suivit les enfants dans leur vie pratique, qui leur montrât tout ce qu'il y a à



réformer dans leur conduite quotidienne, qui leur apprend et les aide à se corriger en les laissant agir chrétiennement et en agissant en quelque sorte avec eux. Le catéchiste, le curé, ne peuvent pas exercer cette action incessante et pratique ; ils voient les enfants quelques heures par semaine, à l'église, où ils doivent s'occuper de trente, de quarante à la fois ; ils ne peuvent pas les accompagner dans le détail de leur vie, et ce n'est que rarement qu'ils ont l'occasion de constater *de visu* leur conduite habituelle, et de leur donner sur place une leçon pratique de vie chrétienne.

A défaut de cette action qui pourrait hâter la transformation que l'on poursuit, il ne reste pas d'autre ressource que celle de former dans l'intelligence et dans le cœur des enfants une conviction véritable de l'obligation de mener une vie chrétienne, afin que cette conviction les détermine à travailler personnellement à leur transformation, avec la seule aide des conseils et des encouragements de leur confesseur. Or il n'est pas facile de produire en eux une telle conviction.

Ils voient dans les catéchismes une continuation de l'école ; l'enseignement du prêtre revêt encore à leurs yeux le caractère de leçon ; ils ne lui accordent qu'une croyance spéculative. Cette croyance ne se transforme, ne devient une conviction véritable que lentement, d'autant plus lentement qu'elle a contre elle plus d'habitudes acquises, de légèreté, d'irrégularité ou de vices ; ce doit être le produit d'une intelligence, qui, en se développant, considère et apprécie mieux la nature et le caractère de l'instruction qu'elle reçoit ; et un tel développement, un tel travail de l'esprit demande du temps.

Ce n'est donc pas en deux ans qu'un enseignement interrompu, éparpillé comme l'est celui du catéchiste,

pourra amener ces enfants à une réelle conviction. A plus forte raison deux ans ne suffisent pas pour leur donner une foi pratique et l'horreur du péché, pour détruire leurs mauvaises habitudes et pour mettre à la place l'amour de la religion et de la vertu. Cependant peut-on appeler bonne, capable de porter des fruits, une première communion dans laquelle on ne retrouve pas ces divers sentiments? Ne faut-il pas tout cela pour qu'on puisse dire d'une âme qu'elle est en état de grace, et d'un cœur qu'il a le goût, l'amour de l'Eucharistie?

Aussi, demandez aux curés des paroisses dans lesquelles les parents abandonnent aux maîtres et aux catéchistes l'instruction chrétienne de leurs enfants, demandez-leur ce que sont ces enfants, après les deux ans de catéchisme et malgré leur passage dans des écoles congréganistes, et ils vous répondront :

Ces enfants ont encore leurs mauvaises habitudes un mois, huit jours, avant la première communion ; ou, s'il y a un changement dans leur conduite, c'est un changement purement extérieur, qui a été produit uniquement par la crainte d'être renvoyé et qui disparaîtra avec la crainte. Surprenez-les dans un moment où ils oublient qu'ils sont à la veille de leur première communion, vous les voyez tels qu'ils étaient un an avant, désobéissants, orgueilleux, emportés, vindicatifs, blasphémateurs, etc. Examinez-les à l'église la veille, le jour de la première communion ; s'il n'y a pas près d'eux un surveillant qu'ils craignent, ils sont dissipés auprès du confessionnal avant de recevoir l'absolution et en venant de la recevoir, dissipés pendant la messe de communion, dissipés même à la table sainte. Le lendemain ou huit jours après, quelquefois le soir même, cherchez en eux des traces de cette admirable

transformation dont les prédicateurs et les livres font une peinture si séduisante, vous n'en trouverez aucune ; la première communion a même été pour beaucoup d'entre eux le signal d'une plus grande émancipation, et on les voit abandonner le peu de pratiques religieuses qu'ils avaient auparavant, pour se livrer sans retenue à la vie joyeuse de la jeunesse.

Ces plaintes, que j'ai souvent entendues de la bouche de mes confrères, ces tristesses que j'ai dû moi-même dévorer plus d'une fois, que prouvent-elles, sinon que les enfants qui les causaient n'avaient pas une éducation chrétienne suffisamment complète et suffisamment solide ?

J'ajoute : l'observation des règlements diocésains ne suffit pas davantage pour assurer la validité du certificat d'instruction religieuse que la première communion donne aux enfants, d'après les idées et les mœurs actuelles.

Il me semble que cette assertion ne doit pas rencontrer de contradicteur ; ou bien l'on confond l'instruction que demande l'ensemble de la vie et des devoirs du chrétien, avec celle bien plus restreinte qui ne concerne que l'acte même de la communion. Celle-ci, les enfants l'acquièrent facilement dans les deux ans de catéchisme, et ils pourraient l'acquérir plus vite ; ils sont capables de l'avoir à douze ans, et même bien plus tôt. Il n'en est pas de même de celle-là !

1° Les catéchismes préparatoires à la première communion ne peuvent pas donner aux enfants toute la science religieuse dont ils auront besoin dans le cours de leur vie, soit pour conserver leur foi, soit pour vivre chrétiennement. Voici quelques exemples de cette vérité qui me paraît tout à fait évidente.

Les catéchismes diocésains, qui contiennent le pro-

gramme et sont le manuel de l'instruction religieuse, disent peu de chose des motifs de crédibilité, soit rationnels, soit historiques, sur lesquels s'appuie la vérité de la religion ; ils se taisent presque complètement sur les mille objections et sophismes dont l'impiété se sert, avec autant d'adresse que d'ardeur, pour obscurcir la vérité. Cependant la foi simple et droite de nos pères, qui s'inclinaient humblement devant la parole de l'Évangile et qui se bouchaient les oreilles quand on attaquait la religion, cette foi ne suffit plus partout aujourd'hui. Pour que les chrétiens restent croyants et pratiquants, il faut qu'ils comprennent mieux la légitimité de leurs croyances et de leurs pratiques ; pour que les objections ne leur fassent pas de mal, il faut qu'il en voient davantage l'inanité. Les enfants peuvent donc savoir très bien leur catéchisme sans être armés contre l'impiété qui se dispose à les attaquer.

Les catéchismes ne parlent pas et ne peuvent parler de certains devoirs, de certaines règles de la vie chrétienne. Que disent-ils des devoirs des citoyens, qui sont cependant nombreux et variés ? Que disent-ils même de la manière de combattre les passions, les vices, les péchés capitaux, par les vertus d'humilité, de mortification et de détachement ?

Cependant on ne peut prétendre que tout cela soit d'une importance secondaire. Il est rare que l'ignorance ou l'erreur en ces matières ne conduisent plus ou moins prochainement à des fautes volontaires et coupables, qui n'auraient pas eu lieu sans cette ignorance. Quand donc il s'agit de vérités pratiques, telles que celles que je viens de signaler, et qui occupent une si large part dans la vie du chrétien, on ne peut pas croire qu'il importe peu de les connaître ou de les ignorer,

et que les enfants n'ont pas besoin de posséder cette science pour mériter leur certificat de fin d'études religieuses.

2° Alors même que l'instruction reçue dans les catéchismes préparatoires ne serait pas insuffisante matériellement et en elle-même, elle le serait formellement et eu égard à l'intelligence des enfants ; en d'autres termes, des enfants de douze ans ne sont pas capables de posséder une science religieuse qui les dispense de toute étude subséquente.

De nos jours, la plupart des enfants savent lire, et à la vérité ils commencent très jeunes à apprendre leur catéchisme. Mais à cause de leur jeune âge d'abord, et ensuite par l'effet de l'habitude, ils l'apprennent avec leur mémoire et non avec leur intelligence, en vue simplement de la récitation et sans se demander s'ils le comprennent ; si, en le lisant, ils changent un mot, ils apprennent comme ils ont lu, quoique le mot qu'ils ont substitué au véritable dénature la pensée ; ils croient qu'ils savent leur catéchisme dès qu'ils se sentent en état de le réciter à peu près exactement, et je dis à *peu près*, car ils comptent pour rien un mot omis ou changé dans une réponse, quelle que soit la valeur de ce mot. Ils casent donc dans leur cerveau des mots, non des idées ; si vous leur exprimez les mêmes idées par d'autres mots, ils ne vous comprennent pas ; ou si vous leur demandez de donner les mots dans un autre ordre et de mettre la demande à la place de la réponse, ils en sont incapables.

Mais, dira-t-on, les catéchistes, les maîtres sont là pour faire entrer les idées avec les mots dans l'intelligence des enfants. — D'abord y a-t-il beaucoup d'enfants dont l'intelligence soit assez développée à dix ou douze ans, pour se faire une conception, une idée, je

ne dis pas claire ni complète, mais passablement exacte et instructive des vérités religieuses qu'on leur présente ? J'hésite à le croire, surtout lorsque je réfléchis que l'esprit de ces enfants n'est en contact habituel qu'avec des idées matérielles et terrestres.

Ensuite ceux qui pourraient réfléchir s'en donnent-ils la peine ? Combien y a-t-il d'enfants qui prêtent une sérieuse attention aux explications du catéchiste ou du maître ?

Bien peu.

Il a toujours été difficile d'obtenir l'attention des enfants : c'est encore plus difficile aujourd'hui. Les enfants qui ne savent pas lire sentent la nécessité de s'instruire en écoutant, et ils écoutent : ceux qui peuvent recourir aux livres comptent sur eux et ne songent pas à s'imposer la peine d'une attention soutenue. Pour la leur arracher, le catéchiste a besoin d'un travail de préparation et d'un talent d'exposition qu'il n'est pas donné à tous d'avoir.

D'ailleurs les catéchistes ne les ont que pendant une heure, trois ou quatre fois par semaine. Pendant cette heure, il faut qu'ils s'assurent si la leçon a été apprise, et quelquefois qu'ils la fassent apprendre : il faut qu'ils l'expliquent à trente ou quarante enfants, dont chacun aurait presque besoin d'une explication spéciale pour qu'il la comprit : il faut qu'ils interrompent fréquemment leur explication pour inviter l'un à se taire et l'autre à ne pas déranger son voisin. Comment dans ces conditions donner de longues explications, et les répéter de manière à les faire pénétrer dans l'intelligence des auditeurs ?

A l'école, les maîtres disposent de plus de temps. Mais ils sont, tantôt de force, tantôt de gré, esclaves des programmes académiques, des exigences des pa-

rents, de la manie des diplômés et des brillants succès ; ils osent à peine donner une demi-heure par jour à l'instruction religieuse ; il croient avoir rempli leur mission quand ils ont fait apprendre une leçon de catéchisme ; et de fait les catéchistes pourraient quelquefois se plaindre qu'ils ne remplissent pas même leur mission dans ces limites si restreintes.

Si du moins les enfants conservaient la mémoire des mots qu'ils ont appris, ces mots s'éclairciraient peut-être avec le temps dans leur esprit, et y produiraient la conception, l'intelligence des vérités religieuses. Mais on n'a pas même cette ressource. Car une mémoire de dix et de douze ans n'est pas tenace ordinairement ; si elle apprend vite, elle oublie encore plus vite, surtout lorsque l'intelligence ne lui prête pas son concours. Aussi les enfants qui savent très bien leur catéchisme au moment de leur première communion, dénaturent déjà la plupart de ses réponses au bout d'un an, et souvent plus tôt.

Nous pouvons donc conclure. La diffusion des écoles ne facilite pas l'instruction religieuse, autant que l'on est tenté de le croire au premier aspect ; elle lui oppose même souvent un obstacle sérieux, dont on doit tenir compte quand on veut justement apprécier l'instruction des enfants. Aujourd'hui les enfants sont capables de réciter leur catéchisme plus tôt qu'autrefois ; mais ils n'arrivent ni plus vite, ni plus facilement, à l'intelligence des vérités religieuses : de ce qu'ils peuvent réciter leur catéchisme, il ne faut pas conclure qu'ils en possèdent la doctrine. Et comme ils ont plus besoin qu'autrefois d'une instruction religieuse complète et approfondie, comme elle ne se trouve pas au degré convenable dans les catéchismes préparatoires à la première communion, on ne peut pas délivrer aux

enfants de la première communion ce certificat d'instruction dont ils s'autorisent pour se dispenser de s'instruire davantage.

Ils nous reste à examiner le renouvellement des promesses du baptême, et à voir s'il est permis de le regarder comme une promesse toujours sérieuse, valable et licite.

3° Parmi les enfants qui renouvellent les promesses de leur baptême, le soir de leur première communion, un grand nombre ne comprennent guère la nature et la portée de l'acte qu'ils font ; d'autres ne promettent que de bouche et comme par force ; il y en a qui ne sont presque pas en mesure de pouvoir tenir leur engagement. En d'autres termes, la promesse de vivre en chrétiens, que les enfants font avec leur première communion, n'est accompagnée de garanties de validité que dans un petit nombre d'entre eux.

En effet, beaucoup de ces enfants n'ont qu'une instruction religieuse bien incomplète, comme je l'ai fait remarquer précédemment, et ne connaissent qu'une partie des devoirs du chrétien. Ils ne se font de la vie chrétienne d'autre idée que celle d'une vie analogue à celle de leurs parents, ou de leurs camarades plus âgés, qui, après avoir fait leur première communion et renouvelé les promesses de leur baptême, ont plus ou moins abandonné les prescriptions du catéchisme. Peut-on admettre que ces enfants comprennent vraiment ce qu'ils disent et ce qu'ils font, quand ils promettent de vivre en chrétiens ? N'est-il pas à craindre et à présumer qu'ils jugent de la portée de cet acte d'après les exemples de leurs camarades et de leurs parents, et qu'ils n'ont pas sérieusement l'intention de faire mieux qu'eux ?

Les parents parlent encore à leurs enfants de la pre-



mière communion, de la nécessité de la faire, et même de la bien faire ; mais, dans leurs recommandations, il n'y a presque jamais rien qui se rapporte au renouvellement des promesses du baptême. Les catéchistes mêmes s'en occupent fort peu. Cette conduite des uns et des autres ne doit-elle pas naturellement amener les enfants à ne voir dans cet acte qu'une cérémonie analogue à celle de la consécration à la sainte Vierge ?

Enfin, il y a des enfants que leur conduite antérieure et actuelle, leur caractère, leur position de famille ou sociale, etc., nous montrent devant les fonts baptismaux comme de malheureux petits êtres qui n'ont pas pu se dispenser d'y venir, qui n'ont point la volonté réelle de rester fidèles à la pratique de la religion et de la vertu, ou qui, s'ils ont actuellement la volonté vague et superficielle de bien faire, la perdront dès le lendemain, en présence des obstacles qu'ils auront à surmonter pour tenir leur promesse.

Un engagement pris dans de semblables conditions est-il valable et acceptable ? Les enfants qui le prennent sans réflexion ou sans ferme propos, ne sont-ils pas coupables ? et si leur ignorance ou leur jeune âge les excuse, le curé qui les reçoit, qui l'impose, n'est-il pas coupable ?

Voilà, je crois, l'état d'esprit, les dispositions intérieures d'un trop grand nombre d'enfants au moment où ils renouvellent les promesses de leur baptême. Dès lors il faut s'attendre à ce que cet acte, qui devait les affermir dans le chemin du devoir, en les attachant à Dieu par un nouveau lien, les précipite au contraire plus vite dans le mal, parce que chaque faute grave ressemble d'assez près à un parjure qui éloigne davantage de Dieu et rend la conversion plus difficile.

Après avoir essayé de signaler le mal, je vais me hasarder à indiquer le remède.

*Cinquième réflexion.* — Modifications à introduire dans la manière de préparer et d'admettre à la première communion.

A mon humble avis, il faudrait :

1° Faire mieux comprendre aux parents leur devoir strict de ne pas compter exclusivement sur les écoles pour l'éducation chrétienne de leurs enfants, et de la leur donner eux-mêmes chez eux ; les obliger à remplir ce devoir sous peine de refus de l'absolution s'il le faut.

2° Veiller à ce que l'enseignement religieux soit donné et la religion pratiquée dans les écoles, de telle manière que les enfants puissent facilement reconnaître que ce ne sont plus là des leçons ou exercices semblables aux autres, ni des devoirs d'écoliers.

3° Appeler les enfants aux catéchismes de la paroisse dès l'âge le plus tendre, dès sept ans et même six ans ; maintenir l'obligation d'y assister, jusqu'à ce qu'un examen sérieux ait montré qu'il connaissent à peu près la religion, ses dogmes, ses préceptes et que leur intelligence est assez formée pour conserver et développer cette science avec le secours ordinaire des instructions paroissiales et de la pratique de la religion.

Diviser pour cela les enfants en diverses catégories, selon leur âge et leur instruction, et régler le nombre et le moment des catéchismes de chaque catégorie, de manière à les rendre le moins ennuyeux et le moins onéreux qu'il sera possible.

4° Admettre à la communion les enfants qui suivent régulièrement les catéchismes, à tout âge, dès qu'ils sont capables de discerner le pain eucharistique du pain vulgaire, pourvu qu'ils aiment la prière et les pratiques

religieuses, qu'ils n'aient pas d'habitudes vicieuses graves, et qu'ils se montrent dociles aux avis du catéchiste ou du confesseur. Les aider à bien communier, ou les faire aider par des personnes pieuses, surtout dans leurs premières communions, et régler la fréquence des communions sur les dispositions qu'ils y apportent et sur le besoin qu'ils en ont.

5° Pour les enfants qui ne se trouvent pas dans les conditions précitées, ne pas se presser de les admettre à la table sainte ; mais attendre que leur raison, en se développant, leur ait fait comprendre l'importance et la sainteté de cette action, la nécessité d'y apporter un cœur exempt de péché, et leur ait inspiré la volonté de s'en rendre dignes par la pratique de la vertu. Ces dispositions n'apparaîtront peut-être qu'à treize ou quatorze ans. N'importe ; on attendra. Quelques-uns quitteront les catéchismes avant d'y être arrivés et partiront sans avoir fait leur première communion. On n'y verra qu'un malheur relatif, puisque ces enfants n'auront été privés que d'une communion mal faite, et qu'ils auront au moins toujours gagné de recevoir une instruction plus complète.

6° Enfin, comme conséquence de tout ce qui précède, supprimer l'usage des premières communions solennelles, à époques fixes et par groupes ; réserver cette solennité pour le renouvellement des promesses du baptême ; n'admettre à ce renouvellement que ceux qui auraient subi honorablement un examen final, et qui auraient donné des preuves qu'ils savent et qu'ils veulent véritablement vivre en chrétien.

Sans doute, il ne serait pas inutile de faire ressortir par quelques réflexions les avantages qui résulteraient de cette nouvelle méthode. Mais il me semble qu'ils se présentent facilement à l'esprit, quand on connaît les

inconvéniens de la méthode présentement en usage ; et comme mon travail dépasse déjà les limites très restreintes que je voulais lui donner, je me dispense de rien ajouter.

J'entrevois aussi certaines objections que l'on peut m'opposer. Je les ai examinées ; je ne les ai pas trouvées d'une importance telle qu'elles dussent faire renoncer à la méthode que je propose.

En fin de compte, je demande à être instruit plutôt qu'à instruire. Je m'adresse aux hommes expérimentés et compétents, qui savent reconnaître, dans une cause plaidée devant eux, le fort et le faible. Si mon idée mérite d'être prise en considération, ils le discerneront sans peine et ils voudront bien la présenter et la recommander à ceux qui seuls ont pouvoir et grâce d'état pour gouverner l'Église de Dieu, et auxquels nous nous soumettons avec la déférence la plus complète.

SAMUEL.

cure archevêque de Meus (Isère)

---

# LE JUBILÉ DE 1886.

---

## PREMIER ARTICLE.

---

Pour la troisième fois depuis le commencement de son pontificat (1), S. S. Léon XIII convie les fidèles aux œuvres de prière et de pénitence, et leur accorde en retour, par les Lettres Apostoliques *Quod auctoritate* du 22 décembre dernier, une indulgence plénière en forme de jubilé.

Notre dessein est de traiter brièvement, touchant le jubilé en général, et celui de 1886 en particulier, les questions dont la connaissance s'impose à tous ceux qui ont mission de préparer à cette insigne faveur les âmes dont ils sont chargés. Dans ce but, après avoir défini la nature du jubilé et distingué ses diverses espèces, nous exposerons les œuvres prescrites pour le gagner, et les privilèges qui y sont attachés.

### § I.

#### *Nature et historique du Jubilé.*

Le jubilé est une indulgence plénière privilégiée. Identique aux autres indulgences plénières, par rapport à l'ampleur de rémission de la peine tempo-

(1) *Encycl. Pontifices maximi*, 15 fév. 1879; *Militantis Ecclesie*, 12 mars 1881; *Quod auctoritate*, 22 déc. 1885.

relle, le jubilé s'en distingue franchement par divers caractères extrinsèques dont les principaux sont : 1° sa périodicité ou du moins son intermittence ; 2° la solennité, surtout de sa promulgation, et principalement 3° les privilèges dont il est enrichi.

I. — *Jubilé ordinaire : son origine et sa périodicité.* — C'était, au temps de Boniface VIII, une croyance générale que les Papes avaient consacré chaque année séculaire par de grandes indulgences, accordées à ceux qui la sanctifieraient en visitant dans la Ville Éternelle les tombeaux des Apôtres. Aussi, en l'année 1300, Rome vit accourir dans ses murs une foule de pèlerins; Boniface VIII récompensa leur piété en faisant publier par son secrétaire Sylvestre, le 18 février 1300, les Lettres *Universis Christi fidelibus*, portant indiction du premier jubilé (1). Il y rappelle comment chez les Hébreux (2) l'année jubilaire apportait, tous les cinquante ans, aux débiteurs la remise de leurs dettes, aux esclaves ou captifs la liberté, en un mot, faisait rentrer chacun dans les biens qu'il avait possédés. S'inspirant de cette institution mosaïque, continue Boniface VIII, les souverains Pontifes, ses prédécesseurs, ont octroyé de grandes remissions et d'amples indulgences à ceux qui visitaient, en chaque année séculaire, la basilique de saint Pierre à Rome ; à défaut de preuves authentiques détruites ou disparues, cette libéralité des Pontifes Romains est attestée par de nombreux témoignages. C'est pourquoi, confirmant les mêmes indulgences, il arrête que chaque siècle, à partir de l'an 1300, sera inauguré par une année jubilaire au cours de laquelle les fidèles qui visiteront les basiliques des

(1) Cette bulle, gravée sur marbre, reste affichée sous le vestibule de la basilique Vaticane, près de la porte Sainte.

(2) Levit. xxv, 10-13.

Apôtres, pendant trente jours, s'ils sont romains, pendant quinze jours, s'ils sont étrangers, obtiendront une plénière, et même très plénière rémission de leurs péchés (1).

La période de cent ans était hors de proportion avec la durée de la vie humaine; aussi fut-elle bientôt abrégée. Clément VI, dès 1343 (2) la réduisit à un demi-siècle; Urbain VI à 33 ans (3); depuis Paul II elle reste fixée à 25 ans (4). Cette périodicité est la note caractéristique du jubilé *ordinaire*.

II.—*Jubilé ordinaire: sa distinction en jubilé romain et en jubilé d'extension*. — La nécessité de se rendre à Rome pour gagner l'indulgence jubilaire privait de cette faveur un grand nombre de fidèles; aussi de vives instances furent faites pour obtenir que cette clause fût supprimée. Boniface IX, lors du jubilé de 1400, accorda plusieurs dispenses; Nicolas V (1450) et Sixte IV (1475) usèrent d'une condescendance plus grande encore, si bien que le Pape Alexandre VI étendit à l'univers entier le jubilé de l'an 1500 (5). Toutefois, afin d'empêcher que la facilité de gagner à

(1) Depuis Boniface VIII, tous les Papes ont appelé l'indulgence jubilaire *plenissimam*. Une bonne explication de ce terme est donnée par Ferraris (*V<sup>o</sup> Indulgentia*, 10.) D'après divers auteurs, l'indulgence plénière, *plena*, serait la rémission de la totalité de la peine temporelle; l'indulgence plus plénière, *plenior*, ajoute à la première la facilité d'être absous des cas réservés; le privilège de la commutation des vœux venant en sus des faveurs précédentes, constituerait l'indulgence très plénière ou du jubilé.

(2) Const. *Unigenitus*, 28 janvier 1343.

(3) Const. *Salvator noster*, 13 avril 1389.

(4) Const. *Ineffabiis*, § 7, 19 avril 1470.

(5) Tout d'abord l'*extension* ne fut accordée qu'à ceux qui n'avaient pu faire le voyage de Rome; mais Benoît XIV (Const. *Bened. Deus*, § 2) a déclaré que tous, même ceux qui étaient libres de se rendre à Rome, même ceux qui avaient déjà gagné à Rome le jubilé de l'année sainte, pourraient gagner le jubilé d'extension.

domicile l'indulgence jubilaire ne détournât les fidèles de venir la chercher à Rome, deux restrictions furent faites et ont été maintenues jusqu'à nos jours.

En premier lieu, le jubilé ordinaire fut dédoublé en deux jubilés successifs et de durée inégale ; et Rome seule bénéficiait d'abord de cette faveur, et pendant l'année tout entière ; le reste du monde catholique seulement après Rome, et pendant quelques mois seulement. C'est ainsi que sous Léon XII, en l'année jubilaire 1825, c'est-à-dire, suivant l'ancien style, du 25 décembre 1824 au 25 décembre 1825, l'indulgence ne put se gagner qu'à Rome — c'était le jubilé *romain* ou de *l'année sainte*, — et seulement après le 25 décembre 1825, dans le reste de l'univers ; — c'était le jubilé *d'extension*. La durée du jubilé d'extension, limitée à deux mois, a été portée à six mois par Benoît XIV (1). On sait comment en 1850 la publication du jubilé ordinaire fut empêchée par l'exil de Pie IX à Gaëte ; en 1875, le même Pontife, captif au Vatican, ne pouvant inviter les fidèles à se rendre à Rome, accorda l'indulgence jubilaire simultanément *urbi et orbi* (2).

En second lieu, pendant la durée du *jubilé romain*, sont suspendues dans l'univers entier toutes les indulgences plénières ou partielles applicables aux fidèles vivants, sauf celles formellement exceptées par le Pape. Depuis Benoît XIV (3), il est d'usage d'excepter : 1° toutes les indulgences applicables aux défunts ; celles même qui ne le sont pas en un autre temps le deviennent pendant l'année sainte ; 2° les indulgences accor-

1 Const. *Benedictus Deus*, § 2. Alexandre VI avait étendu le jubilé de 1500 jusqu'à la Pentecôte de l'an 1503.

2 Const. *Gravibus Ecclesie*, 24 dec. 1874.

3 Const. *Cum nos nuper*.



dées pour l'article de la mort; 3° celles attachées à la récitation de l'*Angelus*, à la visite des églises où le Saint Sacrement est exposé pour les prières des XL heures; 4° celles accordées à ceux qui accompagnent ou font accompagner avec des flambeaux le Saint Sacrement, lorsqu'on le porte aux malades; 5° celles que les Nonces et les Évêques ont coutume d'accorder lorsqu'ils bénissent le peuple ou de toute autre manière (1).

Semblablement, pendant la durée du même jubilé romain sont suspendus hors de Rome tous les pouvoirs d'absoudre des péchés ou censures réservés au Saint-Siège, de commuer les vœux, de dispenser des empêchements et irrégularités (2). Sont exceptés *a)* les pouvoirs du tribunal de l'Inquisition et de ses officiers (3); *b)* ceux des missionnaires ou ministres envoyés par le susdit tribunal, par le S. Siège, par la Propagande, ou encore par la Pénitencerie, pourvu que ce soit à l'occasion des missions et dans les pays de missions, c'est-à-dire directement soumis à la Propagande; *c)* les pouvoirs accordés aux évêques par le concile de Trente de dispenser ou d'absoudre dans les cas occultes (4); de même les pouvoirs spéciaux pour certaines personnes ou certains cas déterminés et dont les évêques jouissent en vertu d'indults ou du droit commun; *d)* les pouvoirs que les supérieurs réguliers ont reçus du S. Siège relativement à leurs subordonnés.

Établie dans le but d'attirer les fidèles à Rome pendant l'année sainte, cette suspension n'a pas lieu lorsque le jubilé peut être gagné en dehors de Rome, c'est-à-

(1) Les évêques n'ont pas le pouvoir de suspendre pendant le jubilé les indulgences accordées par le Pape, mais seulement celles accordées par eux-mêmes ou par leurs prédécesseurs.

(2) Const. *Convocatis*, n. 56.

(3) *Ibid.* et Const. *Inter præteritos*, § 32.

(4) Sess. XXIV, Cap. *Licet*, 6, de Ref.

dire pendant les jubilés *d'extension* (auxquels celui de 1875 doit être assimilé), ni durant les jubilés *extraordinaires* dont nous allons parler.

III.—*Jubilé extraordinaire*.—Les fruits de conversion que produit le jubilé sont éminemment agréables à Dieu ; ils rendent les fidèles plus dignes des faveurs divines et, dès lors, attirent les secours du ciel dans une mesure particulièrement abondante (1) : c'est pourquoi les Souverains Pontifes ont souvent accordé, en dehors de la période de 25 ans, et pour des motifs graves dont ils sont juges, à tout l'univers ou seulement à certaines contrées, une indulgence plénière en forme de jubilé : on la désigne sous le nom de jubilé *ad instar* ou *extraordinaire*. Tels sont les jubilés que les Papes ont coutumè d'accorder à l'occasion de leur avènement pour appeler sur leur pontificat les bénédictions célestes (2) ; tels sont ceux qui ont pour but de remercier Dieu de quelque faveur spéciale (Jubilé français de 1802 à l'occasion du Concordat), d'implorer les lumières de l'Esprit Saint (Jubilé du Concile du Vatican, 1869), ou qui sont motivés par des calamités affligeant l'Église (Jubilé de 1881), ou par les désordres régnant au sein de la société (Jubilé de 1886) (3).

(1) Const. *Universis Christifidelibus* de Boniface VIII.

(2) Cet usage paraît avoir été introduit par Sixte V, élu en 1585, et a été suivi par ses successeurs, sauf par Pie VI, promu en l'année jubilaire 1775, par Pie VII (1800) à cause des guerres d'Italie, et par Léon XII dont l'élection (1823) précéda de peu le jubilé de 1825. Le plus récent jubilé de cette espèce est celui accordé par S. S. Léon XIII en 1879. — Ce jubilé est naturellement interrompu par la mort du Pape.

(3) Voici sur ce point le texte même de la Bulle *Quod auctoritate* : « Atque in ea re tanto major est adhibenda contentio, quanto plura impendent undique pericula. Non enim exiguam partem magnæ illæ patrum nostrorum virtutes cessere : cupiditates, quæ per se vim habent maximam, majorem licentia

La durée de ces jubilés est fort variable. Fixée le plus souvent à quinze jours ou trois semaines, plus rarement à un mois (1), elle a été étendue dans ces derniers temps. En 1879, le jubilé d'avènement de S.S. Léon XIII dura près de trois mois (2 mars — 1<sup>er</sup> juin); celui de 1881, plus de sept mois en Europe (19 mars — 1<sup>er</sup> novembre); plus de neuf mois (19 mars — 31 décembre) dans les autres parties du monde; celui de 1886 est même accordé pour l'année entière. Mais aucun n'a atteint la durée du jubilé du Concile publié par Pie IX le 21 avril 1869, continué même après la suspension du Concile (20 octobre 1870), et terminé seulement lorsque Pie IX par les lettres *Gravibus Ecclesie* du 24 décembre 1874, portant publication du jubilé de 1875, suspendit *ad beneplacitum Nostrum et hujus Apostolicæ Sedis* celui de 1869 (2).

quæsi verunt : opinionum insaniam, nullis aut parum aptis compressa frenis, manat quotidie longius : ex iis ipsis, qui recte sentiant plures præpostero quodam pudore deterriti non audent in quod sentiunt libere profiteri, multoque minus reipsa perficere ; deterritorum vis exemplorum in mores populares passim influit ; societates hominum non honestæ, quæ a Nobismetipsis alias designatæ sunt, flagitiosarum artium scientissimæ, populo imponere. Et quotquot possunt a Deo, a sanctitate officiorum, a fide christiana abstrahere atque abalienare contendunt. Tot igitur prementibus malis, quæ vel ipsa diuturnitas majora facit, nullus est nobis præmittendus locus, qui spem sublevationis aliquam afferat. Hoc consilio et hac spe sacrum jubilæum indicturi sumus... Quod non privatis solum sed toti futurum est reipublicæ salutare. »

(1) Par exemple, plusieurs jubilés accordés par Pie IX.

(2) Le récent auteur d'une théologie morale, d'ailleurs très recommandable, le P. Lehmkuhl, assure (vol. II, n. 545, 3) que la suspension du jubilé de 1869 a cessé avec le jubilé de 1875, et se fonde sur l'Encyclique *Gravibus Ecclesie* où Pie IX, en suspendant *ad beneplacitum* le jubilé de 1869, déclare qu'il le fait *causa et intuitu* du jubilé de 1875; mais il faut remarquer a) que c'est la clause et non le motif de la suspension qui en limite la durée :

Le jubilé extraordinaire diffère du jubilé ordinaire soit romain, soit d'extension, surtout par les œuvres prescrites (1). En effet, pour gagner le jubilé ordinaire, en dehors de la confession et de la communion, la seule condition requise est la visite à Rome des basiliques (ordinairement saint Jean de Latran, saint Pierre de Rome et sainte Marie-Majeure); au dehors de Rome, celle des églises déterminées par les évêques. Dans les jubilé extraordinaires, outre les visites, le jeûne et l'aumône sont encore exigés.

IV. — *Promulgation des Jubilés.* — Le second caractère qui distingue le jubilé des autres indulgences plénières, est la solennité, particulièrement de sa promulgation. Nous ne nous arrêterons point à décrire

ainsi, par exemple, Pie IX aurait pu, même *causa et intuitu* du jubilé de 1875, suspendre celui de 1869 pour tel nombre d'années qu'il lui aurait plu de déterminer : or, *b*) la clause *ad beneplacitum*, d'après les principe du droit (Cap. 5, *de rescriptis* in VI<sup>o</sup>) n'a cessé d'avoir son effet que lorsqu'elle est formellement révoquée. Il est vrai que, en 1575, la S. Congrégation des Indulgences, consultée sur la durée de la suspension *ad beneplacitum*, faite par Grégoire XIII en cette année jubilaire, des indulgences et pouvoirs extraordinaires, répondit qu'elle pensait que la suspension cessait avec le jubilé, mais elle déclara en même temps que, pour plus de sûreté, il fallait recourir à Sa Sainteté. Depuis ce temps, les Papes, en suspendant les indulgences, etc., ne se sont plus servi de la clause *ad beneplacitum*, mais ont spécifié que la suspension n'aurait lieu que pendant l'année jubilaire (Voir p. e. la Const. *Cum nos nuper* de Léon XII, 20 juin 1824); dans ces conditions, il nous semble que Pie IX, remettant en usage la clause *ad beneplacitum*, lui a rendu son sens juridique, et que la suspension édictée par lui est indéfinie. En effet, *c*) cette suspension n'a pas été renouvelée par Léon XIII en 1856, pas plus qu'en 1879 ou en 1881 : l'opinion du P. Lehmkuhl nous amènerait donc à cette conclusion qu'il y a eu en 1879, en 1881, qu'il y a eu en 1886 deux jubilé simultanés, ce qu'on admettra difficilement.

1. Il y a d'autres différences : par exemple le jubilé romain ou d'extension est toujours *universel* : le jubilé extraordinaire est parfois local (par exemple, celui de 1802).

les cérémonies d'ouverture et de clôture de la porte Sainte ou Jubilaire, dans les basiliques de saint Pierre, saint Paul, saint Jean de Latran, et sainte Marie Majeure, à Rome, au commencement et à la fin de l'année sainte (mais non des jubilés d'extension ou extraordinaires) : il est plus important de remarquer que le jubilé est toujours promulgué sous la forme officielle d'encyclique avec obligation grave imposée par le Pape aux évêques de le publier dans leurs diocèses respectifs, (*in apostolica auctoritate... in virtute sancte obedientiæ præcipimus*) (1).

Cette publication n'est pas toujours exigée dans les mêmes termes. Tantôt le Pape déclare le temps pour lequel il accorde le jubilé, connu dans chaque diocèse à partir de la publication épiscopale; c'est ce qui a eu lieu jusqu'ici dans les jubilés d'extension et dans la plupart des jubilés extraordinaires. Tantôt le Souverain Pontife fixe lui-même la date à laquelle commence le jubilé qu'il octroie, laissant aux évêques le soin de déterminer quelque chose des conditions prescrites, par exemple, où les diocésains devront faire les visites exigées : c'est le cas des jubilés extraordinaires récents, et notamment de celui de 1886 (2).

Dans les jubilés extraordinaires, ceux par exemple de 1879 et 1881, la clause habituelle est que la publication doit se faire par l'Ordinaire diocésain (ou quasi-diocésain, comme le Vicaire apostolique) ses Vicaires

(1) Bened. XIV, Const. *Bened. Deus*. Leo XIII, Const. *Pontifice maximi*.

(2) Il suit de là que les fidèles ont pu, dans tout l'univers, sans attendre la publication épiscopale, commencer dès le 1<sup>er</sup> janvier 1886, et même dès le soir du 31 décembre 1885 commencer à accomplir les œuvres prescrites, mais non les visites, puisqu'il est enjoint aux évêques de déterminer les églises où elles doivent se faire.

généraux ou officiaux, et, à leur défaut, *ipsis deficientibus*, par ceux qui *curam animarum exercent*. Il suit de là : 1° que les supérieurs réguliers ne sont pas investis de ce droit vis-à-vis de leurs inférieurs. (S. C. Indulg., 21 juin 1760) ; 2° que le droit de publication n'est dévolu aux curés que dans le cas bien rare, où il n'y aurait ni évêque, ni vicaires généraux ou capitulaires, ou encore si les uns et les autres étaient dans l'impossibilité de la faire.

V. — *Interprétation des bulles du Jubilé.* — Elle est soumise à trois règles.

1° Le Pape Benoît XIV, dans ses Constitutions *Cum nos nuper, Convocatis, Inter præteritos et Celebrationem*, a résolu la plupart des difficultés pratiques relatives au jubilé. D'après la réponse de la S. Congrégation des Indulgences confirmée par Pie IX, le 15 mars 1852, les dispositions contenues dans les constitutions précitées doivent être suivies dans tous les jubilés, à moins qu'il n'y soit expressément dérogé.

2° Chaque bulle jubilaire donne ordinairement lieu à une interprétation émanant du Pape lui-même, ou, par son ordre, de la S. C. des Indulgences ou de la S. Pénitencerie. C'est ainsi que par ordre de Sa Sainteté Léon XIII, la S. Pénitencerie a publié, le 15 janvier dernier, une déclaration et le 30 janvier, des réponses interprétatives de la bulle d'indiction du jubilé de 1886. Toutefois les décisions rendues à l'occasion d'un jubilé ne doivent pas être appliquées, sauf mention expresse ou identité de circonstances, aux jubilés suivants (1).

3° Après ces interprétations *authentiques*, qui par conséquent ont force de loi, il y a lieu d'employer

(1) Ainsi, le 30 janvier, la S. Pénitencerie a déclaré que les réponses données en 1875, au sujet des visites faites processionnellement, sont applicables au présent jubilé.

subsidiairement l'interprétation *doctrinale*. Le jubilé étant une faveur, il faut, d'après les principes du droit, et de l'avis commun des docteurs, donner, d'une part, à l'indulgence et aux privilèges toute l'étendue que comportent les termes de la bulle, d'autre part, et, dans les mêmes limites, un sens rigoureux aux conditions et restrictions formulées par le Pape. Il est à remarquer toutefois, que le gain de l'indulgence étant subordonné à l'accomplissement exact des conditions prescrites, on ne saurait, dans l'interprétation de ces conditions, se contenter d'une simple probabilité ; le parti le plus sûr doit être suivi. (S. C. Indul. 18 fév. 1835.)

## § II

### LES ŒUVRES DU JUBILÉ.

VI.—*Raison de ces œuvres*.— Beaucoup de fidèles se demandent comment le jubilé peut être appelé une faveur, alors qu'il est plus facile de gagner une foule d'autres indulgences plénières : la réponse est aisée. Les saints exercices destinés à préparer les fidèles à l'indulgence jubilaire, — S. S. Léon XIII, dans la bulle *Quod auctoritate*, insiste fortement sur ce point comme ses prédécesseurs (1) ; la facilité offerte à tous de mettre ordre à leur conscience, sont sans aucun doute des avantages de premier ordre ; et c'est à ce titre seulement que le jubilé, de préférence aux autres indulgences plénières, mérite le titre de faveur. En vérité les conditions prescrites pour le gagner sont

(1) Erit igitur caritatis sapientiæque vestræ lectis sacerdotibus id negotium dare, ut piis concionibus ad vulgi captum accommodatis multitudinem erudiant, maximeque ad pœnitentiam cohortentur. »

relativement onéreuses, surtout dans les jubilés extraordinaires (1) ; mais n'oublions pas que ces jubilés sont accordés en vue de *l'utilité publique*, à laquelle l'Église demande à ses fidèles de coopérer par les moyens dont Dieu a révélé la surnaturelle efficacité : la prière, le jeûne, l'aumône, la pieuse réception des sacrements. L'Église pourrait imposer ces œuvres : elle préfère en attendre l'accomplissement de l'affection de ses enfants, et les y encourager par l'indulgence qu'elle leur accorde à ces conditions. Si enfin, dans les jubilés de l'année sainte, les indulgences et pouvoirs extraordinaires sont suspendus (2), n'est-ce pas encore un motif d'*utilité publique* que celui de manifester l'unité catholique, et d'en resserrer les liens en appelant tous les fidèles à venir à Rome au moins une fois dans leur vie, pour y vénérer ce premier siège, d'où émanent, dans toute église, la vérité infaillible et l'autorité à tous les degrés de la hiérarchie sacerdotale ? Le jubilé de 1886 est un jubilé de pénitence et de prière ; de pénitence, à cause de la mollesse de ce siècle, qui n'a plus de courage, pas même pour jeûner et faire abstinence, et s'abandonne à toutes ses passions ; comme remède, S. S. Léon XIII recommande surtout le tiers-ordre franciscain. C'est un jubilé de prières pour les besoins de l'Église : la prière chère à Léon XIII est le rosaire ; c'est même sous le patronage de Notre-Dame du Rosaire qu'il place le jubilé actuel qui gardera par conséquent le nom de jubilé du *rosaire*.

VII.—*Obligation des œuvres du Jubilé*.—Nous venons de le dire, l'Église n'impose pas le jubilé aux fidèles ; ne pas le gagner n'est donc pas une faute, à moins

(1) Voir plus haut n° III.

(2) Voir plus haut n° II.



qu'il y ait mépris ou scandale (1). Toutefois il y aurait matière à faute au moins légère (2), si, après avoir profité des pouvoirs spéciaux accordés à son confesseur en vue du jubilé, un pénitent, d'abord résolu à gagner cette indulgence, changeait ensuite d'avis sans motif, et manquait ainsi au pacte qu'il a implicitement consenti en utilisant les privilèges jubilaires.

VIII.—*Conditions d'accomplissement des œuvres jubilaires.* — Ces œuvres doivent être : *surrogatoires ; accomplies personnellement ; intégralement ; en temps et lieu voulus ; intentionnellement ; pieusement ; en état de grâce*, au moins la dernière ; *autant de fois que l'on veut gagner le jubilé*, s'il peut être gagné plusieurs fois.

1° *Les œuvres jubilaires sont essentiellement distinctes de celles qui sont obligatoires* à quelque titre que ce soit, par exemple, en vertu des lois de l'Église, ou à titre de justice, de vœu, de commutation de l'une des œuvres jubilaires, etc. (3). Ainsi, l'aumône jubilaire ne doit pas être une restitution ; pareillement, on ne peut faire compter la messe d'obligation du dimanche pour l'une des visites prescrites (4). En ce qui concerne le présent jubilé, la S. Pénitencerie (15 janvier 1886) exige formellement une confession et une communion distinctes de celles qui seraient faites en vue du devoir pascal.

2° *L'Église* pourrait, sans nul doute, permettre aux

(1) Le mépris formel est une faute grave; le scandale ordinairement est véniel.

(2) S. Alphonse, lib. VI, n. 537, tient la faute pour légère; néanmoins Benoît XIV, Const. *Inter præteritos*, § 86, donne comme probable l'opinion de Viva qui regarde la faute comme grave.

(3) Il est quelquefois dérogé à ce principe, surtout pour le jeûne, quelquefois pour la confession et la communion.

(4) Mais il suffirait, après la messe, de sortir de l'église et d'y rentrer ensuite pour faire sa visite.

fidèles vivants de gagner les indulgences les uns pour les autres ; cependant elle ne l'a jamais fait, et *a toujours voulu que les œuvres fussent accomplies personnellement* par celui qui veut gagner l'indulgence, pour lui-même, ou pour les défunts si elle leur est applicable. L'aumône seule, nous le dirons en son lieu, est exceptée de cette loi.

3° *Le gain du jubilé étant attaché solidairement à l'accomplissement de chacune des œuvres*, l'omission, même involontaire (1), de l'une d'entr'elles, ne fût-ce que d'une visite, en totalité ou en partie notable, empêche certainement de gagner de l'indulgence. Mais que faut-il entendre par partie notable ? La difficulté n'existe guère que pour les prières à faire pendant les visites jubilaires ; or, quand il suffit de réciter cinq *Pater* et cinq *Ave*, il est clair qu'une omission, légère en soi, deviendrait facilement notable par rapport à la totalité de l'œuvre prescrite.

4° *Le jubilé commence en chaque lieu*, à l'époque fixée soit par le Souverain Pontife, soit par les évêques, selon ce que nous avons dit plus haut en parlant de la promulgation des jubilés. Sa durée est toujours déterminée par la bulle pontificale ; commencée, pour le présent jubilé, avec le soir du 31 décembre dernier, elle s'achèvera avec le 31 décembre 1886 (2).

Pour gagner les jubilés extraordinaires, il était jadis nécessaire de faire dans la même semaine toutes les œuvres prescrites ; mais Pie IX (3), et, après lui, S. S, Léon XIII, ont expressément permis d'accomplir chacune de ces œuvres, à tel moment que l'on voudrait, pendant le temps du jubilé.

(1) S. C. Indulg. 18 fév. 1835.

(2) Pour la prorogation du jubilé, voir le n° XIX.

(3) Jubilés de 1850, 1851, 1854.

D'après la règle posée par Benoît XIV (1), on n'est point obligé de faire les œuvres prescrites dans l'ordre où elles sont énumérées dans l'Encyclique. Cette disposition de Benoît XIV ne vise, il est vrai, que le jubilé de l'année sainte ; mais d'après le premier principe d'interprétation (n. V. 1°), elle doit être, sauf dérogation expresse, étendue à tous les autres jubilé, et s'applique nommément à celui de 1886.

5° *Le jubilé de l'année sainte ne se gagne qu'à Rome : les jubilé d'extension, et, le plus souvent aussi, les jubilé extraordinaires, tels que celui de 1886, sont accordés pour tout l'univers.* Il arrive parfois que le jubilé peut être gagné dans un endroit et non dans un autre, soit parce que le Souverain Pontife en restreint l'étendue, soit parce que la faculté aura été laissée aux évêques d'en fixer eux-mêmes le commencement ; dans l'un et l'autre cas, il est nécessaire et suffisant pour bénéficier de l'indulgence, de se rendre dans l'endroit où le jubilé est ouvert, et d'y faire au moins les visites prescrites (2). Ainsi le jubilé est une indulgence non personnelle, mais *locale et réelle*.

D'après la déclaration de la S. Pénitencerie, (15 janvier, 1886) les œuvres du présent jubilé, peuvent être faites, pour n'importe quel motif, partie dans un diocèse, partie dans un autre, pourvu que l'on se conforme aux prescriptions émanant de l'Ordinaire du diocèse où l'on se trouve.

6° Il n'est pas nécessaire d'avoir présente à l'esprit, en accomplissant chacune des œuvres prescrites, *l'intention de gagner le jubilé* : il suffit que l'on en ait eu réellement la volonté, et que ce soit en *vertu* de cette

(1) Const. *Convocatis*, n. 45.

(2) En effet, la visite des églises est la seule condition locale exigée.

volonté qu'on remplisse les conditions exigées. En d'autres termes, *l'intention virtuelle est seule nécessaire*. En réalité, les œuvres jubilaires n'entrant point dans la pratique de la plupart des fidèles, il est difficile que ceux-ci, en les accomplissant, n'aient pas l'intention, même *actuelle*, de gagner le jubilé.

L'Encyclique de 1886 permet d'appliquer l'indulgence du jubilé aux âmes des défunts. Cette application exige que le fidèle vivant qui veut la faire, ait, avant d'achever les œuvres jubilaires, l'intention d'en faire bénéficier tel ou tels défunts. En 1875 (25 janvier), la S. Pénitencerie avait décidé que l'on pouvait, en cette année-là, gagner l'indulgence à la fois *cumulative* pour soi et pour les défunts. Il n'en est pas de même en 1886, ce qui s'explique très bien par cette raison qu'en 1875 le jubilé pouvait être gagné seulement une fois. (S. Pénitencerie, 25 janvier 1875.)

7° *Chacune des œuvres jubilaires* doit être, d'après Benoît XIV, faite religieusement, avec dévotion, de façon à être *moralement bonne* (1), c'est-à-dire ni indifférente, ni, à plus forte raison, mauvaise. Par exemple, on ne gagne pas l'indulgence, dit Benoît XIV, en visitant par pure curiosité ou simplement comme but de promenade, l'une des églises désignées ; il en serait de même, *a fortiori*, si l'on se proposait en faisant cette œuvre ou toute autre prescrite, une fin vicieuse.

8° *L'état de grâce est nécessaire au moment où l'on achève la dernière œuvre*, car c'est à ce moment que le gain de l'indulgence est acquis (2), et ce serait en vain que l'on tenterait après coup de la faire revivre en se mettant en état de grâce, même par une bonne

(1) Const. *Inter preteritos*, § 76.

(2) Bened. XIV, *loc cit.*

confession. Par suite, il est permis de terminer, comme le font beaucoup de fidèles, par la confession et la communion (1). Néanmoins, c'est mieux entrer dans l'intention du Pape, que de se mettre en état de grâce au moins par un acte de contrition, dès que l'on commence à faire les œuvres jubilaires (2).

9° *L'indulgence du jubilé ordinaire peut être gagnée plusieurs fois*, d'après Benoît XIV (3). Il n'en est de même dans les jubilé extraordinaires que si une clause formelle l'indique; cette clause existe dans l'Encyclique de 1886 (4). La condition requise est de répéter chacune des œuvres prescrites autant de fois que l'on veut gagner l'indulgence. Nous disons *l'indulgence*, car il est toujours expressément réservé qu'on ne pourra profiter qu'une seule fois des *privileges* du jubilé.

IX. — *Des œuvres jubilaires en particulier.* — Elles sont au nombre de cinq; trois, la visite des églises, la confession, la communion, sont communes à tous les jubilé; deux, le jeûne et l'aumône, sont spéciales aux jubilé extraordinaires.

X. — *La visite des églises.* — Elle consiste à se rendre pieusement dans les églises désignées, et à y prier aux intentions du Souverain Pontife. Trois choses sont à examiner: 1° le nombre, 2° le lieu, 3° le mode, prescrits pour l'accomplissement de cette œuvre.

1° Les visites exigées en 1886 (5) sont au nombre

(1) Boniface VIII. *Extrav. de Pœnitentiis et remissionibus.*

(2) Benoît XIV, *loc. cit.*

(3) Id. *Const. Ubi primum*, § 21.

(4) La même facilité a été accordée en 1879 et 1881, mais non en 1875; au reste, avant S. S. Léon XIII, il était rare qu'elle le fût dans les jubilé soit d'extension, soit extraordinaires. Cf. Loiseaux, *op. cit.*, p. 130. seq.

(5) Dans les jubilé de l'année sainte, le Pape demande ordinairement

de six, savoir : si la localité compte trois églises, chacune devra être visitée deux fois ; s'il n'y a que deux églises, on se rendra trois fois dans chacune; si, enfin, l'église est unique, on la visitera six fois. L'Évêque a le pouvoir de réduire ce nombre pour les corporations qui font les visites processionnellement (1); quant aux voyageurs, ils visiteront six fois l'église principale ou paroissiale de leur domicile ou de leur lieu de séjour. Sous le nom d'églises, on entend même les chapelles ou oratoires ouverts au culte public, et où se dit la sainte messe (S. Pénit. 1875) ; sous le nom de localité, si l'on s'en rapporte à la bulle de 1879, il faut comprendre la cité, *civitas* ou *urbs*, avec ses faubourgs *suburbia*, ces expressions étant prises dans le sens que lui donnent couramment les habitants de chaque endroit. Toutefois, ceux des oratoires, etc., qui seraient d'un accès trop difficile (*quorum visitatio moraliter impossibilis*) n'entrent pas dans le compte des églises de la localité, (S. Pénit. 1875.)

2° La désignation des églises stationnales est faite, pour Rome, dans l'Encyclique même; hors de Rome, les évêques, ou, par leur ordre, les prêtres ayant charge d'âmes doivent la faire, dans chaque localité, d'après les règles sus-mentionnées.

La désignation faite par le curé, sur l'ordre de l'évêque (2), oblige à s'y conformer, sous peine de ne pas gagner le jubilé, non-seulement tous les fidèles qui résident sur le territoire de la paroisse ou ceux qui se trouvant de passage veulent y gagner l'indulgentement trente visites à chacune des quatre basiliques désignées : pour les étrangers et pour le jubilé d'extension, ce nombre est réduit à quinze.

(1) L'évêque n'a le droit de réduction que pour ce cas.

(2) Et *a fortiori* par l'évêque pour telle ou telle localité de son diocèse.

gence jubilaire, mais encore toutes les communautés même exemptes, existant sur le même territoire (1). Cette règle est générale sauf le privilège accordé aux voyageurs.

L'église principale ou paroissiale que les voyageurs, comme il a été dit plus haut, doivent visiter, n'est pas autrement déterminée par la bulle; donc, d'après le principe d'interprétation stricte des prescriptions jubilaires, l'alternative est laissée aux voyageurs, soit entre l'église cathédrale ou principale et l'église paroissiale, soit entre les diverses églises paroissiales de leur lieu de domicile ou de séjour.

L'évêque, et, par suite, les curés auxquels il en a donné mandat, doivent désigner le nombre d'églises déterminé par Sa Sainteté (2), ni plus, ni moins, sous peine de mettre les fidèles dans l'impossibilité de gagner le présent jubilé.

3° Les visites peuvent se faire le même jour ou à des jours différents (S. Pénit., 16 janv. 1886) et dans tel ordre que l'on veut (voir n. VIII, 4°). Il est donc permis de s'acquitter, en une seule fois, de toutes les visites que l'on doit faire dans la même église; la seule condition exigée est de les distinguer en sortant de

(1) En effet, ceux auxquels la bulle du présent jubilé confère le droit de désigner les églises sont : a) les évêques ou leurs vicaires généraux ; b) par leur ordre les prêtres *curam animarum exercentes*. Sur ce point, d'ailleurs, la bulle de 1886 n'a rien innové (Cf. S. Pénit. 1875, sans date, *ap. Acta S. Sedis* VIII, 554).

(2) Lorsque le Souverain Pontife ne désigne pas le nombre d'églises à visiter, et s'en remet, sur ce point, aux évêques, ceux-ci ont toute liberté; mais il n'en est pas ainsi en 1886. La S. Pénitencerie a refusé, le 4 mars 1879, d'autoriser un évêque à désigner plus de trois églises pour les visites du jubilé de cette année-là. Cette réponse s'applique, selon nous, au présent jubilé; c'est d'ailleurs ce qui ressort clairement des des termes de la bulle de 1886 pris dans leur sens littéral.

l'église après chacune d'elles, sauf à rentrer ensuite (S. Pénit. 25 janv. 1875).

La visite comprend non-seulement le temps que l'on passe à l'église, mais encore le trajet que l'on fait en s'y rendant. Ce trajet doit donc lui-même se faire avec piété (voir n. VIII, 7<sup>e</sup>), ou, pour employer le terme dont se sert Benoît XIV, avec modestie (1). Il n'est cependant pas nécessaire, bien que ce soit très à conseiller, d'employer ce temps à prier.

A l'église, il faut, disent les bulles, faire de pieuses prières, selon l'intention du Souverain Pontife, pour la prospérité et l'exaltation de l'Église catholique et du Siège apostolique, pour l'extirpation des hérésies, et la conversion de ceux qui sont égarés, pour la concorde entre les princes chrétiens, pour la paix et l'unité de tout le peuple fidèle. En pratique, il suffit de prier à l'intention du Souverain Pontife, et même simplement d'avoir celle de gagner le jubilé.

Ces prières consistent, on le sait, dans la récitation pieuse au moins de cinq *Pater* et *Ave*. Il est nécessaire que ce soit une récitation ou prière vocale; d'après Benoît XIV (2), il ne suffirait pas qu'elle fût mentale. Cette récitation doit être pieuse, *pias preces effundant*; c'est-à-dire, à tout le moins, faites sans distractions volontaires. Enfin cette récitation peut-être faite en commun, comme celle de toutes les prières enrichies d'indulgences (S. C. Indulg., 29 fév. 1828).

Sous le nom de visites faites *processionnellement*, on entend non-seulement celles qui se font avec la solennité liturgique (croix, acolythes, habits de chœur), mais encore (S. Pénit. 1875) celles qui, dans les loca-

(1) Const. *Inler prerteritos*, § 76.

(2) *Ibid* n. 83. Un décret du 15 mars 1832 règle ce que les sourds-muets devront faire au lieu des prières vocales.



lités où la procession ne peut avoir lieu, se font, en se rendant en corps, et en récitant des prières, au sanctuaire que l'on visite. La bulle de 1886 porte la clause habituelle que réduction du nombre des visites, lorsqu'elles ont lieu processionnellement, pourra être faite par les évêques en faveur des chapitres, congrégations séculières et régulières, associations, confréries, universités et collèges quelconques. La Sacrée Pénitencerie, en 1886 (16 et 30 janv.), a étendu ce privilège aux fidèles qui accompagneront dans leurs visites les susdits chapitres, etc..., ou qui se rendront, toujours processionnellement, aux églises désignées, sous la conduite du curé ou d'un prêtre délégué par lui (1). Il peut arriver, dans ces visites collectives, que tous les fidèles ne puissent pas entrer dans l'église, à cause de la foule ; dans ce cas, ceux restés en dehors, sont censés ne faire qu'un avec les autres, et peuvent, à la place où ils sont, faire les prières demandées. (S. Pénit. 1875.)

XI.—*La Confession* est exigée non-seulement comme le moyen le plus sûr de se mettre en état de grâce, mais encore à titre d'œuvre jubilaire. Cette confession est donc exigée de tous, même de ceux qui n'ont pas de faute grave à se reprocher (2). Elle doit être : 1° *distincte* de celle prescrite par la loi de la confession annuelle (S. Pénit., 16 janv. 1886) ; il ne suffirait pas de faire cette confession annuelle en deux fois. (S. Pénit., 1875, ap. *Act. S. Sedis* VIII, 555.) — 2° *bonne* ; le Pape dit : *Rite confessi*, ce qui suppose deux choses : la première, que le prêtre a

(1) Il n'est pas nécessaire que ce soit le curé propre ; tout fidèle peut se joindre à la procession d'une paroisse autre que la sienne. (S. Pénit. 30 janv. 1886).

(2) Bened. XIV, Const. *Convocatis* n. 45. — S. C. Indulg., 4 mai 1852.

vraiment juridiction pour absoudre le pénitent (1); la seconde, que celui-ci se confesse avec la sincérité et la contrition requises. Si cependant il oubliait un péché, il ne serait pas tenu de se confesser à nouveau avant d'achever les œuvres jubilaires; mais il serait seulement obligé, comme d'ordinaire, à déclarer ce péché dans sa prochaine confession. — 3° *Il n'est pas nécessaire*, lorsque le pénitent n'accuse pas de faute grave, *que la confession soit suivie de l'absolution*. (S. C. Indulg., 15 déc. 1841). Quelquefois, il est vrai, les Souverains Pontifes, par exemple Pie IX, lors du jubilé publié le 21 novembre 1851, exigent que le pénitent ait reçu l'absolution; mais, depuis, cette prescription n'a pas été renouvelée. — 4° Le gain de l'indulgence jubilaire est sans doute un motif d'imposer à celui qui se conforme à cette intention une pénitence moindre que d'ordinaire; néanmoins, on est tenu de lui en imposer une, et il est obligé de l'accomplir (2). — 5° Si le pénitent, après avoir fait dûment sa confession de jubilé, mais avant d'avoir accompli toutes les œuvres prescrites, tombe dans un péché grave, il doit se confesser à nouveau: un acte de contrition ne suffirait pas à le réintégrer dans ses droits. Cette règle est expressément formulée par Benoît XIV (3).

XV. — *La communion* est également exigée de tous. 1° Avant Benoît XIV aucune disposition spéciale n'existait en faveur des enfants n'ayant pas fait leur première communion; ils étaient, par conséquent, exclus de la grâce du jubilé. Benoît XIV permit de leur commuer

(1) En effet, la confession *rite peracta* est une accusation faite *in ordine ad absolutionem*, et, par suite, suppose la juridiction du confesseur.

(2) Cf. Loiseaux, *op. cit.* p. 23.

(3) Const. *Convocatis*, n. 47.

la communion (1) ; Pie IX est le premier qui ait accordé le pouvoir de les dispenser ; S. S. Léon XIII, en 1879, 1881, 1886, a maintenu ce pouvoir aux confesseurs qui, dès lors, n'ont à imposer aux enfants aucune autre œuvre à la place de la communion.

2° La communion jubilaire doit être *distincte* de la communion pascale (S. Pénit., 16 janvier 1886) ; *bonne*, c'est-à-dire non sacrilège, et même *fructueuse*. Benoît XIV exige, en effet, qu'elle soit *spirituelle* et non pas seulement *sacramentelle* (2). Cette condition n'est pas accomplie par celui qui, *sans attrition aucune*, communierait par oubli en état de péché grave, car la sainte Eucharistie ne produirait en lui aucun effet. Il en serait autrement si, tout en oubliant son péché, il s'approchait de la sainte table avec des sentiments de contrition au moins imparfaite.

XVI. — *Le jeûne*. Au lieu des trois jours de jeûne que les Souverains Pontifes avaient accoutumé de prescrire dans les jubilés extraordinaires, et qui devaient être accomplis dans la même semaine, S. S. Léon XIII demande, en 1886, deux jours de jeûne, qui pourront être fixés chacun à telle semaine que l'on voudra (3). — 1° *Qui doit jeûner ?* Tous les fidèles qui veulent gagner le jubilé, quand même ils n'y seraient pas encore ou n'y seraient plus obligés (enfants et vieillards), ou en auraient été régulièrement dispensés. Ceux qui ne peuvent absolument pas jeûner devront demander à leur confesseur de leur commuer cette œuvre en une autre. (Voir n. XVIII.) — 2° *Comment jeûner ?* L'Encyclique l'indique par les mots : *esurialibus cibis utentes*. Le sens de cette expression est déterminé par le contexte de plu-

(1) *Ibid.*

(2) *Ibid.*

(3) *Encycl. Quod auctoritate.*

sieurs décisions rendues en 1879, 1881 et 1886, et aux termes desquelles le jeûne jubilaire exclut l'usage de tous les adoucissements apportés au jeûne par n'importe quels indults, privilèges ou dispenses, c'est-à-dire l'usage de la viande, des œufs et du laitage. Cela est si vrai, que, le 16 janvier dernier, la S. Pénitencerie a déclaré que l'évêque pourrait adoucir le jeûne jubilaire en permettant l'usage des œufs et du laitage, lorsqu'il serait difficile à ses diocésains d'employer les *cibos esuriales*. Cette dernière expression équivaut donc à celle de *maigre strict*; par conséquent, en 1886, à moins de dispense épiscopale, on devra s'abstenir, pendant le jeûne jubilaire, même d'œufs et de laitage. Mais ici surgit une difficulté. Peut-on user de laitage dans les endroits où ces aliments sont permis, en vertu non d'un indult, mais de la coutume? On doit répondre négativement, car le 4 mars 1879 la S. Pénitencerie, consultée à ce sujet par un évêque français, le renvoya à sa déclaration du 26 février de la même année, où elle insiste sur la nécessité de n'user pour le jeûne jubilaire, que des *cibi esuriales* ou *maigre strict*. — Enfin peut-on conserver aux jours de jeûne du jubilé l'usage du *frustulum*? Cela n'est pas douteux, puisque la S. Pénitencerie (21 nov. 1843) a déclaré qu'on pouvait, aux jours de jeûne, prendre sans scrupule, le matin, du café ou du chocolat à l'eau en petite quantité, avec le *frustulum panis* (1). Donc, même avec le *frustulum*, la forme du jeûne ecclésiastique est sauvegardée, comme le veut, en 1886, la même S. Pénitencerie qui, après avoir donné aux évêques le pouvoir de dispenser partiellement de l'abstinence, ajoute : *servata in cæteris jejunii ecclesiastici forma*. — 3° *Quand peut-on jeûner ?* Les œuvres jubilaires

(1) Sans que le tout puisse excéder deux onces.

devant être surérogatoires, il n'est pas permis, en principe, de jeûner pour le jubilé aux jours où le jeûne est de précepte, même au carême, aux quatre-temps et vigiles ; mais souvent les Papes l'ont permis, soit implicitement en fixant le jubilé extraordinaire à une semaine de carême ou de quatre-temps, soit explicitement par une disposition générale ou par des indulgences spéciales. — La bulle de 1886 porte qu'on ne pourra jeûner, pour le jubilé de la présente année, ni aux jours exceptés de l'indult de carême, ni aux jours où le jeûne, également *stricti juris*, est prescrit par les lois de l'Église. La S. Pénitencerie, en janvier dernier, a déclaré que ce jeûne jubilaire ne pouvait avoir lieu ni aux jours de jeûne *stricti juris*, ni aux jours de quatre-temps.

Il suit de là qu'il y a des jours de carême où l'on ne peut pas jeûner en vue du jubilé : ce sont les jours non compris dans l'indult : *præter dies in quadragesimali indulto non comprehensos* ; par conséquent, on pourra jeûner en carême aux jours compris dans l'indult : c'est ce qui a été déjà déclaré, le 26 février 1879, par la S. Pénitencerie, interprétant l'Encyclique *Pontifices maximi*, qui s'exprime, à propos du jeûne jubilaire, dans les mêmes termes que celle de 1886. Mais quels sont les jours de carême exceptés de l'indult ? Le mandement de carême les détermine pour chaque diocèse. L'évêque en vertu de l'indult y accorde la permission d'user d'aliments gras et d'œufs à certains jours. En France, on ne demande pas d'indult pour l'usage du laitage ; la coutume permet ces aliments, ou du moins les évêques se fondent sur elle pour accorder cette dispense. Par conséquent, en France et dans les pays où semblable coutume existe, les seuls jours où l'on ne pourra pas jeûner pour le jubilé sont ceux où le mandement épiscopal ne permet pas d'user de la viande

ou d'œufs. Dans nos régions (Cambrai), le mercredi des Cendres et le vendredi Saint sont, par conséquent, les seuls jours exceptés.

Hors le temps de carême, il n'y a pas, dans le cours de l'année, de jeûne strict : car aux quatre-temps et vigiles, les lois de l'Église ne défendent pas l'usage du laitage et des œufs. D'après ce que nous venons de dire, on pourrait donc jeûner. pour le jubilé, aux quatre-temps et vigiles ; on le pouvait effectivement, ce semble, en 1879 et 1881, mais en 1886, la S. Pénitencerie ne le permet pas aux jours de *quatre-temps*. Quant aux vigiles, il est des pays où le jeûne strict est imposé par la coutume : dans ces pays, on ne pourrait pas faire ces jours-là le jeûne du jubilé. Partout ailleurs, il nous semble qu'on le peut : toutefois la décision rendue au sujet des quatre-temps rend ce point douteux : il est donc à conseiller de choisir pour le jeûne du jubilé, d'autres jours que les vigiles.

Donc, en résumé, en 1886, pour le jubilé deux jours de jeûne sont requis avec maigre strict, à moins que l'évêque ne permette l'usage des œufs et du laitage ; ces jeûnes peuvent être faits n'importe quel jour, sauf les quatre-temps, et, dans nos régions, le mercredi des Cendres et le vendredi Saint.

XVII.—L'aumône jubilaire également exigée de tous sauf commutation, consiste à se défaire, en faveur de l'œuvre désignée par le Souverain Pontife, d'une chose estimable à prix d'argent, et dont on est le légitime possesseur. S. S. Léon XIII précise que pour le jubilé de 1886 l'aumône devra être faite : 1° par chacun selon ses moyens ; 2° d'après l'avis du confesseur ; 3° en faveur des œuvres ayant pour but la propagation ou l'accroissement de la foi ; les écoles libres et les séminaires sont spécialement désignés.

1° La clause : *pro sua quisque facultate* exige qu'il y ait proportion morale entre l'aumône et les moyens dont l'on dispose. En 1879, la bulle portait : *prout uniuscujusque devotio suggeret* ; en 1881, sans détermination aucune, l'aumône était simplement demandée. L'aumône prescrite en 1886 est donc plus stricte que dans les jubiléés précédents.

2° Pour faciliter la détermination de la quotité de l'aumône à faire, Sa Sainteté ajoute : *adhibito in consilium confessorio*. Le confesseur ne donne donc qu'un conseil, qui n'engage pas la liberté des pénitents, et qu'on n'est pas absolument tenu de demander, sous peine de ne pas gagner le jubilé. D'ailleurs, c'est un principe général que les œuvres du jubilé peuvent être faites dans n'importe quel ordre ; par conséquent, l'aumône avant la confession, et, par suite, sans consulter son confesseur jubilaire. La S. Pénitencerie à répondu en ce sens le 30 Janvier dernier : ce n'est que dans le doute sur la quotité de l'aumône à faire qu'il y a lieu de demander conseil à son confesseur.

3° L'aumône doit être faite à l'une des deux fins (propagation, accroissement de la foi) indiquées dans la bulle : il ne suffirait pas de donner quelque chose aux pauvres.

4° Il n'est pas nécessaire de faire soi-même ni de ses propres deniers, l'aumône du jubilé, l'essentiel est qu'elle soit effectivement remise en temps voulu, en notre nom et avec notre consentement à la destination prescrite. Un supérieur, une supérieure de communauté peuvent donc très bien faire l'aumône au nom de leurs subordonnés, à condition toutefois de les en avertir.

H. MOUREAU.

Professeur aux Facultés catholiques de Lille.

# ORIGINES DE L'HOMME

ET

DES ESPÈCES ANIMALES VIVANTES ET FOSSILES

ETABLIES

PAR LES FAITS GÉOLOGIQUES, PALÉONTOLOGIQUES, ARCHÉOLOGIQUES  
ET PAR L'EXAMEN DE L'HÉTÉROGÉNIE ET DES GÉNÉRATIONS SPONTANÉES

---

## CHAPITRE XVI (Suite)

*Des modifications et transformations relativement récentes et successives des continents Européens, Africains et Asiastiques, depuis leur habitation par l'espèce humaine après le déluge universel.*

A ces données recueillies par Buffon, nous pouvons ajouter les nouvelles preuves que M. Jules Girard a réunies dans un travail publié par *l'Exploration*, et dont le docteur Fabius rend compte dans le numéro du 28 janvier 1883, du *Journal des Villes et des Campagnes*. Il résulte de ce travail 1° que les sondages, pour l'établissement du tunnel sous-marin entre la France et l'Angleterre, ont indiqué l'existence d'un isthme entre Douvres et Calais. Alors qu'à l'entrée de la Manche ces sondages accusent une profondeur de 120 à 150 mètres, cette profondeur n'est plus que de 50 mètres dans le Pas-de-Calais. Ce détroit n'est qu'un fossé de grandes proportions. L'identité géologique des deux



rives de la Manche prouve que la rupture du sol s'est faite dans cet isthme. 2° Après avoir invoqué des passages de divers auteurs anciens, l'écrivain insiste sur la communauté d'origine des Gaulois et des premiers habitants de la Grande Bretagne. Il conclut que l'isolement des deux peuples au temps de César est la conséquence d'une séparation accidentelle, causée par la rupture de l'isthme sous l'effort des flots de la mer. « Par suite d'affaissements, le golfe jurassique Anglo-Parisien augmentait ou diminuait d'étendue... Ce golfe qui, pendant la dernière partie de la période portlandienne ne communiquait qu'avec la mer du Nord, étant formé de deux dépressions, se réunissait à angle droit suivant une ligne dirigée de Londres vers Exeter. L'une de ces dépressions, allongée du nord-ouest au sud-est, s'étendait de Bath au Baroïs (Bar-sur-Aube), coupait l'emplacement actuel de la Manche entre Fécamp et Calais, seule portion alors immergée ; le reste faisait partie du continent, dans lequel pénétrait ce long golfe ; l'autre dépression, servant de canal de communication avec la mer du Nord, avait son axe dirigé du sud-ouest au nord-est. » — « Ce golfe communiquait, depuis le commencement de la période jurassique, avec la mer du Nord, non pas au moyen du Pas-de-Calais, mais par une ouverture située au-dessous de Londres, à l'emplacement de l'embouchure actuelle de la Tamise. Le rebord septentrional du bassin créacé, s'étendant au travers du Pas-de-Calais, aurait pu former un seuil plus ou moins élevé ayant le caractère d'un isthme... Les études pour le creusement du tunnel ont permis de reconstituer cet isthme avec précision. Le bord sud-ouest s'élevait au-dessus de la Manche à la hauteur de la falaise de Folkestone ou du cap Blanc-Nez, et tombait vers la mer par un escarpement qui était la

continuation de ceux qu'on voit en face l'un de l'autre en France et en Angleterre. Dans la direction du nord-est, l'isthme s'abaissait en pente douce jusqu'au niveau de la mer du nord. Le bourrelet extrême du terrain crétacé qui formait l'isthme était battu et corrodé par deux courants opposés et en conflit, dont la rencontre forme ce qu'on appelle le plein. La Manche monte par un courant venant du sud, tandis que la mer du Nord monte avec un courant de flux provenant du nord-ouest. » 3° « Les traces d'invasion de la mer et de bouleversements indiquant des variations dans le mouvement des eaux sont nombreuses sur l'une et l'autre côte. Il n'est pas nécessaire, pour les relever, de se reporter plus haut que la période historique. Lors de l'établissement en Angleterre de Guillaume-le-Conquérant, les ports de Hythe, de Rommey et de Hastings étaient avec Sandwich et Douvres obligés de contribuer à l'entretien d'une flotille pour la défense des côtes. Ces trois ports sont aujourd'hui, par suite d'ensablements, relégués dans les terres. Le bassin de la Tamise a subi d'importantes modifications. Au moment, dit M. Girard, où la Grande Bretagne était probablement soudée au continent, une partie de la place qu'occupe la Tamise, était occupée par une baie qui s'étendait justement sur l'emplacement où Londres est bâtie. A North-Woolwich, en 1880, on a trouvé dans des couches de tourbe, des bois submergés, des cornes de cerf et un canot long de dix mètres. Des traces évidentes de forêts ont été trouvées dans d'autres parties de la rivière, entre Erith et Woolwich. Ces alluvions renfermaient aussi des restes d'animaux. La tradition mentionne la submersion des terres aux <sup>xiii</sup><sup>e</sup> et <sup>xiv</sup><sup>e</sup> siècles, à Padstow, East-Ham, Plumstead, Tilbury, Erith ; les territoires de ces communes aujourd'

jourd'hui endiguées, sont au-dessous du niveau des hautes marées. Tous les terrains qui avoisinent l'embouchure de la Medway, une grande partie des îles Sheppey, de Green et l'ancienne île de Convey (*convennuncæ insulæ* des Romains) sont d'anciennes terres envahies par les eaux, jusqu'à l'endroit où se fait sentir la marée. »

» Les traces de submersion des abords du détroit sont encore plus évidentes sur les côtes du continent. Tout le sol de la Hollande a des traces non équivoques de submersion ; la Flandre était inondée à l'époque Romaine ; il existait à peine quelques villages bâtis sur les éminences, qui sont devenus Bergues, Watten, Saint-Omer. Là se réunissaient les peuplades aventureuses de la Germanie ; elles prirent le nom de Morins, c'est-à-dire habitants des marais. Au temps de César, la Morinie se composait de marais. A quatre ou cinq mètres au-dessous du niveau de la basse mer, il existe une couche de tourbe qui longe tout le littoral depuis le cap Gris-Nez jusqu'en Hollande. Puisqu'on n'admet pas sa formation possible dans l'eau salée, la seule explication plausible est un abaissement subit de la mer, qui a mis à nu une partie des côtes sur laquelle s'est déposée et formée la tourbe. »

Revenons à Buffon : « Sur la montagne de Stella en Portugal, il y a un lac dans lequel on a trouvé des débris de vaisseaux, quoique cette montagne soit éloignée de la mer de plus de douze lieues. (Voir la *Géographie de Gordon*, édit. de Londres, 1733, p.142) Sabins, dans ses commentaires sur les *Métamorphoses d'Ovide*, dit qu'il paraît par les monuments de l'histoire, qu'en l'année 1460 on trouva dans une mine des Alpes un vaisseau avec ses ancres. »

» Ce n'est pas seulement en Europe que nous trou-

vons des exemples de ces changements de mer en terre et de terre en mer : les autres parties du monde nous en fourniraient peut-être de plus remarquables et en plus grand nombre, si on les avait bien observées. »

Buffon expose en détail les faits suivants : « Calicut, ville célèbre et capitale du royaume de même nom, submergée en grande partie depuis un siècle ; la province de Yucatan, péninsule dans le golfe du Mexique, laissée par la mer dans laquelle elle pénètre de 100 lieues en longueur et au plus 25 lieues en sa plus grande largeur. Les îles Maldives, l'île de Ceylan, les îles de Rammanokiel et plusieurs autres ont été séparées du continent par les envahissements de la mer. »

» Il paraît que la mer a abandonné depuis peu une grande partie des terres avancées et des îles d'Amérique. »

Buffon rapporte beaucoup d'autres faits de retraits et d'envahissements des mers arrivés dans notre ère et de nos temps.

Au congrès scientifique de France de 1872, déjà cité, M. Gueslin de Bourgogne lut une note qui prouve que la mer envahit lentement la terre sur plusieurs points des rivages de Bretagne et de Normandie. Des faits par lui exposés, il conclut que des envahissements qui ont eu lieu entre le cap Fréhel et le Bec-de-Ver n'avaient pas encore eu lieu au commencement du V<sup>e</sup> siècle. Il cite la chronique du Mont-Saint-Michel, dont la plus ancienne leçon, celle du IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècle, a été discernée par M. le président Laisné d'Avranches. D'après cette chronique, une tradition que l'on tenait pour très authentique au IX<sup>e</sup> siècle, reconnaît que, au commencement du siècle précédent, lorsqu'en 708 un ange apporta à saint Aubert l'ordre d'établir un mo-

nastère sur le mont Tombe, cette montagne était comme aujourd'hui enveloppée par la grève; mais elle était peu auparavant entourée d'une épaisse et giboyeuse forêt (*aptissima præbens latibula ferarum*) et éloignée de plus de six mille pas du rivage. Cette forêt ne disparut pas brusquement par un cataclysme, mais la mer s'élevant peu à peu finit par l'envahir tout entière. Des paroisses entières ont disparu de ce côté du golfe.» — « Il cite un chant de Guillaume de Saint-Pair, trouvère du XII<sup>e</sup> siècle. Ce chant montre qu'il avait existé une voie reliant à travers la forêt Avranches et Alet (Saint-Servan), et qu'on y pouvait passer sans avoir rien à craindre de la mer.

D'après les recherches sérieusement étudiées de l'abbé Rouault, curé de Saint-Pair, la forêt du Mont-Saint-Michel et sans doute les autres bois du fond du golfe existaient encore au milieu du VI<sup>e</sup> siècle, et ils avaient déjà disparu au commencement du VII<sup>e</sup> siècle.

Le grand golfe qui s'étend depuis le Cotentin, en Normandie, jusqu'au cap Fréhel (Côtes-du-Nord), et dont la ville de Saint-Malo occupe un des fonds, n'existait pas encore en l'année de Jésus-Christ 708. Tout ce vaste bassin que nous offrent les grèves du Mont-Saint-Michel, les marais de Dol, de Chateaufneuf, les grèves depuis Dinard, Saint-Jacut jusqu'au cap Fréhel, et peut-être au-delà, vers la baie de Saint-Brieuc, était couvert d'une immense forêt. Cette forêt, chez les anciens auteurs qui en ont parlé, portait les noms de *Scisciacum*, *Scesciacum* ou *Setiacum nemus*, qui ont dégénéré en ceux de Calsai, Chézé, Chaussé, et maintenant Chausey ou Chosey et Sciscy.

A partir de l'an 709, la submersion de cette forêt s'effectua par degrés dans un espace d'environ quatre-vingt et quelques années. Le plus terrible envahissement

de la mer sur cette forêt se fit au mois de mars de l'an 796, selon l'anonyme cité par Mabillon. L'existence de cette forêt est indubitable : M. Manet cite dix-huit auteurs qui en parlent (*De l'état ancien et de l'état actuel de la baie du Mont Saint-Michel, etc.*, p. 52) et il ne les cite pas tous. On a trouvé dans les marais, entre la Fresnay et S. Meloir des débris d'animaux, un bois de cerf, une tête d'*Urus* ou Auroch, un squelette de renard.

Saint Aubert, évêque d'Avranches, envoya en l'an 708, deux de ses clercs au mont Gargan, dans la Pouille ancienne en Italie, pour y chercher quelque portion du marbre sur lequel Saint Michel avait manifesté sa présence vers l'an 493 de Jésus-Christ. Ces députés revinrent au bout d'un an, en 709. Ils trouvèrent tout le territoire de la forêt, autour du mont Jou, passé sous le domaine de l'Océan. Leur étonnement fut tel, dit le Père Arthur du Moustier, dans sa *Neustria pia*, p. 372, qu'à l'aspect du changement opéré dans toute cette contrée, ils se crurent en quelque sorte transportés dans un autre univers.

Le *Mont Dol* est une énorme masse de granit, isolée, au milieu des marais de Dol, et autrefois dans la forêt de Scissey. Ce mont a au moins 180 pieds d'élévation. Avant 1790 les Bénédictins du Mont Saint-Michel avaient sur le Mont-Dol un hospice et une chapelle qu'on prétend avoir été construite des débris d'un ancien temple de Diane la chasseresse. On y remarquait surtout deux pierres plates, l'une de 6 pieds 7 pouces de long sur 2 pieds 8 pouces de large, l'autre de 5 pieds de long sur 2 pieds et demi de large, toutes deux percées de trous, qui ont fait conclure qu'elles avaient servi aux sacrifices nommés *tauroboles*, où celui qui

offrait devait être entièrement arrosé du sang des victimes.

Les marais de Dol et de Chateauneuf et les plages des environs, de Pontorson à Saint-Malo, etc., ont été très souvent ravagées par de nouvelles irrptions de la mer depuis 1163 jusqu'en 1811.

On connaît l'emplacement qu'occupaient un grand nombre de paroisses submergées depuis 709 sur cette côte. (Manet, *ibid.*)

Voici de nouvelles découvertes faites au Mont-Dol : C'est un gisement d'os d'animaux du plus haut intérêt. Fin juin 1872 je l'ai visité. MM. le docteur Pinoul, médecin à Dol, et Galais, son beau-frère, qui avaient acheté le droit d'y faire des fouilles, mirent la plus aimable complaisance à me conduire sur les lieux et à me faire voir tous les détails de ce qu'ils ont découvert.

C'est au pied de la montagne de granit qui constitue le Mont-Dol, au sud-est, à l'opposé de la mer, que se trouve un dépôt de sable granitique mêlé d'argile ; celle-ci est évidemment due à la décomposition des roches alumineuses qui entrent dans la composition du granit. Des blocs de granit ont glissé de la montagne et sont enfouis plus ou moins profondément dans ces détritns marneux. A la profondeur de quelques mètres seulement, on rencontre dans ce dépôt marneux un véritable lit d'ossements d'éléphants, de rhinocéros, de cochon, de cheval, de bœuf plus communément. On en a extrait plus de cent dents d'éléphants, presque tous jeunes. On croit qu'elles ont appartenu aux animaux que l'on a appelés *Elephas primigenius* et *meridionalis*. J'ai vu extraire une de ces dents et j'ai vu une défense et d'autres dents déjà extraites. J'ai vu aussi une dent de rhinocéros, des dents de cochon, un morceau de mâchoire inférieure

de blaireau. des dents de cheval, des phalanges des doigts et l'extrémité d'un os du canon d'un fort cheval, puis une très grande quantité de débris d'os indéterminables, si ce n'est qu'il est évident qu'ils ont appartenu à de très grands animaux. Ces Messieurs m'ont assuré qu'ils ont expédié à Rennes, à M. Sirodot, qui s'est associé à leurs recherches, plus de vingt caisses remplies des ossements intéressants trouvés dans ce lieu. Il est à noter que ces ossements ne sont point pétrifiés; ils conservent tous leur tissu osseux, animal, et ils ne paraissent avoir subi d'autre altération que celle qu'on remarque sur les ossements qui ont séjourné dans la terre, comme dans les cimetières, par exemple.

Une seconde circonstance à noter, c'est qu'on a trouvé parmi ces os, dans la même gangue, des silex éclatés et des noyaux de silex absolument semblables aux silex du pays de Chartres. J'ai extrait moi-même un petit couteau de silex et une parcelle d'un autre de la même couche qui contient les os.

Une troisième circonstance du plus grand poids: On a trouvé dans une partie de ce gisement une masse de cendres et de charbons animaux ou ossements brûlés.

Une quatrième circonstance, tous les os longs sont fendus dans le sens de leur longueur, comme pour en extraire la moëlle.

Cinquièmement, on a rencontré de ces os striés transversalement.

Ces quatre derniers faits, les silex, les cendres et os brûlés, les os fendus longitudinalement, les os striés transversalement, prouvent sans réplique que l'espèce humaine a été contemporaine de ces animaux; que ce sont des hommes qui les ont réunis, qui ont fendu, strié et brûlé ces os sur les lieux; que par conséquent ces animaux ont, ainsi que les hommes qui les ont



détruits, vécu dans cette contrée de Dol en Bretagne ; et qu'ils faisaient partie de la population humaine et animale de la grande forêt de Scisy.

Enfin, un dernier fait significatif est la couche très mince de sable marin ou marne marine qui recouvre le gisement qui contient ces os. Cette couche mince de sable contient des débris de coquilles marines, telles que la grande bucarde, qui vit encore sur nos rivages et dont j'ai vu les débris dans ces sables, puis des maillots et aussi des hélices terrestres vivant encore dans le pays. La mer a donc, à un instant donné, envahi ce lieu après l'enfouissement des ossements et leur incinération ; et elle n'y a pas séjourné longtemps. Tout autour du Mont-Dol, dans les marais de Dol, on retire continuellement les bois ensevelis de la forêt de Scisy.

Si nous résumons les principales circonstances des faits exposés ci-dessus, nous voyons que la mer Caspienne a été séparée du Pont-Euxin assez longtemps après le déluge, et que la mer d'Aral n'a été isolée qu'au commencement de notre ère ; que les transformations des contrées qui bordent ces mers et la mer Égée, en Europe et en Asie, se sont accomplies dans les temps historiques ; les divers auteurs anciens, ainsi qu'Homère, nous l'apprennent. Les mers intérieures entre l'Europe et l'Asie, entre l'Europe et l'Afrique, formèrent des îles et des presqu'îles, qui furent peuplées en grande partie par les descendants de Japhet ; et les premiers habitants de l'Europe occidentale ne peuvent, selon l'opinion la plus probable, remonter au-delà de 2000 ans avant notre ère. L'Angleterre était alors unie au continent, comme l'ont prouvé le docteur Wallis et le savant Ray, et comme l'admettent après Buffon, tous les géologues. Elle n'a été séparée

de la France que depuis l'arrivée de l'homme dans ces contrées. Les os d'hippopotame trouvés avec des ancres de vaisseaux et des coquilles marines à Chatham, en sont une preuve jointe à beaucoup d'autres.

L'élévation du terrain bas de l'île d'Okney, en moins de 60 ans, par la mer et le canal qu'elle y a creusé en moins de 50 ans, prouvent qu'il faut, dans bien des cas, moins de temps pour produire des transformations, que ne le prétendent ceux à qui les millions de siècles ne coûtent qu'un trait de plume. Ce qui est confirmé sur une grande échelle par les inondations et irruptions de la mer en Flandre, en Zélande, aussi bien que par les retraits des mers, phénomènes d'irruptions et de retraits dont les dates connues en nombre suffisant obligent à conclure que, si on les onnaissait tous, on serait contraint de mettre des limites aux imaginations sans base qui déprécient la science.

Les débris de vaisseaux trouvés dans le lac de la montagne de Stella en Portugal, le vaisseau trouvé dans une mine des Alpes en 1460, contribuent avec beaucoup d'autres faits, à prouver que bien des terrains tertiaires se sont formés et que des montagnes ont été soulevées des mers, et que celles-ci ont abandonné des contrées pour en envahir d'autres, depuis que l'espèce humaine a commencé à peupler l'Europe occidentale.

Les phénomènes volcaniques qui se sont fait sentir, si récemment encore, au détroit de la Sonde, nous montrent bien quels peuvent être les changements subits apportés par les forces naturelles à la configuration des continents et des mers.

Nous sommes aussi obligés de conclure que le gisement du Mont-Dol qui contient les ossements de deux

espèces d'éléphants, de rhinocéros et de l'auroch, et d'autres animaux, réunis bien certainement par l'homme et probablement pour des sacrifices, est, quoiqu'on ait pu en dire, postérieure à l'an deux mille avant notre ère. Les silex que ce gisement renferme et qui sont semblables à ceux du pays de Chartres, en rapprochent la formation vers des temps postérieurs à l'arrivée de l'homme dans les Gaules, etc.

Ces silex nous indiquent les Druides qui avaient leur centre au pays de Chartres. En effet, le premier, et peut-être originairement l'unique séminaire des Druides dans les Gaules, était en un bois du diocèse de Chartres, dans un lieu qu'on nomme à présent Rouvres, à une demie lieue vers l'Orient méridional du château d'Anet. Là était le chef d'ordre, et la résidence ordinaire de l'Archidruide ou Souverain Pontife.» (Manet, *Hist. de la Petite Bretagne*, t. II, p. 251.) Rien d'étonnant que ces Druides qui se réunissaient à des époques déterminées à ce centre, en rapportassent les silex qui devaient servir à immoler les victimes dans les sacrifices religieux. M. Manet qui a profondément étudié ces questions, nous apprend que les *Celtæ* servaient à ces usages, ce que nous avons déjà vu. Il y en avait depuis 18 lignes jusqu'à 10 pouces. Les uns servaient à renverser les victimes d'un coup de hache sur les ligaments du cou ; les seconds, à les égorger ; les troisièmes, à les éventrer ; les quatrièmes, couteaux à lames rondes, à l'écorcher sans endommager la peau. » (Manet, *ibid.*, p. 235.) Les silex trouvés parmi les ossements du Mont-Dol, sur lequel la tradition place un culte à Diane ou autre divinité, donnent un grand appui à nos conclusions.

Les éléphants, les rhinocéros, etc., disparurent de bonne heure devant la chasse que leur firent les hom-

mes en se multipliant dans ces contrées. Mais l'auroch, leur contemporain, dont les restes se retrouvent avec les leurs, persévéra bien plus longtemps. Il existait avec eux dans la forêt de Scysey envahie par la mer au mois de mai 709 ; il paraît avoir survécu à cet envahissement, puisqu'on a déterré une tête entière de cet animal à quelques pieds de profondeur dans les marais de la Fresnay, entre Saint-Malo et Dol, marais résultant de l'envahissement de la mer en 709. On a depuis, une autre preuve de sa survivance : Charlemagne se plaisait à chasser l'auroch, et il pensa y perdre la vie par la blessure qu'un de ces énormes bœufs lui fit d'un coup de corne à la jambe. (Manet, *ibid.*, 165 et suiv.)

D'autre part et en confirmation, « le Mont-St-Michel était originairement au milieu de la vaste forêt de Scysey et éloigné de la mer d'une dizaine de lieues. Un ancien monument trouvé dans le monastère, nous apprend que les îles de Jersey et d'Aurigny se reliaient encore au Cotentin du temps de Jules César et occupaient un assez vaste territoire. Le Mont-Saint-Michel était habité de temps immémorial par des druidesses, lorsque Jupiter ou Jou, le plus grand des dieux Romains, lui donna son nom. » (Manet, *ibid.*, p. 245).

M<sup>gr</sup> MAUPIED.

(à suivre)

---

## BULLETIN BIBLIOGRAPHIQUE

- I. — **BULLARUM, DIPLOMATUM ET PRIVILEGIORUM SANCTORUM ROMANORUM PONTIFICUM NEAPOLITANA EDITIO, Taurinensis continuatio ac supplementum, seu magni Bullarii Romani series altera cum appendice, edita cura et studio quorundam theologorum et canonistarum Neapolit. Cleri, auspice Emo ac Revmo Dno S. R. E. Cardinali Gulielmo Sanfelice. S. Neapolitanæ Ecclesiæ archiepiscopo. Series secunda. Tomus V, distributio prima. Benedictus XIV (ab an. MDCCXL ad an. MDCCLVIII.)** — Naples. Henri Caporaso, éditeur, 1 volume grand in-4°, 512 pages.

Le volume que nous signalons aujourd'hui fait partie d'une collection importante qui sera bientôt livrée entièrement au public. Jusqu'ici on n'a publié aucune édition complète du *Bullarium romanum*. Au siècle dernier, Jérôme Mainard faisait imprimer, à Luxembourg, 1739-1768, son *Bullarium magnum*, contenant, en 19 volumes in-folio les bulles depuis saint Léon le Grand jusqu'à Benoît XIV.

A la même époque, Charles Cocquelin publiait à Rome, en 14 t. in-fol., une édition du *Bullaire*, plus complète que la précédente, allant aussi jusqu'à Benoît XIV. Il l'avait d'abord intitulée : *Bullarium, privilegiorum ac diplomatum amplissima collectio*. Mais il changea ce titre, au t. VII, pour celui-ci : *Bullarium magnum, sive novissima collectio apostolicarum constitutionum, op. et stud. Caroli Cocquelin*. Rom, 1737 et années suivantes. Cette édition est plus estimée que celle de Luxembourg, parce qu'elle est plus complète et présente un ordre plus régulier.

Les constitutions de Benoît XIV ont été publiées à Rome, avec l'approbation de ce Pontife, en quatre volumes in-folio, sous ce titre : *Benedicti XIV Bullarium*, Rom. 1754, 1758. Une édition plus complète, mais qui laisse encore de côté un grand nombre de pièces émanées de ce Pape, a été publiée à Malines, en 13 vol. in-8, en 1826.

Les bulles des Pontifes postérieurs à Benoît XIV se trouvent dans *Bullarii Romani continuatio*, dont les six premiers volumes ont été imprimés de 1833 à 1842, à Rome, par les soins d'Alexandre Spetia. De 1853 à 1857, Rainald Segreti a publié les volumes VI à XIX. Le dernier ne renferme qu'une partie des actes de Grégoire XVI.

Les actes de Pie IX se trouvent en partie dans les trois volumes intitulés *Acta Pii IX*, 1848-1865.

Parmi toutes ces publications, le seul Bullaire de Benoît XIV, en quatre volumes in-folio, a été déclaré authentique. Toutes les autres sont des collections privées qui renferment des pièces apocryphes en plus ou moins grand nombre.

C'est pour corriger ces erreurs, que Tomasetti entreprit à Turin, en 1857, une nouvelle édition du Bullaire romain qui reproduisait celle de Cocquelin, mais en la corrigeant et en l'augmentant. Elle devait renfermer un certain nombre de pièces inédites; mais elle fut interrompue au XXIV<sup>e</sup> volume, à la fin du pontificat de Clément XII. Un volume supplémentaire donne, il est vrai, une partie des lettres des Papes, depuis saint Léon I<sup>er</sup> (440) jusqu'à Silvère (537), mais non pas toutes.

L'éditeur Henri Caporaso, de Naples, en reprit, sous les auspices du cardinal Sanfelice, archevêque de Naples, et avec le concours d'une commission historique, la publication interrompue au vingt-quatrième volume. Une série nouvelle commençant à Benoît XIV renfermera toutes les bulles pontificales publiées depuis ce moment jusqu'à nos jours.

Pour ce qui concerne les bulles de Benoît XIV, quatre volumes, les quatre premiers de la série, reproduiront

exactement les quatre volumes que le grand pape fit imprimer sous ses yeux en 1754. Un volume à part renfermera près de trois cents pièces de Benoît XIV, qui ne se trouvent pas dans son bullaire, et formera le tome V.

Pour ce qui concerne les pontificats suivants, au lieu de publier, dans des appendices, les bulles inédites, on les insérera à leurs dates respectives, afin de ne faire qu'un tout homogène.

Les recherches des éditeurs leur ont procuré plus de dix mille pièces qui ne se trouvent pas dans les anciens bullaires et qui, pour la plupart, sont inédites. Un certain nombre de ces pièces trouveront place soit dans le tome V consacré à Benoît XIV, soit dans les tomes suivants. Mais il en restera encore un grand nombre, antérieures à Benoît XIV, que l'on publiera dans des appendices.

Telle est l'œuvre immense qu'a entreprise l'éditeur Henri Caporaso et qu'il espère mener à bonne fin, grâce au concours de la chrétienté tout entière. Ce concours ne lui manquera pas, parce que toutes les grandes bibliothèques voudront posséder cette belle édition, la plus complète qui existera, pour laquelle on a mis à contribution toutes les archives pontificales.

Les quatre premiers volumes consacrés à Benoît XIV sont sous presse, et la première partie du cinquième a paru. Elle renferme deux cents pièces, dont la minime partie seulement a été publiée çà et là, par occasion. Parmi ces pièces, il en est de fort curieuses pour l'histoire. Ainsi nous en signalerons plusieurs adressées à des évêques français, dans lesquelles Benoît XIV se montre plein de zèle pour l'extirpation du jansénisme. On y voit aussi la condamnation de certaines maximes de l'*Histoire de l'Église de Fleury* (1).

Une autre série fort intéressante, ce sont les appels faits par Benoît XIV à tous les princes de l'Europe pour les engager à aider, par leurs aumônes, à la construction d'une

(1) N. XIX, p. 43.

église catholique, à Berlin, sur un emplacement donné par l'électeur de Brandebourg. On y voit aussi une lettre adressée par Benoît XIV à l'empereur de Chine pour l'engager à cesser la persécution-

Parmi tous les pontifes qui ont occupé la chaire de saint Pierre, Benoît XIV est assurément un de ceux qui se sont fait le plus remarquer par la science canonique. Doué d'une lucidité d'esprit, d'une mémoire prodigieuse, d'une puissance de travail extraordinaire, mêlé tout jeune encore à tous les secrets des tribunaux romains, grâce à une immense érudition, — Benoît XIV semblait la personnification du droit. Aussi ses nombreux ouvrages font-ils les délices des canonistes, qui y trouvent une mine inépuisable d'une doctrine aussi sûre que claire. C'est pourquoi chacun des admirateurs du grand pontife voudra compléter la collection de ses œuvres par le volume que nous signalons aujourd'hui : l'éditeur consent à le vendre séparément au prix de seize francs.

A. TACHY.

---

II. — *Cours alphabétique, théorique et pratique de la législation civile ecclésiastique, contenant tout ce qui regarde les fabriques, les bureaux de bienfaisance, les hospices, les écoles, les salles d'asile, etc.*, par Mgr André. — Nouvelle édition, revue, corrigée et très notablement augmentée, mise au courant de la législation jusqu'en mai 1884. 4 volumes in-8. Rodez, lib. J.-M. Soubiron.

On est convenu d'appeler du nom de législation civile ecclésiastique la partie de notre législation qui concerne les choses religieuses au point de vue temporel. Cette législation émane uniquement de l'autorité civile; mais on lui a donné le nom de *Droit civil ecclésiastique*, à raison de son objet. Nous ne ferons pas l'injure à nos vénérés confrères dans le sacerdoce de leur prouver la nécessité



pour le prêtre de se tenir au courant de cette législation. Il nous suffit d'en appeler à leur expérience quotidienne. Chaque jour, en effet, les met en présence de quelques difficultés pratiques dont la solution s'impose souvent d'une manière immédiate. C'est alors qu'on sent le besoin d'un guide éclairé, qu'on puisse consulter en toute sécurité.

Aujourd'hui plus que jamais le prêtre a besoin de connaître ses droits. Nous ne parlons pas des devoirs : chacun se charge de les lui rappeler. Mais depuis le haut jusqu'au bas de l'échelle administrative, à chacun des degrés, c'est à qui empiétera davantage sur le terrain religieux. On rogne de tous côtés une portion des droits, de sorte que bientôt il ne restera plus rien des prérogatives que la loi elle-même reconnaît au clergé. Le prêtre a bien la ressource de s'adresser aux tribunaux ; mais, outre que ce parti entraîne des longueurs et cause une foule d'ennuis, il est fort dispendieux. Il serait beaucoup plus simple d'opposer dès le principe une résistance énergique, appuyée sur une connaissance exacte de ses droits : souvent elle déconcerterait les entreprises audacieuses, ou du moins éclaircirait l'opinion publique et l'empêcherait de s'incliner sans résistance devant le fait accompli.

Tel est le motif qui nous fait signaler les quatre volumes que Mgr André a consacrés à la législation civile ecclésiastique et qu'il vient de publier de nouveau, en les mettant au courant des lois nouvelles. Nous ne ferons pas l'éloge de ce travail fort estimé par les hommes au courant de ces matières. Il nous suffira de dire que l'édition précédente a été mise à profit par tous ceux qui ont traité ces questions ; que celle-ci a profité de tous les travaux publiés jusqu'à ce jour, et principalement des décisions des tribunaux, des circulaires ministérielles, etc., et qu'elle a sur tous les travaux analogues l'avantage de donner les dernières lois.

III. — EXPLICATION LITTÉRAIRE ET MORALE DU CATÉCHISME DE METZ, par l'abbé Berthélemy, docteur en théologie, ancien aumônier de l'école normale de la Moselle. — Metz, librairies Ballet et Thiriet; — Nancy, librairie Pierron (in-8° de 771 pages.)

Nous savons que très souvent il plaît à Dieu de tirer le bien du mal et de faire qu'il se produise un avantage réel et profitable aux âmes, par suite des mesures prises par les plus ardents persécuteurs. Les législateurs qui ont chassé le prêtre de l'école et exclu le catéchisme du catalogue des livres scolaires, ont obligé les membres du clergé, les pères et mères de famille, les catholiques zélés, à s'occuper davantage de l'enseignement de la doctrine chrétienne. Cette formation intellectuelle de l'enfant, nous l'avions laissée autrefois, trop exclusivement peut-être, aux mains des instituteurs; à présent, les leçons de catéchisme se donnent un peu partout, et cela non sans profit pour les étudiants et pour les catéchistes.

Mais ces derniers ont besoin de recevoir eux-mêmes la science qu'ils doivent donner aux autres, comme la première de toutes les aumônes. Ils font donc une grande et belle œuvre d'apostolat, ceux qui, développant les formules abrégées des catéchismes diocésains, en donnent, sous forme de commentaire, l'explication et la glose.

Il faut pour cela, avec l'habitude du ministère paroissial, avoir de la vraie science et de la saine théologie. Ces qualités se rencontrent dans l'auteur du volume que nous signalons aux lecteurs de la *Revue*. Ancien élève du collège Romain, il a employé les loisirs que lui laisse l'administration de son troupeau, pour écrire un bon livre, où la science théorique se manifeste tout aussi bien que les connaissances pratiques du maître, qui, longtemps, a dirigé les âmes dans la voie du salut.

Il est à regretter, dans ces circonstances surtout, que le

texte du catéchisme varie dans chaque diocèse, et que la motion faite à ce sujet au Concile du Vatican n'ait pas été adoptée encore. Il en résulte l'inconvénient qu'un travail aussi consciencieux que celui de notre zélé docteur, perd beaucoup de son intérêt en dehors des limites de ce diocèse de Metz, resté toujours si français et si catholique. N'importe, la vérité évangélique ne connaît pas de frontière, et pourvu que les formules qui l'expriment soient orthodoxes, elles sont comprises partout, et portent toujours la lumière dans les intelligences et les cœurs.

A. PILLET.

IV. — RECHERCHES HISTORIQUES SUR LA FONDATION DE L'ÉGLISE DE CHARTRES ET DES ÉGLISES DE SENS, DE TROYES ET D'ORLÉANS, suivies d'un appendice sur la Vierge druidique, par l'abbé A. C. Hénault, aumônier des Sœurs de la Providence. — Paris, Bray et Retaux ; Chartres : Pétrot-Garnier (in-8° de XIV-526 pages).

RÉPONSE AUX CONTRADICTEURS du même ouvrage (brochure de 40 pages in-8°)

S'il est une question qui a déjà été souvent discutée, et qu'il est difficile de résoudre, c'est certainement celle des origines chrétiennes de la Gaule. Elle a déjà fait écrire beaucoup de gros volumes, discuter bien des textes, scruter de nombreux manuscrits, et l'accord est loin de se faire entre les auteurs des diverses opinions. Peut-être, même pour savoir la vérité tout entière, faut-il attendre de se trouver en paradis, auprès des saints dont le témoignage personnel fera alors la complète lumière.

Parmi ceux qui ont cherché à dissiper ici-bas ces obscurités et ces ténèbres, le savant aumônier de Chartres doit tenir un rang distingué. Quelques-uns ont trouvé déjà, et d'autres penseront encore qu'il ne réfute pas suffisamment les textes de Sulpice Sévère et de Grégoire de Tours.

et que les arguments qu'il apporte ne font pas la preuve d'une manière absolument décisive. Nous nous reconnaissons incompetent pour juger le fond du débat ; mais nous avons le droit de féliciter M. l'abbé Hénault de son érudition et de le remercier de ce qu'il veut bien travailler à établir l'antiquité, et, par conséquent, la noblesse de nos églises de France. Nous croyons qu'il restera peu de chose à dire après lui, surtout en ce qui concerne les Actes de saint Savinien, de saint Potentien et de saint Altin, les courageux apôtres qui ont évangélisé les premiers la Gaule celtique, et l'ont fertilisée par l'effusion de leur sang. Nous permettra-t-il de dire que nous goûtons moins les arguments hypothétiques qu'il énonce au commencement de sa thèse. Il s'appuie sur des probabilités historiques et croit que saint Pierre a dû successivement envoyer en Gaule plusieurs de ses disciples, à cause de la proximité et de la prospérité de cette province. Mais l'Afrique était aussi rapprochée de Rome, aussi florissante et aussi connue, et cependant ses évêchés ne remontent pas à l'époque apostolique.

Quoi qu'il en soit, M. Hénault a ajouté à son livre un appendice très intéressant pour nous parler de la Vierge de Chartres, honorée jadis par les Druides. N'est-ce pas à l'ombre de cete statue vénérée que sont apparus, pour le bien de l'Église, tant d'illustres Pontifes, depuis Yves et Fulbert, jusqu'à ce grand Evêque dont nous aurons à reparler bientôt, et qui s'éloignait naguère de la madone séculaire en lui disant cette parole dont il a fait sa devise : *Tuus sum ego, je suis à toi.*

Nous ne pouvons donc que féliciter M. l'abbé Hénault de ses doctes et érudits travaux. Il serait bon que dans chaque diocèse il y eût de semblables chrétiens, scrutant avec la même science et le même bonheur les annales de nos églises.

A. PULLET.

V. — HISTOIRE DES PERSÉCUTIONS PENDANT LA PREMIÈRE MOITIÉ DU TROISIÈME SIÈCLE, par Paul Allard. — V. Lecoffre (in-8° de XIV — 324 pages.)

M. Paul Allard est armé de toutes pièces pour étudier cette époque si émouvante et si instructive des persécutions pendant la période du Haut-Empire. Magistrat et juriste, il connaît le *Digeste* non-seulement au point de vue juridique, mais encore sous le côté historique et l'amour qu'il porte au droit romain, apparaît notamment dans les pages où il tient à justifier Ulpien d'avoir été persécuté. Élève de M. de Rossi, il a appris à l'école de ce grand maître les principes qui doivent guider la véritable critique historique et archéologique. Enfin, il a à son service la connaissance approfondie de plusieurs langues, et sa science d'helléniste, en particulier, se manifeste par la fidélité et l'exactitude de nombreuses citations.

Les noms de Septime-Sévère, de Maximin et de Dèce reviennent souvent dans l'histoire de la période qu'étudie M. Allard dans ce beau volume. Ils sont, en effet, les chefs de la cité perverse qui se sont signalés à cette époque parmi les adversaires de la cité de Dieu. Ils menaient au combat toute une armée de proconsuls, de philosophes et de bourreaux qu'animaient les vociférations et les cris séditieux du judaïsme hostile, et de la plèbe altérée de sang, spécialement dans les grandes villes.

Mais en face de ces hideuses cohortes, quelles belles figures apparaissent parmi les défenseurs de la vérité ! quels nobles et purs soldats que ceux qui combattent sous l'étendard du Crucifié ! Ce ne sont pas seulement des pontifes et des évêques, comme saint Fabien, saint Pontien, ou saint Calliste, saint Irénée, saint Cyprien ou saint Babylas, ce sont encore des docteurs comme Clément d'Alexandrie ou Origène, ce sont des martyrs innombrables qui, dans toutes les provinces du monde romain versent à flots le

sanggénéreux et pur qui doit achever l'œuvre rédemptrice de la Passion du Christ. A juste titre, M. Allard s'arrête à contempler sur les rivages de l'Afrique, les deux incomparables physionomies de Perpétue et de Félicité, ces deux femmes héroïques que Dieu semble se complaire à mettre en évidence au milieu des légions d'élite qui doivent s'armer et vaincre pour sa noble querelle.

M. Paul Allard est dans la voie de la véritable histoire, de l'apologétique historique chrétienne. Il n'est pas, certes, de ceux qui rejettent tous les faits miraculeux, sous prétexte qu'ils sont impossibles, ou qui traitent un fait de légendaire, parce qu'il s'est reproduit plusieurs fois dans des circonstances analogues. Si M. Aubé ou M. Duruy veulent se donner la peine de lire le livre dont nous parlons maintenant, ils verront qu'ils ont encore beaucoup à apprendre et qu'ils feraient bien de se mettre à l'école de notre science chrétienne. M. Allard n'a pas fini, sans doute, l'œuvre d'apostolat scientifique qu'il a entreprise. Son autorité va, au contraire, grandir de plus en plus. Nous n'avons tous qu'à y gagner beaucoup. Que Dieu continue donc à bénir son œuvre, et à soutenir le vaillant chrétien, aussi fidèle à l'Église que dévoué à la recherche de ses gloires les plus pures !

A. PILLET.

---

# ACTES DU SAINT SIÈGE

---

## I

*Lettre de S. S. Léon XIII aux Évêques d'Angleterre sur  
la question des écoles.*

VENERABILIBUS FRATRIBUS, HENRICO EDUARDO TITULO SS.  
ANDREAE ET GREGORII IN MONTE CÆLIO S. R. E. PRESBYTERO  
CARDINALI MANNING, ARCHIEPISCOPO WESTMONASTERIENSI,  
CÆTERISQUE ANGLIÆ EPISCOPIS.

## LEO PP. XIII.

VENERABILES FRATRES,

SALUTEM ET APOSTOLICAM BENEDICTIONEM.

Spectata fides et singularis in hanc Sedem Apostolicam pietas vestra mirabiliter elucet in communibus litteris quas a Vobis proxime accepimus. Quæ quidem multo gratiores ob hanc causam Nobis accidunt, quod præclare confirmant id quod probe cognoveramus, magnam partem vigiliarum cogitationumque vestrarum in re versari de qua nullæ propemodum curæ possunt esse tantæ, quin majores pro ea suscipiendas putemus. Christianam intelligimus adolescentulorum vestrorum institutionem, de qua nuper, collatis consiliis, nonnulla decrevistis utiliter, et ad Nos referendum censuistis.

Ea vero Nobis est perjucunda cogitatio in opere tanti momenti, Vos, Venerabiles Fratres, non elaborare solos. Neque enim sumus nescii quantum in hac parte universo Presbyterorum vestrorum ordini debeat; qui scholas pueris aperiendas caritate summa et invicto a difficultatibus animo curaverunt: iidemque, docendi munere suscepto, in fingenda ad christianos mores et primordia litterarum juventute ponunt operam suam industria et assiduitate mirabili. Quamobrem, quantum vox Nostra potest vel

incitamenti addere, vel debitæ laudis tribuere, pergant clerici vestri bene de pueritia mereri, ac fruantur commendatione benevolentiaque Nostra singulari, longe majora a Domino Deo, cujus causa desudant, expectantes.

Neque minore commendatione dignam judicamus catholicorum in eodem genere beneficentiam. Siquidem novimus solere ipsos, quidquid in scholarum tuitionem opus est, alacri voluntate suppeditare : neque id eos facere solum, quibus major est census, sed tenues etiam atque inopes ; quos quidem pulchrum et permagnum est, sæpe in ipsa egestate nancisci quod in puerilem institutionem libentes conferant.

Profecto his temporibus ac moribus, cum ingenuæ puero- rum ætatuque tot pericula undique impendeant tamque varia, vix quidquam cogitari potest opportunius, quam ut institutio litteraria cum germana fidei morumque doctrina conjungatur. Idcirco scholas ejusmodi quas appellant *liberales*, in Gallia, in Belgio, in America, in coloniis Imperii Britannici privatorum opera et liberalitate constitutas, probari Nobis vehementer non semel diximus, easque, quantum fieri potest, augeri atque alumnorum frequentia florere cupimus. Nosque ipsi, spectata rerum Urbanarum conditione, curare summo studio ac magnis sumptibus non desistimus, ut harum scholarum copia Romanis pueris abunde suppetat. In eis enim et per eas conservatur illa, quam a majoribus nostris accepimus, maxima atque optima hereditas, nimirum fidei catholicæ incolumitas ; prætereaque parentum libertati consulitur ; et quod est in tanta præsertim sententiarum actionumque licentia maxime necessarium, bona civium soboles reipublicæ educitor : nemo enim melior quam fidem christianam opinione et moribus a pueritia complexus est. Initia et quasi semina totius humanitatis, quam Jesus Christus hominum generi divinitus peperit, in christiana adolescentulorum educatione consistunt : propterea quod non fere aliæ futurae sunt civitates, quam quos prius institutio pueros conformarit. Delet igitur omnem sapientiam veterem, ipsisque civitatum fundamentis



labem affert, perniciosus error eorum qui puerilem ætatem malunt sine ulla institutione religiosa adolescere. Ex quo intelligitis, Venerabiles Fratres, quanta animi provisione cavere patresfamilias oporteat, ne liberos suos iis committant ludis litterariis in quibus præcepta religionis non queant accipere.

Ad Britanniam vestram quod attinet, id Nobis est cognitum, non modo Vos, sed generatim plurimos e gente vestra, de erudiendis ad religionem pueris non mediocriter esse sollicitos. Quamvis enim non omni ex parte Nobiscum consentiant, intelligunt tamen quanti vel privatim vel publice intersit non interire patrimonium sapientiæ christianæ, quod a Gregorio Magno, decessore Nostro, per beatum Augustinum accepere proavi vestri, quodque vehementes, quæ postea consecutæ sunt, tempestates non omnino dissiparunt. Scimus esse hodieque complures excellenti animorum habitu, qui fidem avitam retinere diligenter student, neque raros aut exiguos edunt caritatis fructus. De qua re quoties cogitamus, toties commovemur : prosequimur enim caritate paterna istam, quæ non immerito appellata est *altrix sanctorum insula* ; atque in eo, quem diximus, animorum habitu videmus spem maximam et quoddam quasi pignus esse positum salutis prosperitatisque Britannorum. Quapropter perseverate, Venerabiles Fratres, curam præcipuam de adolescentia gerere ; urgete in omnes partes episcopale opus vestrum, et quæcumque intelligetis esse bona semina cum alacritate et fiducia colitote : dives autem in misericordia Deus incrementum dabit.

Cælestium munerum auspiciem benevolentiaque Nostræ testem, Vobis et clero populoque unicuique Vestrum commisso, Apostolicam benedictionem peramanter in Domino impertimus.

Datum Romæ, apud S. Petrum, die xxvii Novembris, anno MDCCCLXXXV, Pontificatus Nostri octavo.

## II

*Bref de S. S. Léon XIII relatif à la nouvelle édition des œuvres de S. Bonaventure.*

Dilecto filio P. Bernardino a Portu Romantino, Ordinis Minorum Ministro Generali.

## LEO PP XIII.

Dilecte fili, salutem et Apostolicam benedictionem. Quod universa Seraphici Doctoris opera de integro edenda decreveras, non mediocrem animi lætitiã percepimus, nunc vero eidem exequendo consilio manum esse feliciter admotam magna cum voluptate intelligimus. Qui enim vix fere pontificatu inito, nil ad oppugnandos nostrorum temporum errores fore aptius, nil ad confirmandam veritatem efficacius duximus, quam ut excellens summi Scolasticorum Magistri sapientia longe lateque fluat, atque ad id præcipuam operum illius editionem numeris omnibus absolutam publicari jussimus, haud satis laudare propositum tuum poteramus, quo vulgatis sancti Bonaventuræ scriptis catholica juvenus ad scolasticas disciplinas etiam studiosius colendas inflammaretur. — Quanta inter S. Thomam ac Seraphicum Doctorem necessitudo, quanta sanctitatis ac doctrinæ similitudo intercesserit, omnibus in comperto est. Ac S. M. Sixtus V, Decessor noster, verissime affirmavit eos esse « olivas et duo candelabra in domo Dei lucentia, qui et caritatis pinguedine et scientiæ suæ luce totam Ecclesiam Dei » collustrarent atque eos « singulari Dei providentia eodem tempore tamquam duas stellas exorientes ex duabus clarissimi regularium Ordinum familiis » prodiisse, « quæ ad catholicam religionem propugnandam maxime utiles, et ad omnes labores ac

pericula pro orthodoxa fide subeunda paratæ semper existerent. » — Itaque oblata Nobis a te eorundem operum volumina veluti totius editionis primitias libentissime Nos accepisse testatum volumus, magnique apud Nos haberi labores, quos vel ab anno MDCCLXX, religiosi tui Ordinis viri in Collegium S. Bonaventuræ coacti, pertulerunt, ut tanti ponderis opus auctoritate tua illis commissum, accurate perficerent. Nec plane Fidelis a Fanna sodalis tui Ordinis, hominis scientia ac pietate spectati, laus prætermittenda est ; qui conquisitis undique per totam Europam codicibus et ad criticæ artis regulas diligentissime exactis, longo decem annorum spatio certissima editioni curandæ monumenta comparavit : quo e vivis sublato, consodalem Ignatium Jeiler eidem suffectum pari studio iisdemque consiliis in re ejusmodi gerenda modo versari agnovimus. Nec vero tantum prudens in rerum singularum delectu judicium, sed et accuratæ textus emendationis, atque optima litterarum forma in primis commendanda est. Maxime autem placuit propositum, opportunas animadversiones seu scholia singulis libris adjiciendi, ut ea doctrinarum harmonia manifeste appareat, qua præcellentes illas duorum doctorum mentes instructas fuisse ante diximus. Ex quo exploratum etiam est clarissimos hosce scolasticarum disciplinarum adsertores peracri ingenio, assiduo studio, magnis laboribus atque vigiliis pretiosum doctrinæ thesaurum a sapientibus superiorum sæculorum, potissimum vero a SS. Ecclesiæ Patribus congregatum multisque modis cumulate auctum, posteris tradidisse. — Quapropter nullo modo dubitandum, quin catholici præsertim juvenes in spem Ecclesiæ succrescentes, qui ad philosophica ac theologica studia secundum Aquinatis doctrinam sectanda se conferunt, perlegendis S. Bonaventuræ operibus plurimam utilitatem sint hausturi, atque ex amborum scriptis, quasi ex præcipuis armamentariis, gladios ac tela sumant quibus in deterrimo bello adversus Ecclesiam ipsamque humanam societatem commoto hostes superare strenue queant. — Hæc itaque, quæ scripsimus,

et tibi, dilecte Fili, et sodalibus tui Ordinis Collegio S. Bonaventuræ addictis solatio atque incitamento sint, ut inceptum opus alacriter absolvere pergant. Præcipuæ vero dilectionis Nostræ testem ac cælestium munerum auspiciem Apostolicam benedictionem tibi atque ipsis peramanter in Domino impertimus.

Datum Romæ, apud sanctum Petrum, die XIII Decembris MDCCLXXXV, Pontificatus Nostri octavo.

LEO P-P XIII.

---

III

*Lettre de S. S. Léon XIII au Prince de Bismarck*

LEO P. P. XIII

Excelso viro, *Othoni Bismarck* Principi, Imperii Germanici Magno Cancellario, salutem.

Cum de Carolinis insulis in eas, quæ a Nobis propositæ fuerant conditiones auspiciato convenerit, lætum ea re animum Nostrum serenissimo Germaniæ Imperatori significandum curavimus, sed eadem animi sensa declarare Tibi quoque volumus, amplissime Princeps, qui ut illa Nobis controversia ad componendum proponeretur. Tuo fuisti iudicio Tuæque sponte auctor. Immo profiteri libet, id quod res est, si varias difficultates inter curam negotii expedire licuit, magna quidem ex parte, studio constantiæque tribuendum Tuæ, cum obsequi operæ Nostræ ab initio ad extremum perrexeris. Itaque gratam Tibi voluntatem testamur, quod Tuo potissimum consilio oblata Nobis occasio est peropportuna ad exequendum, concordia gratia, munus valde nobile : non illud profecto inter res gestas Sedis Apostolicæ novum, sed optari longo intervallo desitum ; quamvis nihil fere sit, quod cum Romani Pontificatus ingenio naturaque tam luculente consentiat. Tu quidem iudicium Tuum libere secutus, rem ex veritate

magis, quam ex aliorum opinione aut more æstimans, nihil sane dubitavisti, quin æquitati Nostræ confideres. Qua in re aut apertam aut tacitam approbationem virorum incorrupte judicantium visus es habere comitem : libentibus nominatim toto orbe catholicis, quos certe mire capere habitus Parenti ac Pastori suo debuit honos. Civilis prudentia Tua plurimum sane valuit ad pariendam tantam Imperio Germanico magnitudinem, quantam agnoscunt et fatentur universi : illud autem, quod consentaneum est, hoc tempore spectas, ut stet et floreat quotidie magis Imperium, potentia ad diurnitatem opibusque munitum. Sed minime fugit sapientiam Tuam, quantum virtutis ad incolunitatem ordinis publici rerumque civilium in ea potestate resideat, quæ geritur a Nobis, maxime si fuerit, omni amoto impedimento ad agendum libera. Liceat igitur præcipere cogitatione futura, et ex iis, quæ acta sunt, auspiciam capere reliquorum. Interea, aliquod ut habeas a Nobismetipsis cum facti, tum voluntatis Nostræ testimonium, Te per has litteras renuntiamus Equitem Ordinis militiæ Christi ; cujus insignia dignitatis una cum his ipsis litteris ad Te perferri jussimus. Denique fausta Tibi omnia ex animo adprecamur.

Datum Romæ, apud S. Petrum, die xxxi Decembris, anno MDCCCLXXXV, Pontificatus Nostri octavo.

LEO P. P. XIII

---

IV

*Décisions de la S. Pénitencerie à propos du jubilé de 1886.*

Sacra Pœnitentiaria, de mandato SSmi D. N. Leonis PP. XIII, sequentes declarationes edit pro jubilæo hujus anni 1886.

1. Jejunium pro jubilæo consequendo præscriptum adimpleri non posse diebus stricti juris jejuniis reservatis, nec diebus quatuor temporum per annum, et nisi adhibeantur

cibi esuriales, vetito usu circa qualitatem ciborum cujuscumque indulgi vel privilegii etiam bullæ cruciatæ. In iis vero locis ubi cibis esurialibus uti difficile sit, ordinarios posse indulgere, ut ova et lacticia adhibeantur, servata in cæteris jejunii ecclesiastici forma.

2. Christi fidelibus cum capitulis, congregationibus, confraternitatibus, collegiis, necnon cum proprio paroco aut sacerdote ab eo deputato ecclesias pro lucrando jubilæo processionaliter visitantibus, applicari posse ab ordinario indultum in litteris apostolicis iisdem capitulis, congregationibus etc. concessum.

3. Una eademque confessione et communione non posse satisfieri præcepto paschali et simul acquiri jubilæum.

4. Jubilæum quoad plenariam indulgentiam bis aut pluries acquiri posse injuncta opera bis aut pluries iterando ; semel vero, id est prima tantum vice, quoad ceteros favores, nempe absolutiones a censuris et a casibus reservatis, commutationes aut dispensationes.

5. Ad injunctas visitationes exequendas designari posse etiam capellas et oratoria, dummodo sint publico cultui addicta et in iis soleat missa celebrari.

6. Visitationes ad lucrandum jubilæum indictas, dummodo præscripto numero fiant, institui posse pro libitu fidelium sive uno sive diversis diebus.

7. Posse lucrari jubilæum eos qui condiciones præscriptas partim in una diœcesi, partim in alia, quacumque ex causa adimplent aut perficiunt, si observent ordinationes ordinariorum locorum.

8. Confessarios uti non posse facultatibus extraordinariis per litteras Apostolicas concessis cum iis qui petunt absolvi et dispensari, et nolunt adimplere opera injuncta et lucrari jubilæum.

Datum Romæ, in Sacra Pœnitentiaria, die 15 Januarii 1886.

Raphael Card. Monaco La Valetta, Major Pœnitentiarius.

Hippolytus Can. Palombi, Secretarius.

# LE JUBILÉ DE 1886

---

## DEUXIÈME ARTICLE

---

XVIII. — *Commutation des œuvres du jubilé.* La bulle de 1886 s'exprime ainsi : « Quant aux réguliers de l'un et de l'autre sexe, même ceux cloîtrés à perpétuité, et à tous autres laïques ou ecclésiastiques empêchés par détention, infirmité corporelle ou toute autre juste cause, de remplir les prescriptions susdites ou quelques-unes d'entre elles, nous accordons à leur confesseur le pouvoir de les commuer en d'autres œuvres de piété, et aussi celui de dispenser de la communion les enfants qui n'ont pas encore été admis à la faire (1). »

1° *Ce qu'est la commutation.* Elle consiste à changer une œuvre en une autre équivalente et diffère, par conséquent, de la dispense (2) qui supprime l'obligation

(1) « Regularibus personis utriusque sexus, etiam in claustris perpetuo degentibus necnon aliis quibusque tam laicis quam ecclesiasticis, qui carcere, infirmitate corporis, aut alia qualibet justa causa impediuntur quominus memorata opera, vel eorum aliqua præsent, concedimus ut ea confessarius in alia pietatis opera commutare possit, facta etiam potestate dispensandi super communionem cum pueris nondum ad primam Communionem admissis. » Les enfants qui n'ont pas fait leur première communion *doivent* être dispensés de la communion, car cette œuvre est exigée d'eux aussi.

(2) Const. *Convocatis*, n. 25 et *Inter præteritos*, § 63. Dans les jubilé d'extension le pouvoir de commuer les visites et de dispenser les enfants de la communion est accordé aux évêques avec faculté de le déléguer à d'autres ; mais cette disposition ne s'applique pas aux jubilé extraordinaires comme l'indique le texte des bulles, par exemple celui de l'encyclique de 1885.

d'une œuvre prescrite, sans en imposer une autre à la place.

2° *Par qui la commutation peut-elle se faire ?* Par le confesseur, et seulement en confession. Cette règle posée par Benoit XIV a toujours été maintenue, sauf en 1865 (1), et quelques auteurs en ont conclu que l'exception s'étendait au présent jubilé ; mais toute incertitude est levée par le refus que la S. Pénitencerie a fait, le 30 janvier dernier, d'accorder l'autorisation de commuer les œuvres en dehors de la confession (2).

3° *Sur quelles œuvres la commutation peut-elle porter ?* Sur toutes les œuvres, en la généralité des termes dont se sert S. S. Léon XIII. La confession est cependant exceptée, puisque la commutation ne peut se faire qu'en confession. Il en résulte que sans confession, il est impossible de gagner l'indulgence du jubilé.

4° *A quelles personnes et pour quel motif la commutation des œuvres jubilaires peut-elle être accordée ?* A tous les fidèles empêchés par une juste cause, dont le confesseur reste juge. Si, de bonne foi, il admet comme légitime un motif qui, en réalité,

(1) Décision de la S. Pénitencerie spéciale au jubilé de 1865

(2) S. Pœnit. 30 jan. 1886, ad II, quoad 2<sup>um</sup>. Mais il n'est pas nécessaire que la commutation soit accordée pendant la confession jubilaire, puisque le pénitent peut ne la faire qu'en dernier lieu. A ce sujet nous rappellerons que la confession jubilaire devant être distincte de la confession annuelle ordonnée par l'Église, le pénitent, en toute hypothèse, est obligé de se confesser deux fois. Il peut d'ailleurs faire ces deux confessions en tel ordre qu'il voudra : ainsi un pénitent qui ne se serait pas confessé, par exemple depuis le temps pascal de 1885, doit pour satisfaire au précepte de la confession annuelle, se confesser à nouveau avant la fin du temps pascal de 1886, quand même il aurait auparavant (ce qui est parfaitement possible et permis) gagné le jubilé. Ainsi l'a décidé la S. Pénitencerie.



serait insuffisant, la commutation n'en est pas moins valide ; elle serait, au contraire, de nul effet, si le pénitent présentait un faux motif ou si le confesseur commuait sans aucune raison.

Mais quelle raison suffira donc à légitimer la commutation d'une œuvre ? Il faut, disaient les auteurs, un motif qui suffirait à excuser le fidèle de l'accomplissement de cette œuvre, si elle était commandée *sub gravi* par une loi de l'Église. Ainsi donc, toute raison qui excuserait une personne de l'assistance à la messe des dimanches et fêtes, légitime la commutation des visites d'églises ; de même, on pourra commuer le jeûne aux fidèles qu'une raison de santé, de travail obligatoire (1), exempte des jeûnes de précepte. Plus difficilement on trouvera des motifs de commuer la communion, excepté aux malades qui ne peuvent la recevoir ; il en est de même de l'aumône : qui ne peut donner quelques centimes ? et surtout des prières à faire pendant les visites, car la commutation des visites n'entraîne point celle des prières (2).

Le cas le plus pratique concerne les personnes vivant en communauté : leur confesseur ou aumônier est-il autorisé, par le seul fait de la vie commune qu'elles mènent, à leur commuer la visite des églises stationnales en visites faites à la chapelle de l'établissement ? La réponse est négative, mais si le fait de la vie de communauté ne paraît motiver suffisamment la commutation, d'autres raisons spéciales peuvent la permettre : il en est ainsi dans les maisons soumises à la claustration soit par les lois de l'Église, (communautés cloîtrées) soit par leur fin (p. e. les refuges),

(1) La raison d'âge ou de dispense ne suffirait pas à légitimer la commutation.

(2) Const. *Inter præteritos*, § 53,

et, en général, de toutes les personnes qui ne pourraient sortir sans de sérieux inconvénients (1). Il suit de là que dans les maisons religieuses d'éducation où les pensionnaires sortent à des jours réglés, il n'y a pas de raison de commuer les visites.

5° *Comment la commutation des œuvres doit-elle se faire ?* Trois points sont à observer. — *a)* Si l'œuvre est divisible, et si le pénitent peut en faire une partie, on ne commuera que la partie qu'il est empêché d'accomplir. Par exemple, à un pénitent qui peut faire abstinence et non jeûner, on commuera seulement l'obligation de ne faire qu'un seul repas. — *b)* L'œuvre subrogée doit être surérogatoire, car elle devient, par le fait de la commutation, une œuvre jubilaire : or, nous l'avons dit, on ne peut pas faire compter pour le jubilé une œuvre déjà obligatoire à un autre titre. — *c)* L'œuvre subrogée doit être moralement équivalente à celle que l'on commue (2). Cette équivalence doit être entendue relativement aux intentions du Souverain Pontife ; pour ce motif, il est à conseiller de commuer les jeûnes en d'autres mortifications, l'obligation de visiter les églises en prières supplémentaires, et ainsi de suite selon l'état de la personne qui obtient commutation. Il est évident que l'équivalence matérielle ne doit pas être exigée des malades.

6° *Combien de fois la commutation peut-elle se faire ?* La S. Pénitencerie, répondant le 30 janvier à la demande qui lui était faite d'accorder aux confesseurs le pouvoir de commuer les œuvres à un pénitent

(1) Par exemple, les personnes dont les sorties devraient être surveillées, ou à qui la permission de sortir serait refusée.

(2) Const. *Inter præteritos*, § 45.

chaque fois qu'il voudrait gagner le jubilé, déclare que les confesseurs ont de plein droit ce pouvoir, *non carere*, sans qu'il soit besoin de leur accorder l'indult sollicité. Cette décision établit définitivement pour l'avenir ce point jusqu'ici controversé, que la commutation des œuvres ne doit point être mise au nombre des privilèges du jubilé, puisqu'on ne peut user de ceux-ci qu'une seule fois. Cela résultait du reste de la constitution *Inter præteritos*, § 84. Il est vrai que la constitution *Convocatis*, n. 52, paraissait autoriser l'opinion contraire de quelques auteurs.

XIX. — *Prorogation du temps du jubilé*. Les bulles jubilaires accordent ordinairement aux confesseurs le droit de proroger de quelque temps, *in proximum tempus prorogare* (1), la durée du jubilé pour les personnes qui n'auraient pu remplir en temps utile les conditions prescrites. Cette clause manque dans la bulle de 1886, et, par conséquent, n'est pas applicable au présent jubilé, comme il résulte de la réponse donnée par la S. Pénitencerie, le 30 janvier (2).

Quant à la clause relative aux voyageurs, nous l'avons expliquée à propos des visites. Elle avait été interprétée par la S. Pénitencerie, notamment en 1875, en ce sens que le jubilé était prorogé de toute la durée de leur voyage. Interrogée à ce sujet en 1886, la même Congrégation répondit (30 janvier) : *in præsentis jubilæo nihil de prorogatione proponi*. Il n'y a donc pas de prorogation du présent jubilé en faveur des voyageurs.

(1) Dans les jubilés qui durent plusieurs mois, cette prorogation pourrait être d'un mois.

(2) Ad IX<sup>um</sup> et X<sup>um</sup>.

## III

*Privilèges du Jubilé.*

XX. — Ces privilèges consistent — *a*) dans le droit accordé à tous les fidèles de choisir leur confesseur, et surtout — *b*) dans le pouvoir accordé à celui-ci d'absoudre des censures et cas réservés, et de commuer les vœux.

XXI. — *L'usage de ces privilèges est réglé comme il suit :*

1° *Il est nécessaire que le pénitent ait l'intention de gagner le jubilé* « *animo præsens jubilæum consequendi* (1), » c'est-à-dire la volonté « sincère et sérieuse (2) » d'accomplir dûment les œuvres requises, à défaut de quoi le confesseur ne jouirait point à son égard de la juridiction jubilaire, et, par conséquent, ne pourrait l'en faire bénéficier. Néanmoins, si le pénitent, après sa confession de jubilé, ne réalise pas son intention de gagner l'indulgence, les absolutions et commutations de vœux que son confesseur lui aura accordées n'en restent pas moins valides. C'est ce qui depuis Benoît XIV (3) a été itérativement déclaré, notamment par la S. Pénitencerie le 15 janvier dernier (4).

2° *Le même pénitent ne peut user des privilèges qu'une seule fois : hac vice*, est-il dit dans les bulles jubilaires. Il faut donc se garder de confondre l'usage

(1) Cf. Encyclique de 1879

(2) Benoît XIV, Const. *Convocatis*, n. 24.

(3) Id. ib. n. 54, et Const. *Inter præteritos*, § 86.

(4) N. VIII.

des privilèges avec l'indulgence du jubilé qui souvent, comme en 1886, peut être gagnée plusieurs fois. — *a*) Si donc le pénitent a déjà utilisé les privilèges, il ne pourra plus en obtenir une nouvelle application, quand même il gagnerait le jubilé une seconde fois. Par suite, son confesseur, pour l'absoudre des cas réservés ou commuer de nouveau ses vœux devrait se munir, comme en temps ordinaire, des pouvoirs nécessaires à cet effet. — *b*) Si le pénitent a gagné le jubilé sans se servir des privilèges, il ne pourra en obtenir l'application que si le jubilé peut être gagné plusieurs fois, et dans ce cas, il devra avoir l'intention de le gagner à nouveau. — *c*) Le privilège de l'absolution des cas réservés étant distinct de celui de la commutation des vœux (1), le pénitent qui aurait joui du premier pourrait, sous les conditions que nous venons d'indiquer, réclamer le second, et réciproquement.

3° *L'application des privilèges ne peut se faire qu'en confession* (2), et n'est valable que pour le for interne, *in foro conscientie duntaxat*, c'est-à-dire que, dans le cas de censure ou d'irrégularité publique, le coupable, même après avoir reçu l'absolution jubilaire, devra se comporter en public comme étant toujours sous le coup de la peine encourue par lui, et pourra être juridiquement poursuivi par le juge ecclésiastique pour le délit commis.

XXII. — *Privilège accordé aux fidèles de se choisir un confesseur*. La bulle de 1886 s'exprime ainsi : « Nous concédons à tous et à chacun des fidèles tant laïques qu'ecclésiastiques, aux séculiers et aux réguliers de tout ordre et de tout institut, même de ceux qu'il

(1) S. Pénit., 1873, ap. *Acta. S. Sedis*, VII, p. 221.

(2) Const. *Convocatis*, n. 25.

faudrait nommer spécialement (1), la faculté de se choisir à cet effet quelque confesseur que ce soit, tant séculier que régulier, approuvé en fait ; les religieuses novices et autres femmes vivant dans le cloître pourront aussi user de cette faculté, pourvu qu'elles s'adressent à un confesseur approuvé pour les religieuses (2). » A cette règle il y a une exception, celle formulée par Benoît XIV dans la Constitution *Sacramentum Pœnitentiae*. Nous en parlerons plus loin (n° XXIV, a).

1° C'est un principe qu'en temps de jubilé le pénitent confère lui-même la juridiction jubilaire au confesseur qu'il choisit, pourvu que celui-ci soit approuvé. Mais de qui le confesseur doit-il être approuvé, et cette approbation, quelle doit-elle être ?

2° Si le confesseur choisi est séculier, l'approbation requise est celle de l'ordinaire diocésain de l'endroit où se fait la confession (3). Si le confesseur est membre d'un ordre à vœux solennels, il devra, pour absoudre, même en temps de jubilé, les pénitents séculiers, être également muni de l'approbation de l'ordinaire diocésain (4) ; celle de son supérieur régulier lui suffira pour

(1) Cette clause, habituelle depuis Benoît XIV, vise les ordres religieux dont les règles établissent que même en temps de jubilé, ils ne pourront s'adresser qu'au confesseur approuvé par leurs supérieurs réguliers.

(2) « Insuper universis christi fidelibus tam laicis quam ecclesiasticis secularibus enjusvis Ordinis et Instituti, etiam specialiter nominandi, facultatem concedimus, ut sibi ad hunc effectum eligere possint quemcumque presbyterum confessarium tam sæcularem quam regularem ex actu approbatis ; qua facultate uti possint etiam moniales, novitiæ, aliæque mulieres intra claustra degentes, dummodo confessarius approbatus sit præ monialibus. »

(3) Bened. XIV, Const. *Apostolica indulta*, 5 aug. 1744. Théoriquement l'approbation et la juridiction sont choses distinctes. En pratique, les évêques donnent la juridiction en même temps qu'ils approuvent.

(4) Bened. XIV, loc cit.

absoudre les religieux soit du même ordre, soit d'ordre différent. Ainsi l'a déclaré la S. Pénitencerie le 30 janvier (1). Jusqu'ici les bulles jubilaires spécifiaient indistinctement que le confesseur jubilaire devait être approuvé *ab ordinariis locorum*, c'est-à-dire, semblait-il, par l'ordinaire diocésain. La réponse susmentionnée de la S. Penitencerie éclaircit le doute qui existait au sujet de la confession des réguliers auprès de religieux du même ordre ou d'ordres différents.

3°) L'approbation nécessaire doit exister — *a) en fait, ex actu approbatis*, dit la bulle (2); cette clause ne serait donc pas vérifiée si l'approbation n'était pas encore obtenue, ou avait cessé. — *b) Elle doit exister pour l'endroit où se fait la confession*; si donc le confesseur est approuvé seulement pour une partie du diocèse (3), il ne peut, même en temps de jubilé, confesser que dans ce territoire. Il suit de là, et de ce qui a été dit plus haut (2°) que les fidèles séculiers n'ont point, en temps de jubilé, quant au choix du confesseur, de plus grandes facilités qu'en temps ordinaire; cela n'est d'ailleurs pas nécessaire, puisqu'en tout temps ils peuvent s'adresser à tout prêtre ayant juridiction dans l'endroit où ils veulent se confesser. Autrefois il n'en était pas ainsi : ils ne pouvaient se confesser à d'autre prêtre séculier qu'à leur propre prêtre ou curé, *proprio sacerdoti* : c'est la coutume

(1) Ad X, 1<sup>na</sup>.

(2) D'après la bulle *Paterna Charitas* de Benoît XIV, les religieuses à clôture papale pouvaient s'adresser à un confesseur autrefois mais non actuellement approuvé pour elles, pourvu toutefois que l'approbation ne lui eût pas été retirée pour motif d'indignité. La clause, *ex actu approbatis*, exige que l'approbation existe au moment où la confession a lieu.

(3) C'est le cas des vicaires dans la plupart des diocèses de France.

qui a établi que tout prêtre, dans l'endroit où il a juridiction, peut absoudre les séculiers qui se confessent à lui : néanmoins les bulles jubilaires stipulent, comme si cette coutume n'existait pas, la faveur du choix du confesseur même par les fidèles séculiers. L'approbation doit exister — *c) pour la catégorie de personnes à laquelle appartient le pénitent*. Par exemple, un confesseur approuvé seulement pour la confession des hommes ne pourrait, même en temps de jubilé, confesser les femmes. Ce point concerne spécialement la confession des religieuses. A ce sujet, plusieurs remarques sont nécessaires. Les religieuses [soumises à la clôture papale ne peuvent être absoutes que par un confesseur spécialement approuvé pour elles par l'ordinaire diocésain. En France, il n'existe pas de religieuses à vœux solennels, ni, par suite, à clôture papale ; dès lors tout prêtre approuvé peut confesser n'importe quelles religieuses, excepté dans les diocèses où, de par les Statuts, une approbation spéciale est requise à cet effet. Dans ces diocèses, en temps ordinaire, le confesseur ne reçoit le plus souvent cette approbation que pour telle maison de telle congrégation religieuse ; en temps de jubilé, il absoudrait valablement les religieuses des autres maisons et même des autres congrégations religieuses. En tout ceci, sous le nom de religieuses sont comprises également les novices.

XXIII. — *Pouvoirs jubilaires des confesseurs*. Pour le détail, S. S. Léon XIII, en 1886, comme en 1881, renvoie à la bulle de 1879. Ces pouvoirs spéciaux consistent dans la faculté — 1° d'absoudre des censures et cas réservés ; — 2° de commuer les vœux ; — 3° de dispenser de l'irrégularité encourue du chef de violation d'une censure.



XXIV. — *Absolution des censures et cas réservés.*

Deux questions pratiques se posent, concernant 1° l'étendue de ce pouvoir, 2° les conditions de son exercice.

1° *Le confesseur jubilaire a le pouvoir d'absoudre de toutes les censures (1) et fautes réservées soit à l'Ordinaire, soit même speciali modo (2) au Souverain Pontife (3), sauf les deux restrictions suivantes (4).*

La première consiste dans le maintien, pendant le

(1) Sous le nom de censures on entend l'excommunication, la suspension et l'interdit : il s'agit ici de l'interdit personnel. On sait que les censures *latæ sententiæ* réservées au Souverain Pontife sont contenues dans la bulle *Apostolicæ Sedis*.

(2) La bulle de 1879 s'exprime ainsi : « Confessarius ab excommunicationis, suspensionis, et ab aliis ecclesiasticis sententiis et censuris a jure vel ab homine quavis de causa latis seu inflictis, etiam ordinariis locorum et Nobis seu Sedi Apostolicæ etiam in casibus cuicumque et Sedi Apostolicæ *speciali licet modo* reservatis, et qui alias in concessione quantumvis ampla non intelligerentur concessi, nec non ab omnibus peccatis et excessibus quantumcumque gravibus et enormibus, etiam iisdem ordinariis ac Nobis et Sedi Apostolicæ, ut præfertur, reservatis, injuncta ipsis salutari pœnitentia aliisque de jure injungendis, et, si de hæresi agatur, abjuratis prius et retractatis erroribus, prout de jure, absolvere possit et valeat. »

(3) Quand même le pénitent aurait commis ces fautes ou encouru ces censures dans l'espoir d'être plus facilement absous pendant le jubilé (S. Alph. l. VI, n. 537, qu. 6).

(4) « Non intendimus autem per præsentem... derogare constitutioni cum appositis declarationibus editæ a fel. rec. Benedicto XIV, Prædecessore Nostro, quæ incipit *Sacramentum Pœnitentiæ*; neque demum easdem præsentem iis qui a Nobis et Apostolica Sede, vel ab aliquo prælato, seu judice ecclesiastico nominatim excommunicati, suspensi, interdicti, seu alias in sententias et censuras incidisse declarati, vel publice denunciati fuerint, nisi intra prædictum tempus satisfecerint, et cum partibus, ubi opus fuerit, concordaverint, ullo modo suffragari posse ac debere. Quod si intra prælinitum terminum, judicio confessarii, satisfacere non potuerint, absolvi posse concedimus in foro conscientiæ, ad effectum duntaxat assequendi indulgentias jubilæi, injuncta obligatione satisfaciendi statim ac poterunt. »

jubilé, des dispositions de la bulle *Sacramentum Pœnitentiæ* de Benoît XIV (1), touchant — a) *le crime de complicité in peccato turpi*; hors les cas extrêmes prévus par la bulle, le confesseur *complex* ne peut valablement en absoudre, et s'il osait le faire, il encourrait *ipso facto* — b) *l'excommunication fulminée par la constitution Apostolicæ Sedis* (n. X) et dont il ne pourrait être relevé, en vertu des pouvoirs du jubilé par aucun confesseur. — c) *Le crime de fausse dénonciation pour sollicitation* reste même pendant le jubilé, réservé *sine censura* au Souverain Pontife (2). Quant à l'obligation de dénoncer les *sollicitantes* à l'ordinaire diocésain, elle reste entière, et le confesseur jubilaire doit refuser d'absoudre le pénitent *sollicitatus* qui ne voudrait pas la remplir.

La seconde restriction concerne les personnes nommément frappées d'excommunication, suspense ou interdit, ou publiquement dénoncées comme ayant encouru quelque-une de ces censures. Le confesseur ne peut valablement les absoudre avant qu'elles aient donné satisfaction et se soient accordées, s'il y a lieu, avec les parties lésées. Si toutefois ce confesseur juge qu'il leur sera impossible pendant le temps du jubilé, de faire droit à ces conditions, il pourra les absoudre, mais à la seule fin de leur permettre de gagner l'indulgence, et en leur enjoignant de satisfaire au plus tôt (3). Cette absolution *ad effectum* permettrait, par exemple, à une personne nommément excommuniée de recevoir,

(1) Voir pour l'explication de cette bulle, les traités théologiques de *Sacramento Pœnitentiæ*.

(2) Pourvu que la dénonciation ait été faite, directement ou par intermédiaire, à l'ordinaire diocésain.

(3) Cette clause n'est pas toujours insérée dans les bulles jubilaires.

mais cette fois seulement, la Sainte Eucharistie et de gagner l'indulgence (1). Cet effet obtenu, la censure reprendrait ses droits comme auparavant.

2° *L'exercice du pouvoir d'absoudre des censures et cas réservés* est subordonné à deux conditions : — a) Premièrement, il est nécessaire que la confession du pénitent ne soit ni sacrilège (2), ni nulle (3). Cette condition est nécessaire, car une confession sacrilège ne saurait être privilégiée. D'autre part, une confession nulle, insuffisante par conséquent pour gagner le jubilé, ne peut donner droit à des faveurs qui ne sont accordées qu'en vue du jubilé (4). Cette condition est suffisante : si donc le pénitent oublie quelque péché réservé, si même son confesseur lui diffère l'absolution, ou la lui donne sans penser aux péchés (ou censures) réservés de son pénitent, la réserve n'en aura pas moins cessé, et le pénitent pourra être absous des dites fautes et censures par tout confesseur, même après le temps du jubilé (5). Si même le confesseur a dû différer l'absolution à son pénitent jusqu'après le jubilé, celui-ci pourra être absous des réserves qu'il aurait encourues même après la clôture du jubilé (6). — b) Deuxièmement, le confesseur doit imposer pour les censures et fautes réservées une pénitence salutaire et exiger que son pénitent accomplisse les autres in-

(1) On sait en effet que l'excommunication prive la personne qui l'a encourue de ses droits à la réception des sacrements et aux indulgences.

(2) Bened. XIV, *Inter præteritos*, § 62.

(3) S. Alph. VI, n. 537 qu. 2.

(4) Bened. XIV, loc. cit.

(5) S. Alph. l. c. qu. 4.

(6) Loiseaux, *Traité canonique et pratique du jubilé*, p. 412. Nous mettrions à cette opinion la restriction que le pénitent devra avoir accompli en temps utile les autres conditions du jubilé.

jonctions qui sont de droit, c'est-à-dire, suivant la nature de la faute, les réparations de scandale, renonciation aux sectes condamnées, restitution, etc. nécessaires (1). La bulle mentionne spécialement le crime d'hérésie qui, sans cette mention, serait excepté des pouvoirs jubilaires (2), et requiert l'abjuration et la rétractation préalables

XXV. — *Commutation des vœux*. Nous avons à exposer l'étendue de ce pouvoir, son usage, ses effets. 1° Peuvent être commués par le confesseur jubilaire en autres œuvres pieuses et salutaires tous les vœux, même réservés au S. Siège ou confirmés par serment. Sont exceptés seulement les vœux de chasteté, de religion, ceux par lesquels on contracte une obligation à l'égard d'un tiers, ceux enfin qui ont pour objet des pénalités et que l'on appelle aussi vœux préservatifs du péché, à moins qu'il ne s'agisse de les commuer en une œuvre qui préserve du péché aussi bien que la matière du premier vœu (3).

a) Le pouvoir accordé est simplement celui de commuer la matière du vœu en une autre équivalente, et non celui de commuer en dispensant (4) *dispensando*

(1) En ce qui concerne les usurpateurs des biens du S. Siège, les décisions du 1<sup>er</sup> juin 1869 (voir *Acta S. Sedis*, t. V, p. 28) sont applicables aux jubiléés subséquents.

(2) Bened. XIV, Const. *Convocatis*, n. 54.

(3) *Nec non vota quæcumque etiam jurata ac Sedi Apostolicæ reservata (castitatis, religionis et obligationis quæ a tertio acceptata fuerit, seu in quibus agatur de præjudicio tertii semper exceptis, nec non pœnalibus quæ præservativa a peccato nuncupantur, nisi commutatio futura judicetur ejusmodi, ut non minus a peccato committendo refrænet quam prior voti materia) in alia pia et salutaria opera commutare.*

(4) Le pouvoir de commuer en dispensant a été souvent accordé (Ben. XIV, const. *Convocatis*, *Inter præteritos*) mais non par S. S. Léon XIII.

*commutare*, qui permettrait d'imposer une œuvre moindre à la place de celle primitivement vouée (1).

b) Le pouvoir de commuer s'étend, sauf quatre exceptions, à toutes espèces de vœux, même à celui de ne jamais demander commutation d'un autre vœu, et aussi aux serments séparés de tout vœu. Les quatre exceptions portent sur le vœu de chasteté, le vœu de religion, le vœu contenant une obligation vis à vis d'un tiers, le vœu pénal.

c) Le vœu de chasteté et le vœu de religion ne sont soustraits au pouvoir du confesseur jubilaire, que s'ils réunissent les conditions requises pour être réservés au Souverain Pontife, c'est-à-dire quand ils sont parfaits : ce qui suppose qu'ils ont été émis *librement* ou en connaissance de cause (2), et à l'abri de toute crainte ou pression injuste ; *intégralement* : le vœu doit embrasser la matière réservée (chasteté ou religion) dans toute l'étendue des obligations qu'elle comporte. Par exemple, la chasteté exige l'abstention de toute faute, même antérieure, opposée à cette vertu ; donc, on pourra commuer le vœu de simple virginité, ou celui d'éviter seulement telle ou telle faute, contraire à la chasteté ; *absolument*, c'est-à-dire avec l'intention de s'obliger *sub gravi*, sans condition suspensive (3), par affection à l'objet du vœu (4), et pour toujours (5). Par suite, peuvent être commués le vœu

(1) Bened. XIV, const. *Inter præteritos*, § 45.

(2) C'est pourquoi les vœux émis avant l'âge canonique de 14 ans pour les hommes, de 12 ans pour les femmes, ne sont pas réservés.

(3) Si la condition n'était pas suspensive, mais simplement explicative, le vœu serait réservé : c'est le cas, p. e., de celui qui ferait vœu d'entrer en religion si (c'est-à-dire quand) ses parents viennent (viendront) à mourir.

(4) C'est pourquoi le vœu avec condition suspensive, et le vœu pénal (voir ci-après) ne sont pas réservés.

(5) Cette clause *pour toujours* ne vise parmi les vœux réser-

de chasteté temporaire, le vœu disjonctif, à moins que l'alternative ne porte sur des matières réservées (1), et aussi le vœu pénal.

d) Sous le nom de vœu de religion on entend d'abord les vœux qui constituent l'état religieux (dans les Ordres à vœux solennels) ou qui, dans certains Ordres, leur sont surajoutés. Le confesseur jubilaire n'a en aucune circonstance, le pouvoir de les commuer. On entend ensuite le vœu d'entrer dans l'un de ces Ordres à vœux solennels. Par suite, en France, le vœu de se faire religieuse peut toujours être commué. Il en est de même des circonstances du vœu de religion (2). Si donc un pénitent a fait vœu d'entrer dans tel grand Ordre religieux, à telle date, dans tel couvent, le confesseur jubilaire pourra, pour motif sérieux, lui permettre d'entrer dans un autre grand Ordre même moins sévère, dans tel autre couvent, à telle autre date, pourvu que le délai n'expose pas le pénitent au péril de manquer à son vœu.

e) Le vœu qui contient une obligation à l'égard d'un tiers, dès qu'il a été accepté par celui-ci, et, s'il est conditionnel, dès que la condition a été vérifiée (3),

vés, que celui de chasteté et celui de religion. Les autres vœux réservés (vœux de pèlerinage à Rome, à Jérusalem, à S. Jacques de Compostelle) ne peuvent pas, en effet, être l'objet d'une obligation perpétuelle.

(1) Ex. du vœu disjonctif. Faire vœu de chasteté ou de jeûner tant de jours par semaine, etc. Si après avoir émis ce vœu on se décide pour la matière réservée, soit pour la chasteté, le vœu pourra être commué. Cela ne pourrait pas se faire si le vœu portait ou sur la chasteté ou sur l'entrée en religion.

(2) En général, les circonstances de n'importe quel vœu réservé ne tombent pas sous la réserve.

(3) Sous ce rapport, par conséquent, le vœu fait en faveur d'un tiers, diffère des vœux réservés, car ceux-ci cessent d'être réservés dès qu'ils ont été faits avec condition suspensive, quand même cette condition se serait effectivement réalisée.

ne peut être commué. Sous le nom de tierce personne sont compris non-seulement les individus, mais encore les communautés. De ce chef, les vœux émis dans une simple congrégation ne peuvent être commués même en temps de jubilé ; il en est de même du vœu de persévérance qu'il est d'usage d'émettre dans plusieurs de ces congrégations (1).

f) Le vœu pénal tire son nom de la pénalité à laquelle on s'engage par vœu, au cas où l'on viendrait à commettre telle faute déterminée. Ce vœu est donc conditionnel, et, par suite, n'est jamais réservé (2) ; néanmoins les confesseurs jubilaires ne peuvent le commuer que sous la restriction d'imposer une autre œuvre qu'ils jugeront aussi efficace, pour préserver du péché, que l'œuvre pénale primitivement vouée.

2° *Le pouvoir jubilaire de commuer les vœux.* — a) Il ne peut être exercé qu'en confession (voir n. XVIII, 2°), une seule fois, et seulement pendant le temps du jubilé. Le confesseur pourrait cependant, tout en accordant la commutation en principe, prendre délai pour s'éclairer sur la manière de la faire, et remettre à cet effet le pénitent même après le jubilé (3). La commutation ainsi faite sera valide, pourvu que le pénitent ait, en temps voulu, accompli les œuvres prescrites.

b) En pratique, la commutation des vœux (4) peut se

(1) Benoît XIV, const. *Convocatis*, n. 23, *Inter præteritos*, § 66. Bien entendu il ne s'agit pas des vœux qui auraient été émis d'une manière privée par les membres de ces congrégations.

(2) Quand même il aurait pour objet une matière réservée (chasteté, religion).

(3) Mais toujours en confession. Le confesseur jubilaire peut aussi désigner au pénitent plusieurs œuvres, en lui laissant le choix entre elles.

(4) Nous disons *des vœux*, car il en est autrement de la commutation des œuvres du jubilé (voir n. XVIII, 4°).

faire sur un simple désir du pénitent (1), et le confesseur n'a pas le droit de la différer ou d'en suspendre les effets jusqu'à ce que le pénitent se soit effectivement acquitté des prescriptions jubilaires.

c) Il est essentiel que la commutation se fasse en une œuvre équivalente à celle qui a été vouée (n. XXV, 2°, a) : si l'écart était considérable, la commutation serait valide, mais il y aurait pour le confesseur matière à faute grave, et pour le pénitent, obligation de rétablir l'égalité d'après ses propres lumières, ou celles d'un conseil prudent. En particulier, l'œuvre substituée doit être surrogatoire, si l'œuvre vouée y'était.

d) Le confesseur, dans la commutation des vœux, s'inspirera utilement du conseil, donné par la plupart des auteurs, de substituer à l'œuvre vouée une œuvre de même fin, de même nature, de même difficulté relative. Si donc l'œuvre primitive était une œuvre de prière, de mortification, de charité ; si l'obligation du vœu était temporaire ou perpétuelle, réelle ou personnelle, ce sera bien qu'il en soit de même de l'œuvre substituée. Quant à la difficulté, il faudra naturellement tenir compte de la santé, de la situation du pénitent.

3° *L'effet de la commutation du vœu* est — a) de transférer l'obligation de l'œuvre vouée sur celle substituée par le confesseur. Si donc celle-ci devient impossible à accomplir, le pénitent n'est plus tenu à rien. — b) de supprimer la réserve du vœu, si celui-ci était réservé : toutefois cet effet n'existe que si l'œuvre subrogée n'est pas elle-même matière réservée (comme par exemple cela aurait lieu si le confesseur

(1) S. Alph. l. VI, n. 537, qu. 1.



imposait l'obligation de garder la chasteté perpétuelle).

XXVI *Dispense de l'irrégularité propter violationem censuræ* (1). Cette irrégularité est la seule dont le confesseur puisse dispenser, à condition qu'elle soit restée occulte, ce qui suppose, d'après saint Alphonse (2) que le public ignore non seulement le fait de la violation de la censure, mais encore que l'irrégularité est attachée à ce délit. La dispense du confesseur rendra aux ecclésiastiques *in sacris* (3) le droit et d'exercer leur ordre et d'être promus aux ordres supérieurs.

H. MOUREAU.

Professeur aux Facultés catholiques de Lille.

(1) « Et cum pœnitentibus hujusmodi in sacris ordinibus constitutis, etiam regularibus, super occulta irregularitate ad exercitium eorundem ordinum et ad superiorum assecutionem, ob censurarum violationem duntaxat contracta dispensare possit et valeat confessorius. Non intendimus autem per præsentis super alia quavis irregularité sive ex delicto, sive ex defectu, vel publica vel occulta aut nota aliave incapacitate aut inhabilitate quoquomodo contracta dispensare, vel aliquam facultatem tribuere super præmissis dispensandi seu habilitandi, et in pristinum statum restituendi etiam in foro conscientie. »

(2) L. VI, n. 1111. Néanmoins l'opinion contraire, soutenant que l'irrégularité serait occulte pourvu que le délit soit connu, quand même la peine qui y est attachée serait ignorée, est mieux fondée que celle de saint Alphonse.

(3) Car les clercs non engagés dans les Ordres sacrés ne peuvent pas encourir cette irrégularité.

# ÉTUDE SUR LE PAPE VIGILE

---

## 1<sup>er</sup> Article

---

Parmi les papes des huit premiers siècles, deux ont été particulièrement maltraités par les historiens; ce sont Libère (352-366) et Vigile (537-555). Aujourd'hui, la cause du premier, longtemps pendante, doit être considérée comme définitivement gagnée (1). Ce n'est pas à dire que les vieux préjugés et l'outréculdunce hérétique ne tenteront pas un retour offensif, il faut s'y attendre. Mais cet assaut ne peut plus avoir de succès auprès d'une science vraie et impartiale. La cause du second paraissait jusqu'à ce jour à peu près désespérée, et tout en soupçonnant que bien des calomnies s'étaient accumulées sur son nom, on était réduit à plaider les circonstances atténuantes. Il convient d'ajouter que tous les historiens catholiques n'avaient même pas ce scrupule, comme on peut le voir dans une étude récente sur ce pape (2).

Cependant, depuis longtemps, de vrais savants avaient entrepris de réviser le jugement de l'histoire sur le pape Vigile. Telle fut l'œuvre de trois bénédictins de Saint-Maur, D. Constant, D. Mopinot et D. Durand. Leur *Apologie* de Vigile, qui provoquait

(1) V. *Bul. di arch. crist.* iv<sup>e</sup> ser., I et II, 1883. — Card. Pitra *Analectu noviss.*, I. I, p. 463-465.

(2) *Mélanges d'archéol. et d'hist.* au, 1883, p. 258-260. — *Revue des quest. hist.* oct. 1884, p. 369-440. — Avril 1885, p. 579-593.

l'admiration du cardinal Mai, vient d'être publiée par l'éminent cardinal Pitra, dans le premier volume de ses *Analecta Novissima*. Le présent travail, évitant, autant que possible, toute forme irritante, s'inspirera souvent de l'apologie magistrale des savants de Saint-Maur. A ceux qui seraient tentés de croire que cette œuvre doit se trouver en retard sur les progrès de la critique historique, on peut rappeler ce jugement récemment formulé par un érudit d'une compétence incontestable : « Le XIX<sup>e</sup> siècle ne saurait se mesurer avec cette époque de la grande culture littéraire et historique, illustrée par Mabillon, Montfaucon... et les autres membres de cette école bénédictine, à qui l'on doit les vastes publications des *Historiens de la France*, du *Gallia christiana*... (1). »

## I

*Vigile avant son élévation au trône pontifical.*

Nous ne savons que fort peu de chose de Vigile avant son élévation au siège de saint Pierre. Il était romain, fils du consul Jean, il avait un frère sénateur, dont nous aurons à parler plus tard. Il appartenait donc à une des grandes familles de Rome. Pour comprendre son rôle avant son élection, il faut raconter les événements qui le précédèrent, bien qu'il paraisse n'y avoir pris qu'une part très minime.

## I

L'élection des papes, comme celle de tous les évêques, était généralement faite, depuis les Apôtres, par

(1) *Notions élémentaires de critique historique*, par Ad. Tardif, p. 6.

le clergé et le peuple avec une liberté entière, garantie d'ailleurs par les canons. Mais en 483, Odoacre, roi d'Italie, depuis la chute de l'empire d'Occident, prétendit intervenir dans l'élection du pape sous prétexte d'en assurer l'ordre et de prévenir les troubles dont elle aurait pu être l'occasion. Dans l'assemblée réunie à Saint-Pierre pour l'élection du successeur de Simplicius, le préfet du prétoire, Basilius, lut, au nom du roi barbare, une pièce rédigée. prétendait-il, du vivant de Simplicius, et dans laquelle il affirmait que ce pape lui avait demandé d'intervenir dans l'élection des successeurs de saint Pierre (1). Cette pièce, qui n'était signée par aucun pape, fut déclarée nulle et abolie par le concile romain de 502 (2). Qui pouvait croire en effet que le pape Simplicius eût tenu le propos que lui prêtait le roi barbare, et dans le sens qu'il lui donnait (3)?

Au reste, cette loi avait été abolie déjà indirectement depuis trois ans. Après le schisme de Laurent et les troubles scandaleux dont il avait été la source, le

(1) *Non sine nostra consultatione, cujuslibet celebratur electio.* Labb. t. v, 473.

(2) Labbe, t. v, p. 472-473.

(3) Un savant critique paraît cependant le croire. « Or allez voir au texte : Vous trouverez que ce rescrit du roi Odoacre est une exhortation du pape Simplicius, qui, bien entendu, ne constitue nullement l'usurpation dont parle mon contradicteur et qui ne fut point réprouvée, quoiqu'il en dise, au concile de 501 (lisez 502). » (*Rev. des quest. hist.*, avril 1881, p. 383.) — Il suffit de lire le texte de ce concile pour se convaincre que la prétention d'Odoacre constitue une usurpation, dont Simplicius ne pouvait être l'inspirateur, et qu'elle y fut abolie. *Utraque constitutio laici principis jure meritoque est irritata, prior, (c'est celle dont nous parlons) quod canonibus sacrorum conciliorum repugnet...* (Sev. Binius, dans Labbe, t. v, p. 478, note d). Pragi (ad an. 502, n. 4) dit de ce concile : *Ejus celebrationis causa fuit abrogatio legis Odoacris Italiae regis, qua Basilius praefectus praetorio saeculerat, ne absque Italiae regis consensu, electio Romani Pontificis fieret.*

pape Symmaque réunit à Rome, le 1<sup>er</sup> mars 490, un concile d'évêques de l'Italie, afin d'aviser aux moyens de prévenir les compétitions simoniaques et ruineuses pour l'Église, qui se produisaient à la mort des papes, et d'établir une règle à suivre pour l'élection de l'évêque de Rome : *Quid circa Romani episcopi ordinationem debeat custodiri?* C'est bien là un mode nouveau d'élection que le pape propose d'établir. Quel fut ce mode? Sans s'inquiéter des causes antérieures, dont il ne faut pas oublier que le pape est juge, et n'ayant d'ailleurs en vue que l'Église romaine, le concile décrète que le pape pourra désigner son successeur de son vivant. S'il a été surpris par la mort, on en viendra aux suffrages (1). Le concile ajoute que ce mode sera désormais suivi pour l'élection de l'évêque de Rome : *Ut nullus aliter ad episcopatum romanum deinceps veniat, precamur*, dit le pape Symmaque, et le concile applaudit à cette demande. La déposition et l'excommunication devaient punir tout prêtre, diacre ou clerc qui serait convaincu d'avoir, du vivant du pape, et sans son assentiment, pris des moyens pour s'assurer la succession au siège apostolique, ou tenu dans ce but des conventicules privés. D'où il suit que le pape pouvait prendre des mesures et tenir des assemblées dans le but de régler sa succession. Ces canons furent souscrits par 72 évêques de l'Italie et 67 prêtres de Rome (2).

Symmaque mourut sans avoir désigné son successeur, et les divisions ne manquèrent pas d'éclater,

(1) *Si transitus papæ inopinatus evenerit, ut de sui electione successoris non possit discernere, siquidem in unum totius inclinaverit ecclesiastici ordinis electio, consecratur electus episcopus.* (Regest. Pont. Roman., 2<sup>e</sup> édit., p. 96.)

(2) Labbe, t. v, p. 442-444.

quand il fallut l'élire. Hormisdas fut nommé, et Cassiodore, alors consul, rétablit la concorde dans le clergé et le peuple de Rome (1).

A la mort de Jean I, victime de la brutalité du roi Théodoric, en 526, des troubles violents éclatèrent de nouveau et fournirent au roi l'occasion d'intervenir pour imposer un pape de son choix, Félix IV (2). L'abrégé canonien du *Liber pontificalis* le dit en propres termes : *Qui etiam ordinatus est ex jussu Theodorici regis* (3).

Le canon du concile de 499 concernant l'élection du pape n'avait pas été appliqué; l'habitude était plus forte que la loi. Félix IV (526-530) y eut recours, et entreprit de nommer son successeur. Il était incontestablement dans son droit en prenant cette mesure, et les motifs sérieux ne lui manquaient pas pour en justifier l'opportunité. Le double danger contre lequel l'Eglise Romaine luttait alors, reparaisait plus redoutable que jamais. D'une part, l'élection du pape était retombée sous la servitude du pouvoir civil, qui avait imposé Félix lui-même, et qui ne manquerait pas d'imposer son successeur au choix des électeurs. D'autre part, si l'on parvenait à échapper à ce danger, on tombait dans un autre, les intrigues des ambitieux qui, pour s'assurer à l'avance les suffrages, ne reculaient devant aucun engagement simoniaque, au risque de ruiner l'Eglise. C'est ce dernier désordre qui avait provoqué les canons de 499, et c'est celui qu'invoque à son tour Félix IV pour les mettre en pratique. Nous

(1) Cassiod., *Chron.*, ad an. 514.

(2) *Variar.* viii, 15. *Pudorem non habet victi cujus rotam contingit a principe superari.* Ce langage suppose quelque résistance de la part du clergé Romain.

(3) *Liber pont.*, édit. Duchesne, p. 106.

avons maintenant l'acte par lequel Félix désigna son successeur (1).

Peu de temps avant sa mort, atteint déjà de la maladie qui l'emporta, il adressa une ordonnance aux évêques suburbicaires, aux prêtres, aux diacres et au clergé, ainsi qu'au sénat. Voulant pourvoir à la tranquillité commune et à la paix de l'Église, dont les dettes sont considérables, il désigne pour son successeur l'archidiaque Boniface, auquel il a déjà remis le pallium en présence des prêtres, des diacres, des sénateurs et des patrices. « Bien que je sois persuadé, ajoute-t-il, que la crainte de Dieu et la piété chrétienne vous feront observer après moi la résolution que j'ai prise, cependant pour empêcher les conseils pervers et l'ambition de faire naître parmi vous des dissensions et des rivalités de nature à déchirer les membres de l'Église, notre Mère, je déclare que quiconque se rendrait coupable de ce crime, ou y adhérerait, cesserait d'être enfant de l'Église, et serait privé de la communion du corps du Seigneur. Et afin que personne n'en ignore, je veux que cette ordonnance soit portée à la connaissance de tous, à raison du compte qu'ils devront en rendre au futur jugement de Dieu, car je l'ai communiquée à mes fils les princes régnants. » Elle fut donc, par ordre du pape Félix, affichée dans toutes les églises paroissiales de Rome.

Il n'est pas difficile de voir que cette pièce est inspirée par le concile de 499. Ce sont les mêmes considérants, les mêmes préoccupations, une pénalité analogue, parfois les mêmes expressions ; comme il est

(1) Ce document et les deux dont nous parlerons plus loin ont été découverts par le Dr Amelli et se trouvent dans la *Scuola cattolica* de Milan, t. xxii ; — dans les *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, année 1883, et dans le *Neues archiv*, 1885, p. 413-414.

malade, Félix ne veut pas être surpris par la mort avant d'avoir désigné son successeur. Certains passages de son ordonnance révèlent des craintes sérieuses. Il lui semble entendre l'écho des conseils pervers, et voir les intrigues se nouer dans l'ombre ; le schisme paraît n'attendre que son dernier soupir pour éclater. Aussi, a-t-il pris toutes ses précautions pour le prévenir, il a communiqué son ordonnance aux princes régnants. Quels sont ces princes ? Ce sont, sans aucun doute, les princes Goths, Athalaric et sa mère Amalasouthe, car Rome leur appartenait, et la mesure prise par Félix ne pouvait avoir aucune chance de succès si elle n'avait leur agrément. Le parti impérial était sans doute puissant à Rome, et la domination des Goths y rencontrait beaucoup d'opposition. Mais cette circonstance devait rendre ces derniers beaucoup plus susceptibles, et le pape plus prudent à leur endroit.

On savait déjà que Boniface, désigné pour succéder à Félix IV, occupait une haute position auprès du Saint Siège. Saint Césaire d'Arles voulant faire approuver le concile d'Orange par Félix IV, écrivit à Boniface pour le prier de hâter de toute son influence auprès du pape cette confirmation, qu'il importait de ne pas laisser traîner en longueur. L'ordonnance de Félix IV nous apprend qu'il était archidiaque. Les archidiacres étaient à cette époque fréquemment élus pour succéder aux évêques, à raison de la part principale qu'ils prenaient dans le mouvement des affaires. Boniface paraissait désigné d'avance pour cette dignité. De plus, il était de race barbare, comme l'indique le nom de son père, Sigibuldus, et devait, à ce titre, plaire aux princes Goths.



## II

Félix IV mourut peu de jours après avoir publié son ordonnance, vers le milieu de septembre de l'année 530. Aussitôt le schisme éclata. Le diacre Dioscore, sans tenir compte de l'ordonnance de Félix IV, réunit ses partisans dans la basilique Constantinienne, où il fut élu pape, pendant que Boniface était reconnu comme successeur de Félix dans la basilique julienne. Il est de toute évidence que Dioscore, malgré l'ordonnance de Félix et l'excommunication qu'elle édictait, avait par ses intrigues et ses beaux discours préparé ce coup, qui ne pouvait être spontané. De ces deux élus, quel était le vrai pape et quel était l'antipape? Jusque dans ces derniers temps, on tenait généralement Dioscore pour un schismatique criminel, tandis que Boniface n'a jamais cessé d'être considéré, dès son élection, comme vrai successeur de saint Pierre. Mais dernièrement on a tenté une sorte de réhabilitation de Dioscore. « Le pape Boniface II, élevé au siège apostolique par la volonté de son prédécesseur beaucoup plus que par les suffrages du clergé, ne dut son maintien qu'à une circonstance imprévue. Si Dioscore, son compétiteur, avait vécu, c'est probablement lui qui figurerait maintenant au rang des papes légitimes et le nom de Boniface lui-même ne se trouverait que parmi ceux des antipapes (1). » Et ailleurs : « Dioscore représentait la liberté des élections épiscopales; les canons étaient pour lui; soixante prêtres l'appuyaient; dans le sénat il avait la majorité (2). »

(1) *Revue des quest. hist.*, oct. 1884, p. 367.

(2) *Mélanges d'arch. et d'hist.*, année 1883, p. 256.

Assurément ce ne sont pas les canons du concile de 499, qui étaient pour Dioscore. Or, c'est en vertu de ces canons que Félix avait désigné son successeur. On ne saurait dépouiller les papes du droit et du pouvoir de prendre les mesures qu'ils jugent propres à écarter les périls dont la dignité et l'indépendance du Saint-Siège pourraient être menacées. Les papes ont toujours usé de ce droit et exercé ce pouvoir : Étienne IV en 816, saint Nicolas-le-Grand en 862. Jean IX en 898 (1). « De grands malheurs eussent été épargnées à l'Église, dit le cardinal Pitra, si l'on fut resté fidèle à ces prescriptions (2). » Ajoutons que ces malheurs prirent fin et que l'Église rentra en pleine possession de sa liberté, lorsque Nicolas II, en 1059, dans un concile de 113 évêques, eut réservé aux cardinaux le droit à peu près exclusif d'élire le pape. Les papes du vi<sup>e</sup> siècle avaient le même pouvoir, et les canons ne pouvaient le restreindre. Dioscore ne pouvait donc pas invoquer les canons. Il était schismatique, et représentait non pas la liberté des élections épiscopales, mais la révolte contre une loi de l'Église Romaine. Au reste, il était, dès cette époque, considéré comme schismatique, et Justinien le dit assez clairement (3).

Les soixante prêtres qui l'appuyaient ne pouvaient lui donner le droit qu'il n'avait pas. Remarquons d'abord qu'il n'y a parmi ses partisans aucun des évêques suburbicaires, ni aucun diacre. Soixante prêtres cons-

1) *Regest. Pont. Rom.*, p. 316, 343, 442.

2) *Analecta novissima*, t. 1, p. .

3) *Qui Dioscorus cum nihil in fidem peccasset, tamen propter solum ecclesiasticum ordinem post mortem ab eadem sancta Romana Ecclesia anathematizatus est.* (*Advers. Orig.*, *Patrol. græc.*, t. 86, col. 1034).

tituaient assurément la majorité de ce corps ; mais dire que c'était à peu près l'unanimité, c'est aller un peu vite. Nous savons qu'au temps du pape Cornelius, au milieu du III<sup>e</sup> siècle, alors que Rome ne comptait qu'une infime minorité de chrétiens, il y avait dans cette ville 46 prêtres. Serait-il téméraire de penser qu'au VI<sup>e</sup> siècle, après le règne réparateur de Théodoric-le-Grand, alors que Rome, quoique bien déchue de son antique grandeur, était toute chrétienne et que la hiérarchie et les institutions chrétiennes y avaient atteint tout leur développement, ce nombre était plus que doublé ? Au concile de 499, on trouve les signatures de 67 prêtres, dont les *tituli*, au nombre de 30, sont indiqués. Nous savons que chaque *titulus* avait plusieurs prêtres. Or, 13 de ces *tituli* offrent trois signatures ; 10 en ont deux ; et 7 n'en ont qu'une. Il y a là à coup sûr de nombreuses lacunes. Au concile de 502, on ne trouve que 34 signatures de prêtres. Ce nombre variait donc beaucoup dans les conciles de cette époque. Au reste, cela importe assez peu, et l'unanimité même des prêtres n'aurait pu empêcher Dioscore d'être un antipape.

Avait-il du moins la majorité dans le sénat ?

L'ordonnance de Félix IV, dans le manuscrit de Novarre où M. Amelli l'a découverte, est suivie d'un décret du sénat relatif à l'élection du pape. « Le très honorable sénat aux prêtres, aux diacres et à tout le clergé. Nous avons jugé à propos de porter à votre connaissance que le très honorable sénat a décrété que quiconque, du vivant du pape, s'occuperait de l'élection de son successeur, ou recevrait quelque don à cette occasion, ou adhérerait à celui qui traiterait de cette affaire, serait condamné à perdre la moitié de ses biens au profit du fisc. Quant à celui qui serait

convaincu d'avoir eu l'ambition criminelle d'arriver à se faire élire de cette manière, qu'il sache qu'il serait privé de tous ses biens et que cet avertissement vous préserve donc de toute tentative coupable à cet égard. »

Constatons d'abord que ce décret est le même que celui dont parle le roi Athalaric dans sa lettre au pape Jean II, comme M. Ewald et après lui M. Mommsen l'admettent (1), et dont il sera question plus loin. Le sénat ajoutait donc des peines temporelles aux censures canoniques du concile de 499. Mais le point principal est de savoir à quelle époque ce décret fut porté. Fut-il antérieur ou postérieur à la mort de Félix IV, après l'ordonnance duquel il est placé dans le manuscrit? En réalité, cette difficulté disparaît dès que l'on admet que notre décret n'est qu'un fragment de celui que rappelle la lettre d'Athalaric. Celui-ci, en effet, nous apprend que le sénat publia son décret au temps du pape Boniface (2). Cela, il est vrai, n'empêche pas M. Ewald de croire que ce fut dans les derniers jours du pape Félix. Mais peut-on admettre qu'Athalaric, ou plutôt Cassiodore, ait commis un pareil anachronisme pour un fait de cette nature? Aussi M. Mommsen n'hésite pas à dire que le décret fut rendu durant le pontificat de Boniface, et même avant la fin du schisme, peu après la mort de Dioscore. Il n'y a d'ailleurs aucune raison de croire que le sénat ait pris cette mesure du vivant de Félix. On comprend fort bien, au contraire, qu'à la vue des troubles provoqués par le schisme, sans viser à faire de l'opposi-

(1) *Neues archiv.*, 1885, p. 420, et p. 581.

(2) *Et a tempore sanctissimi papæ Bonificii cum de talibus prohibendis suffragiis patres conscripti senatus consulta nobilitatis suæ memores condiderunt.* (Variar. IX, 15, 16.

tion politique, il ait proscrit pour l'avenir les compétitions scandaleuses et simoniaques qui venaient de se produire à la mort de Félix. Une partie de ce décret, celle qui a été découverte par le D<sup>r</sup> Amelli, fut sans doute affichée comme l'avait été l'ordonnance de Félix IV (1).

Concluons de ces faits qu'on ne peut pas dire que le sénat était favorable à Dioscore, puisque le décret qu'il publia était la condamnation de sa conduite, et qu'il frappait de peines très graves ceux qui dans la suite s'aviseraient de vouloir marcher sur ses traces. Rien ne prouve qu'il fut opposé à la manière dont Boniface avait succédé à Félix IV, car le passage du décret qui fut alors affiché se réfère assez clairement au concile de 499, et même à l'ordonnance de Félix. Ajoutons enfin que Boniface lui-même le comprit ainsi puisque peu après, comme on va le voir, il imita l'acte de son prédécesseur.

Heureusement, le schisme fut de courte durée. Dioscore était mort le 14 octobre; c'était la ruine de son parti. N'ayant d'appui ni dans le sénat, qui publia alors le décret dont nous venons de parler, ni dans le reste du clergé, ni dans la masse de la population, combattus par le pouvoir civil, ses partisans essayèrent de se maintenir, mais leurs illusions ne tardèrent pas à s'évanouir, et ils durent recourir à la clémence de celui que l'on considérait généralement comme le vrai pape. Les raisons que l'on voudrait faire valoir pour expliquer leur prompte soumission, et en vanter la sagesse, sont purement imaginaires (2). Dioscore mourut le 14 octobre, et l'acte de soumission de ses par-

(1) *Neues archiv.*, p. 582.

(2) *Mélanges d'arch. et d'hist.*, an. 1883, p. 256-257.

tisans est du 27 décembre. La sagesse leur vint un peu tard, et il est tout naturel de penser qu'elle leur fut inspirée par l'abandon dans lequel ils se virent laissés.

Boniface convoqua un concile des évêques suburbicaires et du clergé de Rome. Il exigea par acte notarié que les 60 prêtres schismatiques fissent l'aveu de leur faute, disant anathème à Dioscore qui, malgré la constitution de Félix IV, leur avait persuadé de l'élire pape, et prissent l'engagement de s'abstenir à l'avenir de ces criminelles tentatives, sous peine d'en courir les censures ecclésiastiques. Ces actes ou *libelli* furent déposés dans les archives de l'Église Romaine. La conduite de Boniface II, en cette circonstance, ne fut pas autre que celle des papes qui eurent à réconcilier des schismatiques. Il ne dépassa nullement le degré de soumission qu'il était en droit d'exiger des coupables. On ne peut tenir ce langage qu'en adoptant aveuglément le récit de la notice de Boniface II dans le *Liber pontificalis*.

Selon cette notice, qui du reste, pas plus que celle de Félix IV, ne dit un mot de la constitution de ce dernier pape, la conduite de Boniface fut inspirée par la jalousie, par la haine et par la vengeance (1). Que l'auteur de cette notice soit un ardent partisan de Dioscore, c'est très clair. Est-il contemporain, c'est loin d'être aussi évident. Son récit est incohérent, court, parfois obscur. Ce sont les notes d'un partisan de Dioscore qu'un compilateur postérieur a maladroitement réunies, et dont il a épousé, peut-être sans s'en rendre compte, toutes les rancunes, sans s'inquiéter de

(1) *Bonifacius zelo et dolo ductus cum grandi amaritudine.. Liber pontif.* In Bonifacio.)

le contrôler, de le corriger ou de le compléter. Ainsi s'expliquerait le silence qu'il garde sur la constitution de Félix IV, sur laquelle reposaient les droits de Boniface II. D'ailleurs, le style d'un auteur contemporain serait bien différent (1). On ne doit recourir à une pareille source qu'avec la plus grande réserve. Elle est pour Boniface II à peu près ce qu'est pour Symmaque, le fragment d'un *Liber Pontificalis* rédigé par un partisan de l'antipape Laurent. Qui songe à accorder une foi aveugle à ce dernier ?

La vérité est que, dans cette affaire, Boniface fit preuve de condescendance et de fermeté. Les assertions et les insinuations haineuses de l'inepte *Notice* doivent être contrôlées par un document vraiment contemporain et d'une incontestable valeur, c'est l'építaphe de Boniface lui même. Chose singulière ! La mesure que la notice du *Liber pontificalis* dit inspirée par la haine et la vengeance, et que l'on qualifie d'excessive, est signalée dans l'építaphe comme un grand acte de clémence et de réparation ; cela n'est plus douteux, dès que l'on admet que le décret du sénat date du pontificat de Boniface, et qu'il est dirigé contre les futurs imitateurs des partisans de Dioscore. En somme, Boniface n'exigea des schismatiques que l'aveu de leur faute et la promesse de n'y plus retomber à l'a-

(1) C'est l'opinion de M. Ewald, *Neues Archiv*. 1883 p. 423. — Voici le passage de la *Notice* qui nous occupe : *Hic* (Bonifacius) *cum Dioscoro ordinatur sub contentione. Qui Dioscorus ordinatur in basilica Constantiniana, Bonifacius vero in basilica Julii. Et fuit dissensio in clero et senatu dies 28. Eodem tempore defunctus est Dioscorus, II idus Octobris. Ipsis diebus, Bonifacius zelo et dolo ductus, cum grandi amaritudine, sub vinculo anathematis chirographi reconciliavit clerum. Quem chirographum archivo Ecclesiæ retrusit, quas, damnans Dioscorum et congregavit clerum. Cui tamen in episcopatu nullus subscripsit, dum plurimam multitudinem fuisset cum Dioscoro.*

venir. Quant à la condamnation de Dioscore, c'est une autre affaire, et il en sera parlé plus loin. Voici la partie de l'építaphe qui regarde la réconciliation des partisans de l'antipape :

Mitis adunavit divisum pastor ovile,  
 Vexatos refovens hoste cadente greges  
 Iram supplicibus humili de corde remisit  
 Debellans cunctos simplicitate dolos (1).

Que l'on fasse aussi large que l'on voudra la part d'exagération que comporte une építaphe, il est certain que les faits restent des faits, et que les convenances ne permettent jamais, surtout dans l'építaphe d'un pape, de donner un démenti formel et permanent à l'opinion publique pour des événements récents, et dont tous les témoins vivent encore. Or, l'építaphe nous apprend que, Dioscore disparu, Boniface gagna ses partisans par la douceur et pardonna généreusement aux coupables repentants. Elle loue deux faits dans ce court pontificat : la clémence à l'égard des schismatiques, et ses abondantes charités qui préservèrent Rome de la famine, et dont il prit la charge, le trésor de l'Église, nous l'avons vu, étant épuisé. L'auteur de la notice ne peut s'empêcher de signaler d'un mot celle-ci, et quant à l'autre, en vrai sectaire, il la dénature.

### III

A son tour, Boniface II, marchant dans la voie ouverte par le concile de 499 et suivie par Félix IV, songea à désigner son successeur. Caractère pacifique,

(1) D. Rossi, *Inscript. christ.*, t. I., p. 467.



il n'aurait pas bravé l'opinion sur ce point, il en donna la preuve, si elle lui avait paru opposée à son dessein ou au sujet sur lequel s'était porté son choix. C'est le diacre Vigile qu'il allait nommer pour lui succéder. Nous ne savons absolument rien sur les antécédents de ce personnage, qui apparaît pour la première fois dans l'histoire. Voici cependant le jugement récemment porté sur lui : « Le diacre Vigile sur lequel se portèrent ses préférences (de Boniface), était un ambitieux sans scrupules ; on le voit ici en faveur auprès d'un pape ami des Goths ; trois ou quatre ans après, il venait de Byzance à Rome réclamer le pallium épiscopal au nom de Justinien et de Théodora, et parvenait à l'obtenir au prix des plus lamentables intrigues. La faveur de ce personnage auprès de Boniface n'est pas de nature à recommander ce pape, à moins qu'on ne lui trouve une excuse dans un genre de vertu que l'auteur de son épitaphe a révélé chez lui : *debellans cunctos simplicitate* (1). » C'est ménager un pareil langage que de dire simplement qu'il est erroné. Contraste frappant ! Dioscore se fait nommer pape par ses intrigues simoniaques, malgré la constitution de Félix IV, sachant fort bien qu'il allait provoquer un schisme, et peut-être par l'intervention du roi Goth, comme on l'avait vu pour l'élection de Félix ; on laisse entendre qu'il fut le vrai pape, et que seule la circonstance fortuite de sa mort rendit son rival légitime. Vigile est choisi par le pape lui-même, preuve évidente de la haute position qu'il occupait dans le clergé et de l'estime dont il était entouré ; on ne voit pas qu'il ait rien tenté pour capter la faveur de Boniface, ni pour se maintenir, quand il fut mis de côté, ni pour se faire élire à la mort, qui

(1) *Mélanges d'arch. et d'hist.*, an 1883. p. 238.

arriva bientôt, de Boniface : on l'accuse d'une ambition effrénée ; on nous le montre prêt à tout sacrifier pour l'assouvir. Cette accusation repose non sur le passé de Vigile, qui est inconnu, mais sur sa vie ultérieure qui a été calomniée, comme nous le verrons, d'une manière vraiment lamentable, et sur une fausse décrétale attribuée à Silvère. Le contre-coup de cette accusation atteint Boniface lui-même, auquel on fait jouer un rôle de dupe. Ce qui est vrai, c'est que la faveur dont Vigile jouissait auprès de Boniface est une recommandation comme celle dont il jouit auprès du saint et énergique pape Agapit, auquel il est difficile d'attribuer le même rôle.

Boniface convoqua donc un concile dans l'église Saint-Pierre, et y publia une constitution par laquelle il choisissait le diacre Vigile pour lui succéder sur la chaire apostolique. Tous les membres de l'assemblée durent prendre l'engagement par écrit, et jurer devant la confession de saint Pierre, de n'en pas élire d'autre (1). Cet acte solennel prouve que le décret du sénat, dont nous avons parlé, ne s'opposait pas à ce mode d'élection, et qu'il ne s'était pas encore produit dans l'opinion publique un courant favorable au retour de la liberté électorale.

Ce courant toutefois ne tarda pas à se manifester avec force. Les anciens canons, depuis la publication que venait d'en faire Denys-le-Petit, qui très probablement vivait encore, reprenaient faveur, et l'on demandait à y revenir. Il est fort à croire aussi que la cour de Ravenne ait réclamé contre l'acte de Boniface, car on ne voit pas qu'à l'exemple de Félix il se soit concerté avec elle avant de l'accomplir. Enfin, on trouvait

1. *Liber pont.*, in *Bonifacio*, *Regest Pont. Rom.*, p. 112.

le nouveau mode d'élection peu digne du Saint-Siège. Boniface eut la sagesse de céder, ne voulant pas exposer l'Église à un nouveau schisme. C'est le pape lui-même qui devait, après en avoir vu les inconvénients, le faire disparaître. Il convoqua donc un nouveau concile à Saint-Pierre. Ici, nous devons nous tenir en garde contre les dires de la notice dioscorienne de Boniface dans le *Liber pontificalis*. A l'en croire, le pape aurait confessé qu'il avait agi contre les canons, et se serait reconnu coupable de lèse-majesté. Que signifie ce crime de lèse-majesté ? La violation des canons constituait-elle un pareil crime ? Est-ce une allusion aux réclamations du gouvernement de Ravenne ? Quelques auteurs, Baronius Pragi entre autres, ont admis cette dernière hypothèse. Quoi qu'il en soit, Boniface jeta au feu, en présence de tout le clergé et du sénat, l'acte qui désignait Vigile pour lui succéder. Il mourut peu après cet acte de sagesse et de vraie humilité (17 oct. 532).

Les malheurs qu'il aurait voulu prévenir éclatèrent aussitôt, et après plus de deux mois de troubles et d'intrigues simoniaques, le prêtre Jean fut élu. Quel fut le rôle de Vigile dans ces compétitions scandaleuses ? On l'ignore absolument, ce qui n'empêche pas un auteur déjà cité d'écrire ces lignes : « Vigile, après sa mésaventure, avait tout intérêt à se tenir tranquille : mais soit qu'il eût repris courage, soit, ce qui n'est guère douteux, qu'il se trouvât dans le clergé romain d'autres personnes aussi peu scrupuleuses, on vit s'engager les marchés les plus honteux (1). » Cette malveillante insinuation n'a pas d'autre fondement que le préjugé de celui qui l'a imaginé.

(1) *Mélanges d'arch. et d'hist.*, an. 1883, p. 260, l. 21-22 (1)

Après son élection, le pape Jean II, effrayé de la ruine que les engagements simoniaques des aspirants à la papauté avaient infligée à l'église romaine, envoya un de ses défenseurs exposer à la régente Amalasouthe sa triste situation. Athalaric ne manqua pas cette occasion de resserrer les liens de servitude dont le Saint-Siège était déjà enlacé. Il rappela le décret publié par le sénat au début du pontificat de Boniface, et ordonna de le graver sur marbre devant l'église Saint-Pierre, afin que personne ne pût jamais l'ignorer. Mais en même temps il ajouta que lorsque, à l'occasion de l'élection du pape, l'état aurait à intervenir pour rétablir la concorde, l'Église Romaine devrait payer 3000 *soldi* à la chancellerie royale (1). Ainsi les efforts des papes pour arracher l'élection des successeurs de saint Pierre au pouvoir civil avaient échoué ; l'usurpation triomphait. Des rois barbares, elle passa aux empereurs de Byzance, redevenus les maîtres de Rome, et l'Église Romaine perdit pour longtemps sa liberté. Jean II mourut au mois de mai 537. Il eut pour successeur l'archidiacre Agapit. L'histoire ne nous a conservé aucune particularité de son élection, qui se fit au commencement de juin. On ignore le rôle que Vigile y joua.

#### IV

Le nouveau pape se faisait remarquer par une intelligence élevée, une rare fermeté de caractère et une grande sainteté. C'était l'homme qu'il fallait à l'Église dans la situation difficile où elle se trouvait. Malheureusement son pontificat fut bien court, il n'en resta pas moins glorieux.

(1) *Variar.* IX, 15, 16. - - *Neues archiv.*, 1885, p. 421. 531.

Un de ses premiers soins fut de convoquer un concile, et de brûler en sa présence les billets par lesquels les 60 prêtres, partisans de Dioscore, avaient dû anathématiser cet antipape. Rien n'autorise à voir dans cet acte une preuve qu'Agapit considérait l'élection de Dioscore comme légitime, et par conséquent Boniface II comme un antipape. Il est étrange, à tout le moins, que l'on puisse écrire que la mémoire de Dioscore « un instant opprimée par le succès d'un rival heureux, fut solennellement réhabilitée, en plein concile, par le saint pape Agapit (1). » Par cette mesure, le saint pape voulut mettre un terme aux divisions du clergé de Rome, en détruisant l'acte qui perpétuait l'antagonisme des partis. Il y avait là un souvenir dont souffrait l'honneur d'un bon nombre de ces prêtres, il voulut l'ensevelir dans l'oubli, en l'immolant à la concorde de tout le clergé de Rome. L'esprit de cette mesure est indiqué par ces mots du *Liber pontificalis*: *et absolvit totam Ecclesiam de invidia infidorum* (2). Si Agapit avait eu la pensée qu'on lui prête, et que paraît lui prêter l'auteur dioscorien de sa notice, on comprend difficilement qu'il se fût attaché d'une manière si intime, non-seulement Vigile, l'ami de Boniface II, mais les autres diacres restés fidèles à ce dernier.

L'acte d'Agapit avait une autre portée. On agita beaucoup, en ce temps, la question de savoir s'il était permis de prononcer l'anathème contre un défunt qui n'en avait pas été frappé de son vivant (3). L'opinion de Boniface II s'était clairement manifestée

(1) *Revue des quest. hist.*, avril 1885, p. 582.

(2) *Regest. Pont. Rom.*, p. 114.

(3) Voir sur cette question: Facund, *Lib. XII*, passim. — Ferrand, *Epistolæ*. — S. *Eutychii vita*. *Patrol. Græc.* t. 86. — Justin, *Liber adv. orig.* etc.

par la condamnation de Dioscore, qu'il avait exigée de ses propres partisans. En Orient, les adversaires des Trois-Chapitres soutenaient que cet anathème pouvait être prononcé, et ils ne manquaient pas d'alléguer l'exemple de Boniface II condamnant Dioscore (1). Les défenseurs des Trois-Chapitres se déclaraient nettement contre cette opinion. Quelle était dans cette controverse, la conviction d'Agapit? Nous pouvons le savoir d'une manière indirecte par un de ses disciples, par Vigile lui-même. Dans le *Constitutum*, dont nous devons nous occuper plus tard, Vigile établit qu'on ne doit pas condamner un défunt qui ne l'a pas été avant sa mort, et il cite, entre autres preuves, les paroles de saint Léon-le-Grand, de Gélase et d'autres Pères, et il affirme que telle a été la règle du Siège apostolique : *quibus inspectis, agnovimus quod hujus cautela providentiaque formam veneranda prædecessorum nostrorum Sedis apostolicæ præsulum constituta nobis apertissime tradiderunt* (2). Il ne dit pas un mot du fait d'Agapit, parce qu'il était contrebalancé par celui de Boniface II, dont s'armaient les défenseurs des Trois-Chapitres. Mais il s'élève plus haut, il formule la règle qu'ont suivie ses prédécesseurs, et à laquelle par conséquent Agapit n'a fait que se conformer. Ainsi, l'acte de Boniface II devient une simple exception, tandis que celui d'Agapit rentre dans la règle suivie par les Pontifes Romains ; c'est ainsi que l'on peut contrôler la notice d'Agapit, dont l'auteur diosco-

(1) *Super hæc omnia, quis ignorat ea quæ nostris temporibus in Ecclesia antiquioris Romæ contra Dioscorum acta sunt? qui cum nihil in fidem peccasset, tamen propter solam ecclesiasticum ordinem post mortem ab eadem sancta Ecclesia romana anathematizatus est.* (Justin, *Lib. adv. orig.* Patrol. Græc. t. 86, p. 4034.)

(2) Patrol. Lat. t. LIX, p. 404.

rien triomphe trop facilement, et qui ne saurait ici nous servir de guide.

Ce sont les affaires de l'Orient qui occupèrent saint Agapit durant son court pontificat. Justinien lui écrivit pour lui soumettre les conditions auxquelles il pensait que l'on pouvait recevoir dans l'Église les prêtres ariens convertis et l'entretenir de quelques autres affaires. La réponse du pape est affectueuse, mais ferme. Après l'avoir félicité de son zèle à exalter le Saint-Siège et à propager la vraie foi, il ajoute : « Croyez bien que nous sommes prêts à nous conformer aux avis de votre mansuétude autant qu'il nous est permis de le faire. » Il lui montre ensuite la nécessité d'observer à l'égard de ces prêtres convertis les règles tracées par l'Église, et dont Justinien croyait pouvoir s'affranchir. Il blâme Epiphanius, patriarche de Constantinople, malgré les excuses présentées par Justinien en sa faveur, pour avoir méconnu les droits du Saint-Siège dans l'ordination d'un évêque. Pour régler toutes ces affaires, il envoie des légats selon le désir de l'empereur, se réservant de prononcer lui-même la décision à leur retour (1). Cette lettre est datée du 15 Octobre 535. Agapit ne songeait donc pas encore à quitter cette ville pour se rendre en Orient. Il se hâta d'envoyer ses légats à Constantinople. Ce sont, sans doute, les cinq évêques italiens que nous retrouvons plus tard dans cette ville, et qui arrivèrent peu de temps avant Agapit.

Pendant de graves événements s'accomplissaient en Italie. Le roi des Goths, Athalaric, était mort le 2 Octobre 534. Sa mère, Amalasouthe, avait fait monter sur le trône Théodat en l'épousant, le croyant digne de

(1) Labb., t. V, col. 944.

l'honorer et capable de la défendre. Elle se trompa, et paya bientôt de sa vie son erreur ; le nouveau roi la fit mettre à mort. Justinien, qui ne cherchait qu'une occasion pour attaquer et ruiner la monarchie des Goths en Italie, comme il venait de ruiner celle des Vandales en Afrique, entreprit de venger le meurtre d'Amalasouthe. Bélisaire débarqué en Sicile au printemps de 535, en fit la conquête durant l'été et l'automne de la même année. Il se disposait à passer en Italie pour détruire l'empire des Goths déjà fort ébranlé par le meurtre d'Amalasouthe (1). Théodat n'était pas de taille à tenir tête à Bélisaire, et le résultat de cette lutte suprême n'était douteux pour personne, pour le roi lui-même moins que pour tout autre.

Il tenta la voie des négociations, et écrivit lettre sur lettre à Justinien pour obtenir la paix et le rappel de l'armée de Bélisaire. Il crut très-habile de faire du pape Agapit le pivot de ces négociations, et le chargea de donner à l'empereur toutes les explications et toutes les garanties possibles pour le fléchir. Ses affaires prenant une tournure de plus en plus mauvaise, Théodat obligea Agapit à se rendre en toute hâte à Constantinople pour y plaider la cause de la monarchie des Goths. Il menaçait les sénateurs de les faire tous périr avec leurs femmes et leurs enfants, si, de concert avec le pape, ils ne déployaient pas tous leurs efforts pour gagner sa cause. Agapit se dévoua pour préserver Rome des malheurs qui la menaçaient, et devant lesquels l'affolement de Théodat n'aurait pas reculé (2). Pour subvenir aux frais de son voyage laissés à sa charge, il

(1) *Variar.* X, 14, 16, 17, 18.

(2) *Liberal, Brev.* XXI.



dût engager les vases sacrés de son église aux trésoriers royaux pour en obtenir des fonds (1).

On ne sait pas au juste l'époque du départ de ce pontife, ni les circonstances de son voyage, sauf un miracle qu'il opéra en Grèce, et dont saint Grégoire-le-Grand nous a conservé le souvenir (2). Il arriva à Constantinople où sa réputation de sainteté et d'énergie l'avait précédé, le 20 février 536 (3). Parmi les clercs qui l'accompagnaient, les diacres Pélage et Théophane occupaient le premier rang. Ils n'avaient pu mériter une telle marque de confiance de la part d'un tel pape que par un mérite éclatant.

Le diacre Vigile, croit-on, se trouvait déjà à Constantinople en qualité d'apocrisiaire ou de nonce. A quelle époque précise avait-il été nommé à ce poste important? on l'ignore. Ce qui est sûr, c'est que cette nomination, dans les circonstances exceptionnellement graves où se trouvaient l'Italie et le Saint-Siège, atteste la haute estime que le saint Pape Agapit avait de sa capacité, et la confiance qu'il avait dans sa fidélité : une telle distinction est pour Vigile une recommandation dont l'histoire doit lui tenir compte. Mais voici comment le parti pris interprète ce fait si simple et si honorable : « Vigile s'en aperçut de bonne heure (de la chute prochaine de la monarchie des Goths) et se fit nommer apocrisiaire (nonce) à Constantinople. Là était désormais la source des faveurs ; il importait de reconnaître le terrain, d'effacer les mauvaises impressions des années précédentes et de se transformer en personnage agréable (4). » Pour faire justice d'une

(1) *Variar.* XII, 20.

(2) *Greg. Mag., Dial.* III, 20.

(3) *Pragi ad.*, an. 536.

(4) *Revue des quest. hist.*, oct. 1884, p. 371.

pareille insinuation, il suffit de dire qu'elle ne repose sur aucun fondement; c'est simplement le fruit de l'imagination.

Agapit fut reçu avec beaucoup d'honneur par Justinien, qui l'embrassa affectueusement (1). Il traita d'abord l'affaire pour laquelle il était venu, ce qui fut bientôt fait, Justinien, comme on devait s'y attendre, ne voulant point entendre parler du retrait de ses troupes (2). Il était évident pour tout esprit tant soit peu clairvoyant que l'heure des suprêmes angoisses allait sonner pour les Goths campés en Italie. L'inepte auteur de la notice d'Agapit dans le *Liber pontificalis*, affirme sans hésiter que le pape accomplit sa mission en faveur de Théodat avec un succès complet. Ce trait fait voir le degré de confiance qu'il mérite.

Cette affaire promptement terminée, les difficultés sérieuses commencèrent. Constantinople était un vrai guépier, où l'on ne pouvait se mouvoir sans être piqué. Un pape devait s'y trouver particulièrement mal à l'aise. Heureusement, Agapit pouvait, grâce à sa sainteté, à sa clairvoyance et à sa fermeté, non-seulement triompher de toutes les difficultés, mais faire briller l'autorité pontificale de tout son éclat dans la capitale de l'Orient.

Lorsqu'il arriva dans cette ville, les Acéphales (Monophysites) (3) y portaient haut la tête, sous la protection de l'impératrice Théodora. Leurs chefs, Anthime, qui avait abandonné son siège de Trébizonde (Trapsisus),

(1) Baron., ad an. 536, n. 59.

(2) Liberat. *Brev.* XXI.

(3) *Acephali: qui Zenonis Henoticon seu unionis edictum non receperunt, propterea quod in eo non anathematizaretur sancta Chalcedonensis synodus. Dicti sunt Acephali, quia non habebant episcopos.* (Timoth. presb. *De recept. heret.* Patrol. Græca., t. 86, col. 55).

Sévère, patriarche déposé d'Antioche ; Pierre, évêque déposé d'Apamée, ourdissaient leurs intrigues et propageaient leurs erreurs sans rencontrer d'obstacle (1). Epiphanius, patriarche de Constantinople, étant mort peu de temps avant l'arrivée d'Agapit, Théodora eut l'adresse de lui faire donner Anthime pour successeur (2). Ainsi, pendant que Justinien paraissait déployer un grand zèle pour la doctrine catholique, et envoyait à Rome des professions de foi irréprochables, Théodora usait de son habileté et de son influence pour relever le parti acéphale. Agissaient-ils l'un et l'autre par conviction, ou s'étaient-ils partagé les rôles afin de tenir la balance à peu près égale entre les deux partis (3) ? Il n'est pas, ce semble, facile de le dire, si l'on s'en tient aux œuvres de l'un et de l'autre. Il est à croire cependant que le zèle de Justinien était sincère, mais que Théodora parvenait à le tromper, ou à triompher de sa faiblesse ; d'ailleurs il résistait rarement à l'or. L'élévation d'Anthime, confirmée par Justinien, causa une émotion profonde parmi les orthodoxes. Aussitôt un grand nombre d'archimandrites et de prieurs des monastères de la Syrie et de la Palestine se rendirent à Constantinople, et se joignirent à ceux de cette ville pour défendre la vraie foi menacée. Ils sommèrent Anthime d'anathématiser les Acéphales, mais il refusa nettement et continua de travailler avec Sévère d'Antioche et Pierre d'Apamée, à préparer un triomphe qui paraissait sûr et prochain.

Telle était la situation à Constantinople lorsque Agapit y arriva. Il la connaissait déjà par un mémoire

(1) Labbe V, p. 987. — Evag. IV, 12.

(2) Liberat. *Brev.* XXI, vict. Tun.

(3) Procop. *Hist. arc.* 47, 49. — Evag. IV, 10.

que lui avaient envoyé à Rome 96 archimandrites et prieurs, tous prêtres et délégués des monastères (1). A son arrivée, vivement attendue des orthodoxes, d'autres mémoires lui furent remis pour dénoncer Anthime et ses partisans. Il refusa donc de recevoir cet intrus et d'avoir avec lui aucune communication, à moins qu'il ne prouvât par écrit son orthodoxie et qu'il ne retournât à Trébizonde. Justinien et Théodora insistèrent vainement pour le faire revenir sur sa détermination ; il fut inflexible. C'est alors sans doute, s'il faut en croire la notice d'Agapit dans le *Liber pontificalis*, qu'éclatèrent de violentes discussions entre le pape et l'empereur. Celui-ci eut l'audace d'incriminer la doctrine du chef de l'Église, et de le menacer de l'exil s'il s'obstinait dans son refus. Se relevant de toute la hauteur de sa dignité, et avec le courage que donne la sainteté, Agapit répondit : « C'est l'empereur très chrétien que je venais voir, et je ne rencontre que Dioclétien ; au reste, je ne crains pas vos menaces, et sachez que votre évêque est hérétique. » Mandé par l'empereur, Anthime se présenta devant le pape, et refusa obstinément de confesser deux natures en Jésus-Christ. Justinien s'avoua vaincu (2). Théodora, de son côté, recourut successivement aux présents et aux menaces pour ébranler la constance du pontife. Ce fut en vain (3). Comprenant que pour mettre tous ces gens à la raison, il fallait un coup vigoureux, Agapit excommunia Théodora comme protectrice

(1) *Etenim hujus gratia et Romam missimus, et vestrum optatum adventum ementurimus et ipsum suscepimus.* — Labbe V, col. 992.

(2) *Liber pont. in Agapito.* — Marcel, *Chron. cant.* ad. an. 536.

(3) *Augusta vero clam promittente munera, et rursus papæ minas intentante, in hoc papa perstitit, ne ejus audiret petitionem.* *Liberat Brev.* XXI.

des Acéphales (1). Dès lors l'impératrice s'arrêta et laissa faire.

Agapit déposa Anthime, qui remit son pallium, non au pape, mais à Justinien et à Théodora, montrant par là de qui il l'avait reçu. Cet acte de suprême autorité, accompli à l'égard du patriarche de Constantinople, sous les yeux de Justinien et de Théodora, sans provoquer aucune réclamation, fait briller d'un grand éclat la suprématie du successeur de saint Pierre dans tout l'Orient. De concert avec Justinien et le clergé de Constantinople, Agapit fit monter sur le siège patriarcal Mennas, directeur du grand hôpital de la capitale, remarquable par ses vertus et la pureté de sa doctrine. Cependant le Pape exigea de lui une profession de foi signée de sa main et qu'il remit en présence des évêques assemblés sous la présidence du Pape. Alors Agapit le sacra lui-même, le 13 Mars 536. Par une lettre synodale adressée aux évêques de l'Orient, il rend compte des événements qui venaient de s'accomplir dans la capitale. Il dit ses efforts pour ramener Anthime à la vraie foi, sa déposition, jusqu'à ce qu'il accepte, après une satisfaction suffisante, l'enseignement intégral de la foi. Il ajoute que Mennas, élevé à sa place, a été sacré par le successeur de saint Pierre, honneur dont aucun de ses prédécesseurs n'a joui depuis les Apôtres. Enfin, il se plaint que les évêques de l'Orient n'aient pas dénoncé au chef de l'Église la violation des canons, et qu'ils l'aient approuvée par leur silence : si un pareil désordre se renouvelait, il ne pourrait pas le laisser impuni (2).

Cependant Anthime et les autres chefs des Acéphales

(1) *Theodoram Augustam ejus patronam communionem privat.* Vict. tun. *Chron.* ad. an. 540.

(2) Labbe, t. V, 1010-1011.

demeurés à Constantinople, semblaient braver le pape et les orthodoxes triomphants. Les moines adressèrent une supplique à Agapit pour le prier de les condamner comme hérétiques. Douze évêques et les délégués de vingt-cinq autres, venus à Constantinople pour offrir leurs hommages au chef de l'Église et combattre avec lui l'hérésie, lui firent la même prière. Anthime ayant refusé encore d'abjurer ses erreurs, fut déclaré hérétique ainsi que Sévère d'Antioche, Pierre d'Apamée et leurs partisans (1). Cette condamnation entraînait la bannissement, que le pouvoir civil était dès lors en demeure de prononcer.

Le récit qu'on vient de lire n'est pas si étranger qu'on pourrait le croire à l'histoire de Vigile. Les graves événements dont la capitale de l'empire d'Orient était le théâtre depuis près d'un mois, s'étaient passés sous ses yeux. En même temps qu'il prêtait son ministère à son saint maître, il suivait ses démarches et recevait ses leçons. Voici une circonstance où l'histoire mentionne son intervention. L'appui que Justinien avait donné à Anthime était de nature à projeter quelque ombre sur la pureté de sa foi. Il le comprit, et pour la rétablir dans tout son éclat, il jugea bon de présenter à Agapit la profession de foi qu'il avait envoyée à Jean II et que celui-ci avait approuvée. Or, ce fut par le ministère de Vigile qu'il la fit remettre au pape. Plus tard élevé sur le siège de saint Pierre, Vigile rappelait ce fait à Justinien en louant la pureté de sa foi (2). Agapit approuva la profession de foi qui lui avait été présentée, le 18 Mars 536. Nous l'approuvons, disait-il, « mais ce

(1) Labbe t. V, 979-982.

(2) *In omnibus comprobantes fidei vestri libellum, quem nostrae obsequii famulatu tunc predecessori nostro piæ recordationis Agapito pictus vestra orthodoxa devotione contradidit.* Labbe V, col. 1296.

n'est pas à dire que nous reconnaissons aux laïques le pouvoir de prêcher la foi; nous confirmons de notre autorité le zèle que vous déployez pour la gloire de Dieu, et nous déclarons que votre profession de foi est conforme à la doctrine des Pères et du Siège apostolique (1). »

L'œuvre du pape Agapit à Constantinople était achevée. Il avait affirmé au centre même de cet Orient subtil, raisonneur et indocile, par des actes éclatants dont l'écho s'était prolongé jusqu'aux extrémités de l'empire, la suprématie hiérarchique et doctrinale du successeur de saint Pierre. Justinien, toujours prêt à dogmatiser et à subir les influences malsaines, Théodora, dévouée aux Acéphales, avaient senti le poids de l'autorité pontificale et compris la nécessité de s'y soumettre. L'hérésie était partout humiliée et abattue; la vraie foi, la foi de Léon-le-Grand et de Chalcédoine, partout triomphante. Ces faits exercèrent une influence profonde sur les événements dont nous aurons à donner le récit. Les uns et les autres contribuèrent à conjurer un schisme, qui paraissait mûr, et qui fut retardé de plusieurs siècles.

Agapit songeait à revenir à Rome, et avait confié au diacre Pélage les fonctions d'apocrisiaire, jusque-là exercées par Vigile, lorsque la mort le surprit (22 avril 536). Sa présence à Constantinople ayant attiré dans cette ville un grand nombre d'évêques et d'archimandrites, on lui fit des funérailles telles que l'on n'en avait jamais vues, même pour les empereurs, dans cette capitale (2).

Cependant la mort du Pape semblait devoir entraîner

(1) Labbe, V, col. 938.

(2) Liberat. *Brev.* XXII. — *Libel. de Agap.* apud. Baron., 536, n. 59.

la ruine de son œuvre, car il fallait s'attendre à voir Théodora prendre promptement et rigoureusement sa revanche, et traîner à sa remorque l'inconstant Justinien. Les chefs Acéphales, restés à Constantinople, grâce au délai qu'avait mis l'empereur à prononcer leur bannissement, allaient relever la tête et recommencer avec plus d'ardeur que jamais la lutte contre les orthodoxes. La mort du pape marquait pour eux la fin de l'orage qui avait failli les briser sans retour. Il n'y avait donc pas de temps à perdre. La sentence d'Agapit contre les Acéphales qu'il avait déclarés hérétiques, n'était pas encore exécutée. Aussitôt les moines et les nombreux évêques qui se trouvaient à Constantinople ainsi que les diacres Théophane et Pélage, pressèrent Justinien de terminer cette grave affaire en donnant à la sentence pontificale la sanction de son autorité. Il y consentit. Mais, puisque Agapit avait donné aux coupables le temps de s'amander, il fallait s'assurer s'ils offraient des garanties suffisantes de conversion. Un concile fut donc convoqué sous la présidence de Mennas. Comme il ne devait se composer que des évêques déjà réunis dans la capitale, il put s'ouvrir dix jours après la mort du pape. Il comptait environ cinquante évêques, les cinq évêques d'Italie, les deux diacres Théophane et Pélage, et tous les clercs de la suite d'Agapit.

Anthime fut cité par trois fois devant cette assemblée; il fut introuvable; preuve manifeste qu'il persistait dans ses erreurs. D'ailleurs c'était un fait public que les Acéphales, après leur condamnation, n'avaient cessé ni leurs réunions, ni leur culte, ni leurs menées pour séduire les fidèles. En conséquence, le concile, par l'organe de Mennas, renouvela contre Anthime la sentence portée par Agapit (1). Sévère d'Antioche,

(1) *Nos enim, sicut scit vestra caritas, Apostolicam Sedem sequimur*



Pierre d'Apamée et leurs partisans furent également condamnés. Alors, par une loi du 6 août 536, Justinien prononça leur bannissement. Mais depuis sa déposition Anthime s'était retiré dans un asile où la protection de Théodora continuait de s'étendre sur lui (1). Le concile de 536, en déjouant par sa promptitude à agir, les projets des Acéphales, avait affermi l'œuvre du saint pape, Agapit. Quelques semaines après, le concile de Jérusalem, sous la présidence du patriarche Pierre, frappa les mêmes hérétiques d'une semblable condamnation.

Vigile n'avait pas paru au concile que présidait Mennas. Pourquoi? Voici comment un écrivain explique son absence: « Pendant que le patriarche orthodoxe trônait à Sainte-Sophie, entouré de l'épiscopat de cour, toujours largement représenté à Constantinople, et des compagnons du pape défunt, les Acéphales cherchaient à se procurer un pape vivant qui pût leur aider d'une façon plus ou moins directe, à rétablir leur situation. Théodora, leur alliée ordinaire, ne pouvait manquer de les aider à tirer parti de cette occasion inespérée. » Après avoir noté l'insinuation toute gratuite exposée dans ces lignes, remarquons que le patriarche orthodoxe ne pouvait pas *trôner à Sainte-Sophie*, dont la dédicace n'eut lieu que le 27 décembre 537 (2), tandis que le concile s'était ouvert le 2 mai 536; que les évêques, dont Mennas était entouré, avaient été attirés presque tous par la présence du Pape dans la capitale de l'empire, et que la cour se serait volontiers

*et obedimus; et ipsius communicatores habemus; et condemnatos ab ipso et nos condemnamus.* Labbe V, col. 1018.

(1) Liberat. Brev. XXI.

(2) « On avait commencé les travaux peu de temps après l'incendie (532); la dédicace eut lieu le 27 décembre 537. » *L'art byzantin*, par C. Bayet, p. 44.

passée de leur présence à Constantinople en ce moment, et pour l'œuvre qu'ils y accomplissaient, on ajoute : « Les diacres romains Théophane et Pélage étaient demeurés à Constantinople et prenaient part au concile; mais l'apocrisiaire Vigile se hâtait de rentrer à Rome. Peut-être avait-il la mission ostensible de ramener à son église la dépouille mortelle d'Agapit. En tout cas, il en avait une autre, secrète et profitable (1). » Vigile n'était plus apocrisiaire; Agapit avait nommé Pélage à ce poste important au moment où il prenait ses dispositions pour retourner à Rome (2). Il avait donc décidé lui-même que Vigile l'accompagnerait à son retour. Il ne pouvait y avoir aucune manœuvre de la part de ce dernier, qui ignorait, comme tout le monde, la mort prochaine du pape que rien ne faisait prévoir. Puisque Vigile ne devait pas demeurer à Constantinople, il était tout naturel qu'il fût chargé de ramener à son église la dépouille mortelle de son saint maître. Quant à la mission *secrète* et *profitable* qu'on lui attribue, nous allons voir qu'elle est absolument dénuée de fondement.

Dom L. LÉVÊQUE.

O. S. B.

(à suivre).

(1) *Revue des questions hist.*, oct. 1881, p. 372.

(2) *Ille peractis, constitutus papa apud imperatorem apocrisiarium Ecclesie sue Pelagium diaconum suum, dum in Italiam reverti disponit, Constantinopoli abiit. Liberal. Brev. XXII.*

# ORIGINES DE L'HOMME

ET

DES ESPÈCES ANIMALES VIVANTES ET FOSSILES

ÉTABLIES

PAR LES FAITS GÉOLOGIQUES, PALÉONTOLOGIQUES, ARCHÉOLOGIQUES

ET PAR L'EXAMEN DE L'HÉTÉROGÉNIE ET DES GÉNÉRATIONS SPONTANÉES.

---

## CHAPITRE XVI (Suite)

*Des modifications et transformations relativement récentes et successives des continents Européens, Africains et Asiastiques, depuis leur habitation par l'espèce humaine après le déluge universel.*

Que les populations, dont les Druides étaient les chefs religieux et politiques, fussent les premiers habitants des Gaules, après le déluge, nous pouvons sur ce point confirmer la conviction dernière du savant et consciencieux M. A. Bertrand dans son *Archéologie Celtique et Gauloise*, par ce texte de Méla, (*Descrip. de la Terre*, liv. III, ch. II) : « La Gaule est habitée par des peuples fiers et superstitieux, qui poussaient autrefois la barbarie jusqu'à immoler des victimes humaines, regardant ce genre de sacrifices comme étant le plus efficace et le plus agréable à leurs divinités. Cette coutume atroce est abolie chez eux, mais il en reste encors des traces ; car s'ils s'abstiennent d'ôter

la vie aux hommes qu'ils dévouent, ils les conduisent néanmoins à l'autel et leur font de légères blessures. Cependant ces peuples ont une éloquence qui leur est propre, et des précepteurs de morale appelés Druides. Ceux-ci se flattent de connaître la grandeur et la forme de la terre et du monde, les mouvements périodiques du ciel et des astres (la science chaldéenne, phénicienne et égyptienne) et la volonté des dieux. Ils enseignent beaucoup de choses secrètement, soit dans des cavernes, soit dans les bois les plus retirés, pendant un temps fort long, par exemple vingt ans, aux plus distingués de la nation... Un de leurs dogmes est que les âmes sont immortelles, et qu'il y a une autre vie dans le séjour des mânes. De là l'usage où sont ces peuples de brûler et d'enterrer avec les morts ce que ceux-ci ont le plus affectionné pendant leur vie. De là vient encore que jadis ils ajournaient à leur arrivée dans l'autre monde la régularisation de leurs affaires et le paiement de leurs dettes. Il s'en trouvait même qui se précipitaient dans le bûcher de leurs proches, comme pour recommencer avec eux une nouvelle existence. »

Voici les Druides qui continuent d'enseigner, de tenir leurs écoles dans les cavernes ou dans *les bois les plus retirés*, comme étaient le Mont-Dol et le Mont-Saint Michel dans la forêt de Scisey. Or, Platon nous raconte que les premiers hommes, après le déluge, habitèrent dans des cavernes et sur les lieux élevés. Tous les archéologues conviennent que les premiers habitants des Gaules furent ceux qui ont laissé leurs traces dans les cavernes. Les Druides en étaient donc les imitateurs, car s'ils avaient été des conquérants venus plus tard, ils n'eussent point adopté les usages des peuples conquis, ni leurs cavernes, ni

leurs lieux hauts. Les victimes humaines, et l'usage de brûler et d'enterrer avec les morts ce que ceux-ci ont le plus affectionné pendant leur vie, rattachent l'origine des Druides aux plus anciennes idolâtries de l'Orient.

En voici une nouvelle preuve : « En 1578, dit Moreri (art. *Chindonax*), on découvrit à un demi-quart de lieue de Dijon, dans la contrée de Poussot, le sépulcre d'un pontife gaulois réputé Druide. L'inscription était en caractères grecs (apportés de Phénicie en Grèce par Cadmus). Ce monument consistait en une pierre ronde et creuse en forme de petit tonneau, où était renfermé un vase de verre peint de diverses couleurs, avec ces lignes écrites en deux cercles, en façon de couronne : Dans ce bocage de Mithra (nom oriental du soleil), ce tombeau couvre le corps de Chindonax, grand-prêtre. Retire-toi, impie, car les dieux libérateurs gardent mes cendres. (Manet, *Hist. de la Petite-Bretagne*, t. I., p. 248). Voici le culte du soleil, première idolâtrie, que nous avons vue se répandre de la Chaldée et de l'Égypte, et qui ramène encore le druidisme à sa première origine.

C'est une très-grave erreur de prétendre que tous les peuples ont passé par toutes les mêmes phases de civilisation et de développement ; c'est le contraire qui est démontré. L'usage du fer ne peut s'être introduit en Italie avant le XV<sup>e</sup> ou XVI<sup>e</sup> siècle précédant notre ère ; et depuis longtemps le fer était connu en Égypte et en Asie. Chez ces peuples d'Égypte et d'Asie, les prétendus âges de pierre n'ont jamais été connus. La pierre n'y a été employée que pour des rites religieux.

D'après les données les plus certaines l'Europe n'a commencé à être habitée que deux mille ans tout au plus avant notre ère, par des groupes très divers d'émigrés orientaux. On considère les habitants des

cavernes comme les premiers habitants de l'Europe ; ils seraient venus par la vallée du Danube pas plus tôt que le XX<sup>e</sup> siècle avant notre ère.

Les plus anciens chevaux bretons et limousins amenés du Caucase par les Sygines du Caucase, à travers la Suisse, prouvent l'origine orientale des races humaines et nous ramènent en pleine histoire par Hérodote, Apollonius de Rhodes, Strabon, etc.

La première civilisation, la civilisation préétrusque semble avoir été importée toute faite en Italie par la vallée du Danube.

Les Gaulois viennent après les Celtes et occupent plus particulièrement l'est de la Gaule ; mais ces deux peuples sont de même race et de même origine : seulement les Gaulois s'en sont retournés sur leurs pas, ou se sont attardés dans la voie d'émigration avant d'arriver au pays qui a reçu leur nom.

La constitution du druidisme est analogue aux constitutions égyptienne, hindoue, patriarcale et à toutes les constitutions orientales : il professait les mêmes dogmes.

Postérieurement, les tables phéniciennes d'Eugubio ne laissent plus de doute sur la colonisation d'une partie de l'Italie, de l'Europe occidentale, et, en particulier, de l'Irlande et des autres îles britanniques par les Phéniciens. D'autres preuves historiques confirment ces conclusions.

Les cercles et autres figures gravées sur les monuments mégalitiques de la Grande et Petite Bretagne, dans certaines grottes ou cavernes et partout où l'on rencontre ces monuments, se sont retrouvés les mêmes sur les très anciens cylindres assyriens, et font, avec beaucoup d'autres preuves, remonter toutes les races humaines à la haute Asie, d'où elles n'ont pu partir

qu'après le déluge mosaïque, dont toutes ont gardé le souvenir et daté leur seconde origine. Mais, fait notable, les mêmes cercles et lignes et points se conservent encore aujourd'hui sur les harnais des attelages et sur les vêtements des paysans bretons, ce qui prouve indubitablement que ce sont les mêmes races qui ont fait les dolmens et les menhirs, etc., qui habitent encore ce même pays.

Les rites des funérailles prouvés par les matériaux trouvés dans les sépultures mégalithiques, font remonter ces populations à la même origine orientale de la haute Asie ou Chaldée, en Sennaar.

D'après les archéologues, la colonisation des métaux dans l'Europe occidentale ne remonte pas au-delà du X<sup>e</sup> ou XII<sup>e</sup> siècle avant notre ère ; au temps de Salomon, on ne se servait encore que de la pierre sur les rives de la Baltique et de l'Océan Atlantique. Cette conclusion pourrait être modifiée dans sa trop grande généralité.

Il est prouvé que les mêmes races humaines qui ont les premières peuplé l'Europe, à l'époque des terrains tertiaires et quaternaires, y existent encore aujourd'hui.

D'après les données les plus certaines, les peuples de la civilisation du bronze n'ont pu commencer à émigrer des contrées asiatiques du Caucase et de la mer Caspienne que vers le XVI<sup>e</sup>, et tout au plus, le XX<sup>e</sup> siècle avant notre ère,

Ainsi tout concourt à la même démonstration, à savoir que les races humaines qui ont laissé leurs traces dans les terrains tertiaires et quaternaires européens n'ont émigré dans ces régions qu'à dater du XV<sup>e</sup> siècle au plus avant notre ère, et, par conséquent, les terrains tertiaires et quaternaires qui contiennent de leurs

restes exceptionnels, ce qu'il ne faut pas oublier, ne se sont formés qu'après cette époque, et, par conséquent, postérieurement au déluge Mosaique, ce que nous professons dès 1847 et 1848; et, depuis, une multitude de faits est venue confirmer notre conviction.

Mais nous devons tirer des faits une autre conclusion plus importante, c'est que les premiers habitants de l'Europe furent retardés dans la civilisation par suite de l'émigration et des luttes pour leur existence. On peut dire qu'il en a été de même pour tous les peuples éloignés du centre d'où ils émigrèrent. Chez les nations demeurées autour de ce centre, la civilisation demeura en progrès jusqu'à leur décadence par la corruption de l'idolâtrie. Dans la seule ligne patriarcale, partant du paradis terrestre et d'Adam, pour se continuer par l'église mosaïque et prophétique, laquelle se transforme dans son accomplissement, qui est l'Église chrétienne catholique, la civilisation n'a jamais subi d'arrêt ni d'éclipse totale. C'est cette grande ligne de la société divine humaine, la seule créée, instituée et dirigée par Dieu immédiatement, qui a rendu à toutes les nations, avec la vraie vie sociale, le retour à la civilisation qu'ils avaient perdue soit par leur première émigration, soit par leur corruption. Car nulle nation ne s'est civilisée elle-même; nulle nation ne s'est relevée de sa corruption par elle-même, pas plus que nul homme ne peut se relever de ses chutes sans un secours divin. Toutes les nations, comme les individus, ont besoin, pour se maintenir dans le vrai et dans le juste, pour y progresser et pour se relever, d'un secours plus puissant que les forces humaines. Ce grand fait historique domine l'existence de l'humanité entière. La succession des diverses migrations venues d'Asie



en Europe, et qu'on a désignées sous les noms d'âges de la pierre, d'âge du bronze, d'âge du fer, du renne, etc., en sont une démonstration. Chacune de ces migrations a apporté à ses devancières de nouveaux éléments de relèvement, de retour et de progrès dans la civilisation ; au point que les archéologues les désignent sous les noms de civilisation de la pierre, civilisation du bronze, civilisation du fer, etc. Les infériorités que l'on a tant demandées à la paléontologie humaine, ne peuvent être qu'une vérification de ce fait. Les fossiles sur lesquels on veut établir ces infériorités, ne sont que des exceptions ; ils se formaient loin du centre de départ, pendant que la marche régulière du progrès se continuait dans ce centre et son voisinage, l'influence de plus en plus prouvée par l'histoire et ses monuments, de la révélation et de la tradition divines.

Mgr MAUPIED.

*(à suivre)*

---

## L'EXÉGÈSE DE M. FAYE

---

### 4<sup>e</sup> Article.

---

« Les cieux, dit M. Faye, n'existent pas : c'est une conception depuis longtemps ruinée de l'astronomie grecque (1). — Ces nouveautés pénétrèrent dans les esprits sans que personne fit remarquer leur contradiction avec la Genèse. On admit même, dans les synagogues et dans les églises, le mot *cieux*, qui répond aux sphères concentriques de l'astronomie grecque, au lieu du mot *ciel*, seul admissible d'après le texte formel de la Bible (2). — Ceux qui avaient, les premiers, porté de si rudes coups à la Bible, qui avaient brisé le firmament pour le remplacer par leurs cieux absurdes, et rasé les fondations de la terre, portèrent leur querelle devant la congrégation de l'Index, accusant les novateurs d'hérésie, parce qu'ils soutenaient la rotation de la terre et faisaient ainsi crouler leur monstrueux échafaudage de cieux cristallins, emboîtés l'un dans l'autre (3). »

Je tire de ces trois textes l'affirmation suivante : *Le pluriel cieux est en contradiction avec la Bible, et ne répond à aucune réalité, mais seulement à la concep-*

(1) P. 8.

(2) P. 24.

(3) P. 25.

*tion erronée des sphères concentriques de l'astronomie grecque.*

A quelles erreurs un écrivain d'ailleurs très savant peut-il s'exposer, lorsqu'il entreprend de traiter avec des idées préconçues un point étranger aux matières qui lui sont familières ! M. Faye met le pluriel *cieux* en contradiction avec la Bible, quand ce pluriel se lit dans le texte original, au premier verset de ce livre et dans cent autres endroits. Bien plus, le mot *ciel* n'existe pas dans la langue sainte. L'expression *cieux des cieux* dans le Deutéronome (1), dans le Psautier (2), dans le Targum d'Onkelos sur le Pentateuque (3), atteste la croyance des Hébreux à plusieurs cieux en quelque sorte superposés, à plusieurs cieux qui s'élèvent successivement au dessus de nos têtes, et sont de plus en plus éloignés de la terre. Enfin S. Paul nous parle d'un troisième ciel auquel il avait été transporté de son vivant, soit en corps, soit en esprit. Les deux cieux inférieurs que suppose ce troisième ciel supérieur, sont au sentiment commun des interprètes, le ciel de l'air et celui des astres.

Ce ciel multiple, admis par l'Écriture, diffère profondément du système des cieux mobiles qui porte le nom de Ptolémée, et est une pure conception dans l'esprit de l'astronome alexandrin et celui des disciples qui l'ont suivi pendant tant de siècles. Au contraire des sphères concentriques et mobiles de Ptolémée, les cieux de l'Écriture ont une réalité objective dans le monde corporel lui-même, et c'est à cette réalité que répond le même mot employé dans notre liturgie et

(1) *Deut.* X.

(2) *Ps.* XV, 16.

(3) XXXIII, 26.

chez nos théologiens. Leurs textes vénérables doivent donc être lavés de l'accusation que M. Faye porte contre l'Église et la Synagogue d'avoir admis les sphères des alexandrins. Nos saints docteurs ont pu tomber personnellement dans l'erreur cosmologique de leur époque, et croire au système purement imaginaire des cieus mobiles. Ils ont pu même emprunter à ce système quelques expressions, par exemple le terme de *ciel empyrée*. Il n'en est pas moins vrai que les cieus dont ils nous parlent, j'entends les cieus physiques eux-mêmes, sont bien des cieus réels. Il existe des cieus matériels.

Lorsque Moïse nous dit que Dieu, au commencement créa les Cieus et la Terre, il désigne certainement par la première de ces deux expressions, une créature au moins en partie matérielle. Les Cieus sont, dans ce verset, opposés à la Terre ; ils font partie du cosmos au même titre que notre globe ; ils sont donc, au moins tout d'abord, matériels, comme l'est notre planète elle-même. L'Ange de l'École les entendait de la sorte au verset en question : « Il est dit dans la *Genèse* (I, 4), que dans le principe Dieu créa le ciel et la terre, par quoi on entend la créature corporelle... Afin de montrer tous les corps comme ayant été créés immédiatement par Dieu, Moïse a dit : dans le principe, etc. (1)... » Le jugement de S. Thomas est aussi celui de Suarez : « Il faut dire d'abord sans aucun doute, écrivait le docte religieux, que par le nom de *ciel* Moïse n'a pas signifié les anges seuls (2). » Par ces derniers mots, Suarez visait certains auteurs prétendant que par le mot *ciel*,

(1) *Sum. Theol.*, p. 1, q. LXX, a. 3.

(2) *De operc sex dierum*, L 1, c. 11.

au premier verset de la *Genèse*, Moïse désignait uniquement la créature spirituelle. Ces auteurs ont voulu appuyer leur interprétation sur l'autorité de l'Église. Il est facile de les débouter de leur appel. Rien dans les symboles n'accuse une décision authentique de l'Église, expliquant le mot *ciel* dans ce verset de Moïse des créatures invisibles, et le mot *terre*, des créatures visibles. Le quatrième concile de Latran n'a nullement non plus, dans le décret que l'on allègue, l'intention de prononcer sur le sens du même verset. Moïse nous parle certainement de cieux au moins en partie matériels créés par Dieu. On ne saurait, sans manquer de respect à l'Écriture, nier que ce terme *cieux* répond à quelque réalité du monde physique.

S. Thomas pose en thèse que, parmi les cieux matériels, il en est un, créé dès le commencement, où Dieu manifeste particulièrement sa gloire, et qui paraît tout éclatant de lumière: « *Conveniens fuit in principio mundi corpus totaliter lucidum fuisse creatum, ubi inchoaretur beatorum gloria secundum corpus, quod cœlum empyreum est appellatum* (1). » Que la dénomination de *ciel empyrée* soit à rejeter, comme pouvant impliquer une notion fautive empruntée au système de Ptolémée, je l'admets volontiers; mais l'opinion que S. Thomas embrasse ici et selon laquelle il existe un ciel matériel plein de lumière et de gloire, est une opinion que l'on ne saurait combattre sans se heurter de front à l'armée des théologiens.

S'il n'y avait pas un tel ciel, quel sens pourrait-on, je le demande, donner à ce beau passage de l'Évangile selon S. Marc? « Le Seigneur Jésus, après leur avoir parlé (à ses disciples), fut enlevé au ciel et s'y

(1) *Sum. Theol.*, p. I, q. LXVI, a. 3.

assit à la droite de Dieu (1). » A ces autres paroles de S. Jean ? « Pendant qu'il (J.-C.) les bénissait (ses disciples) il fut séparé d'eux et il était enlevé au ciel (2) ? » A cet article enfin du symbole de notre Foi ? *Ascendit in cœlum, sedet ad dexteram Patris.*

Le corps glorieux du Sauveur n'est plus sur Terre, d'une façon visible : il n'y reviendra que pour peu d'instants, au jour du grand Jugement. Il réside pourtant dans un lieu corporel, ce lieu est le ciel physique supérieur. Là est aussi le corps de la Très Sainte Vierge depuis le jour de l'Assomption, là seront pendant l'éternité tous les corps des Bienheureux d'entre les hommes. Nier la réalité des cieux matériels, serait jeter une vraie obscurité sur ces points de la doctrine catholique. Les anges eux-mêmes sont dans un ciel matériel. Sans doute, les anges, *intelligences séparées*, ne sont pas obligés par leur nature à résider dans un lieu physique. Ils s'y trouvent cependant, depuis les temps où Dieu tira du néant l'univers, si eux-mêmes ne sont pas postérieurs à cet univers. Les anges sont dans un lieu matériel, mais d'une autre façon que nos corps. Ils sont à un point déterminé de l'espace, et non à un autre, mais n'y sont pas délimités. C'est ce que l'école enseigne en opposant les adverbess *definitive* et *circumscriptive*. Les Grecs disent de même que les anges sont présents dans un lieu κατὰ οὐρανὸν καὶ ἐνέργειαν ; ils leur refusent ce qu'ils nomment περιγγραφήν. Si l'on veut tenir compte de cette distinction, on trouvera que divers textes des Pères en apparence opposés à la thèse de la présence des esprits purs dans un lieu physique, ne l'infirmement aucunement en réalité ; ils se bor-

(1) XVI, 19.

(2) *Ev. S. Jean*, XXIV, 51.

nent à nier que les *intelligences* séparées soient délimitées dans l'espace comme le sont les corps. Les témoignages à l'appui de la même thèse sont d'ailleurs des plus nombreux et des plus graves. Exposée dans le cours du P. Palmieri (1) professeur au Collège Romain, elle se retrouve dans les écrits les plus anciens ; et, pour être mieux accueillie, se présente comme appartenant à la doctrine de l'Ange de l'École (2). Tous les purs esprits créés, étant ainsi dans un lieu, les anges glorieux résident dans un lieu corporel supérieur. Mais il est d'autres cieus, des cieus inférieurs où ils peuvent descendre en s'approchant de nous. Or, dans ces cieus inférieurs, ils se rencontrent avec leurs antagonistes, les démons, qui sortent encore aujourd'hui de l'enfer et dominant dans les cieus inférieurs, dans le ciel de l'air particulièrement. Ce n'est pas là une opinion arbitraire ; c'est la doctrine même de l'apôtre des nations : S. Paul place formellement les malins esprits dans les régions célestes, ἐν τοῖς ἐπουρανίοις (3), qu'il faut entendre du ciel de l'air, comme il s'en explique lui-même (4).

Je pose donc sans hésitation, à l'encontre de l'affirmation de M. Faye, la proposition suivante : *Il existe en réalité dans le monde physique des cieus, plusieurs cieus, auxquels répond très justement le mot cieus au pluriel, dans l'Écriture et les documents de la vénérable tradition, sans qu'il soit besoin pour expliquer ce mot d'invoquer le système imaginaire des sphères concentriques et mobiles.*

(1) *Tractatus de Deo creante et elevante*, Th. XIX, p. 198 et suiv. Rome 1878.

(2) S. Th. P. I, Q, LII, Art. 1.

(3) *Ad. Epñ.* VI, 12.

(4) II, 2.

Les Hébreux, qui nous parlaient ainsi de plusieurs cieux, sans admettre, ni même connaître le système de Ptolémée, pouvaient bien avoir sur les régions célestes inférieures et livrées aux investigations de la science, des notions dépassant de beaucoup celles des astronomes d'Alexandrie, et devançant en partie les brillantes découvertes de l'astronomie moderne.

M. Faye nous rappelle que Pythagore recourut aux longues séries d'observations astronomiques, que les prêtres de Babylone et de l'Égypte accumulaient pieusement dans leurs temples (1), et que l'école pythagoricienne enseignait la rondeur de la terre, son mouvement de rotation sur elle-même (pour expliquer le mouvement d'un des astres), et sa révolution autour du soleil, (pour expliquer les stations et les rétrogradations des planètes (2)). Si Pythagore en avait tant appris pendant ses voyages en Chaldée et en Égypte, les Hébreux, dont les pères avaient séjourné des siècles dans ces deux contrées, ne s'étaient-ils pas eux aussi assimilés quelque chose de la science astronomique des antiques sanctuaires ? Loin de les croire totalement enfants dans les idées qu'ils se faisaient du cosmos, j'inclinerais à admettre chez eux, en astronomie comme en physique, des notions plus avancées qu'on ne serait porté à le croire. Comment expliquer autrement des textes tels que ce passage de Zohar, dont la doctrine dérive assurément d'une toute autre source que de l'école des astronomes alexandrins. Le système entier de Copernic ne se trouve-t-il pas renfermé en substance dans le passage suivant ?

« Dans le livre de Rab *Hammuna l'Ancien*, il est

(1) P. 29.

(2) P. 39.



longuement expliqué que la terre roule sur elle-même dans un cercle, par le mouvement d'un corps sphérique. Les uns se trouvent en bas, les autres en haut. Et tous ces hommes ont des vues différentes, à cause des faces diverses de l'air, selon la position de chaque point. Et ils marchent debout comme les autres hommes. C'est pourquoi quand le point des uns est éclairé, celui des autres est dans l'obscurité. Et il y a un point qui est tout jour, où la nuit ne dure qu'un temps très court. Et ce qui est dit dans les livres des anciens, et dans le livre d'Adam le premier homme est conforme à ceci(1). »

Quant au ciel supérieur, au ciel de la gloire corporelle, ni chez les Hébreux, ni chez nous, la science ne peut répondre aux diverses questions que notre curiosité pose au sujet de ce lieu lui aussi matériel. Les traditions pourraient suppléer, s'il était facile de faire la part de la figure ou du symbole et de la réalité objective, des formes imagées sous lesquelles se présentent à nous celles qui concernent les cieux des cieux, les cieux de Jéhovah. Puisque nous défendons ici la réalité des cieux physiques, qu'il nous soit permis de dire quelques mots sur le ciel supérieur, d'après les traditions consignées dans l'Écriture.

Pour les Hébreux ce ciel était un paradis, dont le paradis terrestre semblait une pure reproduction ici-bas. Il arrive même dans la description du paradis telle qu'elle ressort de divers textes sacrés comparés entre eux et combinés, que différents traits conviennent à la fois au paradis céleste et au paradis terrestre ; si bien que l'interprète ne parvient pas sans peine à dégager dans cette commune description des deux paradis physiques, ce qui appartient en propre à l'un et à l'autre.

(1) *Zahar*, III<sup>e</sup> part., fol. 4, col., 14. sect. *Vaiyikra*.

Le paradis terrestre était situé au point central de la surface de la terre. Il s'élevait sur une haute montagne ou un plateau dominant le reste du monde. Sur ce sommet était la *source de vie*. Du bassin de la fontaine sacrée, quatre grands fleuves s'épanchaient vers les quatre points cardinaux pour se répandre sur la surface de la terre et la fertiliser. Sur les bords de ces eaux, près de la *source de vie*, au centre du monde, *l'arbre de la vie* donnait son fruit, auprès duquel hélas ! se rencontrait aussi le fruit de l'arbre de la *science du bien et du mal*. Avec ces arbres toutes sortes d'autres rivalisant ensemble par l'élégance de leur port, l'épaisseur de leur ombrage, l'abondance et la douceur de leurs fruits, formaient les bosquets du lieu de *délices*. Mais le sol lui-même renfermait, en cette première station de l'humanité, des richesses incomparables, un or très pur, et des pierreries d'un si bel éclat, qu'elles s'appelaient *pierres de feu* (1). Un sentier unique gravissait la pente orientale de la montagne paradisiaque, en suivant les gorges étroites, et amenait au jardin. Mais les gardes puissants du Seigneur Jéhovah, les *Kéroubin* défendaient l'entrée du domaine divin, tandis que la roue mystérieuse y tournoyait en lançant des éclairs pour arrêter elle aussi tout envahisseur (2).

Tous ces objets que l'on rencontrait au paradis terrestre, figurent des réalités mystiques qui appartiennent au paradis spirituel et le constituent. Mais ce n'est pas de ce dernier paradis qu'il s'agit ici : nous parlons d'un paradis physique, corporel et céleste, dont nous affirmons l'existence. A quoi correspondent dans ce

(1) Ezech. XXVIII, 15.

(2) Voyez abbé Bourdais, *Le berceau de l'humanité*, p. II, ch. I. *La tradition hébraïque*.

dernier les divers objets, les nombreuses merveilles remplissant et composant le paradis matériel d'ici-bas? On ne saurait, je l'avoue, répondre à cette question qu'en hasardant des opinions sujettes à être discutées en toute liberté. Dieu n'exerce complètement pour les hommes qu'après la mort, la prière formulée par David au nom du Messie futur :

« Montre-moi le sentier (du séjour) de la *Vie* : Et cette plénitude de joie qu'on goûte en ta présence, et les délices dont on jouit à ta droite pour toujours (1). » Si l'objet de cette demande du Psalmiste est principalement le ciel spirituel et la voie mystique y conduisant, c'est aussi partiellement, je le crois, le lieu de la *vie des délices* dans le ciel physique, et la voie inconnue aux mortels, qui mène à ce lieu. En effet le sentier dont parle ici David, est bien à un point de vue un sentier corporel, puisque le roi prophète lui attribue pour point de départ le *Schéol*, ces lieux infernaux situés à l'intérieur du globe (2), les limbes où J.-C. est descendu après sa mort, et que S. Paul appelle τὰ κενώτερα μέρη τῆς γῆς (3).

Le Psalmiste et S. Jean, dans l'Apocalypse, nous attestent que dans le paradis du ciel se trouve comme dans celui de la terre, la fontaine de la *vie*, le torrent des *délices*, le fleuve de la *vie*, et sur le bord de ce fleuve l'arbre de *vie*, donnant perpétuellement son fruit. Isaïe nous apprend que le ciel est lui aussi, situé sur une haute montagne, la montagne de l'*Assemblée* (des esprits), figurée par la montagne paradisiaque naturelle d'ici-bas, et par les pyramides artificielles de l'antique Chaldée. Ezéchiel place les *pierres*

(1) Ps. XVI, 11.

(2) Ibid, 10.

(3) Eph. IV, 9.

*de feu* sur cette montagne paradisiaque du ciel. Quel sens ces expressions métaphoriques peuvent-elles avoir en ce qui concerne les cieux des cieux physiques ?

On peut conjecturer que le *cosmos* entier affecte une forme sphéroïdale ou plutôt la forme d'un disque à bords amincis et moins denses. Cette forme se rencontre fréquemment dans les nébuleuses, qui sont autour des mondes partiels. Telle est la nébuleuse d'Andromède, un des objets les plus remarquables du ciel. Cette nébuleuse se présente aux yeux de l'observateur avec la forme d'un disque vu de côté et renflé au centre, ou d'une sorte de fuseau. Elle a déjà une figure presque géométrique, et offre au centre une condensation des plus marquées (1). Nous trouvons des systèmes de forme globulaire dans les constellations d'Hercule, de Toucan et du Centaure. Ces systèmes sont composés de petits soleils de même grandeur distribués avec une régularité frappante. Un autre système plus dense, plus compacte suppose un parfait repos dans la nébuleuse primitive. Il existe des nébuleuses tourbillonnaires, avec des gyrations bien accusées, parmi lesquelles sont celles de la Vierge, des Chiens de chasse, du Lion et de Pégase. Je ne parle pas de notre système solaire, par la disposition des corps qui le constituent et l'incomparable harmonie de leurs mouvements, il fait exception dans le monde sidéral. Lui aussi et tout le premier se ramène à une forme circulaire. Que ce système entier du cosmos ait en réalité cette forme d'un disque renflé et plus dense à son centre, comme l'aspect de la voie lactée nous donne tout lieu de le supposer, ce centre répondra aussi exactement que possible à l'aspect de la surface du

(1) Voir M. Faye, *Sur l'origine du monde*, p. 177.

globe dans les traditions antiques (1), à la masse de la montagne paradisiaque d'ici-bas dominant le reste des terres. Le paradis physique du ciel pourrait donc être placé en ce lieu central de l'univers. Aux fleuves coulant des pentes de la montagne paradisiaque d'ici-bas, et le long desquels l'humanité elle-même s'est répandue du lieu de son berceau, dans toutes les directions sur la surface de notre planète, ont répondu là-haut, ces courants qui ont lutté contre la force de l'attraction universelle, et emporté dans les espaces, la matière cosmique, l'y ont disséminée, et ont ainsi produit les systèmes particuliers des nébuleuses qui se partagent l'étendue des cieux. Les *pierres de feu* de la description biblique du paradis doivent assez vraisemblablement être entendues de ces grands corps incandescents qui dépassent en chaleur et en éclat, bien loin de notre monde, le petit roi de notre système. Bref, le paradis physique des cieux, le ciel des cieux, a des merveilles analogues à celle du paradis terrestre, et non moins réelles.

Aujourd'hui le paradis terrestre a perdu la beauté et la vie qu'il possédait à l'origine de l'humanité. Il a été jadis remplacé sur terre par la sainte ville de Jérusalem. On peut dire qu'il l'est encore en partie par la ville éternelle. Le centre de l'univers, le paradis céleste physique a-t-il perdu aujourd'hui l'éclat, la beauté, la vie qu'il avait au commencement du monde, pour être remplacé par quelque nouveau paradis céleste ? Il est incontestable que l'aspect du ciel matériel, dans la partie du moins livrée aux investigations de la science, a beaucoup changé depuis l'origine du monde et change continuellement. Notre système solaire s'est

(1) Voir abbé Bourdais, *Le berceau de l'humanité*, P. II.

peu à peu constitué, et il a atteint un degré admirable de perfection. Cependant tout dans les traditions sacrées porte à croire que le ciel des cieux, le paradis physique de là haut, est resté et demeurera toujours au même lieu, au lieu où le Très-Haut a, dès l'origine, créé et déployé une gloire corporelle. Le ciel des bienheureux se rencontre par rapport à nous au delà des astres, et non pas dans quelqu'un des systèmes partiels du monde sidéral. Les premiers vers d'une hymne de la vieille liturgie romano-angevine, les proclament en ces termes :

Te poli cives super astra, Christe,  
Laudibus summis celebrant decenter (1).

Je reviens au livre de M. Faye *sur l'origine du monde*, et aux appréciations que l'on y rencontre au sujet de la cosmogonie mosaïque. Nous y lisons encore :

« Il n'eut pas... été rationnel de faire apparaître le soleil avant la voûte du ciel destinée à le recevoir (2). »

« Le quatrième jour, Dieu plaça deux grands luminaires dans le firmament : le Soleil pour dominer sur le jour et le moindre pour dominer sur la nuit. Il fit aussi les étoiles. La raison en est bien simple : il fallait que la création du firmament précédât celle du soleil. D'ailleurs le soleil ne devait pas paraître nécessaire pour amener les pluies et faire vivre les végétaux créés avant lui, le troisième jour, car les eaux supérieures avaient justement pour but de remplir cette fonction (3). »

(1) Brév. romano-angevin du moyen-âge, *In festo S. Maurilii episcop. Ad. Vesp. Hymn.*

(2) P. 16.

(3) P. 21.

Ainsi, selon M. Faye, *Moïse mentionne au quatrième jour l'apparition du soleil, parce qu'il était rationnel de placer la création du soleil après celle du firmament par lequel les astres sont soutenus, et non pour suivre l'ordre chronologique des faits cosmogoniques.*

Contre cette affirmation de M. le Président de l'Académie des Sciences, nous soutenons fermement que Moïse place l'apparition du soleil et des astres ici-bas après la formation du firmament, parce que telle a été réellement la succession chronologique des œuvres divines. On n'a pas le droit de se refuser, ici comme dans le reste de la cosmogonie biblique, à reconnaître que Moïse parle en véritable historien, tant qu'on ne peut trouver son récit en désaccord avec la réalité des faits. Or, sur ce point de l'apparition des astres ayant eu lieu postérieurement à la formation du firmament, la science vient, une fois de plus, confirmer pleinement l'assertion du texte sacré.

On a quelquefois allégué à ce sujet que le soleil a été formé longtemps après la terre. Cette deuxième théorie est brillamment exposée et vivement soutenue par M. Faye dans son livre *sur l'origine du monde* : « La terre, nous dit-il, a été formée bien avant le soleil. Lorsque celui-ci apparaît avec une radiation d'abord faible, et bientôt plus puissante, l'écorce terrestre déjà solidifiée est toute prête à recevoir les rayons du soleil naissant et à subir les modifications qu'ils amèneront à sa surface (1). »

Que si le soleil a été formé ainsi longtemps après la terre, lui et les planètes qui brillent à sa lumière et constituent les principales étoiles dans le sens large et

(1) P. 201.

biblique de ce mot, ces astres, pourrait-on dire, n'ont réellement resplendi dans le ciel qu'à une époque géologique relativement récente, à une époque où le firmament devait être formé depuis longtemps au-dessus de notre terre. Mais cette réponse pourrait soulever quelques objections. On dirait peut-être que la masse centrale de la nébuleuse avait déjà quelque densité relative, était déjà dans un certain état d'incandescence et projetait déjà quelque lumière avant d'être condensée définitivement dans le soleil. On pourrait insister sur les étoiles véritables, les étoiles fixes, qui resplendissaient dans le ciel avant la formation du soleil, leur frère cadet.

L'examen attentif du récit de l'œuvre du quatrième jour génésiaque, dans le texte sacré, conduit à donner une courte explication. La *Genèse* ne nous enseigne pas que le soleil ait été réellement créé à une époque géologique relativement récente : elle nous déclare simplement que les astres considérés dans leur disque apparent ou comme points lumineux, c'est-à-dire, par ordre d'importance à ce point de vue, le soleil, la lune, et les étoiles, ne se montrèrent dans le firmament, la voûte apparente du ciel, qu'après le jour de la création des plantes, le jour marqué par la prépondérance sur le globe du règne végétal, ou pour employer le terme géologique, ne se montrèrent qu'après l'époque carbonifère. Je suis heureux de rencontrer dans le livre même de M. Faye la justification scientifique de l'assertion de Moïse ? Écoutons l'éminent astronome :

« Reportons-nous, dit-il, à l'époque carbonifère des géologues où les pôles jouissent d'une température fort peu différente de celle des zones tropicales. Alors la vapeur formée en bas montait verticalement tout autour de la terre et allait se condenser à



deux niveaux différents, celui des nuages ordinaires formés de vésicules aqueuses, celui des cirrus formés d'aiguilles solides de glace. Nulle part on ne voyait le ciel bleu ni les astres qui s'y peignent en perspective. De toute cette enveloppe de cirrus pleuvait une neige cristallisée fondant un peu plus bas et tombant sur le sol en forme de pluie. Il devait en résulter une altération sensible dans la rotation des hautes régions de l'atmosphère. Mais les courants résultants étaient alors, comme ils le sont encore sur le soleil, parallèles à l'équateur. Les tourbillons, c'est-à-dire les cyclones, marchaient de l'Est à l'Ouest sans dévier vers les pôles. La constitution météorologique était simple : ciel couvert uniformément ; isothermes et courants supérieurs dirigés suivant les parallèles terrestres (1). »

De l'aveu donc de M. Faye lui-même, jusqu'à l'époque carbonifère exclusivement, l'atmosphère terrestre resta trop chargée de nuages accumulés pour laisser voir sur quelque point le bel azur du ciel. C'est seulement après cette époque géologique que le firmament se découvrit de manière à laisser voir ici bas les astres qui en font l'ornement. Moïse ne nous dit pas autre chose en son langage antique et populaire, quand il nous affirme que Dieu plaça les astres dans le firmament, c'est-à-dire les y fit resplendir, les fit briller à la voûte de notre ciel terrestre, immédiatement après le jour génésiaque caractérisé par le règne végétal. Pourquoi refuserait-on à Moïse, puis qu'il est ici si véridique, de parler en connaissance de cause, d'après de bonnes informations, des documents réels. Il a écrit en véritable et sérieux historien, et non pas comme l'auteur d'un système cosmogonique plus ou moins rationnel et purement imaginaire ?

(1). H. Faye, *Sur l'Orimonde*, 238.

Ce que nous disons de la sorte au sujet du récit de l'œuvre du quatrième jour, dans la cosmogonie biblique, nous le répétons encore contre M. Faye au sujet du récit sacré concernant l'œuvre des deux derniers jours génésiaques. Car, lancé dans une voie de dénigrement inconscient sans doute, mais non moins dangereux, contre l'écrivain inspiré, M. Faye refuse également à Moïse d'avoir fait de l'histoire en nous parlant des dernières créations : « Si la Genèse, dit-il, au lieu de faire apparaître toute la faune terrestre d'un seul coup, place les poissons et les oiseaux au cinquième jour, et les quadrupèdes avec l'homme au sixième, c'est uniquement en vertu d'un plan préconçu que j'ai essayé d'expliquer par l'institution de la semaine... Là-dessus la Bible suit l'ordre naturel des choses, procédant du simple au compliqué pour aboutir à l'homme, le dernier né et l'être le plus parfait de la création (1). »

Je ne crois pas altérer le sens de ces deux phrases en le rendant par une proposition unique ainsi formulée : *En mentionnant successivement la création des diverses espèces animales, la cosmogonie biblique ne suit pas l'ordre chronologique de leur apparition, mais la chaîne qu'elles forment dans une classification naturelle.*

Ici de nouveau je proteste que l'on n'a pas le droit de refuser à Moïse la qualité d'historien, d'autant que son récit concorde de la façon la plus frappante avec la réalité historique des faits. L'ordre dans lequel l'écrivain sacré nous dit que les animaux et l'homme ont été créés est bien l'ordre chronologique de l'apparition successive des différentes espèces animales et de l'homme, telle que la paléontologie nous le fait connaître aujourd'hui.

(1) H. Faye, *Sur l'Origine du Monde*, p. 22-23.

Sans doute l'écrivain sacré ne range pas les espèces animales dans des groupes correspondant exactement à ceux de nos classifications scientifiques. Ce que Moïse entend par *chérêts*, par toute bête, *hâroméséth*, ce sont les reptiles aquatiques, les amphibiens surtout les plus petits, et généralement tous les petits animaux qui se meuvent au sein des eaux, quels que soient, dans les classifications scientifiques, leur classe ou leur embranchement. De même, *haththanninim hagguedolim* sont tous les gros animaux aquatiques. Le mot a à peu près le même sens que  $\alpha\gamma\gamma\epsilon\sigma$  en grec. Les cétacés de nos savants modernes peuvent bien rentrer dans cette classe, mais pour s'y trouver mêlés aux gros poissons véritables, aussi bien qu'aux crocodiles et autres reptiles de la même sorte. 'Of désigne toute espèce volatile, qu'elle appartienne ou non à la classe des oiseaux véritables.

Mais, pour parler à des hommes tout à fait étrangers à notre science de la nature, et employer le langage du vulgaire, l'historien inspiré de la création n'en demeure pas moins d'une exactitude parfaite. La géologie la plus avancée et la plus sûre ne le trouve jamais en défaut. Tant que les éléments n'eurent pas leur état et leurs fonctions actuels, le règne animal resta peu digne de mention et ne produisit aucun être des classes supérieures. Cette époque passée, les mers et les airs se remplirent des espèces dont les terrains secondaires nous conservent les fossiles. Dans l'âge secondaire, la classe des reptiles s'est montrée avec une richesse de formes dont la nature actuelle ne nous donne aucune idée, tellement que cet âge peut être appelé l'ère des reptiles. Alors vivaient les Ptérodactyles, les Mégalosaures, les Iguanodons, les Téléosaures, les Mosaures, les Ichthyosaures, les Plésiosaures, les Laby-

rinthodontes. Et c'était spécialement dans les eaux que se montraient les espèces les plus remarquables, comme le Mosasaure dont la longueur atteignait huit mètres. Ce reptile vivait dans la mer ; ses phalanges aplaties comme celles des tortues marines lui fournissaient d'excellentes rames ; sa queue comprimée lui servait de gouvernail.

Les mammifères ne paraissent que plus tard sur la terre, du moins d'une manière remarquable. C'est aux derniers temps des révolutions géologiques et pendant l'âge tertiaire que ces animaux peuplèrent les continents. C'est aussi après la création de tout le reste que Moïse parle des animaux terrestres. D'après lui leur création suit celle des habitants des eaux et de l'air ; elle est l'œuvre du sixième jour. Pouvait-il être plus exact ? Mais il ne faudrait pas, je le reconnais, chercher dans le texte sacré la moindre apparence de science au sens moderne du mot. Les derniers animaux créés, les animaux supérieurs, se divisent en trois groupes, au jugement de l'auteur de l'Hexaméron. Il y a d'abord la *khayyath hâhârêts*, qui est la bête sauvage, le fauve. Après vient la *behémâ*, c'est-à-dire l'animal domestique, l'animal de nos troupeaux. Quant au *réméçh hâhadâmâ*, c'est toute bête rampant sur le sol, tout quadrupède de taille peu élevée, tels que par exemple sont les rongeurs. Moïse, on le voit, se montre bien étranger à nos classifications scientifiques.

D'après l'Hexaméron, comme d'après la paléontologie, c'est en dernier lieu que l'homme apparaît sur la terre. Il entre dans son domaine, quand tout se trouve disposé pour la venue du seigneur de l'univers.

Ainsi s'achève la création du ciel, de la terre, et de toute l'armée de leurs êtres. Proprement *tsâbâ* ne s'applique qu'à l'armée des choses célestes, visibles ou invisibles. Ici on doit forcément entendre aussi par

*zeugma* des êtres terrestres, bien que ce soit une licence de langage un peu considérable. Dieu bénit ensuite toutes ses œuvres ; il les trouve parfaites, et le septième jour rentre dans un repos qu'il avait seulement quitté afin d'y introduire avec lui un monde de créatures dans lesquelles sont représentées ses perfections invisibles.

Tel est le vrai sens de la simple et sublime cosmogonie mosaïque. L'écrivain inspiré n'y apparaît pas comme un savant d'un autre âge : il ne veut pas braver son siècle en lançant au début d'un livre populaire quelques assertions scientifiques, sans ordre, sans but et sans résultat, et en le faisant en des termes embarrassés. C'est cependant un très-sérieux, très-véridique et très-sage historien, qui raconte, dans le style de son temps, ce qui peut intéresser ses contemporains ; qui leur rapporte, par le secours de la révélation, ce que nul homme n'a vu, aussi bien que si ses pères eussent été témoins des merveilles de la création, et qu'ils lui en eussent fait le récit. Il rapporte réellement ces merveilles comme si ses pères les eussent vues, et comme si tant de phénomènes admirables eussent frappé leurs sens. En se mettant ainsi à la portée de ses lecteurs, il parvient à leur donner les salutaires enseignements dont ils avaient besoin. Il leur fait reconnaître que l'homme a tout reçu du Dieu grand et unique créateur des cieux et de la terre, il leur laisse à entendre qu'à ce seul Seigneur l'homme doit en retour rendre son culte et ses adorations.

Tout autre est le jugement que M. Faye porte du document biblique concernant la création. M. le président de l'Académie des sciences se refuse à voir, dans ce texte sacré, la moindre ombre de vérité géologique et historique. Il va jusqu'à prétendre résumer ce texte dans les étranges phrases que voici :

« Ainsi il y a, dans la *Genèse*, une partie scientifique qui se trouve expliquée par ces trois faits de la science primitive :

« 1° On ignorait.... On ne savait pas....

« 2° On ignorait...; On ne savait pas....

« 3° On ignorait.... On ne savait pas....

« Quant au reste, il s'explique par la nécessité de compléter les six jours voulus de la création (1). »

L'éminent astronome s'insurge en quelque endroit de son récent ouvrage, contre les « théologiens de la congrégation de l'Index, peu compétents en fait d'astronomie(2), » aux temps de Galilée. N'est-on pas d'autre part en lieu de regretter que des astronomes, maîtres dans la science à l'étude de laquelle ils ont consacré leurs veilles, oublient qu'ils peuvent être de leur côté moins compétents en matière de théologie, et ne sachent pas avoir la prudence, quand ils veulent dirimer des questions d'exégèse, et des questions ardues, d'en référer préalablement à ceux qui ont qualité pour juger en ces matières ?

Si nous prenons la liberté d'adresser à un savant de premier mérite ces paroles un peu sévères, c'est que le respect dû à nos Livres sacrés, nous semble en partie compromis par quelques passages de son ouvrage. Nous nous plaisons d'ailleurs à admirer et à louer tout ce que ce travail a de remarquable au point de vue de la science, dont il étend les progrès, et d'utile à la religion dont il maintient les premiers principes.

L'abbé BOURDAIS,

Docteur en Théologie,

Professeur de Théologie aux Facultés catholiques d'Angers.

(1) H. Faye, *Sur l'Origine du Monde*, p. 22.

(2) H. Faye, id. id. p. 25-26.

## NOTES D'UN PROFESSEUR

---

### CXXI

Un sentiment de vive affection pour la glorieuse réformatrice du Carmel, et pour la Compagnie de Jésus dont elle s'estima toujours heureuse, elle aussi, d'être l'obligée et l'amie, nous avait décidé à garder le silence sur le regrettable incident survenu au concours organisé à Salamanque en l'honneur de sainte Thérèse ; et il nous semblait que le décret de la S. Congrégation de l'Index, en date du 11 janvier dernier, pouvait et devait se passer de commentaire. Aussi n'avions-nous rien dit de la brochure dans laquelle le R. P. Touronde, de la Congrégation des SS. Cœurs, répondait aux allégations du R. P. Hahn S. J. touchant l'origine et la nature des phénomènes que sainte Thérèse regardait et rapportait comme diaboliques dans ses compte-rendus de conscience. Le R. P. Louis de San, confrère du R. P. Hahn et professeur comme lui à Louvain, ayant publié depuis le décret du 11 janvier son *Étude pathologico-théologique sur sainte Thérèse*, — réponse au mémoire du P. G. Hahn, (1 broch. in-8° de XIV-113 pp. Louvain, Ch. Fonteyn, 1886), et cela avec l'approbation de ses supérieurs, nous ne manquerons pas à la réserve que nous voulions garder, si nous disons tout simplement qu'après une polémique où la *Revue des questions scientifiques* de Bruxelles, la *Controverse* de Lyon, l'*Univers* de Paris, jouèrent un rôle important, — après la distribution fort restreinte d'un mémoire du R. P. Touronde en faveur de sainte Thérèse, après une réplique autographiée

du R. P. Hahn, le P. Touroude fit réimprimer son travail et y ajouta une seconde partie, donnant à cette nouvelle publication le titre de « *Lettre adressée au R. P. Hahn, S. J., à l'occasion de son mémoire, etc.* » (1 broch. gr. in-8° de 86 pp. Paris, 51, rue de Lille, 1885). Non moins scientifique, non moins approfondie que le travail du P. de San, cette réponse eut l'avantage d'être plus prompte à paraître et de mettre davantage le lecteur au courant de l'affaire assez obscure, assez étrange, du concours de Salamanque. Les témoignages recueillis et publiés par le P. Touroude montrent aussi que l'opinion commune des théologiens et des dignitaires ecclésiastiques s'était immédiatement prononcée en France contre l'œuvre du P. Hahn.

Nos lecteurs n'auront pas manqué d'observer, sur la manière dont cette œuvre a été frappée, que c'est la S. Congrégation des Rites qui l'a examinée, jugée et condamnée, — la S. Congrégation de l'Index n'ayant eu qu'à enregistrer la sentence : car l'honneur des saints régulièrement canonisés et publiquement vénérés dans l'Église, le maintien des principes traditionnels d'après lesquels on juge de la valeur de leurs écrits et du caractère surnaturel de leurs dons, de leurs vertus, de leurs grâces, la défense des textes liturgiques où on loue leur savoir et où l'on fait profession de vouloir suivre leur doctrine, sont principalement confiés à la sollicitude de la S. Congrégation des Rites. Plus d'une fois déjà, même en des temps rapprochés de nous, elle a donné aux savants catholiques des avertissements dont il faudrait scrupuleusement tenir compte, dès que l'on veut toucher aux choses d'Église et aux faits d'ordre surnaturel.

La condamnation qui vient d'être portée rendra une nouvelle efficacité, plus grande et plus durable sans doute, à ces avertissements faciles à oublier mais plus nécessaires que jamais à une époque où le goût de la nouveauté, non moins que les besoins de l'apologétique, ferait aisément éclore des systèmes aventureux et de dangereuses chimères.



## CXXI

Mon excellent collègue, M. le professeur A. Charaux, de la Faculté libre et catholique des Lettres de Lille, vient de nous donner le cinquième volume de ses études critiques sur la littérature française. Du dix-septième siècle, du siècle de Corneille, de Racine et de Molière, il est descendu au dix-huitième, au siècle de Voltaire et de Rousseau, de Buffon et de Montesquieu, de ce funeste *quatuorvirat* qui a fait la grande révolution dans les idées, avant que les fous de 1789 et les furieux de 1793 ne la fissent dans les institutions et dans les mœurs. Avec raison, M. Charaux pense que ces quatre évangélistes du mal sont plus coupables que les exécuteurs infâmes de leurs sentences, et il va droit au plus dangereux de ce groupe néfaste, au président Montesquieu, nous promettant à demi d'en venir un jour à Buffon, mais paraissant disposé à laisser Rousseau et Voltaire aux gémonies où on les a depuis longtemps jetés. Je veux bien qu'il fasse bonne et prompte justice de Buffon et qu'il dédaigne un peu Voltaire; mais Rousseau n'est pas assez ruiné dans l'opinion de nos contemporains, de nos *politiques* surtout, pour qu'il ne passe pas encore une fois par ces verges qu'il a connues, ce me semble, au temps qu'il n'était qu'un misérable et plat valet de chambre. C'est le propre frère de Montesquieu, au spirituel et au moral; ils ont le même goût pour l'impiété discrète et pour la volupté raffinée; leurs romans et leur philosophie des lois sont de même origine et convergent au même but. Mais Rousseau paraît avoir une influence plus durable et plus néfaste, parce qu'il est plus écrivain, plus sentimental et plus démocrate. Il se recommande donc très particulièrement aux bons soins de M. Charaux. Il ne faut pas qu'il puisse envier le sort de son émule si bien dépeint, si patiemment analysé, si énergiquement réfuté dans l'*Esprit de Montesquieu*. (1 vol. in-12 de xv-568 pp.; Lille, J. Lefort, 1885.) Ici, la critique n'est plus seulement littéraire et morale comme dans le *Corneille*,

le *Racine* et le *Molière*, précédemment publiés ; elle devient philosophique et juridique, historique et théologique, comme les sujets traités par le châtelain de La Brède. La vérité catholique dans toute sa force et dans toute son intégrité, tel est l'idéal, tel est aussi le *criterium* de M. Charaux. Son nouveau livre est un grand témoignage, un grand service, rendu à l'Église Romaine qui est, comme dit l'Apôtre, la colonne et l'appui de toute vérité : *columna et firmitermentum veritatis*.

### CXXIII

L'hymne si populaire des vêpres de saint Joseph, *Te Joseph celebrent*, offre une difficulté de leçon qui ne paraît pas avoir été remarquée par les éditeurs du Bréviaire Romain, puisqu'ils n'ont pas encore cherché à la faire disparaître. Elle est réelle cependant, à notre avis du moins ; et nous la signalons aujourd'hui avec l'espérance et le désir d'en devoir la véritable solution aux recherches de nos abonnés. — La 2<sup>e</sup> Strophe se chante ainsi :

Post mortem reliquos mors pia consecrat,  
 Palmamque emeritos gloria suscipit :  
 Tu vivens superis par frueris Deo,  
 Mira sorte beator.

Le sens général est très clair et très beau : saint Joseph, par un délicieux privilège, n'a pas été obligé, comme les autres hommes, d'attendre jusqu'à la mort pour jouir de son Dieu ; il a eu ce bonheur dès la vie présente en laquelle déjà il s'est trouvé l'égal des élus (1). Mais la clarté du sens

(1) M. le chamoine J. Bonnel dans son charmant livre : *l'Enfant Jésus, Noël, légendes, scènes bibliques*, (1 vol. in-12 de 202 pp. Avignon,

fait précisément ressortir l'obscurité du premier vers :

*Post mortem, reliquos mors pia consecrat.*

Comment *une pieuse mort* peut-elle, *après la mort*, consacrer le bonheur des saints ? La mort suit la vie, elle ne suit pas la mort. Evidemment, le poète avait dit autre chose. Il avait peut-être écrit :

*Post vitam reliquos mors pia consecrat,*

ce qui amenait logiquement le troisième vers :

*Tu vivens superis par frueris Deo.*

Ou bien il avait dit :

*Post mortem reliquos sors pia consecrat,*

à quoi répondait parfaitement le dernier vers de la strophe :

*Mira sorte beatior.*

Il faut, je crois, choisir l'une de ces deux versions, et adopter de préférence la seconde. Car, bien que la première soit fort satisfaisante au point de vue de la correction et de l'équilibre des idées, on ne s'expliquerait pas aisément le changement de *vitam* en *mortem*; et peut-être n'est-il pas non plus d'une exactitude bien rigoureuse de dire que la *mort pieuse* est la consécration des saints, cela étant plus vrai de leur *glorification*, de leur *sors pia*. Par contre, on s'explique sans peine la substitution de *mors* à *sors*; c'est une faute typographique très probable, j'allais dire : très naturelle. — Il reste à vérifier si quelque édition primitive

Aubanel, 1884), a très-heureusement rendu cette strophe par les vers suivants :

Dieu, pour ouvrir le ciel aux serviteurs qu'il aime,  
 Attend que le trépas consacre leurs destins.  
 Mais toi, dès ici-bas, jouissant de Dieu même,  
 Tu rends jaloux les Séraphins. (Page 144).

de l'office de saint Joseph, office assez récent du reste, ne confirmerait pas mes conjectures. Je compte pour cela, je l'ai dit, sur l'érudition de mes lecteurs.

## CXXIV

Comme nouvelle preuve de l'utilité des monographies, même de celles dont l'objet paraît des plus modestes, j'emprunte aujourd'hui une remarque intéressante au mémoire encore sous presse du R. P. Goffinet S. J. sur *l'ancienne abbaye de Clairefontaine*, près d'Arlon. A propos du voyage du Pape Eugène III dans la province de Trèves, en novembre 1147, il rappelle que, le samedi 22, une lettre pontificale fut adressée à des Religieux Augustins du diocèse de Théroüanne, et il dit, à la page 7, en note : « Il est indispensable de nous arrêter ici pour discuter la date de cette lettre. Citons-en d'abord les dernières lignes : *Datum LUGDUNI, per manus etc., decimo Kalendas decembris, indictione undecima, anno m<sup>o</sup> c<sup>o</sup> quadragesimo septimo. pontificatus vero Domini Eugenii tertii papæ anno tertio.* — Cette date a singulièrement embarrassé les auteurs. Comment, se disaient-ils, imaginer qu'un Pape, avec sa suite, ait pu se transporter, en quelques jours de Verdun (1) à Lyon, et de Lyon à Trèves (2) ? c'était impossible. Que faire donc pour expliquer la date que nous venons de citer ? Rien de plus simple : il suffisait de la changer. Dès lors chacun s'est donné libre carrière. Jaffé et ses adhérents (3) ont

(1) Il avait consacré la cathédrale de Châlons-sur-Marne le 25 octobre, et il était ensuite venu à Verdun pour la translation solennelle des reliques de S. Vanne. Il y passa quelques jours, et le 22 novembre il séjournait à *Lugdunum*.

(2) Il arriva à Trèves le 29 novembre.

(3) Voici le texte de Jaffé (*Regesta*, p. 630, a 1147. — Nov. 22. — *Monasterii S. Augustini Morinensis protectionem suscipit bonaque confirmat. Mirari* Opp. dipl. IV, 48. — Cf. *ibid.* p. 378, ubi pro *Lugduni* recte legitur *Virduni*. • On voit qu'il est lui-même un adhérent d'un plus ancien que lui.

écrit : *Datum Virduni*, au lieu de : *Datum Lugduni*. A d'autres, cette falsification du texte parut trop audacieuse ; ils en inventèrent une, perceptible à peine, et dirent qu'on avait oublié un simple trait de plume, en écrivant MCLXVII au lieu de MCLXVIII. Malheureusement cette falsification peu apparente contient deux maladresses insignes : la première, c'est qu'on laisse une double protestation à côté du millésime falsifié, à savoir, l'indiction et l'année du pontificat ; la seconde, c'est qu'il est manifeste qu'au mois de novembre 1148 le Pape se trouvait, non à Lyon, mais à Pise. Le 16 juin, il était déjà à Verceil. » Quel est donc enfin ce *Lugdunum* dont il faut bien prendre son parti, comme du lieu de séjour d'Eugène III au 22 novembre 1147 ? Le R. P. Goffinet répond : C'est *Lion-devant-Dun*, petit village du diocèse actuel de Verdun, situé à une journée de marche de cette ville, sur le cours de la Meuse et sur la route de Verdun à Trèves par Virton. Ce *Lugdunum* appartenait à l'illustre famille d'Apremont dont le chef, nommé Gobert, avait épousé la petite-nièce de l'évêque de Verdun, Albéron de Chiny. En sortant de *Lugdunum*, le Pape entra presque aussitôt dans le comté de Chiny alors possédé par Albert, neveu d'Albéron de Chiny et beau-père du sire de Lion. A Virton même, Albert possédait un vaste et somptueux palais. Le passage du Pape par Lion-devant-Dun se justifie de la façon la plus claire, et la date de sa lettre aussi.

## CXXV

Il y a dix-huit ans, j'annonçais ici (tome XVIII, pp. 92-95) le pieux et utile *Manuale Clericorum* du P. Schneider, et je le comparais aux Manuels de dévotion généralement en usage dans nos séminaires de France. Cette comparaison n'était pas, je l'avoue, à notre avantage. Je n'aurais qu'à rééditer les mêmes éloges et les mêmes remarques au sujet du *Manuale precum in usum theologorum*, nou-

vement publié par la librairie Herder de Fribourg-en-Brisgau. (1 vol. in-18 de XI-554 pp. — 1886). Une *Pars præmialis* donne en grande partie les *Avertissements* de S. Charles à son clergé, et ses *Institutions pour son séminaire*, admirables documents que sont loin d'égaliser la plupart des Règlements et des Statuts portés depuis sur les mêmes objets. — Dans les *neuf parties* suivantes, j'ai vu avec satisfaction un emploi intelligent et discret de plusieurs morceaux vraiment remarquables des liturgistes modernes, de Santeuil, par exemple. La prescription si méritée qui les a bannis de l'office public ne les exclut nullement, quand ils se montrent entièrement orthodoxes et sincèrement pieux, de la prière privée et de ses formulaires. A leur vraie place, ils sont pour plaire et pour faire du bien ; et l'approbation de l'Ordinaire de Fribourg leur assure un droit de cité moins ambitieux mais autrement légitime que celui auquel ils avaient prétendu. En *appendice*, le *Manuale precum* donne le texte du pontifical pour les ordinations. Il ne renferme pas d'instructions liturgiques comme celui du P. Schneider, et il s'en tient strictement à son titre. C'est largement assez pour mériter notre estime et notre chaleureuse recommandation.

## CXXVI

*Nonum prematur in annum.* — Il y a certainement plus de neuf ans, il y en a dix-huit peut-être, que je rendais à M. le chanoine Souhaut, mon ancien maître de littérature, le reconnaissant et respectueux service de réviser, en théologie, son manuscrit de *L'Hostie sainte*, livre de doctrine, de dévotion, d'intime et ardente poésie, qu'il vient enfin de mettre au jour. (1 vol. in-24 de IX-842 pp., Nancy, Thomas et Pierron, 1885). Oui, livre de doctrine, mais sans aucun appareil de notes, de citations et de grands mots, dont puisse s'effrayer l'âme la plus simple, l'âme même d'un enfant. Livre de sainte poésie, en prose à coup sûr, mais

plein de cette délicatesse, de ces élans, de ces rayons, qui font le poème catholique, le poème eucharistique, à la façon des opuscules de saint Thomas d'Aquin et du IV<sup>e</sup> livre de l'Imitation. Livre de dévotion surtout, contenant dans ses quatre parties tout ce que la tradition, la liturgie, l'art chrétien, nous enseignent de plus touchant et de plus beau sur la très sainte *Eucharistie*, le saint sacrifice de la *Messe*, la sainte *Communion* et le saint *Tabernacle*. Doctrine, pensées, formules de prières, exercices de piété, tout charme, tout édifie, dans ce petit trésor eucharistique. Non seulement je m'estime heureux d'y pouvoir maintenant puiser à loisir ; mais je prie mes lecteurs de vouloir bien lui accorder une place d'honneur dans cette bibliothèque du T. S. Sacrement dont j'indiquais dernièrement quelques récents volumes. (Cf. *Note CXX*).

## CXXVII

Voici deux nobles et attrayantes figures de jésuites dessinées pour l'édification des fidèles, plus encore que pour l'honneur de la grande Compagnie à laquelle ils ont dû leurs principaux traits, ceux de la grâce et de la vocation, bien meilleurs que ceux de la nature et de la famille. C'est d'abord le R. P. Le Gall, (*Un saint et savant Breton*, 1 vol. in-12 de 635 pp. — Amiens, Rousseau-Leroy, 1886), et puis *Le P. Joseph Rivière*, du diocèse de Valence, (1 vol. in-12 de 188 pp. — Le Puy, Freydier, 1886). M. l'abbé Mauduit, biographe du premier, nous fait pénétrer dans l'intimité d'un grand Séminaire, celui de Quimper, et d'un Scolasticat, celui de Laval. Le biographe du second nous fait voir de près une École apostolique, celle d'Avignon, et les missions de la Kabylie et du Zambèze. Ce professeur et cet apôtre n'ont pas eu seulement cette ressemblance d'être morts trop jeunes, l'un à 36, l'autre à 31 ans ; ils eurent tous deux un vrai mérite comme linguistes et comme écrivains ; et leur Société a fait une perte également sensible

quand le P. Le Gall s'est endormi dans le Seigneur à Ems, au bruit du canon de Metz et de Mars-la-Tour, et quand, treize ans plus tard, le P. Rivière est allé expirer à son poste du Zambèze, quelques jours à peine après l'avoir rejoint. Mais c'étaient avant tout des hommes de Dieu que ces jeunes prêtres ; et le souvenir de leurs vertus fera autant de bien aux âmes, que le souvenir de leurs mérites scientifiques laissera de regret aux amis de la science ecclésiastique.

### CXXVIII

Que faire de mes loisirs ? se demande souvent un jeune prêtre, vicaire ou curé de campagne. — Qu'il étudie. — Mais quoi ? — L'hébreu par exemple. — Avec quels livres ? — Avec ceux de M. Schilling, en vente chez Delhomme et Briguët, à Lyon et Paris. — A quoi bon ? — Pour faire quelque chose premièrement, et ensuite pour prendre le goût et l'intelligence des divines Ecritures dont S. Jérôme disait : *Ama Scripturas et vitia carnis non amabis* ; et S. Augustin : *Scripturæ tuæ, Domine, castæ sint deliciæ meæ ; nec fallar in eis, nec fallam ex eis* ; et l'auteur de l'imitation : *Duo namque mihi necessaria permaxime sentio in hac vita, libros sacros, sanctissimum corpus tuum*. — Mais l'hébreu est fort difficile. — Nullement. C'est au contraire une langue très simple, dont les monuments sont très peu nombreux, et par conséquent le dictionnaire et la grammaire très courts. Et sans adopter complètement le système d'enseigner cette langue par l'usage, comme on enseigne l'anglais ou l'allemand en les faisant parler à l'élève dès la première leçon, M. Schilling s'efforce au moins de joindre assez la pratique à la théorie pour que son disciple, eût-il peu de mémoire ou peu d'agrément à s'en servir, fasse néanmoins de rapides progrès dans la *langue sainte*. Pour cela, il a d'abord une grammaire intitulée : *Nouvelle méthode, pratique et facile, pour apprendre sans*



*maître la langue hébraïque.* (1 vol. in-12 de XII-237 pp. 1883). Rien de pédantesque ni même de solennellement érudit dans ce livre ; beaucoup d'explications familières, d'observations secourables, d'analyses et d'exercices réellement pratiques, comme le titre du volume le promet. Le savant professeur aux Facultés Catholiques de Lyon aurait cependant bien fait, selon nous, d'expliquer toujours en français les termes grammaticaux dont les rabbins se servent depuis des siècles, dont nous sommes obligés de nous servir nous-mêmes, mais dont nous devrions savoir exactement le sens. Il eût peut-être été bon aussi, afin de faciliter davantage la connaissance des changements qui surviennent dans les verbes et surtout dans les points-voyelles, de poser quelques principes de *phonétique* desquels on pourrait dériver une série de corollaires intéressants par leur déduction logique et plus aisés à retenir par le fait même. Si M. Schilling a pensé que ce genre de travaux n'est pas encore suffisamment avancé, je me permettrai de lui dire que nul n'y serait préparé et n'y réussirait mieux que lui. — Comme supplément à sa Grammaire, et comme introduction également pratique aux grandes études bibliques, il offre à ses élèves une collection de textes messianiques empruntés à l'Ancien Testament, expliqués grammaticalement et exégétiquement, et divisés en trois parties dont les deux premières ont paru. *Vaticinia Messiana V. T. hebraici exegetice et philologica delucidata, in modum chrestomathix hebraicæ ordinata cum vocabulario hebræo-latino.* — Vol. I. *Vaticinia Messiana Pentateuchi et Librorum historicorum Vet. Test.* (1 vol. in-12, de XI-144 pp. 1883). — Vol. II. *Vaticinia Messiana Libri Psalmorum.* (1 vol. in-12 de VII-133 pp., 1884). Chacun de ces deux volumes est précédé de prolégomènes intéressants, et suivi d'un *index* qui est en même temps un lexique des mots hébreux contenus dans l'ouvrage. Quoique la discussion des textes ne soit pas extrêmement longue, elle sera néanmoins avantageuse à consulter pour les thèses dogmatiques où se rencontrent des passages bibliques relatifs au

Messie. On s'épargnera ainsi des recherches parfois compliquées et embarrassantes. — Les lecteurs de M. Schilling se procureront certainement aussi le petit manuel de prières qu'il a publié sous le titre de תפילות יום בייבוי *seu preces quotidianæ (hebraïce et latine) collectæ et in hebræum versæ* a D. Schilling (1 vol. in-18 de XIV-124 pp. 1880). La piété et même un peu la curiosité aidant, on fera bon usage de cet eucologe d'un genre à part, et l'étude de la langue sacrée s'en trouvera bien. Les livres nécessaires à ce travail n'étaient pas très communs en France il y a trente ans. Nous constatons avec un vif plaisir qu'ils s'y sont multipliés, et que l'hébreu n'est plus ce domaine mystérieux dont l'entrée semblait gardée par deux redoutables chérubins armés de glaives de feu. Et pour finir par où je commençais cette *Note*, je conseille fortement à mes jeunes confrères qui ont le bonheur d'avoir des loisirs et le malheur de ne savoir qu'en faire, l'étude des beaux et bons petits livres de M. le professeur Schilling.

## CXXIX

Monsieur l'abbé Rambouillet, vicaire de Saint-Philippe-du-Roule, à Paris, auteur d'un grand nombre d'excellents opuscules de propagande et de savantes dissertations dont les lecteurs de la *Revue* ne perdront pas le souvenir, a publié en trois petits volumes in-24 (206-200-240 pp. Paris, Haton, 1885) un *Catéchisme de première communion* qu'il nous est bien agréable d'annoncer. C'est à peu près, quant à l'ordre, un commentaire du Catéchisme de Paris et par conséquent d'une foule de Catéchismes français. Quant à la doctrine, elle a le mérite, qui tend fort malheureusement à devenir rare dans les livres de ce genre, d'être parfaitement sûre et d'éviter généralement le défaut de l'inexactitude par exagération de brièveté et de concision. Cependant j'ai remarqué, à la page 53 de la 2<sup>e</sup> partie, une phrase à corriger, en ce qui regarde la commutation des vœux qui

n'est pas exclusivement réservée au Souverain Pontife, comme le dit par distraction M. Rambouillet.

Dans les explications de catéchismes, dans les cours de religion, dans les théologies à l'usage des gens du monde, — et du clergé, j'ai coutume d'aller d'abord tout droit aux chapitres de la Trinité, de l'Incarnation et de la Grâce; et j'y découvre souvent, hélas ! des ignorances ou des témérités qui eussent naguère attiré toutes les foudres des Facultés de Paris, de Louvain ou de Douai. Si nos Facultés ne fulminent plus, ce n'est pas faute d'objet et d'occasion, Mais je puis dire, quant à l'ouvrage de M. Rambouillet, que je n'y ai rien trouvé, j'en étais sûr d'avance, qui ne fût d'une rigoureuse vérité. Peut-être la théorie du surnaturel n'est-elle pas aussi complète et aussi profonde qu'il le faudrait pour bien expliquer le dogme difficile de la grâce : mais nous sommes si peu avancés en France sur ce point-là, que je dois bien féliciter les auteurs capables de ne pas s'y heurter.

Quelques observations encore. La grâce sanctifiante est-elle « l'effet de la présence du Saint-Esprit en nous » (II, p. 146) ? n'est-ce pas l'inverse qu'il faut dire ? — Ne conviendrait-il pas, dans l'explication de la communion des saints (II, p. 178) de joindre l'idée de *sancta* à celle de *sancti* ? — Ne serait-il pas très utile de faire entrer la notion de l'immolation mystique et proprement eucharistique de Notre Seigneur dans l'exposition du dogme du saint sacrifice, comme l'ont fait avec tant d'autorité les cardinaux de Lugo et Franzelin, comme le faisait naguère avec beaucoup de succès le R. P. Tesnière (Cf. *Note CXX*), comme je l'ai fait moi-même, qu'on me permette de le dire, dans l'édition que j'ai donnée du très remarquable *Catéchisme de persévérance* de feu M. Simon, doyen de Notre-Dame à Tourcoing, et dont il n'a pas encore été rendu compte dans la *Revue* ? (1 vol. in-12 de XVI-538 pp. Paris et Lille, J. Lefort, 1882). Enfin n'est-il pas trop dur d'affirmer que « la communion tiède est un *grand malheur*, parce qu'elle nous prive des grâces *les plus précieuses* du sacrement » (III, p. 177) ? Eh ! ne nous laisse-t-elle pas recevoir la grâce

sacramentelle, c'est-à-dire l'essentiel, lors même qu'il nous serait donné moins abondamment? Et ne faut-il pas craindre d'exagérer les effets secondaires du sacrement et d'exalter les dispositions accidentelles du sujet, au risque de paraître favoriser telles et telles erreurs bien connues dans la théologie sacramentaire.

Je ne louerai pas M. Rambouillet de sa manière toujours noble, ferme et claire, d'écrire. J'aime mieux signaler deux caractères spéciaux de son *catéchisme*. Fait pour le temps présent, il insiste sur les questions contemporaines, comme on dit, — par exemple, sur celle des écoles (II, pp. 69-73) et sur celle des élections (*ibid.* p. 77). Fait pour la pratique autant que pour la croyance, il donne de nombreux et utiles détails, notamment sur les sacrements : ainsi sur les cérémonies du baptême, (III, pp. 71-84), sur celles du mariage, (*ibid.* pp. 223-230), etc. Si l'œuvre des catéchismes est de toutes la plus importante, comment douter de la grandeur du service rendu à la cause catholique par l'auteur de ces trois petits intéressants volumes?

D<sup>r</sup> JULES DIDOT.

## ACTES DU SAINT SIÈGE

### *Sacrée Pénitencerie*

Décisions relatives au Jubilé de 1886.

Beatissime Pater, Episcopus N. ad pedes Sanctitatis Vestrae humiliter provolutus, occasione Jubilæi nuper indulti sequentia expostulat :

I. An valeant pro dicto Jubilæo declarationes S. Pœnitentiariæ Apostolicæ, die 25 martii 1881 editæ?

II. Quatenus renoventur dictæ declarationes, supplicat : 1<sup>o</sup> ut opera pro Jubilæo injuncta, vel eorum aliqua, Confessarius non semel tantum, sed pluries, erga volentem Jubilæum pluries lucrari, commutare possit ; 2<sup>o</sup> ut ea commu-

tare et super communionem cum pueris communionis nondum capacibus dispensare valeat, etiam extra actum sacramentalis confessionis; 3<sup>o</sup> ut iis qui cum fidelibus ex altera parœcia ejusque paroco vel sacerdote rite deputato templa processionaliter visitant, applicari possit ab Ordinario beneficium reductionis visitationum.

III. Cum Bulla indictionis Jubilæi statuatur tria templa ab Ordinariis aut de eorum mandato ab iis qui curam animarum exercent pro visitationibus peragendis esse designanda, an Episcopus consulto a designatione abstinere possit, et mandare singulis parochis civitatis aut loci ut templa a suis parochianis visitanda designent? Ita forsitan commoditati fidelium consulatur, cur certum sit a singulis parochis varia templa, et parœciæ propriæ respective viciniora, designanda fore.

IV. An ipse Episcopus possit varia templa a singulis civitatis aut suburbiorum parœciis visitanda designare?

V. An fidelis possit ad lucrandum Jubilæum ecclesiam vel ecclesias loci, in quo non habet domicilium aut quasi domicilium, visitare?

VI. An censeatur processionaliter facta ideoque sufficiat ad beneficium reductionis visitatio ecclesiæ peracta prout sequitur? Fideles ad ecclesiam stationalem indicatam e propria domo privatim singuli accedunt; eis in templo congregatis, elevatur crux, et sacerdos qui processioni præesse debet una cum fidelibus preces injunctas in commune recitat; dein, cruce præeunte, processionaliter ad aliud templum visitandum omnes exeunt.

VII. An valeat pro præsentis Jubilæo absque nova declaratione responsio S. Pœnitentiariæ Apostolicæ anno 1873 pluries data, vi cujus, quatenus processiones fieri nequeant more solito, sufficit collegiis, ad beneficium reductionis obtinendum, ecclesias absque cruce et solitis paramentis sacris, singulis in vestimentis non choralibus incedentibus, ecclesias in commune adire, preces in commune recitando?

VIII. Utrum qui, confessario in consilium non adhibito, eleemosynam præscriptam pro sua vere facultate erogat, lucratur Jubilæum? utrum qui eleemosynam suis facultatibus non proportionatam?

IX. Ut navigantes et iter agentes prorogatione Jubilæi frui possint, an requiratur ut per totum annum 1886 a loco domicilii absentes fuerint vel in certam stationem se non receperint? an sufficiat ut per sex menses, vel Jubilæo nondum lucrato, in fine anni per mensem vel duos menses absentes etc. ut supra, fuerint?

X. Quodnam intervallum navigantibus seu iter agentibus,

post reditum in locum domicilii vel accessum ad stationem fixam, concedatur ad implendum opera injuncta? An spatium unius anni, an idem temporis intervallum quo per annum Jubilæi navigaverunt seu iter egerunt!

XI. Cum Bulla indictionis Jubilæi concedat eligi confessarium *ex actu approbatis* nec addat *ab Ordinariis locorum*, an possit regularis regularem sacerdotem a solo superiore regulari et non ab Ordinario loci approbatum eligere, atque ab eo privilegiorum vel facultatem Jubilæi applicationem excipere?

S. Pœnitentiaria, de speciali et expressa Apostolica Auctoritate, benigne sic annuente SSmo Dno Nostro Leone PP. XIII, propositis dubiis respondet:

AD. I. *Provisum per novas declarationes die 15 Januarii 1886 editas.*

AD. II. *Quoad 1<sup>um</sup>, Confessarios hac facultate non carere; quoad 2<sup>um</sup>, non expedire; quoad 3<sup>um</sup> S. Pœnitentiaria declarat posse.*

AD. III. *Affirmative.*

AD. IV. *Clarius explicet.*

AD. V. *Provisum per declarationes S. Pœnitentiariæ ut supra.*

AD. VI. *Stet epistolæ indictionis Jubilæi.*

AD. VII. *Affirmative.*

AD. VIII. *Confessarii consilium adhibendum esse ab iis qui de quantitate stipis sibi conveniente dubitant. Quantitatem vero ipsam eatenus debere singulorum facultati respondere, quatenus quæ sufficit pauperibus non sufficit divitibus.*

AD. IX et X. *In præsentî Jubilæo nihil de prorogatione proponi.*

AD. XI. *Affirmative.*

Datum Romæ in S. Pœnitentiaria, die 30 Januarii 1886.

R. CARD. MONACO P. M.

*Hip. Canonicus PALOMBI, S. P. Secr.*

## L'ARGUMENT DE SAINT ANSELME.

---

La *Revue des Sciences Ecclésiastiques* (1) a rendu compte avec beaucoup de bienveillance de mes *Disputationes metaphysicæ de Deo*. Aussi lui demandé-je aujourd'hui, avec une entière confiance, son hospitalité gracieuse pour expliquer au public français ce que je pense du célèbre *argument de saint Anselme*, et pour répondre aux observations qui m'ont été adressées sur ce point par le *Polybiblion* et par la *Civiltà Cattolica*.

### I.

Dans le *Polybiblion*, M. Couture qui est évidemment de nos amis, après avoir loué mon analyse de la pensée de saint Thomas sur le concours divin, ajoute : « On goûtera moins, peut-être, l'interprétation du fameux argument par lequel s'ouvre le *Proslogion* de saint Anselme, interprétation développée dans une dissertation spéciale annexée au grand traité. On pourra trouver qu'en sauvant saint Anselme des difficultés de ses adversaires, l'auteur l'expose bien au reproche d'avoir donné sciemment une preuve superflue et oiseuse. »

(1) Tome LI. pp. 539-543.

A s'en tenir au sens strict de ces paroles, il semblerait que l'habile critique n'a rien à dire sur le fond et la preuve de notre thèse.

Dès lors on ne comprend pas trop pourquoi et comment l'interprétation que nous proposons « du fameux argument » de saint Anselme, pourrait être « moins goûtée. » Si elle fait comprendre ce que saint Anselme a voulu dire, et par là « le sauve des difficultés de ses adversaires, » pourquoi ne point la goûter? Peut-on demander davantage à une dissertation où l'on cherche précisément à découvrir la pensée d'un auteur? On nous dit: « Mais votre interprétation expose cet auteur au reproche d'avoir donné sciemment une preuve superflue et oiseuse. » — Soit; si c'est bien là ce que l'auteur a écrit. Ferait-on en effet de la bonne, de la vraie critique si, plutôt que d'avouer qu'un auteur a dit une chose sans portée nouvelle, on lui prêtait je ne dis pas un sophisme, comme dans le cas présent, mais le meilleur des arguments et la pensée la plus profonde? Lorsqu'on recherche la pensée d'un auteur, la bonne interprétation est celle qui donne cette pensée et rien de plus.

Mais est-il certain que, notre interprétation étant admise comme la vraie, saint Anselme est exposé au reproche d'avoir donné sciemment une preuve superflue et oiseuse? Nous ne le croyons pas. D'après notre interprétation, l'argument est un argument non pas philosophique mais théologique, comme l'exigeait l'ouvrage qui est complètement théologique. Or, comme preuve théologique, l'argument de saint Anselme est d'abord valable, en second lieu il n'est pas inutile. Les raisons théologiques, fondées sur un ou deux principes de foi, sont employées par tous les théologiens. Ainsi on prouve en théologie le dogme de la liberté humaine



par celui de la peccabilité, l'obscurité de la foi par sa liberté, et celle-ci par le mérite de l'acte de foi, etc... Si la preuve théologique était superflue et oiseuse, les grands théologiens et les Pères de l'Église n'auraient écrit en grande partie que des choses superflues et oiseuses. Sans doute on reculera devant une conséquence aussi absurde et, certes, à juste titre. La preuve théologique, lors même qu'elle suppose le dogme, fait connaître une conclusion dogmatique comme connexe et dépendante d'un autre principe de foi. Elle engendre, par conséquent, une nouvelle science ou un nouvel acte de la science théologique, ce qui pour elle n'est assurément ni superflu, ni oiseux.

## II.

L'étude consacrée par la *Civiltà* à la dissertation sur saint Anselme est d'une importance toute particulière. N'aurions-nous mérité aucun des éloges que la savante revue prodigue à notre ouvrage, ce serait toujours une bonne fortune d'avoir provoqué un débat, où notre jeune et docte confrère a déployé avec une parfaite courtoisie toute l'habileté d'un maître en matière de critique philosophique. Ayant été aimablement invité par lui à une étude plus approfondie de l'intéressant problème et à la discussion de ses remarques, nous avons répondu à son désir. Un assez long travail écrit en italien, qui, nous l'espérons, paraîtra bientôt, remplira cette tâche. En attendant, donnons ici d'une manière au moins générale, les principes qui nous ont guidé et les résultats auxquels nous sommes arrivés.

Il s'agit de déterminer la pensée intime et complète de saint Anselme dans le célèbre argument du *Proslo-*

*gium* pour démontrer l'existence de Dieu (1). Le saint docteur s'est-il proposé *uniquement*, comme nous l'avons enseigné dans notre dissertation, de chercher la raison de sa croyance par un raisonnement fondé sur la foi ? N'a-t-il introduit l'athée que pour donner plus de vie au dialogue intime de son âme avec Dieu ? L'écrivain de la *Civiltà* ne le pense pas (2) : c'est encore l'athéisme, dit-il, que saint Anselme vient réfuter par un argument purement philosophique. Il cite à l'appui les trois ou quatre expressions par lesquelles l'athée est mis en scène, ainsi que les chapitres 2° et 7° de l'*Apologie* ; il ajoute que, dans notre interprétation, l'*Apologie* toute entière n'aurait plus de raison d'être. Examinons ces deux objections.

Nous savions d'avance que saint Anselme dit, dans le *Proslogium* : *Sed certe idem insipiens... cur dixit insipiens... Quomodo dixit insipiens... Convincitur ergo etiam insipiens...* etc. Mais ôtez à l'argument ce tour emphatique choisi à dessein par l'auteur, donnez-lui la forme sévère du syllogisme comme nous l'avons fait nous-mêmes à l'exemple de saint Thomas (3). L'*insipiens*, l'athée n'est nullement nécessaire ; l'argument marche tout seul. Ainsi le fond du raisonnement ne nous dit pas que saint Anselme ait voulu discuter avec l'incrédule, ou encore montrer la valeur que son argument pouvait avoir pour le convaincre. Mais étudions de plus près le procédé du saint docteur. Il nous déclare d'abord son dessein : veut-il en quelque façon abattre l'incrédulité ? Point du tout : il cherche l'intelligence de sa croyance : son argument débute par un acte de foi. L'athée n'entre en

(1) *Proslog.* c. c. 2. 3. 4

(2) n. n. 1 2 3.

3, *Dissert.*, p. 12., n. 16

scène qu'en apportant un texte de l'Écriture sainte, il disparaît bientôt, et l'argument s'achève sans lui. Il n'est pas même mentionné dans le second argument ou la seconde preuve de la première mineure, et reparait seulement vers la fin du 3<sup>e</sup> chapitre et le commencement du 4<sup>e</sup>, quand le saint se demande pourquoi et comment *Dixit insipiens in corde suo : non est Deus*. Nous le verrons bientôt, la réponse n'est pas du tout celle que voudrait notre adversaire. Enfin la discussion est close par un élan de reconnaissance, où le saint docteur rend grâces à Dieu non d'avoir confondu les athées, mais simplement d'avoir illuminé sa foi : *Gratias tibi, bone Domine, gratias tibi, quia quod credidi, te donante, jam sic intelligo, te illuminante ; ut, si te esse nolim credere, non possim non intelligere* (1). Donc ni le but de l'auteur, ni le fond de l'argument, ni la manière de procéder, ni le terme où il aboutit, n'ont rien à voir avec l'athée et l'athéisme. Contre une conclusion si claire, quelle force peuvent avoir quelques expressions jetées çà et là, lorsqu'on sait que le saint avait choisi, pour la forme de son discours, une mise en scène vivante et animée ?

Examinons maintenant la forme de l'argument : saint Anselme propose la parole de la foi : « Nous croyons que vous êtes quelque chose au dessus de laquelle on ne peut rien concevoir de plus grand (2). » Il ajoute que même l'athée, en attendant cette parole de foi, comprend de quelque façon ce qu'on lui dit. Cependant il ne dit pas : « Dieu est » ; il dit : « Dieu n'est pas. » Saint Anselme se demande : « Pourquoi cela ? » Il répond :

(1) *Proslog.*, ch. 4

2) *Proslog.*, ch. 2

*cur, nisi quia stultus et insipiens.. ?* L'athée ne comprend pas l'existence de Dieu dans la parole révélée, non parce qu'il est insensé, selon l'interprétation de notre critique, mais parce qu'il est incrédule : c'est le sens scriptural des mots *stultus et insipiens* : sens que le saint docteur emploie ici, car il parle d'un homme qui peut comprendre ce qu'on lui dit. Il se demande ensuite : « Comment l'athée a-t-il pu concevoir ce qui ne saurait être conçu ? » Il répond « qu'étant athée, il ne l'a pensé que d'une manière imparfaite, selon le son de la voix, ou tout au plus avec une signification étrangère ; ce qu'il pouvait faire, mais qui ne suffit pas à saisir dans le nom de Dieu la pensée : *id quo majus cogitari nequit.* » Il remercie donc Dieu de ce que lui, croyant et saisissant bien (*qui bene intelligit*) dans la parole de la foi la valeur de la pensée, il comprend parfaitement que Dieu est, c'est-à-dire, il voit la raison : *cur Deus sit.* C'est ce que signifient les mots : *ut si te esse nolim credere, non possim non intelligere.* Qu'on lise attentivement les chapitres 2, 3, 4 du *Proslogium*.

De ce que nous venons de dire, il est aisé d'inférer que saint Anselme veut comprendre le *cur* et le *quomodo* de la négation de l'incrédule, non parce qu'il l'avait réfutée, mais parce qu'il la considérait comme un phénomène étrange, contenu dans la révélation. Notre critique a donc eu tort d'écrire que cela prouvait le contraire.

Nous pourrions nous arrêter ici : car après cela, toutes les assertions qu'on nous oppose tombent d'elles-mêmes. Saint Anselme ne pousse pas son argument contre l'athée, car il ne l'introduit en scène qu'incidemment et pour la forme. C'est d'une vérité de foi que le saint tire sa conséquence, et pour cela, il exige qu'on

comprende en croyant cette parole révélée et qu'on en saisisse la valeur. Alors la lumière se fait dans l'esprit, et on acquiert l'intelligence de foi, en comprenant le *cur* et d'une certaine manière le *quomodo* de la vérité qu'on voulait approfondir : N'est-ce point le terme que dès le début l'auteur avait annoncé ?

## III

Le saint docteur ne procède pas autrement dans l'*Apologie*. Dès le préambule, il écarte l'athée : il veut parler au catholique, et lui parle en catholique, l'engageant sur le terrain de sa foi : *Quoniam non me reprehendit... ille insipiens contra quem sum loquutus* (pour la forme et la manière de parler), *sed quidam non insipiens et catholicus... sufficere mihi potest respondere catholico* (1). Il n'est pas exact que le saint, au chapitre 2<sup>e</sup>, poursuive l'incrédule, qui avait été mis de côté depuis le commencement. Comme au ch. 7. l'athée est mentionné pour dire, qu'en parlant contre lui on s'est servi avec raison de la notion : *Deus est id quo majus...* puisqu'il peut la comprendre de quelque manière : de même ici au ch. 2. s'il reparaît en scène, c'est pour s'entendre dire que lui-même comprend quelque chose, lorsqu'il entend *id quo majus cogitari nequit*, son rôle est là. Le reste est la continuation de la preuve commencée au chapitre précédent. En effet au chapitre 1<sup>er</sup> le saint, après avoir prouvé contre Gaunilon que le catholique conçoit Dieu d'une manière vraie, propose la seconde partie de l'attaque de son adversaire, en disant : *Quod autem putas ex eo, quia intelligitur aliquid quo majus cogitari nequit, non consequi illud esse in intellectu ;*

(1) *Apolog.*, Proœm.

*nec si est in intellectu, ideo esse in re.* Il veut réfuter cette double négation. Il affirme donc : 1° que si l'être, au dessus duquel on ne peut rien concevoir, peut être conçu, il existe nécessairement : *Certe ego dico : si vel cogitari potest, necesse est illud esse.* Il prouve cette assertion, parce que cette être serait *a se, nécessaire, éternel, immense,* et par suite il existerait : *Nam quo majus.... Nullatenus ergo alicubi aut aliquando totum non est ; sed semper et ubique totum est.* Ensuite, jusqu'à la fin du chapitre 1<sup>er</sup>, il déclare : 2° que, si nous entendons nommer l'être au dessus duquel on ne peut rien concevoir, nous concevons de lui tous ses attributs en quelque manière : cet être est donc compris et a son existence dans notre esprit. *Putasne... ut hæc de eo intelligitur ?*

Jusqu'ici, tout en changeant l'ordre, il a prouvé les deux assertions contraires à celles de Gaunilon ; mais il n'a pas encore démontré la dépendance logique qui les enchaîne l'une à l'autre. Cette preuve, le saint la donne au chapitre 2° : « Dixi itaque in argumentatione... etc. » Enfin il achève sa preuve en démontrant que si l'être, *quo majus cogitari nequit,* est compris, *conséquemment* il est dans l'intelligence. *Deinde dixi quia si intelligitur, est in intellectu. An est... Quid hoc planius,* et s'il est dans l'intelligence, il est encore *par une dernière conséquence,* dans la réalité. *Postea dixi quia, si est... quod non convenit.* Ainsi croule par la base l'assertion de notre adversaire, que le saint au chapitre 1<sup>er</sup> parle au catholique de lui-même, et qu'au chapitre 2° il parle au catholique de l'athée. Nous pensons donc résumer ainsi cette question. Vous l'avouez, le saint au chapitre 1<sup>er</sup> répond au catholique à cause de lui-même et non de l'athée. Or, la réponse ne s'achève qu'au chapitre 2°. Donc etc.

Mais si l'athée, nous dira-t-on, n'entre dans la scène, qu'avec un rôle insignifiant, pourquoi le saint ne l'a-t-il pas dit, en répondant à Gaunilon? — Eh bien, il l'a dit. Il l'a insinué au commencement de l'*Apologie*, en écartant l'athée du débat. — Il l'a dit au chapitre 8<sup>e</sup>, lorsque, pour déclarer à son adversaire, comment il faudrait établir la notion de Dieu *quo majus cogitari nequit*, si on ne parlait pas à un croyant, il a recours à l'argument *a posteriori*. Notre critique n'est pas dans le vrai, lorsqu'il dit que cet argument n'a rien à voir avec celui du *Proslogium*. En effet saint Anselme veut réfuter son adversaire qui niait cette proposition fondamentale du *Proslogium*: « lorsqu'on entend *id quo majus cogitari nequit*, on le comprend suffisamment *secundum rei veritatem*; c'est ce que prouvent les paroles de Gaunilon au n<sup>o</sup> 4. Le S. docteur répond: s'il s'agit d'un croyant, votre assertion est contraire à la sainte Écriture. Votre remarque aurait quelque valeur s'il était question d'un athée; mais celui-ci, il faut l'amener à concevoir *id quo majus cogitari nequit secundum rei veritatem* par la considération des choses créées. Il fallait la critique très peu sûre de Charles Jourdain pour dire que l'argument du ch. 8<sup>e</sup> de l'*Apologie* est différent de celui du *Proslogium*. — Enfin il le dit implicitement partout où il fait appel à la foi de son adversaire, comme nous le verrons tout-à-l'heure.

Et maintenant que notre ami nous vienne assurer que l'*Apologie* tout entière n'aurait plus sa raison d'être, s'il n'était pas question de l'athée. Ce sont-là des exagérations auxquelles il ne faudrait pas s'accoutumer: elles font tort aux meilleures causes.

## IV

Venons à l'autre partie de l'attaque. Notre critique (n° 4 et suiv.) nous dit : S. Anselme se contente d'un concept quelconque du *quo majus cogitari nequit*, puisqu'il se contente de ce qu'on peut concevoir en entendant et en comprenant la signification des mots ; il se contente d'une vérité purement idéale. Cela n'est pas exact. Le saint, il est vrai, prétend dans quelques-uns des passages invoqués par notre adversaire que tout homme qui n'est pas sot, serait-il d'ailleurs un athée, en entendant ces mots *id quo majus cogitari nequit*, comprend quelque chose, soit qu'il admette la proposition, soit qu'il la nie. Il ajoute que cette intelligence des termes peut être utile dans la discussion : *Si aliquando negatur, quod aliquatenus intelligitur... nonne FACILIUS PROBATUR quod dubium est de illo quod IN ALIQUO quam de eo quod IN NULLO est intellectu? Et peu après : Aut si et illud, quia non omnino intelligitur, negatur ; nonne tamen FACILIUS id quod ALIQUO MODO, quam id quod NULLO MODO intelligitur PROBATUR (1)?*

Du texte que nous venons de citer, il résulte clairement que dans la pensée du saint, ce que l'on comprend en entendant *id quo majus cogitari nequit* quoiqu'utile au raisonnement, ne suffit pas à prouver. De même, au chapitre 4<sup>e</sup> du *Proslogium*, le bonheur d'apercevoir l'enchaînement de la preuve, est réservé par S. Anselme à celui-là seul *qui bene intelligit, quod Deus est id quo majus*, etc. Le saint docteur y

(1) *Apolog.*, ch. 7, cf. ch. 2-6.



revient encore au chapitre 1<sup>er</sup> de l'*Apologie*. L'existence de Dieu peut et doit être déduite par le catholique parce que : *id quo majus* etc. VERE INTELLIGITUR et COGITATUR à cause de sa foi, qui lui enseigne que *Dieu est de fait id quo majus* etc.

Au chapitre 3<sup>o</sup> de l'*Apologie*, S. Anselme dit : *Si quis invenerit mihi aliquid aut REIPSA aut SOLA COGITATIONE EXISTENS, cui aptare valeat connexionem hujus mece argumentationis...* Voilà en termes formels la double explication donnée par nous de la pensée du saint (1). Il veut que son argument s'applique à une chose existante ou réellement, ou du moins dans la pensée, c'est-à-dire qui ne soit pas une fiction ou une chimère, comme il arrive lorsque nous pensons quelque chose *non existimando, sed fingendo* (2), mais qui soit une vérité ou une pensée conforme à son objet. Telle est l'idée de l'être *quo majus cogitari nequit*, d'après le saint : *Palam autem jam videtur quo non valet cogitari majus, non posse cogitari non esse, quod tam CERTA RATIONE VERITATIS EXISTAT* (in seipso et in cogitatione, comme on l'a prouvé au chap. 1<sup>er</sup>) *aliter enim nullatenus existeret* (*nullatenus*, dit-il, n'est pas même dans la pensée) (3).

## V

Mais cette notion qui est d'une chose ou réellement existante, ou qui existe dans une pensée non chimérique, mais conforme à un objet réel, et par consé-

(1) *Dissert.*, pag. 35, n. 55.

(2) *Apol.*, ch. 4.

(3) *Apol.*, ch. 3.

quent vraie (ce qui est chimérique, n'est vrai *in nullo ordine*) le saint d'où la tire-t-il ? Nous n'hésitons pas à répondre : en fait, de sa foi ; hypothétiquement des choses créées ou *a posteriori*. Dans le *Proslogium*, le saint commence par croire : *Credimus te esse aliquid...* et il arrive à l'intelligence de sa foi : *quod prius credidi... jam intelligo*. L'athée, quoiqu'il comprenne quelque chose en entendant la parole de la foi, dit : *Non est Deus*, parce qu'il est incrédule : *cur, nisi quia stultus et insipiens?* Au ch. 1<sup>er</sup> de l'*Apologie*, le croyant comprend *vere secundum veritatem cujusque rei id quo majus cogitari nequit*, comme sa foi le lui enseigne. Aux ch. 2<sup>o</sup> et 7<sup>o</sup>, l'incrédule en entendant la parole révélée, perçoit lui aussi une idée de cet être ; idée insuffisante, il est vrai, mais qui peut être utile pour discuter, non avec lui, car le saint ne le fait pas, mais avec ceux qu'il considère comme adversaires dans une joute théologique. Au chap. 8<sup>o</sup>, le catholique est convaincu par la révélation qu'il conçoit et connaît *secundum rei veritatem id quo majus cogitari nequit*. L'incrédule, dit le saint, doit être (il ne le fait pas) doit être amené à cela par la considération des créatures. Qu'on nie maintenant qu'en fait, le saint docteur parlait de la foi.

## VI

Après avoir renversé les propositions fondamentales de notre critique, nous devrions discuter chacune de ses assertions particulières, et en montrer la valeur : tâche facile, on le comprend, mais longue. Du reste, après ce que nous venons de dire, elles n'ont plus de force contre nous ; elles devraient être parfois recti-

fiées, parfois retournées contre notre adversaire. Nos lecteurs pourront le faire par eux-mêmes. Nous ajouterons seulement deux observations : 1° Notre critique n'a saisi, ou n'a rendu notre pensée ni sur la doctrine saint Thomas, ni sur la conséquence à tirer du principe de foi posé par saint Anselme : et, à ne considérer que le *quid juris* de la question, c'est bien à tort qu'il tourne contre nous, à la fin de la discussion, *cet existit* que nous avons posé au commencement comme un point accepté par tout le monde, et sur lequel roulerait le débat, pour en déterminer la valeur. — 2° Il n'est pas exact de dire que saint Anselme resterait encore avec le grand nombre des théologiens et des vrais philosophes, alors même que l'argument du *Proslogium* serait fondé sur l'idée de Dieu, acquise par la seule audition du *id quo majus cogitari nequit*. Sans doute, saint Anselme donne des arguments *a posteriori*, et il prouve comme tous les autres que l'existence de Dieu peut-être démontrée *a posteriori*. Mais si l'explication de notre critique était vraie, l'argument du *Proslogium* serait *quasi a priori*, car l'audition de l'idée de Dieu n'est pas une preuve, mais une simple condition extrinsèque à la preuve, qui n'empêcherait pas l'*a priori* de l'argument. Saint Anselme se séparerait donc de la grande tradition, d'après laquelle l'existence de Dieu ne peut être prouvée qu'*a posteriori*.

En résumé, le saint docteur croit la parole révélée, et il arrive à connaître scientifiquement, c'est-à-dire, par un acte de science théologique l'existence de Dieu ; l'incrédule comprend quelque chose dans cette même parole, mais cela ne suffit pas pour arriver à la science ; il nie. Pour qu'il aperçoive dans la notion *id quo majus cogitari nequit*, la déduction scientifique de

l'existence de Dieu, il faut qu'il comprenne mieux cette idée, et cette lumière doit lui venir de la considération des créatures ou *a posteriori*. Quant au saint docteur, cette notion de Dieu non chimérique, mais qui est à tout prix une réalité d'essence et, implicitement du moins, une réalité existante, il la tire ou de sa foi, ou, s'il le fallait des choses créées. C'est ce qu'il avait appris de son maître saint Augustin : *Summum bonum omnino, et quo esse aut cogitari melius nihil possit, aut INTELLIGENDUS aut CREDENDUS Deus est, si blasphemis carere cogitamus* (1).

J. M. PICCIRELLI, S. J.

(1) S. Aug. *De Mor. Manich.* lib. II, c. 11, n. 24. Nous avons fait tirer à part la *Dissertation* à laquelle nous venons de donner ce complément et elle est en vente à Paris, chez Lecoffre, rue Bonaparte, 90, prix : 1 fr. — Qu'on me permette, au sujet du livre d'où elle est extraite, de dire que notre théorie du concours divin a amené la revue anglaise *The Month* à faire un éloge inattendu de la doctrine de Durand à ce sujet. — La *Bibliographie catholique* aurait voulu trouver dans notre traité DE DEO plus de critique moderne et moins de critique ancienne ; elle aurait surtout désiré une réfutation des doctrines de M. Cousin et des positivistes ; elle s'est demandé enfin pourquoi la question du panthéisme n'avait point été étudiée à fond.

Nous pouvons l'affirmer, ces trois griefs étaient prévus à l'avance : nous avons cru cependant devoir passer outre, et voici nos raisons.

De nos jours, il est vrai, les ouvrages de critique et de critique moderne en particulier, sont bien nécessaires. Mais d'abord la critique d'erreurs anciennes n'est pas pour cela de l'ancienne critique, si ces erreurs renaissent et se propagent dans des ouvrages nouveaux. De plus, tout ouvrage, doit-il, peut-il être un ouvrage de critique moderne ? La critique, quand elle a sa place dans un livre, doit s'y trouver en de justes proportions avec le but de l'auteur. Oublier ces principes d'une évidence presque banale, même sous le spécieux prétexte d'exprimer toute sa pensée, n'est-ce pas s'exposer à frapper en l'air de grands coups, comme ce fameux chevalier auquel le réviseur de la *Bibliographie* a cru pouvoir faire

allusion? Or, notre traité se propose de préparer le jeune clergé aux études théologiques : il devait donc être avant tout dogmatique. Sans doute la critique, même moderne, surtout celle qui tient de plus près à la théologie, pouvait et devait y trouver sa place. Aussi ai-je réfuté le cartésianisme, l'ontologisme, le sensisme, le criticisme. Une large part a été faite à la controverse Bannésienne, parce qu'elle est intimement liée aux plus graves questions de la théologie, et qu'aujourd'hui elle renaît, surtout en France, avec des allures trop peu dessinées. Le bannésianisme, on le sait, tout opposé qu'il est à S. Thomas, voudrait se faire accepter comme doctrine thomiste, et bénéficier à lui seul de l'heureux retour vers l'enseignement du saint docteur.

Les systèmes de M. Cousin et des positivistes sont des systèmes d'idéologie, et se rattachant à la psychologie, non à la théodicée. Il m'a semblé suffisant d'indiquer les relations du système de M. Cousin avec l'idée de Dieu (p. 15) et de réfuter sa théorie de la création (p. 323). — Les erreurs positivistes, sous différents noms, sont attaquées partout où elles se montrent, quand je parle de la notion et de l'existence de Dieu, de la Providence, etc.

Le panthéisme, il est vrai, avait plus de droits à un examen approfondi : il a même sa place marquée dans mon cadre (p. 156) ; ses formes principales sont indiquées, et il est réfuté en bloc. Toutefois, cette question n'était pas directement requise par le but de mon ouvrage ; elle peut être étudiée en cosmologie, et de fait c'est là que plusieurs auteurs l'ont traitée. De plus, elle venait d'être très longuement discutée et résolue par mon confrère et ami le P. de San, de la province Belge, dans sa *Cosmologie*, pp. 5 et 118.

---

# SUR LE DÉLUGE BIBLIQUE

DE M. MOTAIS (1).

---

Au lendemain de la mort du regretté M. Motais (2), on nous communiquait le numéro de décembre 1885 de la *Revue des sciences ecclésiastiques* de Lille. Nous y avons trouvé un article de M. V. Prunier, professeur au grand séminaire de Séez, contre le dernier ouvrage de M. Motais, intitulé : *Le Déluge biblique* (3). L'auteur de cet article ayant altéré le texte de M. Motais, dénaturé sa pensée, et émis sur l'inspiration une théorie qui nous semble inexacte, nous croyons devoir, à notre tour, présenter les observations qui suivent.

## I

M. Prunier examine d'abord la théorie de M. Motais sur l'inspiration, et à cet effet, il transcrit une page du *Déluge biblique* (4). Nous en reproduisons les deux

(1) Il est dans les traditions de la *Revue* de s'ouvrir largement aux discussions utiles et courtoises entre catholiques, lors même qu'elle ne partagerait pas les idées des parties en cause. M. le professeur Prunier jugera sans doute à propos de montrer, en réponse au présent article, tout le bien fondé de sa doctrine sur l'inspiration biblique. (*La Réduction*).

(2) M. le chanoine Alexandre Motais, prêtre de l'Oratoire de Rennes et professeur d'Écriture Sainte et d'Hébreu au grand séminaire, est mort le 19 février 1886, à l'âge de 49 ans.

(3) *Le Déluge biblique devant la foi, l'Écriture et la science*, par Al. Motais; Paris, Berche et Tralin, 1885.

(4) P.P. 47-48.

premières phrases. « Qui parle dans la narration du déluge, *Dieu* ou *l'écrivain sacré*? Non pas que *l'inspiration du fond* puisse être mise en doute, mais parce qu'il importe de savoir si nous avons sous les yeux la pensée divine dans sa *forme originelle* ou simplement sa *reproduction substantielle*. » M. Prunier annonce qu'il va « reprendre une à une les propositions contenues dans cette page et montrer qu'elles ne sont pas admissibles. » Il écrit alors : « On met en doute si c'est *Dieu ou l'homme qui parle* dans la narration biblique du déluge (1). » Ce n'a pas été sans une profonde surprise que nous avons constaté le changement que M. le professeur de Séez fait subir au texte de M. Motais. Celui-ci, comme on peut le voir ci-dessus, se demande si c'est « Dieu ou *l'écrivain sacré* » qui parle ; et M. Prunier, au moment de discuter le texte, écrit : « Dieu ou *l'homme*. »

Loin de nous la prétention d'émettre un doute sur la loyauté de M. Prunier ; car, la suite de son article le montre, s'il y a eu changement sous sa plume, il n'y en a pas eu dans sa pensée. En d'autres termes, il ne voit pas de différence entre *homme* et *écrivain sacré*. C'est faire, il faut l'avouer, une grave confusion. Peut-on confondre, en effet, Moïse « l'homme » en dehors de l'inspiration, avec Moïse « l'écrivain sacré, » c'est-à-dire inspiré? On n'est pas plus fondé à prendre ces deux mots comme synonymes, qu'on ne l'est à voir dans « livre sacré » et « livre profane » deux expressions équivalentes.

(1) Art. cité, p. 490. — M. Prunier a mis entre guillemets les mots que nous avons soulignés; l'auteur les attribue donc à M. Motais.

Cette confusion, M. Prunier l'a renouvelée à propos de la seconde phrase qui est l'explication de la première. M. Motais se demande si dans le récit du déluge, on a la pensée divine dans sa *forme originelle* ou simplement sa *reproduction substantielle*. Cette dernière expression qui est corrélatrice de «*écrivain sacré,*» comme *forme originelle* l'est de «*Dieu,*» a semblé à M. le professeur de Séez la négation de toute trace divine dans le récit biblique. Aussi, sans hésiter, a-t-il proclamé que mettre en doute la présence de la forme originelle de la pensée divine, c'est aussi mettre en doute l'inspiration des ch. VI, VII, VIII de la Genèse, et par là même tomber sous les foudres des conciles de Trente et du Vatican (1).

Nous ferons observer à M. Prunier que l'auteur du *Déluge biblique* ne soutient nulle part que le récit en question n'est pas inspiré. Il le soutient si peu qu'il affirme expressément le contraire, quand il écrit : *l'inspiration du fond ne peut être mise en doute.*

Mais tout en admettant l'inspiration du récit, M. Motais recherche s'il ne s'y trouve point des *éléments humains*. Car, bien qu'on ne confonde nullement «*homme*» et «*écrivain sacré,*» «*Livre profane*» et «*Livre sacré,*» il faut savoir distinguer dans l'«*écrivain sacré*» le *côté humain*, comme dans le «*récit sacré*» l'*élément humain*.

Cette théorie n'a rien de nouveau. Et puisque M. Prunier s'en rapporte au cardinal Franzelin «*dont il a eu autrefois l'honneur de suivre les leçons,*» voyons ce qu'en pense le savant professeur du Collège Romain. Dans la partie de son ouvrage où il traite de l'inspiration des Saintes Ecritures, l'éminent

(1) Art. cité, p. 490.



auteur distingue entre le *verbum formale* et le *verbum materiale* (1). Par *verbum formale*, il comprend les pensées, quelquefois même les paroles que Dieu veut faire écrire par la main de l'homme qu'il inspire; — et par *verbum materiale*, il entend les mots, le style, l'arrangement des détails qui sont abandonnés au libre choix de l'écrivain non inspiré en cela, mais simplement assisté pour que l'expression, quelque imparfaite qu'elle puisse être, rende fidèlement l'idée divine (2). En d'autres termes, le *verbum materiale*, c'est l'élément *humain*, et le *verbum formale*, l'élément *divin*.

C'est la théorie même de M. Motais. En effet, lorsque celui-ci pose cette question : « Qui parle dans la narration du déluge, Dieu ou l'écrivain sacré ? » il ne met pas en doute l'inspiration du fond du récit, comme il le dit en toutes lettres; mais il se demande si la prophétie de Dieu à Noé touchant le déluge a été reproduite *mot pour mot*, sans que Moïse y ait rien mis de personnel : il n'y aurait alors que l'élément divin, *verbum formale*; — ou bien, si Moïse s'est contenté de rendre fidèlement la prophétie, quant au sens, grâce à l'inspiration (*verbum formale*), mais avec un style, des mots et un arrangement de détails qui lui sont personnels (*verbum materiale*). Dans le premier cas, nous aurions ce que M. Motais appelle la *forme originelle* (3) de la pensée divine, et dans le

(1) *De divinis scripturis*, Sect. 1, cap. 1, th. III.

(2) Cf. Corluy, *Controverse*, 15 mai 1835, p. 69.

(3) M. Prunier prétend (p. 494) que la thèse de M. Motais consiste à démontrer « l'altération de la pensée originelle dans la narration biblique. » Cette accusation est fautive et provient encore d'un changement dans le texte de M. Motais. Celui-ci parle de la « forme originelle » de la pensée divine; et jamais il ne s'est demandé si

second cas, sa *reproduction substantielle*. Il n'y a donc, comme on le voit, nul désaccord entre le cardinal Franzelin et M. Motais.

Peut-être ne serait-il pas sans intérêt maintenant de connaître la théorie de M. Prunier sur la même question.

Pour cet auteur, Moïse « *entend la parole divine qui l'inspire*; » « *l'Esprit-Saint lui dicte les faits passés* (1). » Un moment il admet l'élément humain dans le récit diluvien : Moïse, écrit-il, « peut bien aussi avoir consulté les annales chaldéennes (2). » Mais à la page suivante, il se hâte de se contredire et de rejeter tout secours naturel : il n'admet plus ni *récit traditionnel*, ni *écrivain lointain*, ni *souveur d'une mémoire humaine* (3). A quoi bon, en effet, si « l'Esprit-Saint dicte à Moïse les faits passés ? » C'est d'ailleurs son dernier mot sur l'inspiration.

Et afin que le lecteur ne se méprenne pas sur sa pensée, M. Prunier déclare ne pas voir de différence, au point de vue de l'inspiration, entre Moïse et Sophonie. Mais a-t-il bien réfléchi que Moïse est historien, dans le cas en question, et Sophonie prophète ? — que l'un racontant le passé peut avoir recours à des documents anciens, tandis que l'autre annonçant l'avenir ne peut être instruit que par une révélation directe de Dieu. Si encore à Sophonie on avait assimilé Noé recevant de Dieu l'annonce du cataclysme ! Mais non ; il s'agit bien de Moïse historien postérieur

la *pensée divine* a été *altérée*. C'est sa pensée à lui-même et ses propres paroles qui sont altérées par M. Prunier, ce que nous trouvons fort regrettable.

(1) *Art. cité*, p. 494.

(2) *Ibid.*, p. 492.

(3) *Ibid.*, p. 493.

de plusieurs siècles à l'événement qu'il raconte. A entendre M. Prunier, Moïse aurait reçu aussi directement de Dieu le récit du déluge, que Noé en reçut l'annonce.

Où M. le professeur de Séez a-t-il donc emprunté ces idées ? Il a fait appel à M. Rault, ancien supérieur du séminaire de Séez. Donnons la parole à cet auteur. « Indépendamment des secours surnaturels dont Moïse fut favorisé, dit M. Rault, *il a pu naturellement connaître d'une manière certaine tout ce dont il parle dans son livre* (1). » Et parmi les moyens naturels auxquels Moïse a pu avoir recours, il cite la *tradition*, les *monuments* et les *anciens mémoires*. Sur ce dernier point, il ajoute : «... *Les anciens mémoires* dont il (Moïse) s'est probablement servi pour composer cette première partie de son livre. Les généalogies sont complètes, les dates si précises et le nombre des années de la vie des patriarches si exactement fixé, *qu'il est difficile de croire que Moïse n'a pas eu à sa disposition d'anciens écrits fidèlement conservés et dans lesquels il a puisé ces détails*. La différence de style que l'on remarque dans les premiers chapitres de la Genèse, les traces de poésie qu'elle contient, les titres des divers documents, l'extrême brièveté de certaines narrations et la diffusion de quelques autres, quoique le sujet n'en paraisse pas plus important, telle que l'histoire de Lamech, des géants, du déluge, de Nemrod, etc., etc., *ont même fait croire à de graves auteurs, que Moïse, en arrangeant et disposant ces fragments, les avait cités textuellement* (2). »

(1) Rault, *Cours élém. d'Écrit. Sainte*. t. 1, p. 128.

(2) *Ibid.*, p. 130.

Nous voilà déjà bien loin de M. Prunier, qui n'admet ni *récit traditionnel*, ni *écrivain lointain*, ni *souvenir d'une mémoire humaine*. Ouvrons maintenant un *Manuel biblique* qui se trouve dans les mains de tous. « Rien, écrit M. Vigouroux, n'empêche d'admettre que Moïse a inséré dans son œuvre, en ne leur faisant subir que peu ou point de modifications, les traditions écrites ou orales qui provenaient de l'antiquité et dont il connaissait l'exactitude (1). »

Qu'on nous permette de citer encore une belle page d'un savant jésuite, professeur d'Écriture Sainte à Louvain ; elle a précisément rapport à la question du déluge. « En tenant compte de l'élément humain dans les écrits inspirés, dit le P. Corluy (2), certains auteurs croient pouvoir concilier le récit du déluge avec l'opinion qui excepte de ce cataclysme une partie du genre humain. Dieu, disent-ils, inspire à Moïse de raconter le déluge. Moïse se sert d'un document écrit, ou invoque la tradition orale conservée fidèlement parmi la descendance des patriarches. Noé et les membres de sa famille ont vu les eaux envahir toutes les régions qu'ils pouvaient embrasser du regard, ils y ont vu périr tous les hommes et tous les animaux ; ils se sont naturellement persuadés que toute la terre et tout ce qui était vivant à sa surface avait subi le même sort ; de là dans la manière de rapporter l'événement ces expressions universelles : toute la terre, tous les êtres vivants, toutes les montagnes situées sous tous les cieux. Moïse s'est approprié ces documents ; et, persuadé lui-même de l'universalité absolue

(1) *Manuel biblique*, t. 1, p. 813. — Voir aussi Rensch, *La Bible et la Nature*, p. 365 ; — Jausseus, *Herm. sacrée* ; — Meignan, *Prophéties messianiques*, etc., etc.

(2) *Controverse*, mai 1883, p. 74.

du déluge, il n'a rien changé à ces expressions. L'Esprit Saint, qui avait seulement en vue la narration d'une inondation prodigieuse destinée à punir les crimes des hommes, n'a pas empêché l'hagiographe d'employer ces expressions générales, surtout alors que, mises en parallèle avec des expressions semblables en d'autres endroits de la Bible, elles étaient susceptibles d'un sens plus restreint. Ce sens restreint appliqué à ces expressions devait corriger plus tard l'inexactitude ou même la fausseté de l'idée qu'on s'était faite sur l'étendue du déluge. Voilà ce que disent ces auteurs. *Si toute la question de l'universalité du déluge se bornait à la discussion du seul texte de Moïse, il y aurait dans ce raisonnement un élément fécond de solution.* Mais nous savons que le problème est bien plus complexe ; aussi nous nous arrêtons ici, car nous n'entendons en aucune façon nous mêler à la polémique que cette question a soulevée. »

Tous ces auteurs, et bien d'autres que nous pourrions citer, reconnaissent donc la présence d'*éléments humains* dans le récit mosaïque. A l'encontre de M. Prunier, ils admettent que Moïse a dû avoir recours à des *révélations traditionnelles*, à des *écrivains lointains*, au *souvenir de mémoires humaines*.

Mais revenons aux reproches adressés par M. Prunier à l'auteur du *Déluge biblique*. M. Motais se pose cette question : « Mais comment le projet divin fut-il communiqué à Noé ? N'est-ce point par des visions, par des illuminations intérieures, soudaines, successives, où le jeu des mots ne trouvait point place ? »

M. le professeur de Séziz ne comprend pas un tel langage. « Nous ne savons, écrit-il, que penser des visions, des illuminations intérieures, soudaines, suc-

cessives. Puisqu'il y a prophétie, Noé fut éclairé par Dieu comme les autres prophètes. Et s'il fallait dire d'Isaïe, de Daniel, de Malachie, ce qui est insinué au sujet du saint patriarche dans la page que nous examinons, en quel dédale serions-nous? Qui pourrait donc reconnaître le point où s'arrête l'inspiration et où l'imagination orientale commence à teindre la vérité de ses nuances (1)? »

Quoi donc! Parce que M. Motais demande si Noé a connu le projet divin par une *vision*, on jette les hauts cris! Mais, de grâce, ouvrez la Bible, et vous verrez Dieu faisant connaître ses desseins et ses volontés aux patriarches et aux prophètes par des *visions*. C'est par ce moyen qu'il fait alliance avec Abraham et lui annonce pour sa race la possession de la terre de Chanaan, et qu'il renouvelle cette alliance avec Jacob lors de la *vision* de l'échelle mystérieuse.

Pourquoi donc Dieu n'eût-il pas agi de même avec Noé pour lui annoncer le déluge? « Noé fut éclairé par Dieu comme les autres prophètes. » — Nous le croyons bien. Mais par quel moyen les autres prophètes ont-ils été éclairés? Demandez-le à Isaïe, à Ézéchiël, à Daniel, etc., et ils vous répondront :

« *VISIO nuntiata est mihi* (2)... *Visio* apparuit mihi (3)... *Vidi VISIONES Dei* (4)... »

Et ce sont ces visions qu'ils rapportent; et c'est le nom de *voyants* qu'on donne à ces prophètes. Comment peut-on ignorer surtout la célèbre vision par laquelle l'ange Gabriel apprit à Daniel la prophétie

(1) *Art. cit.*, p. 494.

(2) *Is.*, xxi, 2.

(3) *Dan.*, viii, 1.

(4) *Ézéch.*, i, 1.

des *soixante-dix semaines* (1) : les visions d'Isaïe contenues dans les ch. XIII-XXVII, que les Pères, nous dit M. Rault, ancien supérieur du séminaire de Séez, appellent *decem visiones* (2) ; et cette vision de saint Jean connue sous le nom d'*Apocalypse* ?

N'insistons pas, M. le professeur de théologie de Séez s'est encore mépris sur la pensée de M. Motais.

Il est une autre expression que M. Prunier considère encore comme ayant plus de rapport avec « l'imagination orientale » qu'avec l'inspiration. C'est l'expression, *illumination intérieure*. Que M. le professeur veuille donc bien ouvrir un manuel (3) à l'article *inspiration* ; et il y lira que l'inspiration implique entre autres choses une *illumination de l'intelligence*.

Après ces explications, nous sommes persuadé que M. Prunier relisant attentivement la page critiquée du *Déluge biblique*, ne trouvera plus que « les assurément, les peut-être (4), les affirmations, les doutes, les questions, les réponses se croisent, se heurtent et échappent à ceux qui tentent de les saisir. » Et il se répétera à lui-même le conseil qu'il donnait à M. Motais, à savoir, que dans ces questions fondamentales, « ce qu'il faut rechercher avant tout, c'est la netteté

(1) Dan., ix.

(2) Rault, *Cours élém.*, t. II, p. 161.

(3) Lamy, *Introd. in Sac. Script.*, édit. 2<sup>a</sup>, t. I, p. 13 ; — Vigouroux, *Manuel biblique*, 2<sup>e</sup> édit., t. I, p. 35.

(4) Dans le membre de phrase suivant de la page en question « ... la tradition noachique à laquelle Moïse revient *peut-être*, comme le dit M. Vigouroux, en épurant les annales chaldéennes... » M. Prunier fait retomber le *peut-être* sur « revient à la tradition, » tandis qu'il est évident, d'après le contexte, que ce mot se rapporte à « en épurant les annales chaldéennes. » Le *peut-être* devrait être placé après la proposition incidente.

de la doctrine et l'exactitude du langage, *formam sanorum verborum.* »

## II

Voyons maintenant ce que M. l'abbé Prunier reproche à M. Motais à propos de l'autorité de la Tradition. Nous relevons principalement ceci : 1° M. Motais a mis en note une explication qui aurait fait bonne figure dans le texte ; 2° M. Motais a omis de traduire le dernier membre de phrase de deux citations de Franzelin ; il est vrai que le texte latin est cité en entier.

Inutile donc, semble-t-il, de nous attarder à ces petites critiques, contre la magistrale étude de M. Motais sur l'autorité de la Tradition. D'autant que M. le professeur de Sées reconnaît en fin de compte qu'« il est certain que l'Église n'a pas fixé par son suprême et authentique jugement l'interprétation des textes bibliques dont se compose la narration du déluge (1). »

Arrêtons-nous plutôt un instant à l'examen d'une nouvelle accusation contre l'auteur du *Déluge biblique*.

M. Prunier prétend que M. Motais plaisante, rit, se moque des Pères de l'Église. Qu'il y ait quelque ironie dans le ton de M. Motais, nous ne le nierons pas ; que cette ironie porte contre les Pères, nous ne l'admettons point. Lorsque pour la première fois M. Motais aborda la question du déluge, dans la *Controverse*, il ne s'occupa que du texte biblique. Aussitôt on l'accusa d'aller contre l'enseignement des Pères. C'était mettre en doute sa foi, sa vénération

(1) P. 499.



pour les Pères et sa connaissance de leurs œuvres. Profondément blessé par cette accusation, il y répondit en exposant sous les yeux de son contradicteur tout ce que les Pères ont écrit sur le déluge. Il le fit, il est vrai, non sans lancer à son adversaire quelques pointes vives, mais qu'excusaient la gravité de l'accusation et la chaleur de la polémique.

Quant aux Pères, il les a traités avec respect. Il a rapporté exactement, avec textes originaux à l'appui, leurs dires à propos du déluge; et, après lecture, on est forcé de reconnaître qu'aucun d'eux ne traita la question *ex-professo* et n'en parla comme *témoin de la foi catholique*. La plupart de ces saints auteurs, ne s'occupant, pour le cas, que du côté mystique, considèrent l'arche comme Jésus-Christ ou son Église, et les eaux du déluge comme les eaux du baptême. Si quelques-uns abordent les questions qui touchent aux sciences naturelles, ils tombent forcément dans des erreurs que M. Motais s'efforce d'expliquer et d'excuser par la pauvreté scientifique de leur époque.

A ceux qui douteraient encore de la vénération de M. Motais pour les Pères, de sa profonde connaissance de leurs écrits et conséquemment de sa compétence dans les questions traditionnelles, à ceux-là nous conseillerions de relire avec soin les pieuses et éloquentes pages où l'auteur recommande le respect envers la vraie Tradition (1), et de prendre connaissance de ses nombreux et très remarquables articles sur *L'œuvre des six jours et la Tradition* (2).

(1) *Déluge biblique*, p.p. 164 à 169.

(2) *Revue catholique de Louvain*, avril, mai, juin, août, octobre, novembre, 1883; — *Annales de philosophie chrétienne*, mai, juin, juillet, octobre, novembre, 1885. La mort est venue interrompre ces importantes publications.

## III

M. Prunier, après avoir adressé à M. Motais les « reproches » que nous venons de passer en revue, à propos de l'inspiration et de la Tradition, s'exprime ainsi : « Volontiers, nous en resterions là et nous passerions sous silence les théories de l'auteur sur l'étendue plus ou moins grande du déluge. » — Il a eu le tort de se raviser et de vouloir « indiquer les raisons qui l'empêchent de les adopter. » Voyons donc !

1° *L'universalité absolue du déluge.* — M. Prunier n'admet pas les raisons de M. Motais contre cette théorie, parce que « Châteaubriand, qui n'était pas charbonnier » a écrit la phrase suivante : « Hommes présomptueux, avez-vous pénétré dans les trésors de la grêle, et connaissez-vous les réservoirs de cet abîme où le Seigneur a puisé la mort au jour de ses vengeances. »

Et le professeur de Séez fait cette réflexion : « Nous voyons dans cette réponse autre chose que le trait d'un écrivain de génie. » Nous aussi, nous y voyons bien autre chose. Nous y voyons la traduction tronquée du verset suivant de Job, qu'un littérateur peut se permettre d'accoler à tout sujet, mais qu'un théologien ou un exégète ne doit employer qu'à propos : « Ingressus es thesauros nivis, aut thesauros grandinis aspexisti, quæ præparavi in tempus hostis, in diem pugnae et belli (1)? » Châteaubriand et le déluge n'ont rien à voir dans cette affaire. Ceux qui liront la description que l'écrivain de génie fait du cataclysme diluvien se rendront bien compte non pas, comme le

(1) Job, cap. xxxviii, 22.

dit M. Prunier, que c'est « la réponse de la théologie catholique, » mais que c'est l'œuvre d'une « imagination orientale. »

2° *L'universalité restreinte*. — M. Prunier résume en un syllogisme les arguments apportés par M. Moïse contre cette universalité. Cela fait, il dit : « De cet argument, nous laissons passer les prémisses sans les concéder, et nous nions la conclusion. » Voici la conclusion rejetée par M. le professeur de Séez : « Nous pouvons bien interpréter les termes généraux que Moïse emploie, en mettant une restriction dans le sens et la pensée. » Cette conclusion, l'ancien supérieur du séminaire de Séez, l'admet avec beaucoup d'autres auteurs. Après avoir exposé la théorie de la non-universalité, M. Rault s'exprime ainsi : « Nous conviendrons même que le texte sacré, *malgré la généralité de ses expressions*, ne serait pas absolument incompatible avec cette interprétation (1). » Mais M. Prunier s'est-il aperçu qu'il admet en même temps l'universalité *absolue* et l'universalité *restreinte*? Ce sont deux opinions incompatibles. La première est logique ; la seconde est un illogisme continu. D'après les partisans de l'universalité *restreinte*, il faudrait, en effet, admettre, que « *tous les hommes*, » cela signifie tous les hommes *qui existent* — connus ou inconnus ; « *tous les animaux*, » cela signifie tous les animaux *connus*, non plus tous ceux qui existent ; « *toutes les montagnes*, » cela signifie toutes les montagnes *vues*, non plus toutes les montagnes soit connues, soit existantes (2). »

M. le professeur de Séez n'a pas abordé ce point.

(1) *Cours élém. d'Écrit. Sainte*, t. 1, p. 170.

(2) *Le déluge biblique*, p. 78.

3° *La non-universalité.* — Dès le début de son article, M. Prunier défend M. Rault, contre la prétendue accusation d'avoir *enseigné* ou *adopté* la théorie de la non-universalité du déluge, dans son *Cours élémentaire d'Écriture Sainte*. Si M. le professeur de Séez avait mieux lu le *Déluge biblique*, il n'aurait pas parlé ainsi. Car M. Motais a écrit simplement ce qui suit : « Les manuels d'Écriture Sainte *informent* également les élèves du sanctuaire des solutions nouvelles proposées par l'exégèse, et la *prudence de plusieurs ne permet pas de les condamner* (1). » Et M. Motais indique entre autres, le manuel de M. Rault, qui, on le voit, n'est pas cité comme *enseignant* ou *adoptant* la théorie en question, mais comme en *informant* les élèves et *ne la condamnant pas*.

Écoutons d'ailleurs M. Rault lui-même. Après avoir dit que des auteurs catholiques ont cru pouvoir supposer que « le déluge avait seulement détruit le noyau principal de l'humanité, » il ajoute : « Il ne nous appartient point de juger ni de qualifier cette opinion dont nous laissons toute la responsabilité à ses auteurs. *Nous conviendrons même que le texte sacré, malgré la généralité apparente de ses expressions, ne serait pas absolument incompatible avec cette interprétation.* Mais avant d'admettre, fût-ce simplement à titre d'hypothèse, une explication si nouvelle et si hardie, *il faudrait avoir des raisons extrêmement*

(1) *Déluge biblique*, p. 9. — M. Vigouroux, dans les éditions de son *Manuel* qui ont précédé la publication de l'ouvrage de M. Motais, avertissait, à propos du déluge, qu'il ne faut pas confondre l'opinion de l'universalité restreinte « avec celle qui *faisant un pas de trop* nie l'universalité du déluge pour l'espèce humaine. » Dans l'édition parue récemment, M. Vigouroux, prenant en considération l'ouvrage de M. Motais, a remplacé « *faisant un pas de trop,* » par « *faisant un pas de plus.* » T. I.

*fortes* (1). » M. Motais n'avait-il pas raison de dire que M. Rault, par « prudence, » ne veut pas « condamner? » M. Rault ne voit pas d'impossibilité du côté du texte, mais ce qu'il demande, c'est par ailleurs des « raisons extrêmement fortes. » Précisément, M. Motais a composé son *Déluge biblique*, afin d'exposer « les raisons » qui, à son avis, rendent la thèse de la non-universalité probable. Ces raisons sont empruntées à la géologie, à la linguistique, à l'ethnographie, etc.

Que pense M. Prunier de ces raisons? Il ne veut pas qu'on lui en parle. « Notre travail, dit-il, est une thèse de théologie plutôt qu'une discussion scientifique sur la géologie, la linguistique, l'ethnographie, l'histoire (2). » Tout cela « a moins d'importance à ses yeux. » Mais c'est précisément ce qui a le plus d'importance dans la question; puisque de l'avis du P. Corluy et de M. Rault, pour ne citer que ceux-là, les difficultés ne viendraient pas du texte. Malgré tout M. Prunier l'a bien senti. Aussi a-t-il voulu simuler une discussion scientifique *en une seule page*. D'un trait de plume, il donne tort aux géologues, aux linguistes (3), aux ethnographes, et conclut ainsi *sa page de discussion scientifique* : « Nous ne trouvons donc pas les raisons de M. l'abbé Motais assez fortes pour nous déterminer à accepter sa théorie. *Nous ne voyons rien de positif dans la partie positive de son ouvrage.* » M. Prunier n'a rien vu dans cette partie où le savant exégète montre l'impossibilité pour les langues

(1) *Cours élém.*, t. I, p. 169.

(2) *Art. cité*, p. 488.

(3) M. Prunier résumant la partie linguistique prête à M. Motais des idées qui ne se trouvent point dans son ouvrage. Ce n'est pas la première fois, on l'a vu.

et pour les races humaines de se différencier si profondément dans le seul temps qui s'écoule du déluge aux époques historiques ; où il prouve exégétiquement qu'à Babel n'étaient pas tous les hommes et qu'il n'y a eu qu'une confusion d'idées ; où il découvre des races entières, non citées dans le tableau ethnographique du chap. X de la Genèse, échappées au déluge, portant le nom de Caïn, leur père, poursuivies par les malédictions divines et succombant en partie sous les coups des fils de Seth ; et où il indique du doigt l'admirable plan de la Genèse, qui tout en contredisant les théories rationalistes, vient apporter son concours à la thèse de la non-universalité. M. Prunier a-t-il touché à l'une ou l'autre de ces grandes questions ? Il s'en est bien donné garde ; il s'est contenté de dire en fermant les yeux : je ne vois rien de positif dans la partie positive. C'est jusqu'ici le seul essai de réfutation qui se soit produit contre cette partie fondamentale de l'œuvre de M. Motais : on en voit la valeur.

Terminons par là, l'examen des « reproches » adressés par M. le professeur de théologie de Sées à l'auteur du *Déluge biblique*. Un dernier mot cependant. M. Prunier commençait ainsi son article : « Si le livre de M. Motais fait son chemin, ce ne sera pas sans avoir rencontré la critique sur son passage. » Avant les « Observations » de M. Prunier, nous ne connaissions que les objections *de La Controverse*. Mais M. Paul Béesau, dans un opuscule (1) paru ré-

(1) Paul Béesau, *Les foudres de la « Controverse » et le Déluge biblique* ; Paris, Berche et Tralin, 1886 — Nous pensons qu'il y aurait certaines réserves à faire sur le fond et sur la forme de cet opuscule où l'autorité de *l'Église dispersée* ne paraît pas avoir été comprise comme elle est exposée réellement par la tradition théologique. (*La Rédaction*).

·cement, a très bien mis en lumière le défaut de l'objection : et nous ne croyons pas que désormais on puisse y revenir. On a voulu depuis, dans la même revue (1), laisser entendre que les partisans de la non-universalité nient « l'inspiration et l'infailibilité du récit biblique relatif au déluge. » M. Prunier lui-même, nous l'avons vu, attribuait cette pensée à M. Motais. De nouveau, nous protestons. L'auteur du *Déluge biblique* a écrit en toutes lettres qu'il ne met pas en doute l'inspiration du fond du récit diluvien. Mais il avait prévu ce qui est arrivé. Aussi, terminant son œuvre, écrivait-il : « Telle est la thèse ou, si l'on veut l'hypothèse. Qu'on la reprenne, qu'on l'étudie, qu'on la contredise, mais qu'on ne la calomnie pas (2). »

CH. ROBERT,

*Prêtre de l'Oratoire de Rennes.*

(1) *La Controverse*, mars 1886, p. 504.

(2) *Déluge biblique*, p. 340.

# ORIGINES DE L'HOMME

ET

DES ESPÈCES ANIMALES VIVANTES ET FOSSILES

ÉTABLIES

PAR LES FAITS GÉOLOGIQUES, PALÉONTOLOGIQUES, ARCHÉOLOGIQUES

ET PAR L'EXAMEN DE L'HÉTÉROGÉNIE ET DES GÉNÉRATIONS SPONTANÉES.

---

## CHAPITRE XVII

*Les plus anciens monuments de l'Égypte sont des imitations de la tour de Babel : et les plus anciennes traditions des peuples primitifs nous conduisent jusqu'à la toute puissance du créateur.*

Les Assyriens, les Égyptiens et les Phéniciens d'une part, les Chinois et les peuples de l'extrême Orient d'autre part, sont les peuples les plus anciennement connus. Toutes les découvertes géologiques, et archéologiques faites jusqu'ici dans l'univers, ramènent toutes les nations à un centre originel commun, à un point de départ unique, les plaines du Sennaar.

Les pyramides, qui sont les plus anciens monuments de l'Égypte, sont une confirmation de ce grand fait historique. Si l'on compare la forme et l'architecture de ces pyramides avec les dessins que M. Oppert a donnés, dans la cinquième livraison de son *Expédition en Mésopotamie*, du *Birs Nimeroud* restauré, qui fut la tour,



de Babel, on voit que les pyramides d'Égypte n'en sont qu'une imitation ; et que, par conséquent, elles ont été construites après la dispersion des peuples du Sennaar.

Les pyramides d'Égypte et le Birs Nimeroud nous ramènent donc certainement au Nembrod, fils de Chus et petit fils de Cham, qui fut le chasseur de bêtes et d'hommes et qui fit construire la tour de Babel ; et ainsi se vérifie le texte et la chronologie de Moïse dans sa généralité.

Une preuve, au dessus de toutes les autres, de l'unité d'origine du genre humain et en même temps une preuve invincible de cette origine, nous est donnée par les croyances et les traditions uniformes de tous les anciens peuples.

Ainsi les Indiens (*Loi de Manou*, l. I. ch. 1), les Égyptiens (M. de Rougé, *Annal. de philos.*, t. 42. p. 366), les Iraniens, les Perses et les Aryas (voir Schœbel, *ibid.*, t. 61. p. 289), les anciens Étrusques (Gerhard, *Mém. de l'Acad. de Berlin*, 1845. p. 522), les Chinois (*Mém. chinois*, t. 2. p. 11), les Islandais (*Edda*, ch. I), les Celtes druides (Mela, l. 3. ch. 2 etc), en un mot tous les peuples, dans leur premier âge à leur origine, croyaient à un Dieu unique, tout puissant, créateur de tout, rémunérateur des bons et vengeur des méchants ; ils croyaient à l'immortalité de l'âme. Tous les monuments mégalithiques, depuis les pyramides jusqu'au plus petit menhir, en sont des preuves. C'est la confirmation du texte de Moïse : jusqu'à la dispersion, *tous n'avaient qu'une seule langue et un même discours*, une même croyance, un même culte... Puis les relations d'Abraham, d'Isaac et de Jacob avec les Chananéens, les Phéniciens et les Égyptiens, les Chaldéens, prouvent la même vérité. Joseph en Égypte, Moïse et Jéthro, son

beau père, Job et ses amis, pour leurs peuples, prouvent la même chose.

Ces croyances ont été perverties par la superstition païenne, mais jamais complètement abolies ni oubliées. Platon nous le prouve dans presque tous ses écrits. Aristote (*de Cælo*, I. c. 10) déclare être le premier parmi les Grecs qui ait affirmé l'éternité de l'univers ; et il ajoute (*de Mundo*, ch. VI, n° 2) : c'est une ancienne croyance, transmise par les ancêtres, chez tous les hommes que toutes choses ont été constituées de Dieu et par Dieu, et qu'aucune créature ne peut vivre sans lui et sans sa providence.

Macrobe (*Songe de Scipion*, l. I, c. VI) expose, d'après le *Timée* de Platon, que : « l'ordre dans lequel Dieu rangea les éléments si divers, facilita leur enchaînement... Le créateur du monde se disposait donc à former tout corps de terre et de feu, lorsqu'il prévint que ces deux éléments ne s'uniraient qu'à l'aide d'un intermédiaire... En conséquence, il inséra l'air et l'eau entre le feu et la terre. »

Le souvenir de la création du monde en six jours et un septième qui les termine, se retrouve dans toutes les anciennes traditions, sous des formes diverses, il est vrai, mais qui reviennent à la même vérité, et dont la division du temps en sept jours ou semaine est une preuve, qui se retrouve chez tous les peuples et à toutes les époques, preuve que n'ont pu effacer les efforts de l'athéisme révolutionnaire, malgré la sanction de mort. Or cette division du temps en semaines de sept jours n'a aucun fondement dans la nature des choses. Elle ne vient donc pas de l'observation naturelle, mais évidemment d'une tradition primitive et universelle et par conséquent divine.

Le chaos primitif, les ténèbres à la surface de l'abîme

des eaux, l'esprit de Dieu porté sur les eaux, se retrouvent dans les anciennes traditions de la Chine, de l'Inde et de la plupart des peuples.

La tradition primitive de tous les peuples proclame un Dieu tout puissant créateur du ciel, de la terre et de tous les êtres qu'ils renferment. Or l'idée de la création de l'univers tiré du néant ne saurait en aucune manière venir à l'esprit humain de la nature sensible, dans laquelle tout est produit d'éléments préexistants, et rien ne se fait de rien. L'idée de la création vient donc d'un enseignement divin, qui, éclairant l'esprit, lui en montre l'évidence; cet enseignement vient d'abord du premier couple humain, qui se vit et se connut, créé sans parents et fut par cela même invinciblement conduit à recevoir l'évidence de la création de tous les autres êtres de cet univers. Il suit de là que tous les peuples ont reçu cette idée de leur origine. Les fictions et les fables qui y ont été ajoutées sont différentes, mais l'idée fondamentale est la même.

En dehors de cet enseignement, les philosophes païens s'égarèrent dans des contradictions inextricables, qui prouvent que la seule tradition primitive, garantie par l'enseignement divin, est la vérité. L'un des plus savants auteurs de l'antiquité profane, Macrobie (L. 2 du *Songe de Scipion*, ch. 10) nous fournit la preuve de ces contradictions et en même temps la démonstration par les faits de la tradition primitive. « Qui pourrait, dit-il, facilement concevoir que cet univers n'a pas eu de commencement? Lorsque la foi même de l'histoire assure que l'usage de la plupart des choses, leur perfectionnement et même leur invention sont de date récente... Les traditions de l'antiquité... nous ramènent à la naissance des choses, à

celle de l'espèce humaine, et à la croyance de l'âge d'or, qui fut suivi de deux âges désignés par des métaux d'une pureté progressivement décroissante, lesquels âges firent place enfin aux temps si dégradés du siècle de fer. Mais en laissant de côté la fiction, comment ne croirait-on pas que le monde a commencé, et même depuis bien peu de temps, quand on voit que les faits les plus intéressants des annales grecques ne remontent pas au-delà de deux mille ans ? Car avant Ninus, que plusieurs historiens donnent pour père à Sémiramis, l'histoire ne relate aucun événement remarquable. Si l'on admet que cet univers a commencé avec les temps et même avant les temps, comme disent les philosophes, comment se fait-il qu'il ait fallu une suite innombrable de siècles pour amener le degré de civilisation où nous sommes parvenus ? Pourquoi l'invention des caractères alphabétiques qui nous transmettent les souvenirs des hommes et des choses, est-elle si nouvelle ? Enfin pourquoi diverses nations n'ont-elles acquis que depuis peu l'expérience d'une multitude de choses ? Témoin les Gaulois, qui n'ont connu la culture de la vigne et celle de l'olivier que vers les premiers siècles de Rome. Mais bien d'autres peuples ignorent encore une foule de découvertes qui sont pour nous des jouissances. Tout cela semble répugner à l'éternité des choses, et nous fait croire à un commencement certain du monde et au commencement successif de tous les êtres... Mais la philosophie nous apprend que ce monde a toujours été, et que Dieu l'a créé avant le temps. »

L'argument que Macrobe et beaucoup d'autres sages tirent de la nouveauté de tous les arts est d'une force irrésistible. Comment, en effet, admettre que si dans trois ou quatre mille ans on est arrivé où en sont les

nations, il aurait fallu des millions d'années pour apprendre à tailler la pierre, puis à traiter le bronze, le fer, à cultiver, à bâtir des abris, etc., etc.? L'humanité aurait changé de nature. Il faut donc en revenir à la vérité des traditions. Leur accord pour le fond est une preuve de leur origine et de leur certitude.

Ainsi la narration que Moïse fait de la création se retrouve au fond de la cosmogonie de tous les peuples, avec des variantes dues à l'imagination de chacun d'eux. Ces variantes ont leur cause dans l'oubli ou la méprise ignorante de la vérité primitive des faits; elles prouvent que le récit de Moïse, dont la simplicité et le naturel sans fictions les surpassent, est celui qui donne la vérité sans erreur.

Le paradis terrestre et la chute d'Adam et d'Ève avec toutes leurs circonstances sont rappelés dans les traditions de tous les peuples.

Le serpent, bon d'abord, puis tombé et séducteur en rapport avec la femme, a été adoré et peint sur une foule de monuments chez divers peuples.

L'idée d'un réparateur, d'un restaurateur, qui ramènera partout l'ordre et le bonheur, est aussi générale dans toutes les anciennes traditions.

Les sacrifices offerts à la divinité se retrouvent partout dès la plus haute antiquité.

Caïn et Abel, leurs sacrifices et le fratricide de Caïn, sa punition et la corruption de sa race, sont des traditions non-seulement de l'ancien monde, mais même de l'Amérique et de l'Océanie.

Les dix patriarches antédiluviens forment la première période de l'histoire de presque tous les peuples sous des noms de consonnances diverses, mais en grande partie de même signification.

La tradition des géants, hommes pervers et monstrueux, se montre à l'origine de tous les peuples.

- Enfin la certitude d'un déluge, qui fit périr tous les hommes à l'exception de ceux qui furent sauvés dans l'arche, sert de point d'origine à tous les peuples connus. Tous, sans exception, posent ce grand événement comme le commencement de leur histoire. Tous le reconnaissent comme un châtiment infligé à la corruption du genre humain par le Dieu souverainement juste. A travers les fictions que chaque peuple y a ajoutées, on reconnaît facilement les principales circonstances du récit de Moïse.

Toutes ces traditions sont fondées sur des faits indubitables attestés par le genre humain tout entier. C'est son histoire certaine, et bien autrement certaine que les imaginations plus ou moins conjecturales établies sur des pierres, des bronzes, des fers déterrés de couches terrestres plus ou moins profondes, instruments plus ou moins mal taillés, mais qui ne disent rien de précis sur leur origine, la date de leur enfouissement, de leurs usages certains; mais, dans ce qui paraît certain, tous ces monuments muets pour le reste, viennent s'accorder avec les traditions historiques du genre humain et les confirmer, ou bien en recevoir leur explication et leur signification les plus probables.

Voilà ce que les faits, ce que la raison sans passion, ce que le simple bon sens dans sa véracité native, nous prouvent invinciblement, à savoir que l'homme et tous les êtres qui l'entourent et que les usages naturels démontrent faits pour son service, sont l'œuvre d'un Dieu tout-puissant, qui seul, a pu les créer, les faire passer du néant à l'existence.

Les faits géologiques, loin d'infirmer cette vérité, la

prouvent, au contraire, sans réplique. Ils montrent, en effet, par toutes les formations de terrains divers, qu'au delà d'une limite parfaitement connue, il n'y a aucune trace d'êtres vivants, soit végétaux, soit animaux, et qu'à partir de cette limite on voit se succéder les produits, les traces et les restes divers des êtres vivants pour former les différents terrains, qui sont évidemment postérieurs au premier noyau de notre terre.

Nous ne reviendrons pas sur les lois du synchronisme des formations des terrains divers, sur la multitude des circonstances et des causes qui peuvent accélérer ou ralentir ces formations. Ce que nous en avons dit dans le cours de ce travail suffit à prouver que tous les terrains de remblai, postérieurs à la création des végétaux et des animaux, ont pu se former dans l'espace des temps historiques connus et généralement admis. Dès lors l'objection, qu'on a voulu tirer du calcul imaginaire des temps réclamés pour ces formations, tombe d'elle-même, faute de preuves ou même d'un appui vraisemblable.

Nous sommes donc ramenés par tous les côtés à la vérité divine de nos Livres saints dictés par le Saint Esprit, créateur de toutes choses avec le Père et le Fils. Nous ajouterons ici une nouvelle et irréfutable démonstration que nous résumons du très beau et très solide travail de M. A. Coutience, professeur d'histoire naturelle à l'école de médecine navale de Brest, dans son livre : *La lutte pour l'existence*. Il y démontre l'impossibilité du *transformisme*, et prouve que, depuis l'origine des végétaux et des animaux et dès le commencement, toutes les classes, tous les types, tous les embranchements, tous les échelons de la série animale et végétale ont simultanément existé; qu'il y a toujours eu

des animaux herbivores et des animaux carnassiers dans tous les groupes, depuis les infusoires ou animaux microscopiques jusqu'aux singes; qu'il y a toujours eu des mangeurs et des mangés, vivant dans des rapports et des aptitudes harmoniques nécessaires à l'existence du règne animal et du règne végétal.

Il montre les deux règnes luttant contre les puissances inorganiques de la matière et contre l'homme, ce terme de la création, qui domine non-seulement les forces inorganiques et leurs atomes, mais dirige aussi contre elles les forces de la vie en les opposant les unes aux autres.

Mais à leur tour les forces inorganiques domptent tous les corps vivants, et font rentrer dans le réservoir commun les éléments de la substance passagèrement organisée.

« Le globe a reçu une quantité de vie que les compétitions des espèces et l'assaut des puissances inorganiques ne peuvent altérer, et dont la durée est dans les secrets de l'avenir. Chaque espèce, à son tour, a été douée d'une résistance spéciale, capable de la soutenir plus ou moins longtemps au milieu des luttes, sans toutefois pouvoir l'exonérer des causes de ruine qu'elle rencontre dans les conditions cosmiques et géologiques, où elle s'agite. L'individu, lui aussi, a reçu dans un vase plus fragile encore une quantité de vie exactement mesurée dans chaque espèce. Au terme de cette existence, il rend toute la substance qui lui fut prêtée. Rarement l'être arrive à cette limite physiologique, la vie a des exigences brutales, et l'expropriation forcée fonctionne sans cesse. Un même instinct, celui de la conservation, arme les êtres pour l'attaque et pour la défense. Voilà la bataille pour la vie dans laquelle l'espèce seule a un triomphe durable car la



reproduction a été merveilleusement proportionnée à la destruction (1). »

Tout dans les luttes de la vie est régi par des lois fixes. Les grands courants des migrations des oiseaux et des poissons sont soumis à ces lois, et pour leur obéir, les êtres ont reçu un instinct invariable.

En parcourant le règne animal, on voit dans toutes les classes des espèces végétalivores et des espèces carnassières. Les premières trouvent leur subsistance dans leurs rapports définis par des limites plus ou moins larges avec les classes et les espèces végétales. Les secondes mangent les végétalivores de leurs classes ou de classes inférieures ou même de classes plus élevées dans la série animale : ainsi les parasites, dont les innombrables espèces s'attaquent à toutes les espèces de tout le règne animal, et même au règne humain, et enfin il y a des espèces omnivores. Mais chaque espèce végétalivore a ses plantes spéciales, et chaque espèce carnassière a ses victimes aussi spéciales ; il y a des espèces carnassières qui étendent leurs ravages sur une multitude d'espèces de plusieurs classes.

Chaque espèce carnassière est armée pour l'attaque et pour la défense. Les espèces qui se nourrissent de végétaux sont armées uniquement pour leur défense.

Mais toutes les espèces sont adaptées dans leur armure, au genre de victimes et de nourriture qui leur sont destinées, et au genre d'ennemis qu'ils ont à fuir ou à repousser.

Cette adaptation régie par des lois qui en empêchent les excès, maintient la plus merveilleuse harmonie entre toutes les créatures de notre terre. Les animaux

(1) *La lutte pour l'exist.* p. 17.,

empêchent les végétaux de se détruire entre eux par la trop grande exubérance de leur production ; et les végétaux soutiennent la lutte par une fécondité, qui répare toutes leurs pertes.

Les divers groupes d'animaux sont tellement nécessaires les uns aux autres, que si les végétalivores adaptés à certains groupes de carnassiers venaient à disparaître, ces carnassiers disparaîtraient également ; et si les carnassiers adaptés à certains groupes de végétalivores disparaissaient, les végétalivores en se multipliant sans limites ne tarderaient pas à anéantir les végétaux nécessaires à leur alimentation et ils périeraient eux-mêmes d'inanition. Ces conclusions sont vérifiées par les faits que la paléontologie nous révèle, et par l'histoire bien connue des règnes animal et végétal, ainsi que par l'action du genre humain sur les deux autres.

« On peut prévoir que, avec cette faculté caractéristique de pouvoir vivre de tout, la terre ne saurait suffire à un développement toujours croissant des hommes à la surface du globe. On peut même dire qu'à l'heure actuelle, les forces seules de la nature seraient insuffisantes à nourrir les hommes. Ni la chasse, ni la pêche, ni la récolte des fruits spontanément produits ne feraient vivre l'humanité. Il faut qu'elle multiplie par des luttes de chaque jour le stock alimentaire indispensable. »

« L'adaptation de l'homme à toutes les nourritures, et le perfectionnement de son industrie et de son agriculture, peuvent même arriver à ne pouvoir suffire au développement de la race. Supposez toutes les régions du globe aussi peuplées que la Chine, la famine promènera ici et là son niveau. Et cependant en Chine on mange de tout, chiens, chats, reptiles, et nulle part la

terre ne rend autant. Il y a une limite à la production parce qu'il y en a une à la quantité de vie utile à l'homme que peut supporter une surface donnée de terrain.

« Le globe ne saurait donc supporter deux espèces pareilles à la nôtre, c'est-à-dire aussi épuisantes ; épuisante par ses facultés omnivores, épuisante par la stérilisation produite par la civilisation sur des espaces immenses, villes, fabriques, routes, canaux, cultures industrielles, déboisement, etc... La réduction à la portion congrue des autres espèces était donc fatale, et peu à peu l'homme rend leur sort plus misérable. Qui pourrait calculer à combien d'existences correspond dans la balance universelle une vie humaine ? Toutes les unités vitales ne sont pas égales devant la loi naturelle : l'entretien d'une vie humaine coûte plus à la nature à temps égal, qu'une vie de baleine et d'éléphant (1). »

L'action de l'homme sur les règnes végétal et animal change tout l'ordre de leur existence équilibrée ; « c'est qu'il est le maître et l'être libre. La nature ne lui a mesuré ni l'espace ni l'aliment, comme à toutes les autres créatures... La civilisation humaine, dans sa marche ascendante, aura sur la vie à la surface du globe une action perturbatrice profonde et supérieure à celle des révolutions géologiques... Toutes les races non domesticables disparaîtront, et la domesticité prolongée imprimera sur celles qui resteront un cachet d'irréversible décadence, comme on commence à s'en apercevoir pour les plantes depuis longtemps cultivées. La spontanéité de la nature sera remplacée partout par l'artificiel. On s'apercevra que ce monde n'était pas

(1) *Ibid.*, p. 80.

régi par le hasard et qu'une sagesse infinie en avait combiné les rouages (1). »

Il suffit que la température ou la composition chimique du milieu se soient modifiées pour éteindre ou chasser une espèce parmi les poissons. Il suffit que le dépôt des sédiments la chasse des profondeurs dont les pressions lui étaient nécessaires. Dans les mers actuelles des espèces de squales vivent à 500 brasses et d'autres presque à la surface. Les unes et les autres sont aptes à leur milieu. Quand les fonds se seront élevés les premiers disparaîtront, les seconds survivront (2). »

« Les espèces d'une période géologique ne disparaissent pas toutes à la fois, mais il suffit que plusieurs soient atteintes, pour que les autres déclinent. L'harmonie du groupe est dès lors mortellement atteinte. Il s'effacera tout entier... Nous pouvons d'autant mieux admettre avec Agassiz, qu'il n'est pas conforme aux résultats de l'observation de représenter l'ensemble du règne animal comme une série progressive dans l'ordre des temps, que nous reconnaissons maintenant que cette succession eut rendu impossibles les répartitions alimentaires, tandis que la précision de ces attributions réglant les hostilités et les neutralités, faisait des éléments, des faunes et des flores, des ensembles tellement liés, que ce qui ruinait une des parties, ruinait le tout (3). »

Des rapports nécessaires qui existent entre le règne végétal et le règne animal, on est forcé de conclure qu'ils ont été créés l'un pour l'autre ; qu'étant réciproquement fonction vitale et conservatrice l'un de l'autre,

(1) *Ibid.* p. 83.

(2) *Ibid.*, p. 86.

(3) *Ibid.*, p. 87.

ils ont dû être créés ensemble ; puisque l'existence du règne végétal en de longues périodes antérieures au règne animal est impossible. Une citrouille ou un melon suffisent à la preuve.

Les rapports nécessaires et définis d'alimentation qui existent entre les diverses classes, les divers groupes d'animaux, depuis les plus inférieurs jusqu'aux espèces les plus rapprochées du type humain, prouvent que toutes les classes d'animaux, tous les genres, toutes les espèces appartiennent à une seule et même création simultanée et non successive, dans des époques plus ou moins éloignées les unes des autres. Il n'a donc pu y avoir ni lieu ni temps pour la transformation des espèces, ni des époques paléontologiques de créations successives. La démonstration presque mathématique de la série animale par M. de Blainville, le logicien par excellence, démonstration contenue dans notre ouvrage : *Dieu, l'homme et le monde*, et dans notre *Histoire des sciences*, avait déjà prouvé que tous les animaux vivants et fossiles appartiennent au même plan de création ; qu'ils ont tous existé ensemble à l'origine ; et que les fossiles éteints en donnent une nouvelle preuve par les lacunes que leur disparition a produites parmi les classes, les familles, les genres et les espèces qui vivent encore.

La lutte incessante des forces inorganiques de la matière qui tend continuellement à détruire la vie et à ramener la matière vivante à l'état inorganique, prouve jusqu'à l'évidence que ni la matière ni le hasard n'ont pu donner l'existence aux êtres vivants ni végétaux, ni animaux ; que ces êtres vivants avec tous leurs rapports harmoniques sont l'œuvre de la conception infiniment intelligente d'un créateur tout-puissant.

Tous les êtres ont été pourvus des armes néces-

saires à leur conservation, leur diversité est un des sujets d'étonnement que l'histoire naturelle nous présente. L'homme a plus d'une fois imité la nature, et pour ses propres luttes modelé ses armes et sa tactique sur celles des animaux. Tout ce que son intelligence lui a fait découvrir d'engins de domination ou de préservation, la nature prévoyante en avait doué l'animal avec un soin et une perfection remarquables. Tous les artifices inventés par la sagacité humaine, après de nombreux tâtonnements, les animaux les ont employés d'emblée et avec une sûreté merveilleuse. La Providence a pensé, calculé pour eux et a déposé dans leur instinct le secret de leur force et de leur résistance. L'animal ne perfectionne ni son instinct ni son armure, parce que son instinct est suffisant et non perfectible. L'homme au contraire, armé de son intelligence, la perfectionne, et avec elle les moyens qu'elle lui inspire. Si l'homme n'était qu'un anneau de la chaîne animale, pourquoi cette différence absolue dans la perfectibilité, et du côté de l'esprit cette compensation surabondante de ce qui lui manque du côté de la force et des armes naturelles. »

« Pour n'en citer qu'un exemple, quelle supériorité l'homme ne doit-il pas à l'usage du feu, dont son intelligence lui apprit à varier de tant de manières les applications aux combats de la vie... Sa possession caractérise et spécifie l'humanité plus nettement que l'intelligence, le langage et d'autres attributs. Si, en fait de moyens d'attaque et de défense, l'homme n'a rien trouvé qui ne fut déjà en action chez les êtres, il faut cependant en excepter le feu. Il a vraiment reçu ou inventé cette arme terrible qui suffit à sa suprématie (1). »

(1) *Ibid.*, p. 89.

La création tout entière offre un tel faisceau d'harmonies qu'elle a été pensée en une seule fois. Il est impossible qu'il en ait été autrement : tout y est tellement lié ; c'est une réunion d'adaptations et de concordances tellement complète que tout accroissement, toute superposition eût rompu et détruit l'ensemble. On parle de générations spontanées, d'êtres nouveaux possibles, résultant accidentellement du concours fortuit des circonstances variées, et l'on s'étonne que la science expérimentale ait démontré facilement qu'elles sont impossibles, parce que la création est un tout fermé qui les repousse absolument, où il n'y a pas de place pour elles. Non seulement ce monde est tel qu'il n'y a pas de place pour un seul être vivant nouveau, mais je dirai plus, il n'y a pas dans l'univers entier la place d'un seul atôme de plus. Rien ne se perd, rien ne se détruit, c'est un axiome indiscutable, on le comprend d'instinct. Eh bien : rien ne se trouve, rien ne se crée, c'est une autre axiome absolu... Les entrailles de la terre et le ciel nous disent encore que tout s'enchaîne dans un plan conçu antérieurement, et que les harmonies naissent des harmonies. Les seules relations que l'esprit saisit dans la série des êtres, dans leur organisation et leurs formes, au lieu de se déduire matériellement et fortuitement les unes des autres, sont les rapports nécessaires des parties d'un tout conçu par une même pensée. L'homme ne descend pas de l'œzoon ou première cellule vivante, mais l'un et l'autre sont des pierres pensées et voulues d'un même édifice... Dans l'univers tout est lié et harmonisé ; pas une partie qui puisse subsister sans le tout, pas une seule partie qui ne soit indispensable au tout. Enlevez un atôme, l'édifice s'écroule ; ajoutez en un, il vole en éclat ; supprimez un

des rouages de la vie, le trouble gagne l'ensemble : ajoutez-en un nouveau, il ne correspondra à rien et rien ne lui correspondra. L'homme est le terme de la série, il la complète et l'achève, toute génération nouvelle s'éteint fatalement... La croyance à la possibilité des générations spontanées est aussi peu logique que la poursuite du mouvement perpétuel et prouve de la part de ceux qui la rêvent un oubli complet des harmonies vivantes et de la dynamique universelle. »

Il s'ensuit de cette harmonie que « toute disparition d'espèce en compromet une autre, ou plusieurs autres ; cela doit être dans un monde organisé comme celui-ci. L'intelligence qui se manifeste dans la nature ne permet pas de supposer qu'une espèce ait été créée pour en détruire une autre et lui survivre. Il n'y a pas d'animal qui tue uniquement pour tuer, il est lié à sa victime par des liens qui la lui rendent nécessaire. Pas une seule arme n'a donc été donnée à l'animalité pour la destruction pure. Et quand on nous parle dans la succession des âges d'extinctions de races par des races supérieures, nous mettons beaucoup de réserves à l'admettre. Un progrès dans les moyens d'attaques des carnassiers leur serait aussi fatal qu'aux herbivores, dont ils seraient bientôt privés... cela les conduirait plutôt à épuiser leurs ressources. La supériorité des armes d'une race sur l'autre peut avoir été un moyen employé pour faire disparaître les deux, rien de plus. »

« La transformation séculaire des milieux nous semble avoir joué un rôle bien plus considérable dans l'extinction des espèces que le perfectionnement des armes par sélection naturelle. Du fait de l'homme, existe-t-il une seule espèce chassée définitivement de la surface terrestre, et ses dévastations ne sont-elles pas encore bornées à des extinctions ou plutôt à des diminutions



locales. L'homme est cependant le mieux armé. Si nous voyons autour de lui certaines espèces menacées, faut-il l'attribuer à ses armes seules, et non pas plutôt aux changements qu'il réalise dans la végétation. Au temps où l'Europe était couverte de forêts, des populations nombreuses y vivaient uniquement du gibier très abondant. Ce n'est qu'aux époques où l'agriculture amena la disparition des forêts que la retraite des mammifères commença... (1). »

En résumé, dans l'animalité prise en général, pas de perfectionnement dans les armes ; dans les genres, même observation. Chez les espèces anciennes qui les ont représentées sur la terre, les armes n'ont jamais été inférieures à ce qu'elles sont aujourd'hui, et s'il y a eu changement ce n'est pas en mieux, mais en moins bien. Beaucoup de groupes ont manifesté avant de disparaître, des signes d'affaiblissement et n'ont plus été représentés que par des espèces moins bien armées, moins vigoureuses surtout. Enfin dans une même espèce, le perfectionnement des armes n'a jamais pu être constaté. La taille, la force ont pu varier avec les conditions extérieures, jamais l'outil n'a été modifié, car il fait partie de l'être lui-même.

C'est ce qui nous a fait dire, avec M. de Blainville, que la géologie et la paléontologie sont l'histoire des ruines de la terre et des êtres pour lesquels elle a été créée.

Dans son chapitre XIX, deuxième partie, M. Coustance démontre par les faits l'inhabileté de l'homme à constituer les conditions de la vie. Les efforts immenses des sociétés d'acclimatation, soutenus et secondés par les gouvernements non seulement en Europe, mais en Afrique et en Amérique, n'ont abouti qu'à des ré-

(1) *La Lutte pour l'existence*, p. 155 et suiv.

sultats négatifs ou insignifiants ; aucune espèce n'a été naturalisée hors de son pays d'origine, encore moins y en a-t-il eu une seule domestiquée. Il y a là une preuve indubitable que le créateur s'est réservé le secret de la vie et de ses conditions, et qu'il a fait les espèces domestiques susceptibles d'être les auxiliaires de l'homme dès la première origine. Toutes celles qui n'ont point reçu cette destinée et ses propriétés, c'est en vain que l'homme tente d'en faire ses domestiques.

Un autre résultat de la science expérimentale, c'est que, malgré les essais innombrables d'accouplements d'espèces du même genre, et de genres divers, on n'a jamais obtenu que des métis ou mulets inféconds d'espèces du même genre, et jamais une nouvelle espèce capable de se perpétuer, et les accouplements entre espèces de genres différents, n'ont jamais donné de produits ; tout ce que l'imagination a pu supposer et raconter de prétendues monstruosité provenant de pareilles unions, n'était dû qu'à l'ignorance des lois immuables de l'organisme animal et de ses fonctions.

Les espèces sont donc fixes et créées pour vivre dans des conditions plus ou moins larges, mais hors desquelles elles ne peuvent continuer d'exister. Elles sont adaptées à ces conditions de vie, et aux besoins physiques, intellectuels et sociaux de l'humanité. Les espèces domestiques ont été créées avec les propriétés naturelles nécessaires à la domestication ; les autres espèces ont été créées avec les propriétés naturelles qui devaient les perpétuer sur tous les points de notre terre en attendant que le règne humain se rendit, dans le cours des âges, maître de son domaine ; et au fur et à mesure que l'homme peuplait la terre créée pour lui, et que les révolutions géologiques en rapport avec son histoire, changèrent les conditions néces-

saires à l'existence d'une multitude d'espèces animales et végétales, celles-ci ont, comme nous l'avons constaté, cédé le terrain aux migrations humaines, et elles ont disparu sans jamais se transformer en de nouvelles espèces, qui leur auraient succédé, même sans l'influence protectrice et intéressée de l'homme.

Tout prouve donc jusqu'à l'évidence que toutes les espèces végétales et animales ont été créées avec des adaptations et des rapports entre elles et avec le règne humain et les besoins de son développement historique, adaptations et rapports si nécessaires et si immuables qu'il est impossible d'y rien changer, de rien introduire dans le plan du créateur et de rien en retrancher. Les harmonies nécessaires entre tous les règnes et leurs espèces, comme les faits paléontologiques, le démontrent. C'est un tout qui prouve la sagesse infinie, l'intelligence et la toute-puissance du Dieu créateur.

Mgr MAUPIED.

---

## SUR LE MOTIF DE L'INCARNATION

---

Dans le numéro de février, la *Revue des Sciences ecclésiastiques* publiait sous ce titre une lettre du T. R. P. Hilaire, de Paris, au T. R. P. Marcel, procureur de la Grande-Chartreuse. C'était la conséquence d'un entretien que les deux éminents religieux avaient eu peu de temps auparavant sur l'ouvrage du R. P. Hilaire : *Cur Deus Homo?*

Dans une savante réponse que nous avons sous les yeux, le R. P. Marcel expose à son tour sa manière de voir sur cet intéressant et important problème du motif de l'Incarnation.

Nous regrettons vivement qu'une règle austère s'oppose à la publication complète de cette lettre; les lecteurs de la *Revue* y auraient constaté avec bonheur que la haute et pieuse théologie, est toujours en honneur dans la famille de saint Bruno. Pour ne pas les priver complètement de cette bonne fortune, nous analyserons aussi exactement que possible la réponse du savant chartreux au docte auteur de la *Theologia Universalis*, de l'*Immaculée-Conception*, du *Cur Deus Homo* et de tant d'autres remarquables dissertations.

I. — Aussi peu satisfait que le P. Hilaire de l'opinion scotiste et de l'opinion thomiste, le P. Marcel pense que le péché originel n'est pas la *cause* de l'Incarnation, qu'il n'en est pas non plus un simple *accessoire*, ni une *occasion* purement *accidentelle*.

mais une *condition prévue* de l'accomplissement du mystère de Dieu fait homme.

En effet le Verbe incarné n'est pas seulement aux yeux de son Père une *hostie* et une *victime* d'agréable odeur *une fois* immolée ; il est *prêtre* en même temps qu'hostie : *hostia et sacerdos*, dit saint Augustin ; et prêtre *éternel* de la Majesté suprême : *Tu es sacerdos in æternum* ; son sacrifice sera donc sans fin ; l'Agneau de Dieu restera éternellement comme immolé en présence de son Père, sur l'autel de la Jérusalem céleste ; éternellement il lui offrira, avec le peuple saint, avec la nation royale des élus, ce suprême hommage d'adoration parfaite.

Dès lors, est-il facile de croire qu'une fonction aussi sublime que l'est le *sacerdoce éternel* du Verbe incarné, dont Dieu doit tirer une aussi grande gloire, soit due tout entière au péché du premier homme, comme à une sorte de cause morale plus ou moins *accidentelle* ? Et ne vaut-il pas mieux dire que la chute d'Adam n'est qu'une *condition prévue* du grand mystère qui nous occupe ?

Toute la thèse du R. P. Marcel tend donc à établir que le péché d'Adam est *plus* qu'un « simple accessoire, » et *moins* que la « cause déterminante » de l'Incarnation ; qu'il en est la condition essentielle, la condition *sine qua non*. Sans le péché, le Verbe ne se serait pas incarné : le péché d'Adam est donc *plus* qu'accessoire, il est quelque chose d'*essentiel*. Mais la réparation du péché n'est pas l'*unique* motif, l'*unique* raison qui a déterminé Dieu à envoyer son Fils sur la terre et à le revêtir de notre nature : donc le péché n'est pas *toute* la *cause* de l'Incarnation.

II. — L'adoration est plus que l'amour ; elle est l'amour augmenté du sacrifice : adorer c'est aimer jusqu'à

l'anéantissement. A cause de cette supériorité de l'adoration sur l'amour, le Verbe qui a pour son Père un amour immense, infini, aspire à manifester, à compléter en quelque sorte cet amour par l'adoration. De toute éternité, le Verbe ressent pour son Père un amour qui déborde et qui veut se manifester.

Pour le même motif, Dieu se montre jaloux de ce culte d'adoration même de la part des pures créatures. L'adoration, Dieu l'exige; et dans ses commandements, il la demande même avant l'amour. Aussi voit-on le démon, ce singe de Dieu, se montrer jaloux de l'adoration des hommes, parce qu'il est jaloux de la divinité même. Il faut donc que Dieu soit adoré.

Mais comment et par qui ce culte d'adoration sera-t-il offert à Dieu?

Nous avons vu que le Verbe ressent pour son Père un amour qui veut se manifester par l'adoration. Et cependant les trois Personnes divines étant égales entre elles, l'adoration de l'une par l'autre ne peut avoir lieu.

D'un autre côté, les créatures seules sont insuffisantes à rendre à Dieu une adoration digne de lui. Où trouver parmi elles une offrande et une victime proportionnées à la majesté divine? Quel sera ce don vraiment digne de Dieu? Le blé de Caïn et les fruits de la terre? Les agneaux d'Abel? Les holocaustes de Moïse et des Juifs? O Seigneur, votre plénitude infinie est l'excellence de tous les biens, et vous n'avez besoin d'aucun de mes dons : *Bonorum meorum non eges.* (Ps. XV, 2).

Rien n'est parfaitement digne de Dieu, si ce n'est Dieu même.

Donc pour que le culte d'adoration soit entièrement agréable à l'infinie Majesté et ait à ses yeux toute sa

valeur, il faut qu'il lui soit rendu par une personne d'un mérite infini et pourtant inférieure à lui, c'est-à-dire par une des Personnes divines unie à une nature inférieure.

Le Verbe revêt donc une nature créée, et se rend ainsi le parfait adorateur de son Père, et en lui, de la divinité tout entière.

Le Verbe incarné peut offrir à l'essence divine un hommage d'adoration digne d'elle, parce que seul il la connaît parfaitement.

Et ce mystère d'amour a pour coopérateurs le Père de qui procède éternellement la Personne qui va s'immoler pour adorer, et l'Esprit-Saint dont l'opération d'amour et de sanctification donnera à cette même Personne la nature humaine dont elle doit se revêtir : *conceptus de Spiritu Sancto*.

L'acte suprême, l'acte complet et parfait d'adoration, c'est l'anéantissement, le sacrifice. Le Verbe incarné, en parfait adorateur de son Père, ira donc jusqu'à l'anéantissement ; il offrira en sacrifice sa nature créée. *Exultavit ut gigas ad currendam viam, a summo caelo egressio ejus, et occursus ejus usque ad summum ejus.* » (Ps. XVIII, 6-7). Ce suprême hommage à la divine majesté est le terme où tend nécessairement l'Incarnation, dans le plan surnaturel adopté par la Providence : *Ingrediens mundum dicit : Hostiam et oblationem noluisti, corpus autem aptasti mihi.* (Hebr., X, 5).

C'est donc le sacrifice de la croix qui fait descendre le Verbe sur la terre ; sans la croix, pas d'Incarnation, pas de Christ.

Pour la préparation de cette Incarnation, pour l'exécution de ce sacrifice, Dieu crée le monde. Le monde sera donc le théâtre des abaissements du Verbe ; et la

terre, l'autel de son sacrifice. Il paraît difficile au R. P. Marcel que, sans l'Incarnation préordonnée, on puisse assigner à la création une raison satisfaisante. Mais dans l'hypothèse qu'il défend, la terre, ce point infime et imperceptible de l'univers, devient réellement un centre d'attraction spirituelle et surnaturelle autour duquel tout le reste gravite ; elle est marquée du sceau de la croix. « Stat crux, dum volvitur orbis ! »

Le Verbe crée l'homme à son image et ressemblance, c'est-à-dire sur l'archétype de la nature humaine qu'il doit revêtir comme préordonnée dans le plan divin de son Incarnation ; il crée l'homme pour en faire son peuple, un peuple de vrais adorateurs de son Père, en esprit et en vérité, continuels auxiliaires de son sacrifice.

On doit dès lors considérer l'Incarnation comme un sacrifice où le Verbe incarné offre à Dieu son Père ce qu'il y a de plus excellent dans toutes ses œuvres, ce qui est vraiment la moëlle et la graisse des anciennes victimes, à savoir le cœur de l'homme et son sang, l'amour de l'homme, son amour complet, celui qui donne tout, la vie même, par l'effusion du sang.

Dans ce sacrifice sanglant, la nature créée s'offre tout entière avec l'homme, son roi, et cette offrande dans la personne du Fils de Dieu fait homme a une valeur vraiment divine, infinie, tout à fait digne du Très Haut dont elle atteste l'être infini et le souverain domaine, par l'immolation et en quelque sorte par l'anéantissement d'un Dieu dans son humanité, et dans toutes ses œuvres dont cette humanité est comme le centre et le résumé.

III. — Cependant le vrai sacrifice, le sacrifice parfait a quatre fins ; s'il est offert pour adorer Dieu, pour le remercier de ses bienfaits passés, pour en implorer de



nouveaux, il est offert aussi pour expier. Une victime qui ne serait immolée que pour l'une ou pour l'autre de ces fins ne constituerait pas un sacrifice intégral : elle n'aurait pas toute son efficacité, toute sa raison d'être.

Par conséquent, le Verbe viendra sur la terre pour adorer, pour remercier et pour demander, mais il y expiera aussi. C'est pourquoi, d'après le R. P. Marcel, l'expiation est un des motifs essentiels, une condition *sine qua non* de l'Incarnation ; l'un de ces motifs, c'est l'adoration ; l'autre, c'est l'expiation. Dieu en décrétant de toute éternité l'union hypostatique a décrété qu'il y aurait une expiation. Or, qui dit expiation dit crime, et qui parle de sacrifice de la croix suppose des bourreaux. Par suite le décret de l'Incarnation renferme essentiellement, avec l'expiation, la prévision et la permission d'un double crime : de celui qui a précédé le sacrifice et *pour* l'expiation duquel le Verbe incarné est immolé ; de celui qui accompagne le sacrifice et *par* lequel la victime est mise à mort.

Pour que le sacrifice sanglant du Verbe incarné ait toute sa raison d'être, il faut supposer l'honneur de son Père à venger, et un crime vraiment digne de mort à expier ; il faut de plus l'intervention de pécheurs et de bourreaux. La permission de ce crime, du péché d'Adam, fut donc comprise dans le plan divin, comme une condition de l'œuvre envisagée de l'Incarnation ; mais ainsi qu'il est dit plus haut, ce péché n'est pas la *cause* de l'œuvre, il n'est pas non plus un simple *accessoire*, ou une *occasion* purement *accidentelle* ; mais bien une *condition sine qua non* et *essentielle* du mystère de l'Incarnation.

Et qu'on n'objecte pas au pieux solitaire de la Chartreuse que cette permission du péché est opposée à la bonté et à la sagesse de Dieu ; qu'elle nuira à sa gloire,

but suprême et nécessaire de toute création ; enfin qu'elle est contraire au bonheur de l'homme. Il répondra que si Dieu permet la chute d'Adam, ce ne peut être, en toute hypothèse, que pour en tirer une plus grande gloire, par la réparation éclatante que lui en offrira son Verbe incarné. En suite de la chute originelle le Verbe pourra s'abaisser jusqu'à prendre l'apparence du pécheur : par son sacrifice sanglant il ira jusqu'à l'anéantissement. L'humanité régénérée par ce sang divin se relèvera plus grande plus glorieuse, et l'on pourra s'écrier : *Felix culpa!*

IV. — En résumé, il faut à Dieu une adoration digne de lui, et cette adoration ne peut venir que du Verbe incarné. Or, l'adoration parfaite exige le sacrifice, le sacrifice parfait exige l'expiation, l'expiation suppose un crime. Par conséquent, le sacrifice, l'expiation, la faute, sont autant de conditions indispensables du décret éternel par lequel l'Incarnation du Verbe est décidée.

Cette manière de considérer l'Incarnation, proposée par le R. P. Hilaire et précisée par le R. P. Dom Marcel, leur semble propre à faire mieux goûter cette doctrine de saint Paul que Jésus-Christ est le premier en tout ; elle tient l'intelligence plus près de Dieu, dans les hauteurs lumineuses, mais avec la sécurité des barrières de la tradition, et à l'abri de toute erreur. Sur ce terrain, pensent-ils, on a le pied sûr, le regard satisfait et le cœur rempli de joie ; on a pour garants cette doctrine de saint Augustin et des Pères : *Si homo non peccasset, Filius hominis non venisset*, et cette sublime parole du grand Apôtre : *Christus primogenitus omnis creature.* »

Bien que nous ne partagions pas toutes ces idées auxquelles Dom Gréa lui-même, si nous l'avons bien com-

pris (1). se rattacherait volontiers ; et encore que nous croyions plus sûr de s'en tenir à la doctrine de saint Thomas d'Aquin. nous devons les signaler à nos lecteurs, et contribuer ainsi à faire autant que possible la lumière sur l'ineffable mystère de l'*économie divine*, comme parle la sainte antiquité.

A. C.

(1) *L'Église et sa divine constitution*, p. 10 note 1.

---

## VARIÉTÉS

---

### LA MESSE MOZARABIQUE (1).

Il est d'autant plus intéressant de décrire le saint sacrifice de la messe d'après le rite mozarabe que fort peu connue en Espagne, cette cérémonie doit l'être moins encore à l'étranger. Et comment en serait-il autrement ? Aujourd'hui cette messe n'est dite que dans une chapelle de la cathédrale de Tolède par privilège spécial. Le restaurateur de ce rite fut le fameux cardinal Jiménez de Cisneros, archevêque de Tolède, premier ministre et confesseur de la reine Isabelle la Catholique. Ce rite fut en usage depuis la fin du neuvième siècle jusqu'au 2 novembre 1574, où le rite romain fut introduit dans cette cathédrale. Dans l'une des chapelles, chaque jour, on célèbre une messe d'après

(1) Cet article, que nous devons à l'obligeance d'un érudit espagnol, « est tiré, nous dit-il, de l'usage même et des missels du rite mozarabe que l'on a suivi depuis les temps les plus reculés dans toutes les villes où il y avait des Arabes mixtes (d'où le nom de mozarabe). Quand le Saint-Siège disposa que la sainte messe serait dite désormais dans toute l'Espagne selon le rite aujourd'hui employé, on obtint par *privilège* de la célébrer d'après l'ancien rite mozarabe dans une chapelle de la cathédrale de Tolède, destinée *ad hoc*, avec son clergé spécial dont le chef est dignitaire de la cathédrale. Il y a eu, à Tolède même, d'autres églises ou paroisses qui ont eu autrefois le rite mozarabe. Les Maures, n'ayant envahi aucun autre pays que l'Espagne, grâce à Charles Martel et à Charlemagne, le rite mozarabique n'a été suivi dans aucun autre pays, et, par disposition du Saint-Siège, dans aucune autre chapelle que celle destinée à cette effet dans la cathédrale de Tolède. » (La Rédaction).

l'ancien rite qui était autrefois suivi dans six paroisses mozarabes.

Le prêtre étant placé au bas de l'autel, le corps légèrement incliné et les mains sur la poitrine, récite un *Ave Maria* ; puis faisant le signe de la croix dit à demi-voix : *In nomine Domini nostri Jesu Christi, Sancti Spiritus adsit nobis gratia.* — A quoi l'on répond : Amen. — Puis ayant de nouveau les mains sur la poitrine et les pouces en croix il dit :

Officiant : *Introibo ad altare Dei.*

Servants : *Ad Deum qui lætificat juventutem meam.*

O. *Judica me Deus, etc...* en alternant avec les servants.

O. *Dignare, Domine, die isto.*

S. *Sine peccato nos custodire.*

O. *Confitemini Domino quoniam bonus.*

S. *Quoniam in sæculum misericordia ejus.*

O. *Ora pro nobis sancta Dei genitrix.*

S. *Ut digni efficiamur promissionibus Christi.*

O. *Confiteor Deo omnipotenti, et beatæ Mariæ semper virgini, et beatis apostolis Petro et Paulo, et omnibus sanctis, et vobis fratribus manifesto omnino peccata mea, quia peccavi nimis cogitatione, delectatione, consensu, commissione, verbo et opere, mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa, (il se frappe la poitrine) ideo deprecor beatissimam semperque Virginem Mariam, et omnes sanctos et sanctas Dei, et vos fratres orare pro me peccatore ad Dominum nostrum Jesum Christum, ut misereatur mei.*

S. *Misereatur tui omnipotens Deus, et dimissis omnibus peccatis tuis perducatur te Dominus Deus noster Iesus Christus cum suis sanctis ad vitam æternam.*

O. *Amen.*

Les servants récitent le *Confiteor* en remplaçant *fratres* par *pater*, et *vobis* par *tibi*. Puis se tenant droit l'officiant poursuit :

O. *Dominus parcat vobis.*

S. *Amen.*

O. *Misereatur vestri omnipotens, etc...* (comme ci-dessus).

S. Amen.

O. *Indulgentiam et absolutionem et remissionem omnium peccatorum nostrorum cum emendatione morum et vitæ, per gratiam Sancti Spiritus Paracliti, tribuat nobis omnipotens et misericors Dominus* (On fait le signe de la croix).

S. Amen.

O. *Deus, tu conversus...* etc...

S. *Et plebs tua...* etc...

O. *Ostende nobis...* etc...

S. *Et salutare...* etc...

O. *Sacerdotes tui induantur justitiam.*

S. *Et sancti tui exsultent.*

O. *Domine exaudi orationem meam.*

S. *Et clamor...* etc...

O. *Dominus vobiscum.*

S. *Et cum spiritu tuo.*

O. *Oremus : Aufer a nobis, quæsumus, Domine... etc...*

Aussitôt après, l'officiant monte à l'autel en disant : *Et introibo ad altare...* etc... puis faisant une croix sur l'autel avec le pouce de la main droite, il la baise en ajoutant :

*Salve, crux pretiosa, quæ in corpore Christi dedicata es et ex membris ejus tanquam margaritis ornata; salva præsentem catervam in tuis laudibus congregatam. ✠ Adoramus te, Christe, et benedicimus tibi. ✠ Quia per sanctam crucem tuam redemisti mundum. — Oremus. = Exaudi nos, Domine salutaris noster, et per triumphum sanctæ crucis a cunctis nos defende periculis. Per Christum Dominum nostrum. On répond : Amen.*

Puis allant au côté de l'épître il ouvre le missel, et se signe après avoir ouvert le corporal et versé le vin et l'eau dans le calice ; il ajoute :

O. *Adjutorium nostrum in nomine Domini.*

S. *Qui fecit cælum et terram.*

O. *Sit nomen Domini benedictum.*

S. *Ex hoc nunc et usque in sæculum.*

Ensuite il fait le signe de la croix et lit l'introït et revenant au milieu de l'autel :

O. *Per omnia sæcula sæculorum.*

S. *Amen.*

O. *Gloria in excelsis Deo...* etc... comme dans la messe latine, sauf deux légères différences : après avoir dit : *Glorificamus te*, on ajoute : *Hymnum dicimus tibi; gratias tibi agimus propter gloriam tuam magnam* ; et à *Domine Fili unigenite Jesu Christe*, on ajoute *Altissime.*

A la fin du *Gloria* on répète : *Per omnia sæcula sæculorum*, et l'on répond *Amen.*

S'en allant au côté de l'épître, le célébrant lit l'oraison du jour sans dire *Oremus* ; on répond : *Amen.* Puis revenant au milieu de l'autel, il dit :

O. *Per misericordiam tuam Deus noster qui es in cælis, et omnia regis in sæcula sæculorum.*

S. *Amen* (c'est ainsi que finissent toutes les oraisons).

O. *Dominus sit semper vobiscum.*

S. *Et cum spiritu tuo.*

Ici a lieu la lecture par le célébrant de la prophétie au titre de laquelle les servants répondent : *Deo gratias.* Après avoir dit une autre fois : *Dominus sit...* etc., il récite une prière équivalente au graduel. Avant de commencer l'épître, l'officiant (ou le diacre s'il y en a un) dit à haute voix : *Silentium facite.* Après *Sequentia* ou *Initium epistolæ...* etc., on répond : *Deo gratias*, et à la fin de l'épître : *Amen.*

L'épître finie, on change le livre de place pendant que le prêtre demande à voix basse la bénédiction de l'évangile, ou qu'il la donne au diacre, s'il y a lieu.

A l'Évangile :

O. *Dominus sit semper vobiscum.*

S. *Et cum spiritu tuo.*

O. *Lectio Sancti Evangelii secundum...* etc.

S. (A la fin de l'Évangile) *Amen.*

O. *Dominus sit semper vobiscum.*

S. *Et cum spiritu tuo.*

L'officiant lit deux fois l'*Alleluia* qui dans la messe latine se lit avant l'Évangile. Pendant ce temps on place sur l'autel, au côté de l'Épître, un livre plus petit que le missel, et qui porte pour titre : *Omnium offerentium* et contient les prières communes à toutes les messes.

Après avoir dit l'*Alleluia*, le prêtre prend la patène avec l'hostie, et après avoir fait le signe de la croix en l'air il repose la patène sur le corporal. Dans la messe mozarabe, le prêtre ne prend l'hostie qu'avec la patène, sauf à la consécration et à la communion ; et il ne pose jamais l'hostie sur le corporal, mais bien sur la patène. Faisant ensuite le signe de la croix sur le calice, il l'offre comme il a offert l'hostie et il le couvre avec la pale, récitant ensuite la prière qui commence par : *In spiritu humilitatis*. Aussitôt, et sans se tourner vers les fidèles, il dit :

O. *Adjuvate me, fratres, in orationibus vestris, et orate pro me ad Deum.*

S. *Adjuncte Pater et Filius et Spiritus Sanctus.*

Cela correspond à l'*Orate fratres* et au *Suscipiat* de la messe latine.

L'officiant lit ensuite le *Sacrifice* (dans la messe latine *Offertoire*), et se lavant aussitôt les mains, il récite le psaume *Lavabo inter innocentes*; après quoi il fait un signe de croix sur l'hostie, disant :

• *In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti ; requat Deus in sæcula sæculorum.*

S. *Amen.*

Arrivé à ce point qui est le commencement de la partie essentielle de la messe, le célébrant supplie Dieu de lui accorder la pureté d'esprit, de langue et de cœur, pour offrir dignement le saint sacrifice. C'est aussi à ce moment qu'anciennement on faisait sortir les catéchumènes. L'officiant commence alors une série d'oraisons au nombre de



six, dont cinq se disent avant la consécration et la sixième immédiatement après. Les noms de ces six oraisons sont : 1° *Missa* ; 2° *Alia oratio* ; 3° *Post nomina* ; 4° *Ad pacem* ; 5° *Post Sanctus* ; 6° *Post pridie*. Ces oraisons qui varient selon le propre du jour, commencent toujours par *Dominus sit semper vobiscum* et la réponse : *Et cum spiritu tuo*, et se terminent comme il a été dit plus haut par : *Per misericordiam tuam Deus noster qui es in cœlis, et vivis et omnia regis in sæcula sæculorum* ; à quoi le servant répond : *Amen*.

Après la première oraison (*Missa*), le célébrant élevant les mains dit : *Oremus*, et le chœur chante : (s'il y a lieu, sinon l'officiant récite) : *Agios, Agios, Agios, Domine Deus Rex æterne, tibi laudes et gratias* ; et le prêtre continue, suppliant les fidèles de prier Dieu pour les besoins de l'Église, pour les malades, les prisonniers, les pèlerins, et les servants (ou le chœur) ajoutent : *Præsta, æterne omnipotens Deus*.

Après la deuxième oraison (*Alia oratio*) qui se récite dans la même forme que la première, le célébrant fait des prières, non pas à voix basse comme dans la messe latine, mais à demi-voix, nommant la Sainte Vierge, les apôtres et divers martyrs ; il ajoute ensuite l'un des deux *Memento* des morts, dans lequel il nomme divers archevêques de Tolède postérieurs à la conquête de cette ville par Alphonse VI en 1085 (1). La troisième oraison (*Post nomina*) se dit ici ; et au lieu de la terminer par ces paroles : *Per misericordiam tuam...* comme les autres, on dit : *Quia tu es vita vivorum, etc.*

La quatrième oraison est pour demander à Dieu de donner sa paix aux chrétiens ; et aussitôt après, le célébrant, levant les mains dit :

(1) Le R. P. Dom Pothier, à la page 223 de ses *Mémoires grégoriennes*, donne un spécimen des modulations usités dans le canon de la messe mozarabe, et spécialement dans ce *Memento*. (*Note de la Rédaction*).

*Gratia Dei Patris Omnipotentis, pax ac dilectio Domini nostri Jesu Christi, et communicatio Spiritus Sancti, sit semper cum omnibus nobis.*

Le chœur (s'il y a lieu) répond : *Et cum hominibus bonæ voluntatis.*

L'officiant reprend : *Quomodo adstatis, pacem facite* ; et tandis que le cœur chante, (s'il y en a un) : *Pacem meam do vobis*, etc., il donne le baiser de paix au porte-paix en disant : *Habete osculum dilectionis et pacis, ut apti sitis sacrosanctis mysteriis Dei.*

Nous sommes arrivés à la *Préface* que l'on appelle *Illatio* dans le rite mozarabe. L'officiant dit, on chante alternativement avec le chœur :

O. *Introibo ad altare Dei mei.*

S. *Ad Deum qui lætificat juventutem meam.*

O. (Mettant les mains sur le calice) : *Aures ad Dominum !*

S. *Habemus ad Dominum.*

O. (Levant les mains) : *Sursum corda !*

S. *Habemus ad Dominum.*

O. (Joignant les mains, et incliné sur l'autel) : *Deo ac Domino nostro Jesu Christo Filio Dei, qui est in cœlis, dignas laudes dignasque gratias referamus.* (Il lève les mains).

S. *Dignum et justum est.*

O. Récite (ou chante) l'*Illatio* qui est au propre ; et une fois finie, il ajoute : *Sanctus, Sanctus, Sanctus...* etc... comme dans la messe latine, en remplaçant le premier *Hosanna in excelsis*, par *Hosanna Filio David*, et en ajoutant après le second : *Agios, Agios, Agios, Kyrie Theos.*

Aussitôt après la cinquième oraison (*Post Sanctus*) commence le *Canon* ; et, comme dans la messe latine, dès cette oraison l'officiant ne fait plus les prières qu'à voix basse. Le canon de la messe, très court, se borne à supplier Dieu de sanctifier l'hostie et le calice que le prêtre bénit. Aujourd'hui, la consécration se fait avec les mêmes paroles dites dans le même ordre que dans la messe latine, pour ne rien changer à cette partie essentielle du saint sacrifice ; mais autrefois on employait dans le rite moza-

rabe les paroles que, selon l'évangile, Jésus-Christ prononça quand il donna de sa main la première communion aux douze Apôtres, et qui sont placées dans un ordre différent de celles que dit aujourd'hui le prêtre. La consécration faite, le célébrant lève l'hostie pour l'offrir à l'adoration des fidèles et dit :

*Quotiescumque manducaveritis, hoc facite in meam commemorationem* ; puis, levant le calice couvert avec la pale : *Quotiescumque biberitis, mortem Domini annuntiabitis, donec veniat in claritatem de cælis.*

On répond chaque fois : *Amen.*

Après la consécration et l'élévation, le prêtre dit, toujours à voix basse, la sixième oraison (*Post Pridie*). Et prenant aussitôt l'hostie qu'il place sur le calice découvert, il dit à haute voix, les dimanches et jours de fête, (exception faite de ceux où il y a une oraison propre *Ad confractionem panis*) :

O. *Dominus sit semper vobiscum.*

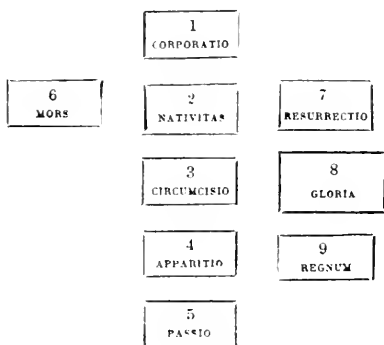
S. *Et cum spiritu tuo.*

O. *Fidem quam corde credimus, ore autem dicamus.*

Puis il récite le *Credo* que le chœur chante (si la messe est chantée). Dans ce dernier cas, comme plusieurs personnes le chantent à la fois, on emploie le pluriel au lieu du singulier, remplaçant *Credo*, par *Credimus in unum Deum* ; *expecto*, par *expectamus resurrectionem*.

Le *Credo* fini, l'officiant rompt l'hostie en deux parties et, laissant l'une d'elles dans la patène, il partage l'autre en cinq parties qui représentent cinq mystères et qu'il range, comme nous l'indiquons ci-dessous, dans la patène ; de l'autre moitié, il fait quatre parties dont l'une plus grande que les autres ; il y en a donc en tout neuf qu'il désigne

en les faisant, chacune du nom d'un mystère. Voici leur disposition dans la patène :



Dans cette énumération, *Corporatio* s'emploie dans le sens d'incarnation et *Apparitio* dans le sens d'épiphanie.

Faisant ensuite le *Memento* des vivants, il dit: *Oremus*, et après une courte oraison semblable au *Præceptis salutaribus moniti* de la messe latine, il récite le *Pater noster* en sept demandes, comme suit :

O. *Pater noster qui es in celis.*

S. *Amen.*

O. *Sanctificetur nomen tuum.*

S. *Amen.*

O. *Adveniat regnum tuum.*

S. *Amen.*

O. *Fiat voluntas tua sicut in celo et in terra.*

S. *Amen.*

O. *Panem nostrum quotidianum da nobis hodie.*

S. *Quia Deus es.*

O. *Et dimitte nobis debita nostra sicut et nos dimittimus debitoribus nostris.*

S. *Amen.*

O. *Et ne nos inducas in tentationem.*

S. *Sed libera nos a malo (1).*

[1] Voir, dans Dom Pothier, p. 222, le chant complet et très remarquable de ce *Pater* mozarabique. (Note de la Rédaction).

Après l'oraison qui suit le *Pater*, l'officiant prend le neuvième morceau de l'hostie consacrée (*Regnum* et le laissant tomber dans le calice qu'il recouvre aussitôt, il dit : *Sanctu sanctis et conjunctio Corporis Domini nostri Jesu Christi...* etc... Puis, à voix haute, le prêtre (ou bien le diacre, s'il y en a un), dit : *Humilitate vos benedictioni, Dominus sit semper vobiscum.*

S. *Et cum spiritu tuo.*

Sans se retourner, le célébrant bénit l'assistance par trois invocations à chacune desquelles on répond : *Amen* ; et cela d'après un décret du quatrième concile de Tolède.

Après la bénédiction, et après avoir répété le *Dominus sit*, etc., auquel on répond comme d'habitude, le prêtre lit l'oraison *Ad accedentes*, qui renferme des conseils aux fidèles qui vont communier : puis, prenant la huitième partie (*Gloria*) de l'hostie, il la tient au dessus du calice, tandis qu'il fait le second *Memento* des morts, et après avoir répété trois fois, *Domine, non sum dignus...* etc., en se frappant la poitrine, il se communique, et prend aussitôt après les sept autres parties restées sur la patène, dans l'ordre inverse de leur disposition. S'il y a lieu, on donne ici la communion aux fidèles. Après cette communion des fidèles, le prêtre prend le précieux sang en disant : *Corpus et Sanguis Domini nostri Jesu Christi...* etc., il prend ensuite les ablutions.

On enlève alors l'*Omnium Offerentium*, et l'on replace le missel au côté de l'épître où le prêtre récite la dernière oraison qui remplace la *postcommunion* de notre messe et qui finit, comme toutes les oraisons du rite mozarabe, par : *Per misericordiam tuam*, à quoi l'on répond : *Amen*. Puis après avoir dit : *Dominus sit semper vobiscum*, et entendu la réponse, l'officiant (ou le diacre, s'il y en a un), dit aux fêtes doubles : *Solemnia completa sunt, in nomine Domini nostri Jesu Christi, votum nostrum sit acceptum cum pace* ; et aux fêtes de moindre solennité : *Missa acta est in nomine Domini nostri Jesu Christi ; perficiamus cum pace* ; C'est l'*Ite, missa est* de la messe latine. On répond : *Deo gratias.*

La messe est finie. Le prêtre, s'agenouillant au pied de l'autel, récite l'antienne *Salve Regina*, et ajoute : *Ora pro nobis... etc., A morte subitanea et improvisa, libera nos, Domine; Dominus sit semper, etc.* ; et l'oraison : *Concede nos famulos tuos*. Puis se levant, et se tournant vers les assistants, c'est la seule fois qu'il le fait, il donne la bénédiction en disant : *In unitate Sancti Spiritus benedicat vos Pater et Filius*.

Comme dans le rite romain, il y a quelques suppressions ou changements dans la messe mozarabe, 1° tous les dimanches de Carême, sauf le premier et les fêtes qui tombent en carême, 2° aux messes de *Requiem* (1).

ALBERT GAYAN.

(1) Pour avoir de nombreux et exacts détails sur la très curieuse et très antique ville de Tolède, consulter PARRO, *Toledo en la mano*, ouvrage du plus grand intérêt.

---

## BULLETIN BIBLIOGRAPHIQUE

---

### I

VIE DE LA R. MÈRE JAVOUHEY, fondatrice de la Congrégation de Saint-Joseph de Cluny, par le R. Père Delaplace, de la Congrégation du Saint-Esprit et du Saint-Cœur de Marie. Ouvrage en deux forts volumes in-8°. Se trouve à Paris, chez *Victor Lecoffre*, 90, rue Bonaparte, et à la librairie internationale de Saint-Paul, 5, rue Cassette. Prix net : 40 francs.

Le R. P. Delaplace a déjà donné au public, outre une vie abrégée du vénérable Libermann, celle du P. Laval, l'apôtre de l'île Maurice. Ces deux ouvrages sont lus avec la plus grande edification ; mais l'histoire de la R. Mère Javouhey et de sa Congrégation est faite pour exciter au plus haut point l'intérêt du lecteur.

C'est à peine si, de nos jours, on croit encore aux visions et révélations des temps anciens. Or, voici qu'à notre époque Dieu a suscité une âme à laquelle le ciel a intimé ses volontés par des voies extraordinaires ; et ces faits sont appuyés sur les témoignages les plus authentiques ; et ils ont donné naissance à une Congrégation apostolique, aujourd'hui répandue dans les cinq parties du monde ! Il y a là de quoi admirer grandement la divine Providence ; d'autant que cette Congrégation des Sœurs de Saint-Joseph de Cluny est pour ainsi dire sortie de la grande révolution, et a été appelée à l'instruction chrétienne des enfants et au soin des malades à une époque où toutes les anciennes institutions

de zèle et de dévouement avaient péri. Bien plus, la R. Mère Javonhey a été choisie de Dieu pour s'occuper surtout de la race noire, en Afrique, en Amérique et partout ailleurs, lorsque la divine bonté préparait l'abolition de l'esclavage, et s'appêtait, en quelque sorte, à doter son Église de plusieurs nouvelles congrégations de missionnaires, pour l'évangélisation de l'immense continent africain.

L'auteur de sa vie accompagne cette enfant de la Bourgogne, née en 1779, près de Seurre (Côte-d'Or), depuis le berceau jusqu'à la tombe. Dès son adolescence, on la voit transformée en apôtre dans son pays natal et les environs; elle assiste courageusement les prêtres fidèles dont elle protège la retraite, et, au besoin, les supplée en répandant de son mieux l'instruction religieuse. Sa première consécration à Dieu en 1795, puis ses premiers essais de vie religieuse à Besançon, forment des récits aussi pieux que touchants. Il en est de même pour le temps passé par elle en Suisse, chez les Trappistines de la Val-Sainte, où le célèbre Dom de l'Étrange la forme aux austères pratiques de la vie religieuse, pour l'envoyer ensuite remplir elle-même dans le monde sa mission de fondatrice d'un nouvel ordre religieux. Car Dieu lui a parlé à cet égard, et des communications célestes lui ont appris qu'elle deviendrait la mère d'une grande famille religieuse qui embrasserait dans son zèle toutes les races d'hommes.

Le grand pontife Pie VII, dont elle va chercher la bénédiction, lors de son passage à Châlons-sur-Saône, prédit, en la bénissant, que Dieu a de grands desseins sur elle; et, peu de temps après, dans l'église de Saint-Pierre de cette même ville, elle prononce solennellement les vœux religieux, avec ses trois sœurs, entre les mains de Mgr de Fontanges, évêque d'Autun. L'œuvre, dédiée à saint Joseph, prend bientôt le nom de Saint-Joseph de Cluny, par son établissement en cette ville qu'une illustre abbaye a rendu célèbre à jamais. L'institut ne cesse de s'étendre, se prodiguant partout aux enfants de la campagne et des



classes laborieuses, jusqu'à ce que la jeune fondatrice, suivant une impulsion divine, transporte son œuvre jusque dans le sein de la capitale. Là ses débuts furent bien pénibles ; mais aussi, à ce prix, l'institut de Saint-Joseph reçut du gouvernement toutes ses colonies et possessions d'outre-mer, où l'intérêt de la civilisation réclamait des institutrices et des hospitalières dévouées.

On voit dès lors le plan de Dieu se dessiner nettement ; toutes les visions dont la pieuse Mère a été favorisée s'accomplissent à la lettre. Les sujets arrivent au nouvel institut de tous les points de la France ; leur pauvreté n'effraie point la R. Mère fondatrice ; qu'elles soient des âmes de bonne volonté et de dévouement, elle ne demande pas autre chose. Dans cette carrière du dévouement pour la gloire de Dieu, elle prétend elle-même ne le céder à personne. Et ici il faut lire les nombreuses et belles pages dues à la plume du R. Père Delaplace, pour croire à tout ce qu'elle a entrepris et exécuté parmi la race noire, si longtemps abandonnée, méprisée même. Non contente, en effet, de parcourir en de longs voyages les côtes occidentale d'Afrique, pour y établir des écoles, y prendre soin des malades et y préparer les vivres aux missionnaires catholiques, elle travaille elle-même à un commencement de formation d'un clergé indigène ; trois prêtres noirs lui doivent leur éducation faite en France. C'est encore en faveur des noirs habitants du continent africain qu'elle offre son concours au gouvernement, pour coloniser les bords de la Mana (Guyane française), à l'aide de cinq à six cents noirs libérés, anciens esclaves venus de diverses contrées de l'Afrique. A force d'héroïque patience et d'efforts de son génie chrétien, elle parvient à dompter ces natures sauvages ; elle crée à Mana un centre compact de population ; par ses soins, un village, puis une paroisse se forment, une église, un hôpital et des écoles ; et le bourg de Mana tient dès lors le premier rang parmi les quartiers de la colonie. Autour de ces grands faits se groupent des détails du plus saisissant intérêt.

Pendant qu'elle fondait toutes ces œuvres et d'autres encore, comme la léproserie de l'Accarouany, la Mère Javouhey ne cessait pas de rester l'âme, le cœur et comme le ressort vital de sa congrégation entière, tant son prestige y était grand ; tant ses ordres et les moindres désirs exprimés par ses lettres avaient d'autorité, étaient docilement suivis. Chaque fois, d'ailleurs, que, traversant l'Océan, elle revenait en France, c'était pour y multiplier les asiles du zèle et du dévouement, non moins pour le soin des malades, que pour l'éducation de l'enfance. Ce qui ne l'empêchait pas de préparer avec soin, pour la mission d'outre-mer, de nouveaux sujets qu'elle pénétrait de son esprit apostolique. On eût dit que rien ne pouvait éteindre la soif dévorante de son zèle ; elle était dominée, l'expression n'est pas trop forte, par la sainte passion du bien. — C'est ce qui apparaît, pour ainsi dire, à chaque page de l'histoire de sa vie et de ses immenses travaux. Et à côté de cela, l'auteur nous la dépeint sous des traits d'humilité et de simplicité qui n'appartiennent qu'aux âmes vraiment grandes aux yeux de Dieu. Jamais elle ne s'enivra des vaines fumées de la gloire. Les grands hommes de l'époque, Châteaubriand, Lamartine, Lamennais et tant d'autres, recherchaient cependant ses entretiens et presque son amitié ; et peut-être ne lui avait-on pas laissé ignorer ce bon mot du roi Louis-Philippe à ses ministres : « La mère Javouhey ! mais c'est un grand homme ! » Mais son bonheur était de vivre pauvre, cachée, confondue souvent avec les sœurs des moindres emplois, dont elle partageait volontiers la besogne, fut-ce même après avoir reçu la visite de la reine Amélie ou de quelque gouverneur de nos îles lointaines.

Sa simplicité et son humilité ne l'empêchèrent pas de lutter avec énergie pour conserver à l'institut qu'elle avait si laborieusement fondé, son autonomie propre, et sauvegarder ses droits de libre expansion. Les obstacles qu'elle rencontra à cet égard, de la part de l'évêché d'Autun, — car Mgr d'Héricourt entendait d'une autre manière le bien de la congrégation — ne servirent qu'à faire éclater davan-

tage sa patience, son esprit de foi et son inébranlable confiance en Dieu. A ses yeux, le digne prélat fut un instrument de la divine Providence pour la tenir, elle et son œuvre, dans l'humilité ; et jusque sur son lit de mort elle remercia Dieu de lui avoir ménagé ces épreuves, qu'elle disait hautement avoir été très-utiles à l'institut.

Tout, dans cette vie de la R. Mère Javouhey, est instructif, intéressant, plein d'édification. Sous plus d'un rapport, c'est comme l'histoire abrégée de la France depuis la grande révolution jusqu'à la première moitié de ce siècle. On y admire surtout l'inépuisable fécondité de l'Église où Dieu fait apparaître, en leur temps, les âmes et les institutions qu'il destine à relever des ruines amoncelées, à guérir des maux présents, à préparer même des remèdes pour ceux que réserve l'avenir. Grand sujet de confiance, malgré toutes les manœuvres employées de nos jours par le génie du mal pour détruire ce qu'il y a de plus vénérable et de plus saint dans notre pays. — L'ouvrage du R. Père Delaplace est donc appelé à faire le plus grand bien, et se recommande par lui-même.

R. S.

---

## II

LE CLERGÉ DU DIOCÈSE D'ARRAS, BOULOGNE ET SAINT-OMER PENDANT LA RÉVOLUTION (1789-1802), par l'abbé A. DERAMECOURT, professeur d'histoire au petit séminaire d'Arras. Tomes II et III (2 vol. in-8° de VIII-556, X-580 pp. et 1 carte. Bray et Retaux, Paris, 1885).

La *Revue* a rendu compte, lors de son apparition, du premier volume de cet important ouvrage (1) ; les deux volumes que l'activité de l'auteur lui a permis de faire paraître en un an, justifient amplement nos éloges et nos espérances.

(1) Octobre 1884.

Le tome II, dans lequel plus de quatre cents pages sont tirées de documents inédits, raconte l'histoire du *schisme* en Artois. Quel dramatique tableau que celui de l'opposition calme et digne du clergé au serment constitutionnel ! Dans le diocèse d'Arras, l'admirable protestation du chapitre de la cathédrale résume les sentiments de l'immense majorité des prêtres ; dans le diocèse de Saint-Omer, dix-huit prêtres seulement deviennent *jureurs* ; dans celui de Boulogne, leur nombre n'a pu être absolument fixé ; mais les longues listes où figurent 236 protestations, le bon esprit du clergé formé à l'école de NN. SS. de Pressy et Asseline, sont un garant de la fidélité générale. Il faut reconnaître par contre que dans le clergé régulier, et notamment dans la congrégation enseignante de l'Oratoire, les défections furent nombreuses.

Entre ces deux clergés, le peuple n'hésita guère, et il repoussa les assermentés comme l'énergie de sa foi le lui commandait : on peut voir notamment pp. 292, 327, 392, combien le schisme fut impopulaire, honni et détesté. Ce n'est pas d'ailleurs l'attitude des Lebon et des Porion qui pouvait le faire aimer. Grâce à un petit nombre de prêtres *jureurs* et à des ordinations sacrilègement hâtives, le clergé constitutionnel se recruta cependant : une nomenclature qui a dû coûter bien des recherches (p. 537) en indique plus de six cents membres. Si la Convention, en exilant ou en déportant le clergé fidèle, débarrassa les assermentés des rivaux qui les faisaient rougir, elle ne fut pas plus favorable au culte schismatique, que la Terreur détruisit après une éphémère existence de deux ans, ramenant les uns au repentir, conduisant — hélas ! — les autres, leur évêque Porion en tête, à la « tradition des lettres de prêtrise, » à l'apostasie et au crime.

Le tome III oppose dans un récit d'un lugubre intérêt, non plus le clergé fidèle au clergé schismatique, mais la rage de la persécution à la résignation de ses quatre cents victimes. L'Artois, en effet, a le triste privilège des célébrités révolutionnaires. Au dessous des Robespierre, sou-

tenus par leur influence, les Lebon, les Herman, les Darthé, les Guffroy, les Duquesnoy y font régner la terreur : d'Arras, l'échafaud est promené à Cambrai et ailleurs ; les prêtres et les religieuses ont la sanglante gloire d'ouvrir et de clôre la double série des martyrs, pendant qu'en Angleterre, en Allemagne et dans les Pays-Bas les exilés propagent le catholicisme par l'exemple de leurs vertus.

Dès que la réaction thermidorienne fait expier à Lebon ses crimes, et ramène un peu de calme, le *culte caché* commence. Les « jurcurs » étaient logiques en entrant dans l'esprit de la Terreur et en réglant leurs mœurs sur les maximes de la Révolution ; les membres du clergé fidèle ne l'étaient pas moins en revenant, à la première éclaircie, reprendre leur ministère, au péril même de leurs jours. Il ne faut pas croire en effet que la dernière année de la Convention et la période du Directoire aient été paisibles : les lois sanguinaires n'étaient pas abrogées, et leur application dépendait essentiellement des circonstances de personnes et de lieux. Malgré cela, dès 1795, le « culte caché » est organisé dans les trois diocèses, sous la direction des « préfets de mission, » agissant au nom et avec le contrôle des évêques exilés. Sous la Terreur, quelques messes avaient été célébrées dans les prisons de Doullens et d'Arras ; plus tard, dans les villes et surtout dans les villages, la foi se ranime d'autant plus qu'elle a été plus violemment comprimée ; elle multiplie ses ingénieux artifices pour faire pratiquer les devoirs essentiels de la religion ; elle met à couvert les prêtres fidèles, hardis jusqu'à la témérité, contre les dénonciations et les perquisitions ; elle y est encouragée encore par les châtimens surnaturels qui de toutes parts frappent les sacrilèges. Toute cette partie de l'œuvre de M. le chanoine Deramecourt a l'intérêt du roman avec l'authenticité de l'histoire. Il a tiré de l'oubli les noms de ces héros obscurs qui partout ont aidé l'exercice du culte caché ; sa première récompense sera assurément la reconnaissance des familles chrétiennes, dont il a fait valoir la générosité trop peu connue pour l'Église : ce

sont là des titres de gloire qui en valent bien d'autres, et qui se transmettent de génération en génération avec l'héritage de la foi.

En dehors des sources qui ont été indiquées dans l'analyse du t. I<sup>er</sup>, l'auteur a consulté avec grand profit les archives de Saint-Omer, et les *Mémoires* inédits de MM. Goudemetz, Proyart, Bouvart, Lagniez et Levrin. Des recherches ultérieures pourront peut-être suppléer à ce que le silence des archives de l'Évêché a rendu forcément incomplet.

En terminant, signalons à ceux qui méconnaîtraient encore la logique et la tradition de l'esprit révolutionnaire, le récit de l'envahissement et du pillage de l'abbaye de Dommartin, terminés par l'acquiescement des deux cents inculpés (II, 488); le changement de noms des communes et même des hôpitaux (III, 95; III, 58); l'expulsion des religieuses hospitalières (III, 56); la formation d'un bataillon d'enfants, le *bataillon Bonbon* (III, 168).

Nous espérons que M. Deramecourt ne tardera pas à achever avec son IV<sup>e</sup> volume cette œuvre qui sera l'honneur de sa vie; l'Église et les lettres chrétiennes ont déjà commencé à lui en savoir gré.

L. R.

---

### III

Nous sommes heureux de signaler à nos lecteurs une charmante plaquette : *De studiis historicis ad rem theologiam spectantibus* (Paris, Lethielleux, broch. in-8°, 20 pp.) C'est un discours académique prononcé devant Mgr l'Archevêque de Reims et le Collège théologique de Lille, par M. l'abbé F. Giraud, directeur au petit séminaire de Pignelin-Nevers, lors de sa promotion au grade de Docteur en théologie. Il y établit élégamment cette vérité parfois oubliée que c'est erreur et vanité de regarder le Doctorat en théologie comme un laurier stérile dont se pare

l'orgueil des faibles : s'il est un honneur, il est surtout une charge, et impose des devoirs plus étroits envers la vérité catholique qu'il faut propager et défendre.

Le vaste champ des études théologiques laisse carrière ouverte à tous les goûts intellectuels et aux diverses spécialités : M. Giraud s'est fixé sur le terrain de l'histoire ecclésiastique. Avec une grande justesse de vues, il précise ses relations intimes et nécessaires avec les différentes branches de la science théologique. Puis faisant écho fidèle à la parole pontificale, il insiste sur la nécessité actuelle et pressante d'opposer des études historiques, fortes et érudites, à la grande conjuration de la critique moderne contre l'Église et les doctrines surnaturelles qu'elle proclame et représente.

Avec une modestie égale à son savoir, M. le docteur Giraud espère, dit-il, recueillir quelques épis dans ce champ de l'histoire. Mais, à le lire, c'est un maître qui déjà y fit et y fera encore ample moisson. A une science exacte et sûre, à un tact critique parfaitement exercé, il saura joindre encore cette forme brillante par où les modernes faussaires de l'histoire ont si facilement répandu l'erreur et le scandale. Nous en avons pour preuve sa thèse magistrale des Ophites ou adorateurs du serpent dans les premiers siècles de l'Église. (*Ophitæ, Dissertatio inauguralis*. — Insulis, Desclée, de Brouwer et Socii, 1884, 1 vol. in-8° de XXXIV-318 pages). Dans ce sujet des plus difficiles et des plus importants pour l'histoire du dogme et de la théologie catholiques, M. l'abbé Giraud apportait une rare abondance d'érudition et révélait, au dire d'un maître compétent, une grande maturité de jugement. Mais de plus, tant de discussions critiques, d'analyses philosophiques, de hautes spéculations métaphysiques, exposées en un style toujours si pur et véritablement classique, font aisément découvrir qu'en M. Giraud le théologien se double d'un homme de lettres très distingué.

H. Q.

## IV

FORMULAIRE MATRIMONIAL. — Guide pratique du curé pour tout ce qui concerne l'administration du sacrement de mariage, par l'abbé J. Chr. Joder, secrétaire général de l'évêché de Strasbourg. Le Roux, Strasbourg, 1 vol. grand in-8. 3 fr.

Ce livre porte bien son titre, parce que les formules y abondent. L'auteur a voulu nous donner « un manuel résumant dans leur ensemble et d'une manière pratique, sans longues discussions de principes, les différentes formalités à remplir par le curé à l'occasion de la célébration des mariages. »

Le but est des plus louables, parce que l'application des lois concernant le mariage, tout en étant journalière, présente des difficultés sérieuses, dont la bonne solution importe au bien public, à raison des cas d'invalidité que peut entraîner une erreur. Jusqu'ici il fallait parcourir les grands traités, rechercher de côté et d'autre la solution des difficultés. Grâce au bon travail de M. l'abbé Joder, le curé a sous la main, écrit en français, un manuel rédigé par un homme du métier qui lui fournit en un instant tous les renseignements dont il a besoin, qui lui suggère toutes les questions qu'il doit faire et les pièces qu'il doit exiger, qui lui donne les formules à employer dans presque tous les cas possibles. Peut-on imaginer rien de plus précieux?

Mais à côté de ce travail qu'un homme versé continuellement dans ces matières pouvait seul faire, il y a le travail consciencieux du canoniste. M. Joder a posé les principes généraux, avant de tirer ses conclusions : toute la doctrine relative aux empêchements de mariage, aux moyens d'obtenir dispense, etc., est très bien présentée : c'est clair, facile à suivre et complet.

A. TACHY.

---



## V

PRÆLECTIONES JURIS CANONICI QUAS JUXTA ORDINEM DECRETALIU  
GREGORII IX, TRADEBAT IN SCHOLIS PONT. SEMINARI ROMANI  
FRANCISCUS SANTI professor. 5 vol. in-8° fr. 18,50. Ratis-  
bonne, Frédéric Pustet, éditeur, 1886.

Avant de rendre compte de cet ouvrage, nous voulons payer notre tribut d'hommages à la mémoire de l'auteur, enlevé prématurément par la mort à la vénération et à l'affection de ses nombreux amis. Vingt ans durant, Mgr Santi expliqua les Décrétales, au Séminaire Romain, avec une rare précision et une grande clarté d'exposition. Il sacrifiait l'élégance au désir de faire passer toute la doctrine dans l'esprit de ses auditeurs, mais en même temps il avait une animation que n'affaiblirent point les années et les fatigues du professorat. C'est que Mgr Santi avait une passion : l'amour de ses élèves. Aussi lui en coûta-t il beaucoup d'abandonner sa chaire, quand il fut appelé à remplir les fonctions de Grand Official de la S. Pénitencerie. C'était à la fin de l'année scolaire 1885. « J'assistais à sa dernière classe, a dit un de ses élèves. En nous faisant ses adieux, il pouvait à peine parler, et il pleurait malgré lui. Il nous recommanda, avec sa bonne simplicité si affectueuse, de ne pas l'oublier quand nous apprendrions sa mort, et de nous charger de faire cette même recommandation à ses anciens élèves, quand il nous arriverait de les rencontrer. Nous étions tous très émus par cette scène d'adieux, et, pour ma part, je ne l'oublierai pas de ma vie. »

Quelques mois après, la mort rappelait aux élèves de Mgr Santi ses dernières recommandations. Aussi croyons-nous rendre hommage à cet homme de bien et de cœur, en nous faisant l'interprète de sa pensée.

Le cours publié aujourd'hui, est, comme le disait l'auteur au commencement du premier volume, le fruit de vingt années de professorat. Il suit pas à pas les Décrétales,

sans se permettre de changer l'ordre des titres, sinon une fois, au livre premier, (tit. VI et V), et encore donne-t-il les motifs. Les titres historiques sont laissés un peu dans l'ombre, v. g. lib. I, tit. XXIII à XXVII. Mais aussi aucun point important de la science canonique n'est négligé. On y rencontre même quelques répétitions, l'auteur voulant se faire comprendre des élèves des deux années qui suivaient ses leçons. En somme, c'est un ouvrage précis et complet pour un cours élémentaire, et tout-à-fait dans le sens des doctrines romaines.

Il est difficile d'attirer l'attention sur quelques questions en particulier, parce que Mgr Santi ne prodiguait pas ses opinions personnelles. Nous noterons cependant les passages suivants, où l'auteur s'est prononcé plus explicitement. Au livre 1<sup>er</sup>, tit. IV, n. 15, Mgr Santi, faisant une distinction fort juste entre la coutume qui s'établit contre une loi et la prescription qui enlève des droits à des tiers, affirme qu'il suffit d'un espace de temps de dix ans pour abroger toute loi canonique. Au titre VII, n. 4, 5 et 6, du même livre, il donne une explication fort plausible d'un texte difficile relatif à la translation.

Mgr Santi a donné, en appendice, au titre XI, du même livre, une consultation privée, rédigée à la demande d'un évêque français, sur les lettres testimoniales, où cette délicate question est fort bien élucidée. Nous signalerons encore, comme questions à l'ordre du jour, ce qui concerne l'amovibilité *ad nutum*, livre 1<sup>er</sup>, tit. XXVIII ; la nomination des cardinaux par testament, tit. XXXI ; la suspension *ex informata conscientia*, livre 5<sup>me</sup>, tit. I ; enfin l'appendice inséré à la fin du livre 4<sup>me</sup> sur les dispenses matrimoniales.

A ces remarques personnelles, nous ajouterons le témoignage de deux hommes fort bien placés pour apprécier l'enseignement de Mgr Santi : nous voulons parler du cardinal Parocchi, vicaire de Rome, et de Mgr Cavagnis, successeur, dans la chaire de droit canon, du regretté professeur. Le premier a dit de cet ouvrage : *Rati, maximas*

*Juris Canonici studiosis utilitates ex operis hujusmodi publicatione obventuras. Le second : Eas non modo doctrina irreprehensibiles, verum etiam plurimum utiles, si in publicum edantur, Juris Canonici studio ac foro ecclesiastico operam dantibus judico.*

A. TACHY.

---

## NOTES D'UN PROFESSEUR

---

### CXXX

C'est de l'Italie que nous vient le plus grand nombre des ouvrages de morale et d'ascétique dignes d'être conseillés au clergé employé dans les diverses fonctions du saint ministère. Les dernières années ont été remarquablement fécondes sous ce rapport, et la liste serait longue des traités ou opuscules dont s'est enrichie la théologie pastorale d'outre-monts. L'influence immédiate et plus puissante du Saint Siège et des Congrégations romaines, le caractère naturellement fin et délié des Italiens, l'étude sérieuse du droit canonique encore si peu compris et si peu goûté en deçà des Alpes, et enfin l'excellente direction des séminaires et hautes écoles dont la Péninsule peut hautement se glorifier, expliquent cette heureuse abondance d'excellents manuels latins ou italiens, de savantes et ingénieuses dissertations, de guides parfaitement rédigés pour les jeunes prêtres.

Dans ce genre de littérature théologique se distingue un curé de Florence, dont le nom, jusqu'à présent peu connu en France, ne tardera pas d'y acquérir une estime sérieusement justifiée par la publication de deux ouvrages que je tiens à signaler dès aujourd'hui à nos lecteurs : un *Directoire pratique du nouveau confesseur*, et un *Commentaire pratique des censures « Latae sententiae » actuellement en vigueur dans l'Église*. Le *Commentaire* est traduit en français ; j'en ai vu le manuscrit et l'ai moi-même envoyé à l'imprimerie où j'espère qu'il ne « gémitra » pas trop long-

temps sous les presses ; mais, en attendant, parlons du texte original et surtout du *Directoire* auquel il fait suite.

M. Alexandre Ciolli, curé de San-Remigio à Florence, a donc publié à Sienne, en 1883, un *Direttorio pratico del confessore novello*, (1 vol. in-12 de 787 pages, *tipografia San-Bernardino*) très développé, très complet, véritablement pratique, comme le titre le promet. Dès la préface, l'auteur montre une grande et large entente des principes de la théologie morale, et dans le premier chapitre il donne une série de 26 règles ou canons très utiles pour la bonne direction de la conscience : c'est une sorte de morale abrégée fort nécessaire à avoir sans cesse sous les yeux. Le chapitre II<sup>e</sup> traite de la nature du sacrement de Pénitence, et se divise, comme les suivants, en trois sections : principes, conclusions, doutes ou cas de conscience. Le chapitre III<sup>e</sup> traite de l'objet du même sacrement, le IV<sup>e</sup> du sujet, le V<sup>e</sup> du ministre, le VI<sup>e</sup> de la direction particulière aux diverses classes de pénitents, — il en distingue 26, — et le VII<sup>e</sup> renferme un certain nombre de renseignements précieux pour les confesseurs.

Les théologiens les plus récents et les plus considérés sont cités, discutés, et largement mis à contribution par M. Ciolli. Saint Alphonse et Scavini paraissent être ses maîtres préférés ; mais il ne craint pas, pour de bonnes raisons, de les devancer quelquefois et d'aller jusqu'à Ballerini et Frassinetti. Très généralement, je souscrirais volontiers à ses décisions : peu me semblent sujettes à révision. Sans être d'une grande profondeur, ses raisonnements sont précis, limpides et vraiment *ad rem*. Il eût été un professeur éminent, il est certainement un confesseur et un curé hors ligne. Confesseur et curé, — il ne sépare pas ces deux fonctions ; et son *Directoire*, par la nature même de son objet, touche à une foule de points d'administration paroissiale : aussi le veux-je placer en bon rang dans ma bibliothèque de théologie pastorale, parmi les Lehmkuhl et les Gury, les Frassinetti et les Gous-

set, les Ballerini et les Scavini, au dessous de saint Thomas et de saint Alphonse.

La quatrième édition du *Commentario pratico delle censure « latæ sententiæ » oggidi in vigore nella Chiesa*, date de 1884 ; (1 vol. in-12 de 232 pages, même typographie). Ce livre est imprimé de façon à pouvoir se relier avec le *Direttorio* dont il est le complément nécessaire. Il suit la même méthode : principes, conclusions, et au besoin cas de conscience. Comme son titre l'indique, ce n'est pas seulement une glose sur la Constitution *Apostolicæ Sedis* ; mais un traité sur toutes les censures *latæ sententiæ* actuellement en vigueur, qu'elles soient ou non comprises dans cette célèbre Constitution. Le chapitre I<sup>er</sup>, véritable traité des censures, présente 19 règles générales pour l'intelligence, l'interprétation et l'application de ce genre de peines. Le chapitre II<sup>e</sup> examine les excommunications spécialement réservées au Pape, au nombre de 14 ; le III<sup>e</sup>, les 17 excommunications réservées au Pape d'une manière générale ; le IV<sup>e</sup>, les 3 excommunications réservées aux Ordinaires ; le V<sup>e</sup>, les 6 excommunications qui ne sont point réservées ; le VI<sup>e</sup>, les 8 suspenses réservées au Souverain Pontife ; le VII<sup>e</sup>, les 4 interdits réservés. Le chapitre VIII<sup>e</sup> concerne les censures particulières mentionnées au n<sup>o</sup> 30 de la Constitution *Apostolicæ Sedis*. Cinq *Appendices* traitent des cas réservés au Pape *absque censura*, des règles pratiques pour absoudre de diverses censures, de l'irrégularité encourue par la violation des censures, du sommaire ou de la *synopse* des censures *latæ sententiæ*, d'une excommunication particulière aux habitants de Rome et portée par le Cardinal Vicaire, le 12 juillet 1878.

Inutile de répéter ici, où elle est d'ailleurs parfaitement applicable, mon appréciation de la valeur théologique et canonique de M. Ciolli. Je remarquerai simplement combien de pareils travaux sont propres à bien faire comprendre la vie sociale de l'Église catholique, la force et la prudence de son gouvernement, la sainte austérité de vie qu'elle

prétend imposer aux fidèles, l'habileté surhumaine de la lutte qu'elle ne cesse de livrer aux erreurs et aux désordres du siècle, assurée du triomphe parce qu'elle est la pure et immaculée épouse du Christ, et parce qu'elle est servie par des docteurs d'une science admirable et par des prêtres d'un zèle que rien ne saurait refroidir<sup>1</sup>).

D<sup>r</sup> Jules DIDOT.

(1) Si, dans cette *Note* consacrée à la théologie morale italienne, il n'est pas question des *Institutiones Morales Alphonsianæ* dont l'auteur, le R. P. Marc, C. SS. R., vient de publier la seconde édition, c'est que cet ouvrage considérable sera, dans notre prochain numéro, l'objet d'un travail spécial.

---

# ACTES DU SAINT SIÈGE

---

## I

SACRÉE CONGRÉGATION DU CONCILE

### *Parrains pour la Confirmation*

*Compendium Facti.* — Anconitanus præsul in relatione status suæ diœcesis, sequens proposuit postulatam. « Non raro accidit ut ille idem, qui infantem levavit e sacro fonte, ipsum etiam in sacramento confirmationis suscipiat. Parochi asserunt frustra se adlaborasse ad hunc antiquum morem tollendum. ac proinde a prædecessoribus meis toleratum fuisse. Quæritur igitur utrum hæc agendi ratio tolerari possit. »

*Resolutio.* — Sacra C. Concilii, re discussa sub die 16 Februarii 1884, respondit :

*Posse tolerari; sed episcopus curet ab usum pedetentim evellere.*

---

## II

SAINT OFFICE ET SACRÉE CONGRÉGATION DE L'INDEX (1).

Feria V, die 1 Aprilis 1886. Sacra Congregatio Romanæ Ecclesiæ cardinalium a Sanctissimo Nostro Leone Papa XIII Sanctaque Sede apostolica Indici librorum

(1) Nous avons récemment publié un décret de la S. C. de l'Index exécutant une décision de la S. C. des Rites : celui que nous donnons aujourd'hui exécute une condamnation portée par le S. Office. Ces faits sont intéressants à observer. On sait, du reste, que la S. C. de l'Index n'est pour ainsi dire qu'une branche du St-Office.



pravæ doctrinæ, eorumdemque proscriptioni, expurgationi ac permissioni in universa christiana republica præpositorum et delegatorum mandavit et mandat in Indicem librorum prohibitorum referri quod sequitur opus, ex Decreto Fer. IV diei 31 martii 1886 supremæ sacræ Congregationis S. Officii.

Henri des Houx.— *Souvenirs d'un journaliste français à Rome.* (Paris. Paul Ollendorff, éditeur, 8 bis, rue Richelieu, 1886).

Itaque nemo cujuscumque gradus et conditionis prædictum opus damnatum atque proscriptum, quocumque idioma, aut in posterum edere, aut editum legere vel retinere audeat, sed locorum ordinariis, authæreticæ pravitatis Inquisitoribus illud tradere teneatur sub pœnis in Indice librorum vetitorum indictis (1).

Quibus Sanctissimo Domino Nostro Leoni Papæ XIII per me infrascriptum S. J. C. a Secretis relatîs, Sanctitas sua decretum probavit, et promulgari præcepit. In quorum fidem; etc.

Datum Romæ, die 1 Aprilis 1886.

Fr. Thomas Maria Episc. Sabinen. Card. MARTINELLI.  
Præfectus.

Fr. Hieronymus Pius SACCHERI, O. P., S. Ind. Congreg.  
a Secretis.

Loco † Sigilli.

Die 1 Aprilis, 1886 ego infrascriptus Mag. Cursorum testor supradictum Decretum affixum et publicatum fuisse in Urbe.

Vincentius Benaglia, *Mag. Cours.*

(1) Les journaux catholiques nous ont apporté l'heureuse nouvelle de l'entière soumission de M. des Houx, et ont publié l'excellente rétractation qu'il a adressée à son Ém. le cardinal Secrétaire du Saint-Office.

III. — *Décision du SAINT-OFFICE relative à la Constitution Apostolicæ Sedis.*

Illme ac Rme Domine. — In constitutione Pii IX s. m. quæ incipit *Apostolicæ Sedis moderationi*, IV id. Oct. 1869, cautum est, excommunicationem Romano Pontifici reservatam speciali modo incurrere — *Cogentes sive directe sive indirecte iudices laicos ad trahendum ad suum tribunal personas ecclesiasticas præter canonicas dispositiones : item edentes leges vel decreta contra libertatem et jura Ecclesiæ.*

Cum de vero sensu et intelligentia hujus capituli sæpe dubitatum fuerit, hæc suprema Congregatio S. Romanæ et Universalis Inquisitionis non semel declaravit — caput *Cogentes* non afficere nisi legislatores et alias auctoritates cogentes sive directe sive indirecte iudices laicos ad trahendum ad suum tribunal personas ecclesiasticas præter canonicas dispositiones. — Hanc vero declarationem Sanctissimus D. N. Leo Papa XIII probavit et confirmavit; ideoque S. hæc Congregatio illam cum omnibus locorum ordinariis pro norma communicandam esse censuit

Ceterum in iis locis quibus fori privilegio per Summos Pontifices derogatum non fuit, si in eis non datur jura sua persequi nisi apud iudices laicos, tenentur singuli prius a proprio ipsorum ordinario veniam petere ut clerici in forum laicorum convenire possint: eamque ordinarii nunquam denegabunt tum maxime, cum ipsi controversiis inter partes conciliandis frustra operam dederint. Episcopos autem in id forum convenire absque venia Sedis Apostolicæ non licet. Et si quis ausus fuerit trahere ad iudicem seu iudices laicos vel clericum sine venia ordinarii, vel episcopum sine venia S. Sedis, in potestate eorundem ordinariorum erit in eum, præsertim si fuerit clericus, animadvertere

pœnis et censuris ferendæ sententiæ uti violatorem privilegi fori, si id expedire in Domino judicaverint.

Interim fausta multa ac felicia tibi precor a Domino.

Datum Romæ, die 23 Januarii an. 1886.

Addictissimus in Domino

R. CARD. MONACO.

IV. — Réponse du SAINT-OFFICE à différents doutes proposés par l'Administrateur Apostolique du diocèse de Mantoue (1).

1° Un prêtre catholique peut-il, dans les endroits où les hérétiques n'ont point de ministre, accompagner leurs cadavres de la maison au cimetière, bien qu'ils ne soient point présentés à l'église, et qu'on ne sonne pas les cloches?

R. *Negative.*

2° Dans le cas où la réponse serait affirmative, cette pratique est-elle permise ou tolérée seulement dans certains pays, ou peut-elle être étendue à l'Italie?

R. *Provisum in primo.*

3° Quels ornements sacrés le prêtre doit-il revêtir dans ce cas, doit-il se faire précéder de la croix?

R. *Provisum in primo.*

4° Deux conjoints hérétiques présentent, en l'absence d'un ministre de leur secte, leur enfant au curé catholique pour le faire baptiser, déclarant que par là ils n'entendaient nullement s'obliger à l'élever dans la religion catholique : le curé peut-il, afin de sauvegarder le salut de cet enfant innocent, et ne tenant point compte de ce qui arrivera plus tard, quand il sera parvenu à l'âge de discrétion, conférer le baptême à cet enfant?

R. *Negative, præterquam in periculo mortis* (20 août 1885).

(1) D'après le *Bulletin ecclésiastique* de Strasbourg.

V, — *Décret de la S. C. DES INDULGENCES concernant l'acte héroïque pour les âmes du purgatoire.*

URBIS ET ORBIS. — *De actu heroico charitatis erga animas in purgatorio detentas.* — Actus heroicus charitatis erga animas in purgatorio detentas in eo consistit, quod christifidelis sive aliqua adhibita formula, sive etiam tantummodo mente, offerat Deo O. M. pro animabus purgatorii omnia opera satisfactoria quæ ipse quoad vixerit, peraget; necnon omnia suffragia quæ post mortem quomodocumque ei obvenire poterunt. Multi christifideles B. Virgini Mariæ devotissimi, auctore aut suasore b. m. P. Gaspare Oliden ex ordine Clericorum Regularium Theatinorum, consueverunt hujusmodi opera satisfactoria et suffragia in manus quodammodo B. Virginis deponere, ab eadem pro suo misericordii beneplacito distribuenda in favorem animarum purgatorii.

Hic actus heroicus charitatis non semel ab Apostolica Sede fuit approbatus; imo, ut defunctis evaderet utilior, indulgentiis ditatus aetique privilegiis ii, qui illum emisserunt. Quæ quidem s. m. Pius Papa IX, decreto S. Congregationis Indulgentiis Saerisque Reliquiis præpositæ, dato die 20 Novembre 1854, confirmavit, auxit et ad universos christifideles extendit.

Jamvero de hujus oblationis objecto, de ejusdem actus essentialibus conditionibus et de indulgentiis ac privilegiis eidem adnexis identidem dubia oborta sunt. Siquidem dubitatum est, num inter opera satisfactoria comprehendi debeant et indulgentiæ quas christifidelis, dum vivit, potest lucrari; et num qui actum heroicum elicuit ei satisfaciat, quamvis sibi reservet et applicet eas indulgentias, quæ pro vivis conceduntur. Insuper disceptatio mota est, quod attinet ad piam praxim faciendi oblationem satisfactionum et suffragiorum in manus B. Virginis Mariæ, nonnullis timentibus necessitatem hujus oblationis in manus

B. Virginis pro indulgentiarum consecutione et privilegiorum usu, aliis refragantibus. Tandem dubia nonnulla invaluerunt de modo, quo indulgentiæ plenariæ animabus purgatorii applicari possint aut debeant ab iis, qui actum heroicum charitatis emiserunt.

Quare ut ea quæ obscura hac in re videbantur, clarescerent, et quæ incerta, certa evaderent, patribus cardinalibus S. Congregationis Indulgentiarum dubia quæ sequuntur proposita fuerunt dirimenda :

I. Utrum inter opera satisfactoria quæ in actu heroico charitatis offeruntur pro animabus purgatorii, comprehendantur etiam indulgentiæ quæ declaratæ fuerunt a Summis Pontificibus applicabiles christifidelibus defunctis?

II. Utrum oblationi isti satisfiat ab iis, qui sibi reservare velint indulgentias, quæ pro vivis conceduntur; vel sint hæc indulgentiæ ad satisfaciendum pio proposito defunctis applicandæ juxta indultum a Summo Pontifice concessum emittentibus actum heroicum charitatis?

III. Utrum 1<sup>o</sup> actus heroici charitatis pars integralis, vel præscripta ad privilegiorum participationem conditio sit, ut propriæ satisfactiones omnes atque indulgentiæ non modo pro purgatorii animabus offerantur, sed etiam ut B. Virgini, prout ipsi placuerit distribuendæ, relinquuntur? et 2<sup>o</sup> hæc in Virginis manus veluti consignatio habenda sit dumtaxat pia actus accessoria devotio christifidelibus commendenda?

IV. Utrum plenariæ indulgentiæ quas christifideles actum heroicum charitatis emittentes lucrantur tum ob sacram communionem, tum ob missæ feria II auditionem, applicari debeant animabus quas B. V. Maria præ aliis a purgatorio liberari cupit; aut possint applicari cuilibet purgatorii animæ?

V. Utrum indulgentia plenaria altaris privilegiati personalis 1<sup>o</sup> debeat a sacerdote qui actum heroicum charitatis emisit, applicari animæ pro qua missam celebrat? Aut 2<sup>o</sup> possit applicari pro libitu cuivis defuncto? Aut

3° debeat applicari animabus quas B. V. Maria a purgatorio liberari cupit?

Quibus Emi et Rmi Patres, post auditas plurium consultorum sententias, respondendum in generali congregatione habita in ædibus Vaticanis die 18 Decembris 1885 constituerunt :

Ad I. *Affirmative.*

Ad II. *Negative ad primam partem ; affirmative ad secundam.*

Ad III. *Negative ad primam partem ; affirmative ad secundam.*

Ad IV. *Provisum in antecedentibus.*

Ad V. *Ad primam partem affirmative ; hoc enim modo privilegium altaris conceditur a Summo Pontifice ; ad secundam et tertiam partem provisum in responsione ad primam partem.*

Facta vero de his omnibus relatione in audientia habita ab infrascripto secretario, die 19 ejusdem mensis et anni, Sanctissimus D. N. Leo Papa XIII responsiones Patrum Cardinalium omnino approbavit.

Datum Romæ ex secretaria S. Congregationis Indulgentiis Sacrisque Reliquiis præpositæ, die 19 Decembris 1885.

J. B. CARD. FRANZELIN, *Præfectus.*  
FRANCISCUS DELLA VOLPE, *Secretarius.*

## L'ÉQUIPROBABILISME.

---

Ce n'est pas l'*Equiprobabilisme* que je devrais dire, c'est l'*Alphonsisme*; et peut-être ne tardera-t-on pas à employer ce nouveau titre pour désigner la doctrine morale de saint Alphonse de Liguori. Déjà ses fils et disciples nous avaient donné, en deux éditions successives, des *Vindiciæ Alphonsianæ*; et déjà voici la seconde édition, suivant de fort près la première, des *Institutiones Morales Alphonsianæ* qui parurent l'an dernier (1). Parler d'Alphonsisme, ne serait donc pas trop téméraire; et ce mot n'aurait pas, comme celui d'*Equiprobabilisme*, des inconvénients dont j'aurai tout à l'heure à indiquer les plus graves. Du reste, quand un Docteur illustre est en même temps fondateur ou membre d'un ordre religieux, son enseignement devient aisément un système, et ce système prend bientôt son nom. Nous avons le Thomisme, le Scotisme, le Molinisme, l'Augustinisme; pourquoi n'aurions-nous pas l'Alphonsisme?

Mais, — ce qui est de beaucoup plus important, — au moment où les travaux de la Congrégation du T. S. Rédempteur tendent à constituer définitivement la

(1) *Institutiones Morales Alphonsianæ, seu Doctoris Ecclesiæ S. Alphonsi doctrina moralis ad usum scholarum accommodata, cura et studio P. Clementis Marc, C. SS. R. — Editio altera.* (2 vol. in-8° de XVI — 900 — 831 pp. — Rome, 1886; chez l'auteur, via Merulana; Paris, Casterman).

« Théologie de S. Alphonse, » à l'organiser synthétiquement, à nous en donner la formule stricte et pour ainsi dire la *Somme*, nous avons grand intérêt à voir sur quel plan, d'après quels principes, avec quels résultats, s'accomplit cette nouvelle entreprise de la science théologique. Aussi voulons-nous consacrer aux *Institutiones Alphonsianæ* du R. P. Marc plus qu'une simple note bibliographique, heureux d'ailleurs de rendre cet hommage à la solidité de son talent et à la dignité de son caractère. Sa franchise et sa courtoisie dans les discussions théologiques nous sont très agréables, et nous voulons les imiter dans notre appréciation de sa doctrine (1).

### I. *Plan des Institutiones Alphonsiennes.*

Un des trois buts que s'est proposés l'auteur (*Préface*, p. ix.) est de donner à la doctrine de saint Alphonse une forme vraiment méthodique, tout en conservant généralement l'ordre suivi par l'illustre Docteur dans ses abrégés de théologie morale. Voici, d'après cette idée, la division principale des *Institutiones* : 1° *Théologie fondamentale*, ou *premiers principes* de la théologie morale ; 2° *Théologie spéciale* distribuée en trois parties : a) le *décatalogue* et les *lois de l'Église* ; b) les *sacrements* ; c) les *préceptes particuliers*. On comprend difficilement que les sacrements soient ainsi placés entre deux catégories de préceptes, d'autant qu'ils ne sont pas « tous communs à tous les chrétiens, » comme le dit l'auteur (n. 8) pour justifier sa classification.

(1) Nos rares citations seront toutes empruntées à son ouvrage, sans autre indication que celle des numéros.



La confusion augmente avec la division de la première partie qui contient cinq traités : 1. de la *conscience*, 2. des *lois*, 3. des *actes humains*, 4. des *péchés*, 5. des *vertus* en général. Les actes humains séparés de la conscience et placés après les lois, c'est-à-dire l'objet à régler après sa réglementation, et les péchés étudiés avant les vertus, c'est-à-dire les ténèbres avant la lumière, ce n'est pas là, que nous sachions, un remarquable *effet de l'art*, et le bon ordre réclamerait tout autre chose. Le traité des *vertus* a cette étrange fortune d'être entièrement disloqué et dispersé de toutes parts, comme le poète Orphée : le chapitre des *vertus en général* sert d'appendice à la première partie ; celui des *vertus théologiques* sert de préambule à la deuxième ; et celui des *vertus morales en particulier* est réparti entre plusieurs préceptes du décalogue auxquels il fournit de courtes introductions. On ne croira pas, en dépit des assertions du docte Rédemptoriste, que cette méthode soit plus commode parce qu'elle est moins logique, ni que l'objet principal des considérations du théologien moraliste soit le péché (nn. 3, 10).

Je ne pousserai pas jusque dans le détail l'examen de ce défectueux agencement ; et pourtant j'y trouverais encore des sujets d'étonnement, par exemple : l'ivrognerie rangée avec le suicide sous la rubrique du v° commandement, et les censures et peines ecclésiastiques formant section avec le jeûne et l'abstinence : il est vrai que la place à donner à ce traité des *censures* embarrasse plus d'un moraliste, et qu'après tout je préfère la solution adoptée par le R. P. Marc à celle qui met les pénalités ecclésiastiques avec les sacrements, sous le titre général de « *subsidia vitæ christianæ agendæ*, » et qui partage ces subsides en

*adjuvants* et en *coërcitifs*, raffinement assez voisin de la naïveté.

Le respect dû à saint Alphonse ne saurait être trop religieux, à la condition toutefois d'être profitable à la religion. Il serait exagéré, s'il empêchait d'améliorer un plan dont les imperfections seraient sans doute bien atténuées par l'étude parallèle et approfondie de la *Somme* de saint Thomas, mais qui seraient fort regrettables dans un enseignement moins large et moins complet. Le traité si fondamental de la *conscience* gagnerait lui-même beaucoup, en exactitude et en clarté, s'il avait de meilleures divisions, et par suite, de plus logiques déductions.

## II. *Principes des Institutions Alphonsiennes.*

L'auteur des *Institutiones Alphonseane* n'est pas de ceux qui dissimulent leur drapeau. Il est fier du sien, comme d'un signe de vérité et de victoire. Il l'aime comme un trésor de famille, il le vénère comme une relique de sainteté. C'est l'*Equiprobabilisme*, bannière de conciliation et de paix, à première vue et si l'on s'en tient au sens extérieur du mot ; et cependant, bannière bien discutée et bien combattue depuis un siècle qu'elle a commencé de flotter sur les champs de bataille théologiques.

Je me permets de lui reprocher son titre même, et sa prétention d'être le symbole d'une doctrine particulière et nouvelle. Au fond, l'équiprobabilisme de saint Alphonse et du R. P. Marc n'est pas autre chose que le probabilisme des théologiens prudents et sérieux qui ne veulent être ni probabilloristes ni laxistes. Les mots sont différents, la chose est la même. Saint Alphonse ne déclare-t-il point (n. 70) qu'il n'entend

pas exiger, pour son équiprobabilisme, une rigoureuse égalité de motifs et de raisons? Mais, s'il admet comme suffisamment probable une opinion légèrement plus faible que sa contraire, parce que « *parum pro nihilo reputatur*, » ne pose-t-il pas le principe réflexe du probabilisme?

Et pourquoi suit-il cette opinion équiprobable *ou à peu près*? Est-ce bien réellement à cause de son *égalité* parfaite ou approximative? Certainement non, cette égalité ou quasi-égalité n'étant nullement un principe réflexe, et n'ayant de soi aucune valeur morale. Mais c'est à cause de la vraie *probabilité* qui se manifeste, positivement et négativement, par ce fait qu'elle n'est pas *notablement inférieure* à la probabilité adverse. La *probabilité* est donc la *raison* d'agir; l'*égalité* de probabilité n'est qu'un *signe*, un *indice*, qu'on peut agir. Et cela est si évident que l'*équiprobabilité* de deux propositions qui ne seraient que *légèrement probables* ne suffirait pas à en rendre l'usage licite. L'essentiel est donc qu'elles soient probables; et leur *égalité* peut uniquement servir à montrer jusqu'à quel point elles sont fondées en probabilité, *si elles le sont*.

Or, que veulent de leur côté les probabilistes? J'entends les probabilistes sérieux desquels seuls je parle, comme je ne parle que des équiprobabilistes sérieux. Ils veulent, avec saint Alphonse, qu'une opinion solidement probable puisse être suivie, grâce à de sûrs principes réflexes, quand la certitude directe de la bonté de l'acte fait défaut; et que la liberté humaine, aussi bien que la loi, puisse bénéficier de cet usage des principes réflexes. Ils admettent, avec saint Alphonse, que si deux opinions contraires sont *également* probables *ou à peu près*, elles ont,

l'une et l'autre, le droit d'être acceptées comme licites. Ils pensent, avec saint Alphonse, que si l'une des deux l'emporte certainement et notablement sur l'autre, celle-ci n'a plus qu'une probabilité chancelante et pratiquement insuffisante (1).

Où donc est le dissentiment? Tout simplement dans l'interprétation de ce *cet à peu près*, de ce *certainement*, de ce *notablement*. Le R. P. Marc trouvera une certaine et notable différence où je n'en verrai qu'une légère, et il déclarera improbable ce que je continuerai de tenir pour probable. Pure différence d'appréciation, identité de système. Car, enfin, de même que je suis assuré que théoriquement il ne tombera ni dans le probabilisme ni dans le rigorisme, de même il peut l'être que théoriquement je ne verserai point dans le laxisme, puisque nous ne voulons accepter l'un et l'autre que de vraies et solides probabilités. Et s'il nous arrivait par hasard d'être rigoristes ou laxistes dans quelque décision pratique, ce ne serait pas en vertu mais en dépit de nos doctrines spéculatives, qui ne nous préservent, ni lui ni moi, de toute erreur de conduite, mais qui, j'ose le dire, sont également éloignées de nous y entraîner, parce qu'elles sont également vraies, qu'elles n'en font qu'une, et qu'elles sont tout simplement séparées par des formules et des mots.

Et ce nom d'*équiprobabilisme*, n'est-il pas nouveau comme celui de *probabilisme*, voire même un peu

(1) Saint Alphonse (n. 73) insiste beaucoup sur cette thèse qu'une opinion certainement plus probable l'est toujours *notablement*. Quoi qu'on en pense, on ne peut méconnaître en cela une attention scrupuleuse à ne point rejeter comme insuffisante la probabilité qui n'est pas *notablement* inférieure à sa contraire, et, par conséquent, à ne point contredire le probabilisme.

plus? Faut-il en conclure que saint Alphonse a innové dans l'Église avec son équiprobabilisme? Pas du tout. Ou bien faut-il en conclure que le probabilisme n'est pas conforme à l'ancien et traditionnel esprit chrétien? Pas davantage. Querelles grammaticales dont un prochain avenir fera justice, moyennant surtout des livres consciencieux, pacifiques et savants, tels que celui du R. P. Marc.

Jusqu'en 1762, le pieux Évêque de Saint-Agathe-des-Goths déclare qu'il fait abstraction de la question de savoir « s'il est permis de suivre l'opinion moins probable, en concours avec une plus probable, » (*Préface*, p. VIII, et n. 90, *nota*). Est-il donc en ce temps-là probabilioriste ou tutoriste? Non certes, mais pratiquement et peut-être théoriquement probabiliste (1). Seulement il n'est pas encore entièrement fixé sur l'étendue et les limites de la bonne et prudente probabilité. Il ne sait pas si une probabilité plus grande en détruit toujours et nécessairement une moindre; et « il emploie trente ans à lire les auteurs qui ont écrit pour et contre, et à prier Dieu de l'éclairer » (n. 6). Enfin il construit un *système moral* à son gré. Il n'en est pas l'inventeur : *non meæ rationi superstruxi*. Il le fonde sur l'enseignement des théologiens antérieurs, *sed doctrinis theologorum*, et surtout du prince des théologiens, saint Thomas d'Aquin, *et imprimis principis theologorum, sancti Thomæ Aquinatis*. Si donc il erre, il erre avec ce saint Docteur : *Si igitur erro, cum hoc sancto Doctore erro*. (Ibid). Mais les anciens théologiens sont-ils équiprobabilistes? Saint Thomas l'est-il? On sait bien que non : ils sont probabilistes.

(1) Voir, n. 90, *nota*, l'aveu légèrement embarrassé mais suffisamment clair du R. P. Marc.

Par conséquent saint Alphonse l'est avec eux et comme eux.

Qu'a-t-il donc créé de neuf? Pas même son sentiment, si connu et si fréquemment rappelé, de la prépondérance de toute probabilité *certainement* plus grande sur une probabilité *certainement* moindre; car Suarez avait déjà enseigné cette doctrine d'une façon très claire (n. 100), et saint Alphonse n'a guère eu qu'à l'expliquer et à l'appliquer. Ici encore il s'est maintenu sur le terrain traditionnel; et si l'édifice qu'il y a élevé — *superstruxit* — peut avoir un air de nouveauté en certains détails, il n'en est pas moins bâti sur le bon et solide terrain probabiliste.

Le R. P. Marc objectera, je le sais, que le *probabilisme* ayant été exagéré, corrompu même par divers auteurs, on doit chercher une formule et un nom qui mettent en garde casuistes et fidèles contre de pareils excès; et qu'on aura grand avantage à s'en tenir à l'*équiprobabilisme* proposé par son glorieux maître. Mais tout le monde ne sera pas de cet avis. On se souviendra de l'inutilité et même du danger d'abandonner les anciennes formules, uniquement parce que d'aucuns en abusent. On remarquera, comme je l'ai insinué plus haut, que le mot d'*équiprobabilisme* ne signifie ni très exactement ni très complètement ce qu'il prétend exprimer. On observera qu'il pourrait donner lieu comme tout autre à des entreprises et à des méprises regrettables; et, qu'après tout, celui de *probabilisme* est encore plus net, dit mieux ce qu'il veut dire, et désigne, sans qu'on puisse s'y tromper, le système favorable aux opinions *probables*, c'est-à-dire, pourvues de bonnes preuves et dignes de l'approbation des esprits prudents. Que veut-on davantage?

On veut bien reconnaître que le probabilisme modéré n'a pas été aussi inconnu du xviii<sup>e</sup> siècle que saint Alphonse a paru le dire, et qu'après tout ce système n'est pas substantiellement contraire à l'équiprobabilisme (n. 102, *note* 4, et n. 86). Mais on le trouve *ambigu*, même dans « Suarez, Vasquez, de Lugo, Lessius, Layman, Sylvius, Palaus, Viva, Abelly, Reuter, Voit, etc., » qu'on n'entend pas cependant attaquer dans la thèse dirigée contre le probabilisme exagéré. (*Ibid.*). Fort bien; mais où voit-on cette ambiguïté, et comment espère-t-on prouver que l'équiprobabilisme en est exempt?

Quand les grands théologiens qui viennent d'être cités, quand leurs devanciers et leurs successeurs, affirment qu'une opinion est probable, ne la considèrent-ils pas telle qu'elle est *in concreto*, sous toutes ses faces, dans ses rapports avec l'opinion contraire aussi bien qu'en elle-même? Si quelqu'un néglige de le faire, ils n'en sont pas responsables. Ils ne répondent que pour leur propre doctrine qui est le sage et vrai probabilisme. Et si, quand ils se décident pour le moins probable contre le plus probable, ils suspendent leur jugement sur celui-ci pour ne plus considérer que celui-là, ils ne font pas autre chose que les équiprobabilistes eux-mêmes; et c'est bien mal les connaître et les comprendre que de les croire capables de fermer systématiquement les yeux, *avant la décision et pendant la période de délibération*, aux raisons qui militent en faveur de l'opinion plus probable et plus sûre (n. 102, 1<sup>o</sup>).

Ils n'ont nul besoin que le nom magique d'*équiprobabilisme* leur rappelle quel est sur ce point leur devoir, comme paraît le dire le R. P. Marc (n. 105, 1<sup>o</sup>). Ils savent fort bien, — et plus loin il semble en con-

venir (n. 106). — que pour juger si une opinion est *relativement et comparativement* grave, il faut examiner les raisons de l'opinion adverse. Sans doute, une fois qu'ils ont pris leur parti, ils font abstraction de celui qu'ils n'embrassent pas, et de ses motifs intrinsèques ou extrinsèques. A quoi bon s'en occuperaient-ils encore ? Un équiprobabiliste, quand il agit suivant un principe réflexe qui lui paraît bon et suffisant, continue-t-il à s'embarasser scrupuleusement des raisons de l'opinion contraire, précédemment examinée ?

L'équiprobabilisme, au jugement de ses défenseurs, n'a pas de ces incertitudes et de ces ambiguïtés. Comment alors se fait-il qu'ils ne s'accordent pas mieux entre eux, et que le R. P. Marc doit diriger sa thèse II<sup>e</sup> (nn. 96-99), non seulement contre « certains probabilistes, » mais aussi contre « certains équiprobabilistes » qui ne distinguent pas entre la loi existante et la loi non existante (1). Il est vrai, et ceci soit dit à leur décharge, que le titre d'*équiprobabilisme* n'indique pas du tout le caractère essentiel de la méthode de saint Alphonse qui fait principalement usage de la règle de *possession*, comme le remarque fort bien le savant J. d'Annibale (n. 96, *noté*), et qui, pour le reste, se distingue très peu des anciens docteurs, ses maîtres honorés et préférés. En vérité, le seul *nom propre* qui conviendrait à son système moral serait celui de *possessionisme*.

Les *équiprobabilistes* sont-ils eux-mêmes bien satisfaits du titre qu'ils portent ? J'en douterais parfois à la lecture de leurs thèses sur *l'élimination d'une probabilité par une autre*. Car, enfin, quand saint Alphonse

(1) Un exemple notable de confusion et d'ambiguïté dans saint Alphonse lui-même nous est signalé par le R. P. Marc, n. 99, *N. B.*



parle de deux probabilités égales ou à peu près, et qu'il autorise à suivre l'une ou l'autre, sauf en certains cas déterminés, est-ce qu'il n'affirme pas très catégoriquement que deux probabilités peuvent être opposées l'une à l'autre et demeurer réellement ce qu'elles sont, soit qu'elles s'égalent, soit même que l'une se trouve un peu inférieure à l'autre? Comment, dès lors, le R. P. Marc enseigne-t-il que deux opinions équiprobables peuvent s'éluder *absolument*, non seulement en pratique, mais *spéculativement*? (n. 74, *nota*). Comment peut-il adhérer à la doctrine très fautive de Storchenau d'après laquelle *l'équiprobabilité* ne peut donner que le doute, l'opinion plus probable faisant tomber la moins probable au-dessous même du doute, dans l'improbabilité? (n. 75). Il invoque l'exemple de deux témoignages également dignes de foi mais diamétralement opposés; et il déclare qu'ils sont l'un et l'autre *absolument et spéculativement* dénués de valeur, qu'ils se détruisent, qu'ils s'annulent, (n. 74, *nota*); et il s'abuse encore en ce point, puisque ces témoignages, quoique contradictoires, demeurent incontestablement supérieurs à des allégations légères de témoins sans gravité.

En spéculation, deux probabilités opposées peuvent donc subsister en face l'une de l'autre; et cette équiprobabilité théorique persiste jusque dans le domaine de la pratique. où le *vrai* reste toujours le principe et le guide du *bien*.

Aussi m'étonné-je beaucoup de voir le savant Rédemptoriste écrire, au sujet des opinions également probables : « Certes, l'intelligence peut adhérer à l'une plutôt qu'à l'autre ; toutefois, elle n'adhérera pas *prudemment* et mue par l'objet, mais *seulement* par la volonté. Or, une élection à laquelle ne préside pas

la raison, n'est pas exempte d'imprudence et de témérité. » (*Ibid.*) Et il cite à ce sujet un texte de saint Thomas (22. q. 1. a 4) qui est relatif à la foi, — objet tout différent; — qui ne dit pas du tout ce que pense le R. P. Marc; et qui, s'il le disait, tendrait à prouver que notre foi est « imprudente et téméraire. » Non, saint Thomas ne dit point que l'adhésion de l'intelligence à un objet inévident soit *imprudente*; non, il ne dit pas qu'elle soit due *exclusivement* à l'ordre de la volonté; non surtout, il ne dit pas que la volonté commande *aveuglément* cette adhésion, sans que la raison l'éclaire en lui montrant l'utilité ou la nécessité de ce commandement. Et quand nous choisissons une opinion vraiment probable, de préférence à la contraire, les motifs de cette opinion influent certainement et *pratiquement* sur notre intelligence et sur notre volonté : sur celle-là, en raison de leur vérité; sur celle-ci, en raison de leur honnêteté dont l'intelligence atteste la réalité et la suffisance.

Telle est, ce me semble, l'unique raison à opposer aux probabilioristes les plus outrés; et je me demande si un théologien persuadé de l'*élision* de la probabilité inférieure par la probabilité supérieure n'est pas condamné par là-même à choisir toujours celle-ci, et forcé à remonter de degré en degré jusqu'à ce qu'il rencontre certainement la plus probable, *rara avis* que je n'oserais lui promettre, car ses scrupules pourraient bien la faire indéfiniment fuir devant lui. Heureusement, le bon sens et l'esprit vraiment théologique le préserveront de cette erreur; et il oubliera, dans la déduction de ses corollaires pratiques, les néfastes principes contenus dans ses prémisses : il se retrouvera purement et simplement probabiliste.

Il ira même plus loin, il réagira contre ces pré-

misses ; il reniera ces principes ; et, avec le R. P. Marc, il invoquera, comme témoins et garants de l'équiprobabilisme, « les innombrables et très éminents auteurs qui depuis le milieu du xv<sup>e</sup> siècle défendent le probabilisme, au moins en général, contre les antiprobabilistes et les probabilioristes. » (n. 92. 2<sup>o</sup>). Rien de plus vrai : les solides amis de l'Alphonsisme sont là, dans cette armée commandée par les Suarez et les Vasquez, les Tolet et les *Salmanticenses*. Et si la Congrégation du T. S. Rédempteur a son fanion particulier que personne ne peut la blâmer d'aimer avec ardeur et de suivre avec fidélité, ce fanion déjà glorieux s'abrite lui-même sous le drapeau dix fois séculaire de l'École, sous la bannière vingt fois séculaire de la morale chrétienne. Le R. P. Marc nous empêche d'en douter, lorsqu'après avoir expliqué la manière de juger si la loi *possède* ou si c'est la liberté, il ajoute ces remarquables paroles : « Quod si demum res, omnibus perpensis, obscura maneat, *vincat benignitas et charitas*; ubi enim *dubie* possidet lex, *certe* possidet libertas. » (n. 99, *obj.* 3.)

Voilà qui est parfait, et qui nous ferait aisément oublier certaines petites défaillances de langage ou de raisonnement, si l'intérêt de la vérité ne nous en rappelait ici le souvenir. Afin d'établir la suffisante promulgation d'une loi dont l'existence est certainement plus probable que sa non-existence, l'auteur fait cet argument : la certitude morale *late dicta* suffit pour qu'on *puisse* agir en faveur de la liberté ; or, les contraires devant être traités de la même façon, et la loi et la liberté devant être mises sur le pied d'égalité, la même certitude morale *late dicta* « suffit certainement pour que l'homme soit *tenu* d'embrasser le parti de la loi » (n. 101, I.). Le vénérable écrivain a été vic-

time d'une illusion d'optique intellectuelle : il a cru que « *partes libertatis sequi LICERE* » et « *partes legis sequi TENERI*, » sont diamétralement opposés, et qu'il faut raisonner de l'un comme de l'autre. En réalité, il y a une différence du tout au tout entre *pouvoir* et *devoir*, et le raisonnement du R. P. Marc tombe absolument dans le vide.

Le suivant, — tiré de ce que la législation et la discipline ne seraient pas suffisamment assurées si la promulgation des lois devait être, non seulement plus probable que leur non-promulgation, mais réellement certaine, — ne nous paraît guère plus acceptable ; car, c'est affaire aux législateurs et aux gouvernants d'obvier au relâchement qui résulterait de leur négligence en ce point. La liberté humaine a évidemment pour elle l'état de possession : elle n'en peut être déboutée que par un acte non moins évident d'autorité.

Je ne suis pas peu surpris de la sévérité de notre auteur envers ce principe célèbre : « *Qui probabiliter agit, prudenter agit.* » (n. 102, 2<sup>o</sup>). Il ne le juge pas capable de donner à la conscience une certitude morale sérieuse, ni de procurer à une action l'honnêteté qu'elle doit avoir pour être licite.

Et cependant, lorsqu'il me faut prendre un parti et que j'ai de graves raisons, de solides principes réflexes, pour faire ceci ou pour omettre cela, ne suis-je pas prudent ? Mon action n'est-elle pas sage et honnête ? Et que peut-on y trouver à redire ? Saint Alphonse n'a-t-il pas enseigné qu'une opinion favorable à la liberté peut faire *gravement* douter de l'existence de la loi opposée, si la probabilité est égale des deux côtés ? (*Ibid.*). La probabilité n'est-elle pas, dans ce cas-là, un principe *prudent* de conduite ? Et le R. P. Marc lui-même n'admet-il pas que, dans le cas de *per-*

*plexité*, on peut choisir ce qui paraît le moins mal, et même n'importe quel parti que ce soit, si l'on ne peut discerner le moindre mal? (n. 30). Or, qu'est-ce là encore? sinon agir avec probabilité et certainement aussi avec prudence, la probabilité fournissant la certitude morale pratique sans laquelle l'action serait coupable. Je ne comprends donc en aucune manière cette étrange déclaration : « Quinimo, qui nititur probabilitate *æquilibrata*, ne *probabiliter* quidem agit, sed dubitanter ac *temere*, cum inter *æqualitatem* motorum et argumentorum soli dubitationi sit locus. » (n. 102, 2°). Ou c'est le renversement de l'équiprobabilisme, ou c'est pure logomachie. Agir avec *équiprobabilité*, c'est agir sans *probabilité*? C'est agir sans principes réflexes et dans le doute? C'est agir témérairement? L'égalité de motifs et de raisons est un labyrinthe d'où l'on ne peut sortir? S'il en est ainsi, mon Révérend Père, soyons *probabilioristes*, et déclarons tout haut que nous le sommes! Ou plutôt, revenons à nos premiers sentiments, et relisons ensemble la bonne et pacifique déclaration que vous faites deux pages plus loin : « Ma thèse n'est pas dirigée contre tous les probabilistes; il en est, en effet, qui professent un probabilisme moins déterminé et qu'on doit interpréter dans un bon sens. S'ils permettent l'usage de l'opinion moins probable, ils sous-entendent : *un peu* moins probable. Leur autorité à tous est en notre faveur. » (n. 103, obj. 3).

De ces quelques remarques sur l'équiprobabilisme et le probabilisme, il résulte, si je ne me trompe, 1° que si saint Alphonse fut équiprobabiliste depuis 1762 jusqu'à sa mort, ainsi que l'affirmait l'Avocat de sa cause de Doctorat et que le reconnaissait le Promoteur de la foi (n. 90, *nota*), cet équiprobabilisme ne diffère essen-

tiellement ni du probabilisme de saint Thomas et de Suarez, ni du système moral des théologiens modernes qui ont su éviter le double écueil du probabiliorisme et du laxisme ; 2° qu'on peut être excellent probabiliste et professer pour saint Alphonse une sincère et fidèle dévotion intellectuelle ; 3° que l'on n'est pas obligé de croire, avec le Théologien anonyme de la S. C. des Rites cité par le R. P. Marc (n. 105), que saint Alphonse *seul*, par le moyen de son équiprobabilisme, fait éviter ces deux extrêmes si redoutables en morale : le laxisme et le rigorisme ; 4° qu'au témoignage de saint Alphonse lui-même, son système est identique à celui de saint Thomas, et par conséquent loué et approuvé par l'Église dans tous les éloges dont elle a comblé le Docteur Angélique ; 5° que l'Église, dans ces louanges et recommandations de la doctrine thomistique, n'ayant nullement distingué entre la partie dogmatique et la partie morale, il est exagéré d'affirmer que le système de saint Alphonse est le plus appuyé, le plus hautement recommandé par l'Église (n. 107) ; 6° que les témoignages favorables à la morale des deux saints Docteurs s'appliquent aussi, quoique le R. P. Marc pense le contraire, (*ibid.*), au solide et prudent probabilisme fondé sur leur doctrine et substantiellement identique à leur système ; 7° qu'on ne peut guère se persuader, en présence des actes pontificaux et spécialement de l'encyclique *Æterni Patris*, que « le système de saint Alphonse soit jusqu'à présent le *seul* que le Saint-Siège ait déclaré *sain, sûr et indemne* de toute censure (1). »

(1) *Ibid.* — Sur l'autorité respective de saint Thomas d'Aquin et de saint Alphonse de Liguori, on pourra consulter avec fruit les « Quinquaginta theses ad prolytatum » de notre disciple, M. H. Quilliet (Lille, Lefort, 1885). La troisième est consacrée à cet intéressant parallèle.

III. *Les résultats des Institutions Alphonsiennes.*

Les quatre-vingts premières pages du R. P. Marc m'ont arrêté assez longuement, car j'y rencontrais bien des passages qui m'étonnaient et me heurtaient. Sorti de là, je parcours sans difficulté, avec un plaisir presque continu, des centaines et des centaines de pages où je respire librement et où mon regard trouve tout lumineux, tout limpide. D'où vient cette différence? De l'*équiprobabilisme* du premier traité, et du *probabilisme* des suivants. Là, j'étais comme un étranger, « *linguam quam non noveram audiens* ; » ici, je suis chez moi et j'entends la langue de mon peuple.

Pour citer quelques bons endroits choisis entre mille, — je me plais particulièrement aux articles de la *liberté des cultes* (nn. 444-446), de l'*Index* (nn. 451-455), de la *coopération* (nn. 517-527), du *magnétisme* et du *spiritisme* (n. 566), — quoique je trouve un peu trop court ce qui est dit de ces dangereuses pratiques, — de l'*observation du dimanche* (nn. 651-685), — de la *question scolaire* (1), — de *procuracione abortus* (nn. 741-744), — paragraphe un peu trop court aussi, à mon sens, — de l'autorité du Souverain Pontife quant aux *dispenses de restitution* (nn. 1029-1031), de l'*usure* (nn. 1103-1116), de la constitution *Apostolicæ Sedis* (nn. 1311-1380), de la *communio fréquente* (nn. 1575-1582), du *jubilé* (nn. 1735-1740),

(1) NN. 712-718. — Qu'on remarque bien cette décision du R. P. Marc : « Deneganda est absolutio parentibus qui, dum possent filios mittere in scholas catholicas, eos confidunt scholis neutralibus, etiamsi hæc non sint positive noxiæ aut proxime periculosæ. » (n. 718). « Regulæ traditæ applicandæ sunt etiam... Collegiis, Gymnasiis, Universitatibus » (n. 716, 3<sup>o</sup>).

du *mariage* et du *divorce civils* (nn. 2089-2091-2126), etc. Pourquoi prolonger cette énumération, et ne pas dire tout simplement que le second volume surtout est rempli des meilleurs principes et des meilleures décisions que l'on puisse souhaiter ?

Je vois pourtant quelques taches de poussière à enlever de cet ample édifice si patiemment construit par mon vénérable compatriote. Je crois, par exemple, qu'il a tort de mettre au nombre des *actus hominis*, par opposition aux *actus humani*, ceux que la volonté opère *sans liberté* (n. 269).

Par exemple encore, je crois inexact et dangereux d'affirmer que « le domaine privé, la propriété individuelle, non seulement n'émane pas immédiatement du droit divin, mais n'est pas davantage le résultat immédiat du droit naturel, et qu'il tire uniquement son origine du droit des gens » (n. 851). Billuart et saint Alphonse sont de cet avis; néanmoins, je suis convaincu du contraire, vu que la propriété individuelle est généralement l'équivalent et pour ainsi dire l'extension, le prolongement, du domaine incontestable et incontestablement privé que chaque homme possède sur ses actes intérieurs ou extérieurs.

Je me demande de quelle façon l'on peut simuler le contrat sans simuler le sacrement de mariage (n. 1430), attendu que ces deux choses sont désormais identiques, et que le contrat lui-même a été élevé, par Notre Seigneur Jésus-Christ, à la dignité et à l'efficacité de cause sacramentelle.

Enfin, la question posée par l'auteur dans son n° 2118, q. 4°, est un peu moins claire qu'il ne l'a cru; des médecins catholiques et consciencieux pourront lui dire qu'il n'en a pas une connaissance suffi-



samment étendue, et ils le mettront à même de donner, sur ce point délicat, une solution autorisée.

C'en est assez pour juger des résultats obtenus jusqu'à présent par l'*Alphonsisme*. Ils sont tels qu'on pouvait les attendre du saint Docteur et de sa pieuse famille. Ils sont tels que les louanges prodiguées au père et les encouragements donnés aux fils, par l'Église Romaine, les faisaient espérer. Ils sont dignes de notre sincère reconnaissance, à nous, professeurs, missionnaires, pasteurs des âmes.

Et cependant, nous formons un vœu que le R. P. Marc, mieux que personne, est capable de comprendre et de réaliser. Que la théologie de saint Alphonse, au lieu de se concentrer en elle-même et de vivre de son propre fonds, assurément fort riche, se mette plus largement en communication avec les doctrines spéculatives du moyen-âge, et avec les récents travaux de science, de droit et d'histoire, dont les utiles renseignements font trop souvent défaut à la discussion de nos *cas de conscience*. Que saint Alphonse ne soit le captif ni d'un temps, ni d'un système, ni d'une école ; et si, comme il l'affirmait avec un peu de partialité peut-être, « la théologie morale est plus nécessaire que la théologie dogmatique » (n. 4), faisons en sorte qu'elle réponde également aux exigences de la saine métaphysique et aux nécessités pratiques du ministère sacerdotal.

D<sup>r</sup> JULES DIDOT.

---

## COMMENTAIRE

### DE LA CONSTITUTION *APOSTOLICÆ SEDIS*

---

#### 1<sup>er</sup> Article

---

Les lecteurs de la *Revue des Sciences ecclésiastiques* connaissent bien la nature et la portée de cet acte pontifical ; à différentes reprises, nous les avons entretenus de l'application de certaines de ces sanctions. A cette occasion il nous a été donné d'examiner la classification des censures, d'après les caractères déterminés par le Souverain Pontife, et les conditions requises pour les encourir. Ce que nous avons dit à ce sujet nous dispense des considérations générales dont les commentateurs font précéder ordinairement l'étude de la question présente : aussi, aborderons-nous directement notre travail, sans autre préambule. La première des douze excommunications *latæ sententiæ* s'y trouve formulée dans les termes suivants :

1. — *Omnes a christiana fide apostatas, et omnes ac singulos hæreticos quocumque nomine censeantur, et cujuscumque sectæ existant, eisque credentes eorumque receptores, fautores ac generaliter quoslibet illorum defensores* (1).

(1) Cet article reproduit partiellement le premier paragraphe de la bulle du Pape Clément XI, *Pastoralis*, communément appelée *In Cena Domini*. En voici le texte : « Excommunicamus et ana-

La répartition parfaitement déterminée des catégories visées par le texte de l'article, nous servira de point de départ dans la division et le développement de notre étude.

## § I

### *Omnes a christiana fide apostatas...*

1° Au point de vue du motif formel de la foi, il est impossible d'assigner une différence essentielle entre l'apostasie et l'hérésie : l'une et l'autre constituent le crime d'infidélité : les théologiens anciens l'appréciaient ainsi dans leur commentaire du 1<sup>er</sup> article de la bulle *In Cæna Domini*. Telle est d'ailleurs la doctrine de saint Thomas : après avoir distingué les apostasies diverses qui peuvent se produire, selon la variété des rapports de l'homme avec Dieu, il établit que l'apostasie proprement dite, comme l'hérésie, doit être rangée parmi les péchés d'infidélité. « Apostasia simpliciter dicta ad infidelitatem pertinet (1). » Néanmoins, Pie IX dans la constitution *Apostolicæ Sedis*, comme autrefois Clément XI dans la bulle précitée, a voulu énoncer distinctement l'*apostasie* et l'*hérésie* ; c'était l'unique moyen de couper court aux divergences qui n'auraient pas manqué de se produire ; les partisans

thematizamus ex parte Dei omnipotentis Patris et Filii et Spiritus sancti, auctoritate quoque Beatorum Apostolorum Petri et Pauli, ac nostra, quocumque Hussitas, Wiclefistas, Lutheranos, Zuinglianos, Calvinistas, Hugonottas, Anabaptistas, Trinitarias et a christiana fide Apostatas, ac omnes et singulos alios Hæreticos quocumque nomine censeantur, et cujuscumque sectæ existant, ac eis credentes, eorumque receptores, fautores, et generaliter quolibet illorum defensores : » (Ferraris, *Prompta Biblioth.*)

(1) *Summa Theol.*, 2<sup>o</sup> 2<sup>o</sup> q. 14, art. 1.

de l'interprétation littérale se prononçant pour la restriction ; les autres, au contraire, inclinant vers l'opinion extensive, en vertu de l'identité du motif. Quoi qu'il en soit, la division des termes indique nettement la pensée du législateur : nous avons donc à examiner les deux points de vue de la question.

## II. Qu'est-ce qui constitue le crime d'apostasie ?

Sous la variété des définitions formulées par les théologiens, il existe un trait commun, une note admise unanimement comme caractéristique de l'apostasie ; c'est la défection totale dans la foi, l'abjuration complète de la croyance du chrétien. — « *Simpliciter et absolute est apostasia, per quam aliquis discedit a fide, quæ vocatur apostasia perfidiæ.* » (S. Thomas, loc. cit.) — « *Apostasia deficit a fide totaliter... Christum et fidem christianam quam suscepit totaliter abnegat.* » (Ferraris, v° *Apostasia*).

Ici se présente une question fort controversée, et de la solution de laquelle découlent certaines conséquences graves et fort pratiques de nos jours.

Nous avons prouvé que la doctrine catholique exigeait, comme élément essentiel de l'apostasie, le *renoncement complet* à la foi chrétienne : mais cela seul suffit-il pour constituer le crime de l'apostasie ? N'y a-t-il pas une autre condition, aussi essentiellement requise ? Ne faut-il pas que l'apostat, pour être considéré comme tel, et partant, pour encourir les sanctions ecclésiastiques, embrasse une religion, une croyance quelconque, contraire à celle qu'il aurait abandonnée ? Quelques auteurs penchent pour l'affirmative : ainsi le cardinal Gousset dans sa *Théologie morale* (t. I, n. 343), Charmes (*De Fide Theol.* cap. IV, édition Albrand), Pignatelli (*Consult. canonicæ*, consult. 188). — Nous nous contenterons de citer le P. Perrone, qui essaie

d'appuyer cette opinion sur la théorie suivante. L'apostasie suppose deux termes : le point de départ et le point d'arrivée : le renoncement à la vérité, et l'adoption de l'erreur, telle que le paganisme ou le mahométisme. — « Apostasia... duos terminos supponit ; alterum a quo quis recedit : alterum, ad quem quis accedit. Qui proinde hoc se atroci crimine polluunt, duplici immanissimi peccati rei constituuntur, tum desertionis christianæ veritatis, tum professionis aut paganismi aut mahometismi. » (*De fide*, n. 524). Pauwels développe la même théorie, l'empruntant à Valentia, Bannez et Sanchez (*De casibus reservatis*, c. IV, n. 235-236). En admettant même ce point de vue théorique de la question, avec son point de départ et son terme, nous pouvons dire que le but final, le point de repos de l'apostasie, peut être parfaitement constitué par l'indifférence complète : ce n'est pas seulement le paganisme, le judaïsme et le mahométisme qui sont susceptibles de devenir l'objectif de l'apostat : non, ce dernier, après avoir abjuré la foi, peut aussi bien répudier toute religion positive et s'enfermer dans l'athéisme pratique. N'est-ce pas même le cas le plus fréquent aujourd'hui ? Dira-t-on que les rationalistes, les libres-penseurs, après avoir bruyamment renié toute croyance, dirigé les attaques les plus véhémentes surtout contre le catholicisme, ne sauraient être rangés par ce fait parmi les apostats ? C'est ce que nous ne saurions admettre : aussi pour ce motif et quelques autres que nous allons indiquer, nous nous rallions au sentiment contraire : il forme d'ailleurs l'opinion commune.

1°. S. Thomas traite *ex professo* la question de l'apostasie dans la question XII, que nous avons déjà citée : mais ni dans le corps de l'article, ni dans la solu-

tion des objections, il ne requiert la présence de cette seconde condition, comme élément constitutif de l'apostasie : dans la définition que nous lui avons empruntée plus haut, il n'y fait pas la moindre allusion ; et dans la réponse qu'il oppose à la troisième difficulté, il pose formellement le principe contraire « *Apostasia non importat determinatam speciem infidelitatis, sed quamdam circumstantiam aggravantem.* » (*Summa Theol.* loc. cit. ad 3.). — Suarez partage la doctrine du maître. Le Cardinal Soglia s'en explique formellement. « *Ad crimen apostasiæ non requiritur ad aliam religionem transitus : sed satis est christianam deseruisse.* » (*Instit. juris*, t. 2, § 229). — M. Craisson est encore plus explicite : « *Apostasia a fide est totalis discessio a fide christiana : fieri potest vel ad amplectendam judaismum, vel paganismum, vel mahometismum, vel etiam, nulla admissa falsa religione, ad atheismum profitendum aut in indifferentia omnis religionis permanendum.* » (*Manuale* 6106). — Gury-Ballerini, *De Censuris*, nota A, p. 980. Edition de 1875.

2°. La conséquence singulière qui résulterait de l'adoption du système contraire, au point de vue du droit pénal ecclésiastique, achève de nous démontrer l'impossibilité de son admission. — En effet, l'article présent de la constitution pontificale frappe d'excommunication *les apostats*. Or, s'il est nécessaire, pour constituer le crime d'apostasie, d'embrasser une des fausses religions admises par les sectes diverses, les libre-penseurs, les rationalistes, les athées, les indifférents, malgré l'abjuration de la foi catholique, n'en courraient pas la sanction ecclésiastique, car ils affichent leur indépendance, leur mépris à l'égard de tout culte : donc la disposition de la loi serait nulle à leur endroit.

Voudrait-on les comprendre dans la loi comme *hérétiques* ? Mais la même difficulté se représente. On peut être hérétique par le fait seul de la négation d'une proposition révélée, par le doute même au sujet d'une vérité proposée par l'Église, sans admettre la proposition contraire : de plus, surtout *in materia odiosa*, on ne saurait confondre *absolument* les apostats et les hérétiques sous une désignation commune.

Nous concluons par conséquent, avec l'opinion commune des théologiens et des canonistes : pour encourir les censures ecclésiastiques, édictées contre les apostats, il suffit de renoncer à la foi chrétienne, il n'est nullement nécessaire d'embrasser l'un des faux cultes répandus dans le monde.

III. Tout apostat encourt-il l'excommunication présente ?

Les manières dont on peut renoncer à la foi, sont variées : par suite, la réponse, en distinguant les cas divers, doit aussi modifier les conclusions, d'après la variété des circonstances.

1°. Il y a des *apostats pratiques*, comme il y a des *athées pratiques*. Sans avoir formellement renoncé à la foi de leur baptême, ces hommes vivent comme s'ils n'appartenaient à aucune religion : leur indifférence est telle qu'à consulter leurs actes extérieurs, on serait embarrassé pour désigner le culte auquel ils appartiennent : ils sont gravement coupables devant Dieu, mais ils n'encourent pas la censure ecclésiastique, la condition essentielle pour être compris dans la peine fait défaut : ils n'ont pas formellement abjuré leur religion. Ils peuvent avoir perdu la foi, ils ne l'ont pas reniée : « Quelque coupable que soit leur conduite, on ne peut les considérer comme apostats, ni leur ap-

pliquer les peines décrétées contre l'apostasie.» (*Rev. Théol.*, 2<sup>e</sup> année, p. 455).

2°. On peut encore renoncer à la foi *intérieurement*, dans le fond de son cœur, mais sans manifester extérieurement, ni par parole ni par écrit, son acte interne. Ici encore, d'après les principes du droit public ecclésiastique, on évite la censure. — L'Église ne juge pas au for externe les actes intérieurs : une des conditions requises pour encourir ses censures, c'est que le crime soit externe : *Ecclesia de internis non judicat*. Nous pouvons donc répéter à la suite d'un célèbre canoniste : dans ce cas, on est apostat devant Dieu, mais on n'encourt pas les peines du droit. « Quo casu quidem, aliquis apostata constituitur coram Deo, poenas tamen juris non contrahit... » (Schmalzgrueber. Lib. V, p. 1, Tit. IX, Dub. 2).

3°. Il résulte de ces considérations que, pour encourir pleinement les sanctions ecclésiastiques, l'apostat doit abjurer sa foi par un double acte, *intérieur* et *extérieur* : l'abjuration purement *interne* ne suffit pas. D'après un principe admis, *Ecclesia de meris internis non judicat*, — l'abjuration purement *externe* ne suffit pas davantage. Cette conclusion ressort du texte même de l'article : « Omnes a Christiana fide apostatas. » La foi étant une vertu intérieure ne saurait être blessée que par un acte également intérieur : et, comme le fait remarquer Suarez, par la négation *purement* externe, on ne pèche pas contre la foi, mais bien contre l'obligation de la *profession de foi*. Ce qui ne constitue pas l'apostasie visée par le présent article.

4°. *Qu'advierait-il donc de celui qui apostasierait extérieurement, tout en protestant au fond de son cœur contre l'acte apparent ?*



Il est nécessaire de distinguer entre le *for intérieur* et le *for extérieur* ecclésiastique. — Pour le *for intérieur* — de l'énoncé des principes précédents, il appert que le coupable n'a pas encouru la censure réservée par la constitution ; un des éléments essentiels, *l'acte mental* fait défaut. Aussi tout confesseur pourrait le délier dans le sacrement de pénitence : c'est la doctrine des grands théologiens Lessius, Sanchez, Suarez, Benoit XIV. Voici comment s'exprime ce dernier, au sujet de l'hérésie purement externe ; le même principe doit nécessairement s'appliquer au cas de l'apostasie : « Censuram pariter evaderet possetque pro foro conscientiae ab episcopo aliove simplici confessario absolvi, qui exterius, verbo vel facto, aliquem negaret fidei articulum, retento tamen interiori assensu circa illum : nam iste, etsi graviter contra fidem peccaret, non tamen esset formaliter hæreticus ac propterea non irretiretur censuris in hæreticos inflictis. » (*De Syn. Diœc.* lib. IX, c. 4, § 4).

Pour le *for extérieur*, la manifestation de l'apostasie suffirait à faire ranger dans la catégorie des excommuniés celui qui s'en rendrait coupable. Vainement protesterait-il de l'orthodoxie de sa croyance *intérieure*. Il ne serait pas admis à faire valoir cette preuve ; d'après la doctrine unanime des auteurs, il serait condamné comme apostat ; au *for externe*, les considérants se déduisent, en effet, des actes extérieurs ; le jugement se base sur les preuves et présomptions de l'ordre sensible. A combien de surprises serait exposé le juge, à combien d'inextricables difficultés de procédure ne se heurterait-il pas, s'il était réduit à scruter les sentiments intimes, à pousser son analyse jusqu'à la recherche des mobiles secrets, des intentions invisibles ? « In illo foro, non potest de in

teriori mente nisi per exteriora signa constare. »  
(Suarez. *De Censuris*. D. 21, c. 2, § 3.)

## § II

... *Omnes ac singulos hæreticos, quocumque nomine censeantur, cujuscumque sectæ existant...*

A la suite des apostats se trouvent distinctement désignés les *hérétiques* de tout nom et de toute secte. Le principe formel de l'*hérésie* et de l'*apostasie*, nous l'avons prouvé, est identique, c'est la négation de l'autorité doctrinale de l'Église : entre l'une et l'autre il n'y a qu'une question de mesure ; la différence *du tout à la partie*. C'est pourquoi, après avoir défini l'apostasie, l'*abjuration complète de la foi*, nous définirons à son tour l' hérésie, *une erreur* (affirmation ou négation) *opiniâtre concernant une ou plusieurs vérités de la foi catholique* (1).

(1) Quelques théologiens ont posé la question suivante. — Peut-on devenir *apostat* ou *hérétique*, sans être baptisé ? Ils répondent affirmativement : mais, ajoutent-ils, ces apostats ou ces hérétiques n'encourent pas toutefois les censures ecclésiastiques. La question en elle-même et la solution qu'elle reçoit, nous paraissent singulières. Comment un homme, que le baptême n'a pas fait participer au don de la foi, peut-il la rejeter en tout ou en partie ? Il lui est loisible d'opposer à la vérité comme par les lumières naturelles, la dénégation *philosophique*, mais non *hérétique*. Cet acte, il est vrai encore, produira une culpabilité morale ; mais il ne saurait établir l'*hérésie proprement dite*, qui est l'opposition obstinée à une vérité surnaturellement révélée et *reconnue telle*. Si l'on admet l'*hérésie* dans l'espèce, on ne voit pas pourquoi *logiquement* on ne devrait pas admettre les censures : le motif tiré de ce qu'on n'est pas sujet de l'Église, vaut aussi bien pour la première que pour la seconde partie. D'autre part, l'homme baptisé doit admettre la vérité catho-

La définition n'a besoin d'aucun commentaire : elle est admise par toute l'école : seules les applications pratiques peuvent présenter des difficultés : abordons les.

1°. Comme l'apostasie, l'*hérésie* peut être purement *interne*. — La solution que nous avons donnée dans le paragraphe précédent, s'applique au cas actuel. On est coupable devant Dieu, mais on n'encourt pas les censures ecclésiastiques, par suite de l'*hérésie purement interne*. — Ainsi, même le fait de la violation systématique de la loi du dimanche ; celui de la transgression volontaire du devoir de l'abstinence, du jeûne, ne suffisent pas en *eux-mêmes* pour faire condamner quelqu'un comme hérétique, pour le déclarer passible des censures. L'hérésie ne se manifeste pas : elle peut exister au for intime, mais, *sauf raisons particulières*, on pourrait attribuer cette conduite coupable à des motifs autres que celui d'une dénégation des droits disciplinaires de l'Église. — Celui-même qui confesserait sur le moment ses anciennes erreurs, et manifesterait l'intention d'en embrasser d'autres dans l'avenir, n'encourrait pas cette excommunication. Pour décréter quelqu'un d'hérésie, il est nécessaire que l'erreur soit non seulement *opiniâtre*, mais *actuelle* ; engageant la

lique intégralement : néanmoins, si par *suite d'ignorance*, il oppose une négation à l'un des principes révélés, il n'est pas considéré comme *hérétique*, d'après l'opinion commune des théologiens. — Comment donc un homme qui n'est pas baptisé, qui ignore ou méconnaît l'autorité doctrinale de l'Église, dont il n'est d'ailleurs pas sujet, peut-il être appelé *hérétique*, dans la véritable acception de ce mot ; il est *infidèle* mais non *hérétique*, d'après la définition de saint Thomas : « Aut renititur fidei christianæ *nondum susceptæ* et talis infidelitas est *paganorum sive gentilium* ; aut renititur fidei christianæ *susceptæ*... et sic est infidelitas *hereticorum* » (2<sup>a</sup>, 2<sup>æ</sup>. q. X, art. V).

conscience à l'heure présente, et non pour un avenir problématique.

2°. L'hérésie doit être *externe*, manifestée au dehors par paroles, actions, signes, ou circonstances précises, qui ne laissent pas doute sur sa réalité. Cette conclusion découle de ce que nous venons d'établir, comme aussi des textes du droit. Il y est affirmé, comme règle générale, que les actes extérieurs seuls relèvent du for externe : c'est la doctrine constante des auteurs.

3° Pour que ce caractère *extérieur*, *sensible*, de l'hérésie se réalise et entraîne la censure, il n'est nullement nécessaire que l'action de l'hérétique soit *publique* ; on ne doit pas confondre l'acte *extérieur* avec l'acte *public* : ce dernier n'est nullement requis : « Ut excommunicatio incurratur, sufficit, ut manifestatio erroris etiam *occulte* fiat, quin aliis innotescat : prout certum est et commune (S. Alph., Lib. 7. 305). »

Par suite, la simple observance d'un rite hérétique, l'accomplissement d'une cérémonie hétérodoxe, pour secrète qu'il fut ; la rédaction d'une page, d'un essai contenant l'hérésie, quand elle n'aurait pas franchi l'enceinte du cabinet de travail, suffisent pour mériter les sévérités de l'église. C'est ce qui résulte d'ailleurs de l'indult octroyé par la S. Pénitencerie à certains confesseurs. « Absolvendi (concedimus potestatem) a censuris, ob hæreses, tam *nemine audiente vel advertente*, quam coram aliis *externatas*, incursis. » Le doute ne saurait exister, à la suite de cette décision formelle.

4°. Néanmoins, si à cet acte extérieur ne vient pas s'adjoindre l'intention formelle arrêtée de maintenir la proposition malsonnante, on n'encourt pas la censure. De là celui qui hésiterait à adhérer à une proposition,

parce qu'il n'est pas certain personnellement de la déclaration de l'Église, peut se trouver dans une double disposition d'esprit : ou bien, il est parfaitement résolu à soumettre son intelligence, lorsque la question sera élucidée : ou bien, il est disposé à braver l'autorité spirituelle. — Dans le premier cas, nul doute : la censure ne sera point encourue : « non incurrit excommunicationem, qui se manifestat ad petendum consilium. » (S. Alph. loc. cit.) — « Sed, qui.... quærun autem, cauta sollicitudine veritatem, *corrige parati*, cum invenerint, nequaquam sunt inter hæreticos deputandi. » (*Decreti* 2<sup>a</sup> pars ; Causa 24. c. 27) — Dans le second cas l'hérésie se manifeste : la résolution de la soutenir opiniâtrement s'y ajoute : la culpabilité est nettement caractérisée, et la censure est encourue. — Il en serait de même dans le cas d'un doute *positif* au sujet d'une vérité définie. Ainsi, celui qui épiloguerait pour essayer de démontrer qu'une proposition pontificale n'est pas aussi *certainement vraie* que *certainement définie*, se trouverait dans l'hérésie. Son doute atteindrait le principe même de foi, le magistère de l'église : « Dubius in fide, infidelis est, » c'est l'axiome du droit.

*Qu'advierait-il de celui qui dans l'ignorance, soutiendrait une proposition condamnée, ou bien, en nierait une déjà définie ?*

1<sup>o</sup> L'ignorance est *négative* ou *positive* (1). — L'i-

(1) « Ignorantia *negativa* est carentia notitiæ in subjecto non apto habere notitiam... *Positiva*, carentia notitiæ seu cognitionis veritatis cum positivo contrario errore... *Affectata*... cum quis, data opera, vult ignorare et non inquirere veritatem. *Non affectata*, cum quis, non quidem vult ipsam ignorantiam in se, sed solum non vult adhibere sufficientem ac debitam diligentiam, inquirendi ac cognoscendi veritatem : et hæc ignorantia alia est *crassa seu supina* » (Ferraris : v<sup>o</sup> *Ignorantia*, a. 1-7).

gnorance *négative*, ne soupçonnant pas, n'étant même pas tenue à connaître l'existence de la question, n'affirme rien, ne dénie rien ; aussi elle ne peut en aucun cas tomber sous la censure. En fait, elle équivaut à l'ignorance invincible, celle dont on ne peut moralement venir à bout.

2° L'ignorance *positive* méconnaît une vérité au moins soupçonnée. Occasionnée par l'acte volontaire de l'agent, étant, comme le disent les auteurs, *vincible*, elle présente divers caractères de culpabilité. — *a*) Elle est *affectée*, quand elle est directement volontaire. On ne nie pas l'*existence* d'une loi, d'un devoir, mais on se refuse à l'examiner, afin de se dérober aux obligations qui résulteraient d'une pareille étude. Ou bien encore, on se refuse simplement à prendre connaissance des vérités de la foi, pour le même motif. — *b*) elle n'est pas *affectée* ou *directement voulue*, quand on omet de s'instruire des vérités nécessaires. C'est alors un résultat de la négligence, plutôt qu'un acte direct et formel de la volonté : néanmoins, la culpabilité existe dans la cause, et cette culpabilité provient d'une négligence *gravement* ou *légèrement* coupable : — *c*) Gravement coupable, quand l'ignorance provient d'une négligence très considérable lorsqu'on ne fait aucune ou presque aucune diligence pour acquérir les vérités nécessaires, les connaissances indispensables dans la situation que l'on occupe. Les théologiens appellent cette ignorance *ignorantia crassa et supina* — *d*). Enfin l'ignorance est *légèrement coupable*, lorsque la négligence qui en est cause est peu grave.

3° Ces principes de division posés, nous dirons : A) que les censures ecclésiastiques ne sauraient s'appliquer dans le cas d'*ignorance négative*, dont il n'est

d'ailleurs pas question, dans l'espèce ; la même solution s'impose, lorsque l'ignorance invincible est cause des propositions hétérodoxes : *Certa et communis est resolutio*, dit Suarez (1) ; 3<sup>o</sup> la difficulté de la solution comme aussi la variété des opinions se manifeste sur les autres points.

L'ignorance *vincible, affectée, crasse*, fait-elle éviter la censure ? On le voit, nous touchons au vif de la question. — *b*). Quand l'ignorance *vincible* est *gravement coupable*, disent certains théologiens, il faut distinguer : — si la négation ou l'affirmation hétérodoxe contredit une proposition *simplement* définie, par exemple, cette affirmation : « le canon de la Messe n'est pas exempt d'erreur, » — qui contredit ce qui a été défini par le saint Concile de Trente (2) : dans ce cas, d'après eux, on encourt la censure : car, prétendent-ils, bien que l'ignorance puisse atténuer la faute, elle ne la fait pas disparaître ; elle reste grave, elle n'empêche pas la négation d'une vérité : partant l'application de la censure contre les hérétiques doit avoir lieu. Au contraire, si la définition n'est pas *simple*, mais se trouve *caractérisée* par une de ces expressions, si quis *scienter, consulte*, etc., alors, parce que le législateur requiert la connaissance formelle qui n'existe pas dans le *cas d'ignorance*, la censure n'est plus encourue. Ainsi raisonnent quelques auteurs parmi lesquels Suarez.

Néanmoins, l'opinion *commune* se prononce contre cette disjonction, pour une raison qui nous semble péremptoire. — La culpabilité de l'ignorance volontaire

(1) *De censuris*, Dub. IV, sect. 8, n<sup>o</sup> 6.

(2) Si quis dixerit Canonem Missæ errores continere, ideoque abrogandum, A. S. (Sess. xxii, c. 6.)

ne saurait être niée : mais la censure ne frappe pas toute culpabilité, elle atteint seulement la *faute qui consiste à nier opiniâtrément la vérité*. Or, celui qui ignore, *même par sa faute*, cette vérité, ne saurait la nier et la nier opiniâtrément, car il ne la connaît point; par conséquent, la distinction indiquée reste sans objet. Le même motif de l'ignorance sert dans les deux hypothèses à faire repousser l'application de la censure.

Une nouvelle observation nous paraît ici très probante. Les théologiens partisans de cette distinction n'admettent pas que l'ignorant encoure la censure, lorsque la proposition est *caractérisée*. Or, on peut le dire, tout cas d'hérésie se trouve caractérisé, puisque la définition de l'hérésie, *error pertinax*, comprend implicitement le *scienter, consulto* : ils ne sauraient récuser cette conséquence; et logiquement, ils doivent conclure comme nous.

b) S'il est question de l'ignorance *affectée*, la divergence des auteurs est encore plus considérable. Les théologiens de Salamanque, Gury (1), Suarez, affirment que dans cette circonstance, la censure est encourue. Ce dernier déclare que cette opinion est plus sûre *videtur securior* (n° 3). La raison de ces théologiens nous paraît grave. Comme ils l'affirment, il est difficile que, dans le cas d'*ignorance affectée* et partant volontaire et directe, la vérité elle-même *connue* ou du moins *soupçonnée*, ne soit l'objet d'un déni : ce qui suffirait à constituer l'hérésie. « Qui autem habet affectatam ignorantiam legis, necessario supponitur habuisse cogitationem aliquam et suspicionem legis, et noluisse veritatem cognoscere : merito igitur dicitur

(1) *De Virtutibus*, cap. 1, art. III, n° 210.



*temerarius transgressor* (1). — Le commentateur de Clermont (n° 66) est du même avis.

Toutefois, des auteurs non moins graves se prononcent en sens contraire. Saint Alphonse de Liguori (2), citant toute une série de théologiens en faveur de cette opinion, dit que leur avis est plus probable : « Probabilius negant... » La raison qu'il en donne est celle que nous avons déjà fait valoir. Si c'est *par ignorance* qu'on contredit l'Église, quelle que soit *cette ignorance*, on ne peut dire qu'on contredit l'Église OBSTINÉMENT, c'est-à-dire *en hérétique* : « ecclesiæ non contradicit, qui nescit se Ecclesiæ contradicere, ob quam. cumque ignorantiam, hoc faciat, et ideo non potest dici pertinax contra Ecclesiæ doctrinam. » Lugo soutient la même thèse avec une restriction que nous ferons valoir nous-mêmes (3). Ferraris partage cette doctrine sans hésitation (4).

Pour nous, conformément aux principes discutés et établis au sujet des *apostats* (§ 1, n° 4), nous recourons à une double distinction ; elle nous semble devoir résoudre adéquatement la difficulté présente. Est-il question — il s'agit d'*ignorance affectée* — d'examiner *au for externe* l'application des censures à un *auteur hérétique*? La solution rigoureuse ne nous paraît pas soulever le moindre doute : le fait de la culpabilité est constant, avec la circonstance aggravante de l'ignorance voulue, affectée : par conséquent, *au for extérieur*, la sanction est de rigueur. Nous renvoyons au paragraphe précité à l'appui de cette solution. Mais la situation change, pour le *for intérieur* : ici les dispo-

(1) Suarez, *op. et loc. cit.*, n. 3<sup>e</sup>.

(2) Lib. 7, n° 301.

(3) *De Fide*, Dub. 20, n° 177.

(4) *v° Ignorantia*, n° 20.

sitions de l'âme, les intentions du coupable, introduisent un élément nouveau, qu'il est absolument nécessaire de prendre en considération. L'ignorance affectée provient-elle chez l'hérétique de son dessein arrêté de ne pas se soumettre aux décisions de l'Église, décisions qu'il *dédaigne* ou *néglige* d'examiner pour ce motif? — Ce calcul perfide, outrageant pour l'autorité doctrinale, réunit tous les caractères de l'hérésie : l'ignorance *affectée*, loin d'être en ce cas, une circonstance atténuante, ne sert qu'à mettre en relief une obstination présomptueuse. La censure est certainement encourue. Nous ne croyons pas cette conclusion sujette à contestation.

Si, au contraire, l'*ignorance affectée* provient de ce que le coupable appréciant l'autorité doctrinale de l'Église, ne se sentant même pas la force de lui faire opposition, cherche néanmoins à se soustraire à son action, en s'enfonçant dans l'ignorance, la situation se modifie. Nous ne sommes pas en présence d'un réfractaire aux tendances rebelles ; nous sommes en face d'une complaisance gravement coupable pour l'erreur, d'une faiblesse inexcusable ; mais cette ignorance voulue ne couve pas une révolte imminente, prête à éclater au premier choc. On fuit la lumière, parce qu'on ne saurait lui résister : aussi, en semblable occurrence, l'excommunication n'est pas encourue. Cette conclusion, comme ce raisonnement, constitue le fond de la thèse des théologiens et canonistes, cités plus haut en faveur de l'opinion large. Le Père Ballerini est formel sur ce point (1). Il cite et résume ainsi *De Lugo*, parlant de celui qui affecterait d'ignorer même les décrets dogmatiques,

(1) Gury. *De Virtutibus*. Quæst. 210, note a.

même l'autorité infaillible de l'Église dans la définition des controverses religieuses — « ... Utique hæreticum esse, *si eo animo est*, ut etiamsi constet de Ecclesiæ tum auctoritate, tum definitionibus, *nolit a sua opinione dimoveri*, et interim velit *hæc ignorare*..... secus vero, si ignorantiam ideo affectet, quia non auderet alioquin se auctoritati Ecclesiæ opponere, et interim vult ignorare, ut sine obstaculo opinioni adhæreat. In casu hoc postremo peccat sane homo, et quidem gravissime, contra præceptum fidei, *quod tamen peccatum consociari potest cum voluntate credendi, si doctrina revelata sufficienter ipsi proponatur*; secus vero, in casu præcedenti; cum voluntas supponitur non credendi revelationi, utcumque sufficienter propositæ. »

Les cas d'application du premier principe peuvent se rencontrer : néanmoins, par ce temps de prétendue libre-pensée, d'indifférence religieuse, la seconde situation doit être plus fréquente; il est rare, en effet, que, sous le couvert de cette ignorance affectée, il ne se déguise un fond d'hostilité radicale, une sourde haine contre l'autorité spirituelle, qui exige la soumission de l'intelligence et l'adhésion du cœur, au nom de la vérité révélée.

c) *Quid juris*, lorsque l'ignorance en arrive à ce point d'être qualifiée par le droit « *crassa et supina?* »

— La plupart des auteurs confondent les deux qualificatifs, d'autres les distinguent. Bien que cette nuance ne puisse modifier la solution à intervenir, nous dirons : l'ignorance est *crassa*, lorsque l'on a absolument négligé d'apprendre ce qu'on était obligé de savoir — *supina* (os supinare, porter son regard en l'air, son attention ailleurs), quand, par suite d'oc-

cupations étrangères, on en vient à ignorer les vérités nécessaires. Encourt-on, dans ce cas, l'excommunication ?

Les auteurs se partagent encore au sujet de cette question : les uns se prononcent pour l'affirmative en se basant sur ce texte de droit ; les sentences des ordinaires ne peuvent atteindre ceux qui les ignorent ; à moins que leur ignorance ne soit crasse : *Dum tamen eorum ignorantia crassa non fuerit aut supina*. Telle est l'opinion de saint Alphonse (Lib. 7, n° 45). Néanmoins, dans le même livre, n° 301, il constate que les auteurs le nient communément : *Communitèr excusant doctores*. — Il en donne pour motif la raison qu'il paraît adopter lui-même en cet endroit. Le P. Gury se base sur le même texte pour établir que dans ce cas, on encourt l'excommunication : *ignorantia crassa non excusat a censura*, ut patet ex *cit. jure can.* (1).

Nous ferons observer qu'il serait peut-être difficile de déduire du contexte de la décrétale citée, une règle aussi absolue ; il suffit de la parcourir pour constater qu'il y est question simplement des ordonnances particulières des évêques, au sujet desquelles légifère le Souverain Pontife. Voici le texte : « *Ut animarum periculis obvietur, sententiis per statula quorumcumque ordinationum prolatis, ligari nolumus ignorantes, dum tamen eorum ignorantia crassa non fuerit aut supina* (2). »

Le Souverain Pontife décide que les voleurs (il était question d'eux dans l'espèce), nonobstant leur ignorance *crasse*, tomberont sous les censures épiscopales, mais il ne suit pas de là que les hérétiques

1) *De censuris*, n° 939.

2) *Serl. Decret.*, lib. 1, cap. 2.

encourront les censures, malgré leur ignorance du même genre. — a), L'argument *a pari*, n'est pas reçu dans les conclusions odieuses. — b). L'ignorance de la sanction, n'empêche pas que par le fait du vol, la justice ne soit toujours blessée et la réparation exigible : il en est autrement, dans la question de l'hérésie ; l'ignorance *même crasse* empêche la négation *formelle* d'une vérité révélée : on ne peut nier avec opiniâtreté que des vérités connues. Par conséquent, l'hérésie n'existe pas ; on est coupable d'ignorer ce que l'on doit savoir, mais on n'est pas directement coupable contre la foi. — « Error commissus ex ignorantia *crassa et affectata*, non est peccatum *directe contra fidem. sed contra obligationem sciendi res fidei* (1). » Le principe allégué n'a donc pas ici son application légitime.

Le commentaire de Clermont se prononce dans le même sens : celui qui ignore, de quelque façon que ce puisse être, la définition de la vérité qu'il nie, ne saurait encourir les censures infligées aux hérétiques, et le motif, c'est que « *dici nequit sciens ac volens hæresim* » (Sect. 2<sup>a</sup>, n° 66). Enfin nous concluons en disant avec Ferraris (2) : d'après l'opinion générale, non-seulement l'*ignorance* quelconque des vérités, mais l'*ignorance* des censures suffit pour éviter l'application des sanctions ecclésiastiques. « Ex communi omnium sententia, ignorantio censurarum excusat ab eis incurrendis, quamvis cæteroquin, contra legem agendo gravissime quis peccet. »

*Celui qui doute d'une vérité révélée, est-il hérétique et passible des condamnations ecclésiastiques ?*  
Le doute est *positif* ou *négatif* : *positif*, quand l'in-

(1) Schmazgrueber. Part. 4, Tit. VIII, n° 46.

(2) 1<sup>o</sup> *Ignorantia*, n° 20.

telligence suspend son adhésion à cause des raisons qui paraissent militer contre la proposition de l'Église. — L'autorité doctrinale de l'Église, se trouve contestée par ce seul fait, l'hérésie est manifeste, elle entraîne la censure. « Nisi fideliter, firmiterque crediderit, salvus esse non poterit (1). » — « Dubius in fide, infidelis est (2). » Le doute est *négalif*, lorsqu'on suspend tout jugement : si cette suspension de jugement provient d'un défaut de réflexion, de ce qu'on n'a pas pris la peine d'examiner la vérité proposée, c'est plutôt l'ignorance que le doute proprement dit : « Si hoc inde evenit, quod ex neutra parte ratio, a qua mens moveatur, elucet, dubium erit negativum; quod parum ab ignoratione differt (3). » Dans cette hypothèse rien n'est mis en jeu, il n'y a pas d'erreur, puisque le jugement fait défaut, par suite l'hérésie n'existe pas.

Mais si la suspension de jugement provient de la crainte qu'au fond la proposition ne soit pas conforme à la vérité, alors l'hésitation atteint le principe même sur lequel repose l'Église, l'infailibilité doctrinale, on ne saurait éviter l'accusation d'hérésie et les conséquences qui en découlent. Les théologiens acceptent unanimement cette proposition (4). *Ceux qui sont nés et ont vécu dans l'hérésie, peuvent-ils être absous par*

(1) *Symbolum S. Athanasii.*

(2) C. 1, de *Hæres.*

(3) *Liberatore, Logica*, art. 2, n° 112.

(4) On ne saurait confondre ici non plus deux questions bien distinctes : le doute concernant *la vérité*, *la valeur même* d'une proposition définie, et le doute concernant *l'existence même* de la définition. Celui-ci peut se rencontrer chez les meilleurs catholiques : il s'agirait de savoir si l'Église a décidé ou n'a pas décidé tel point de doctrine. — L'autre ne peut se concilier avec la foi : dans la première hypothèse on cherche la règle, afin de s'y soumettre : dans la seconde, on met en suspicion la règle connue.

*un simple confesseur, au moment de leur conversion ?*

Pour encourir les censures édictées contre les hérétiques, il faut rejeter un article *suffisamment proposé* : « Pro hæretico habendus est..., qui de aliquo articulo sibi *sufficienter proposito*, dubitat positive. » C'est là une doctrine admise par toute l'école, à la suite de saint Thomas (1). Or comment supposer, en principe, qu'un homme né et élevé dans un milieu hostile à l'enseignement de l'Église, exposé sans cesse à entendre calomnier cette doctrine, ait intégralement reçu le trésor des principes orthodoxes ? Il est admissible qu'il puisse nier une vérité catholique, douter des dogmes révélés, parce qu'ils ne lui ont pas été suffisamment proposés ; son erreur provient donc de l'ignorance, il n'est qu'hérétique matériel, il n'a pas encouru les censures ; et lorsque la lumière de la grâce le délivrant de ses préjugés, il se résout à embrasser la grande vérité du catholicisme, tout prêtre peut l'absoudre sans hésitation ; ce cas diffère de celui des catholiques devenus hérétiques ; et l'abjuration des uns n'a pas le même caractère que celle des autres.

D<sup>r</sup> B. DOLHAGARAY.

(1) 2<sup>a</sup> 2<sup>æ</sup>. q. X art. 15, passim.

---

# ÉTUDE SUR LE PAPE VIGILE

---

## 2<sup>e</sup> Article

---

### II

#### *Élévation de Vigile au Souverain Pontificat.*

### I

Selon Liberatus, dès que le pape Agapit eut rendu le dernier soupir, Théodora conçut le projet hardi de faire élire un pape favorable aux Acéphales, et ce pape ne devait être autre que Vigile lui-même. Mais il devrait préalablement signer des engagements auxquels il lui serait difficile d'échapper dans la suite. Et d'abord, Liberatus est-il, dans la question qui va nous occuper, de ces auteurs dont l'autorité s'impose et prime tout raisonnement? Diacre de l'église de Carthage, cet auteur est contemporain, et au courant des affaires graves et compliquées qui se déroulaient sous ses yeux, du moins en partie, car il n'a pas toujours été témoin oculaire. Mais gardons-nous d'oublier qu'il prend une part très active aux luttes ardentes soulevées, principalement en Afrique et en Orient, par la querelle des Trois Chapitres, dont il ne cessa de prendre vivement la défense, et à la condamnation desquels il refusa obstinément de souscrire. C'est au fond de son exil, en Égypte, le cœur aigri par le châtimement de sa coupable



obstination, l'esprit ouvert aux inventions colomnieuses des Acéphales ou de ses propres amis, que Liberatus écrivit son *Breviarium*. Prendre pour guide un auteur placé dans une telle situation, ce serait vouloir s'égarer; accepter avec confiance toutes ses assertions, ce serait vouloir trahir la vérité. Il convient donc de n'en faire usage qu'avec circonspection, et de le soumettre à un contrôle sévère; c'est ce que nous ferons.

Qu'à Constantinople on se soit occupé du choix du successeur d'Agapit, rien n'est plus naturel; c'était le moment où Bélisaire, la Sicile soumise, venait de débarquer dans l'Italie méridionale, et en poursuivait vivement la conquête. Il importait à Justinien d'avoir sur le Saint Siège un pontife dévoué à ses intérêts plutôt qu'une créature des Goths. De son côté, Théodora crut-elle le moment venu de prendre sa revanche des événements dont elle avait été accablée durant le séjour d'Agapit à Constantinople, et de rendre aux Acéphales la prépondérance qu'ils avaient perdue? On peut assurément le croire. Mais Vigile entra-t-il dans son dessein, prit-il les engagements qu'elle exigeait de lui? Là est la question qu'il nous faut examiner.

Quels sont ces engagements que Vigile aurait signés pour se faire élire évêque de Rome? Selon Liberatus, il promettait d'annuler le concile de Chalcédoine, et d'écrire aux patriarches déposés Anthime de Constantinople, Sévère d'Antioche et Théodose d'Alexandrie, pour approuver leur foi, c'est-à-dire leurs erreurs monophysites. Il ajoute que pour prix de ce sacrifice ou de cette complaisance, Vigile devait recevoir sept cents pièces d'or (1). D'après Victor de Tunnone, Vigile s'engagea à condamner les Trois Chapitres, c'est-à-dire

(1) Liberati *Breviar.*, XXII.

les écrits de Théodore de Mopsueste, quelques écrits de Théodoret contre saint Cyrille, et la lettre de l'évêque Ibas déclarée orthodoxe par ce même concile. Cette condamnation, dans la pensée de Théodora et des Acéphales, devait porter un coup mortel à l'autorité du concile de Chalcédoine sous le poids de laquelle ils se sentaient accablés (1)

Ces accusations sont on ne peut plus graves et de nature à déshonorer à jamais la mémoire d'un pape. Si elles étaient vraies, Vigile serait convaincu d'ambition, de cupidité, de simonie, de marché sacrilège, de trahison de la foi, de communication criminelle avec les hérétiques, d'usurpation du Saint-Siège au mépris des lois les plus sacrées de l'Église. Vigile, en réalité, a été accusé de tous ces crimes, et a trouvé peu de défenseurs, si même il en a trouvé. On est allé plus loin encore, on l'a accusé de plusieurs meurtres, dont le plus révoltant serait celui du pape Silvère. Hâtons-nous d'ajouter que cet amas horrible d'accusations est une invention des ennemis de Vigile, et ne repose sur aucun fondement solide.

Les engagements que Vigile aurait souscrits sont rapportés par deux auteurs : Liberatus et Victor, évêque de Tunnone, en Afrique. Nous connaissons le premier. Le second est à peu près dans les mêmes conditions. Il défendit comme lui les Trois Chapitres avec passion, refusa de se soumettre aux décrets du V<sup>e</sup> concile œcuménique, fut exilé et écrivit sa *Chronique* durant son exil. Il faut leur adjoindre Facundus, évêque d'Hermiane, en Afrique, dont les destinées furent celles des deux autres. Dans les écrits qu'ils composèrent après le V<sup>e</sup> Concile, pendant les ennuis cuisants de l'exil, ils ne

(1) Vict. Tun. *Ch. on.*, ad an. 543

manquèrent pas de recueillir tous les bruits calomnieux répandus contre Vigile par les Acéphales et les défenseurs obstinés et hérétiques des Trois Chapitres. C'est assez dire qu'il faut se défier de leurs assertions, et c'est ce que n'ont pas eu soin de faire les historiens de l'Église (1)

On peut indiquer la cause des erreurs dans lesquelles sont tombés Liberatus et Victor ; c'est Facundus qui leur en a fourni les éléments. Dans son livre *Contra Mocianum*, écrit avant 553, Facundus parle d'engagements souscrits par Vigile, *alors qu'il désirait avec ardeur de devenir évêque*, mais sans les spécifier. Il mentionne ensuite et examine plus longuement un autre engagement, pris plus tard, de condamner les Trois Chapitres. Liberatus et Victor trouvèrent tout simple et fort commode, en confondant les deux époques marquées par Facundus, de dire que Vigile avait promis, par des engagements pris par lui quand il convoitait l'épiscopat, de condamner les Trois Chapitres. Et comme, à l'époque où ils écrivaient, les Acéphales avaient mis en circulation une prétendue lettre de Vigile aux trois patriarches, ils en firent aussi l'objet des engagements que Vigile aurait signés pour devenir évêque de Rome (2).

Ces prétendus engagements, ces compromis simoniaques et criminels n'ont jamais existé, et il n'est pas difficile d'en fournir les preuves.

Vigile ne s'est pas engagé à condamner les Trois Chapitres lorsqu'il s'agissait de donner un successeur

(1) Voir sur Liberatus et Victor deux bons articles de M. l'abbé Rambouillet, dans la *Revue du monde catholique*, septembre et octobre, 1874.

(2) *Apolog. Vigilii* par D. Coustant dans les *Analecta novissima* du Cardinal Pitra. t. I.

à Agapit, au printemps de 536, par la raison péremptoire que cette question n'avait pas encore été soulevée. Elle ne le fut que plusieurs années après son élévation au souverain pontificat. Ni Théodora, ni Vigile, ni personne ne pouvait songer à faire trancher une question qui n'existait pas encore. Après la condamnation d'Origène, qui certainement ne fut pas prononcée avant 542 ou 543, ses partisans, ayant à leur tête Théodore Askidas, archevêque de Césarée en Cappadoce, engagèrent Justinien à faire condamner les Trois-Chapitres afin de ruiner indirectement le concile de Chalcédoine (1). Avant cette époque, il n'est nulle part fait mention de cette question. Or Vigile était pape depuis cinq ou six ans.

Après le départ de Vigile pour la Sicile, c'est-à-dire en 545, les deux diacres romains Pélage et Anatolius écrivirent au savant diacre de Carthage, Ferrandus, pour avoir son avis sur la condamnation des Trois-Chapitres que Justinien venait de provoquer. Ferrandus s'excuse de répondre un peu tard, « car il tremble de ne pas dire la vérité sur cette question récemment soulevée, *nuper exorta*, et de parler trop tôt, les églises d'Afrique n'ayant rien dit encore à ce sujet, *silentibus sed adhuc africanis ecclesiis* (2). » Si la question avait été soulevée depuis sept ou huit ans, Ferrandus n'aurait pas été embarrassé pour exprimer son avis personnel et dire le sentiment des évêques de son pays.

Dans les douze livres qu'il écrivit pour la défense des Trois Chapitres avant leur condamnation par Vigile, Facundus ne fait aucune allusion au prétendu engagement exigé par Théodora. Il suppose même très claire-

(1) *Liberati Breviar.*, XXII. - *Facund.*, *Pro defens.* 1, 2. IV, 4.

(2) Migne, *Pat. Lat.*, t. I.XVII

ment qu'il n'y en eût aucun relativement aux Trois Chapitres. Les calommateurs, parmi lesquels il devait se trouver plus tard, n'avaient pas encore mis la main à leur œuvre détestable. Les adversaires des Trois Chapitres, dit-il, se vantent d'avoir consulté l'église Romaine, et ils attendent sa sentence. « Mais Vigile ne jugera pas autrement que son prédécesseur Léon, parce qu'il n'a pas reçu la première et la plus haute puissance pour détruire la sentence de ses pères, mais pour la défendre et la venger. » Il continue à développer cette idée, que Vigile ne peut condamner les Trois Chapitres sans contredire saint Léon, son prédécesseur (1). Plus loin, il s'étonne que les adversaires des Trois Chapitres, après avoir prononcé leur condamnation, aient consulté l'Église Romaine, et attendu la sentence de Vigile, auquel ils n'ont pas permis d'avoir un avis propre et personnel. Mais, continue-t-il, cela n'empêcha pas ce pape de prendre vigoureusement la défense des Trois Chapitres condamnés (2). Ce langage, on en conviendra, s'accorde peu avec l'engagement qu'aurait signé Vigile pour arriver à l'épiscopat.

Mais dans le livre *contra Mocianum*, écrit après que Vigile eut fait condamner les Trois Chapitres, le langage de Facundus est différent. Il parle, comme nous l'avons dit plus haut, d'un engagement pris par Vigile, lorsqu'il convoitait l'épiscopat, mais dont il ne fait pas connaître l'objet ; puis, de l'engagement qu'il aurait signé, mais plus tard, de condamner les Trois Chapitres, Racontant comment Vigile avait arrêté la discussion sur cette question, il ajoute : « c'est parce qu'il était lié avant la discussion par la promesse secrète qu'il

(1) Facund., 11. 6.

(2) Facund., *Pro def.*, c. IV. 3.

avait faite de condamner les Trois Chapitres (1). » Il est clair qu'il s'agit ici d'une promesse faite par ce pape après son arrivée à Constantinople, et non avant son élection. Cela ressort avec évidence de plusieurs autres passages de Facundus, de celui-ci en particulier : « Si Vigile, en condamnant les Trois-Chapitres, ne s'était pas hâté d'anathématiser toute l'Eglise, nous aurions dû nous attacher à la sentence qu'il avait d'abord prononcée, et suivre l'exemple d'intégrité première qu'il nous avait donné (2). » Il raconte ensuite comment Vigile, avant d'arriver à Constantinople, avait pris la défense des Trois Chapitres contre Justinien et contre Mennas, patriarche de cette ville : c'est là son intégrité première. Facundus aurait-il pu l'invoquer, si Vigile avait signé pour arriver au souverain pontificat, le criminel engagement qu'on lui reproche ? Il nous découvre naïvement la cause de toutes ces calomnies mises à la charge de Vigile. C'était afin que l'autorité de ce grand nom ne portât aucun préjudice aux erreurs des défenseurs des Trois Chapitres, condamnés déjà par Vigile (3). Ainsi, sur ce point, Liberatus et Victor de Tunnone sont péremptoirement réfutés par Facundus lui-même.

Comme le fait remarquer D. Coustant, on n'a jamais reproché à Vigile un pareil engagement. Et cependant quelle occasion solennelle se présentait à Justinien de le faire, lorsqu'au V<sup>e</sup> Concile, il s'efforçait de prouver

(1) « Sed quoniam occulta ejus ante judicium pollicitatione tenebatur... » *Cont. Moc.*

(2) « Quod si hoc non fuisset, neque ipse prius universam anathematisasset Ecclesiam, servare nos in illo oportuit sententiam suam sequi quod nobis præbuit præse integræ exemplum. » *ibid.*

(3) « Ne auctoritate nominis ejus præjudicium fides verba sufferet. » *Cont. Mocian.*

par toutes sortes de pièces vraies ou supposées que Vigile avait déjà condamné les Trois Chapitres.

Concluons que Vigile ne signa pas l'engagement de condamner les Trois Chapitres pour se faire élire évêque de Rome. On ne peut le prétendre sans faire violence à l'histoire, et se faire dupe des inventions calomnieuses des ennemis de ce pape.

Vigile n'a pas davantage fait la promesse d'écrire aux patriarches déposés la lettre formellement hérétique, dont Liberatus et Victor nous ont conservé le texte, avec quelques variantes (1). Cette lettre renferme très clairement l'erreur monophysite. Elle est suivie dans Liberatus de cinq anathèmes contre la doctrine des deux natures. Cette lettre est l'œuvre d'un Acéphale qui la composa plus tard, au milieu des luttes ardentes, mais Vigile ne l'a pas écrite. Voici les preuves.

Remarquons d'abord que le nom de Théodose, l'un

(1) Voici le texte de Liberatus : « Dominis et Christi Dei Salvatoris nostri charitate conjunctis fratribus Theodosio Anthimo et Severo episcopis, Vigilius episcopus.

« Scio quidem quia ad sanctitatem vestram antea fidei meæ credulitas, Deo adjuvante, pervenit; sed quia modo gloriosa filia mea Patricia Antonina christianissima desideria mea fecit impleri, quod fraternitati vestræ præsentia scripta transmitterem. Salutans ergo vos gratia qua nos Deo nostro Christo Salvatori jungimur, me eam fidem, quam tenetis, Deo adjuvante, et tenuisse, et tenere significo; sciens quia illud inter vos prædicamus et legimus, ut et anima una sit et cor unum in Deo. Profectus mei, qui vester est, Deo adjuvante, nuntiare vobis gaudia maturavi ex meo animo, sciens fraternitatem vestram, quæ aptabat libenter amplecti. Oportet ergo ut hæc quæ vobis scribo, nullus agnoscat; sed magis tanquam suspectum me sapientia vestra ante alios existimet habere, ut facilius possim hæc quæ cæpi operari et perficere. » *Liberatus ajoute* : « Sub hæc epistola Vigilius fidem suam scripsit, in qua duas in Christo damnavit naturas; et resolvens tomum papæ Leonis, sic dixit: non duas Christum confitemur naturas, sed ex duabus naturis compositum unum Filium, unum Christum, unum Dominum. » *Liberati Breviar.*, XXII.

des trois patriarches auxquels la lettre est adressée, suffirait à en montrer l'imposture. A l'époque ou Vigile aurait signé les engagements dont nous parlons, Théodose n'était pas encore patriarche. On fixe généralement la mort de Timothée, son prédécesseur, au 7 Février 537. D'après M. l'abbé Duchesne, il serait mort en 536 (1). Une circonstance indiquée par Léontins de Byzance aide à circonscrire à peu près l'époque de cet événement. Timothée mourut au moment où il allait partir pour Constantinople où Justinien l'appelait, soit pour l'obliger à recevoir le concile de Chalcédoine, soit pour le déposer (2). L'empereur ne pouvait songer à une pareille mesure qu'après la mort d'Agapit et le concile de Constantinople, à la suite du grand mouvement d'orthodoxie qui se produisit alors dans tout l'Orient, c'est à dire, vers la fin de 536 ou au commencement de 537. Théodose, qui lui succéda, n'était donc pas encore patriarche à l'époque ou Vigile quitta Constantinople. Vigile ne pouvait donc pas promettre de lui écrire. D'ailleurs, environ dix-huit mois après son élection au siège d'Alexandrie, Théodose ne pouvant s'y maintenir, dut le quitter et se réfugier auprès de sa protectrice Théodora, qui promettait à Justinien de lui faire accepter le concile de Chalcédoine. Théodose résista et fut exilé. C'est alors seulement que Théodora pouvait songer à lui procurer une lettre du pape. Mais cela se passait au plus tôt en 538, et Vigile était pape depuis plus d'un an. Il est vrai que, d'après Liberatus, Théodose fut exilé et remplacé par Paul, la dixième année de Justinien, c'est-à-dire avant le 1<sup>er</sup> Avril 537. Mais c'est

(1) *Revue des questions hist.*, oct. 1881. p. 585.

(2) « Arcessitus enim a principe fuerat, vel persuaso synoditis uti se conjungeret, vel hominem ab officio remoturo. » *Patr. Græc.* t. 86. col. 1231.



là une erreur manifeste, car il ajoute que l'ordination de Paul se fit en présence de Pélage, apocrisiaire de Vigile, lequel n'était pas encore pape, n'ayant été sacré que trois jours avant la fin de la dixième année de Justinien, le 29 mars (1). La lettre aux trois patriarches fut donc fabriquée après l'exil de Théodose et l'élection de Vigile. Celui-ci ne l'a donc pas écrite, et ne pouvait promettre de l'écrire.

Victor de Tunnone dit de son côté, que Vigile promettait d'écrire aux trois patriarches déjà condamnés par le Saint Siège (*jampridem ab apostolica sede damnatis*), ce qui est faux pour Théodose, qui ne fut condamné par le Saint Siège qu'en 540.

Une preuve évidente que cette pauvre lettre fut fabriquée après coup, c'est le silence absolu dans laquelle elle resta ensevelie durant les discussions ardentes et passionnées, qui éclatèrent dans toute l'Église relativement aux Trois Chapitres et aux erreurs des Acéphales. Dans quel concile, dans quel document ecclésiastique est-elle citée ? Vigile est violemment pris à partie, il est poursuivi avec rage, maltraité, calomnié. Où et quand lui a-t-on reproché d'avoir écrit une lettre aussi manifestement hérétique ? Comprend-on que les Acéphales en possession d'une pareille pièce, écrite par un pape dont l'autorité était réclamée de tout côté, n'aient pas eu l'idée de s'en prévaloir ? Quel coup écrasant pour Vigile que la production d'un pareil document ! Le faussaire, dont la haine a forgé cette lettre, a vu cette objection se dresser devant lui, et il croit la prévenir en prêtant à Vigile cette puérilité : « que personne ne sache que je vous écris ; mais que votre sagesse ait soin de me considérer toujours devant les autres

(1) *Liberati Breviar.*, XXIII.

comme suspect, afin que je puisse plus facilement poursuivre et achever l'œuvre que j'ai commencée. » Ce trait suffirait seul à déceler le maladroit faussaire. Et les trois patriarches, en gens payés pour être discrets, ne soufflent mot à personne, pas même à Théodora, sans doute, de la bonne fortune qu'elle leur avait obtenue. Antonina, qui avait forcé Vigile à écrire la lettre, au dire de Liberatus, devait l'ignorer apparemment, puisque le secret était si bien recommandé. Comment supposer des grecs, des hérétiques comme Théodose, Anthime et Sévère, des femmes comme Théodora et Antonina, capables, pour une question de cette importance, d'ensevelir dans l'oubli un pareil secret ? Conçoit-on que Théodora, en possession d'une lettre qui la vengeait avec éclat des humiliations qu'elle avait eu à subir durant le séjour d'Agapit, se soit gardée d'en dire un seul mot, lors même qu'elle était brouillée avec Vigile ? Mais alors pourquoi avait-elle exigé de Vigile une pareille lettre ? Il y a cependant des hommes sérieux, comme les nouveaux éditeurs de Jaffé, qui dévorent ces énormités sans sourciller (1).

Les lettres de Vigile prouvent avec évidence qu'il n'écrivit pas la pièce hérétique qu'on lui attribue. Dans une lettre à Vigile, Justinien faisait allusion aux soupçons que faisait naître dans certains esprits, celui de Mennas surtout, le retard qu'il mettait à condamner à son tour les Acéphales. Le pape répond qu'il n'a pas cru nécessaire de renouveler une condamnation tant de fois portée par ses prédécesseurs, mais que, du reste, il condamne Sévère, Pierre d'Apamée, Anthime, Théodose et tous les autres. Il ajoute qu'on ne devrait pas considérer comme de dignes évêques ceux qui ne

(1) *Regesta Pont. Rom.*, p. 118, n° 509.

suivraient pas inviolablement les constitutions du siège apostolique contre la perfidie de Nestorius et d'Eutychès. Il veut bien justifier sa conduite par égard pour l'empereur, « quoique personne, ajoute-t-il, quelque adroit et subtil qu'il soit, puisse prouver que nous avons porté ou essayé de porter atteinte aux décrets des conciles et aux constitutions de nos prédécesseurs. » Il supplie l'empereur de ne lui envoyer pour traiter avec le saint siège que des personnes orthodoxes, agréables à Dieu et dont la foi soit sans ride et sans tache (1). Cette lettre est de l'an 540. Si les trois patriarches, si Théodora, l'infatigable protectrice des Acéphales, si Justinien, avaient eu entre les mains la fameuse lettre hérétique, conçoit-on que Vigile eut jeté l'imprudent défi de prouver qu'il eut jamais porté atteinte aux décrets des conciles et aux constitutions de ses prédécesseurs ? On s'étonnait qu'il n'eût pas encore condamné les hérétiques. Mais que n'auraient pas dit ceux qui épiaient sa conduite, si, au lieu de les condamner, il leur eut tendu la main en approuvant leurs erreurs ?

Dans sa lettre à Mennas, datée du même jour, Vigile expose à peu près les mêmes idées avec la même simplicité et la même assurance. Il se réjouit d'apprendre que Mennas a gardé, comme il le lui a écrit, la foi des quatre conciles, et surtout la constitution du B. Léon, « que peut-il y avoir de plus honorable pour votre charité, dit-il ensuite, que de suivre sans dévier la doctrine des pontifes Romains, et que peut-il y avoir de plus agréable pour nous que d'embrasser dans la charité du Christ ceux qui demeurent fidèles aux actes de nos prédécesseurs ? » Il l'engage à persévérer dans cette conduite, le félicite d'avoir condamné les

(1) Labbe, t. v. col. 4297

hérétiques cités dans sa lettre à l'empereur, et confirme cette condamnation de l'autorité du siège apostolique (1). Est-ce là le langage, il faut le demander encore, d'un pape qui deux ou trois ans auparavant, aurait, par la lettre aux trois patriarches, approuvé l'hérésie des Acéphales ?

Quelques années plus tard, dans un écrit contre les hérétiques, qui avaient fabriqué une lettre sous le nom du pape Jules, l'empereur Justinien disait : « La vérité est que les Pontifes Romains s'attachant en toutes choses à la tradition apostolique, n'ont jamais été en désaccord avec eux-mêmes, mais ont conservé jusqu'à ce jour la vraie et pure doctrine (2). » Et dans sa réfutation d'un traité en faveur des Trois Chapitres, dont les auteurs étaient romains, Justinien s'étonne « que, citoyens d'une ville qui a eu le privilège unique de garder jusqu'à ce jour la vraie foi, ils soient tombés dans une telle erreur (3). » Justinien aurait-il donné aux pontifes Romains ce témoignage éclatant d'infaillibilité, si, quelques années auparavant, l'un d'eux avait trahi la vraie doctrine, dont il avait reçu le dépôt sacré ?

On dira sans doute que Vigile n'étant pas pontife légitime, puisque Silvère vivait encore, sa lettre aux trois patriarches ne pouvait prendre place parmi les documents pontificaux du Saint Siège. Cette distinction ne fut faite que plus tard ; nul document contemporain n'y fait allusion. Nous verrons que l'église entière considéra Vigile comme pontife légitime bien longtemps avant la mort de Silvère.

Que le lecteur nous pardonne cette longue discussion. Elle était nécessaire pour faire voir l'inanité des

(1) Labbe, t. v, col 1301.

(2) Patr. Græc., t. 86, col. 1127.

(3) *Ibid.* col. 1146.

calomnies dont la mémoire de Vigile a été chargée, et que presque tous les historiens ont acceptées. Quant aux sept cents pièces d'or que Vigile aurait reçues pour prix de son criminel engagement, cette accusation n'ayant pas d'autre fondement que les précédentes, ne peut subsister quand celles-ci sont détruites. Nous aurons d'ailleurs l'occasion d'en montrer directement la fausseté.

Dom L. LÉVÈQUE

*O. S. B.*

## L'ANIMATION IMMÉDIATE RÉFUTÉE.

---

1. L'*Animation* est l'infusion de l'âme humaine dans le corps qu'elle doit *animer* et vivifier. Cette animation est-elle *immédiate* ? c'est-à-dire, a-t-elle lieu de suite après la conception dans le sein maternel ? (1) Est-elle au contraire *postérieure* à cette conception primordiale ? et n'a-t-elle lieu qu'après un temps plus ou moins long, d'un mois ou de quelques semaines, lorsque le travail de la nature a déjà préparé le corps humain, lui a donné les premiers linéaments, l'ébauche de sa forme future, et les organes rudimentaires absolument indispensables au mouvement de la vie ? En un mot, la créature nouvelle, l'âme raisonnable, la personne même, à quel moment fait-elle son entrée dans l'humanité ?

2. Il importe de le savoir. On vous annonce l'arrivée d'un prince dans votre maison : vous demandez le jour et l'heure : afin d'être là pour le recevoir, pour l'honorer. Mais l'homme est le roi d'ici-bas, et il mérite à son entrée des soins, des attentions. Il faut même le secourir ; car il ne fait que commencer : il est trop petit, trop faible pour s'aider lui-même à saisir sa couronne royale de la béatitude.

(1) Primordialis vel immediata hæc conceptio non est ipsa viri mulierisque conjunctio in opere carnis ; sed posterior est spermatis virilis et ovuli feminei conjunctio interiorius in utero, post plures horas aut unum diem, vel paulo amplius.

Ignorer sa venue, méconnaître sa présence, l'abandonner sans secours, le laisser périr sans baptême et frustré de son royaume éternel, c'est un crime. Le moment de la création des âmes est donc à savoir, pour quiconque ne méprise pas la créature humaine, noble image du Créateur, pour quiconque tient au salut des hommes. Il s'agit donc ici beaucoup moins d'une petite question, *quæstiunculae*, dit saint Jérôme, que d'une question éminemment ecclésiastique : *imo maxime ecclesiasticæ quæstionis* (1).

3. Mais cette question si grave et si intéressante est pleine de mystères, hérissée de difficultés. Depuis des siècles on l'agite dans les Ecoles ; les opinions se partagent, les savants ne sont point d'accord.

Cependant à l'aide de leurs travaux et de leurs laborieuses investigations, nous pourrons aujourd'hui chercher avec plus de succès la solution désirée.

4. L'âme humaine et son éternité, le dogme de la création, le baptême et la grâce, voilà des choses mystérieuses et des œuvres divines, qui appartiennent au domaine de la parole de Dieu, et à la tradition ecclésiastique, dépositaire de cette parole. Il faut donc consulter d'abord l'*Ecriture Sainte* et la *Tradition* ; et nous interrogerons ensuite la *Science humaine*, qui d'une part raisonne sur les principes et en tire des conséquences, et d'autre part observe les faits, étudie tous les êtres, l'homme surtout, avec ses humbles commencements et ses développements progressifs, dans le milieu où il reçoit l'être, dans le sein maternel.

Ainsi l'*Ecriture*, la *Tradition* et la *Science*, voilà les trois sources où nous puiserons la vraie doctrine,

(1) *S. Hieronymi* Marcellino et Anapsychiae epist. 126, alias 82, 1, initio, col. 1085, tom. 1, Migne, 22.

trois sources pures et abondantes, qui descendent des hautes régions de l'intelligence et de la lumière.

5. Au sommet du Carmel, Elie, le prophète de la vérité, demandait à genoux la rosée pour la terre brûlante et desséchée. Tout-à-coup dans le lointain, du sein de l'océan, s'élève un léger nuage, tout petit comme l'empreinte d'un pas d'homme : *Ecce nubecula parva. quasi vestigium hominis* (1). Mais ce nuage grandit, couvre le ciel, et donne bientôt une pluie abondante.

Tel est tout principe de la vraie doctrine, rosée des âmes : d'abord un point, qui apparaît, se détache sur l'océan des divines Ecritures : c'est un commencement de clarté, mais à peine sensible dans la nuée obscure des mystères révélés ; ce point s'agrandit peu à peu, se prolonge, par la Tradition, à travers les siècles ; il s'étend sur le firmament de l'Eglise, sur le ciel des intelligences ; enfin par un dernier travail, celui de la science précédée de la foi, le principe pénètre dans tous les esprits, se répand sur toutes les âmes, avec l'abondance de la grâce, lumière et rosée d'en haut.

6. L'erreur aussi, fausse imitation de la vérité, l'erreur a ses progrès, ses commencements insensibles, ses développements successifs, et ses effets terribles figurés par une des plaies d'Egypte, la grêle (2), qui brise les vignes et les arbustes, détruit les fruits et les moissons, glace la terre, la rend froide et stérile. L'hérésie glace les cœurs, les rend durs et stériles en fruits de salut, en mérites pour le ciel ; elle blesse les intelligences et brise ces miroirs de nos âmes.

Or, en théologie, toute opinion fautive, même légère

1 3 Reg. XVIII, 14

2 Exod. IX, 25.



ou de peu d'importance au premier abord, peut devenir par développement logique, une erreur et une hérésie ; car au dire du grand Philosophe et des saints Docteurs, les plus petits principes arrivent aux plus graves conséquences (1).

7. Ainsi deux opinions contraires sont en présence, et apparaissent comme deux petites nuées, qui se lèvent au loin sur deux points opposés de l'horizon et grandissent en même temps, pour donner, l'une le bienfait d'une pluie désirée, et l'autre la grêle épouvantable. Afin de nous mettre à l'écart du fléau et de profiter du bienfait, sachons discerner le point qui menace d'avec celui qui rassure, le point où est le faux d'avec celui qui apporte le vrai et le bien.

8. Suivons donc pas à pas, à travers les siècles, l'une et l'autre opinion, voyons leurs commencements, leurs progrès, et leurs inévitables résultats. Dans cette étude comparée, nous passerons de l'Écriture à la Tradition, et de la Tradition à la Science : l'*Écriture*, la *Tradition* et la *Science* se suivent et descendent de la même source d'en haut, ou du même principe suprême de toutes les vérités : *a Patre luminum* (2). Ces trois degrés progressifs de la vraie doctrine nous feront suivre une voie toujours la même, toujours droite et toujours sûre, jusqu'à la région de la pleine clarté : afin de découvrir une solution définitive, en poussant logiquement l'une des deux opinions à ses fatales conséquences, et en aidant l'autre à produire ses fruits de grâce et de salut.

(1) Aristot., S. Thom., S. Joan. Dam., etc.

(2) Jac. I, 17.

Chapitre I. — *L'Écriture.*

I. *L'Exode.* — 1. Au livre de l'Exode, Moïse punit l'homme imprudent qui frappe une femme enceinte et lui cause un avortement : la peine est la mort ou l'amende, selon que la femme est morte ou non à la suite de cette violence : car telle est l'interprétation de la Vulgate ; ou selon que le fruit avorté était déjà formé ou encore informe, ainsi l'entend la version des Septante (1). Les autres versions conservent le sens indéterminé du texte hébreu qui dit simplement : « S'il y a eu mort, » ou plutôt : « S'il y a eu perte, dommage ; » perte du fruit avorté et dommage pour la mère, ou mort, soit de l'un, soit de l'autre, même des deux à la fois, ce qui est toujours à craindre. Il n'y a donc pas de contradiction entre la Vulgate et les Septante ; leurs interprétations différentes sont également renfermées dans le sens plus général ou indéterminé du texte sacré (2).

Or la version des Septante s'oppose à l'animation immédiate : puisqu'elle indique le cas où l'on peut constater que le fruit avorté est encore informe, ou sans âme ; et alors la peine est moins grave, tandis que si le fruit est déjà formé, est déjà créature humaine, il y a homicide, et par conséquent peine de mort.

(1) Exod. XXI : 22-23.

(2) Voyez le texte hébreu et le grec des LXX à la page 265 — 266, §. 3, Dissertation sur le moment de la création des âmes, art. 3, ch. II, Part. 2<sup>e</sup> de l'ouvrage intitulé *Notre Dame de Lourdes et l'Immaculée-Conception, par le T. R. P. Hilaire de Paris*, Lyon, Pélagaud, 1880, aujourd'hui chez Vitte et Perrussel, Place Bellecour, n<sup>o</sup> 3 et 5. Nous citerons souvent cet ouvrage, par les initiales H. P.

2. Les partisans de l'animation immédiate répondent que si les Septante ont distingué le fruit formé et l'informe, c'est parce que le premier se décèle par les signes extérieurs de la grossesse (1); et dès lors celui qui frappe une femme visiblement enceinte ne peut plus excuser son crime.

Cette réponse est nulle ; car le fruit est formé longtemps avant que la grossesse soit visible. Celle de Thamar ne fut remarquée qu'après trois mois (2); et on peut attendre davantage. Mais déjà dans le deuxième mois le fruit est formé; et dès lors, suivant les Septante, il y a peine capitale pour l'agresseur qui fait avorter, quoique la grossesse ne soit pas encore apparente.

3. A défaut de cette raison vraiment nulle, on en donne une autre, très grave, en disant que l'interprétation des Septante est gratuite et arbitraire, et qu'il faut la rejeter, comme l'a fait un médecin moderne, l'illustre Zacchias, à la suite de saint Augustin (3).

Cette assertion un peu hardie n'est pas vraie.

4. Et d'abord saint Augustin ne rejette pas, mais au contraire il embrasse formellement la version des Septante, et l'interprète dans un sens opposé à l'animation

(1) « Mitigandam pœnam esse Scriptura decernit, prout formatus fuerit fœtus, cum ex prioris tantum, minime vero ex alterius in materno sinu præsentia prægnatio animadverti possit. » (Pag. 184, Prop. III, cap. II, part. I. Disp. II, *Disputationes Physiologico-Theologicae*, A. E. 1884). — Cet ouvrage anonyme et le précédent du T. R. P. Hilaire offrent les thèses les plus récentes sur l'animation immédiate : le T. R. P. Hilaire est *contre*, l'anonyme est *pour*; nous les suivrons donc l'un et l'autre.

(2) Genés. xxxiii, 24.

(3) « Ast hæc LXX interpretum versio non versio est, sed *commentatio gratis et ex proprio Marte* facta. Ita, dnce S. Augustino, egregius Zacchias. » (P. 183. *Disput. Phys. Theol.*, A. E., jam citat.)

immédiate. Ouvrez en effet son *Heptateuque* (1), un de ses ouvrages les plus authentiques : vous y lirez le texte des Septante développé en ces termes : « Si Moïse ne veut pas déclarer homicide l'avortement de l'embryon informe, c'est assurément qu'il ne prend point pour créature humaine ce fruit encore imparfait dans le sein maternel : *profecto nec hominem deputavit quod tale in utero geritur*. Ici l'on débat la question accoutumée : à savoir, si le fruit informe peut s'entendre inanimé, de telle sorte qu'il n'y ait point d'homicide; car on ne peut tuer, faire rendre l'âme à ce qui n'a pas encore une âme. Moïse ajoute : *Si le fruit était déjà formé, l'agresseur donnera vie pour vie*. Que signifient ces paroles, sinon la peine de mort? Si donc l'avorton est informe, la loi n'admet point le cas d'homicide, précisément parce qu'une âme vivante, *anima viva*, ne peut se supposer dans une chair encore informe, encore dénuée des sens : *in carne nondum formata, et ideo nondum sensibus prædita*. »

Saint Augustin déclare toutefois qu'il ne veut pas préciser une question qu'il laisse indécise, à savoir, si les âmes descendent d'Adam par la génération charnelle, ou si elles viennent de Dieu par création. Mais en ajournant cette question, aujourd'hui résolue, saint Augustin adopte sans restriction le texte des Septante, et en conclut formellement le sens contraire à l'animation immédiate; et il répète sa pensée dans l'*Enchiridion*, où il distingue le fœtus formé d'avec l'informe ou inanimé (2).

(1) S. August. in Heptateuchum seu septem libros, quinque Moysis, et Josue ac Judicium duos; lib. II, c. 80 in Exod. XXI, 22-33, col. 626, tom. 3 Aug. Migne, 34.

(2) Enchir. de fide, c. 85, col. 272, t. 6. Aug. Migne, 40.

5. D'autres Pères et Docteurs de l'Église et beaucoup d'interprètes des divines Écritures s'accordent avec saint Augustin.

Avant lui Origène, si versé dans la connaissance du texte sacré et des différentes versions, avait suivi les Septante, et donné la même interprétation (1). Tertullien embrasse pareillement la leçon grecque, et malgré son erreur de la génération charnelle des âmes, il dit : « *Ex eo igitur fœtus in utero homo, a quo forma completa est*, le fœtus devient homme dans le sein maternel, quand sa forme est achevée » ; et il le prouve par la loi de l'Exode, par le talion ou la peine de mort pour la mort donnée à un être déjà fait homme : *cum jam hominis est causa*, un être déjà doué de la vie et susceptible de mourir : *cum jam illi vitæ et mortis status deputatur* (2). Comment alliait-il cette vérité avec son erreur, c'est ce que nous verrons.

L'auteur des Constitutions Apostoliques, attribuées au Pape saint Clément, avait aussi adopté la version des Septante sur la différence de l'embryon informe, et du fruit déjà formé dont la mort est vengée par la peine capitale (3). Le Traité anonyme sur la Trinité, celui qui porta le nom de saint Ambroise, s'exprime en ces termes : « Chaque jour, *quotidie*, Dieu crée les âmes dans les corps déjà formés : *in plasmatis jam corporibus*, ainsi que Moïse l'atteste en parlant des femmes qui portent un enfant, tantôt formé, tantôt

(1) *Origen.* hom. x in Exod. init. t. 2, lat. col. 300, B. 301, C. — *H. P.*, p. 267.

(2) *Tertull.* Anima, c. 37, tom. 2, col. 713-714.

(3) *Const. Apost.* vu, 3 ; *H. P.*, p. 267.

encore informe dans leur sein : *quæ formatum aut necdum formatum infantem habent* (1) ».

6. L'illustre et docte Théodoret, contemporain de saint Augustin, s'appuie comme lui sur les Septante, pour conclure avec Moïse que l'enfant dans le sein de sa mère est d'abord formé, et ensuite animé : *Moyses formari prius in alvo matris infantem ait, deinde animari* (2).

Procopé de Gaza, célèbre orateur chrétien au vi<sup>e</sup> siècle, conclut aussi de l'Exode, selon les Septante, que « l'embryon imparfait ne compte pas encore parmi les hommes : *embryo imperfectus nondum inter homines connumeratur* ; » et il en ajoute la raison : « c'est que, suivant l'ordre de la Providence, les âmes sont versées dans les corps, après que ceux-ci ont été préparés dans le sein maternel (3). »

7. Le Bienheureux Raban Maur connaissait la Vulgate et les Septante, et il se sert en même temps des deux versions dans son Commentaire sur ce passage de l'Exode (4).

Deux fois Hugues de Saint-Victor reproduit l'interprétation des Septante, en faveur de l'opinion qui ne veut l'infusion de l'âme raisonnable que dans un corps déjà formé : *animam rationalem non nisi in vulva formato corpori infundi*, comme pour Adam, dont le corps fut fait avant l'âme. Il ajoute que plusieurs des

(1) S. Ambros. de Trinit., c. xviii, col. 530, C. tom. 2, inter opera Amb. falso attributa.

(2) De Græc. affect. cur., serm. v, de natura, col. 941, C. t. 83 gr. col. 443, B. C.; lat. t. 4; et in Exod. Interr. 48; H. P. p. 277.

(3) Procop. Gaz. in Genes. p. 1, c. 173, C. t. 87 gr.; col. 99, D, t. 50 lat. — H. P. p. 277.

(4) Raban-Maur. in Exod. xvi, 22-24; l. 3, c. 1; t. 2, col. 113; H. P. p. 266-267

Saints Pères ont inséré cela dans leurs écrits; et il conclut lui-même que l'âme raisonnable n'est donnée qu'à un corps déjà formé : *animam rationalem non nisi formato corpori dari* (1).

Hugues de Saint-Victor répète cette affirmation dans son livre des Sacrements, en s'appuyant toujours sur la version des Septante. « Puisque, dit-il encore, le talion, vie pour vie, ou la peine de mort ne s'encourt que pour l'avorton déjà formé, l'informe n'a donc pas encore l'âme : *in eo quod necdum formatum est, animam adhuc non esse*; » et rappelant de nouveau le premier homme dont le corps a précédé l'âme, il reproduit sa conclusion, en ajoutant : « De même, pour tous les descendants du premier homme, croyons que le corps est formé d'abord dans le sein maternel, et que l'âme y est infuse ensuite : *prius in vulva corpus humanum formari, deinde animam infundi credamus* (2). »

Robert Pullus, célèbre Docteur et Cardinal du XII<sup>e</sup> siècle, était ami de saint Bernard qui l'estimait à cause de sa saine doctrine : « *ob sanam doctrinam* (3); » or ce Cardinal suit aussi les Septante, et en tire la même conclusion que son contemporain, Hugues de Saint-Victor : « Moïse, dit-il, n'impose que l'amende pour l'avortement d'un embryon informe, parce que l'infusion de l'esprit n'a pas lieu avant la formation du corps : *quia non infunditur spiritus ante formatum corpus* (4). » Saint Antonin de Florence em-

(1) *Robert Pull.* Sent. l. II, c. 7, col. 726, B, t. 186.

(2) *Hugo S. V.* in S. Luc. I. Magnificat, Et exultavit : col. 418, C. D., t. 1, Migne, 175.

(3) *Hug. S. V.* de Sacram. l. I, part. VII, cap. 30, col. 300, B. C., t. 2 ou 176.

(4) De Roberto Pullo, epist. S. Bernardi, col. 633, C, ante op. Rob. Pull. tom. 186, Migne.

brasse la même distinction d'informe et d'animé (1).

8. Les Commentateurs les plus célèbres de l'Écriture, Walafrid Strabon et Nicolas de Lyre, Hugues de Saint-Cher, Alphonse Tostat, et Cornélius à Lapede, ajoutent au texte de la Vulgate celui des Septante dont ils tirent tous la même conclusion, c'est-à-dire la distinction entre fœtus encore informe, et fœtus vivant ou déjà vivifié par son âme (2).

Ménochius parmi les modernes dit en outre que cette interprétation des Septante se tire facilement du texte hébreu, qu'on peut lire comme l'ont lu ses interprètes de la Synagogue (3). Ainsi donc, suivant la remarque du judicieux Ferraris, c'est avec raison que « saint Augustin et Tertullien, que les Pères de l'Église ont établi sur ce passage de l'Exode la différence de l'embryon informe et du fœtus animé, quoi qu'en disent certains auteurs (4). »

9. C'est encore d'après les Septante que les Souverains Pontifes, Innocent III, Grégoire IX, Sixte V et Grégoire XIV (5), et avec eux les Législateurs (6),

(1) *S. Antonin Florent.* Summ. Theol. part. iii, tit. vii, cap. 2, de vitiis medicor., § 2, col. 283, A. B., tom. 3, édit. Véron, 1740.

(2) *Walafridi Strab.* Glossa ordinaria, Exod. xxi, col. 258, t. 113; *Nicol. Lyranus*, Exod. xxi; *Hugo de S. Charo*, ibid. fol. 89, col. 3, ed. Venet, 1600; *Alphonsus Tostat.* episc. Abulensis, Exod. xxi, quæst. 24, pag. 220. col. 1-2, Venet. 1596; *Cornelius a Lapede*, Exod. xxi: 22-23.

(3) *Menochius*, Exod. xxi, 23: « Si formatus fuerit fœtus, si vir parvulus, si virunculus excussus fuerit: ita enim verti potest ex hebraeo, legendo ut Lxx legerunt. »

(4) *Ferraris*, Biblioth. Abortus, n. 22. « Quidquid ogganniant quidam. » H. P., p. 266.

(5) *Innoc. III*, Sicut ex litterarum, c. 20, de Homicidio, Decretal. Greg. ix, et c. Si aliquis; *Sixtus V*, Effrenatam, 1588; *Gregor. XIV*, Sedes apostolica, 1591; *Ferraris*, Biblioth. Abortus, n. 2, 3; H. P. 280. Confer. c. *Quia vero*, et *Moses* in Decreto, 32, q. 2.

(6) *Justinien*, *Henri II*, *Louis XI*, voyez H. P. p. 281.



les Jurisconsultes et les Canonistes (1), comme saint Raymond de Pennafort (2) et saint Alphonse (3), ont distingué constamment d'après Moïse le fruit informe et l'animé : pour celui-ci l'avortement est à leurs yeux un homicide ; tandis que dans l'autre cas le crime, toujours très grave, n'a point le même caractère.

10. Si dans la dernière bulle des censures, *Apostolicæ Sedis*, Pie IX ne fait plus cette distinction, ce n'est point pour la nier, car il n'en dit rien ; mais il se rapproche de saint Basile : « Nous ne voulons pas, dit ce saint Docteur, faire sur ces avortements criminels une recherche minutieuse (4) de fruit formé ou informe, parce que nous voulons non seulement venger l'enfant qui devait naître, mais punir aussi la mère qui creuse à elle-même son propre tombeau ; car la plupart sont victimes de ces attentats détestables. » Aujourd'hui le Code pénal a cessé pareillement de tenir compte de la différence, mais pour une autre raison : c'est qu'il supprime la peine capitale (5), infligée auparavant pour l'infanticide ou l'avortement de l'être formé.

La législation n'a pas changé la doctrine ; et saint Basile, qui faisait une loi spéciale, parlait néanmoins en des termes qui insinuent la pensée commune : « Dieu dit-il, lie notre âme à un corps (6), » non à une chose

(1) *Pauwel*, s de Casib. reserv. c. 1, de Abortu, q. 6, n. 170. Migne, Curs. Theol., t. 18, col. 995.

(2) *S. Raymundi* Summa, l. II, tit. 1, de Homicidio, § 4, p. 143, col. 2, édit. Veron. 1744.

(3) *S. Alphonse*, Moral. III, 394.

(4) Ἀκριβολογία. *Basil.* epist 138, Amphilochio, de canon., can. 2, Migne, gr. t. 32, Bas. 4, col. 672 ; ed. Gaume, p. 393, t. 3. — Cfr. H. P. 280-281.

(5) Napoléon, Code pénal, art. 371.

(6) Τῆς ψυχῆς δέναντων πρὸς το σῶμα συνέδρασαν. *S. Basil.* Homil. in illud : *Attende tibi.* c. 7, p. 32, E, t. 2, edit. Gaume.

informe. On voit en outre dans un sermon qui fut attribué à saint Basile, « que le corps et l'âme devant composer un même tout, ont besoin d'exister ensemble. Cependant le corps, préparé pour demeure, a une certaine priorité sur l'âme qui vient ensuite l'habiter (1). »

11. Mais surtout saint Basile se garde bien de mépriser la leçon des Septante. Ce mépris n'apparaît nulle part chez les témoins de la Tradition catholique, même parmi ceux qui ne se servent pas de cette leçon, soit dans la législation, comme saint Basile, soit dans l'explication des Écritures, comme saint Bruno d'Asti (2). Il est très peu de Commentateurs, anciens ou modernes, qui oublient de suivre ce texte des Septante, et il n'en est aucun qui le méprise, même en se servant de la Vulgate de saint Jérôme adoptée par le Concile de Trente.

Saint Augustin estimait la traduction de saint Jérôme, mais en conservant le plus profond respect pour les Septante, les premiers interprètes de l'Écriture, interprètes approuvés par la Synagogue et par l'Église, et consacrée par l'usage des Apôtres et des Pères, et de tous les siècles (3). Les mépriser, disons-le, c'est mépriser l'Église.

12. Or n'est-ce pas mépriser les Septante, que de traiter leur leçon précédente sur l'Exode, leçon reçue

(1) Append. ad oper. S. Basil., orat. 3a, de Paradiso, c. 7, p. 496, A. t. 1, edit. Gaume.

(2) S. Bruno Astensis, in Exod. col. 287-288, t. 164; même silence sur la formation et les sexes, au sujet du Lévit. XII, col. 419-420.

(3) Bonfrerius, Praeloq. in Sac. Script. c. XVI, de edit. LXX, sect. IV, de auctorit., sect. V et authentic. huj. vers. col. 204-211, tom. 1, Curs. Script. Migne; Cfr Valloni Prolegom., c. V de versionibus graec. et praecipue LXX, col. 369-458., *ibid.*, et S. August. de LXX, De doctrin. christ. XV, de Civit. Dei. XVIII, 42-43.

et répétée par tous les siècles, de la traiter de commentaire gratuit et arbitraire : *commentatio gratis et proprio Marte facta*. Mais quel est donc celui qui ose leur infliger cet outrage ? C'est un médecin du XVIII<sup>e</sup> siècle, Zacchias, qui a trouvé dans son embryologie le système nouveau de l'animation immédiate, et n'a pas cru pouvoir le soutenir contre les Septante et les Pères, qu'en injuriant les uns et les autres. Ce médecin, qui condamnait Hippocrate, Aristote, Galien, Avicenne, tous les princes de son art, ce médecin s'en prenait encore à l'Écriture et à la Théologie, aux Pères et aux Docteurs.

13. Aujourd'hui son nom serait inconnu, si les nouveaux partisans de son système n'étaient venus le répéter de nos jours, dans une *Revue Théologique* (1), et dans un livre tout récent (2), dont l'auteur se déclare *Docteur en Théologie*; et pourtant la thèse sur l'autorité des Septante est *élémentaire* en Théologie. Mais cet écrivain garde l'*anonyme*, et on l'en a félicité dans les termes suivants :

« L'auteur dont nous avons fait connaître les quatre dissertations, *grand ami du progrès*, a voulu imiter la nouvelle invention pratiquée il y a quelque temps par les Anglais, nous voulons parler de la projection au loin de la lumière électrique, mais de telle sorte que le navire reste en pleine obscurité; de même notre savant théologien a jeté des gerbes de lumières sur les questions les plus difficiles et les plus délicates de la Théologie, en restant lui-même dans l'obscurité,

(1) *Nouvelle Revue Théol.* Mai 1879, p. 274; Cfr. H. P. 265-266.

(2) *Disputationes Physiologico-Theologicæ*, Auctore A. E. Doctore in Sacra Theologia. Parisiis, Palmé. 1884, p. 183, prop. 3, cap. II, part. I, disp. II.

c'est-à-dire, en gardant l'anonyme (1). » Nous verrons d'où vient cette lumière *électrique*, et où conduit parfois la théologie *des grands amis du Progrès*. Nous pourrions parler avec d'autant plus de franchise, que nous avons affaire à un *inconnu*.

14. Or cet anonyme a vu, dans une *Dissertation sur le moment de la Création des âmes* (2), le blâme dirigé contre les paroles injurieuses du médecin Zacchias; il relève ce blâme, le déclarant nul et sans fondement (3). Cependant il avait vu dans cette Dissertation les Pères de l'Église et les saints Docteurs répétant la leçon des Septante. N'importe ! Pour appuyer Zacchias, il le met d'abord sous la protection de saint Augustin, *duce S. Augustino*, mais à faux : saint Augustin, nous l'avons vu, suit les Septante. C'est pourquoi il se ravise, et lui donne pour second un homme encore plus audacieux, un homme qui parle d'un ton méprisant du *commentaire* des Septante, commentaire de rien : *commentariolo versioni suæ addito* (4).

Mais quel est donc ce second critique ? Respectez-le, quoiqu'il ne respecte pas les Septante : c'est un Docteur de Louvain, au xvii<sup>e</sup> siècle, un célèbre professeur, l'illustre Libert Fromont, l'ami de Jansénius, patriarche des Jansénistes; et ce Fromont janséniste lui-même, plus janséniste que Jansénius son maître. Car, en mourant, Jansénius avait déclaré que son cher

(1) *Nouv. Revue Théol.*, 1883. Février, p. 99, § v, sur les *Disputationes Physiologico-Theologicæ* de A. E.

(2) H. P. p. 265-266, § 3<sup>e</sup>, art. 3, ch. 2, part. II, Notre-Dame de Lourdes et l'Immaculée-Conception.

(3) *Disputationes Phys. Theol.*, de A. E., p. 183, note. Par les initiales A. E. nous indiquerons toujours cet ouvrage.

(4) *Libertus Fromontus*, Doctor Lovaniensis, in *Apologia pro anima sensitiva ori.*, pag. 314, tom. XII op. in fol., 1649, citatus apud A. E. loco jam cit. pag. 183, nota 1; et plus haut pag. 182, et 173.

livre inédit, son cher *Augustinus*, ne devait être publié qu'avec les corrections de l'Église. Après sa mort, Fromont s'empessa de le publier sans le soumettre à l'Église, et il publia lui-même une douzaine d'ouvrages jansénistes (1), dont plusieurs sont à l'Index (2). Telle est l'autorité qui nous invite à mépriser les Septante, pour embrasser l'*animation immédiate*.

15. Que répondre, sinon ces paroles d'Isaïe : *Væ, qui spernis!* Malheur à celui qui méprise ce qui doit être respecté ! *Nonne et ipse sperneris?* Il sera méprisé à son tour (3). Et dans un tel système, avec le mépris de la tradition et une enseigne janséniste, oui, dans ce système, malgré sa lumière électrique, j'aperçois déjà comme un point noir à l'horizon, le nuage sinistre qui va nous apporter la tempête et la grêle.

(A suivre).

(1) Voyez les ouvrages jansénistes de *Libert Fromont*, dans le Dictionn. de Bibliogr. cathol., tom. 1, 39<sup>e</sup> de l'Encycl. Theol., Migne : *Anatomia hominis*, col. 454; *Chrysippus* sive de libero arbitrio, col. 472-473; *De libero Arbitrio* epistola *Vicentii Lenis* (pseudonyme de Fromont), col. 603; *Conventus africanus*, col. 801; *Crisis*, col. 805; *Epistola prodroma ad Petavium*, col. 849; *Stratagema*, col. 1039-1060. — Confer Diction. des Hérésies, tom. 2, 12<sup>e</sup> de l'Encycl. théol., Migne, col. 504-506, au Dict. des Jansénistes, art. *Froidmont* ou *Fromont* (Libert), *Fromondus*, qui donna aussi sur l'Écriture plusieurs *Commentaires*, où l'on sent son hérésie, et en outre *Lucerna Augustiniana*, *Theriaca*, *Emunctorium*, etc., *ibid.*

(2) Index libr. prohib., art. *Fromondus Libertus* : *Brevis anatomia hominis*, col. 1044; *Lenis Vincentius* (pseudonyme de Fromond) : *Theriaca*; et *Epistola prodroma gemella*, col. 1038, in eod. tom. 2, Dictionn. Migne, 12.

(3) Isaïe, xxxiii : 1.

## VARIÉTÉS.

*Les Opuscules de Saint Thomas.*

---

Pendant que les sciences physiques et naturelles font chaque jour de nouveaux progrès, pendant que l'on multiplie les expériences, les observations, les analyses, les principes rationnels malheureusement trop oubliés sont comptés pour peu de chose et considérés, par des hommes d'ailleurs sérieux, comme des formules vieilles et dépourvues de sens.

Quelle inconséquence cependant ! Si, en effet, ces principes ne venaient prêter, à ceux-mêmes qui les dédaignent, leur force et leur appui, que deviendraient leurs systèmes, sur quoi baseraient-ils leurs classifications, à quoi serviraient les expériences dont nos savants modernes sont aujourd'hui si fiers ? S'il est juste, s'il est raisonnable d'affirmer, avec Kant et autres Allemands, l'identité des contraires, qu'est-ce donc qui autorise l'observateur à fonder une doctrine sur des expériences qui peuvent à la fois, et dans le même temps, servir à édifier des théories contraires et même contradictoires ?

La science expérimentale, laissée à elle-même, ne se suffit donc pas. Et si ses dogmes ne se recommandent de principes certains, indiscutables, évidents, empruntés à la reine des sciences de l'ordre naturel, à la philosophie,

elle pourra présenter peut-être un corps de doctrine extérieurement séduisant, énumérer des faits, en déduire même quelques conséquences immédiates admissibles et vraisemblables, mais elle n'aura jamais ce qu'il faut pour braver la critique et résister au temps.

C'est une vérité qui s'impose. Et voilà pourquoi, dans la seconde moitié de ce siècle surtout, le besoin de revenir à des doctrines philosophiques vraiment dignes de ce nom s'est fait impérieusement sentir ; et c'est aussi pourquoi l'on s'est vu contraint de chercher en dehors des enseignements officiels des Universités d'Etat, en dehors des théories émises autrefois par des penseurs brillants sans doute, mais épris comme Descartes de nouveautés dangereuses, la vérité philosophique traditionnelle. Dans ce but des travaux considérables ont été entrepris, et il est aujourd'hui péremptoirement démontré qu'il faut redemander au Moyen-Age ce qui l'a fait lui-même si grand, et lui a donné cette supériorité intellectuelle incontestable dont nous sommes, hélas ! depuis longtemps déchus.

Parmi les infatigables travailleurs qui ont cherché à ramener les esprits à l'étude de la philosophie scolastique, et préparé de loin l'apparition de la célèbre Encyclique « *Æterni Patris* », il est juste de mentionner en première ligne le R. P. Liberatore. Blanchi dans l'étude des philosophes anciens, « son attrait l'a porté plus spécialement vers saint Thomas. Sa vigoareuse intelligence a été captivée, et il a mis son merveilleux talent au service de la réhabilitation du Docteur Angélique. Depuis plus de cinquante ans il n'a cessé d'enseigner et d'écrire dans ce but. Il est personnellement l'auteur de ce mouvement de retour vers les saines doctrines qui, parti de Naples, remonta vers Rome, d'où béni par le vicaire du Christ il commence enfin à se répandre parmi nous. »

Voilà ce qu'écrivait ici même, au mois de mars 1885, M. le Dr J. Steiger, professeur à l'Université catholique de Lille, qui eut, lui aussi, l'honneur d'être à Rome le disciple du modeste et savant jésuite.

Aussi bien la Compagnie de Jésus a-t-elle toujours été zélée pour la diffusion des doctrines scolastiques en général, et particulièrement de celles de saint Thomas. Je n'en veux d'autre preuve que les nombreux ouvrages publiés dans ces dernières années, en Italie seulement, par quelques-uns de ses membres. Lorsqu'en 1840 le R. P. Liberatore faisait paraître son premier ouvrage, lorsqu'il publiait ses « Institutions philosophiques, » et plus tard son « Composé humain, » son traité de la « Connaissance intellectuelle, » etc., on aurait pu croire qu'il parlait dans le désert, ou du moins que sa parole resterait bien longtemps sans écho ; et personne, lui moins que tout autre, ne prévoyait que cette parole serait une semence destinée à germer et à fructifier sitôt.

Peu après le R. P. Cornoldi mettait au service de la même cause sa prodigieuse activité, et publiait coup sur coup des brochures, des traités, des commentaires, des livres qui sont dans toutes les mains. Ses « Institutions philosophiques d'après saint Thomas » eurent un légitime succès. Ecrites en italien, elles furent traduites en latin par Son Excellence Mgr. le patriarche de Venise, aujourd'hui cardinal Agostini. Et maintenant encore, toujours sur la brèche avec son illustre confrère Liberatore, soit dans la « *Civiltà cattolica* » dont ils sont l'un et l'autre les principaux rédacteurs, soit à l'Académie Romaine de saint Thomas d'Aquin où N. S. P. le pape Léon XIII les a appelés à siéger les premiers, soit au Collège Romain où il fait chaque semaine un cours de thomistique, le P. Cornoldi ne cesse de propager la doctrine de l'Ange de l'École, dans laquelle le Souverain Pontife nous fait entrevoir le point de départ d'une régénération intellectuelle et d'une restauration de l'ordre social chrétien.

Après ces deux savants, ouvriers de la première heure, il faut nommer le R. P. Michel de Maria, dont le zèle pour la doctrine de saint Thomas peut bien être égalé mais non pas surpassé. « Non content de la répandre par la parole au milieu de ses nombreux auditeurs appartenant aux



principales nations d'Europe et d'Amérique, il s'est attaché à la propager en répandant à profusion les précieux volumes qui la renferment. Dans ce but, non seulement il fit venir de France, il y a deux ans, plusieurs centaines d'exemplaires des deux « Sommes » théologique et philosophique, à un prix très réduit qui en facilitât l'acquisition aux jeunes étudiants, mais, l'année dernière, il fit réimprimer sous sa direction, en une élégante et peu coûteuse édition, les quatre volumes des *Questions Disputées*, qu'il fit suivre de l'Opuscule « de Ente et Essentia, » avec les fameux commentaires du célèbre cardinal Cajetan. Pour achever son œuvre il vient de donner ses soins à un judicieux recueil des plus importants opuscules philosophiques et théologiques du saint Docteur, auxquels viennent s'ajouter les *Quodlibetales*. »

Ainsi s'exprime le R. P. Liberatore lui-même dans la *Civiltà Cattolica* du 3 avril 1886, au sujet du R. P. De Maria professeur de philosophie scolastique à l'Université Pontificale Grégorienne, qui vient de publier trois magnifiques volumes sous ce titre : « *S. Thomæ Aquinatis opuscula philosophica et theologica ad usum studiosæ juventutis selecta, et juxta ordinem rerum quæ in scholis tractantur nunc primum digesta et exacta. Accedunt Questiones Quodlibetales. Editio accurate recognita et nonnullis quæstionibus et scholiis aucta.* »

Il est juste d'ailleurs de reconnaître que si les étudiants de toutes les nations venus à Rome, pour y étudier les sciences ecclésiastiques en fréquentant les cours de l'Université Grégorienne, ont au cœur un amour vif, éclairé, profond, pour les sublimes enseignements de saint Thomas, ils le doivent en grande partie au R. P. De Maria qui eut pour élèves un grand nombre d'entre eux, et sut trouver, au milieu d'absorbantes occupations, des loisirs suffisants pour vulgariser les œuvres les plus importantes du Docteur Angélique. La dernière publication qu'il vient de faire ne contribuera pas peu à donner un nouvel élan aux études thomistes, en mettant à la portée de tous les sources

les plus pures de la saine doctrine, se conformant ainsi à la pressante recommandation de Léon XIII : « *Providete ut sapientia Thomæ Aquinatis ex ipsis ejus fontibus hauriatur.* »

Dans une préface magistrale qui est en même temps une page remarquable d'histoire, le P. De Maria établit la supériorité de la philosophie d'Aristote sur celles des philosophes qui l'ont précédé, et prouve que son système, sagement éclectique, rejette très loin les grossières erreurs des matérialistes tout en se gardant bien de donner dans les utopies idéalistes de son maître Platon. Aristote a fait ce que l'on croirait à peine possible à un homme privé des lumières de la foi : il a, par la seule force de son génie, pu comprendre et prouver que *Dieu est acte pur*, et que, pour ce motif, l'œil de l'homme, créature composée d'acte et de puissance, ne saurait directement l'atteindre.

Saint Thomas étudia le système d'Aristote, il commenta ses œuvres et s'en pénétra si bien que, d'après Sylvester Maurus, on croirait entendre Aristote se commentant lui-même (1). Il conserva ce qu'il y avait de vrai dans cette philosophie, réforma le reste pour le mettre en harmonie avec les vérités de l'ordre surnaturel, et fit de la sagesse païenne ainsi régénérée l'arme la plus puissante pour défendre la foi. Aristote avait réfuté les erreurs de tous ses devanciers, saint Thomas fit de même. Et comme la vérité est de tous les temps, comme il arrive, au contraire, que l'erreur se répète et reparait à des siècles d'intervalle sous diverses formes et sous différents noms, il se trouve que la philosophie péripatéticienne de saint Thomas d'Aquin est aujourd'hui la seule qui puisse avoir raison de ces « erreurs modernes » vieilles comme le monde, qui cependant se disent nées d'hier et appelées

(1) « ...S. Thomam qui, quia ingenio fuit Aristoteli simillimus ita Aristotelem explicat, ut non alius Aristotelem, sed Aristoteles seipsum explicare videatur. » *Syle. Maur.* in proëm. ad suam de operibus Aristotelis paraphrasim et explanationem.

à détruire, au nom de la science, l'édifice vingt fois séculaire de nos croyances et de la religion.

L'auteur rappelle ensuite quelques-uns des éloges décernés par les Souverains Pontifes et par les savants aux œuvres de l'Ange de l'École ; puis il expose les raisons qui l'ont poussé à publier ces trois nouveaux volumes : c'est d'abord, le désir de se conformer aux enseignements publics et privés du Saint Père ; et, en second lieu, celui d'être utile plus spécialement aux jeunes clercs, auxquels le Pape impose l'obligation d'en suivre la doctrine « *Angelicum Doctorem oportet ducem ac magistrum sequi* (1)... »

Nous voudrions avoir le temps d'apprécier en détail l'œuvre du R. P. De Maria, et de parcourir une à une les notes dans lesquelles il explique certaines propositions dont le sens ou la portée échapperaient peut-être à des esprits non encore complètement formés, ou que des adversaires contestent et interprètent mal. Dans ces notes le savant professeur prouve qu'il connaît à fond la doctrine du maître, et la venge au besoin avec un luxe d'érudition vraiment admirable.

C'est ainsi qu'à propos de ce texte fameux :... « *in creaturis esse essentialis et esse actualis existentis differunt REALITER ut duæ diversæ res* (2)..., » l'auteur fait justice d'une objection souvent reproduite, à savoir que ce texte est le *seul* qu'on puisse citer pour prouver que saint Thomas soutient la distinction réelle de l'essence et de l'existence dans les créatures ; encore, dit-on, ce texte est-il extrait d'un ouvrage apocryphe.

Le P. De Maria concède que plusieurs raisons font douter à bon droit de l'authenticité de l'opuscule. Mais après avoir habilement présenté les preuves d'autorité établissant que ce texte formule exactement la pensée du Docteur Angélique, après avoir, dans ce but, cité le témoignage

(1) Alloc. hab. die 18 Januar. an. 1885. in *Ædib Vatic*,

(2) Opusc. I. Log. Sum. Tract. II. c. II. pag. 23. Vol. I.

autorisé du cardinal Pallavicini (1), du cardinal Tolet (2), et de Tiphanius (3), il donne un argument qui, pour être indirect, n'en est pas moins apodictique, lorsqu'il fait remarquer que Scot et ses disciples, entre autres Trombeta, ont attaqué violemment, et d'une façon spéciale, la distinction réelle de l'essence et de l'existence, comme une doctrine personnellement enseignée par saint Thomas d'Aquin.

Il passe ensuite aux preuves intrinsèques, c'est-à-dire, aux preuves fournies par des textes empruntés à des ouvrages reconnus authentiques. Il cite dix ou douze passages qui tous expriment formellement ou supposent manifestement la doctrine de la distinction réelle, celui-ci, par exemple : « *Est ergo considerandum quod sicut ESSE et quod est differunt in simplicibus secundum intentionem, ita in compositis differunt realiter.* (4) » ou cet autre, qu'il emprunte aux *Questions disputées* : « *Omne quod est in genere substantiæ est compositum reali compositione, eo quod id quod est in prædicamento substantiæ est in suo esse subsistens, et oportet quod ESSE suum sit aliud quam ipsum : alias non posset differre secundum esse ab illis cum quibus convenit in ratione suæ quidditatis, quod requiritur in omnibus quæ sunt in prædicamento* (5). »

Le R. P. De Maria procède avec autant de méthode dans la note très étendue dont il fait précéder l'opuscule « *De Ente et Essentia*, » et où il établit cette proposition : « *Ens et essentia sunt quæ primo in intellectu concipiuntur* (6). » Plus loin, c'est un *Scholion* qui donne lieu à un doute dont la solution est présentée avec une précision et une subtilité extraordinaires. Au chapitre VI<sup>e</sup> du

(1) De Deo. cap. 3.

(2) Comment. in I. P. q. 3. a. 3.

(3) De hypostasi. c. 6. — Cap. 42.

(4) Comment. ad Lib. Boetii de hebdomadibus. Lect. 2.

(5) Quæst. Disp. de Verit. 27. q. a. 1. ad 8.

(6) Opuse. phil. et theol., vol. I. pag. 222. sqq.

même opuscule se présente la grave et difficile question « *de principio individuationis*. » Là encore le texte se trouve éclairci et développé dans une note qui est une véritable et lumineuse dissertation.

Il nous faudrait tout citer : mais notre article prendrait des proportions qu'il ne doit point avoir. Il suffira de dire qu'il n'est pas un point de nature à soulever quelque sérieuse difficulté de doctrine ou de critique, que le P. De Maria n'ait consciencieusement annoté et mis en pleine lumière.

Le premier volume comprend trente Opuscules philosophiques, parmi lesquels se trouve le « *de pluralitate formarum* » publié pour la première fois dans son intégrité, grâce à la découverte, faite en 1874 par le Dr Uccelli, de la troisième partie de l'ouvrage que, jusqu'à cette époque, on avait crue perdue. Son authenticité est clairement établie par la « *Critica disquisitio* » dont il est précédé.

Le second volume s'ouvre par le « *de regimine principum* » dont l'authenticité est également mise hors de doute. Viennent ensuite les « *quæstiones quodlibetales* » formant un ensemble de 243 articles, dans lesquels se trouvent traitées, toujours de main de maître et souvent à fond, des questions d'une haute importance.

Le troisième volume renferme le *Compendium* de la théologie, le traité *des Substances séparées* ou de la *Nature des Anges*, le commentaire du livre de Boèce *de Trinitate*, un autre *de Hebdomadibus* ; puis vient un traité *Contre les erreurs des Grecs*, suivi d'un Opuscule ayant pour objet l'*Adorable Sacrement de l'autel*. Le dernier, « *de pulcro et bono*, » est extrait d'un commentaire de saint Thomas sur le traité de saint Denys « *de divinis nominibus*, » et emprunté partie au manuscrit authentique découvert à la Bibliothèque Nationale de Naples par le Dr Uccelli, partie au *Codex Vaticanus* n° 712.

Chacun des trois volumes compte environ 600 pages. Le texte, revu avec soin par le R. P. De Maria, est imprimé en caractères fort nets, sur un très beau papier chiné. L'éditeur S. Lapi, qui dirige, à *Città di Castello*, en

Ombrie, un important établissement de typographie, a voulu, dans la mesure de ses forces, seconder les vues du Saint Père et mettre en pratique les enseignements de la mémorable Encyclique « *Æterni Patris* (1). »

Du reste, la récompense n'a pas tardé pour l'éditeur et l'imprimeur : le magnifique Bref pontifical que voici est venu les remplir de joie, comme il réjouira certainement tous les amis de la grande philosophie de saint Thomas.

D<sup>r</sup> LOUIS-MARIE FOURNIER.

*Dilecto filio Michaeli de Maria S. J.*

*in pontificia Universitate Gregoriana philosophiæ professori.*

*LEO PP. XIII.*

*Dilecte fili, salutem et apostolicam benedictionem.*

Jampridem compertum nobis est studium tuum, quo purissimam S. Thomæ Aquinatis sapientiam prosequeris, et numerosam juventutem in Pontificia Universitate Gregoriana ad tantæ Doctoris disciplinam informare strenue et laudabiliter adniteris. Hoc nobis gratissimum semper accidit, qui, uti crebro et aperte significavimus, in theologicis et philosophicis disciplinis impense exoptamus et volumus clericorum studia revocari ad doctrinam ab Angelico Doctore explicatam. Ad hunc finem facile assequendum nihil antiquius et magis accomodatam habemus, quam præclariora Opera ab Aquinate conscripta inter juvenes studiosos divulgari. Cum enim adolescentium animus integer et incorruptus mature accesserit ad purissimos tam excellentis Præceptoris fontes, gustata ejus divina sapientia, ardentem amorem erga illam excitatum in se sentiet, et falsa dogmata, quæ

(1) Aucune vue intéressée n'a présidé à cette publication ; et c'est ce qui explique le prix si peu élevé de ces trois beaux volumes qu'on expédie franco, pour 16 francs, en France, en Suisse, en Belgique et même en Hollande. Bien plus, pour favoriser la diffusion des œuvres de saint Thomas, l'éditeur s'engage à envoyer sept exemplaires des Opuscales à quiconque lui en aura demandé six.

philosophiam nostra ætate male pervadunt et mentes transversas agunt, ultro aspernabitur. Quapropter libenti animo gratulamur tibi, dilecte fili, qui, in imbuenda optimis disciplinis juventute, egregiam industriam tuam contulisti in editiones nonnullorum S. Thomæ operum adornandas, quæ omnibus, et maxime juvenibus, qui in spem sacerdotii instituuntur, sine gravi dispendio usui esse possent. Sicut ergo merita laude te prosequuti sumus propter *Quæstiones Disputatas* S. Doctoris, quas concinna editione vulgasti : sic te iterum commendatione Nostra dignum habemus, qui *selecta Opuscula philosophica et theologica cum Quæstionibus Quodlibetalibus* ejusdem Angelici Præceptoris tribus voluminibus nuperrime typis edi curasti, et quorum exemplum Nobis obtulisti in testimonium tuæ obsequentissimæ erga Nos voluntatis. Munus tuum perjucundum Nobis fuit, et te optime consuluisse putamus emolumento ac disciplinæ adolescentium, quod quasdam quæstiones et adjecta nonnullis opusculis scholia elucubrasti quæ inexpertæ ac teneræ ætati fideliter aperirent ea doctrinæ capita, quæ Angelicus magister, uti fundamenta proposuit totius disciplinæ ab ipso expressæ. Dum ergo imploramus, ut labori a te pro doctrina S. Thomæ Aquinatis dilatanda suscepto propitius adsit Deus, auspiciem divinorum munerum Apostolicam Nostram Benedictionem tibi, Sodalibus qui in eodem opere adlaborant, et discipulis tuis, sicut petiisti, peramanter impertimus. Datum Romæ apud S. Petrum die 4. aprilis an. MDCCCLXXXVI, Pontificatus Nostri Nono.

LEO PP. XIII.

## ACTES DU SAINT SIÈGE

---

*Lettre Encyclique de S. S. Léon XIII à l'Épiscopat  
de la Prusse.*

---

VENERABILIBUS FRATRIBUS ARCHIEPISCOPIS ET  
EPISCOPIS BORUSSIE

LEO PAPA XIII

---

VENERABILES FRATRES

SALUTEM ET APOSTOLICAM BENEDICTIONEM.

Jampridem Nobis in votis erat, Venerabiles Fratres, vos alloqui, ut de præsentibus rei catholicæ in Germania conditionibus vobiscum ageremus. — Illud valde optabamus, singulari quadam ratione testari magnitudinem paternæ caritatis ac studii, quo vos et dilectos vestros filios complectimur : simulque vobis gratulari de sollicitudine illa plane apostolica, qua vos omnes, Venerabiles Fratres, in gregem vestrum animatos inflammatosque conspiciamus. Intelligimus præsertim curas, quas constanter adhibuistis, ut catholici homines, fidei vestræ concrediti, nunquam se a virtute, a pietate, a salutis via abduci paterentur. — Maxime etiam cordi erat, vobis patefacere animi solatium atque oblectationem quam percipimus tum ex summa voluntate, qua universi catholici homines Germaniæ vobis adhærescunt, vobisque dicto audientes sunt, tum ex disciplina et concordia, quæ inter ipsos magis magisque invalescit.



Quod antea non licuit, placet præstare modo per hanc epistolam, quam ultro ad vos damus, spem bonam animo foventes fore ut, divinæ Providentiæ beneficio, cito dies affulgeat, qui religioni et Ecclesiæ in Germania læta meliorum rerum initia afferat.

Neminem vestrum latet, Venerabiles Fratres, mutuum concordiam, quæ haud brevi annorum spatio inter hanc Apostolicam Sedem et Borussia Regnum fauste feliciter intercesserat, magnis ex improvise perturbationibus fuisse obnoxiam, ob eas præsertim latas leges, quibus catholici cives in grave discrimen et angorem adducti sunt. — At hæc calamitas, quæ Decessorem Nostrum fel. rec. Pium IX ac Nos etiam magno dolore affecit, occasionem præbuit, moderante Deo, quamobrem tum pastorum tum fidelium Germaniæ virtus et in avita fide constantia majorem in modum eluceret. Quæ quidem virtus et constantia eo majori commendatione digna est, quod cum illi strenuam causæ Ecclesiæ tuendæ operam darent numquam a fide et obsequio majestati Principis debito, nunquam a patriæ caritate discesserint; et obtrectatoribus suis re ipsa ostenderit, non civilium rationum respectu, sed religione officii, quæ opus Dei sanctum et inviolatum haberi jubet, sese unice moveri. — Hinc factum est, ut summus ipsa meritorum auctor ac remunerator Deus non modo in vos, Venerabiles Fratres, sed etiam in universum diœcesium vestrarum populum amplissima bonitatis et gratiarum suarum munera effuderit. Eo enim opem suam largiente, licet, novarum legum causa, imminueretur in dies inter Borussia fideles sacerdotum numerus et in pluribus curialibus ecclesiis deessent qui sacra fidelibus administrarent; licet viri fallaces, *veterum catholicorum* sibi nomine imposito, novas pravasque doctrinas serentes discipulos post se abducere fraude deceptos conarentur, vidimus tamen cum gaudio dilectos filios catholicos e Germania fidem patrum suorum integre firmiterque tenere; nusquam se insidiis magistrorum nequitiae pervios præbere; sed christiani animi magnitudine pericula vincere, et tanto majore in

Ecclesiam studio moveri quanto asperioribus molestiis eam exerceri conspiciebant.

Quibus ex rebus magnæ virtutis et gloriæ, dolorem a Nobis susceptum ob memoratas leges levare sensimus ; ac pio cordis affectu Deo laudes gratiasque egimus, qui filiorum suorum animis robur illud mirabiliter indiderat ; et oblata occasione facere non potuimus, quin vestram istarumque catholicarum gentium virtutem merita commendatione palam ornaremus. — Sed Apostolico ministerio Nostro, quo vigilare cogimur ne Ecclesiæ status ullum detrimentum capiat, neu interior vita ejusdem Ecclesiæ ullis perturbationibus obnoxia sit, ea omnia haud satis erant, nisi pariter quantum in Nobis auctoritatis et studii est, id omne ad removendas præsentium temporum difficultates contulisse-mus. Quapropter nulli pepercimus curæ, nullum prætermisimus officium, ut eæ leges revocarentur, quæ diuturnas Ecclesiæ angustias, vobisque magnam laborum segetem pepererunt. Ac tantum Nobis studium fuit et inest adhuc animo restituendi solidis innixam fundamentis concordiam ac pacem, ut declarare supremis rerum Moderatoribus non omiserimus, propositum esse Nobis usque eo Nos morigeros eorum voluntati præbere, quo per divinas leges et conscientiæ officium liceret. Quinimo hoc ipsum propositum Nos manifestis patefacere argumentis non dubitavimus ; destinatumque animo habemus, nihil etiam in posterum prætermittere, quod restituendæ firmandæque concordie conferre videatur.

At vero, ut hoc quod votis et spe Nostra prosequimur auspiciato contingat, præcipue curandum est, ut a publicis legibus exulent quæ contraria sunt rationibus catholice disciplinæ in eo quod sanctus et antiquus pietati fidelium est ; itemque quæ libertatem impediunt episcoporum propriam, ecclesias suas regendi ad normas divinitus constitutas, atque instituendæ in sacris seminariis ad canonicarum sanctionum præscripta juventutis. — Quamquam enim sincero pacis studio teneamur, non tamen fas est Nobis contra ea quæ divinitus constituta et sancita sunt quidquam

audere ; pro quibus profecto, si ad ea tuenda opus esset, extrema quæque perpeti, exemplo Decessorum Nostrorum, non dubitaremus.

Vos autem, Venerabiles Fratres, non ignari estis quæ sit intima Ecclesiæ natura, et qualem ipsam divinus ejus conditor constituerit, quæque jura exinde dimanent, quorum vim convellere aut detrectare nemini licet. Nimirum, uti Nos ipsi litteris Nostris encyclicis *Immortale Dei* nuperissime declaravimus, Ecclesia societas est supernaturalis atque in suo ordine perfecta. Quemadmodum enim id sibi propositum habet, ut filios suos ad æternam beatitudinem adducat, ita divinitus datis præsiidiis et instrumentis est prædita, quibus eos æternorum honorum compotes faciat, inceptans in terris et in hujus vitæ militia ædificium, quod supremum fastigium supremumque decus est habiturum in cœlis. Ad solam autem Ecclesiam pertinet statuere de iis quæ interiorem ejus vitam spectant, cujus ratio a Christo Domino restitutore salutis nostræ fuit constituta. Hanc potestatem liberam et nemini obnoxiam unum penes esse Petrum et successores ejus Christus jussit, ac sub auctoritate et magisterio Petri penes esse episcopos in suis cujusque ecclesiis : quæ episcoporum potestas natura sua disciplinam cleri, tum in iis quæ ad sacra munera tum in iis quæ ad sacerdotalis vitæ rationem pertinent præcipue complectitur : *presbyterium enim episcopo coaptatum est sicut chordæ citharæ* (1).

Cum porro sacerdotalis ordo, tam sublimis ministerii hæres, aliis post alios succedentibus, nunquam sui dispar sæculorum cursu renovetur, cumque opus sit, ut qui in hunc ordinem vocati sunt, sinceritate doctrinæ et innocentia vitæ, quantum fieri potest, eorum vestigiis insistant, quos Christus primos fidei satores elegit, nemini dubium esse potest, non aliis quam episcopis jus munusque esse docendi et instituendi juvenes, quos Deus singulari beneficio ex hominibus assumit, ut sint ministri sui ac dispen-

(1) Ignat. M. Ep. ad Ephes. c. XV.

satores mysteriorum suorum. — Ac sane, si ab iis quibus dictum est *docete omnes gentes*, religionis doctrinam homines debent excipere, quanto validiori jure ad episcopos cura pertinet, ea quam potioem duxerint ratione, eorumque docentium ope quos maxime probaverint, sanæ doctrinæ pabula tradendi iis qui pro suo ministerio sal terræ futuri sunt et pro Christo apud homines legatione functuri? Nec solum hoc gravissimo munere obstringuntur episcopi, sed eo insuper ut vigilantiam suam bono alumnorum sacri ordinis impertiant, eosque mature imbuant solidæ pietatis sensibus, qua dempta, nec ii sacerdotii honore digni sunt, nec muneribus ejus rite implendis pares esse possunt.

Vos certe, Venerabiles Fratres, ratione atque experientia edocti, optime nostis quam arduum sit, quam diuturni laboris opus tales juvenes fingere et instituere. Cum enim qui prioribus annis Deum elegerunt in hæreditatem suam, ex Apostolorum Principis præcepto teneantur se ipsos vivam virtutis continentiaque formam oculis christiani populi exhibere, ii mature discant oportet, sub magisterio episcoporum ac delectorum moderatorum disciplina, cupiditatibus suis dominari, terrena despiciere, cœlestia appetere, quorum et cogitatione muniti et amore inflammati, facilius possint inter mundi corruptelas caste integreque versari. Oportet insuper ut cito assuescant constanti et impavido esse animo in munere explicandæ populis tuendæque catholicæ veritatis, quam mundus spernit ac pertinaci odio prosequitur. Quid sane, Venerabiles Fratres, expectandum esset, si cum tempora incidunt, quæ vehementiorem postulant pro tuenda Ecclesie causa dimicationem, sacri ordinis viri, sanctæ disciplinæ et caritatis ope, in id jampridem comparati non sint ut episcopis suis cum fide adhaereant, eorum excipiant voces, et aspera quæque pro Jesu Christi nomine perferre non vereantur? Scilicet juveniliū annorum disciplina, quæ in seminariis aliisque sacre institutionis sedibus traditur, ea est qua sacrorum alumni, procul ab humanarum curarum astu, ad apostolica ministeria rite obeunda informantur, et ad quæque vitæ

incommoda atque ad omne laborum genus læto animo subeundum in salutem animarum. Ea est quæ efficit, vigilantibus ac præsentibus episcopis delectisque ab iis presbyteris diuturna sacræ disciplinæ peritia spectatis, ut alumni discant æqua lance metiri vires suas et quid ipsæ valeant agnoscant : ac pastores vicissim, compertis cujusque ingeniis et moribus, scienter decernere possint, qui sint ex iis sacerdotii honore digni, et cavere ne quis immerito aut præpostere sacris ordinibus initiatur. At qui poterunt hujusmodi salutare fructus haberi, nisi plena sacris pastoribus sit facultas impedimenta removendi et opportuni ad assequendum utendi præsidii ? — Quæ in re, quoniam nationis vestræ homines, præter alia ornamenta armorum quoque gloria excellunt, passurine unquam essent qui rei publicæ præsent, ut qui juvenes rudimenta militiæ ad ducendos ordines et bellica munera administranda in militaribus institutis accipiunt, ab aliis potius quam a peritis bellicæ artis scientiam armorum edicerent, atque ab aliis magis quam ab idoneis militiæ magistris disciplinam castrorum, usum rerum et martios spiritus haurirent ?

Ex his facile intelligitur cur a vetustissimis Ecclesiæ temporibus Romani Pontifices et catholici episcopi omnem curam gesserint, ut candidatis sacri ordinis contubernia constituerent, in quibus eos aut per se ipsi, aut probatis adhibitis magistris, quos interdum e sacerdotibus cathedralis ecclesiæ legebant, ad litteras, ad severiores doctrinas et præcipue ad mores sua vocatione dignos excolerent. Adhuc hominum memoria celebrantur domus olim ab episcopis et cœnobitis clericis excipiendis apertæ, atque inter eas illustris adhuc fama viget Patriarchii Lateranensis, ex quo, velut ex arce sapientiæ et virtutis, Pontifices Maximi et antistites sanctimonia ac doctrina clari prodierunt. Ac tanti momenti hoc studium accuratæ diligentisque clericorum disciplinæ, et tam necessarium visum est, ut jam inde ab initio sæculi VI<sup>i</sup> synodus Toletana *de iis quos voluntas parentum a primis infantix annis clericatus officio manciparat, statuerit observandum ut mox cum*

*detonsit vel ministerio lectorum contraditi essent, in domo ecclesiæ sub episcopali præsentia a præposito sibi deberent erudiri.* — Inde liquet quam gravi justaque de causa vehementer contendamus, vestrarum diœcesium semina-ria ad eas normas constitui, ordinari atque componi, quas Concilii Tridentini Patres, ut notum pervulgatumque est tradidere. Nec alia profecto fuit causa cur Apostolica Sedes cum inter Romanos Pontifices et supremos rerum publicarum Moderatores pactionum fœdera pro variis temporum rationibus inita sunt, diligenter in iis cautum consultumque sacris seminariis voluit, et episcoporum jus iis regendis, alia quavis potestate exclusâ, sartum tectumque esse curavit. Cujus rei perspicuum inter alia documentum præbent Apostolicæ litteræ, quarum initium *De salute animarum*, quæ a fel. rec. Pio VII Decessore Nostro die decima octava Julii anno MDCCCXXI editæ fuere, conventionem ab Eo inita cum Borussia Rege, in qua de nova diœcesium descriptione agebatur.

Sit igitur integrum, sit liberum jus et potestas episcopis in seminariis palæstra mansuetæ Christi militiæ fingendæ conferre operam; sit integrum sacerdotibus judicio suo deligere alios aliis ministeriis præficiendos, ac nulli impedimento obnoxios pastoralis sui munere tranquille perfungi.

Ex his autem, quæ ediximus, videtis, Venerabiles Fratres, quam vere justaque declaratum a Nobis fuerit, ad faustam stabilemque concordiam summis votis tandiu expeditam, inter potestatem utramque ineundam, opus esse latas leges ita componi, ut necessaria ad vivendum agendumque libertas Ecclesiæ salva supersit. Ac Nos confidimus viros qui rei publicæ gubernacula tenent, æquos se causæ nostræ præbituros, eaque Nobis præstituros, quæ vi sanctissimorum jarium postulamus.

Nec vero postulata Nostra talia sunt, ut ex iis quidquam imperantibus de sua dignitate et potestate decedat; quinimo ex ipsis magnæ in bonum publicum solidæque dimanant utilitates. Quæ enim a vobis, Venerabiles Fratres, et a

cooperatoribus vestris in ministerio verbi populis documenta traduntur in iis quæ ad eorum officia erga civilem auctoritatem pertinent, huc maxime redeunt : scilicet omnem animam potestatibus sublimioribus subditam esse debere *non solum propter iram, sed etiam propter conscientiam* (1) ; publica onera æquo animo ferenda ; a turbulentis consiliis et molitionibus abstinendum : caritate fraternitatis invicem dilectionem exhibendam mutuaque officia in hominum societate cum fide servanda. Quod si major, quam nunc est, cooperatorum vestrorum evaderet numerus, ex hoc incremento una etiam eorum auferetur manus, quorum est tam salutaria humanæ societati documenta in populos propagare ; simulque facilius possent destitutæ jamdiu rectorum suorum solatio parœciales ecclesiæ probætorum sacerdotum curæ committi : quod catholicorum vota maxime flagitant.

Sunt præterea, ut nostis, Venerabiles Fratres, in humanæ societatis sinu plura publicarum perturbationum semina, veluti passim dispositi ignes, qui sævum minitantur incendium, in quibus præcipue se effert operariorum causa, quæ rei publicæ moderatorum sollicitos habet animos rationem quærentium qua impendentibus periculis occurrant viamque obstruant *sectarum* asseclis, qui in omnem occasionem excubant crescendi ex publicis malis resque novas, magno cum rei publicæ detrimento moliendi. — Atqui mirum est quantum hac ipsa in re de humana societate mereri Ecclesiæ ministri, opera sua, possunt ; quod et in aliorum temporum procellis et calamitatibus scimus contigisse. Sacerdotes enim, qui pro sui ministerii ratione cum inferiorum ordinum hominibus quotidianam pene consuetudinem habent et cum iis solent familiariter intimeque versari labores et dolores penitus norunt ejus generis hominum : saucia eorundem corda propius intuentur ; et opportuna auxilia, documenta ex divinæ religionis fontibus depromentes, nati apti sunt ea solatia et remedia

(1) Rom. XIII, 5.

ægris animis afferre, quæ maxime præsentium malorū lenire sensum, fractas revocare vires possunt et præcipientes in turbulenta consilia animos compescere.

Nec minus insuper validam utilemque operam sacri ordinis viri eo imbuti spiritu, quem Ecclesia ministris suis indit, navare possunt in iis regionibus longe dissitis et a civili cultu remotis, in quibus *colonias* statuere plures Europæ principes hoc tempore instituerunt. — Ipsi rei germanicæ Governatores non modo certatim curant colonias deducere possessionesque ampliare, sed etiam novos aditus industriæ et mercaturis faciendis patefacere. Iidemque de humanitate gentium hoc etiam nomine optime merebuntur, quod nitantur tribus immanes et feras urbanis moribus atque artibus expolire. — Magni autem refert ad rudium et incultarum gentium demerendos animos voluntatesque conciliandas, eas confestim salutaria religionis præcepta edocere, ad veram recti honestique speciem intuendam adducere, et dignitatis filiorum Dei conscias efficere, ad quam ipsæ etiam, Sospitatoris nostri meritis, vocatæ sunt. Quas res maxime propositas animo habentes Romani Pontifices, Evangelii præcones ad incultos populos mittere sedulo naviterque curarunt. Ac sane opus de quo agitur, non exercituum, non civilium magistratum, neque dominantium est quamquam ipsi fructum ex eo uberrimum capiunt; sed illorum, uti testatur historia, est hominum, qui ex Ecclesie castris prodeuntes, sacrarum expeditionum labores et pericula sibi suscipiunt, ac velut nuncii et interpretes Dei, inter barbaras gentes migrare non verentur, vitam et sanguinem fratrum saluti libenter largituri.

Hæc omnia Nos animo reputantes et cogitatione complectentes, in spem adducimur fore ut, Deo aspirante et favente, vota Nostra optato exitu fortunentur. Vos autem, Venerabiles Fratres, pergite assiduis ad Deum precibus idipsum implorare. Cumque animi vestri non humanis cupiditatibus et consiliis, sed unice divinæ gloriæ studio et amore erga Ecclesiam agentur dubitandum non est quin, divina opitulante gratia, dignam constantiæ vestræ mercedem referatis.



Et quoniam in omnibus rebus ad prosperos eorum exitus, magna semper vis fuit conjunctionis animorum mutuæque caritatis, nihil sit vobis antiquius, quam sanctum caritatis vinculum inter vos omni studio tueri. Qua in re illud etiam vos perpendere volumus, Venerabiles Fratres, eas perturbationes quibus obnoxii estis, tales esse, ut non magis proprias singularum diœcesium, quam communes universæ Ecclesiæ rationes attingant : quarum tutela ut nobis huic Apostolicæ Sedi commissa est, in qua suprema potestas Ecclesiam regendi, supremum ejus magisterium et catholicæ unitatis centrum est constitutum. In hanc igitur Apostolicam Cathedram vestri perpetuo conjecti sint oculi ; ac vobiscum reputate, nihil ipsi esse potius, quam curam omnem operamque conferre, ut concertationibus, quæ in ista regione vigent, finis tandem, uti vos vestræque procurationis fideles optant, imponatur.

Patrem denique misericordiarum ex intimo corde adprecantes, ut respiciat labores et dolores vestros, atque communibus votis propitius annuat, Apostolicam benedictionem præcipuæ Nostræ dilectionis testem auspicemque præsidii et solatii cœlestis, vobis, Venerabiles Fratres universoque clero et fidelibus cujusque vestrum fidei concreditis, peramanter in Domino impertimus.

Datum Romæ apud S. Petrum, die VI januarii anno MDCCCLXXXVI, Pontificatus Nostri Anno Octavo.

LEO PP. XIII

## TABLE DES MATIÈRES

---

QUATRE MANUSCRITS IMPORTANTS DU NOUVEAU TESTAMENT AUXQUELS ON PEUT EN AJOUTER UN CINQUIÈME, par M. P. Martin . . . . .		5, 146
LES ORIGINES DE L'HOMME, par Mgr. Maupied. . . . .		34, 125, 258, 341, 481
COMMENTAIRE DE LA CONSTITUTION APOSTOLICÆ SEDIS, par M. le D <sup>r</sup> Dolhagaray. . . . .		500
L'ANIMATION IMMÉDIATE RÉFUTÉE. . . . .		537
L'ÉQUIPROBABILISME, par M. le D <sup>r</sup> Jules Didiot. . . . .		481
L'EXÉGÈSE DE M. FAYE, par M. le Docteur Bourdais . . . . .		63, 113, 193, 348
SUR LE MOTIF DE L'INCARNATION, par le R. P. Hilaire . . . . .		96
id. . . . . par A. C.		438
LA PREMIÈRE COMMUNION, par M. l'abbé Samuel . . . . .		209
LE JUBILÉ DE 1886, par M. H. Moureau. . . . .		231, 289
ÉTUDE SUR LE PAPE VIGILE, par Dom L. Lévêque. 308.		552
L'ARGUMENT DE SAINT ANSELME, par J.-M.-C. Picci-relli, S. J. . . . .		385
SUR LE DÉLUGE BIBLIQUE, par M. G. Robert . . . . .		400
VARIÉTÉS . . . . .		446, 522
LITURGIE, par M. l'abbé P. R. . . . .		176
NOTES D'UN PROFESSEUR, par le D <sup>r</sup> Jules Didiot. 77.		369
ACTES DU SAINT SIÈGE. . . . .		90, 191, 281, 382 562
BIBLIOGRAPHIE . . . . .		187, 271, 341

---

## TABLE ALPHABÉTIQUE

---

ACTES du Saint Siègè. 89, 191, 281, 382, 562,

ALLARD (M. Paul). — *Histoire des persécutions pendant la première moitié du troisième siècle*, 279.

ALLEMAGNE. — Lettre de S. S. Léon XIII au prince de Bismarck, 286. — Encyclique aux évêques de Prusse, 562.

ALPHONSE (S.) de Liguori. — V. Equiprobabilisme.

ANDRÉ (Mgr.). — *Cours alphabétique théorique et pratique de la législation civile ecclésiastique*, 274.

ANGLETERRE. — Lettre de S. S. Léon XIII aux évêques d'Angleterre sur la question des écoles, 281.

ANIMATION (l') immédiate réfutée, 536 ss. — Par l'Écriture sainte, 540.

ANSELME (S.). — L'argument de S. Anselme n'est pas philosophique, mais théologique, 385.

ANTHROPOLOGIE. — Origines de l'homme et des espèces animales vivantes et fossiles établies par les faits géologiques etc., 34 ss., 125 ss., 258 ss., 341 ss., 418 ss. — Les traditions universelles, les coutumes générales, les cérémonies religieuses, les formes politiques et gouvernementales primitives attestent l'histoire et l'origine de l'homme et des espèces animales tracées par nos Livres Saints. — Modifications relativement récentes des continents Européens, Africains et Asiatiques après le déluge universel. 123, 258, 341. — Les plus anciens monuments de l'Égypte sont des imitations de la tour de Babel; et les plus anciennes traditions des peuples primitifs nous conduisent jusqu'à la toute puissance du Créateur, 418.

AYROLLES (le R. P.). — *Jeanne d'Arc sur les autels et la régénération de la France*, 84.

BARTHÉLÉMY. — *Explication littéraire et morale du Catéchisme de Metz*, 276.

BIROAT (le Dr). — *La vie de J.-C. dans le sacrement de l'autel*, 87.

BONAVENTURE (S.). — Bref de S. S. Léon XIII relatif à la nouvelle édition de ses œuvres, 284.

BULLAIRE. — *Bullarum, diplomatum et privilegiorum sanctorum Romanorum Pontificum Neapolitana editio*, 271.

CATÉCHISME. — V. Barthélémy, Rambouillet.

CENDRES. — Manière d'imposer les cendres, 175. — Il est permis de les bénir et de les imposer avant et après la grand'messe, 185.

CHARAUX (M. A.). — *Esprit de Montesquieu*, 371.

CIOLLI. — *Direttorio pratico delle confessione novello*, 471. — *Commentario pratico delle censure « latæ sententiæ » oggidi in vigore nella Chiesa*, 472.

COMMUNION. — *Quelques règles canoniques sur la conduite spirituelle des religieuses*, 83. — La première communion, 209 ss. — Ce qu'il y a dans la première communion, telle qu'elle se fait ordinairement en France, 210. — Ce que cet acte exige pour être bien fait, 212. — Dans quelles conditions les enfants sont admis à la première communion? 213. — Impossibilité d'obtenir des fruits sérieux et durables des premières communions, dans les conditions actuellement suivies, 217. — Modifications à introduire, 228. — V. Rambouillet.

CONFIRMATION. — Le parrain du baptême ne doit pas être parrain de la confirmation, 474.

CONSTITUTION APOSTOLIQUE SEDIS. — Décision du Saint-Office, 476. — Commentaire de cette constitution, 500 ss. — Commentaire de la première excommunication *latæ sententiæ*, *ibid.* — Pour être apostat, il suffit d'abjurer complètement la foi chrétienne, 501. — Tout apostat encourt-il l'excommunication? 505. — L'hérésie ou erreur opiniâtre conservant une ou plusieurs vérités de la foi catholique encourt l'excommunication, 508. — Solution du cas d'hérésie par ignorance, 511.

DÉCISIONS de la S. C. de l'Index, 191, 471. — de la Pénitencerie, 287, 382. — de la S. C. du Concile, 474. — du Saint-Office, 474, 476, 477. — de la S. C. des Indulgences, 478.

DEPLACEMENT (le P.). — *Vie de la R. Mère Javouhey*, 457.

DÉLUGE. — Réponse de M. Robert aux critiques de M. l'abbé Prunier contre la non-universalité du déluge soutenue par M. Motais, 400.

DERAMECOURT (l'abbé A.). *Le clergé des diocèses d'Arras, Boulogne et Saint-Omer pendant la Révolution*, 461.

ÉCOLES. — V. Angleterre.

ÉCRITURE SAINTE. — Quatre manuscrits importants du Nouveau Testament auxquels on peut en ajouter un cinquième, 5 ss., 146 ss., — Utilité de la question d'origine et de diffusion des manuscrits, 5. — Incertitude de l'origine des plus anciens manuscrits du Nouveau Testament, 7. — La question d'origine de quatre manuscrits importants du Nouveau Testament n'a pas été traitée par MM. Hugh Ferrar et Abbott, 9. — Origine calabraise et grecque du cursif 13, 42. — Les trois autres manuscrits ont la même origine, 47; ainsi que le manuscrit de la bibliothèque Ambrosienne de Milan, 146. — Le Manuscrit de Venise, 166. — V. Exégèse.

EQUIPROBABILISME (l') — Critique des *Institutiones morales Alphonsanæ* du R. P. Clément Marc, 481 ss. — Plan des Institutions Alphonsiennes, 482. — Principes des Institutions Alphonsiennes, 481. — Les résultats des Institutions Alphonsiennes, 497.

EUCARISTIE. — V. Biroat, Communion, Pailler, Rambouillet, Souhaut, Tesnière,

EXÉGÈSE (l') de M. Faye, 63 ss., 113 ss., 193 ss., 348 ss. — Valeur scientifique de l'ouvrage de M. Faye : *Sur l'origine du monde* ; sa conformité avec la doctrine chrétienne, 63. — Restrictions : 1<sup>o</sup> les actes de l'âme humaine ne peuvent pas être antérieurs à la création de l'homme, 70 ; 2<sup>o</sup> erreur d'une création unique, 71 ; 3<sup>o</sup> erreur sur l'autorité scientifique des Livres saints, 73, 113 ; 4<sup>o</sup> erreur sur les sept jours de la création, 117 ; 5<sup>o</sup> erreur sur la création de la lumière, 193 ; 6<sup>o</sup> erreur sur le firmament biblique, 194 ; ce qu'est le firmament, *ibid*, 348 ; 7<sup>o</sup> erreur sur la création des diverses espèces animales, 364. — V. Anthropologie, Déluge, Ecriture sainte.

FAYE (M.). — *Sur l'origine du monde*, V. Exégèse.

FUNÉRAILLES et baptême des hérétiques. — Réponse du Saint-Office, 477.

GIRAUD (l'abbé F.). — *De studiis historicis ad rem theologiam spectantibus*, 464.

GOFFINET (le R. P.). — *L'ancienne abbaye de Clairefontaine*, 374.

GRÉA (dom A.). — *De l'Église et de sa divine constitution*, 77.

HÉNAULT. — *Recherches historiques sur la fondation de l'église de Chartres et des églises de Sens, de Troyes et d'Orléans*, 277.

HUGH FERRAR et ABBOTT. — *Collation of four manuscripts of the Gospels*, 11.

INCARNATION (motif de l'), 97 ss., 438 ss. — Opinion des Scotistes, 98. — Malebranche l'exagère, 99. — Sansverino s'attache à la doctrine des Pères, 100. — Les révélations des saints sujettes à l'erreur ne sont point un argument irréfutable, 101. — Thèse : le péché n'est ni cause première, ni occasion purement accessoire, mais condition *sine qua non* de l'incarnation, 103. — La perfection de la croix, 108. — Résumé de l'ouvrage du P. Marcel sur le motif de l'incarnation, 438.

INDEX. — Livres mis à l'Index, 191, 474.

JODER (l'abbé). — *Formulaire matrimonial*, 466.

JOSEPH (S.). — Question sur la composition de l'hymne des vêpres, 372.

JUBILÉ. — Lettre encyclique de S. S. Léon XIII accordant un Jubilé extraordinaire, 89. — Le Jubilé de 1886, 231 ss., 289 ss. — Nature et historique du Jubilé, 231. — Jubilé ordinaire : son origine et sa périodicité, 232. — Jubilé romain et Jubilé d'ex-

tension, 233. — Jubilé extraordinaire, 236. — Promulgation du Jubilé, 238. — Interprétation des bulles du Jubilé, 240. — Les œuvres du Jubilé, 241. — Commutation des œuvres du Jubilé, 289. — Privilèges du Jubilé, 294. — Décisions de la S. Pénitencerie à propos du Jubilé de 1886, 287, 382.

LITURGIE. — V. Cendres, Joseph, Messe.

MARC (le R. P. Clément). — V. Équiprobabilisme.

MARIA (le R. P. Michel de). — *S. Thomæ Aquinatis opuscula philosophica et theologica*, V. Thomas.

MAUDUIT (l'abbé). — *Un saint et savant Breton*, 377.

MESSE Mozarabique. 446.

MOUREAU. — Le Jubilé de 1886, Voir Jubilé.

NOUVEAU TESTAMENT. — V. Ecriture sainte.

PHILOSOPHIE. — V. Anselme.

PRUSSE. — Lettre encyclique de S. S. Léon XIII à l'épiscopat de la Prusse, 562.

PURGATOIRE. — Décret de la S. C. des Indulgences concernant l'acte héroïque, 478.

RAMBOUILLET (l'abbé). — *Catéchisme de première communion*, 384.

SAN (le R. P. Louis de). — *Etude pathologico-théologique sur sainte Thérèse*, 369.

SANTI. — *Prælectiones juris canonici*, 467.

SCHILLING. — *Nouvelle méthode pratique et facile pour apprendre sans maître la langue hébraïque*, 378.

SCHNEIDÉR (le P.). *Manuale precum in usum theologorum*, 375.

SOCHAUT (le chanoine). — *L'Hostie sainte*, 376.

SOULIER (le R. P. Pérégrin). — *Vie de S. Philippe Benizi*, 82.

TESNIÈRE (le P.). — *Somme de la prédication eucharistique*, 85.

THOMAS (S.) d'Aquin (les Opuscules de) 522 ss. — Nécessité de la philosophie scolastique, *ibid.* — Travaux du P. Liberatore, 533 ; du P. Cornoldi, 555. — Les opuscules de S. Thomas édités par le R. P. de Maria, 555.

TOUROUDE (le P.). — *Lettre adressée au R. P. Hahn, S. J., à l'occasion de son mémoire sur sainte Thérèse*, 370.

VALLET. — *La tête et le cœur*, 187.

VIGILE (étude sur le pape), 308 ss. 523 ss. — Vigile avant son élévation au trône pontifical, 309. — Elévation de Vigile au Souverain Pontificat, 523.

REVUE

DES

**SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES**

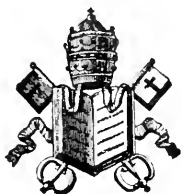




REVUE  
DES SCIENCES  
ECCLÉSIASTIQUES

---

Ubi Petrus



Ibi Ecclesia.

N° 319. — Juillet 1886

SIXIÈME SÉRIE. — TOME IV (LIV° DE LA COLLECTION)

12 Numéros par an. — 12 Francs

---

AMIENS

V° ROUSSEAU-LEROY, ÉDITEUR

BUREAUX DE LA REVUE : Rue St-Fuscien, 18

PARIS

ROGER et CHERNOVIZ, LIBRAIRES,

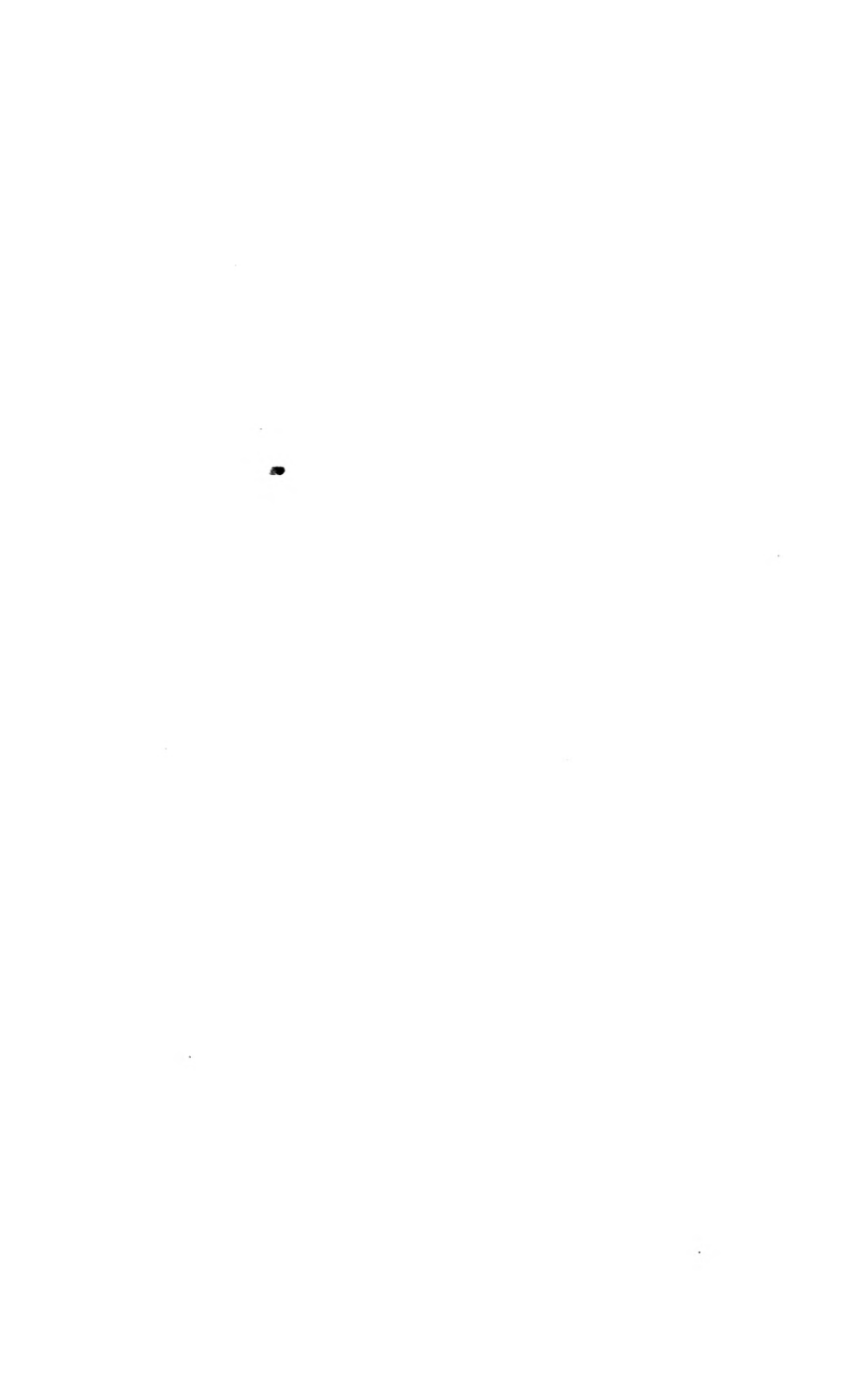
7, Rue des Augustins.

LONDRES

BARTHES ET LOWELL

14, Great Malberought Street

1886



## A PROPOS DU « DÉLUGE BIBLIQUE »

de M. MOTAIS.

---

La *Revue des sciences ecclésiastiques* avait publié, dans son numéro de décembre 1885, un article sur *le Déluge biblique* de M. Motais. Dans le numéro de mai 1886, M. l'abbé Robert, prêtre de l'Oratoire de Rennes, a fait une réponse aux *Observations* que contenait cet article signé de notre nom.

Après un court préambule, il entre ainsi en matière : « L'auteur de cet article ayant altéré le texte de M. Motais, dénaturé sa pensée, et émis sur l'inspiration une théorie qui nous semble inexacte, nous croyons devoir à notre tour présenter les observations qui suivent (1). » Inattention allant jusqu'à altérer un texte, ignorance sur un point élémentaire en théologie, idées inexactes, contradictions, voilà, d'après M. Robert, ce qu'il y aurait dans les *Observations* sur le *Déluge biblique*. Et si nous avons pris quelques précautions de style pour formuler nos critiques, il y va, lui, bien plus rondement, comme on vient de le voir.

Nous allons tâcher de lui montrer que nous n'avons mérité aucun de ses reproches.

Disons d'abord une chose qui ne pourra que lui faire plaisir : nous trouvons que dans son article il montre parfois une assez grande habileté pour se tirer d'affaire aux mauvais pas. Avec une bonne cause cette adresse

(1) P. 400.

lui eût donné d'excellents résultats. S'il ne les a pas obtenus, c'est que la cause est mauvaise. Examinons-la.

I. — *Si nous avons altéré le texte de M. Motais.*

Quoi ! nous avons altéré le texte d'un auteur pour défrayer notre critique !

« M. Motais se demande si c'est Dieu *ou l'écrivain sacré qui parle* (dans le récit de Moïse), et M. Prunier, au moment de citer le texte, écrit : Dieu ou l'homme (1). »

M. l'abbé Robert le sait bien, nous avons transcrit avec une scrupuleuse exactitude tout le passage que que nous voulions étudier. Nous tenions à le mettre sous les yeux des lecteurs dans son intégrité, afin que chacun pouvant le lire, on ne nous accusât pas d'y avoir fait des modifications capables d'en changer le sens. Une première fois, nous avons répété mot pour mot ce qui venait d'être cité. Nous avons donc écrit deux fois avec toutes leurs syllabes les expressions qu'on nous accuse d'avoir altérées.

Après avoir cité, il fallait bien arriver à l'interprétation pour comprendre, ce qui n'était pas chose facile. Ce n'était donc plus le moment de redire les mots, mais de chercher le sens d'une phrase obscure. Et en traduisant ainsi : on met en doute si c'est « Dieu ou *l'homme* qui parle, » nous avons, et nous avons encore la conviction d'avoir bien saisi la pensée de M. Motais. C'est pourquoi nous avons mis la traduction claire et française entre guillemets ; nous la regardons comme littérale.

M. l'abbé Robert prétend que « le professeur de

(1) *Art. cité*, p. 401.

Séer » ne voit pas de différence entre *homme et écrivain sacré* : « c'est, ajoute-t-il, faire une grave confusion. Peut-on confondre, en effet, Moïse *l'homme en-dehors de l'inspiration*, avec Moïse *l'écrivain sacré*, c'est-à-dire inspiré (1) ! »

C'est tout-à-fait gratuitement que l'on nous attribue une aussi épaisse ignorance. Nous savons bien la différence qui existe entre Moïse *l'écrivain sacré* et Moïse *l'homme en-dehors de l'inspiration* ; et c'est justement sur cette distinction que nous nous appuyons pour combattre celui qui met en doute si c'est Dieu ou *l'écrivain sacré* qui parle dans le récit mosaïque.

Pour nous, *l'écrivain sacré*, considéré précisément comme *écrivain sacré*, est éclairé et dirigé par Dieu. Dieu lui inspire les pensées qu'il doit écrire et l'assiste pour qu'il emploie les expressions propres à les rendre avec fidélité. Guidé par cette action surnaturelle, *l'écrivain sacré*, instrument intelligent et docile, exprime infailliblement ce que la sagesse infinie veut nous faire connaître par l'Écriture.

Un livre inspiré n'est donc pas l'œuvre de deux auteurs mettant en commun leurs pensées, et dont l'un aurait une action *parallèle* à l'action de l'autre. L'auteur principal, le seul véritable auteur, c'est Dieu par *l'écrivain sacré* : *Utriusque Testamenti unus Deus auctor*, dit le concile de Trente (2); il ne dit pas : *Deus vel scriptor*.

Et quand M. Motais demande qui parle dans le récit de Moïse, Dieu ou *l'écrivain sacré*, s'il prenait le terme *écrivain sacré* au sens précis et formel, sa phrase aurait un sens étrange. Elle reviendrait à cette question : Qui parle, Dieu par *l'écrivain sacré*, ou *l'écrivain sacré* comme instrument de Dieu ? Ne croyant

(1) *Ibid.*

(2) Sess. iv, Decr. de can. script.

pas que telle fût son idée, nous étions forcé de conclure qu'il ne donnait pas ici à l'expression *écrivain sacré* la signification formelle qu'elle comporte.

La particule disjonctive *ou*, en unissant les expressions sépare les idées, nous disent les grammairiens. Il y a donc dans une proposition disjonctive deux sujets formellement distincts et séparés. Et comme l'action de l'écrivain, en tant qu'écrivain sacré, n'est pas séparée de l'action de Dieu dans la composition d'un livre inspiré, comme la divergence des deux actions n'existe que *par le côté humain* de l'écrivain sacré, pour parler la langue de M. Robert, l'auteur du *Déluge biblique* n'aurait pas écrit sa phrase disjonctive, s'il n'avait envisagé *l'homme* dans Moïse.

Loin d'avoir altéré le texte, nous en avons donné la seule interprétation qui puisse le faire comprendre. Il n'y a eu changement ni dans la pensée ni sous la plume de l'auteur des *Observations*. Non-seulement la pensée a été *loyale*, comme veut bien le reconnaître M. Robert, mais la plume a donné une interprétation fidèle.

Cette interprétation si vivement blâmée par M. Robert, M. Motais lui-même la justifie pleinement, quand il nous montre, dans les chapitres VI, VII et VIII de la Genèse, « un récit traditionnel qui a traversé les siècles et dont un *écrivain lointain* nous retrace le souvenir gardé peut-être *seulement* par des mémoires humaines (1) . »

Celui qui parle ainsi peut bien dire et admettre que Moïse est inspiré *pour le fond* de son récit ; mais si, à côté de l'écrivain inspiré, de l'écrivain qui, sous la conduite de Dieu, énonce la pensée divine, il ne voit

1. *Déluge biblique*, p. 53.

pas *l'homme*, c'est-à-dire l'écrivain avec sa propre pensée distincte et différente de la pensée de Dieu, il faut un esprit bien souple pour deviner l'énigme que renferme cette phrase. Elle serait absolument inintelligible.

M. Robert, nous le verrons plus loin, donne de la pensée de son confrère, l'explication qu'il nous reproche d'avoir donnée nous-même.

En attendant, il ne néglige pas de nous dire comment nous aurions dû nous exprimer. Au lieu de *l'homme*, il fallait mettre *l'écrivain sacré par le côté humain* (1). L'adjectif, à son avis, doit avoir la préférence sur le substantif. Affaire de goût, il faut l'avouer. Ce n'était pas suffisant pour nous accuser d'avoir altéré un texte. Passons à un autre grief.

## II. — *Si nous avons dénaturé la pensée de M. Motais.*

M. Motais voulait-il uniquement, comme le prétend son confrère, exprimer cette idée que dans les Livres Saints, il faut distinguer les pensées et l'expression des pensées? Que ne le disait-il? C'est si simple et si facile à dire. S'il se fût arrêté là, nous n'aurions pas songé à le critiquer sur ce point. Nous admettons la distinction établie par le cardinal Franzelin entre le *verbum formale* et le *verbum materiale* dans l'Écriture; et il n'était pas nécessaire que M. Robert prît la peine de nous la rappeler. Elle est nettement indiquée dans nos *Observations*. Mais comment a-t-on pu affirmer que la doctrine du théologien romain « est la théorie même de M. Motais (2) ? »

(1) *Ibid.*, p. 402.

(2) *Ibid.*, p. 403.

Pour le premier, tout ce qui est dans l'Écriture, *res*, *sententiæ*, *sensa*, *judicia*, appartient à la partie formelle du livre inspiré et est l'œuvre de Dieu ; tandis que M. Motais demande si c'est Dieu ou l'écrivain sacré qui parle, et distingue, par conséquent, entre pensées et pensées, *sensa* et *sensa*, *res* et *res*, *sententiæ* et *sententiæ*. Parler, en effet, ce n'est pas seulement unir des syllabes ; ce n'est pas seulement écrire dans tel ou tel style, c'est avant tout produire et rendre des pensées. Il y aurait donc dans le récit mosaïque des pensées de Dieu et des pensées « d'un écrivain lointain retraçant un souvenir gardé peut-être seulement par des mémoires humaines. » Il y aurait dans le récit, à côté de la vérité, des « hyperboles portant évidemment sur les idées, qui prises à la rigueur paraissent naturellement plus ou moins impossibles dans leur réalisation (1). »

Ces hyperboles portant évidemment sur les idées, ne sont-elles pas des pensées différentes de la pensée de Dieu ? Ne sont-elles pas de l'homme, ou de l'écrivain par son « côté humain, » comme dit M. Robert ?

Cette doctrine hardie, l'auteur du *Déluge biblique* avait senti le besoin de l'atténuer par des expressions adroitement combinées. Et quand nous essayons de les débrouiller, on nous reproche d'altérer le texte, de dénaturer la pensée. Non, nous ne la dénaturons pas ; mais après des efforts méritoires pour la bien comprendre, nous disons ce que nous y voyons, et notre contradicteur ne démontre pas que nous ayons mal vu.

Il répète sur tous les tons que M. Motais admet l'inspiration du récit mosaïque quant au *fond*. Ce

(1) *Déluge biblique*, p. 50, 53.



n'est pas avancer grandement la question. Il paraîtrait que ce mot de *fond* serait le mot mystérieux, comme qui dirait le *mot de passe* en certaines régions. Il a un équivalent, nous dit-on, c'est : *reproduction substantielle*. De cet équivalent, M. Robert nous donne une explication qui n'en est pas une. « Si Moïse s'est contenté de rendre fidèlement la prophétie *quant au sens*, grâce à l'inspiration, mais avec un style, des mots et un arrangement de détails qui lui sont personnels....., c'est la reproduction substantielle de la pensée divine. »

*Quant au sens* n'est pas plus clair que *quant au fond*. Il faudrait dire si Moïse inspiré a rendu la pensée de Dieu fidèlement, exactement ; si les mots et l'arrangement des détails laissent subsister la pensée divine dans sa parfaite intégrité, sans en rien retrancher, sans y rien ajouter : en un mot si toutes les pensées de ce récit tel qu'il est, seraient avouées, reconnues, sanctionnées, par l'auteur principal du livre, qui est Dieu ; *ou bien si telle pensée, telle idée existant réellement sous les mots employés par Moïse*, ne serait pas avouée par Dieu comme étant ce qu'il avait en vue. Que penser des hyperboles *portant évidemment sur les idées* ? Ne sont-elles pas de l'homme ? De qui seraient-elles ?

C'est ce que M. Robert n'a pas dit. Il a mieux aimé nous reprocher d'avoir sur l'inspiration une théorie inexacte. « Pour cet auteur, (M. Prunier) Moïse entend la parole qui l'inspire. L'Esprit-Saint lui dicte les faits passés. Un moment, il admet l'élément humain dans le récit diluvien. Mais à la page suivante, il se hâte de se contredire et de rejeter tout secours naturel (1). »

(1) *Art. cité*, p. 404.

III. — *Si nous avons émis sur l'inspiration  
une théorie inexacte.*

Quelle faute y a-t-il donc à dire que l'Esprit-Saint dicte à Moïse ce qu'il doit écrire ? L'expression : *dic-tante Spiritu sancto*, n'est-elle pas du concile de Trente ? Est-ce qu'elle ne s'appliquerait pas à toutes les pages des livres sacrés ? — En employant cette expression, nous en avons assez expliqué le sens. Moïse, avons-nous dit, écrivait avec son propre style, il pouvait bien avoir consulté, épuré les annales chaldéennes : l'inspiration n'exclut pas le travail personnel de l'écrivain. Et nous avons ajouté, sans l'ombre d'une contradiction : la lumière qui le guide, ce n'est pas dans le souvenir traditionnel que nous la cherchons. Celui qui, en lisant la Genèse, se place exclusivement au point de vue de la raison, verra dans les documents historiques que Moïse avait à sa disposition un élément de certitude ; aux yeux de la foi, dans le récit biblique la suprême garantie de véracité est non la tradition noachique fidèlement conservée, mais l'autorité de Dieu dont l'inspiration est toujours présente à l'écrivain. Et à l'appui de cette vérité, nous avons cité un beau texte de S. Jean Chrysostome. Qu'on ne nous parle donc pas d'écrivain lointain, disions-nous avec Moïse, nous ne sommes jamais loin de la source de toute vérité (1).

Il n'y a pas contradiction à dire : Moïse, dans sa narration, utilise des documents d'origine purement humaine ; mais en dernière analyse, nous avons pour garantie de la vérité de son récit autre chose que

(1) *Observations*, pp. 492, 493.

l'exactitude historique plus ou moins parfaite de ces documents : l'autorité même de Dieu et son infaillible véracité. On nous fait donc un reproche qui n'est nullement justifié. Et s'il était vrai que nous eussions dénaturé la pensée de M. Motais, nous pourrions dire qu'on nous a bien rendu la pareille.

Grande surprise pour M. Robert ! Nous avons dit qu'avec Moïse, nous n'étions pas plus loin de Dieu qu'avec Sophonie. Qu'il entende ces paroles : elles ne signifient pas que Moïse reçoit comme Sophonie une révélation sur des événements qu'il ne connaissait pas et qu'il ne pouvait connaître humainement. Sophonie annonce l'avenir dont la connaissance n'appartient qu'à Dieu seul. Moïse, historien du passé, peut connaître humainement les événements qu'il rapporte. Cependant l'inspiration, qui est l'action de Dieu écrivant par l'auteur sacré, existe pour Moïse comme pour Sophonie (1).

Oui, il a été dit qu'avec l'auteur de la Genèse, nous n'étions pas plus loin de la source de toute vérité qu'avec les prophètes, et cette assertion doit être maintenue, parce que le contraire est faux.

Du reste, puisqu'on a prétendu que nous avons sur l'inspiration une théorie inexacte, il sera bon de la définir nettement, cette théorie, pour qu'elle puisse être jugée. La voici, comme elle est supposée et indiquée assez clairement dans les *Observations*.

(1) « *Si revelatio intelligitur sensu minus quidem stricto, sed frequentissimo, veritatis propositio ab ipso Deo facta, sane inspiratio quævis ad scribendos libros erat revelatio, quæ primum quidem fiebat interne in mente hominis inspirati, ut deinde per scriptionem tanquam verbum Dei proponeretur Ecclesiæ.* » (Franzelin, *de divinis Scripturis*, th. III.— Cf. S. Th. 2. 2<sup>æ</sup> Q. CLXXIV, a. 2.— Mazzella, *de inspiratione sacræ Scripturæ*, n° 939).

L'inspiration donne à l'intelligence de l'écrivain sacré une lumière surnaturelle, et à sa volonté une impulsion divine, qui font que son esprit conçoit et que sa volonté est déterminée à écrire ce que Dieu veut faire connaître à son Église par l'Écriture inspirée. Ainsi, l'homme inspiré, l'écrivain sacré, est un instrument intelligent et libre qui exécute avec une infallible exactitude le dessein de Celui dont la sagesse infinie le dirige. Le signe matériel de la pensée, le mot qui doit la rendre, n'est pas inspiré comme elle, si ce n'est en quelques circonstances spéciales. Mais toujours il est choisi sous la garantie de l'assistance divine, et toujours il exprime ce que Dieu a voulu nous faire connaître. L'inspiration n'ôte pas à l'écrivain sacré son génie particulier ; elle ne le dispense pas du travail, des recherches ; elle ne l'empêche pas d'utiliser ses connaissances humaines ; mais à cela elle ajoute le secours de Dieu tel que nous venons de le caractériser.

Si nous nous attachons à cette notion, c'est parce qu'elle est communément admise par les théologiens. Il serait malaisé de prouver qu'elle est nouvelle ou inexacte. Celui qui tenterait de faire cette preuve, se trouverait en présence d'autorités avec lesquelles il faudrait compter de plus près qu'avec « le professeur de Séez. » Le cardinal Franzelin, le cardinal Mazzella, le P. Perrone, Corneille Lapière, sont les guides que nous suivons.

Faisons l'application de cette théorie au livre de la Genèse : nous disons que les documents d'origine humaine, peut-être adoptés par Moïse et insérés dans son récit, deviennent sous sa plume un texte inspiré ; qu'en lisant cette page de l'histoire du monde, nous devons dire : c'est Dieu qui, par Moïse, est le narra-

teur ; par Moïse, c'est Dieu qui transmet aux siècles futurs le récit de l'événement du déluge, et la description des circonstances qui accompagnaient le fléau vengeur des crimes de l'homme. Toutes les pensées de la narration portent le sceau de la véracité divine, et si Moïse transcrit les annales chaldéennes, s'il les épure, il n'emploie aucune expression qui soit infidèle à la pensée divine, qui en fausse le sens, soit pour la substance, soit pour les détails du récit.

Voilà ce que nous avons soutenu, et ce que M. Robert trouve inexact et digne de tout blâme.

Nous le savons, certains auteurs ne voient dans l'inspiration qu'une *simple assistance* de Dieu pour préserver l'écrivain sacré de toute erreur dans la composition de son ouvrage. Qui ne connaît les théories de Ellies-Dupin, de Jahn, de Janssens ! On a même dit qu'un livre écrit primitivement sans le secours divin pourrait devenir *Écriture inspirée*, si l'Église l'adoptait comme un document exprimant fidèlement la vérité.

Ces idées, nous ne les acceptons pas (1). Elles ne justifieraient pas non plus ce que nous avons critiqué dans le *Déluge biblique*.

#### IV. — *Si M. Robert n'aurait pas lui-même des idées neuves sur l'inspiration.*

A laquelle des opinions jusqu'ici connues se rallient l'auteur et les défenseurs du *Déluge biblique* ? Aucune peut-être. Nous soupçonnerions qu'on a sur la nature et sur l'extension de l'inspiration des livres

(1) Comment les accepter après ce qu'en a dit le concile du Vatican dans sa session III, chap. II° ?

sacrés, une opinion toute faite d'éclectisme et de nuances dont on se couvre comme d'un bouclier d'Achille.

On dirait, par exemple : Dieu inspire à Moïse d'écrire le récit du déluge. Ce que Dieu veut nous faire connaître par le ministère de l'écrivain sacré, c'est le fait d'une inondation prodigieuse dans laquelle ont péri des peuples coupables. Pour développer sa narration, Moïse a recours aux annales chaldéennes et à la tradition orale conservée dans la descendance patriarcale. Les auteurs de ces annales ont employé des expressions qui donneraient à croire que les eaux du déluge ont couvert tout le globe. Cette manière de parler leur vient de la tradition. En effet, les témoins du déluge ayant vu tous les pays qu'ils connaissaient couverts par les eaux, ont pensé que la terre entière avait subi le même cataclysme. Moïse croyant lui-même à l'universalité absolue du déluge, n'a pas changé ces expressions. L'Esprit-Saint qui n'avait en vue que la narration d'une inondation partielle laisse faire l'hagiographe. Ce sera notre soin à nous de le corriger, et de réduire les termes qu'il emploie à leur juste valeur, par la comparaison avec d'autres endroits de l'Écriture dont les expressions générales s'entendent évidemment dans un sens restreint.

M. Robert connaît bien ces idées. Dans son article, page 406, il les propose à la méditation des théologiens. Il les a trouvées dans une page qu'il déclare « belle. » L'auteur de cette page sera lui-même étonné, sans doute, d'apprendre qu'elle est *belle*. Dans cette page, on rapporte une opinion qui est dans quelques esprits. Voilà tout. Attendons pour savoir si c'est beau.

D'après cette doctrine, l'inspiration aurait pour but

et pour résultat de déterminer Moïse à relater le fait du déluge. Quant aux circonstances du fait, à l'étendue du fléau, l'écrivain sacré a dans l'esprit et exprime en son livre des pensées bien différentes de la pensée divine. Ce qu'il pense et écrit de cette manière est-il inspiré ? On ne le dit pas. Si seulement l'écrivain était assisté pour que son expression rendît fidèlement l'idée divine !... Et pourtant M. Robert, au commencement de son article, citait la doctrine du cardinal Franzelin et semblait l'admettre de tout point.

Ces idées de Moïse, ces expressions fautives en elles-mêmes, que ferons-nous pour les comprendre ? Force nous sera de lire toute la Bible ; nous ne trouverons le dernier mot que dans Sophonie. De Moïse à Sophonie, il faut tout lire et tout comparer pour trouver le sens de trois chapitres de la Genèse. Nous admettons que le rapprochement de différents passages de l'Écriture peut servir à donner l'intelligence de certaines expressions, des *difficilia intellectu* ; mais de là à dire que dans un texte sacré pris en lui-même se trouve une hyperbole d'idées constituant un sens faux, il y a beau chemin à parcourir.

Quand tout le monde aura compris ces trois chapitres, il restera encore vrai que, tels qu'ils sont, ils contiennent de graves inexactitudes qui sont l'œuvre de l'écrivain sacré par son *côté humain*, l'œuvre de *l'homme* enfin, pour parler français. Nous voici donc arrivés à ce mot que M. Robert repoussait de toute son énergie, et qui lui causait une surprise si profonde. Qui donc peut écrire une chose inexacte au milieu d'une page inspirée, si ce n'est l'homme ? Et cette parcelle de l'Écriture inspirée qu'on laisse sans façon tomber à terre, les anciens l'auraient recueillie avec respect comme une parcelle des espèces sacrées.

Mais cette doctrine ne pourrait-elle pas avoir des conséquences bien inquiétantes. Ce que quelques-uns auront dit de la Genèse, des esprits hardis l'appliqueront avec plus ou moins de logique à d'autres passages de l'Écriture, pensant avoir d'excellentes raisons pour le faire. Des hommes moins dévoués à l'Église que Messieurs de l'Oratoire de Rennes, verraient facilement leur compte dans ces idées. Quelle ressource trouveraient dans la connivence de cette doctrine ceux qui mettent leurs efforts à dénaturer le sens des textes les plus clairs de l'Écriture, en déclarant qu'on n'en saurait avoir l'intelligence si on ne les rapproche d'autres passages avec lesquels ils sauraient de l'analogie!

Une dernière remarque sur ces questions scripturaires. M. Robert nous renvoie à nos auteurs pour apprendre ce qu'est une vision, une illumination.

Sur quoi il s'étend, il développe au long sa pensée, il fait une brillante démonstration pour prouver que *vision* veut dire une chose qui se voit, tandis qu'*illumination* veut dire une lumière qui éclaire l'intelligence. C'est là son triomphe. De qui triomphe-t-il? Pas de M. Prunier qui savait cela et qui est prêt à le soutenir, comme il l'a soutenu, en disant que Noé avait été éclairé comme tout prophète, mais de M. Motais qui nous parle des visions, *des illuminations soudaines et successives* de Noé, comme d'un élément dont la présence rendrait difficile l'interprétation du récit de Moïse, en lui communiquant l'obscurité d'une prophétie « où le jeu des mots ne trouverait point de place (1). »

Or, voici que M. Robert le réfute d'un ton magistral, ne voulant pas de rapprochement entre les illuminations prophétiques et le *chalam* oriental. Courage!

(1) *Déluge biblique*, p. 48.



lui dirions-nous volontiers. Travaillons de concert, et nous aurons vite raison de ce *Déluge biblique*.

V. — *Ce qu'il y a dans le reste de la réponse de M. Robert.*

Au sujet de la Tradition, il semble passer condamnation. Nous n'aurions fait là que de petites critiques dont on peut bien ne pas s'inquiéter. Cependant nous avons montré l'interprétation singulière qu'un auteur nous donne de la règle du concile de Trente : « *In rebus fidei et morum, ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium, non licere contra unanimum consensum Patrum ipsam Scripturam interpretari.* » Nous avons signalé cet étrange procédé d'un écrivain qui, voulant s'appuyer sur un théologien en renom, coupe en deux ses phrases et ses pensées, insère la première moitié qui lui plaît dans son propre texte, et rejette, au bas de la page, dans une note en latin, la seconde moitié, qui est pourtant l'explication de la première à laquelle on fait dire ce qu'elle ne dit pas ; nous avons demandé, si, comme on l'insinue timidement, la Tradition n'a d'autorité que lorsqu'elle prononce le jugement définitif qui marque la limite entre la foi et l'hérésie.

A tout cela, point de réponse : Ce ne sont que de « petites critiques. » Pourquoi petites ? En tout cas, puisqu'on les accepte et qu'on les trouve justes, nous n'en demandons pas davantage.

Sur un point pourtant de cette partie de notre travail, M. Robert fait ses réserves. A notre remarque, que les plaisanteries de M. Motais retombent sur les théologiens et sur les Pères de l'Église, il répond : Oui il y a dans le livre des plaisanteries, de l'ironie,

et cette ironie vise des idées reçues par les Pères de l'Église ; je l'accorde. Mais les Pères n'ayant pas exposé *ex professo* les idées qu'ils adoptaient sur l'universalité du déluge, je nie que la plaisanterie retombe sur eux ; car M. Motais recommande le respect envers la vraie Tradition.

Qui ne voit pas la justesse d'une telle réponse, sera de ce chef déclaré incapable de saisir un trait de finesse.

Dernier reproche : nous n'avons pas voulu attaquer le livre de M. Motais sur le terrain de la linguistique et de l'ethnographie. Nous nous en tenons à ce qui regarde la théologie.

Pourquoi ?

D'abord parce que nous trouvions déjà bien assez à reprendre sur les questions fondamentales de la théologie, sans toucher à des points de moindre importance ; ensuite parce que la *Controverse* avait commencé cette partie de la besogne, et que la *Revue des Sciences ecclésiastiques* ne tardera pas à l'achever. Enfin parce que nous ne trouvions rien de positif dans cette partie de l'ouvrage décorée du nom de positive.

Il est faux que nous donnions tort aux géologues, aux linguistes, aux ethnographes, comme l'affirme M. Robert (1). Nous donnons tort uniquement à celui qui, par ses conclusions hasardées, a fait dire à la science plus qu'elle n'a voulu dire jusqu'à ce jour.

N'avons-nous pas laissé voir aussi que ce qui nous inquiétait le plus, ce n'était pas que l'on adoptât les idées de M. Motais sur la non-universalité, mais que l'on acceptât ses principes sur l'inspiration de l'Écriture, sur l'autorité de la Tradition ?

1. *Art. citée*, p. 425

M. Robert prétend que nous admettons à la fois l'universalité absolue et l'universalité restreinte. Il a imaginé et inventé cela. Nous n'avons dit nulle part ce que nous admettions. Notre article se termine par une page de M. Rault que nous trouvons très-sage, et dont nous acceptons les idées. Cela ne nous empêche nullement de penser, en même temps, que M. Motais a fait des raisonnements obscurs et faux, qu'il ne prouve pas ce qu'il voulait prouver, et que nous avons accompli une bonne œuvre en critiquant son livre sur les points que nous jugions les plus défectueux.

Il n'est pas une de nos critiques qui ne subsiste après comme avant la réponse de M. Robert : même, après la réponse, elle nous paraîtraient encore mieux fondées. Notre honorable adversaire, en terminant, parle de *calomnies* dont se voit menacé le livre de son maître. Qu'il se rassure, et qu'il prenne garde seulement aux excès de son cœur généreux.

VI. *Conclusion.* — *Où est le point précis de la question ?*

Rappelons le vrai point en litige, pour que la diversion tentée par M. Robert ne le fasse pas oublier. Nous avons dit dans nos *Observations*, que l'auteur du *Déluge biblique* parle un langage bien obscur, qu'il a des expressions beaucoup trop ondoyantes, là où la clarté et la précision rigoureuse des termes seraient indispensables. Nous avons dit que son idée sur l'inspiration des Livres saints et sur l'autorité de la Tradition ne se laisse pas facilement saisir ; qu'il

use d'un procédé singulier pour citer les théologiens ; que ce vague dans les expressions et les idées peut être fort dangereux, que ces nouveautés ne sont pas sûres d'elles-mêmes puisqu'elles se cachent sous des habiletés de langage ; que certaines plaisanteries d'un goût plus que douteux retombent sur des hommes dévoués à l'Église, et sur les Pères eux-mêmes qui ont admis ce dont on croit pouvoir rire ; que l'idée fondamentale du livre ne repose sur aucune preuve solide.

Sur tous ces chefs, nous demandions des éclaircissements. Et c'est en vain que nous les avons attendus. Une vraie réponse aurait dû nous faire voir dans le style du *Déluge biblique* une clarté comme celle de la lumière du jour ; dans ses expressions, une netteté irréprochable ; dans sa doctrine, ce qui est enseigné communément par les meilleurs théologiens ; dans ses preuves, ces raisons *extrêmement fortes* que M. Rault réclamait pour donner le laisser-passer à la thèse de la non-universalité. On s'est contenté de dire : M. Prunier a mal compris ; il a une théorie inexacte. Sur l'inspiration, on a prétendu d'abord s'en tenir à la doctrine du cardinal Franzelin, puis on est arrivé comme forcément à des idées parfaitement opposées aux tissus, aux idées de la « belle page. » Au lieu de raisons *extrêmement fortes*, on a signalé dans le livre de M. Motais des raisons qui, « rendent la thèse de la non-universalité probable, » ce qui donne le beau raisonnement que voici : M. Rault pour ne pas repousser la thèse de la non-universalité exige des raisons *extrêmement fortes* ; or, M. Motais a trouvé des raisons qui, à son avis, rendraient la thèse *probable* ; donc M. Rault n'eût pas fait mauvais accueil à son livre.

Nous pensons au contraire que M. Rault connaissait parfaitement, et il n'était pas seul à les connaître, les

raisons consignées dans le *Déluge biblique* ; et que, pour marquer le peu de cas qu'il en faisait, il a écrit qu'il en voudrait d'autres *extrêmement fortes*. On ne les a pas encore données, à moins qu'on ne prenne pour telles un langage obscur enveloppant des idées que la Tradition n'a pas fournies, et que la prudence ne permet pas d'accepter sur la recommandation de M. Robert. Le grand amour de M. l'abbé Motais pour l'Église n'est pas une preuve de l'utilité de son livre pour la cause de l'Église.

V. PRUNIER.

Professeur au grand Séminaire de Séz.

---

## CAÏN REDIVIVUS

---

*Critique de la thèse de M. Motais sur la non-universalité du déluge.*

---

Le livre publié l'an dernier par le savant et regretté M. l'abbé Motais sur le *Déluge biblique*, a fait beaucoup de bruit dans le monde ecclésiastique. L'incontestable érudition et la piété sincère de l'auteur, connu déjà par plusieurs importants travaux d'exégèse, paraissaient garantir, sinon la certitude, du moins la probabilité de ses théories. On a pu se convaincre, en lisant son livre, qu'elles sont remarquables surtout par leur hardiesse. Animé d'un vif désir d'aplanir toutes les difficultés exégétiques de cette partie de la *Genèse* et de supprimer, autant que possible, les objections du rationalisme, M. Motais formule, dans son *Déluge biblique*, des propositions qui font la joie des exégètes libéraux, et troublent la paix des conservateurs. Car il y a aujourd'hui en exégèse comme en politique, des libéraux et des conservateurs. Il est incontestable qu'il se produit depuis quelques années parmi les exégètes catholiques un mouvement qu'on appelle volontiers *scientifique*, et qui pourrait mériter ce nom s'il savait se maintenir dans

les limites d'une véritable science. Mais il n'y a rien de scientifique à présenter comme très probables, sinon comme absolument certaines, des théories qui ne reposent sur rien de solide ; il n'y a rien de scientifique à violenter les faits et à torturer les textes au profit de systèmes imaginaires. Si les promoteurs et les fauteurs de ce mouvement, que je me permets d'appeler *révolutionnaire*, se bercent de l'espoir de frayer ainsi aux rationalistes le chemin de l'Église, ils se font illusion ; tout le résultat de leurs belles théories sera de troubler et de déconcerter la foi des fidèles.

Revenons au livre de M. Motais. Il se compose de deux parties : l'une *négative*, l'autre *positive*. La première contient les arguments de toute nature par lesquels l'auteur combat les partisans de l'universalité du déluge : soit de l'universalité absolue qui embrasse le monde entier, soit de l'universalité restreinte qui ne comprend dans le cataclysme que le genre humain, sans l'étendre à toute la terre et à tous les animaux. Dans la seconde partie, l'auteur expose les raisons qui lui permettent non-seulement de reprendre pour son compte la thèse de Vossius (1), mais de soutenir que le déluge, bien loin d'avoir fait périr tous les hommes, n'a détruit que la moindre partie du genre humain.

Plusieurs savants écrivains ont critiqué soit la première partie du *Déluge biblique*, soit les principes d'exégèse établis par l'auteur et dont l'exactitude est, en effet, très discutable. M. l'abbé Prunier a énoncé ici

(1) Il peut se faire que Mabillon ait essayé de défendre à Rome l'opinion de Vossius ; mais Ruinart, disciple de Mabillon, affirme qu'elle y fut condamnée. Et, certes, elle le méritait bien.

même (1) de très judicieuses observations sur l'idée que M. Motais se fait de l'inspiration des Livres Saints et de l'autorité de la Tradition en matière d'exégèse. Je laisse de côté toute cette première partie du livre de M. Motais pour m'attacher à l'examen de la seconde partie dite *positive*, et discuter tous les arguments sur lesquels repose sa théorie.

Vossius, d'après M. Motais, qualifiait le sentiment opposé au sien, le sentiment commun, de « pieuse bagatelle; » mes lecteurs pourront se convaincre que la théorie de M. Motais n'est qu'une grandiose bagatelle, œuvre d'imagination plus que de jugement.

Voici le sommaire des affirmations qui constituent la théorie de M. Motais :

1°. Moïse nous apprend que la race de Caïn a émigré dès l'origine et qu'elle a de bonne heure quitté le berceau de la famille, pour aller peupler des pays lointains. Ce qui est dit de la race de Caïn peut et doit s'entendre de tous les enfants d'Adam, à l'exception de la descendance de Seth.

2°. Dans le récit du déluge, il n'est question que de la race de Seth, des Séthites. Ils sont presque seuls coupables, et presque seuls ils périssent; tout le reste de l'humanité leur survit.

3°. Dans sa table ethnographique, Moïse ne nomme que les peuples Noachides; s'il ne nomme pas les survivants du déluge, c'est parce qu'ils ne sont pas Noachides.

4°. Après le déluge, les Japhétites et les Chamites se dispersent. Les Sémites seuls se trouvent à Babel. Leur dispersion n'a point eu pour cause la confusion des langues.

(1) N° de Décembre 1851.



5°. Nous retrouvons dans les récits de Moïse des peuples antédiluviens : des Caïnites fils de Caïn, des Amalécites qui remontent à l'origine du monde, des peuples de géants, etc.

6°. Les habitants des pays de Sodome, Gomorrhe, etc., ne sont ni Chananéens, ni Noachides ; ils sont donc de race antédiluvienne.

Telles sont les raisons alléguées par M. Motais pour justifier sa théorie du déluge partiel quant au genre humain. Je les discuterai successivement, puis je répondrai à quelques objections faites par l'auteur à l'opinion commune de la destruction totale du genre humain par le déluge.

Je réclame toute l'indulgence de mes lecteurs pour les imperfections de ce travail ; j'accueillerai avec reconnaissance les observations qui seraient de nature à rendre plus complète la réfutation de la théorie de M. Motais.

1°. Affirmation. — *Moïse nous montre la race de Caïn quittant de bonne heure la terre de Nod pour émigrer dans des pays lointains.*

« On voudra bien, dit M. Motais, se rappeler que Moïse, au quatrième chapitre de la *Genèse*, nous a montré Caïn, après son crime, « s'éloignant de la face de Dieu, » partant pour la terre de *Nod*, la terre d'exil, et s'y établissant pour continuer sans doute la vie agricole qu'il menait à côté d'Abel, le pasteur. Mais on voudra bien se souvenir aussi qu'avant de prendre congé de la race de Caïn, pour ne plus y revenir, l'écrivain nous a fait le tableau de ses descendants et nous a montré les fils d'Ada et de Sella,

femmes de Lamech, abandonnant la vie d'agriculteur choisie par Caïn, et devenant, les uns *pasteurs*, les autres *métallurgistes*. C'est assez dire que le premier établissement qui suivit l'exil du père, se développe et ne suffit plus au fils. Outre les goûts divers qui se font jour dans une population qui s'accroît, le besoin parle ; la terre de *Nod* devient trop étroite et trop maigre pour la postérité caïnite, et le désir de vivre pousse à se créer d'autres ressources, et à fonder des centres d'action nouveaux. La terre ingrate qui exige le labour pour donner sa substance, n'est pas faite pour l'existence pastorale, et la fraction entrée dans ce nouveau genre de vie ne le peut faire assurément qu'en quittant le premier établissement de l'ancêtre. C'est dire que l'émigration commence. »

« Mais à côté de cette première cause de séparation et de départ, il s'en produisit de bonne heure une seconde. L'Écriture, au même lieu, nous apprend que, dès le début, une fraction des Caïnites se livra à l'industrie et se bâtit une ville (1). Quelque importance relative que l'on veuille accorder à cette première fondation des industriels Caïnites, il est manifeste que, faite à la naissance d'une race, elle ne dut pas tarder à devenir insuffisante, et les descendants des premiers citoyens d'Hénoch durent éprouver le besoin d'aller porter leur industrie ailleurs (?), et demander à d'autres sols la matière nécessaire à l'alimentation de leur art, qui réclamait nécessairement d'autres conditions que l'existence des pasteurs.

« Cela posé, d'après la déclaration du texte lui-

(1) Ce n'est pas à une fraction des Caïnites, c'est à Caïn lui-même que l'Écriture attribue la construction d'une ville, c'est-à-dire d'une enceinte entourée de murs, selon le sens primitif du mot *Kir*.

même, cherchons le chemin probable qu'ont pris ces émigrants divers (1). »

Que de choses l'imagination de M. Motais a su découvrir dans ces versets du chapitre IV de la *Genèse* ! Voici le texte de la Vulgate :

16. *Egressusque Caïn a facie Domini, habitavit profugus in terra ad orientalem plagam Eden.*

17. *Cognovit autem Caïn uxorem suam, quæ concepit et peperit Henoch : et ædificavit civitatem, vocavitque nomen ejus ex nomine filii sui Henoch.*

18. *Porro Henoch genuit Irad, et Irad genuit Maviael, et Maviael genuit Mathusael, et Mathusael genuit Lamech.*

19. *Qui accepit duas uxores, nomen uni Ada, et nomen alteri Sella.*

20. *Genuitque Ada Iabel, qui fuit pater habitantium in tentoriis atque pastorum.*

21. *Et nomen fratris ejus Iubal : ipse fuit pater canentium cithara et organo.*

22. *Sella quoque genuit Tubalcaïn, qui fuit malleator et faber in cuncta opera æris et ferri (2). »*

De ce que parmi les arrière-petits-fils de Caïn, l'un a inventé (3) la tente qui permet aux pasteurs de promener leurs troupeaux dans d'immenses pâturages, et un autre a trouvé l'art d'aiguiser et de polir les instruments de fer et d'airain, M. Motais en conclut que toute leur postérité s'est uniquement composée de pasteurs nomades et de *métallurgistes* ; c'est une exagération manifeste. Pour être conséquent avec lui-même, ils lui faudrait soutenir aussi que les descendants de Jubal, leur frère, furent tous musiciens de profession.

(1) PP. 258-259.

(2) Hébreu : *Sella quoque genuit Tubalcaïn, acuentem omne opificium æris et ferri.*

(3) Le mot *pater* du verset 20 ne signifie pas autre chose qu'inventeur, auteur.

On peut affirmer avec une très grande probabilité qu'à l'époque où vivait Tubalcaïn, la race de Caïn se composait en majorité d'agriculteurs ; cette profession avait été exercée par Caïn lui-même, et il serait étonnant que le genre de vie choisi par le chef de la race n'eut pas été embrassé par une partie considérable de ses descendants. Naturellement toutes ces familles d'agriculteurs étaient attachées au sol et elles pouvaient y vivre à l'aise, sans émigrer en des pays éloignés.

Pas un mot, du reste, dans ce texte ne donne le moindre indice qu'un courant d'émigration lointaine se soit produit parmi les Caïnites, ni avant ni après les inventions de Iabel et de Tubalcaïn. (1). Sans doute, par suite de l'accroissement progressif de la population, les descendants de Caïn occupèrent nécessairement un plus grand espace de terrain. C'est la seule raison pour laquelle l'*établissement* du père ne suffit plus au fils. Si donc les Caïnites étendent leur domaine, ce n'est point parce que la terre de Nod (2) est *trop étroite et trop maigre* ; la terre inhabitée leur offrait des espaces immenses. Ils n'avaient pas besoin d'entreprendre de longs et périlleux voyages pour trouver des champs à cultiver ou des pâturages pour leurs troupeaux ; tout cela était à leur discrétion. L'instinct même de conservation qui avait poussé Caïn à se faire un refuge entouré de murailles, devait

(1) Remarquer que Tubalcaïn et Iabel étaient, autant qu'on peut le conjecturer en comparant les générations des Caïnites avec celles des Séthites, contemporains de Mathusala grand-père de Noé. Ils vivaient au ix<sup>e</sup> siècle du monde et au viii<sup>e</sup> avant le déluge.

(2) La *terre de Nod* n'est pas une région déterminée géographiquement par Moïse ; le mot *Nod* signifie *cril, fuite, vagabondage* ; c'est le pays où Caïn s'enfuit, *vagus et profugus*.

porter les diverses familles caïnites soit de nomades, soit d'agriculteurs, à ne pas s'éloigner trop les unes des autres, pour se défendre en cas d'attaque, et garder leurs troupeaux contre les incursions des bêtes féroces. Il n'y avait donc pour les agriculteurs et pasteurs caïnites, aucune nécessité d'émigrer en de lointains pays. La *Genèse*, d'ailleurs, n'en dit mot.

Restent les métallurgistes et les musiciens. M. Mo-tais dit que « les descendants des premiers *citadins* d'Hénoch *durent* éprouver le besoin d'aller porter leur industrie ailleurs. » Son imagination lui fait voir dans la ville d'Hénoch, qui n'existait peut-être plus à l'époque de Tubalcaïn, une sorte de Creuzot du premier âge; il lui prête toute une population de *métallurgistes*, en quête de terrains miniers pour alimenter leurs usines, et qui cherchent des débouchés pour leurs produits. Où donc auraient-ils porté leur industrie? en quels centres de population? pour quels autres que pour eux-mêmes auraient-ils travaillé? Mais il ne s'agit pas dans le verset 22 de *métallurgistes*; Tubalcaïn n'a point inventé l'art de tirer le fer et l'airain des minerais qui les contiennent. Le mot *lotesch* ne veut pas dire *fondeur de métaux*, ni même *forgeron*; il signifie proprement *celui qui polit, aiguise*. Tubalcaïn aiguisait le fer et polissait l'airain: c'est tout ce que je vois dans le texte hébreu (1). D'ailleurs, il ne faut pas croire que les inventions de Tubalcaïn fussent restées secrètes: elles étaient trop primitives et trop simples dans leurs procédés pour n'être pas tombées dans l'usage de tout le monde.

(1) Cf. I, *Rois*, 13, 20, où le même mot est employé pour désigner les artisans qui aiguissent toutes sortes d'instruments tranchants ou piquants.

Nous sommes bien loin de ces « industriels caïnites » rêvés par l'imagination de M. Motais, qu'il nous représente tout prêts, comme des Anglais du XIX<sup>e</sup> siècle, à inonder la terre de leurs produits.

Et que dirons-nous de la tribu des musiciens dont Iubal fut le père? Emigrèrent-ils aussi pour enchanter, comme Orphée, les bêtes féroces par le charme de leurs mélodies?

Les hypothèses de M. Motais n'ont aucun fondement dans la *Genèse*; elle ne dit rien autre chose, sinon que le premier écouleur comme le premier musicien furent des fils de Lamech; voilà tout ce qu'elle *déclare*. Tout ce que nous pouvons en conclure c'est que les fils de Lamech firent de bonne heure de nombreux apprentis.

Ce n'est pas assez de mettre en route les Caïnites, M. Motais va nous révéler le chemin qu'ils ont suivi, en jetant « alternativement les yeux sur la Bible (qui n'en dit pas un mot) et sur la carte du monde (1). » Il envoie naturellement les métallurgistes dans les mines de la Géorgie et de l'Ibérie caucasienne, et les pasteurs dans les plaines qui s'étendent à l'ouest de l'Euphrate. Puis il s'écrie, dans un style pompeux qui serait avantageusement remplacé par quelque bonne preuve : « Jusqu'où iront-ils d'un côté et de l'autre, et que sont-ils devenus ces nomades éternels pour qui l'émigration continuelle (!) est moins encore une nécessité qu'un instinct (!). Jusqu'où aussi sont-ils parvenus ces esprits ardents, actifs, créateurs, qui se bâtissaient des villes dès l'origine du monde, et savaient dérober aux pierres cachées dans les entrailles du

(1) P. 259.

globe le secret de leur nature et de leur richesse, en les transformant par le feu en fer et en airain (1) ?

« Il y a mille à quinze cents ans, pour le moins, qu'ils ont quitté la terre de *Nod*. Certes, ils ont eu le temps de se rendre en Asie, au pays des Mongols, en Égypte, dans celui des nègres, voire même dans le vaste centre africain (2). »

Ces intelligents et entreprenants Caïnites sont bien dégénérés, s'ils se retrouvent, comme le veut l'auteur, dans les nègres du centre de l'Afrique. M. Motais ne s'arrête pas devant cette difficulté. L'essentiel pour lui, c'est que tout ce monde-là soit censé avoir décampé de bonne heure et marché pendant mille à quinze cents ans; de telle sorte qu'il ne puisse avoir existé aucun contact entre la masse des Caïnites et la postérité de Seth qui, paraît-il, ne songea point à émigrer.

Ces nombreuses et lointaines émigrations sont absolument nécessaires pour donner quelque vraisemblance à la théorie de M. Motais : il lui faut à tout prix trouver sur la terre, à l'époque du déluge, des

(1) La *Genèse* n'attribue à Tubalcaïn que l'invention de l'art d'aiguiser et de polir le fer et l'airain. — M. Motais qui prodigue ici aux fils de Lamech de si brillantes qualités et qui les gratifie d'un si ingénieux esprit, dira d'eux quatre pages plus loin : « Si l'on veut dire que la métallurgie fut une découverte caïnite, c'est juste. Mais qu'est-ce que cela signifie ? Ce point suffit-il pour comparer le degré de civilisation atteint par les Caïnites et les Séthites, à l'heure du cataclysme ?... Le Caïnite abandonné à lui-même était voué au recul ou à l'arrêt. (p. 265-266) »

(2) En admettant l'hypothèse des émigrations lointaines commencées avec Tubalcaïn, le calcul de M. Motais ne serait pas exact. Ce ne serait pas mille à quinze cents ans, mais sept à huit cents ans avant le déluge que les émigrants auraient quitté la terre de *Nod*. Voir ci-dessus, page 30, note 1.

hommes qui n'ayant point pris part aux crimes des *filz de Dieu*, n'aient point été frappés par le châtement divin. S'il n'a pas ces gens-là, son système s'écroule. Mais le fait des émigrations n'est justifié par aucun endroit, par aucune parole des textes qu'il cite. Son affirmation ne repose donc sur rien.

Ajoutons que quand même il serait vrai que le tiers, ou la moitié, ou les deux tiers du genre humain s'étaient répandus avant le déluge en Asie et en Afrique, on ne pourrait pas en conclure que la corruption punie par le déluge n'ait pas été universelle; nous le verrons plus loin.

2<sup>e</sup> Affirmation. — *Dans l'histoire du déluge il n'est question que de la race de Seth; les Séthites sont presque seuls coupables et presque seuls ils périssent. Tout le reste de l'humanité leur survit.*

On voit immédiatement la portée de cette proposition. Si elle est vraie, non-seulement la race de Caïn, mais l'immense majorité des hommes qui vivaient avant le déluge, toutes les familles issues des nombreux fils d'Adam — Séthites exceptés, — pendant les quinze siècles qui précédèrent le cataclysme, auraient tranquillement continué leur existence tandis que les Séthites périssaient sous les coups de la justice divine.

Pour démontrer la vérité de son assertion, M. Moïtais emploie deux arguments : le premier est tiré de l'unité du plan de Moïse qui ne permet pas, dit-il, de comprendre les Caïnites dans le déluge; le second est purement exégétique et fondé sur la signification qu'il donne aux mots « fils de Dieu » et « fils des hommes. »

Je vais examiner ces deux arguments.



1° Est-il vrai que l'on ne peut comprendre les Caïnites dans le déluge sans briser l'unité du plan de Moïse?

« Jetez un coup-d'œil, même rapide, sur la *Genèse*, dit M. Motais, et vous verrez immédiatement que l'auteur procède, comme on l'a dit, par voie de descendance et d'élimination... Chacune de ses monographies est tellement distincte et systématiquement séparée de celle qui la précède, qu'il ne la commence jamais sans avoir exposé tous les faits généraux communs aux divers membres de la famille, pour n'avoir à faire ni un retour ni une allusion aux rameaux latéraux qu'il a laissés sur son chemin, dans les récits antécédents. Avant de commencer l'histoire patriarcale de Jacob, il élague tout ce qui appartient à Ésaï; avant d'entamer celle d'Isaac, il raconte tout ce qui regarde les Abrahamites et les Tharéchites; avant de commencer celle de Tharé, il en finit avec les Sémites; avant d'aborder ce qui concerne les Sémites, il prend congé des Noachides; avant de parler de Noé, il clôt soigneusement l'histoire des Séthites; avant de parler des Séthites, il prend définitivement congé des Caïnites.

« On chercherait en vain une infraction à la loi qu'il suit, une ligne qui dévie dans son plan, un trait faux et irrégulier dans sa méthode. Or, pour faire entrer les Caïnites dans le déluge, il faut *briser la clôture* toujours rigoureusement maintenue par Moïse, en *rouvrant de force* une section qu'il a fermée sans retour sur Caïn et sa race. Il faut *briser également la barrière* derrière laquelle il enclôt *expressément* l'histoire *exclusive* des Séthites (1). »

(1) P. 276-277.

Que tout se suive et s'enchaîne dans le récit de Moïse, c'est une vérité que nul ne conteste parmi les catholiques; mais qu'il soit nécessaire, pour maintenir l'unité du plan de la *Genèse*, d'exclure les Caïnites du déluge biblique, c'est une affirmation sans fondement. Il ne suffit pas de prodiguer les expressions les plus énergiques et de protester qu'on va briser toutes les clôtures, si les Caïnites sont compris dans le déluge; il faut donner des raisons.

Or Moïse ne dit pas un mot qui laisse entendre que la race de Caïn, non plus que toute autre, ait été préservée du déluge; il n'y a donc point de clôture à briser pour comprendre cette race dans l'universalité du cataclysme.

M. Motais imagine des barrières infranchissables entre ce qu'il appelle les *sections* de la *Genèse*; il veut, par exemple, que les faits rapportés dans une *section* où il est parlé de la famille de Noé, ne puissent intéresser les autres familles humaines. Il pose ainsi en principe précisément ce qui est en question.

Remarquons d'abord qu'il n'existe pas de *sections* dans la *Genèse*; tout le monde sait que dans les manuscrits originaux, le texte n'est divisé ni en chapitres ni en versets, que les mots même se suivent sans aucune séparation. La division en chapitres et en versets est plus ou moins logique, elle laisse souvent à désirer. Quant au récit lui-même, on peut le diviser en autant de *sections* que l'on y trouvera de parties distinctes; mais c'est une prétention arbitraire de soutenir que l'auteur ne peut revenir dans une *section* sur ce qu'il a dit dans une *section* précédente, ou bien qu'il ne peut comprendre dans un fait telle ou telle race dont il a parlé plus haut en particulier.

Quand Moïse juge à propos de revenir sur le passé

pour mieux éclairer le présent, il ne brise pas l'unité de son plan. Son but est de faire l'histoire des origines du genre humain en général et de l'origine du peuple d'Israël en particulier. Amené par la suite de son récit jusqu'à Noé, il se voit obligé de raconter l'histoire du déluge auquel ce patriarche a survécu. Il lui faut exposer les causes de ce terrible cataclysme, et les motifs pour lesquels Noé a été épargné. C'est pourquoi il remonte, en quelques lignes, à l'époque où le genre humain avait commencé à former un grand peuple, pour indiquer dans la corruption toujours croissante, et devenue générale au temps de Noé, la cause du châtement infligé par Dieu à l'humanité.

Ce récit qui est un épisode capital dans la vie de Noé, est un fait également capital dans l'histoire du monde. Dire que ce fait ne regarde que les Séthites parce que Noé est un descendant de Seth, c'est de l'exégèse arbitraire ; il est bien plus arbitraire encore de soutenir que Moïse arrivé à l'histoire de Noé a dû s'interdire de faire mention du genre humain. Cette prétention est, du reste, manifestement condamnée par le texte lui-même : « *Cum coepissent homines multiplicari super terram, et filias procreassent* (1). » La proposition est générale ; il faut l'entendre du genre humain tout entier, ou bien soutenir qu'elle s'applique seulement aux trois fils de Noé dont il est parlé au dernier verset du chapitre précédent : ce qui serait absurde (2).

D'ailleurs je ne vois pas sur quoi se base M. Motais pour dire qu'on fait rentrer en scène les Caïnites pour les comprendre dans le déluge. Moïse ne les

(1) *Genèse*, 6, 1.

(2) *Ibid.* 5, 32.

nomme pas ; il n'a aucune raison de les nommer puisqu'il ne nomme aucun peuple, et qu'il s'exprime en des termes qui embrassent le genre humain tout entier.

Que si on veut à tout prix les voir éliminer par Moïse, ils l'ont été avec beaucoup d'autres dans le déluge.

Je crois avoir suffisamment prouvé que l'on ne fait aucun tort à l'unité du plan de Moïse en comprenant dans le déluge non-seulement les Caïnites, mais tous les hommes à l'exception de Noé et de sa famille. Par le déluge universel, l'unité du plan devient, au contraire, plus saisissable, plus frappante : c'est par Noé seul que l'avenir se rattache au passé, le genre humain coupable à son rédempteur futur.

Le second argument par lequel M. Motais prétend prouver que les Séthites seuls, ou à peu près seuls, ont été victimes du déluge, se tire du sens qu'il donne aux expressions « fils de Dieu » et « filles des hommes. » Par une interprétation aussi nouvelle qu'elle est arbitraire, il applique le titre de « fils de Dieu » à chacun des patriarches Séthites et à eux seuls ; de sorte que tous les descendants des patriarches, à l'exception des fils aînés, sont des « fils et des filles des hommes. » Voici comment il s'explique à ce sujet : « Il y a, dit-il, une ligne d'adoptés continuant l'œuvre de la paternité divine, et conduisant le monde, de fils de Dieu en fils de Dieu, jusqu'au Dieu véritable fils. C'est cette ligne, qui commence précisément à Seth le premier patriarche, et dont les membres sont désignés dans la *Genèse* sous le nom de *fils de Dieu*. Si l'on doute de cette vérité, qu'on fasse le S. Esprit s'interpréter lui-même ; qu'on lise S. Luc, déroulant

la généalogie de Jésus en remontant par Joseph, Sem, Mathusalem et Enos jusqu'à Seth fils d'Adam qui fut lui-même fils de Dieu : *Jesus filius Joseph, qui fuit Heli.... qui fuit Sem.... qui fuit Enos, qui fuit Seth, qui fuit Adam, qui fuit Dei* (1). Voilà la ligne des fils de Dieu tracée de main divine (2). »

Quant aux « fils et filles des hommes, » ce sont d'après M. Motais, tous les enfants des patriarches séthites à l'exception des aînés. Pour donner à sa pensée toute la clarté désirable, il insère dans son livre le tableau suivant tiré du chapitre V de la *Genèse*.

	A 130 ans, Adam engendra	
SETH . . . . .	vécuit 800 ans et engendra	<i>des fils et des filles.</i>
	A 105 ans, Seth engendra	
ENOS . . . . .	vécuit 807 ans et engendra	<i>des fils et des filles.</i>
	A 90 ans, Enos engendra	
CAINAN . . . . .	vécuit 815 ans et engendra	<i>des fils et des filles.</i>
	A 70 ans, Cainan engendra	
MALALÉEL . . . . .	vécuit 815 ans et engendra	<i>des fils et des filles.</i>
	A 65 ans, Malaléel engendra	
JARED . . . . .	vécuit 830 ans et engendra	<i>des fils et des filles.</i>
	A 162 ans, Jared engendra	
HÉNOCH . . . . .	vécuit 800 ans et engendra	<i>des fils et des filles.</i>
	A 65 ans, Hénoch engendra	
MATHUSALA . . . . .	vécuit 300 ans et engendra	<i>des fils et des filles.</i>
	A 187 ans, Mathusala engendra	
LAMECH . . . . .	vécuit 783 ans et engendra	<i>des fils et des filles.</i>
	A 182 ans, Lamech engendra	
NOÉ . . . . .	vécuit 585 ans et engendra	<i>des fils et des filles.</i>

« Telle est, ajoute-t-il, sous sa double forme, le tableau généalogique tracé par Moïse. Un seul nom par génération : le nom du patriarche. Le reste est

(1) *Luc*, iv, 23-38.

2 P. 287.

sans intérêt ; ce ne sont que « des fils et des filles (1). »

Et un peu plus loin : « Ce n'est que pour engendrer le *fils de Dieu*, l'héritier de sa mission et de son titre, que le patriarche (Abraham) tient à épouser une fille de patriarche. Quand Isaac sera sorti de Sara, Abraham, une fois sa divine mission accomplie, demandera volontiers à une servante ou à une étrangère, à Cétura, *des fils et des filles d'hommes* (2). »

De tout cela il ressort avec évidence que, d'après M. Motais, dans le genre humain tout entier on ne compte, d'Adam à Noé, que neuf « fils de Dieu ; » et qu'à l'époque où vivait Noé, avant le déluge, il n'y avait sur la terre que trois « fils de Dieu, » savoir : Mathusala, Lamech et Noé. Belle découverte !

Maintenant, quel fut le crime des « fils de Dieu ? » par quelles abominations attirèrent-ils sur eux et sur tous les Séthites le terrible châtement du déluge ? D'après notre exégète, les « fils de Dieu, » c'est-à-dire les patriarches, eurent le tort de contracter des mésalliances, d'épouser des femmes qui n'étaient pas de leur famille, mais d'une famille collatérale. « Le mélange ne pouvait se faire sans dommage, dit M. Motais ; car la famille patriarcale ne se perdait dans la foule, qu'en perdant, si j'ose dire, sa consécration divine, en même temps que l'œuvre qui lui avait été confiée, l'œuvre traditionnelle. De là nécessité des alliances de famille et non de race dans la branche patriarcale (3). »

Parfaitement. Mais on peut faire deux objections irréfutables à cette interprétation.

(1) P. 289.

(2) P. 293.

(3) P. 291.

Premièrement, si le crime des Séthites a consisté en ce que les « fils de Dieu, » c'est-à-dire les patriarches, auraient contracté des mésalliances, ce crime n'existe que dans l'imagination de M. Motais. Nous voyons, en effet, que la série des patriarches légitimes est continuée de Seth jusqu'à Noé sans aucun mélange étranger : la Bible en rend un incontestable témoignage. Que devient alors l'accusation portée contre les « fils de Dieu ? » Où sont les preuves de ces mésalliances auxquelles, d'après M. Motais, Dieu aurait dû remédier par le déluge ?

D'un autre côté, quelle mésalliance pouvait-il y avoir dans le mariage d'un patriarche comme Enos avec une fille ou une petite-fille de Seth ? Est-ce que l'un et l'autre ne sont pas de race et de famille patriarcale ? Et si un patriarche ne peut épouser la petite-nièce d'un de ses ancêtres, où faudra-t-il qu'il aille prendre femme ? Mésalliance ! dit notre exégète, mésalliance qui nécessitera le déluge. « Dieu s'effraie pour Noé, et plus encore pour ses fils (1), d'une vie mêlée à la multitude séthite dans laquelle s'est perdue la vertu de leurs ancêtres (!) et c'est pour les en isoler qu'il déchaîne le fléau (2). » Ainsi, pour un fils aîné de patriarche séthite, déclaré par M. Motais *fils de Dieu*, c'était perdre sa vertu que d'épouser n'importe quelle fille séthite, puisque toutes, d'après notre auteur, étaient *filles d'hommes*. Et parce que les patriarches, ne pouvant faire autrement pour accomplir leur mission, ont épousé des filles séthites, les seules qu'ils eussent à leur choix, ils ont attiré sur eux le déluge ? Comment se fait-il que Noé ait été épargné

(1) Il n'y avait à craindre de mésalliances ni pour Noé, ni pour ses fils, puisque tous étaient mariés.

(2) P. 291.

avec sa famille? N'était-il pas dans le même cas que ses ancêtres?

Voilà l'inextricable dédale d'absurdités où se jette M. Motais pour vouloir restreindre aux Séthites tout ce qui est dit aux premiers versets du chapitre vi de *la Genèse*. Si j'ai mal compris sa pensée, je ne demande qu'à être éclairé.

M. Motais, à mon humble avis, a mal interprété les mots « fils de Dieu » et « filles des hommes. » Il essaie de mettre dans l'embarras les partisans du déluge universel quant au genre humain, en soutenant qu'ils entendent par « enfants de Dieu » les Séthites et par « enfants des hommes » les Caïnites. « Pour appuyer, dit-il, le fait d'une destruction que l'on *suppose d'emblée* totale et absolue, force est de réunir dans un même crime toutes les races existantes. Dès lors, Caïnites et Séthites doivent tous avoir coopéré au crime qui a nécessité le fléau. Partant de là, on déclare que les termes de *filles des hommes* portent avec eux le caractère du stigmate déshonorant imprimé à la descendance de Caïn le maudit; on déclare que les expressions honorifiques de *fils de Dieu* désignent la race du patriarche Seth tout entière.

« On veut réunir l'humanité entière dans un même crime, pour la perdre entière dans un même châtiment. Pour cela, on rassemble dans le récit de Moïse la double descendance de Caïn et de Seth. Mais cette double descendance ne forme qu'une très minime partie des humains. Adam eut beaucoup d'autres enfants; c'est le texte sacré qui nous l'apprend lui-même : *Genuit filios et filias*. Depuis plus de 2200 ans que le monde existe, quand survient le déluge, cette multitude de souches a vu sortir d'elle les innombrables reje-



tons qui composent à eux seuls la plus grande partie de l'humanité. Cette partie, d'après le texte et l'interprétation admise, n'a pas poussé au crime, ce sont les *filles des hommes*, les Caïnites (qui ont poussé au crime); elle n'a pas prévarié, ce sont les *filis de Dieu*, les Séthites (qui ont prévarié). Où est-elle au moment du déluge? Dans la théorie elle n'a pas de rôle, on l'oublie complètement. Moïse n'en dit rien, et il résulte que, même en admettant la destruction totale des deux races retrouvées artificiellement dans le récit, il reste nécessairement encore beaucoup de survivants sur la terre (1). »

Il est évident que si l'on restreint la qualification de « fils de Dieu » à la race de Seth et celle de « fils des hommes » à la race de Caïn, on prête flanc aux objections de M. Motais. Mais rien n'oblige à faire de ces deux dénominations l'apanage exclusif de deux races, de deux familles. Le texte, bien loin de l'exiger, demande une application plus générale qui s'étend à tout le genre humain. C'est du genre humain qu'il s'agit, à prendre le premier verset dans son sens obvie : « *Cum cœpissent homines etc.* » Puis, dans cette universalité l'auteur signale deux classes d'hommes qu'il met en opposition l'une à l'autre. Aux uns il donne le titre de « fils de Dieu, » les autres, il les appelle « fils de l'homme. » D'où peut leur venir cette distinction, sinon d'un caractère moral? Hommes, ils le sont tous; mais les uns méritent le nom de « fils de Dieu » parce qu'ils sont ses serviteurs; les autres sont qualifiés « fils de l'homme » parce qu'ils vivent au gré de leurs passions.

(1) PP. 282 283.

Ces interprétations, loin d'être arbitraires, sont justifiées par plusieurs endroits de l'Écriture où les mots « fils de Dieu » signifient serviteur de Dieu (1), et les mots « fils des hommes » sont pris dans un sens tout contraire (2).

Dès l'origine il y a eu dans l'humanité des familles pieuses et des familles impies. Certainement les Caïnites, à en juger par ceux dont nous parle la *Genèse*, n'étaient pas des modèles de vertu. Mais même dans la race de Seth, il a dû se trouver des apostats ; on n'est pas nécessairement pieux parce qu'on a reçu le jour de parents religieux. De même il n'est pas impossible qu'il se soit rencontré quelques hommes craignant Dieu parmi les descendants de Caïn.

Tout ce que Moïse affirme, c'est que peu à peu le nombre des hommes vertueux a diminué, qu'ils se sont pervertis, et que cette perversion a été l'œuvre des passions sensuelles excitées par la lubricité de femmes qui appartenaient à des familles impies et corrompues.

Il n'y a donc pas lieu de nous objecter une interprétation que nous n'admettons pas, attendu que rien dans le texte de la *Genèse*, dont les expressions sont générales, ne nous oblige à l'accepter. Il ne s'agit pas, en cet endroit, seulement des Caïnites et des Séthites, mais du genre humain tout entier, où les « enfants de Dieu » sont tombés en une rareté si absolue que Noé au milieu d'une génération perverse a seul conservé la justice : *Corrupta est terra coram Deo, et repleta est iniquitate. — Omnis caro corruperat riam suam* (3).

(1) *Psaume* 73, 15 ; *Proverbes*, 14, 26 ; *Sagesse*, 2, 13, et ailleurs.

(2) *Psaume* 4, 3 ; et 56, 5, et ailleurs.

(3) *Genèse*, 6, 12-13.

Les Livres Saints qui nous attestent la corruption générale du monde avant le déluge, nous autorisent à regarder la race de Caïn comme la cause principale de cette corruption. Indépendamment des faits rapportés au chapitre IV de la *Genèse* (1), et qui témoignent d'une luxure et d'une férocité native dans les petits-fils du fratricide, nous avons, en preuve de cette influence corruptrice des Caïnites, l'autorité du livre de la *Sagesse*.

Caïn, dit d'abord le texte sacré, s'est perdu pour avoir abandonné la Sagesse : *Ab hac (Sapientia) ut recessit injustus in ira sua, per iram homicidii fraterni deperiit*. Puis il nous montre aussitôt le juste Noé sauvé par la même Sagesse, alors que Caïn, c'est-à-dire sa race, avait attiré le déluge sur la terre : *Propter quem (עִי' — Caïn) cum aqua deleteret terram, sanavit iterum Sapientia, per contemptibile lignum justum gubernans* (2).

M. Motais, dit que ce texte du verset 4 est « fort équivoque et fort douteux ; » ce qui veut dire qu'il est fort gênant. Il propose de lire *propter quod* (עִי'), au lieu de *propter quem* (עִי' עַי). Mais il suffit d'un peu de réflexion pour voir que « *propter quod* » ne répond en rien à ce qui a été dit au verset précédent, et ne signifie absolument rien ; tandis que « *propter quem* » a son relatif dans Caïn, l'*injustus* du verset 3. C'est donc, au témoignage de l'auteur inspiré du livre de la *Sagesse*, c'est donc la race dont Caïn est le père qui a été la cause première et principale de la corruption générale punie par le déluge universel.

Concluons. Les deux raisons alléguées par M. Motais

(1) Versets 19 et 23.

(2) *Sagesse*, 10, 3-4.

pour établir que les Séthites seuls ont été la cause occasionnelle et seuls les victimes du déluge n'ont aucune valeur.

Je pourrais m'arrêter ici et passer condamnation sur la partie positive du livre de M. Motais ; la discussion précédente suffit à ruiner sa thèse en prouvant que ses restrictions reposent sur une exégèse arbitraire en elle-même et absurde dans ses conséquences. Mais il sera intéressant pour les lecteurs de la *Revue* de suivre jusqu'au bout et de discuter l'une après l'autre toutes les affirmations qui composent cette vaste et creuse hypothèse.

L'abbé RAMBOUILLET.

Vicaire de Saint-Philippe du Roule.

(à suivre)

---

## L'ANIMATION IMMÉDIATE RÉFUTÉE

---

(2<sup>e</sup> article.)

---

II. *Le Lévitique*. — 1. Nous venons de voir les deux opinions s'annoncer suffisamment au livre de l'Exode, l'une avec la tradition catholique, qui transmet et développe les paroles divines, et les verse dans les âmes comme une rosée bienfaisante du ciel; l'autre avec l'interprétation moderne, pleine d'oubli pour la Tradition, pour le passé, mais pleine de dangers pour l'avenir. Après ce premier aperçu déjà suffisant pour un œil exercé, passons en revue d'autres textes discutés.

Le Lévitique (1) impose aux mères 40 jours de purification pour les enfants mâles, et 80 pour les filles. Cette prescription mosaïque, conservée chez les Coptes (2), ne paraît avoir aucun rapport à l'infusion des âmes; mais il est permis, il convient même d'expliquer et de compléter l'Écriture par ses interprètes autorisés. Or c'est l'opinion commune des commentateurs (3) que Moïse double le temps de la purification légale pour l'enfantement d'une fille, non-seu-

(1) Levit. XII, 2-5.

(2) De *Coptis Jacobitis, Baptismo*, n. 190, pag. 118. C: sect. III Append. ad *Patriarch. Alexand.*, tom. VII, Junii, 27 Act. SS. Bolland.

(3) Covarruvias sententiam hanc dicit esse *communem Doctorum*, in *Clement. Si furiosis*, p. 2, § 3, n. 1.

lement a cause de la purgation puerpérale (1), plus longue parfois après cet enfantement; mais encore à cause de l'animation, qui pour le sexe féminin aurait lieu beaucoup plus tard, c'est-à-dire vers le 80<sup>e</sup> jour après la conception; tandis que l'autre sexe serait formé et par conséquent animé le 40<sup>e</sup>; or le temps de la purgation puerpérale, répondant à celui de la préparation embryonnaire, serait, comme la purification légale, de 40 jours pour les enfants mâles, et de 80 pour les filles.

2. Telle est l'interprétation du B. Raban-Maur (2), qui reproduit le texte d'Hesychius, prêtre de Jérusalem, au v<sup>e</sup> siècle (3), et dit avec lui que la mère après ses couches est considérée impure autant de jours qu'elle le fut après la conception, jusqu'à ce que l'image de Dieu, l'âme raisonnable, vint, tout en se souillant elle-même, relever néanmoins et ennoblir la nature humaine : *ipsa quippe imago Dei mundatio est naturæ nostræ, quamvis fuerit sordidata*. En outre, Hesychius et Raban-Maur rappellent ici les 40 jours de préparation au mystère de l'Ascension.

Saint Augustin voit ce nombre de la préparation embryonnaire, avant l'infusion de l'âme, dans le nombre des années employées à la construction du temple de Jérusalem, figure du vrai temple divin, le corps de Jésus-Christ (4). Sans ajouter ces considérations mys-

(1) *Lochies*, λογιεῖα.

(2) *Raban-Maur*. in Levit. l. III, c. IV, col. 369, A, D, t. 2, vol 108; Cf. cum col. 412, D et 113, AB, ubi duplex Exodi lectio.

(3) *Hesych.* in Levit. XII, 4, 5; col. 478-479 : A. tom. 49, Patrol. græc. lat.

(4) *S. Aug.* de divers. Quæst. LXXXIII, c. LVI, col. 39, t. 6; *H.P.* p. 278. — Cf. in eod. tom. 6, col. 4276, Serm. XXV, ad Fratres in Eremito; hic autem sermo non est S. Augustini, sed mendosus ac anonymus.

tiques, Lactance dit simplement que pour préparer la demeure de l'âme, il y a un ouvrage, celui du corps qui s'achève en 40 jours : *Totum opus quadragesimo die consummari* (1).

Saint Cyrille d'Alexandrie interprète aussi le Lévitique d'après les savants, qui ont l'intelligence de ces secrets de la nature : *qui harum rerum habent intelligentiam*, et qui marquent 40 jours pour le sexe masculin, et 80 pour l'autre, jusqu'à la formation distincte du fœtus, et l'infusion de l'âme : *usque ad expressam formationem fœtus, et humanæ formæ susceptionem* : parce que, disent-ils, le sexe féminin a moins de force et de chaleur, moins de mouvement et de rapidité (2), et de là aussi un enfantement plus laborieux et plus pénible, suivant la remarque du B. Théodoret (3). Saint Antonin de Florence déclare que l'interprétation littérale, *ratio litteralis*, de la Purification est prise de ces quarante jours, pendant lesquels la nature prépare le corps de l'enfant mâle, en forme les organes, construit la maison que l'âme, créée à la fin de ce terme, vient ensuite habiter (4).

Saint Ildefonse, ou l'auteur d'un sermon que plusieurs lui contestent, dit aussi que tel est le sens du

(1) *Lactant. Opific. Dei*, c. XII, col. 55, A, tom. 2, Migne, 7.

(2) *S. Cyrill. Alex.*, Adorat. in Spiritu, l. XV, col. 1008, C, t. 68, Patr. gr. ; et *H. P.* p. 271 ; et in *Patrol. gr. lat.*, col. 567, B, t. 36.

(3) *B. Theodor.* in *Levit. Interrog. XIV.*, vol. I, p. 192.

(4) *Interrog. XIV.*, vol. 1, p. 192. *Legis Levitici, de purificatione 40 dierum*, « Ratio ergo litteralis est, quia anima infunditur corpori in capite quadraginta dierum a prima sui conceptione, quoad masculos, et in illis diebus quadraginta paulatim organizatur corpus per omnia sua lineamenta, et ipso corpore perfecto infunditur anima tunc de novo, et de nihilo, id est non ex aliquo præexistenti creata, sicut primo perficitur domus, et postea inhabitabitur. » (*S. Antonin. Florent.*, *Summ. Theolog.*, part. ultim., Tit. XV, c. 34. *Purificat. B. Mariæ*, col. 1172, B, tom. 4, Veron. 1740).

Lévitique, selon la lettre, *juxta litteram* (1), et comme Cassiodore (2) il produit l'attestation des médecins de l'antiquité.

3. Ces médecins, avec Galien, Aristote, et l'auteur des derniers livres Hippocratiques, donnent, sauf quelques variantes, les mêmes nombres que Moïse (3); du reste ils déclarent eux-mêmes que ces chiffres de la purgation puerpérale, répondant à la préparation embryonnaire, ne sont pas fixes et absolus, mais approximatifs et variables, toujours avec une différence pour les sexes. Car l'antiquité croyait, avec Aristote, que le sexe masculin est plus vite formé au-dedans du sein maternel. Tandis que dehors, au contraire, il arrive plus tard à sa maturité (4); et cela en vertu de sa plus grande perfection (5).

Il ne faut donc pas s'étonner non plus que le sexe masculin soit nourri davantage dans le sein maternel; et par conséquent il resterait moins de sang superflu à la mère, et dès lors après les couches une purgation moins longue. Plusieurs grands médecins et physiologistes des derniers siècles (6) ne condamnent pas

(1) *S. Ildefonsi*, de Purific., Serm. X, append., col. 274, A, tom. 96, Migne.

(2) « Medendi autem artitices quadragesimo die humanum atque mortale pecus animam dicunt accipere. » (*Cassiod. Anima*, c. VIII, col. 4292, B, t. 2, Migne, 70).

(3) *Hippocrat.* vel auctor lib. de natura pueri; *Galienus*, de aliment., vide apud, *H. P.*, p. 269-270; et tabulam formationum fetus, *ibid.*, p. 270, ex *Hieronymo Mercuriali*.

(4) *Aristot.* *Histor. animal.* VII, 3, fin.

(5) *Vireg*, *Warthon*, *Buffon*, *Diction. des scienc. médical.*, t. 13, p. 431.

(6) Ex quibus virile semen se habet ad sanguinem sicut 20 aut etiam 40 ad 1. — *Valesius* medicus Philippi II, de sacra Philos., c. 18, citat. apud *Cornel. a Lap.* in *Levit.* XII, 5; *Daubenton* et *Buffon*, *Hist. natur.* Paris, impr. roy., 1749, tom. 2, p. 408, 417, 418; édit. nouv., *Panckouke*, vol. 4, ch. XI, pag. 124.



cette théorie des anciens, reproduite par des Pères de l'Église, par les commentateurs de l'Écriture et par les théologiens (1), avec saint Thomas (2), par les moralistes et les interprètes des lois ecclésiastiques (3).

(1) *Tostat. Alph. Abul.* in Levit. XII, 4-5, p. 121, col. 2-3. — *Maldonat.* in Luc II, 22; *Elbel*, t. 3, conf. 19 de abortu, § 1, n. 470; conf. *Giribaldi*, Theol. moral., t. 1, tr. X, c. 1, n. 141; *Conimbric.*, da anima, 1, q. 4, a. 2; *Menochius* et *Tirinus* in Lev. XII, 4-5; et *Hugo de S. Charo*, *ibid.*; *Cornelius a Lapide* videtur hæsitans, *ibid.*; *Rosenmüller*, Ern. Frid. Carl. (Lipsiæ, 1824, part. et tom. 2) in Lev. XII, 4-5, perpendit « climata diversa » dicens quod « res ex nostrarum regionum, observationibus nondum certa est. » P. 77.

(2) *S. Thom.*, in III<sup>m</sup>, d. 3 q. 5, a. 2, solutio : « Maris conceptio non perficitur, nisi usque ad quadragesimum diem, ut Philosophus, de animal., feminæ autem usque ad nonagesimum. »

(3) Glossa. in Clement, l. I, c. 1, de Sum, Trin. init., verbo *simul unitas* : « Dicunt Theologi quod in instanti conceptionis, Christus perfectus fuit homo, et fuit anima rationalis infusa, tum propter infinitam virtutem agentis, scilicet Spiritus Sancti, tum quia incongruum fuisset Filium Dei corpus assumpsisse nisi formatum. In aliis autem non infunditur, nisi organizato embryone, et bene habilitato ad ipsam recipiendam (De hoc 32, q. 2. *Quod vero*) : quod dicunt quidam fieri per differentiam sexuum, a 40 vel 80 die a conceptione embryonis. (De hoc 3 Dist., § 1 de purif., c. X ad Interrog. Aug, Ang. Episc.) » — ubi : « Quod tamen sciendum, quid in mysterio accipitur : quia tot diebus mortuus est partus ante infusionem animæ. » — « Ut quot diebus mater immundum et anima non informatum factum utero portasset, totidem diebus post partum immunda censeretur. » (*Layman*, L. 3 de Just., c. IV, de homic. n. 3). — Confer *Salmant.* de 5<sup>o</sup> præc., de homic., abort.; *Sporer*, t. 3, append. de abort. n. 698 ubi de usu S. Pœnitentiariæ; *Bonacina* de Restitut. in particul. disp. 2, q. ult., punct. 7, n. 4; *Lugo*, de Justit., disp. X, § 6, n. 133; *Leander*, t. 2 de irregul., d. XI, q. 7; *Quaranta*, *Naldus*, de abortu; *Schmalzgrüber*, in V Decretal., t. X, n. 29; *Sayrus*, Thes. l. 7, c. 1, n. 3; *Bossius*, var. mor. p. 2, t. 1, n. 13; *Sylvius*, in 2<sup>a</sup> 2<sup>æ</sup>, q. 6, a. 7, quær. 4, p. 419, E, t. 3 Antverp. 1697; *Reiffenstuel*, Theol. mor. tr. 9, de Præcept. et Rest. dist. 3, q. 3, de homic., n. 34; *Dicastillo*, de Just. l. 2, tr. 1, disp. X, dub. 13, n. 161; *Filiucius*, t. 7, tr. 29, c. 6, q. 1, n. 100; juxta stylum « S. Pœnitentiariæ, » quæsequabatur hanc opinionem communem, ut testatur *S. Alphonsus*. l. 3, de V præc., cum Sylvio citato, et *Na-*

4. Les savants d'aujourd'hui (1) critiquent au contraire la différence des temps, par rapport aux sexes, soit pour la purgation puerpérale, soit pour la formation embryonnaire. Mais ils avouent que l'évacuation lochiale varie selon les sujets, les climats et les circonstances : de telle sorte qu'elle peut se borner à quelques jours, ou parfois même ne pas avoir lieu, et qu'elle peut aussi s'étendre à plusieurs semaines, à plusieurs mois, et même dépasser la limite de Moïse; la durée ordinaire pourrait s'accorder avec les termes du Lévitique, qui distingue un double écoulement, le premier d'environ une semaine ou deux; le second d'un mois ou de deux. Du reste les nombres de Moïse sont des nombres de *légalité*, indépendants des variations de la nature; et ces nombres mosaïques, il faut les entendre avec des mystères, *in mysterio* (2), dit

*varro*, de Homic. V, consil. 46, n. 2, edit. Colon. 1616; *Henriquez*, l. 14, c. 15. n. 6; *Covarruvias*, 2 res., c. 20, n. 6; *Diana*, p. 7, tr. 5, res. 5; *Marchant*, Tribun. Sacram., p. 4, c. 4, n. 698; *Bertrand. Loth*, tr. 27, n. 5; *Pauwels*, de cas. res. c. 1 de abortu, q. 6, n. 70, col. 995, t. 18, Curs. Theol., Migne, etc., etc., etc. Demum « ita tradere omnes », ait Naldus; et Pauwels addit Theologorum adesse « *legionem integram*, » pro hac ratione Levitici; « nec timendum, inquit, ne forsitan hac ratione committatur error, medicis, theologis et nonnullis philosophis contrarium opinantibus. »

(1) *Mueller Jean-Christ*, Dissert. medic. Halae, 1 April 1815, cum *Autheurieth*, *Ackermann*, *Meckel* et *Tiedemann*, dicens : « Ad medium mensem tertium nullum dari sexus discrimen. » — *Béclard* (Physiologie humaine, 5<sup>e</sup> édit., 1866) fait cesser les *lochies* « au bout de 10 à 15 jours. » p. 1194, et déclare qu'« à une certaine période de développement, il est impossible de distinguer nettement les sexes, » p. 1172; et que ce n'est que « vers la fin du premier mois, *ibid.*, » qu'on voit apparaître un sexe *confus*. Mais il ajoute au sujet de la distinction des embryons mâles ou femelles « dans les premiers temps du développement, » qu'« on ignore absolument tout cela, » pag. 1151, § 403, c. 4, l. 3.

(2) Glossa in Clement, l. 1, c. 1, de Sum. Trin.; vide supra, nota 1.

l'interprète des Décrétales, surtout avec le mystère de la création opérée dans le sein maternel, dont le fruit est d'abord comme inanimé, comme mort, durant un temps à peu près aussi long avant de recevoir l'âme qui lui donne la vie (1). Sur ce point les médecins et physiologistes modernes n'ont rien de contraire, qui soit clair et certain; et ceux que nous avons consultés, dans leurs livres, ou de vive voix et par lettres, finissent par avouer qu'ils ne savent *encore rien de satisfaisant*, et qu'on ignore absolument tout cela (2).

5. C'est pourquoi il ne faut point précipiter notre jugement; et au lieu de condamner l'affirmation des anciens, des canonistes et des théologiens, des interprètes de l'Écriture et des Pères de l'Église, respectons une tradition vraiment respectable, puisque la question compliquée ici avec des expériences nouvelles, offre des doutes et des obscurités. Du moins la théorie ancienne sur le Lévitique a une valeur incontestable, comme seconde affirmation de l'antiquité chrétienne et profane sur la différence marquée dans l'Exode, par les Septante, entre l'embryon informe et le fœtus formé.

6. Cette théorie mérite donc le respect commandé par la prudence et l'esprit de tradition.

Mais le défenseur anonyme de l'animation immédiate se hâte de conclure que la différence des temps de formation embryogénique entre les deux sexes est une opinion qu'il faut mépriser : *Nihili jam facienda est* (3). C'est là sa première propo-

(1) Glossa eadem.

(2) Vide supra, nota 2, et *Milne-Edwards*, *Physiol.* tom. IX, 1870, pag. 581.

(3) *A. E. Disputat. Phys. Theol. Disp. II, c. II, prop. 4<sup>a</sup>, p. 170.*

sition, qu'il prouve par le texte d'un certain Moxius, médecin du XVII<sup>e</sup> siècle, tout à fait inconnu (1). Parmi les théologiens, il n'en cite qu'un seul, Lessius, qui rejetterait cette opinion, la déclarant dénuée de tout fondement raisonnable : *omni rationabili fundamento destitutam* (2).

7. Or à l'endroit cité, voici le texte de Lessius : « Q. A quelle époque la progéniture est-elle animée par l'âme raisonnable ? R. Covarruvias pense que c'est le 40<sup>e</sup> jour après la conception pour le sexe masculin, et le 80<sup>e</sup> pour le féminin, et tel est le sentiment commun des Docteurs. Mais il n'y a aucune raison à mettre tant de différence entre les deux sexes (*Sed nulla videtur ratio cur tanta sit discrepantia inter marem et fœminam*). Il est donc plus vrai de dire que l'un et l'autre fœtus est animé aussitôt qu'il est formé. Car il est écrit dans l'Exode, selon la version des LXX : *Si quelqu'un frappe une femme enceinte, et la fait avorter, et que le fœtus soit déjà formé, il donnera vie pour vie, âme pour âme, mais pour un fœtus pas encore formé, il paiera une amende*. Ce texte insinue ouvertement que le fœtus a une âme aussitôt qu'il est formé. Les médecins le disent aussi. Mais quant au jour précis (*quoto autem die*) où cette forme est achevée, Lævinus Lemnius (c. 11), qui cite Hippocrate, dit que la forme du sexe masculin s'achève tantôt le 30<sup>e</sup> jour, tantôt le 35<sup>e</sup>, ou le 40<sup>e</sup>, ou le 45<sup>e</sup>, mais le féminin, le 35<sup>e</sup>, ou le 40<sup>e</sup>, ou le 50<sup>e</sup>. Hippocrate ne s'exprime pas de la sorte ; car il enseigne que, pour le plus tard, le sexe masculin est formé en 30 jours, le féminin en 42 ; ce qu'il répète à deux endroits du même livre (*de natura fœtus*) ; et il le prouve par la

(1) A. E. *ibid.*, p. 170-171.

(2) A. E., *ibid.*

purgation puerpérale, qui dure au plus 30 jours pour les enfants mâles, et 42 pour les filles (1). »

Telles sont les paroles de Lessius. Il admet donc la version des LXX sur l'embryon informe, et le fœtus formé; il admet aussi une différence de temps pour la formation, suivant les sexes. L'opinion qu'il rejette comme dénuée de fondement, c'est celle qui fixe cette différence à un nombre trop considérable de 40 et 80 jours. Mais l'anonyme nous laisse croire que Lessius rejette toute différence et même la version des Septante.

8. En outre, il ne cite (2) qu'un seul Père de l'Église, saint Cyrille d'Alexandrie, disant que la prescription lévitique est « d'un sens difficile à saisir (3). » L'anonyme nous donne seulement ces paroles, heureux de voir que l'on croie saint Cyrille favorable à l'animation immédiate, et contraire aux Septante et à la Tradition. Mais lisez toute la phrase de ce Père de l'Église : « Le sens du précepte est difficile à saisir, dit-il, cependant nous le pénétrons, autant que possible : *perscrutabimur tamen, quoad licuerit.* » Assurément il y a des mystères dans la révélation divine, et des secrets dans la nature humaine qu'elle règle par des lois. Les savants eux-mêmes, avec Aristote (4), disent qu'on ne peut rien affirmer avec précision sur ces secrets de la nature, sur le moment précis « où l'homme commence à vivre dans le sein de sa mère (5), » selon l'expression de saint Julien de Tolède.

(1) *Lessius*, de Just. et Jure, l. II, c. IX, dubit. 10, in fine, n° 65, pag. 97, édit. 3<sup>a</sup>, Paris, 1613.

(2) *A. E.*, *ibid.*, p. 173.

(3) *S. Cyril. Alex.* Ador. in Spir. et ver., l. XV, fin. col. 1006 tom. 68, gr. Migne; col. 565-566, tom. 36, lat. Migne.

(4) *Arist.* hist. animal, l. VII, c. 3. — *H. P. N.* de Lourdes, p. 284.

(5) *S. Jul. Tolet*, Prognost., l. 3, c. 27, col. 509, t. 96, Migne. *H. P.*, p. 284.

C'est donc avec modestie que saint Cyrille pénètre ces secrets, et développe le sens du Lévitique. Or les nombres différents, marqués pour les jours de purification, il les interprète comme les savants et les Docteurs de l'antiquité : « Ceux qui ont l'intelligence de ces choses, dit-il, assurent que l'enfant mâle est formé dans le sein maternel après 40 jours ; l'autre sexe, faible et sans force, est formé plus tard : il lui faut le double de temps, c'est-à-dire 80 jours. C'est pourquoi la purgation légale est de 40 jours pour un garçon, et de 80 pour une fille (1). » Voilà saint Cyrille. Faites si vous le voulez, des réserves sur l'opinion qu'il avance ; mais ne le citez pas dans un sens contraire. Du reste, l'anonyme avait sous les yeux le texte indiqué dans un livre qu'il a cité (2).

III. *Job*. — 1. *Job*, à ce nom l'anonyme tressaille de joie, parce que *Job* s'est écrié : *Périsset le jour où je suis né, et la nuit où il fut dit : Un homme a été conçu* (3)! Or, cette nuit, que signifie-t-elle? sinon l'œuvre de deux créatures qui ont donné l'être à *Job*? Et c'est alors que fut conçu, non pas un embryon informe, mais l'homme même : *Conceptus est homo*, l'être humain, corps et âme tout ensemble (4).

C'est ici le lieu de répondre : *Qui prouve trop, ne prouve rien*. Ce que nous expliquons par un argument *ad hominem*. Le système de l'animation immédiate avoue en effet, bien plus il enseigne lui-même que la conception intérieure dans le sein maternel est non seulement différente de l'œuvre extérieure, mais encore qu'elle en est séparée par un laps de temps,

(1) *S. Cyrill.*, loc. cit., 1008, C, gr.: 567, B, lat.

(2) *H. P.*, p. 271.

(3) *Job* III, 3.

(4) *A. E.*, Prop. VI, pag. 196.

un intervalle plus ou moins long, de plusieurs jours, de trois ordinairement, au moins d'un certain nombre d'heures (1). L'auteur du système, Fienus, publiait, en 1620, sur la formation du fœtus un ouvrage (2) dont le but est de démontrer que l'infusion de l'âme a lieu le *troisième* jour : *animam rationalem infundi tertia die*. Cette assertion a été reçue çà et là, même parmi les partisans du système ; quelques-uns vont jusqu'au *septième* jour (3), comme le dit Roncaglia, d'après Jérôme Florentin, son confrère (4), un des principaux chefs de la nouvelle école.

La conception a donc lieu au bout d'une semaine, ou de plusieurs jours, au plus tôt le jour après la nuit marquée par les paroles de Job. Mais démontrer par ces paroles l'animation immédiate, c'est placer à cette nuit là, dans l'œuvre de la chair, l'infusion de l'âme, qu'on place en même temps un jour, ou deux jours, ou sept jours après : c'est ainsi se contredire soi-même, en prouvant une animation *trop* immédiate.

2. Toutes les opinions sont obligées de reconnaître dans les paroles de Job une expression figurée qui

(1) « Conceptionem cum copula minime coincidere, imo sæpe sæpius, pluribus horis, vel etiam diebus interjectis, illam obtineri. » A. E. Disp. 1, c. V, q. 2, fin, pag. 79; « post paucas horas vel paucos dies. » Acad. Vienn. apud A. E. disp. 2, p. 164; « tertia die, » Fienus apud Zacciam, *ibid.*, p. 165-166. — Confer H. P. p. 258.

(2) Fienus : *De formatrice fœtus liber, in quo ostenditur animam rationalem infundi tertia die*. 1620. Vide A. E., p. 161.

(3) « Probabilissime modo defenditur fœtum animari anima rationali ab initio conceptionis, vel saltem tertia aut *septima* die. » (Constantin. Roncaglia, *Congreg. Matris Dei, Moral.*, t. 1, Venet. 1760; tr. XI, de V° Decalog. præc., c. II, Q. 3, R. 1, p. 287). *Ab initio conceptionis* intelligitur ibi, juxta systematis assertores, de modico horarum vel unius diei intervallo.

(4) *Ibid.*, t. 2, tr. XVII, de Baptismo, c. IV, Q. IV, R. 3, p. 15.

montre l'effet dans la cause, et l'œuvre dans son commencement, l'homme dans son germe initial et dans les auteurs de son existence. La nuit, témoin de ce commencement, disait donc : *Un homme est conçu* ; parce que la cause était posée. Voici du reste une autre traduction des paroles de Job (1) : *La nuit qui disait ou faisait dire à mon père : Un fils vous est né* (2). Telle est la version d'Origène et de plusieurs commentateurs, d'après les Septante, car l'expression du texte sacré signifie un enfant du sexe masculin (3), qu'on ne peut pas connaître à la conception, mais seulement à la naissance. Aussi le prophète Jérémie (4), qui répète les paroles de Job, ne dit pas : un *homme*, mais : un *fils* vous est *né*.

A la vérité le terme de Job signifie la conception plutôt que la naissance (5) ; cependant ce terme est

(1) Job III, 3. *Nox in qua dictum est : conceptus est homo.* « Duplīciter accipi potest, primo cum Septuaginta, legentibus : *Et nox, qua dixerunt, supple nuntii : quo videtur respexisse Tygurina legens : Nox in qua dixit nuntius, et Pagninus : Nox, qua pater dixit ; alii : qua quis dixit ; Origenes, quoniam conceptum pro nato accipit, ut dictum ab obstetrice : sed commodius et elegantius ut tribuatur vox nocti, more poetico, et juxta Hebræum.* » (Johannes de Pineda in Job III, 3 ; p. 100, n. 6, t. I, édit. 4<sup>e</sup>, Venet, 1705.

(2) « *Nox in qua dixerunt : Ecce masculus. Maledictus qui annuntiavit patri meo dicens : Natus est tibi masculus.* » (Origen. in Levit. hom VIII, c. 3, col. 422, B, t. 2, Migne, lat. 9 ; Confer. Menoch, ibi.

(3) « Plerique : *Conceptus est mas, seu masculus : sic enim גֵּבֶר Geber accipi volunt. Alii : natus est vir, id est procreatus, genitus, editus in Incem mas : ut initium operis, ut alias Hebraice, pro fine positum intelligatur. Vide 1 Paral. IV, 17. Sed rectius est ut ad conceptionem referatur.* » *Malvenda* apud Edit. Bibliæ Venetæ, 1749, eum select. comm., tom. IX. Job III, 3 pag. 34, col. 1.

(4) *Jerem XX : 14-15* Maledicta dies in qua natus sum... Maledictus vir qui annuntiavit patri meo dicens : Natus est tibi puer masculus.

(5) « Sed certe in Jeremia est verbum *Jalab*, quod primæ con-



encore employé dans un sens plus général, applicable à la naissance et à toute production (1), comme à la conception, plus ou moins retardée, soit au septième jour, soit au bout de quelques semaines : le sens est toujours le même.

3. C'est donc par anticipation que Job a placé la conception de l'homme dans l'œuvre antérieure qui en est la cause : comme saint Grégoire-le-Grand voit l'homme par anticipation dans son germe initial, quand il dit les paroles suivantes (2) répétées par saint Julien de Tolède : « *Tu homo! spuma sanguinis; ex patris semine et matris sanguine parvus ac liquidus globus eras.* » Si les partisans de l'animation immédiate avaient trouvé ce texte : « Voilà, crieraient-ils d'une voix triomphante, voilà notre thèse de l'animation immédiate! »

4. Mais saint Grégoire-le-Grand prouve ici la résurrection de nos corps, que Dieu refera tout entiers avec leur poussière du tombeau; et il veut nous en convaincre par les merveilles de la création. Nous montrant les anges créés de rien, *angelos creatos ex nihilo* (3), il est moins difficile sans doute, ajoute-t-il, beaucoup moins difficile de faire de quelque chose une

ceptioni opponitur, et significat nasci aut parere; hic autem est verbum *harah*, quod significat concipere, aut gravidare, et opponitur partui et nativitati. » (*Pineda jam cit.*, n. 7, p. 100, col. 2).

(1) « הרה, *Conceptus*, id est, progenitus, natus. Nam הרה quandoque est per metonymiam antecedentis pro consequente, *procreare*, ut 1 Paral. IV, 17 : יהוה־יָהוּיִר *genuitque* (*Ezra pater*), Mariam., unde *progenitores* הַיְהוּדִים : *proavi*, Genes. XLIX, 26, *Aben-Ezra* observante. » (*Rosenrüller in Job. III, 3, apud Migne, Curs. Script., t. 13, Corder. in Job, col. 452*).

(2) *S. Greg. M. in Ezech., l. II, hom. 8. n. 8, col. 1033, A, t. 2, Migne, 76; et apud S. Julian. Toletan. Progn., l. 3, c. 29, col. 511, B, t. 96, S. Ildefonsi.*

(3) *S. Greg. M., ibid., n. 7, col. 1032.*

autre chose, que de rien toutes choses (1). Or l'homme a été formé de deux choses, d'esprit et de boue : *ex spiritu es creatus et limo* (2). O homme ! tu as été fait de terre, et la terre de rien, tu es donc fait de rien (3). Jadis, tu n'étais qu'un peu de boue, tu n'étais qu'un rien. Comment le rien est-il devenu quelque chose ? et la boue, un corps, de la chair et des os, un homme enfin (4) ? O homme, explique-moi ces merveilles, et je t'expliquerai celle de la résurrection.

Telle est l'argumentation de saint Grégoire-le-Grand. On le voit, il ne veut pas dire que l'homme tout entier, corps et âme, est réellement dans l'embryon, non plus que le premier homme dans le limon d'où il fut formé, et l'ange dans le néant d'où il a été tiré, et l'habitant glorieux du ciel dans le tombeau d'où il doit sortir un jour. Mais la puissance divine tire l'homme de son tombeau et de son germe, comme Adam de la terre, et l'ange du néant ; or l'ange et Adam, l'homme et le ressuscité sont vraiment des œuvres divines, parce qu'elles sont faites de rien, faites d'une vile matière, tirées d'un germe de rien, où elles n'existaient pas encore.

5. Saint Grégoire dit donc à l'homme : tu n'étais qu'un globule de sang, un germe imperceptible, tu n'étais qu'un rien, un néant, et, par la puissance incompréhensible du Créateur, te voilà devenu main-

(1) « Minus est v. lde aliquid ex aliquo facere, quam omnia ex nihilo. » *Ibid.*

(2) *Ibid.*, n. 9, col. 1033, C.

(3) « Certe enim quia tu ex terra factus es, terra vero ex nihilo, tu es creatus ex nihilo. » *Ibid.*, n. 8, col. 1033, B.

(4) *Ibid.*, A.

tenant un être, une créature vivante et raisonnable, un homme! toi qui ne l'étais pas, mais seulement en globule. Pareillement dans les Écritures, Dieu dit à l'homme : Tu es pourriture, *putredo*, un ver, *vermis* (1), un néant, *nihilum* (2), tu es poussière, *pulvis es* (3). L'homme est en effet quelque chose de tout cela : puisqu'il a été néant, un rien, de l'argile et de la poussière ; et il retournera en poussière. L'homme est terre et néant, parce qu'il est fait de cela.

Or c'est l'usage de donner, dans un sens figuré, aux parties d'une chose le nom de cette chose même, ou du tout qu'elles composent : ainsi, dit saint Augustin, le corps et l'âme séparés gardent chacun le nom de l'être tout entier, le nom d'*homme*, même quand on désigne l'un ou l'autre séparément, *etiam cum de singulis loquimur*. Car on écrit sur la tombe : Ci-gît Pierre, ou Paul, un *homme* enfin, quoiqu'il n'y ait plus là qu'un cadavre, ou rien qu'un peu de cendre et de poussière (4) : mais ce rien fit partie de son être, et en retient le nom. Or le globule primordial est le fondement de l'être futur, il doit devenir l'homme, son corps, une partie de l'homme ; il en a donc déjà le nom ; et c'est dans ce sens que Job a dit de cet élément initial de son être futur : *Conceptus est homo*.

2° — 1. Job dit encore au Seigneur : *Souvenez-vous, ô mon Dieu, souvenez-vous de la manière dont vous m'avez formé; comme l'argile qu'on façonne, et le lait qu'on tire, et le fromage qui se coagule. Vous m'avez revêtu de chair et de peau, ainsi que d'un*

(1) Job. <sup>6</sup>XXV, 6.

(2) Psal. XXXVIII, 6.

(3) Gen, II, 19; XVIII, 27.

(4) S. Aug., Civit. Dei, l. XIII, <sup>3</sup>c. 24, n. 2, col. 399, t. 7.

*vêtement; les os et les nerfs sont devenus la force de ma substance. Enfin vous m'avez donné la vie et la miséricorde; et vous m'avez visité pour conserver mon âme (1). »*

L'argile rappelle évidemment le premier homme, formé du limon de la terre; quant au reste, dit le savant Pineda, presque tous les interprètes, grecs et latins, y voient la propagation et la génération naturelle de l'homme (2). C'est impossible, répond le défenseur anonyme de l'animation immédiate: puisque le « noyau d'ossification date de 37 à 38 semaines, 260 jours, » longtemps après la *vie* ou l'animation (3). Job, il est vrai, met les os et les nerfs avant la vie; mais on peut entendre ici leur rudiment, ébauché avec les organes essentiels, et achevés plus tard, sous l'impression de l'âme déjà présente. L'anonyme ajoute « qu'il faut avouer, avec Pineda, qu'il s'agit ici de la création du premier homme, et nullement des opérations successives de la génération des autres (4). »

2. Mais Pinéda ne rejette point, au contraire, il expose à plusieurs reprises les explications détaillées des interprètes grecs et latins; et pour lui, s'il s'arrête spécialement à la formation du premier homme, c'est surtout, dit-il, afin d'éviter dans la sainte Écriture, si chaste et si réservée, tout ce qui est immonde (5).

(1) Job. X, 9-12.

(2) « Fere interpretes omnes tam græci quam Latini, hanc sententiam versiculi X) cum aliis sequentibus sententiis, ad naturalem hominis propagationem, et generationem interpretantur. » (Pineda, Job, X, 10, 12, p. 256, n. 1, col. 1; 257, n. 1, col. 2, t. I).

(3) A. E. Disput. Phys. theol., disp. II, cap. 2, Prop. III. p. 184.

(4) « Fateantur itaque omnes oportet, prout jam Pineda observabat, B. Job exclusive hominis ortum describere, minime vero chronologicè enarrare generationis operationum successionem. » *Ibid.*, p. 184-185.

(5) « Hanc partem (vers. X) censeo eleganter cum antecedenti

Ce n'est point cette réserve qui retient ici l'anonyme. Dès les premières pages de son livre (1), il s'appuie sur Tertullien, qui déjà Montaniste cherche à recommander son erreur charnelle de la génération des âmes, en disant qu'il ne faut pas rougir de la nature, mais la vénérer : *Natura veneranda est, non erubescenda* (2). En effet l'homme innocent ne rougissait pas (3); mais ensuite honteusement dépouillé par le péché (4), il eut besoin de se couvrir, et Dieu lui-même lui fit les premiers vêtements (5). Ne découvrez donc jamais l'homme sans nécessité; et gardez-vous bien d'éveiller sur sa honte des pensées dangereuses, soit par vos paroles, soit dans vos livres: tout homme déchu est facile à scandaliser.

3. Aussi n'est-ce pas sans raison qu'on se plaint des auteurs, qui gardent trop peu de réserve dans des livres destinés aux ecclésiastiques, aux jeunes lévites, aux yeux les plus purs. Et pour le saint ministère, à quoi servent toutes ces descriptions de l'anatomie la plus périlleuse?

Les *Diaconales*, pour les diacres ou lévites à préparer au saint ministère, sont des leçons de science sacrée et de vertu sacerdotale, bien différentes des cours de l'amphithéâtre et du *Quartier latin*. Au sanctuaire il faut éviter la curiosité humaine, surtout

coherere et pulchre respondere primæ Adami ex luto formationi; tum, ne quid immundi videatur apertis, et sine circumlocutione verbis dici in Scriptura sancta et purissima: tum quia nihil similis casei formationi, compressioni, quam luti et argillæ subactio. » (*Pineda*, loc. cit., p. 256, n. 2).

(1) A. E. Disp. phys. theol., disp. I. præm. p. 4.

(2) Tertull. de anima, c. 27, col. 695, B, t. 2.

(3) Gen. II, 25.

(4) Gen. III, 7.

(5) Gen. III, 21.

en matière dangereuse ; c'est là surtout qu'on doit pratiquer le précepte de l'Apôtre : *sapere ad sobrietatem* (1) : pas trop de science, surtout en choses propres à faire rougir celui qui parle, et à scandaliser ceux qui l'écoutent. C'est pourquoi saint Paul exposant aux Corinthiens les principes qu'on développe dans les Diaconales, ne voulut pas être trop explicite, il s'arrêta tout court : *Ego autem vobis parco* (2).

On veut s'autoriser de l'exemple du B. Albert-le-Grand, de sainte Hildegarde et de plusieurs Pères. Mais le B. Albert, dans son 6<sup>e</sup> volume, sur les *Animaux*, est avec Aristote et les anatomistes, à l'amphithéâtre ou au Jardin des Plantes. Sainte Hildegarde et les Pères disent ce qui est indispensable, avec sobriété, comme le prophète Job.

4. Sur le texte de Job, on remarque encore dans la défense anonyme de l'animation immédiate un talent singulier, celui des citations plus adroites qu'impartiales. Pour interpréter les paroles de Job, il cite uniquement saint Grégoire-le-Grand et saint Thomas d'Aquin. Job confesse au Seigneur la misère humaine, comme s'il disait, suivant l'interprétation de saint Grégoire (*Ita S. Gregorius in hunc locum*) : Voyez l'infirmité de notre chair, et pardonnez le péché de notre malice : *Infirmi-tatem carnis considera, et reatum iniquitatis laxa* (3). Voilà tout ce que dit saint Grégoire ; et rien contre le système. Mais l'anonyme paraît avoir pris soin de ne citer ni la page ni le livre de saint Grégoire (4).

(1) Rom. XII, 3.

(2) 1 Cor., VII, 28.

(3) A. E. Disp. 2<sup>a</sup>, p. 4<sup>a</sup>, prop. 3<sup>a</sup>, p. 185.

(4) S. Greg. M., Moral., l. IX, c. 1, in Job X, v. 9, col. 900, n. 76, AB.

C'est qu'immédiatement après ces paroles appliquées à l'argile dont Adam fut formé, saint Grégoire ajoute aussitôt dans la même page, les paroles suivantes : « L'homme fut fait d'abord comme on pétrit l'argile, il est ensuite propagé autrement : *propagatus autem et sicut lac mulgetur semine, et sicut caseus coagulatur in carne*. Saint Grégoire répète que l'argile marque la formation du premier homme, et le lait la conception des autres : *per lac vero sequentis ordo conceptionis exprimitur*.

Puis il dit : La louange du Créateur serait incomplète dans cette description du corps humain, s'il n'y avait ensuite l'admirable souffle de l'âme qui vivifie : *Nisi etiam subsequenter exprimatur mira aspiratio vivificationis* (1). Ainsi, aux yeux de saint Grégoire, après la formation du corps vient l'infusion de l'âme, et avec elle le souffle de la vie, *vite inspiratio* (2). Saint Grégoire n'est donc pas favorable à l'animation immédiate, mais on l'a cité de façon à faire croire le contraire.

5. Pareillement à la suite de saint Grégoire, saint Thomas vient se plaindre de ceux qui disent que la formation du corps est antérieure, et l'infusion de l'âme postérieure (3) : *Quidam intellexerunt corpus hominis prius tempore formatum, et postmodum Deum formato jam corpori animam infudisse*. Le Docteur Angélique répond que Dieu n'a pas fait le corps sans l'âme, ni l'âme sans le corps (4). L'anonyme ajoute que telle est la pensée d'un grand nombre de Pères :

(1) *Ibid.*, c. LII, v. 10, 11, n. 78, col. 901. C.

(2) *Ibid.*, LIII, v. 12, n. 79, col. 901. D.

(3) A. E., *ibid.*, p. 185.

(4) S, *Thom.*, 1<sup>a</sup>, q. 91, a. 3, 3<sup>m</sup>.

*Sic etiam Patres quam plurimi* (1) ; et en note (2) il nomme saint Grégoire de Nysse, saint Jean Damascène et saint Augustin, outre Suarez (3).

6. Or ces Pères de l'Église et saint Thomas, et Suarez son commentateur, parlent ici de la création d'Adam, dont le corps et l'âme furent faits ensemble, sans être séparés par un intervalle de temps ; Origène croyait l'âme antérieure au corps et contemporaine des anges : c'est l'erreur combattue par les Pères de l'Église, Damascène et Grégoire de Nysse (4). Au contraire une opinion considérait la création du corps et de l'âme comme une suite de plusieurs opérations successives : parce que saint Chrysostôme et d'autres Docteurs disent que le corps fut formé le premier, et qu'ensuite l'âme lui fut donnée (5) : comme il est expressément révélé par Moïse (6).

Mais tout en reconnaissant cet ordre marqué dans la Genèse, ou cette priorité rationnelle du corps, formé avant l'infusion de son âme, il ne faut pourtant pas mettre dans les opérations divines la lenteur et l'imperfection des opérations successives de l'homme et des causes secondes. Dieu opère divinement, par un

(1) *A. E.*, *ibid.*, p. 186.

(2) *Ibid.*, notes 1-2.

(3) *Suarez*, *De opere sex die.*, l. 3, *Hom. creat.*, c. VII, n. 8, p. 213, n. 12, p. 215 ; *S. Greg. Nyss.*, *hom. opif.*, c. 29, *initio*, col. 234, D. t. 44, Migne, gr. ; col. 148, D, 149 C, t. 24, Migne, lat. ; *S. Joan. Damasc.*, *de Fide orthod.*, l. 2, c. 12, col. 921, A. t. 1, Dam., 94, Migne, gr., col. 467. B. t. 47, lat. ; *S. Aug. de Genes. cont. Manich.*, l. II, c. 8. n. 10, col. 201, t. 3.

(4) *Damasc. Nyss.*, *loc. cit.* *J. Suarez*, *ibid.*, n. 8, p. 173, Vivès, 1856.

(5) *S. Chrys.*, *hom.* 12 et 13 in *Gen. Cont. Abulens.* *Genes.* 2, *Castro*, *cont. Hæres.*, verbo *Anima*, *hæres.* 3, *apud Suar.*, *ibid.*, n. 10, p. 174.

(6) *Genes.* II, 7.



commandement instantané de sa Toute-Puissance, et dès lors il opère instantanément. Ainsi, quoique la formation du corps s'entende avant l'infusion de l'âme, cependant le corps et l'âme apparurent en même temps; en un clin d'œil Dieu forma l'un, et créa la seconde. Voilà, selon Suarez, le sens de saint Thomas, que saint Augustin semble précéder (1). Mais ici saint Thomas et les Pères parlent d'Adam, et non de la génération de ses descendants; et ils ne font aucune allusion aux paroles de Job et à cette génération humaine.

7. L'anonyme nous a donc donné le change, en amenant une question pour une autre; et par un texte étranger à la vraie question, mais habilement présenté, il fait croire que saint Thomas est de son avis sur le texte de Job et l'animation immédiate. Il aurait dû citer le célèbre commentaire de ce saint Docteur, sur ce texte même qu'il s'agissait d'interpréter. Pourquoi ce défaut dans les citations de saint Thomas et de saint Grégoire-le-Grand? On craignait sans doute de se compromettre; et ici en effet, citer, c'était s'avouer vaincu. Car le commentaire de saint Thomas sur Job, le voici en propres termes (2) : « Job rappelle la double formation de l'homme : *Duplicem hominis factionem comemorat*; d'abord celle d'Adam, fait d'argile; ensuite l'œuvre de la propagation, ou la génération de l'homme par l'homme : *Opus propagationis, secundum quod homo ab homine generatur*. Il y a dans cette génération quatre choses distinctes et successives : *Primo occurrit seminis resolutio; et quan-*

(1) *Suar.*, *ibid.*, n. 13, p. 175; *S. Aug.*, *loc. cit.*

(2) *S. Thom.*, in Job X, Lect. 1 prope fin. — Edit. Veneta, 1745, t. I, p. 57, col. 1; Conf. p. 56, col. 1.

*tum ad hoc dicit: Nonne sicut lac mulsisti me (1)? Secundo autem concurrat compactio massæ corporeæ in utero mulieris, et quantum ad hoc subdit: Et sicut caseum me coagulasti (2)? Tertio autem occurrit distinctio organorum, quorum quidem consistentia et robur est ex nervis et ossibus; circumdatur autem exterius a pelle et carnibus. Unde dicit: Pelle et carnibus vestisti me, ossibus et nervis compegisti me. Quartum autem est animatio fœtus, et præcipue (3) quantum ad animam rationalem, quæ non infunditur nisi post organizationem. Dieu verse en même temps, simul, avec l'âme des dispositions à la vertu, surtout à la miséricorde, qui pour plusieurs, comme pour Job (4), commence dans le sein maternel; et là déjà, l'homme engendré pécheur a besoin de la miséricorde autant que de la vie; Job ajoute donc ici: Vous m'avez donné la vie et la miséricorde: Unde et hic dicit: Vitam et misericordiam tribuisti mihi.*

8. L'auteur de l'interprétation linéaire attribuée à saint Jérôme ou à Philippe son disciple, ou encore à Raban Maur et à Bède, donne sur les versets de Job la même interprétation, mais brièvement: « Par cette similitude, dit-il, Job montre la Divinité opérant la création des hommes dans le sein de leurs mères: *In visceribus matrum creationem hominis*. Olympiodore, célèbre diacre d'Alexandrie au VII<sup>e</sup> siècle et d'autres commentateurs présentent la même explication.

(1) *Additur, ibid.*: « Sicut enim semen est superfluum alimenti, ita et lac. »

(2) *Additur ibi*: « Ita enim se habet semen maris ad materiam quam femina ministrat in generatione hominis, et aliorum animalium, sicut se habet coagulum (*présure*) in generatione casei. »

(3) *Vox præcipue* additur ex opinione triplicis animæ successivæ, quæ hodie rejicitur.

(4) Job. XXXI, 18

Enfin Théodoret, ayant cité les versets de Job, ajoute : « Ces paroles de Job sur le mariage, et les moyens providentiels de la propagation des hommes, nous montrent un germe imperceptible, qui se transforme peu à peu en membres variés : *Exiguam illam humani seminis portionem in quam plurimas species membrorum transformari*; et c'est alors enfin que l'âme est créée et unie à son corps : *Ac tunc denique creari animam, corporique adjungi* (1).

(1) *B. Theodoret*, Græc. affect. cur. serm. 5 de nat. hom., col. 443, C, t. 43, Theod. 4, Migne lat.

---

*tum ad hoc dicit: Præterea sicut lac mulsisti me. Secundo autem concurrit compactio massæ e rece in utero mulieris, et quantum ad hoc su. Et sicut caseum me coagulasti (2)? Tertio autem, currit distinctio organorum, quorum quidem contentia et robur est in nervis et ossibus; circum autem exterius a pelle et carnibus. Unde et Pelle et carnibus creasti me, ossibus et nervis pegisti me. Quarto autem est animatio fœt præcipue (3) quantum ad animam rationalem, non infunditur nisi post organizationem. Dieu en même temps, si l. avec l'âme des dispositio la vertu, surtout à l. miséricorde, qui pour plusieurs comme pour Job 4. commence dans le sein maternel et là déjà, l'homme engendré pécheur a besoin de miséricorde autant que de la vie : Job ajoute donc ici. Vous m'avez donné la vie et la miséricorde : *Unde et hic dicit : Vitam et misericordiam tribuisti mihi.**

8. L'auteur de l'interprétation linéaire attribuée à saint Jérôme ou à Philippe son disciple, ou encore à Raban Maur et à Eusebe, donne sur les versets de Job la même interprétation, mais brièvement : « Par cette similitude, dit-il, Job montre la Divinité opérant la création des hommes dans le sein de leurs mères : *In visceribus matris creationem hominis.* Olympiodore, célèbre docteur d'Alexandrie au VII<sup>e</sup> siècle et d'autres commentateurs présentent la même explication.

(1) *Additur, ibid.* : « Aut enim semen est superfluum alimenti, ita et lac. »

(2) *Additur ibi* : « Ita enim se habet semen maris ad materiam quam femina ministrat generatione hominis, et aliorum animalium, sicut se habet coagulum (présure) in generatione casei. »

(3) *Vox præcipue addit* ex opinione triplicis animæ successivæ, quæ hodie rejicitur.

(4) Job. XXXI, 18.

## L'ANIMATION IMMÉDITE RÉPUTÉE

Enfin Théodoret, ayant cité les versets de Job, ajoute : « Ces paroles de Job sur le mariage, les moyens providentiels de la propagation de la vie nous montrent un germe impréceptible, qui se forme peu à peu en membres variés. *illam humani seminis portioem in quam species membrorum transfemari; et* enfin que l'âme est créée et unie à son corps. *denique creari animam, corprique adjung* »

(1) B. Theodoret, Græc. affect. cur. erm. 5 de nat. hom., C, t. 43, Theod. 4, Migne lat.

---

## CORRESPONDANCE

---

Monsieur le Rédacteur.

Le dernier numéro de votre excellente *Revue des sciences ecclésiastiques* contient le premier chapitre d'une dissertation contre « l'animation immédiate, » où je suis plus particulièrement visé. Mon opinion, soutenue dans mes *Disputationes physiologico-theologicæ*, est loin, toutefois de m'être personnelle. Saint Alphonse de Liguori la déclarait déjà commune de son temps; et de tous les théologiens moralistes, qui dans ces dernières années ont publié sur ces matières des ouvrages justement appréciés, je n'en connais aucun qui ne s'y soit rallié explicitement. Si l'auteur anonyme de la dissertation susdite s'était maintenu dans les sphères doctrinales, la pensée ne me serait pas venue de vous adresser la présente; car j'estime qu'une question aussi délicate et aussi grave demande, pour être traitée avec les développements convenables, un champ plus vaste que ne saurait lui offrir une *Revue*. Mais M. \*\*\*, dès son premier article, a cru devoir descendre sur le terrain des personnalités. Il me dénonce comme un contempteur des Septante et de la Tradition. « *Væ qui spernis, me crie-t-il d'un ton prophétique, nonne et ipse sperneris?* » et dans le système que je défends, il voit « une enseigne janséniste; » il aperçoit déjà « comme un point noir à l'horizon, le nuage sinistre qui va nous apporter la tempête et la grêle. »

Souffrez donc, Monsieur le Directeur, que, dans l'intérêt de la justice, je transcrive ici la page incriminée de mon

volume. J'y pose en thèse que rien dans les Saintes Écritures ne s'oppose à l'opinion de l'animation immédiate, et je continue :

— *Verba Exodi jam superius relata, apud LXX interpretes ita leguntur: « Sin autem rixentur duo viri et percusserint mulierem in utero habentem, et exierit infans ejus non formatus, mulcta mulctabitur, prout indixerit vir mulieris. dabit cum postulatione. Si autem formatus fuerit, dabit animam pro anima. »*

Ast « hæc LXX interpretum versio non versio est, sed commentatio gratis et ex proprio Marte facta (1). » Ita, duce S. Augustino, egregius Zacchias. Et re quidem vera longe aliter originalis lectio atque authentica Vulgata nostra habent. Hebraicus enim textus ad litteram ita vertitur : « Et cum rixati fuerint viri, et percusserint mulierem prægnantem, et egressi fuerint nati ejus et non fuerit mors, puniendo punientur, quemadmodum imposuerit super eum dominus mulieris, et dabit in iudicibus. Et si mors fuerit, dabit animam pro anima. » Ita legit textus Samaritanus, Targum Onkelos, versio syriaca et arabica ; demum et ipsa nostra authentica Vulgata, cujus verba hæc sunt : « Si rixaverint viri, et percusserit quis mulierem prægnantem, et abortivum quidem fecerit, sed ipsa vixerit, subjacebit damno, quantum maritus mulieris expetierit, et arbitri judicaverint. Sin autem mors ejus fuerit subsequuta, reddet animam pro anima. »

In his frustra aliquis argumentum quæreret, quo dubium solveret de fœtus animatione. Ast neque ex textu, prout apud LXX jacet, aliquid simile probationis vim habens, educi legitime potest. Sane « sciendum est, » ita S. Maxi-

(1) Hoc recte dici auctor aliquis hodiernus inficitur, quin tamen rationem ullam afferat. Sciat itaque non Zacchiam tantum, sed et contrariæ veteris sententiæ sectatores ita docere. « Quomodo fœtus nondum editi homicidium factum esse intelligi posset, *commentariolo versioni suæ addito* exponunt LXX interpretes. » (Fromondus, *de anima*).

mus abbas, « quod sapiens Moyses non rationalis ibi animæ in corpus ingressum, sed perfectam sati figurationem significat. » — Legem statuens pœnalem contra abortum, inter fœtum distinguit, non quidem inanimatum aut animatum, sed inter formatum seu perfectum (ἐξεικονισµενον quod dicitur ab εἰκων figura), et non formatum seu imperfectum Cujus distinctionis ratio facile datur hic intelligi. Causa enim agebatur de puniendo abortu non directe et propter se volito et procurato, sed indirecte et per accidens, occasione nempe rixæ quæ inter viros duos obtinuerit. Unde mitigandam pœnam esse Scriptura decernit, prout formatus fuerit fœtus, cum ex prioris tantum, minime vero ex alterius in materno sinu præsentia prægnatio animadverti possit. Quare et ipse Zacchias ait : « Maxima cum ratione sancitum est quod majori pœna subiaceat procurans abortum profectionis fœtus... ob certitudinem prægnantiæ. » —

M. \*\*\* n'a jamais entendu parler de Zacchias et il déclare que, sans nous, le nom de ce médecin du xviii<sup>e</sup> siècle serait inconnu aujourd'hui. Ce n'est pas l'opinion de tout le monde. Que mon honorable contradicteur veuille bien consulter n'importe quel dictionnaire biographique, et il ne tardera pas à s'en convaincre. A Rome les *Quæstiones medico-legales* du savant médecin d'Innocent X, qui était à la fois jurisconsulte et théologien, n'ont pas cessé de faire autorité dans les Sacrées Congrégations, notamment dans celles du Concile et des Rites.

Quant à Fromond que j'ai cité en note, M. \*\*\* étale force érudition pour établir qu'il était un janséniste pire que Jansénius. Hélas ! il ne semble pas s'apercevoir, que, ce faisant, il parle plus contre sa thèse que contre la mienne. Fromond ne lui est connu évidemment que de nom. Je vais donc transcrire ici le passage entier d'où j'ai tiré ma note, au profit de quiconque voudra combattre la thèse que je soutiens.

« Sententia aliorum, qui statim a concubitu, ... ante



omnem organorum delineationem rude illud φέρμα anima rationali animari volunt, ex Sacra Scriptura confutari potest.... Capitalis locus est *Exod.* 21, ex quo intelligitur animam rationalem non ingredi humani seminis materiam, nisi post aliquam membrorum conformationem. Ibi enim legimus istam legem : *Si rixati fuerint viri...* Ubi mors non solum matris sed etiam fœtus intelligi debet ut satis in textu hebræo innuitur qui indefinite dicit : *si mors fuerit*, nempe matris vel prolis. Imo, lex ista videtur præcipue ad mortem fœtus respexisse ; quia ex aliis ibi scriptis legibus satis compertum erat, eum qui matris, aut cujuslibet hominis ex utero in lucem editi, homicidium perpetrasset, mortis reum esse.

« Quomodo vero fœtus nondum editi homicidium factum esse intelligi posset, *commentariolo versionis suæ addito* exponunt LXX interpretes, ac locum istum sic vertunt : *si rixentur duo viri...* Ubi significant morte, quæ est homicidarum pœna, mulctandum esse qui fœtum membris et figura humani corporis expressum et effigiatum in ventre matris interfecerit ; quia ejusmodi fœtus homo et anima rationali præditus fuit... » — Un peu plus loin le même Fromond ajoute : « Accessit denique nuper Sixti V Pontificis auctoritas, qui in limine Græci Textus septuaginta interpretum, jussu ejus emendati ac editi hoc præfatur : Volumus et sancimus, ad Dei gloriam et Ecclesiæ utilitatem ut vetus Græcum Testamentum juxta LXX ita recognitum et expolitum ab omnibus recipiatur ac retineatur. » (*De anima*, l. I, cap. II, art. II, pag. 40-42).

Vraiment, M. \*\*\* pourra faire sien tout ce passage, et l'insérer dans sa dissertation, sans qu'il vienne jamais à la pensée de n'importe quel lecteur de l'accuser de « mépris envers les Septante et envers la tradition, » ni encore moins d'infliger à son système « une enseigne janséniste. » En terminant, qu'il me soit permis de mettre sous ses yeux les paroles suivantes de l'éminent assesseur du Saint-Office, Mgr d'Annibale, dans sa *Summula theologiæ moralis*

calice et avant d'aller au coin de l'épître ouvrir le missel ; mais seulement avant de descendre au bas des degrés. L'inclination à la croix sans prononcer aucune parole n'est prescrite que dans les deux rubriques que nous venons de citer. Mais plusieurs auteurs, comme on vient de le dire et comme on va le voir, ayant prescrit d'autres inclinations, et d'autres ayant soutenu le contraire, la S. C. des Rites a été consultée sur ce point ; les liturgistes ont même été divisés sur le sens de la décision. Les inclinations dont il s'agit sont suffisamment précisées dans le titre de cet article. Le décret qui s'y rapporte est le suivant : *Question.* « Aliqui rubricistæ volunt quotiescumque nomen Jesu nominatur in missa, vel incitur *Gloria Patri*, vel acceditur ad medium altaris, vel ab ipso receditur, caput cruci esse inclinandum : alii sentiunt hujusmodi inclinationes tunc tantum faciendas, cum a rubrica præscribuntur. Quæritur quando hujusmodi inclinatio sit facienda ? » *Réponse.* « Serventur rubricæ. » (Décret du 12 Nov. 1871. n° 4669, q. 27.)

Nous allons examiner d'abord l'enseignement des liturgistes qui ont soutenu qu'il fallait faire ces inclinations. Plusieurs ont écrit avant le décret cité, et ceux qui ont donné la même règle après cette décision ont appuyé sur l'enseignement des précédents l'interprétation qu'ils ont donnée à la réponse de la S. C.

### § 1<sup>er</sup>. *Exposé de l'enseignement des auteurs qui prescrivent ou favorisent ces inclinations.*

Les anciens auteurs ont généralement prescrit ces inclinations. Gavantus, Bauldry, Bisso et Cavalieri enseignent positivement qu'on doit les faire : Merati et Vintoni le conseillent : Janssens, suivi par M. Bouvry et M. Hazé, qui ont écrit après le décret du 12 novembre 1831, donnent à cette règle une extension que les anciens auteurs ne

lui avaient pas donnée, au moins en pratique. De Herdt, tout en déclarant qu'elles ne sont pas obligatoires, favorise le sentiment de Janssens; et, selon lui, le décret cité ne le condamne pas. Quarti et les autres auteurs modernes enseignent que ces inclinations ne doivent pas être faites,

I. Enseignement de Gavantus, Bauldry, Bisso, Lohner et Cavalieri.

Gavantus, commentant cette rubrique, s'exprime ainsi (t. I, part. II, tit. II, rub. 4, l. r.) : « Multi addunt similem cruci reverentiam, collocato calice in altari, antequam accedat ad librum aperiendum; qui ritus placet ut valde pius. » L'auteur en donne encore une autre raison, tirée du manuel des cérémonies de la sainte messe édité à Rome en 1628, mais une raison qui n'a pas une application générale : « Quia fit post actionem circa calicem, quæ moram habet. »

Bauldry donne la règle générale à propos de la même rubrique (*Ritus serv. in celebr. missæ*, tit. II, rub. 4, n. 1.) « Reverentia cruci fit mediocriter profunda; quod notandum est, et eam faciat semper celebrans quoties accedit ad crucem, vel recedit ab ea, et a fortiori cum transit ante eam, nisi paulo ante recessum vel paulo post accessum reverentiam faciendam præscribat rubricæ. Unde multi docent, et pie, faciendam esse profundam reverentiam, collocato calice super corporale, antequam sacerdos accedat ad cornu epistolæ ad librum aperiendum. »

Bisso donne la même règle (l. S, n. 20, § 9.) « Collocato et accommodato calice in medio altaris, sacerdos, antequam accedat ad cornu epistolæ pro aperiendo missali, faciat reverentiam cruci.... quod semper observare debet, cum accedit ad medium vel recedit ab eo, et etiam dum transit ante crucem, nisi paulo ante vel paulo post præscribatur a rubrica. »

Lohner conclut cette règle de celle qui prescrit au prêtre de faire la gémulation devant le saint Sacrement exposé toutes les fois qu'il arrive au milieu de l'autel ou qu'il en

sort. « Collocato calice in altari, accedit ad cornu epistolæ. ita tamen. ut profundam reverentiam faciat cruci. ut monet Gavantus, et merito, quia, sicut SS. Sacramento exposito fit genuflexio quoties accedit vel recedit a medio, ita cruci quoque in simili casu profunda saltem reverentia facienda est. »

Cavaliéri, sans donner la règle générale, prescrit au prêtre de faire une inclination après avoir déposé le calice (t. V, c. ix, n. 9). « Collocato calice in medio altaris super corporale, facta prius cruci reverentia, accedat ad cornu epistolæ. »

## II. Enseignement de Merati et Vinitor.

Merati donne, au sujet de ces inclinations, les mêmes règles que les précédents, mais il affirme que l'obligation de les faire n'est pas plus qu'une opinion (t. I, part. II, tit. II, n. 18). « Quamvis hanc reverentiam cruci faciendam rubrica non præscribat antequam sacerdos accedat ad cornu epistolæ, ut ibi missale super cussino aperiatur, non est tamen damnabilis pius multorum usus, qui faciunt in dicta circumstantia inclinationem simplicem, vel mediocrem cruci. » Il cite alors l'autorité de plusieurs liturgistes et relate la règle générale qu'ils donnent. « A sacerdote inclinandum esse in missa, quoties transit ante crucem, vel accedit, aut recedit ab ea, nisi paulo ante recessum, vel paulo post accessum præscribatur a rubrica deosculatio altaris, aut alia inclinatio, aut dum dicitur symbolum. » L'auteur ajoute : « Non desunt auctores qui contrariam sententiam tuentur. » et il cite en particulier Bonamicus, Polaccus et Quarti. Nous rapportons plus bas le texte de ce dernier.

Les expressions dont se sert Vinitor montrent que, tout en louant cette pratique, il ne veut pas la donner comme une règle obligatoire. (part. II, tit. II, § 16 et 23.) « Inclinatio capitis... quam celebrans facit versus crucem, quotiescunque a medio discedit altaris et eo recedit... collocato

calice in altaris medio, antequam accedat ad librum aperendum, laudabiliter fit reverentia cruci cum capitis inclinatione. »

### III. Enseignement de Janssens, Bouvry et Hazé.

Janssens donne le principe ci-dessus exposé par Lohner, à savoir, que le prêtre doit faire une inclination à la croix toutes les fois qu'il aurait à faire la génuflexion en présence du saint Sacrement exposé. Mais il pousse les conséquences un peu loin. Non seulement il prescrit au prêtre de faire une inclination à la croix avant d'aller ouvrir le missel, mais il enseigne qu'après avoir déposé le calice sur l'autel, et avant de prendre la bourse, le prêtre doit joindre les mains et faire une inclination à la croix (part. I. II. tit. II, n<sup>os</sup> 20 et 22.) « Antequam autem sacerdos pergat, oportet regulam habere, ex qua cognoscat quandonam in medio altaris existens, caput debeat cruci inclinare. Videtur autem secundum varios auctores, sufficienter in æquitate naturali fundatum, ut sacerdos tempore missæ ad medium altaris tunc ac toties faciat cruci reverentiam per capitis inclinationem, nisi tunc juxta rubricas fieri debeat inclinatio hac major, vel osculum altaris, quando et quoties ibidem sub missa, exposito patenter venerabili, reverentiam SS. Sacramento exhibere deberet per genu unius flexionem.... Atque hinc oportet, quod sacerdos, posito ad cornu evangelii calice, illico manus jungeret et caput cruci inclinaret. » L'auteur cite alors l'autorité de Merati, qui ne donne pas cette règle. Il fait ensuite le relevé de toutes les circonstances où cette inclination doit se faire ; puis il ajoute, pour le cas qui nous occupe (*Ibid.* n. 29) : « Collocato calice in altari, sacerdos, manibus junctis, caput, inclinatione infimarum maxima, cruci inclinat, quia post moram ab ultimâ inclinatione est recessurus a medio altaris. » Cavalieri, sans donner la règle générale, prescrit l'inclination au prêtre après avoir déposé le calice : (*Ibid.*) « Collocato

calice in medio altaris super corporale. facta prius cruci reverentia, accedit ad cornu epistolæ. »

M. Bouvry donne la même règle (part. III, sect. III, tit. II, rub. 2, n. 2.) « Sistit calicem, cruci que caput inclinât. » Il cite alors l'autorité de Janssens rapportée ci-dessus.

M. Hazé, énumérant les circonstances dans lesquelles le prêtre doit faire une inclination, donne celle dont il est ici question (part. I, c. IV, art. I, n. 1.) « Quotiescumque accedit ad medium altaris vel de medio illius discedit, nisi prævie sit inclinatus, vel teneatur osculari altare. »

#### IV. Enseignement de de Herdt.

De Herdt discute la question ; sans donner ces inclinations comme obligatoires, il veut en démontrer la convenance, et comme on l'a dit plus haut, ne les regarde pas comme interdites par le décret du 12 novembre 1831. Le savant auteur s'exprime comme il suit (t. I, n. 123.) « Quandocumque celebrans ante medium altaris transit, ad illud accedit, aut ab eo recedit, nisi prævie sit inclinatus, vel mox inclinandus, vel major reverentia, aut osculum altaris fieri debeat. Quidam autem inter recentiores hoc negant, quia præter casus supra ad 2 et 7 allatos. (L'auteur parle ici de l'inclination prescrite avant de descendre au bas des degrés, et de celle que ferait le prêtre au milieu de l'autel s'il était obligé de porter lui-même le missel au coin de l'évangile), rubricæ illas inclinationes non præscribunt, et praxis Romana has non observat, nec admittit. Plures autem illas inclinationes probant et admittunt. 1<sup>o</sup> Quia ex casibus in quibus præscribuntur, idem pro similibus implicite concludendum est. 2<sup>o</sup> Cum inclinationes præscriptæ sæpius justo minores fiant et etiam negligantur, de earum præxi et observatione difficulter cogitari potest ; illas autem Romæ fuisse observatas constat ex Merati aliisque illius temporis auctoribus, qui illas sine contradictione admittunt et proponunt. 3<sup>o</sup> Si sacerdoti caput non sit inclinandum nisi in casibus expressis, seque-

retur nec sacris ministris suum caput inclinandum, nisi præscribatur, quod tamen, ut n. 118 dictum est, admitti non potest. » (On veut parler de plusieurs inclinations ou génuflexions prescrites seulement par les rubricistes.) « 4° Sicut celebrans exposito SS. Sacramento genuflectit, quandocumque accedit vel recedit a medio altaris, vel transit ante medium juxta rubricas in cœna Domini; sic alias ei in iisdem casibus cruci caput inclinandum esse rationabiliter dici debet. Consulta S. R. C. simpliciter respondit *Serventur rubricæ*. Cum igitur S. C. a quæstione dirimenda abstinuerit, obligatio has inclinationes sive faciendi sive omittendi non est imponenda. Cum S. Alphonso de Ligorio dicendum est, in accessu vel recessu a medio altaris semper laudabiliter fieri inclinationem versus crucem. » On parlera plus bas de l'enseignement de saint Alphonse.

§ 2. *Exposé de l'enseignement des auteurs qui rejettent ces inclinations.*

Quarti, dans ses commentaires sur les rubriques de la sainte messe, n'en parle pas. Mais dans le *Compendium* qu'il donne ensuite des rites du saint Sacrifice, nous lisons, sous le titre *De ingressu sacerdotis ad altare*, ces paroles : « Calicem coopertum velo collocat in medio altaris.... tunc absque alia reverentia accedit ad cornu epistolæ. »

Carpo les exclut positivement, en se fondant sur le décret du 12 novembre 1831 (*Ibid.* n. 27). « Collocato calice super corporale, junctis manibus ante pectus, quin se cruci inclinet, pergat ad cornu epistolæ. » Dans une note à propos de ces paroles, *quin se cruci inclinet*, nous lisons : « Cum inclinatio locum non habeat, nisi a rubrica vel a decretis præscribatur (S. C. 12 nov. 1831). »

Mgr de Conny s'exprime comme il suit au sujet de ces inclinations (*Ibid.* p. 118). « La rubrique prescrit au *Rev. d. Sc. eccl.* — 1886, t. II. 7. 6

prêtre qui a préparé le calice et le missel et va descendre au bas de l'autel pour commencer la messe de faire auparavant une inclination. Elle lui prescrit aussi de saluer, s'il passe par le milieu de l'autel, en allant d'un coin à l'autre ; mais elle n'ordonne rien de pareil lorsqu'il s'agit seulement d'aller du milieu de l'autel au coin, ou réciproquement. Plusieurs rubricistes, à la suite de Bauldry, croient qu'il faut suppléer à son silence, et de ce qu'elle règle pour les deux cas ci-dessus, concluent par voie d'induction à la nécessité générale d'une inclination chaque fois que le prêtre quitte le milieu ou qu'il y arrive, à moins qu'il n'y ait à faire aussitôt quelque mouvement emportant l'inclination avec soi, par exemple, le baisement de l'autel ; mais d'autres auteurs, avec Quarti, estiment que l'induction ne serait pas légitime, parce que les cas ne sont pas équivalents, et que l'inclination n'étant prescrite nulle part au prêtre allant du milieu au coin de l'autel ou venant du coin au milieu, il n'y a pas lieu de la faire. La S. C. consultée sur cette controverse, a renvoyé à la rubrique : « *Serventur rubricæ.* » L'auteur cite en note le décret du 12 nov. 1831, puis ajoute la réflexion suivante. « La portée de cette réponse n'est pas assurément de restreindre les règles auxquelles on arrive par induction : la S. C. a admis, précisément, en fait d'inclination au *Gloria Patri*, le raisonnement par analogie. » Il cite alors un décret que nous avons omis de signaler t. XLVIII, p. 535. *Question.* « Cum ex decreto S. R. C. ceremoniæ novæ inducendæ non sint absque expressa licentia, quaeritur utrum fieri debeat inclinatio capitis in fine psalmi *Lavabo* qui dicitur in missa.... sicut præscribitur in principio missæ? » *Réponse.* « Congruere, ut fert praxis universalis, præsertim Urbis. » (Décret du 7 sept. 1816, n° 4526, q. 38). Le savant liturgiste termine en disant : « Nous croyons que la S. C. a voulu ici repousser les règles arbitraires, et ne reconnaître que celles qui sont fondées explicitement ou implicitement sur la rubrique. »



Ni Baldeschi, ni Martinucci, ni Falise ne parlent de ces inclinations.

De Herdt, comme on l'a vu plus haut, s'appuie sur l'autorité de saint Alphonse, qui prescrit ces inclinations, sauf cependant celle qu'indiquent Janssens avant de prendre le corporal dans la bourse. Le P. Schober, auteur d'une édition annotée de l'ouvrage du saint Docteur, qui avait écrit avant le décret du 12 nov. 1831, ajoute en note des observations importantes. Il témoigne d'abord que saint Alphonse n'a pas prescrit l'inclination avant de prendre le corporal dans la bourse, et qu'ici de Herdt ne peut pas s'appuyer sur son autorité (*Cær. miss. c. II, note 22.*) « Quidam postquam calicem ad latus evangeli posuerunt, manibus junctis caput cruci inclinant, sed non recte, quia nec rubricæ, nec auctores, si excipis paucos, talem inclinationem commemorant. De Herdt, t. I, n. 202, in nota, fatetur hanc capitis inclinationem in rubricis non præscribi, fieri tamen laudabiliter, ut dictum sit n° 125, ad 18, ubi auctoritatem S. Alphonsi pro sua sententia afferre videtur; sed errat, nam sanctus Doctor hic nullam inclinationem præscribit. » C'est au moment où le prêtre va au coin de l'épître après avoir placé le calice que saint Alphonse parle pour la première fois de ces inclinations; et à ce sujet, le P. Schober, met en note (*Ibid. note 26.*) « Rubrica Missalis hic non præscribit inclinationem. » Il cite ensuite Carpo, et fait mention du sens que cet auteur donne à la réponse du 12 nov. 1831. Il rapporte le décret à la note suivante et expose l'interprétation qu'il croit devoir donner des termes du décret. « Responso : *Serventur rubricæ*, dit-il, quod in decisionibus S. R. C. sæpius occurrit, eadem S. C. dicere vult se rubricam strictè esse observandam, uti verba missalis sonent, quin aliquid addatur, mutetur aut explaetur. Missale enim exacte indicat quæ rubricæ et quando sunt observandæ. » Il cite alors quelques passages de la bulle *Quo primum tempore*, dans laquelle il est défendu de rien ajouter aux cérémonies de la sainte messe, puis il ajoute : « Per decisionem ergo : *Serven-*

*tur rubricæ*, S. R. C. quæ sola rubricas authentice interpretari potest, jussum S. Pii V quasi renovat et denuo inculcat, ne quis limites ordinationum missalis transgrediatur, nec detrahat, nec immutet, utque ita rubricæ a summo Pontifice in Missali præscriptæ pure et integre serventur. » Il réfute alors, comme trop générale, l'interprétation donnée par de Herdt aux paroles *Serventur rubricæ*. « Si quis autem dicat per verba *Serventur rubricæ* S. C. a quæstione dirimenda abstinuisse, et obligationem alicujus rubricæ observandæ non imposuisse, responderi debet : Distinguendum : si in dubio proposito quæreretur *quomodo* rubrica jam in missali, sed non clare, contenta observanda esset, et ad id S. R. C. responderet *Serventur rubricæ*, concedimus; si vero ad quæstionem, an hæc vel illa rubrica, sive in missali contenta sive non, observari debeat, S. R. C. eisdem verbis respondet, negamus. Nonne in priori casu supradicta verba utique nihil decernerent; sed quando et quoties S. R. C. talem decisionem in lucem edidit? Si enim revera dubium propositum solvere non vult, semper respondet *Dilata vel Consulantur auctores*. In altero autem casu sunt verba *Serventur rubricæ* formale mandatum; nam aut rubrica in missali est præscripta, aut non; si præscripta, sequenda est, si non præscripta, omittenda, quia ad Ecclesiæ præcepta nil addendum est. In supradicto ergo casu quoad primam partem quæstionis per rubricas ipsas vel specialia decreta provisum est; quoad alteram partem autem dicimus, inclinationes, quando sacerdos a medio altaris discedit vel in medium redit, esse omittendas; nam rubrica tantum bis reverentiam præscribit: 1° priusquam sacerdos descendit ad ad missam incipiendam...; 2° Si transit ante medium altaris, ipsemet portans missale.... Et ita practicatur Romæ, uti Martiniucci demonstrat..., et praxis Romana est optima interpres rubricarum. »

§ 3. — *Ce qu'il faut penser de cette question.*

Il faut remarquer d'abord que cette question n'est pas sans importance : il ne s'agit pas d'une simple inclination dans un cas particulier, mais d'un principe : on pourrait même dire de deux principes. Outre celui qui est énoncé par les auteurs cités au § 1<sup>er</sup>, et en vertu duquel il faut faire une inclination toutes les fois qu'on quitte le milieu de l'autel ou qu'on y arrive ; on affirme encore que cette révérence est suffisante, quand même le saint Sacrement serait dans le tabernacle. D'après Mgr de Conny, elle ne serait pas suffisante si le prêtre devait porter lui-même le missel du côté de l'épître au côté de l'évangile. Lorsqu'il parle de cette rubrique, il met en note (*Ibid.*, p. 138, note 1) : « Si le saint Sacrement était dans le tabernacle, il faudrait, ce semble, faire la gènesflexion, d'après la règle posée par la rubrique part. II. c. IV, n. 6 : *Si in altari fuerit tabernaculum SS. Sacramenti... genuflectit quoties transit ante medium altaris.* »

Nous sommes amenés ici à la première difficulté présentée par de Herdt à ceux qui rejettent ces inclinations. On voit clairement, par ce qu'on vient de dire, qu'il n'y a pas de parité entre les inclinations dont on parle et celle qui est prescrite au prêtre portant lui-même le missel du côté de l'évangile : celle-ci peut-être prescrite sans la première, et c'est ce qu'on trouve dans les rubriques du missel. Quant à celle que le prêtre fait avant de descendre au bas des degrés pour commencer la messe, elle a un autre motif et un autre caractère : un autre motif, car le prêtre est sur le point, non pas d'aller au coin de l'autel, mais de descendre au bas des degrés ; un autre caractère, car, comme il est dit t. XXII, p. 355, d'après Mgr Conny, cette révérence est comme provisoire, et le prêtre fera au bas de l'autel celle qui convient soit à la croix, soit au

saint Sacrement, s'il est dans le tabernacle. Ce qu'on pourrait mettre en question, c'est si le prêtre devrait faire une inclination de tête à la croix après le dernier évangile, avant de descendre au bas des degrés. La rubrique n'en parle pas, et probablement parce que le prêtre tient le calice. Quoiqu'il en soit, il ne nous appartient pas de l'introduire. Martinucci dit à cet endroit (*Ibid.*, n. 142) : « Sine ulla ad crucem reverentiâ se convertet, descendet de altaris gradibus. »

La question présente doit donc être dégagée de la règle donnée par les rubriques au sujet des deux inclinations dont on vient de parler, et être examinée à part : c'est une méthode indiquée par un certain nombre de liturgistes qui se sont suivis et peut-être appuyés les uns sur les autres.

La deuxième difficulté proposée par le savant liturgiste ne paraît pas sérieuse. Si certaines pratiques sont négligées, ceci ne prouve rien, et la pratique de Rome qu'il invoque d'après les anciens auteurs est modifiée par les rubricistes modernes, qui ont écrit après le décret du 12 novembre 1831.

La troisième difficulté ne semble pas difficile à résoudre. Les lois liturgiques émanant des rubriques et des décrets de la S. C. des rites sont naturellement complétées par l'enseignement des liturgistes. Lorsque tous ou à peu près tous sont d'accord sur un point quelconque, il serait déraisonnable et imprudent de soutenir le contraire. Mais, sous ce rapport, on ne peut pas mettre au même rang les inclinations dont il s'agit et les genuflexions prescrites par les auteurs au diacre et au sous-diacre pendant la messe solennelle, sur lesquelles les rubriques du missel et la S. C. des Rites n'ont rien statué. Il y a plus ; et on pourrait même, ce semble, comme nous allons le voir plus bas, interpréter d'une manière différente, suivant la distinction donnée par le P. Schober, la réponse de la S. C. des Rites aux différents cas posés dans la consultation.

Peut-on, maintenant, comparer ici les rubriques de la messe ordinaire avec les règles relatives à la sainte messe

célébrée en présence du saint Sacrement exposé? On ne voit pas le motif de cette comparaison : la messe en présence du saint Sacrement exposé est soumise à des règles toutes particulières. A cette messe, il n'y a pas de révérence provisoire, comme celle dont on vient de parler. Et de plus, cette comparaison, comme on l'a dit plus haut, a entraîné un peu loin Janssens et ceux qui l'ont suivi. L'inclination qu'ils prescrivent au prêtre qui vient de déposer le calice au coin de l'évangile en lui faisant joindre les mains, semble un peu insolite. Caron, qui prescrit ces inclinations, suivant l'ancien rit Parisien, en indique une à ce moment, mais avant de déposer le calice, ce qui est plus logique (*Cér. de Paris*, p. 24); quoique cependant, comme on l'a dit ci-dessus, c'est parce que le prêtre porte le calice qu'on n'indique pas une inclination à faire avant de descendre au bas des degrés après le dernier évangile.

Quant au sens du décret du 12 novembre 1831, on ne voit pas comment il pourrait être interprété autrement que ne le fait le P. Schober. La distinction qu'il fait est parfaitement juste, et tout à fait conforme au style de la S. C. des Rites. La réponse *Serventur rubricæ* peut avoir deux significations différentes : s'il s'agit de l'explication d'une rubrique qui ne semble pas très claire, alors cette réponse peut-être considérée équivalente à *Dilata*, c'est-à-dire que la S. C. ne veut pas encore dirimer le point en litige ; mais si la question est de savoir si une rubrique est obligatoire, cette réponse est un ordre de se conformer à cette rubrique telle qu'elle est formulée. Or, dans le décret du 12 novembre 1831, il nous semble voir cette double signification suivant les différents cas proposés. Elle aurait le premier sens pour ce qui concerne le saint nom de Jésus. Ainsi que nous l'avons vu t. XXXIII, p. 514, la rubrique qui prescrit l'inclination au saint nom de Jésus pendant la sainte messe n'est pas générale, et le prêtre en est dispensé lorsqu'il fait une autre action en même temps. Cependant les auteurs indiquent cette inclination toutes

les fois que le prêtre prononce le nom adorable du Sauveur, et les paroles *Serventur rubricæ* semblent d'autant moins l'interdire qu'elle est conseillée par le décret du 7 septembre 1816 rapporté p. 606 et par une autre décision citée t. XXXIII, p. 514. Mais au sujet des inclinations qui nous occupent, ces paroles signifient qu'il faut s'en tenir aux rubriques; ces rubriques, comme nous l'avons compris, sont complètes, et il n'y a pas de lacune à combler.

Il nous reste à conclure de là que, pendant la sainte messe, il n'y a pas lieu de faire une inclination à la croix en arrivant au milieu de l'autel, ou avant de le quitter pour aller du côté de l'épître.

P. R.

---

## BULLETIN BIBLIOGRAPHIQUE

---

LA MADONE DE SAINT-LUC DEVANT L'HISTOIRE ET LA SCIENCE,  
PAR LE T. R. P. HILAIRE DE PARIS, DE L'ORDRE DE SAINT  
FRANÇOIS. (Paris, librairie de l'œuvre de Saint Paul, 6, rue  
Cassette, 1886).

Saint Luc l'évangéliste était médecin, et les médecins l'ont pris pour patron. Il était aussi peintre, et les peintres célèbrent sa fête et se sont placés sous sa protection. Un mot de saint Paul, qu'on lui applique, *Lucas medicus charissimus*, est le seul témoignage de sa première profession. Une œuvre entourée de vénération par les siècles est la preuve de son talent dans le monde.

On lui attribue un portrait de Notre Seigneur qui a été, pendant huit siècles, l'objet des hommages de l'Orient, et qui apporté à Rome pour être soustrait aux fureurs des Iconoclastes, fut placé à la *Scala Santa* près de Saint-Jean-de-Latran. Il avait été tellement détérioré, qu'il dût être réparé et repeint, et que l'œuvre primitive est entièrement disparu.

Il n'en n'est pas ainsi du portrait de la sainte Vierge. Il a été conservé avec plus de soin et une tradition constante garantit son authenticité. Les nombreuses copies qui en ont été faites ont pu provoquer des doutes, mais les titres du tableau de sainte Marie Majeure, à Rome, ne peuvent être sérieusement contestés, C'est pour établir ces titres que le R. P. Hilaire a publié une brochure et un volume.

La brochure, qui forme la première partie du volume, contient l'histoire de la Madone de saint Luc, la description du tableau et sa signification symbolique. Elle se termine par un chapitre sur le culte de la sainte image.

« Cette madone de sainte Marie Majeure n'a jamais été ni refaite, ni peinte, et dans sa vénérable vétusté, elle

demeure le type primitif, et peut-être aujourd'hui le seul reste authentique du pinceau de saint Luc, le seul monument original des peintres apostoliques. » En effet, sa rivale, l'*Hodégitrie*, que les Pères grecs considéraient comme l'œuvre incontestable de saint Luc, fut détruite en 1450, à la prise de Constantinople par les Turcs.

Que le portrait de la sainte Vierge par saint Luc ait été peint à Rome, dans la maison de la *Via lata*, ou qu'il y ait été apporté par sainte Héliène, cela importe peu pour son authenticité. Les Pères y font de fréquentes allusions, et il est certain qu'au vi<sup>e</sup> siècle, saint André de Crète qui avait pris part au troisième concile général de Constantinople, parle de l'image *romaine* de la sainte Vierge peinte par saint Luc. Dans les lettres écrites par les évêques d'Orient pour défendre contre les empereurs iconoclastes le culte des images, l'exemple de saint Luc est fréquemment invoqué et son célèbre tableau désigné.

On peut suivre ainsi, à travers les siècles, la trace de cette foi dans laquelle se rencontrent l'Orient et l'Occident. En 1207, le pape Innocent III en fait mention, Boniface IV rend le même témoignage, et en 1476, la madone est portée dans la ville par Sixte IV, comme elle l'avait été neuf cents ans auparavant, par saint Grégoire le Grand.

Le bienheureux Pierre Canisius a dit à ce sujet : « Sans doute, l'Église ne propose pas cette tradition comme une chose de foi ; cependant on ne saurait rejeter une opinion si générale et si bien établie dans la chrétienté, sans faire preuve de trop de présomption ou d'une fausse prudence, ou d'une vaine et folle singularité.

A cette question de l'authenticité de la madone, se rattache étroitement celle du culte des images. Le R. P. Hilaire établit à ce sujet la tradition catholique et la montre ininterrompue à travers les siècles. Ces pages sont bonnes à lire. Elles sont particulièrement utiles pour notre temps, qui néglige trop de s'instruire de ce qui lui importe le plus.

« La Madone de saint Luc est une peinture sur bois, à l'encaustique.... La Vierge est vue de face ; elle a les yeux



grands, très ouverts et bien fendus ; le nez est droit et régulier ; on croirait y reconnaître, à force d'attention, la courbure insensible affirmée par quelques vues ; la bouche est très nettement et régulièrement dessinée et un peu relevée aux coins. Les teintes sont effacées ou trop amorties, pour qu'on puisse juger des couleurs, le fond du tableau est d'un rouge qui a pu être vermillon ; il y a comme des traces de dorure. Le voile qui couvre la tête et descend sur les épaules est bleu, et il a tout le long trois petits plets d'or pour bordure, mais pas de croix. La robe de la Vierge est rougeâtre ou d'un rouge brique, avec une bordure jaune à l'échancrure autour du cou, mais sans collerette. La robe de l'Enfant est de la même couleur que celle de sa mère, mais avec une bordure noire. Il bénit de la *main* droite, les deux doigts étendus. Sa main gauche, avec le livre, est cachée sous les plaques d'argent, qui, de l'autre côté couvrent pareillement l'épaule de la Vierge, à l'endroit où les copies placent l'étoile. »

Cette description permet de se faire une idée complète du tableau. Trois gravures qui accompagnent le texte en établissent l'exactitude, et mettent sous les yeux ce que le tableau lui-même ne peut leur offrir. Le temps, en effet, a laissé sur lui ses empreintes, et il faut recourir à des copies anciennes pour le reconstituer dans tous ses détails.

La deuxième partie est le complément savant de la brochure. Les textes y abondent. On saura gré au R. P. Hilaire de les avoir recueillis, et on y trouvera la preuve de son opinion sur la madone de saint Luc et un témoignage universel pour le culte des images tel que le prescrit l'Église.

Il ne sera peut-être pas inutile à propos de ce livre intéressant et du fait qu'il démontre, de constater que les peintres de Flandres avaient un jeton de présence représentant un type d'une médaille très connue de N. D. de Cambrai sur laquelle on trouve saint Luc peignant la Vierge.

# ACTES DU SAINT SIÈGE

---

## I.

### S. PÉNITENCERIE.

#### *Réponse concernant le jubilé.*

Quum, justis de causis, commutari possint opera a S. Patre præcepta, quando *prima vice* quis Jubilæum lucratur; quæritur an commutari possint eadem opera favore eorum, qui Jubilæum iterare cupiunt? R. *Affirmative.* (Rescript. diei 18 Mart. 1886).

---

## II

### S. C. DE LA PROPAGANDE.

#### *Décret relatif à la suspense « ex informata conscientia. »*

Omni tempore sollicita fuit Ecclesia, ut non solum ascensus ad sacros ordines interdiceretur indignis, verum etiam ab eorundem exercitio criminosi suspensi manerent. Cum autem occultorum quoque criminum, quæque prodere non expediret, factis et prompta, nempe a judiciariis formis libera coercitio aliquando necessaria sit ad sacri ministerii dignitatem et fidelium utilitatem tuendam; hinc sapientissimo consilio Tridentini Patres, sessione XXIV, capite primo, *de Reformatione*, decreverunt: « Ei cui ascensus  
« ad sacros ordines a suo prælato ex quacumque causa,

« etiam ob occultum crimen, quomodolibet, etiam extraju-  
 « dicialiter fuerit interdictus, aut qui a suis ordinibus seu  
 « gradibus vel dignitatibus ecclesiasticis fuerit suspensus,  
 « nulla contra ipsius prælati voluntatem concessa licentia  
 « de se promoveri faciendo, aut ad priores ordines, gradus  
 « et dignitates sive honores restitutio suffragentur. »

Ex hoc provido decreto. in eo quod refertur ad crimina clericorum quæ extrajudicialem suspensionem ab ecclesiasticis officiis merentur, jamdudum in usu fuit suspensionis pœna ex causis prælato notis; quæ nempe audit suspensio *ex informata conscientia*.

Ad hoc itaque ut in eadem infligenda, cum majori, qua potest cautela et securitate ordinarii catholicorum missionum procedant, S. C. de Propaganda Fide præsentem instructionem edendam censuit, cui iidem ordinarii, in adhibendo hoc *extraordinario remedio*, sese conformare curabunt.

1° Suspensio *ex informata conscientia*, non secus ac illa, quæ per judicialem sententiam infligitur, personam ecclesiasticam a suis ordinibus, seu gradibus, vel dignitatibus ecclesiasticis exercendis interdicat.

2° In hoc præcipue ipsa differt a judiciali suspensione, quod adhibetur *tanquam extraordinarium remedium in pœnam admissi criminis*; ideoque ad ejusdem impositionem non requiruntur nec formæ judiciales nec canonicæ admonitiones. Satis erit proinde, si prælatus hanc pœnam infligens, *simplici utatur præcepto*, quo declaret se suspensionem ab exercitio sacrorum officiorum vel ecclesiasticorum munium indicere.

3° Hujusmodi præceptum *semper in scriptis intimandum est die et mense designato*; illudque fieri debet vel *ab ipso ordinario*, vel ab alia persona de *expresso ipsius mandato*. In eadem tamen intimatione exprimendum est, quod ejusmodi punitio irrogatur in vim Tridentini decreti (Sess. XIV cap. I., *de reform.*) ex informata conscientia, vel ex causis ipsi ordinario notis.

4° *Debent insuper exprimi partes exercitii ordinis vel*

*officii, ad quas extenditur suspensio; quod si suspensus interdictus sit ab officio, cui alter in locum ipsius substituendus est, ut puta œconomus in cura animarum, tunc substitutus mercedem percipiet ex fructibus beneficii in ea portione, quæ juxta prudens ordinarii arbitrium taxabitur.* At si suspensus in hac taxatione se gravatum senserit, moderationem provocare poterit apud curiam archiepiscopalem, aut etiam apud Sedem Apostolicam.

5° *Exprimi item debet tempus durationis ejusdem pœnæ.* Abstineant tamen ordinarii ab ipsa infligenda in perpetuum. Quod si ob graviores causas ordinarius censuerit eam imponere non ad tempus determinatum, sed ad suum beneplacitum, *tunc ipsa habetur pro temporanea, ideoque cessabit cum jurisdictione ordinarii suspensionem infligentis.*

6° Suspensioni ex informata conscientia justam ac legitimam causam præbet *crimen seu culpa a suspenso commissæ.* Hæc autem debet esse occulta, et ita gravis, ut ut talem promereatur punitionem.

7° Ad hoc autem ut sit occulta requiritur, ut neque in judicium, neque in rumores vulgi deducta sit, neque insuper ejusmodi numero et qualitate personarum cognita sit, unde delictum censi debet notorium.

8° Verum *tenet etiam suspensio si ex pluribus delictis aliquod fuerit notum in vulgus; aut si crimen, quod ante suspensionem fuerat occultum, deinceps post ipsam fuerit ab aliis evulgatum.*

9° Prudenti arbitrio prælatorum relinquitur suspensionis causam, seu ipsam culpam delinquenti aut patefacere, aut reticere. Partes alioquin pastoralis sollicitudinis et charitatis eorundem erunt, ut si istiusmodo pœnam suspenso manifestare censuerint, ipsa ex paternis, quas interponent, monitionibus, nedum ad expiationem culpæ, verum etiam ad emendationem delinquentis, et ad occasionem peccandi eliminandam inserviat.

10° Meminerint vero præsules, quod si contra decretum quo irrogata fuit suspensio, promoveatur recursus ad Apostolicam Sedem, *tunc apud ipsam comprobari debet*

*culpa*, quæ eidem præbuit occasionem. Consultum idcirco, ut antequam hæc pœna infligatur, probationes illius, quantumvis extrajudicialiter et secreto colligantur; ita ut eo ipso, quod cum omni certitudine culpabilitatis in punitione inferenda proceditur, si deinceps causa examinanda est apud Apostolicam Sedem, probationes criminis in eas difficultates haud impingant, quæ ut plurimum occurrent in istiusmodi judiciis.

11° *A decreto suspensionis ex informata conscientia non datur appellatio ad tribunal superioris ordinis.* Postquam idcirco clericus intimationem suspensionis habuerit, si nihilominus appellationem interponere, ejusque obtentu in altari ministrare, seu quovis modo suum ordinem solemniter exercere præsumat, statim incidit in irregularitatem.

12° *Semper tamen patet aditus ad Apostolicam Sedem;* et in casu quo clericus absque sufficienti ac rationabili causa se hac pœna mulctatum reputet, recurrere poterit ad Summum Pontificem. Interim tamen in vigore permanet decretum suspensionis, usque dum ab ipso Pontifice vel a S. Congregatione, quæ de recursu judicare debet, non fuerit rescissum aut etiam moderatum.

13° Cæterum ex quo istiusmodi pœna est remedium omnino extraordinarium, quod præsertim ad expiationem criminum absque formis judiciariis adhibetur; præ oculis habeant prælati id quod sapientissime admonet summus Pontifex s. m. Benedictus XIV, in suo tractatu de *Synodo diœcesana*, l. XII, c. 8, n° 6, quod nimirum reprehensibilis foret episcopus, si in sua synodo declararet, se deinceps ex privata tantum scientia cum pœna suspensionis a divinis animadversurum in clericos, quos graviter deliquisse compererit, quamvis eorum delictam non possit in foro externo concludenter probari, at ut illud non expediat in aliorum notitiam deducere.

Romæ, ex ædibus S. C. de Propaganda fide, die 20 Octobris 1884.

---

## III

## S. C. DES INDULGENCES

1° SUR LA CONFESSION HEBDOMADAIRE POUR GAGNER LES INDULGENCES. *Utrum Christifidelis qui singulis hebdomadis et stato die, ex. gr. sabbato, confessionem peragere solet, satisfaciat oneri præscriptæ Confessionis ? R. Affirmative.*

II. *Utrum oneri præscriptæ confessionis satisfaciat Christifidelis qui in iis locis pro quibus viget indultum, alternis hebdomadis et stato die, ex. gr. sabbato, Confessionem peragere solet ? R. Affirmative (25 febr. 1886).*

2° INDULGENCE PLENIÈRE *in articulo mortis*. *Utrum Benedictio Apostolica cum Indulgentia plenaria in articulo mortis dari possit post collata extremo Sacramenta, quum periculum quidem mortis adest, non tamen imminens ? R. Affirmative, quam responsionem ex rei natura pro omnibus ægrotis Christifidelibus in mortis periculo constitutis valere dixerunt (EE. Cardinales) 18 dec. 1885.*

3° PRIÈRE INDULGENCIÉE *pour la conversion des pécheurs et des hérétiques.*

« Virgo potens, quæ cunctas hæreses sola interemisti in universo mundo. orbem christianum a laqueis diaboli libera, et respice ad animas diabolica fraude deceptas, ut, omni hæretica pravitate deposita, errantium corda respiscant, et ad veritatis catholicæ redeant unitatem, te intercedente ad Dominum Nostrum Jesum Christum Filium tuum, qui vivit et regnat cum Deo Patre in unitate Spiritus Sancti Deus per omnia sæcula sæculorum. Amen. »

(Indulg. de 100 jours, une fois le jour. — 19 dec. 1885).

4° LITANIES DU SAINT NOM DE JESUS. Indulgence de 300 jours une fois le jour, applicable aux âmes du purgatoire (*Décret gén.* 16 janv. 1886).

## CAÏN REDIVIVUS

---

*Critique de la thèse de M. Motais sur la non-universalité du déluge.*

---

### 2<sup>e</sup> ARTICLE

---

3<sup>o</sup> Affirmation. — *Dans sa table ethnographique Moïse ne nomme que les peuples noachides ; s'il ne fait pas mention des peuples épargnés par le déluge, c'est parce qu'il les regarde comme n'étant point de la descendance de Noé.*

« Si Moïse ne parle pas de ces Caïnites émigrés, dans la narration du déluge, c'est, dit M. Motais, par suite d'un plan préconçu. Son silence est aussi conscient que volontaire. La *Genèse*, en effet, nous présente un chapitre qui nous promet la généalogie des fils de Noé. Il débute par ces mots : « *Voici les générations des fils de Noé, Sem, Cham et Japhet, et de leur descendance après le déluge.* » Puis, après avoir donné minutieusement la longue liste, il termine par ceux-ci : « *Voilà les familles sorties de Noé, telles qu'elles se sont distribuées sur la terre après le déluge par peuples et par nations.* »

« C'est donc bien la descendance noachique dont il veut mettre le tableau sous nos yeux. Naturellement, si le patriarche et ses fils sont, aux yeux de l'auteur,

les seuls survivants du cataclysme, l'ethnographie mosaïque présentera au complet la liste des peuples primitifs constituant l'humanité postdiluvienne. Au moins y fera-t-il entrer tous les peuples connus de lui. Or, il n'en est rien. Bon nombre de nations ne sont pas inscrites au chapitre X. Ni les noirs, ni les rouges, ni les jaunes ne sont représentés dans ce tableau (1). »

Nous avons vu, dans l'article précédent, que M. Motais a fait émigrer avant le déluge, pour des contrées lointaines, des millions d'hommes, petits-fils de Caïn et petits-neveux de Seth. Ces hommes que le déluge a épargnés, dans l'hypothèse de M. Motais, doivent occuper après le déluge une place immense sur la surface du globe. Comment se fait-il que Moïse n'en parle point dans son tableau ethnographique des descendants de Noé? S'il les exclut de ce tableau, n'est-ce pas parce qu'il sait que ces peuples n'ont point Noé pour père?

La réponse à cette question est bien simple : si Moïse, dans son tableau ethnographique, ne nomme aucun peuple en dehors de la descendance de Noé, c'est parce qu'il n'en existait point d'autre. Il a dit que tous les hommes avaient péri dans le déluge, à l'exception de Noé et de ses trois fils ; comment pourrait-il, après cela, placer dans son tableau ethnographique d'autres familles que celles qui descendent de Noé? Le tableau ethnographique de Moïse confirme son sentiment sur l'universalité du déluge ; et son silence « conscient et volontaire » est une preuve de plus contre la théorie de M. Motais, déjà démontrée fausse.

(1) Pp. 268-269.



Mais, insiste M. Motais, les races rouge, jaune et noire, font bien partie de l'espèce humaine; et cependant Moïse n'en parle pas. C'est donc qu'il ne les considère pas comme des races noachides (1).

A M. Motais de prouver que ces trois races ne doivent pas leur origine aux fils de Noé. Dans son tableau ethnographique Moïse ne fait pas de la physiologie: il ne s'occupe pas des *couleurs*; il parle des peuples qui existaient à l'époque de la dispersion, et ces peuples sont tous compris pour lui dans l'une ou l'autre des trois souches principales. Les couleurs et les variétés du genre humain ne prouvent rien d'ailleurs contre la descendance d'une souche commune: les plus savants physiologistes sont unanimes à le reconnaître (2).

M. Motais demande pourquoi Moïse ne nomme pas dans son tableau tous les peuples connus de lui et avec lesquels il s'est trouvé en contact pendant sa longue carrière. La raison en est que ce tableau se rapporte à l'époque de la dispersion de Babel; cette dispersion a formé les grandes lignes qui se sont ensuite divisées en fractions multiples. Si donc certains peuples ne sont pas nommés, cela ne prouve nullement que Moïse ne les regarde point comme noachides, mais seulement qu'ils n'étaient point formés comme peuples, à l'époque de la dispersion.

D'ailleurs, rien ne nous oblige à croire que Moïse

(1) P. 251.

(2) Est-ce que Moïse ne nomme pas Cousch parmi les petits-fils de Cham? et Cousch n'est-il pas le noir éthiopien? M. Motais dit quelque part (p. 264) qu'Adam était « d'une nuance douteuse; » pourquoi toutes les nuances ne se retrouveraient-elles pas dans ses descendants?

ait fait, dans son tableau, une nomenclature absolument rigoureuse de tous les descendants de Noé devenus chefs de familles ou de peuples à l'époque de la dispersion. Nous voyons qu'il passe sous silence plusieurs petits-fils de Sem : les fils d'Élam, d'Assur et de Lud (1). Dira-t-on qu'il les élimine comme n'étant pas des noachides? Il a pu, tout aussi bien, ne pas nommer Amalec et plusieurs autres, s'il ne le jugeait pas utile à son dessein.

Je pense que ces réponses suffisent pour ôter à la troisième affirmation de M. Motais toute probabilité; le silence de Moïse ne prouve autre chose, sinon que M. Motais s'est trompé en affirmant l'existence, au temps de Moïse, de peuples antédiluviens.

4° Affirmation. — *Les descendants de Japhet et de Cham s'étant dispersés quelque temps après le déluge, les Sémites seuls se trouvent à Babel; c'est d'eux seuls qu'il est question dans les premiers versets du chapitre XI de la Genèse, et leur dispersion n'a point eu pour cause la confusion des langues.*

M. Motais s'est efforcé, dans l'intérêt de sa thèse, de briser le lien logique qui rattache l'un à l'autre les chapitres X et XI de la *Genèse*. Il prétend que dans le chapitre X Moïse expose le tableau de la *disper-*

(1) M. Motais affirme que Moïse, qui nomme Élam, ne parle point de l'Accadien venu avant lui (?) et demeuré quand même, imposant sa langue aux fils d'Élam (p. 271). Cela n'est pas exact : Moïse, parlant de Nemrod, dit : *Fuit principium regni ejus Babylon... et AKAD* (ch. x, 10). Voilà, si je ne me trompe, les Accadiens, fils de Cham. Ils oppriment si violemment les fils de Sem, qu'Assur quitte le pays pour fonder Ninive : *De terra illa egressus est Assur et edificavit Niveh.* » (Ibid. v, 11).

*sion naturelle et générale* des descendants de Noé après le déluge, et que dans le chapitre suivant il raconte la *dispersion accidentelle* des Sémites à Babel (1).

« Le chapitre X de la *Genèse*, dit-il, fait partie de l'histoire de Noé... Nous avons donc dans ce chapitre, le tableau d'ensemble des migrations qui se sont produites successivement dans les branches noachides à mesure que les familles, les langues, les nations se formaient. Aussi, en concluant cette généalogie générale, Moïse prend-il soin de dire qu'il vient de présenter en bloc, d'après le groupement successif des *nations et des peuples*, le tableau des émigrations diverses arrivées dans la suite des temps *depuis le déluge*, — *post diluvium*, — et non depuis Babel, époque à laquelle les fils de Misraïm habitaient déjà l'Égypte (2). »

Il suffit de lire le dernier verset du chapitre X de la *Genèse* pour se convaincre que Moïse ne dit point ce que M. Motais lui fait dire : *Hæ familiæ Noe, juxta populos et nationes suas. Ab his divisæ sunt gentes in terra post diluvium*. Il n'est point question ici *d'émigrations successives* : c'est simplement le tableau généalogique des descendants de Noé par chefs de famille. Et quand Moïse ajoute que de ces familles se sont répandues sur la terre, *après le déluge*, il ne faut pas en conclure aussitôt, comme fait M. Motais, que pour Moïse cette dispersion a eu lieu *avant Babel*. Ce serait prêter à Moïse des paroles qu'il n'a pas dites, et trancher, sans

(1) P. 244.

(2) *Ibid.*

aucune preuve, la question qui est présentement en discussion.

De plus, M. Motais interprète d'une manière trop libre les mots « *secundum linguam suam.* » Il dit que les migrations se sont produites, d'après Moïse, à mesure que les « langues » se formaient, comme si on avait attendu pour se séparer, d'avoir fait passer une langue de l'état monosyllabique à un autre état, ou changé tous les mots d'une langue en d'autres mots : hypothèse chimérique. Cette interprétation cadre à merveille avec la théorie de M. Motais sur la formation des langues. Mais les choses ne sont point ainsi présentées par Moïse ; il nous montre les descendants de Noé sortis d'une même souche, se séparant par familles et par groupes parlant chacun sa langue particulière. Pourquoi fait-il ici mention des langues particulières à chaque groupe ? Personne ne niera que tous les enfants de Noé n'aient parlé la même langue avant leur dispersion. Comment se fait-il qu'il existe entre eux, au moment de la séparation, une diversité d'idiomes ? Ils n'ont certes pas changé leur langue avant de se séparer. Une langue commune ne pouvait d'ailleurs mettre obstacle aux émigrations. Quand donc Moïse dit qu'il existait, à l'époque de la dispersion, une variété de langues parmi les descendants de Noé, il fait certainement allusion à la confusion des langues, cause de la dispersion qui eut lieu à Babel, et dont il va raconter l'histoire au chapitre suivant.

« On a recherché souvent, dit M. Motais, la raison de l'insertion du récit de la Tour des langues en cet endroit (1). » Il me semble que cette raison se pré-

sente d'elle-même à l'esprit d'un lecteur exempt de préjugés. Le récit de la confusion des langues est l'explication du dernier verset du chapitre X : *Ab his divisæ sunt gentes in terra post diluvium*. Moïse va nous dire comment et pourquoi les descendants des fils de Noé se sont séparés. La cause de cette dispersion n'est autre que la confusion des langues. Aussi commence-t-il son récit en disant que tous les hommes parlaient la même langue ; après quoi il raconte les événements qui ont donné lieu à la confusion des langues et, par suite, à la dispersion des familles. Cela fait, il remonte à la deuxième année qui suivit le déluge, pour reprendre la généalogie de la famille de Sem à la naissance d'Arphaxad, au verset 10 : *Hæ sunt generationes Sem*, etc.

En résumé, dans le chapitre X<sup>e</sup> Moïse met sous les yeux du lecteur le tableau des peuples sortis de Noé pour se répandre sur la terre. Mais à quelle occasion leur dispersion s'est-elle effectuée, c'est ce qu'il expose dans les neuf premiers versets du chapitre XI. Si ce récit n'était, comme le veut M. Motais, qu'« une transition admirablement choisie entre l'histoire générale des noachides qui vient de finir avec le chapitre X, et l'histoire particulière des Sémites, qui va commencer au chapitre XI (1), » Moïse aurait placé au premier verset les paroles du dixième : *Hæ sunt generationes Sem*, etc. Mais ce chapitre est l'explication nécessaire des versets du chapitre précédent où il est parlé de la diversité des langues, fait étrange dont nous ne nous rendrions pas compte si Moïse ne nous en révélait la cause.

(1) P. 245.

Examinons maintenant les arguments par lesquels M. Motais s'efforce d'établir que les Sémites seuls étaient présents à Babel, et que leur dispersion n'a point eu pour cause la confusion des langues.

M. Motais a fait émigrer longtemps avant le déluge les Caïnites et les descendants d'Adam en ligne collatérale. Le déluge, à son avis, n'a détruit que les enfants de Seth et, peut-être, quelques Caïnites qui habitaient au milieu d'eux. Les descendants des trois fils de Noé ont à peine formé quelques familles — et pris le temps de fabriquer à chacune d'elles une langue particulière, — que l'instinct de l'émigration s'empare des Japhétites et des Chamites ; ils quittent le pays jusque-là habité en commun. Les Sémites seuls y demeurent, imposant ainsi une contradiction au sentiment de M. Motais qui les faisait se disperser tous « au fur et à mesure que les familles se formaient. » Pourquoi cette exception ? pour le besoin de la cause.

Toutes ces hypothèses absolument gratuites de M. Motais étant admises, il s'ensuit que le récit de la Tour de Babel et de la dispersion qui se produisit en cette circonstance ne regarde que les Sémites. Mais comment accommoder cette conclusion avec le texte du chapitre X de la *Genèse* ?

C'est bien simple pour la nouvelle exégèse : écoutons M. Motais.

1° *Omnis terra* ne veut point dire *tous les hommes*, mais *tous les Sémites* (1).

2° *Erat labii unius et sermonum eorundem*, ne doit point s'entendre en ce sens que tous parlaient le

(1) P. 238.

même et unique langage, mais en ce sens qu'ils vivaient tous en bonne harmonie (1).

3° *Cum profisciscerentur de Oriente*, signifie qu'ils étaient relativement peu nombreux, émigrés et chassés d'ailleurs (2).

4° *Venite, faciamus nobis civitatem et turrim, cujus culmen pertingat ad cælum, et celebremus nomen nostrum*, prouve manifestement qu'il ne s'agit que des Sémites : « Fils de *Schem*, bâtissons-nous un *Schem* (un nom), qui s'élève jusqu'aux *Schamaïm* (aux cieux). » Voilà le jeu de mots que découvre M. Motais dans ce verset, et la conséquence qu'il en tire (3).

5° *Cæperunt hoc facere, et non desistent a cogitationibus suis, donec eas opere compleant*, signifie, sur les lèvres du Seigneur : « Ils vont réussir à s'établir dans ces plaines (4). »

6° Les versets 7 et 8 ne disent point que le Seigneur confondit le langage des hommes ; mais simplement que le Seigneur les sépara. M. Motais omet de nous indiquer par quels moyens Dieu accomplit cette séparation (5).

Reprenons l'un après l'autre tous ces versets expliqués d'une manière si nouvelle, si éloignée de l'interprétation commune.

1°. *Omnis terra*. — Si cette expression ne désigne que la famille de Sem, on peut dire qu'elle est exagérée : Moïse userait ici d'une forme hyperbolique absolument

(1) P. 239.

(2) P. 242.

(3) P. 246.

(4) P. 242.

(5) *Ibid.*

injustifiable. Qu'est-ce que la famille de Sem, considérée en dehors des descendants de Cham et de Japhet, pour qu'on l'appelle « le monde entier, » *omnis terra*? Elle a bien moins d'importance encore dans l'hypothèse de M. Motais qui suppose l'existence, à cette époque, de plusieurs centaines de millions d'hommes de race antédiluvienne.

On ne peut nier que pris dans leur sens obvie ces mots ne présentent à l'esprit l'idée du genre humain tout entier. Cette interprétation paraît d'autant plus exacte qu'elle laisse subsister le rapport du chapitre X avec le chapitre XI. Moïse vient de déclarer que les diverses branches de la famille noachide parlaient, en se séparant les unes des autres, des langues différentes : ici il explique comment s'est produite cette diversité de langage ; il ne sort pas de son sujet qui est le même au chapitre XI qu'au chapitre précédent.

*Omnis terra* doit donc s'entendre de *tous* les enfants de Noé. Avant leur séparation, ils parlaient certainement tous la même langue ; à la séparation, les groupes qui s'éloignent les uns des autres ont chacun leur langue particulière, — cela est également certain. Le fait de la séparation et celui de la diversité des langues sont donc connexes et, par conséquent, ils sont communs aux trois branches noachides.

D'ailleurs Moïse nous apprend au chapitre X (1) que les Sémites eux-mêmes avaient *leurs propres langues* ; s'il venait, après cela, suivant l'exégèse de M. Motais, nous affirmer que les Sémites (*omnis terra*) n'avaient qu'un même langage (*unius labii*), il se contredirait à deux lignes de distance.



2. *Unius labii*. — Pour se dégager de cette difficulté, M. Motais soutient que le mot *labium* ne doit pas être entendu ici dans le sens de langage. Voici comment il s'explique sur ce sujet : « *Toute la terre*, dit le texte, *n'avait qu'une seule lèvre*. Abstractivement considérée, la figure employée dans ce verset se prête à signifier également soit l'unité de langue, soit l'unité de sentiments. Mais ce n'est pas abstractivement et en elle-même qu'une expression doit être étudiée, c'est dans l'usage de la langue. Ici la réponse du texte biblique est particulièrement significative puisque le mot est employé cent soixante-douze fois au moins dans l'Ancien Testament. Or, sur ce nombre considérable, on ne le rencontre *pas une seule fois* avec le sens de *langue*. Il est uniquement consacré à signifier la lèvre comme *instrument matériel* de la parole, ou comme figure des *sentiments* qu'elle exprime (1). »

Je réponds premièrement que le sens du mot *labium* est déterminé avec la plus grande précision, dans le texte objet de cette étude, par les mots qui le suivent et que M. Motais passe sous silence : « *Omnis terra erat labii unius, ET SERMONUM EORUMDEM*. » Se peut-il rien de plus expressif ? Et si le mot hébreu traduit par *labium* peut signifier le *langage*, comme l'avoue M. Motais, n'est-ce pas ici le cas de lui donner ce sens, puisque le contexte l'exige et que l'écrivain s'explique lui-même si clairement, en disant : « *et sermonum eorumdem ?* »

Je réponds ensuite que M. Motais s'est trompé en affirmant que nulle part, dans l'Ancien Testament, le mot *labium* ne se trouve employé dans le sens de *langage* ; j'en citerai trois exemples. Au verset 6 du

(1) P. 239.

*Psaume LXXX*, nous lisons : « *Linguam (labium) quam non noverat, audivit* ; » au verset 18 du chapitre XIX d'Isaïe : « *loquentes lingua (labio) Chanaan* ; » et, au verset 19 du chapitre XXXIII du même prophète : « *populum lingue (labii) intellectu difficilis* »

Il me semble que la singulière interprétation de M. Motais est suffisamment réfutée sur ce point, et qu'il n'existe aucun doute possible sur le sens de ce verset : Moïse y affirme que tous les hommes présents à Sennaar parlaient le même et unique langage.

3°. *Cum profisciscerentur de Oriente.* — D'où venaient les hommes présents dans la plaine de Sennaar ?

L'hypothèse de M. Motais sur le déluge restreint à la race Séthite est élevée par lui à la dignité d'un principe. Il suppose donc que des peuples antédiluviens ont fait invasion dans le pays habité par les Sémites, et les ont forcés de quitter leur séjour primitif pour habiter d'autres contrées.

Comment justifier cette assertion ? La *Genèse* dit simplement : « *Cum profisciscerentur de Oriente.* » Le mot « *profisciscerentur* » répond à l'hébreu « *nasah* » qui ne signifie pas *fuir* mais *décamper*, à la lettre : *arracher les piquets des tentes*. Cette expression ne suppose point une émigration en vue de fonder une colonie, bien moins encore une émigration forcée : c'est un simple déplacement. Ces hommes vont de l'Orient à l'Occident pour trouver des terres plus spacieuses ; et Moïse nous dit, en effet, qu'« ils en trouvèrent » — *invenerunt* ; ce qui ne peut s'entendre de gens pourchassés et obligés de s'enfuir.

4°. Mais M. Motais objecte le verset 4, où les habitants de la plaine de Sennaar se disent : « *Venite,*

*faciamus nobis civitatem et turrim, cujus culmen pertingat ad cælum : et celebremus nomen nostrum antequam* (hébreu : *ne forte*) *dividamur in universas terras.* » — « On voit, dit-il, que ce sont des hommes qui construisent une ville pour s'y abriter, une tour pour s'y défendre et s'en servir comme signe de ralliement, *de peur qu'ils ne soient dispersés de tous côtés.* On reconnaît là des émigrés qui, loin d'être les seuls habitants du monde, viennent d'être chassés par une de ces luttes si fréquentes dans ces temps (1). »

Je ferai remarquer à mes lecteurs que le motif indiqué par M. Motais comme ayant déterminé la construction de la tour et de la ville, n'est point du tout celui que nous révèle le texte sacré. Faisons-nous un nom glorieux, élevons un monument qui nous rende à jamais célèbres : « *celebremus nomen nostrum,* » voilà le but avoué de la construction. Je sais qu'on lit ensuite dans l'hébreu לְנִפְתָּרֵנוּ que les Septante et la Vulgate traduisent « *antequam dividamur,* » et que quelques modernes rendent par « *ne dividamur.* » Mais même en admettant que לְנִפְתָּרֵנוּ doive se traduire ici par *ne*, il n'en faut pas conclure, contrairement au sens général du verset, que les hommes de Sennaar ont peur d'être attaqués. Dans ce cas ils auraient dû s'exprimer en d'autres termes et dire, par exemple, « *ne impugnemur ab hostibus,* » ou quelque chose d'analogue. Ils expriment, non pas la peur d'être attaqués, mais la prévision d'être obligés de se séparer, prévision qui devait se convertir en nécessité par la force des choses, quand même Dieu n'aurait pas brusqué la dispersion. Les Septante et la Vulgate ont

(1) P. 242.

parfaitement rendu ce sens, en traduisant par « *antequam.* »

M. Motais, qui s'appuie tantôt sur la Vulgate tantôt sur l'hébreu, fait ici une objection tirée de ce qu'il appelle la version fautive de la Vulgate. « Suivant elle, dit-il, les hommes de Sennaar se proposent de bâtir *une cité et une tour* POUR SE FAIRE UN NOM, avant de se séparer. Cette idée de bâtir une ville dans une pensée de vaine gloire, pour la quitter le lendemain, n'est jamais venue à un peuple (1). »

L'idée de bâtir une ville pour se faire un nom est certainement venue à l'esprit des hommes de Sennaar, Moïse l'atteste ; mais il ne dit pas qu'ils eussent l'intention de la quitter le lendemain. Cette grandiose construction qui devait éterniser leur mémoire, pouvait être pendant longtemps le centre de leur fédération, et plus tard le point de ralliement de leurs colonies.

Ce qui paraît incontestable, c'est qu'un sentiment d'orgueil a été le premier mobile de l'entreprise. M. Motais, qui « ne réussit point à voir dans le récit biblique cette provocation orgueilleuse qui fut, dit-on, la cause du miraculeux châtement (2), » semble, deux pages plus loin, reconnaître une intention de vaine gloire dans la construction de la tour. Il va jusqu'à prêter à ses constructeurs un jeu de mots qui n'est qu'une pure fantaisie de sa part, mais qui supposerait en eux la plus orgueilleuse présomption : « La narration entière, dit-il, roule sur un jeu de mots qui a pour base le nom de *Sem* lui-même (en hébreu *Schem*).

(1) P. 241.

(2) *Ibid.*

*Fils de Schem* (1), se disent-ils, bâtissons-nous un *Schem* (2) *qui s'élève jusqu'aux SCHAMAÏM* (aux cieux(3)).» Le jeu de mots ne vaut rien et ne repose sur rien, mais la simple lecture du texte donne à entendre qu'une pensée d'orgueil inspira le projet de la tour aux dimensions gigantesques. Ce n'est ni le besoin de se construire une habitation, ni la nécessité de se mettre à l'abri d'attaques éventuelles, c'est le désir de *se faire un nom*, d'ériger un monument qui rappelle à jamais que de ces plaines sont sortis les hommes qui ont peuplé la terre, et de fonder une ville qui soit le centre du premier de tous les empires (4).

5°. *Cœperunt hoc facere*, etc. — M. Motais ne veut pas que la construction de la tour ait été inspirée par l'orgueil ; il nie, par conséquent, que la dispersion ait été un châtement. « Aussi, dit-il, ne lit-on pas un seul mot dans le texte qui fasse penser à un châtement céleste. Le but divin est expressément marqué : *Ils vont réussir à s'établir dans ces plaines*. Dieu, au contraire, a des raisons pour les disperser et se pro-

(1) On cherche en vain ces trois mots dans le récit biblique ; mais M. Motais les ajoute, dans la conviction où il est qu'il ne se trouvait que des Sémites à Sennaar.

(2) *Se bâtir* : nom, — (*Schem* veut dire nom), — est une locution qui n'est pas plus hébraïque que française ; le texte dit : « *faisons-nous un nom.* »

(3) Un nom dont la bâtisse s'élève jusqu'aux cieux, c'est quelque chose de fort bizarre. M. Motais dit que ces trois termes : *Schem* (le fils de Noé) *Schem* (nom) et *Schamaïm* (cieux), sortent de la même racine ; il ne serait pas aisé de le prouver.

(4) Il me paraît probable que l'idée de fonder une monarchie germaît déjà dans l'esprit des chefs de famille de Sennaar. C'est, du reste, dans ce pays que Nemrod établit sa domination — *cœpit esse potens in terra*, — et c'est à Babel qu'il commença de régner. Nemrod était le petit-fils de Cham, et M. Motais veut qu'il n'y ait eu que des Sémites à Sennaar et à Babel !

pose d'empêcher l'agglomération qui se prépare : *Divisit eos Dominus ex hoc loco in universas terras* (1). »

L'interprétation que M. Motais donne de ce verset : *Ecce unus est populus, et unum labium omnibus ; cœperuntque hoc facere, nec desistent a cogitationibus suis, donec eas opere compleant*, est d'un sans-gêne étonnant : *Ils vont réussir à s'établir dans ces plaines*, — et c'est tout. Mais le verset 2 nous apprend qu'ils habitaient cette plaine avant de songer à bâtir la tour : « *et habitaverunt in eo.* » La pensée divine, d'après le texte sacré, ne s'applique donc pas à l'établissement des hommes dans la plaine de Sennaar, mais au dessein (*cogitationibus*) qu'ils ont commencé d'exécuter et qu'ils veulent absolument mener à bonne fin, — la construction de la tour. Cette manière de traduire m'étonne : c'est un exemple de l'art de « bien interroger les textes, » comme le dit quelque part M. Motais (2).

6°. Avec notre exégète, on va de surprise en surprise. « Dieu, dit-il, a des raisons de disperser les hommes (3). » Par quels moyens va-t-il exécuter ce dessein ? M. Motais omet de le dire ; même il va plus loin, et soutient que le texte ne nous apprend qu'une chose, savoir : que Dieu les a dispersés : « Voilà tout ce qu'il y a dans le texte et rien de plus (4). » C'est d'un incroyable aplomb. Prenons le texte : il suffit de le lire pour se convaincre que l'intervention divine a été motivée par l'orgueil des hommes, et que Dieu

(1) P. 242.

(2) P. 263.

(3) P. 243.

(4) *Ibid.*

s'est servi de la confusion des langues pour les contraindre à se disperser :

« (Dixit Deus) : *Venite igitur, descendamus, et confundamus ibi linguam eorum, ut non audiat unusquisque vocem proximi sui. Atque ita divisit eos Dominus ex loco illo in universas terras, et cessaverunt œdificare civitatem. Et idcirco vocatum est nomen ejus Babel, quia ibi confusum est labium universæ terræ : et inde dispersit eos Dominus super faciem cunctarum regionum* (1). »

Et M. Motais ose affirmer, en face de cette page des Livres Saints, que la cause qui a obligé les hommes à se séparer n'était autre chose « qu'une discorde de parti, un dissentiment survenu pendant le travail, par suite d'un antagonisme d'intérêt ou d'ambition, entre familles (2). »

A l'appui de son opinion, M. Motais allègue le témoignage d'un Père de l'Église. Lui, qui fait si peu de cas du sentiment commun des Pères en ce qui regarde l'universalité du déluge, il invoque l'autorité d'un Père dans la question présente. « Ce Père, dit M. Motais, nie formellement le miracle dans la question de Babel, malgré l'étendue qu'il suppose à l'évènement (3). » — « C'est, ajoute-t-il, S. Grégoire de Nysse, le plus renseigné sur ces matières (!), qui n'hésite pas un instant à dire que *de même que le langage ne fut point, avant Babel, divinement révélé à l'homme, alors qu'il n'y avait qu'une langue, de même après Babel, la variété des idiômes répandus*

(1) *Genèse*, xi 7-9.

(2) P. 240.

(3) P. 242.

*dans le monde n'eut point pour cause une intervention divine* (1). »

M. Motais a mal compris, mal traduit et mal cité S. Grégoire. Tout ce que le saint docteur affirme en l'endroit cité, c'est que Dieu n'a pas plus *révélé* les langues multiples à Babel qu'il n'a *révélé* la langue unique à l'origine du monde. Son sentiment est que le travail de la formation du langage a été, dans l'une et l'autre circonstance, le fruit de l'activité *logique* donnée par Dieu à la nature humaine (2).

Mais, bien loin de *nier formellement l'intervention divine* dans la confusion des langues qui eut lieu à Babel, il l'affirme expressément en ces termes : « Il n'est point dit que Dieu *fit*, à Babel, les langues des hommes, mais qu'il *confondit* celle qui existait, en sorte que tous ne pussent se faire entendre de tous (3). » Voilà bien l'intervention divine et, par conséquent, le miracle de la confusion des langues affirmé par S. Grégoire.

On voit comment S. Grégoire de Nysse est d'accord avec M. Motais sur l'intervention divine à Babel et sur la confusion des langues. Notre exégète n'est pas plus heureux quand il se recommande de S. Ephrem :

(1) P. 249.

(2) « Dieu, dit-il, ne forme pas nos paroles, mais il nous a donné le pouvoir de les former ; de même qu'il nous a donné la faculté de bâtir une maison, mais ne la bâtit pas lui-même. » (*Contra Eunomium*, l. 12. Patr. grecq. t. XLV, c. 983).

(3) « Οὐδέ ἐκεῖ ποιεῖν λέγεται γλῶσσαις ὁ θεός τῶν ἀνθρώπων, ἀλλὰ συγκρίνει τήν οὖσαν ὡς ἂν καί πάντες πάντων ἀκούοιεν. » (*Ibid.*, c. 995). — M. Motais a cité la traduction latine, mais, par une grave inadvertance, il a omis un mot essentiel « *facere*. » Voici le texte latin rétabli : « *Neque illic (à Babel) linguas hominum facere* (mot omis) *Deus dicitur, sed quæ erat eam confundere, ita ut non omnes ab omnibus audirentur.* »



« Ce saint docteur, dit-il, ne peut s'empêcher de signaler la discorde comme mobile déterminant des départs (1). » Sans doute, mais S. Ephrem ajoute que c'est la confusion des langues qui a causé la discorde : « *Ea linguarum scissura animos pariter in studia contraria discidit* ; » et M. Motais est obligé de l'avouer dans une note au bas de la page. Quelle singulière argumentation que celle-là ! Vous invoquez l'autorité d'un Père ; il est pour vous dans votre texte où vous le citez à demi, contre vous dans votre note où vous complétez sa pensée ; et vous essayez encore d'en tirer parti en disant que s'il parle ainsi, — s'il est contre votre sentiment, — *c'est pour ne pas s'éloigner de l'idée reçue*. Voulez-vous dire que c'est par timidité qu'il n'a pas professé votre opinion ? Avouez plutôt qu'il ne l'a point partagée.

En voilà assez sur ce sujet. Il est bien démontré que la thèse de M. Motais sur la présence des seuls Sémites à Babel n'est nullement prouvée ; qu'il torture et fausse les textes de l'Écriture et des Pères pour établir qu'il n'y a point eu d'intervention divine ni de confusion des langues à Babel ; et qu'il fait œuvre d'imagination en attribuant à de simples dissentiments la dispersion qui se fit alors du genre humain par toute la terre.

L'abbé RAMBOUILLET.

Vicaire de Saint-Philippe du Roule.

(A suivre).

---

(1) P. 241.

## COMMENTAIRE

### DE LA CONSTITUTION *APOSTOLICÆ SEDIS*

---

Deuxième Article.

---

*Ceux qui se livrent aux pratiques diverses du magnétisme, doivent-ils être considérés, comme hérétiques ?*

Si nous donnons place à cette question au milieu de celles qui relèvent de l'hérésie, nous ne faisons que suivre l'indication fournie par le Saint-Office lui-même : nous trouvons, en effet, certaines pratiques du magnétisme qualifiées de « *supercherias hæretiques* » dans le décret du 28 juillet 1847, — « *deceptio omnino illicita et hæreticalis.* » On ne saurait contester que, pour avoir changé de noms et de procédés, les principes comme le but de toutes ces opérations suspectes n'aient été connus et notés depuis des siècles par les théologiens ; les questions de possession ou d'obsession diaboliques, mentionnées dans les Livres Saints (1), ont fourni matière aux dissertations les plus complètes. A notre époque, l'attention du Saint Siège a été sollicitée par des actes qui se rattachaient étroitement aux effets de la magie, de la divination ancienne, sous les

(1) *Actes des Apôtres.* — Multi enim eorum qui habebant spiritus immundos, clamantes voce magna exibant VIII, 7). Factum est autem euntibus nobis ad orationem, puellam quamdam habentem spiritum pythonem obviare nobis ; quæ questum magnum præstabat dominis suis divinando (XVI, 16).

dénominations nouvelles de *mesmérisme*, *somnambulisme*, *spiritisme*, *claire-vue*, *extase*, *passes magnétiques*, *hypnotisme*. Dès 1841, (Rép. de la Sacrée-Pénitencerie, 19 mai) le Saint Siège déclarait *illicites* certaines opérations magnétiques spécifiées par l'évêque de Lausanne. Du fait de cette déclaration, il résultait que si quelques-uns des effets produits par les prétendues découvertes scientifiques pouvaient être provisoirement tolérés, il y en avait certainement d'autres absolument réprouvés par la *loi morale* ou par la *foi*.

Nous n'avons pas à prendre position ici contre les procédés des agents soit *actifs* soit *passifs* du magnétisme, au point de vue de la *moralité*. Il est aisé de se convaincre du caractère dangereux, souvent criminel de ces opérations, en consultant les auteurs qui ont traité spécialement la question. — (L'abbé Frère : *Examen du magnétisme animal*. — L'abbé Barran : *Exposit. raisonnée ... du christianisme*, tome 2, p. 147. — Gougenot des Mousseaux : *Mœurs et pratiques des démons*. — De Mirville : *Des esprits et de leurs manifestations fluidiques*). Nous avons à envisager la question au point de vue doctrinal et disciplinaire, à signaler le fond hétérodoxe, l'esprit d'hérésie, principe de cette nouvelle forme de l'erreur, et à constater l'application des sanctions ecclésiastiques.

1° La qualification de « *deceptio hæreticalis*, » supercherie entachée d'hérésie, infligée aux actes et principes du somnambulisme, ne se justifie que trop aux yeux de la saine doctrine. Car l'hérésie ne s'affirme pas seulement par l'énoncé de propositions opposées à la pureté de la foi ; elle se manifeste aussi bien au moyen d'actes impies, réprouvés par la doctrine catholique. « *Potest intelligi infidelitas secundum*

« *contrarietatem ad fidem* : qua scilicet aliquis reputat gnat auditui fidei, vel etiam contemnit ipsam.... *et in hoc proprie perficitur ratio infidelitatis* (1). » Le grand docteur cite plus loin une maxime de S. Grégoire, qui s'adapte parfaitement à notre cas. La source des nouveautés présomptueuses est l'orgueil : « *Ex inani gloria oriuntur novitatum præsumptiones.* » Pour plus de précision, établissons quelques principes, de nature à éclaircir notre thèse. — La superstition, vice opposé à la vertu de religion, consiste à rendre à Dieu un culte faux ; ou bien, un culte divin à un faux Dieu (2). Négligeant le premier terme qui ne se rattache pas à la question, nous établissons que le culte de la fausse divinité peut se rendre de diverses manières. — a) Par l'idolâtrie, en rendant à la créature l'adoration exclusivement due à Dieu. L'idolâtrie est directe, lorsque l'erreur attribuant à la créature la divinité vient s'adjoindre à l'acte externe. Elle est considérée comme indirecte, lorsque, sans donner dans cette grossière erreur, on s'adresse néanmoins à la créature comme à Dieu, afin d'obtenir d'elle la satisfaction d'un désir, la connaissance de faits, dont la réalisation n'appartient qu'à Dieu. Si la demande est directe, comme dans l'invocation expresse du démon, la superstition idolâtrique est formelle. Si la provocation est indirecte, comme dans l'emploi de signes ou de formules cabalistiques, sans valeur intrinsèque, mais produisant des résultats surhumains, à un moment donné, cette superstition idolâtrique, quoique implicite, prend le nom de vaine observance. Sous cette qualification viennent se ranger les phénomènes divers du magnétisme, du spiritisme, etc.

(1) *Summa Theol.*, 2<sup>a</sup> 2<sup>m</sup>, q. X, a. 1.

(2) S. Thomas, 2<sup>a</sup> 2<sup>m</sup>, q. XCII, a. 1.

En dernière analyse, nous ferons observer que, dans les actes dénoncés du magnétisme, ce double caractère d'*idolâtrie* et de *vaine observance* ne saurait être nié ; le premier, dans l'hommage rendu au démon par l'adjuration ; le second, dans l'emploi des moyens *naturellement* inaptes à atteindre le but poursuivi.

Ces principes établis, nous disons : impossible de contester l'opposition radicale existant entre la Foi et les principes comme les actes de ces sciences occultes.

La doctrine catholique nous apprend à croire à l'existence d'un Dieu, maître absolu de toute la création : elle nous prescrit d'invoquer le nom de notre Père des cieux, dans les épreuves et les embarras inhérents à notre condition déchue ; de nous en rapporter à sa miséricordieuse sollicitude, en réclamant de sa bonté les lumières nécessaires à l'accomplissement de nos destinées, les vérités indispensables à notre sécurité présente et à notre bonheur futur : elle nous exhorte à éviter les recherches vaines, dangereuses, les investigations puériles plus propres à troubler la simplicité de la foi, qu'à satisfaire les légitimes exigences de la raison (1). « *Tu autem fide*

(1) On connaît les défenses si sévères du Lévitique concernant les consultations divinatoires. « *Anima quæ declinaverit ad magos et ariolos, et fornicata fuerit cum eis .. interficiam illam... Custodite præcepta mea.* » (XX, 6-8).

Le Dentéronome n'était pas moins explicite : « *Nec inveniatur... qui ariolos sciscitetur. et observet somnia atque auguria;... nec incantantes, nec qui pythones consulat. nec divinos, aut quærat a mortuis veritatem.* » — L'apôtre saint Paul paraît désigner ces ennemis de la foi, et stigmatiser leurs procédés. « *Ilos devita. Ex his enim sunt, qui penetrant domos, et captivas ducunt mulierculas oneratas peccatis.* (On sait que les magnétiseurs choisissent de préférence des femmes, pour sujets de leurs expériences.) *Sic resistunt veritati, homines corrupti mente, reprobi circa fidem.* » (II Tim. III, 5-8.)

*stas : noli altum sapere, sed time :* » (Rom. XI, 20. — « Non plus oportet sapere quam oportet sapere : sed sapere ad sobrietatem. (Rom. XII, 3). Or les sciences occultes, en fascinant les intelligences par les résultats prodigieux qu'elles obtiennent, apprennent à substituer à l'idée d'un Dieu souverain, rémunérateur du bien et vengeur du mal, l'idée d'agents redoutables disposant en maîtres absolus des forces physiques et morales de l'âme et du corps de l'homme.

b) L'évocation des esprits afin de connaître l'avenir, d'obtenir la guérison des maladies, de réaliser au besoin des projets criminels, prend la place de la prière catholique, de l'intercession des saints. Parfois la provocation du démon n'est pas expresse ; mais l'apposition de signes fantasmagoriques, produisant des effets sans rapport aucun avec la cause, établissent une entente réelle avec une puissance supérieure ; et cet être supérieur ne saurait être appelé la Providence.

c) Pour les adeptes du magnétisme, les *faits miraculeux*, les *prophéties* consignées dans les Livres Saints, ne sont que des phénomènes produits par des fluides dont l'homme peut s'emparer, dont il peut disposer à son gré. On le voit, c'est l'anéantissement du surnaturel, la négation du système catholique : l'intervention divine dans le passé, le présent et l'avenir de l'Église est audacieusement désavouée. C'est un catholicisme au rebours, avec son culte, ses invocations, ses procédés magiques, remplaçant les miracles auprès des esprits crédules.

d) Les rapports entre les aberrations des Gnostiques et les rêveries superstitieuses du magnétisme animal sont frappants. La nouvelle hérésie semble calquée sur l'hérésie des premiers siècles, dont l'histoire nous

a transmis le souvenir. Les Gnostiques prétendaient initier leurs disciples à un enseignement supérieur à celui du vulgaire. Les adeptes du spiritisme prétendent initier pareillement leurs partisans à la connaissance des esprits supérieurs. Les premiers se livraient aux opérations théurgiques, usaient de prestiges, de philtres, pour connaître l'avenir et obtenir la guérison des maladies. Ces derniers ont recours à des jongleries, au sommeil magnétique, au fluide vital, pour arriver aux mêmes résultats ; l'intervention sur-humaine est constante, la méthode a seule été modifiée. Substituez l'action des fluides mystérieux ou du *medium* à l'opération des *cons* imaginaires, la puissance magnétique aux communications des esprits ; et nous nous trouvons face à face avec la prestigieuse hérésie du premier siècle de l'ère chrétienne. Comme dans la *Gnose* antique, la théurgie fait partie intégrante du spiritisme moderne.

Après cet exposé sommaire nous pouvons conclure : *en principe*, ceux qui se livrent *systématiquement* aux pratiques du magnétisme, sont hérétiques : ils sont compris dans l'extension de l'article de la *Constit. Ap. Sedis*, sous ces termes : « *omnes ac singulos hæreticos, quocumque nomine censeantur et cujuscumque sectæ existant.* » — C'est l'opinion du P. Ballerini (1) ; et celle aussi du commentaire de Riéti : c'est commettre acte hérétique, dit l'illustre auteur, de poursuivre par des moyens superstitieux la connaissance de choses secrètes que Dieu seul peut connaître. — « *Si abdita cordium scire vel futuras hominum liberas actiones, quæ soli Deo patent, divinare conatus fuerit, per tabulas semet moventes, vel crisiacos (magnetizatos) quos vocant.* »

(1) *De censuris*, Nota B.

Dans ses *Casus conscientiae* (1), le P. Gury dit au sujet de toutes ces opérations : « *Divinationis genus, ab ipsa idolatria non multum dissimilis... impia... superstitione et idolatria plena* (XIV). »

En général, nous n'hésiterions donc pas à appliquer les sanctions ecclésiastiques à ceux qui, malgré les condamnations réitérées de l'Église, s'obstineraient à se livrer à ces pratiques suspectes et criminelles. Comment le doute pourrait-il subsister sur ce point, puisque, depuis 1869, l'Indult triennal concédé aux évêques par le Saint Siège porte cette clause : « *Tibi concedimus facultatem absolvendi quoscunque pœnitentes, a censuris ob sortilegia ac maleficia hæreticalia, necnon ob dæmonis invocationem cum pacto donandi animam, eique præstitam idolatriam, ac superstitiones hæreticales exercitas, incursis* : postquam pactum cum maledicto dæmone initum expresse revocaverit, tradita tibi syngrapha forsân exarata... »

*Tous les degrés divers du magnétisme, toutes les passes auxquelles on soumet les sujets, sont-ils également entachés d'hérésie et passibles de l'excommunication présente ?*

On distingue trois degrés, trois périodes progressives dans les expériences du magnétisme, ou du somnambulisme artificiel. Le premier degré est caractérisé par un sommeil profond, provoqué par le regard ou bien par *la parole* du fascinateur. La rigidité cataleptique s'étend à tous les organes du patient. Le second degré est signalé par des actes bizarres extraordinaires : le grand sommeil persiste ; néanmoins, le

(1) *De primo præcepto Decalogi.*



magnétisé voit, les yeux fermés ou bandés ; il répond aux questions posées : il parle, écrit, comprend des langues, des idiomes qui lui étaient inconnus, quand il se trouvait dans son état normal : il décrit les organes du corps, les phénomènes médicaux, en termes techniques empruntés à l'anatomie et à la physiologie : il dévoile les événements lointains, en précise tous les détails (1) etc, etc. — Le troisième degré consiste

(1) Au rapport de certaines publications spéciales, la science du magnétisme animal serait entrée dans une nouvelle voie de développement, nous n'osons dire, de progrès. En ces derniers temps, quelques médecins des grands établissements hospitaliers de Paris ont publié des rapports, tendant à démontrer les récentes conquêtes réalisées. Après avoir commencé par provoquer chez les sujets, le sommeil magnétique, ces médecins affirment qu'ils ont obtenu les étranges résultats suivants, livrés à la publicité, par l'*Iconographie* de la Salpêtrière.

Le premier expérimentateur, le docteur Charcot, fait reproduire par la personne hypnotisée tous les mouvements auxquels on se livre devant elle. Malgré son état cataleptique, elle exécute, par une mimique fidèle, tous les gestes, tous les signes, toutes les opérations dont elle est témoin. La pression exercée sur elle, la fascination dont elle est l'objet, revêt un caractère à la fois *passif* et *actif*. Obéissant automatiquement à son gymnasiarque, elle repousse violemment tout autre intermédiaire, à moins que ce dernier ne se détermine à continuer la fascination, en prenant (style consacré) le regard de la somnambule par son propre regard. C'est la puissance *obédientielle* théologique retournée, mise au service d'un agent subalterne.

Les phénomènes de la seconde expérience, relatée par le docteur Charles Richet, présentent un caractère à la fois plus fantastique et plus grave. C'est l'hallucination complète. La personne magnétisée perd ou abdique son identité. Elle devient un personnage autre que ce qu'elle est en réalité ; sa personnalité est tellement absorbée par son nouveau rôle qu'elle prend le ton, les allures, le langage des gens qu'elle croit représenter. C'est la *métamorphose complète* du sujet ; le regard du fascinateur produit l'effet des philtres légendaires de Circé sur les compagnons d'Ulysse.

Enfin, dans la troisième expérience opérée par le docteur Bernheim, de la faculté de médecine de Nancy, la communication ma-

dans la conclusion de l'expérience. Cette finale requiert la présence et l'action de celui-là même qui a provoqué les deux états que nous venons de décrire.

a) Le premier état qui se présente avec le caractère le plus anodin, ne laisse pas que de soulever de graves appréhensions. Comment ne pas suspecter à bon droit cet étrange sommeil? Comment expliquer, sans intervention supérieure, cette rigidité cataleptique produite par un acte de volonté de l'agent, par son regard, par sa seule parole? Nulle cause étrangère ne pourra modifier cette situation, mais elle cessera comme par enchantement devant l'injonction du magnétiseur? Quel rapport, — et c'est ici le point capital — quelle proportion entre cet effet si anormal, et cette cause, si peu proportionnée, entre cet effet physique, et cette cause morale? Quelle équation établir entre ces deux termes, à moins d'avoir recours pour essayer de les concilier à des théories imaginaires, à des hypothèses infirmes? Or celles-ci n'expliquent rien; ou bien, elles auront pour résultat de faire classer le magnétisme parmi les sciences positives, procédant avec ses principes, ses causes déterminées et ses déductions régulières: ce que nul n'a jamais pu sérieusement *démontrer*.

En effet, si le fluide magnétique, communiqué par le regard ou la parole, est *naturellement* apte à produire

gnétique se produit par la parole, mais tellement impérative, tellement subjuguante que l'hallucination persiste même après le réveil. Quelques jours après l'expérience, le magnétisé, en plein état de veille, exécutera les ordres donnés, remplira les rôles suggérés pendant la passe somnambulique. Il semble que dans ce dernier cas toute initiative personnelle disparaisse dans le patient: le libre arbitre paraît anéanti. — Les considérations déjà faites, comme celles qui nous restent à produire, indiqueront la manière dont mérite d'être appréciée cette nouvelle phase du spiritisme moderne

un assoupissement d'un caractère si étrange, *circonstancié comme il l'est en réalité*, il doit avoir cette aptitude d'une manière constante, fatale, comme toutes les causes physiques; dès lors, on ne saurait guère se refuser à admettre la régularité de la plupart des autres phénomènes.

Sans doute, l'Évangile nous apprend que le simple attouchement du Sauveur, *sa parole*, la divine vertu qu'il communiquait à ses Apôtres, guérissaient les malades, ressuscitaient les morts. Mais aussi la puissance était *surhumaine*, et n'avait pour objectif que la démonstration d'une action *surnaturelle*. A son tour le démon, singe de Dieu, selon l'énergique expression de Tertullien, imitait les prodiges divins. Le texte sacré nous apprend, que dans les derniers temps il multipliera les prestiges, de manière à ébranler même la foi des élus: « si fieri potest, etiam electi (1). »

Les phénomènes magiques de ce sommeil commencé, interrompu et repris à jets réguliers et facultatifs, impossible à attribuer à une cause connue, naturelle, précise, ne peuvent non plus avoir d'autre résultat que de dévoiler l'intervention surhumaine. C'est une conséquence qui s'impose, lorsque nous savons d'ailleurs par l'Écriture que le démon saisit avec sagacité et une redoutable promptitude tous les moyens propres à séduire les âmes. L'engoûment de l'humanité pour le merveilleux est une de ses armes les plus efficaces. Aussi lorsqu'on examine ce résultat si surprenant et cette cause si peu proportionnée, on ne sait comment se dérober, même dans ce premier cas, aux craintes que nous avons exprimées. Résumons ces considérations en un court argument. Le *fluide magnétique produit le sommeil*, comme il produit les autres effets de vision, de

(1) Matth., XXIV, 24.

dilatation intellectuelle, tendant à pronostiquer l'avenir, à trouver les remèdes efficaces, etc.... Or, dans ces derniers effets, on admet *l'intervention diabolique* comme certaine. Comment ne pas l'admettre dans ce sommeil, prodrome et préparation de tout le reste? Comment ne pas y reconnaître le caractère du culte idolâtrique, l'erreur de l'hérésie? Et pour ceux qui s'y livrent systématiquement, l'acte criminel de l'apostasie, comme nous l'avons démontré plus haut?

Toutefois, par déférence pour de respectables auteurs, qui croient pouvoir expliquer ce premier phénomène par les propriétés particulières et inconnues, de notre organisme (1) : par respect surtout pour l'autorité du Saint-Office, qui n'a pas voulu encore trancher ce point, nous suspendons notre jugement définitif en attendant la décision souveraine.

b) Le second degré de la passe magnétique est celui où les faits se présentent avec le caractère indéniable de l'intervention satanique. Les règles du Rituel, les consultations romaines ont fait la lumière sur les causes de ces phénomènes, et établi parmi les docteurs catholiques l'unanimité d'appréciation, du moins sur l'ensemble des faits produits.

1° Les signes certains de l'action démoniaque, indi-

(1) Nous ne saurions nous refuser à mettre sous les yeux du lecteur les réflexions topiques et quelque peu mordantes du P. Ballerini. (*De magnetismo*. Appendix II, nota b). Après avoir constaté l'incohérence des oracles du magnétisme, attribuant les phénomènes, qui aux esprits, qui à l'agent magnétiseur, qui à un fluide magnétique, qui au fluide nerveux, bôtique, électrique, il continue: « si quæras forte, cur hic fluido huico, iste fluido nerveo, ille fluido magnetico hæc tribuant, aut quodnam indicium adsit hujusmodi causæ, multos seu pisces reperias omnes. » Notons que ce fluide aussi remarquable qu'indéfinissable joue le grand et unique rôle dans la production du sommeil magnétique.

qués par le Rituel Romain, dans le cas d'obsession ou de possession, s'appliquent rigoureusement aux phénomènes produits par le magnétisme animal.

α) La personne parle ou écrit ou comprend une langue qui lui était jusqu'alors inconnue : *Ignota lingua loqui pluribus verbis, vel loquentem intelligere*. Il en serait de même, si elle se servait, à propos du langage scientifique, des termes techniques qui par ailleurs ne pourraient lui être familiers.

β) La personne narre exactement des faits qui lui étaient inconnus, des événements survenus au loin, tenus secrets, et qu'elle n'a pu connaître d'aucune façon naturelle : *Distantia et occulta patefacere*.

γ) La personne déploie une vigueur supérieure à tout ce qu'on peut attendre de son âge, et même de la nature humaine : comme se soutenir dans les airs, marcher la tête en bas, à la surface d'un plafond, etc, etc. *Vires supra ætatis seu conditionis naturam ostendere ; et id genus et alia*.

Ces faits et d'autres du même genre sont jeux familiers aux partisans des sciences occultes. D'ailleurs, les questions posées au Saint Siège et les réponses intervenues les précisent en leur infligeant une censure théologique.

2° Tous les manuels de théologie, à l'article *De magnetismo animali*, donnent la célèbre consultation de l'évêque de Lausanne : nous nous contenterons de la résumer. Le magnétiseur produit l'extase par l'attouchement, si le sujet est présent, par la simple volonté, s'il est distant même de plusieurs lieues. Dans cet état, la personne hypnotisée rend de véritables oracles scientifiques et prophétiques ; lit couramment dans des livres fermés. Néanmoins, à son réveil, la personne revient à son ignorance habituelle ; elle

ne conserve même pas conscience des phénomènes dont elle a été le sujet. La Congrégation du Saint-Office ne s'est pas contentée de déclarer ces procédés *illicites* et *scandaleux*. Elle a déclaré que c'est là un nouveau genre de superstition « *novum quoddam superstitionis genus* » (39 Julii 1856), « *deceptio illicita et hæreticalis* » (23 Junii 1840).

Sur ces divers points le doute ne saurait exister. Nous avons déjà énoncé cette conclusion : ceux qui se livrent systématiquement à ce genre de magnétisme, encourent les censures ecclésiastiques. Une vaine curiosité, la légèreté ou l'absence de foi dans la valeur de ces procédés, peuvent seules les excuser momentanément. « *Hæc superstitio prioribus multò pejor hæresim et impietatem magis adhuc redolet* (1).

A cette solution, deux difficultés sont opposées : nous les réfuterons successivement.

1° Il peut exister dans la nature et *surtout dans l'organisme animal* une propriété inconnue, capable de produire les résultats indiqués. Le nom de *fluide magnétique* lui est attribué, à raison de son analogie avec la nature mystérieuse, mais réelle et puissante, du calorique, de l'électricité. Par suite, il est loisible d'expliquer ces phénomènes, sans intervention diabolique, sans crime de superstitieuse hérésie. Notre réponse sera succincte. Il ne suffit pas *d'imaginer l'existence* d'une propriété, ou d'un fluide quelconque, la *possibilité* d'une énergie non encore définie. Il s'agit d'expliquer la réalité et le mode de réalisation de faits concrets, sans proportion avec les forces connues jusqu'à cette heure dans la nature matérielle ou animale. — « *Rogandi isti sunt ut, dimissis phantasiae ladiibriis, quærant*

(1) Gury, *De præceptis Decalogi*. Appendix III, n° 282.

*in concreto de iis quæ reipsa fiunt et de modo quo fiunt* (1). » Il s'agit de déterminer cette puissance en la classant dans l'ordre des forces naturelles, lorsque la raison et la foi, par l'organe de l'autorité ecclésiastique, attribuent la plupart des faits à l'intervention surnaturelle, et ne manifestent pour les autres qu'une tolérance chaque jour plus restreinte. En outre l'hypothèse du fluide doit s'évanouir devant cette considération : non seulement le regard n'est nullement nécessaire pour produire le sommeil et les visions magnétiques, mais un simple objet, une bague, un instrument de fer ou de bois, suffisent à établir les communications dans ces passes fantastiques ; ce qui démontre clairement que le prétendu fluide n'existe pas dans les objets matériels, mais qu'il y pénètre à point nommé.

2° La seconde objection essaie, de son côté, d'expliquer *physiologiquement* le fait du sommeil hypnotique et les réponses surprenantes fournies durant la crise. L'argument ne manque pas de singularité : nous en signalons les traits essentiels. — Le sommeil est l'engourdissement de nos organes et la suspension de leurs fonctions ; ces organes peuvent être réveillés de leur torpeur, indépendamment les uns des autres ; les facultés intellectuelles, à raison de leur union si intime avec les organes corporels, subissent aussi, dans leur fonctionnement, ce double effet périodique de repos et d'activité ; elles peuvent à leur tour être excitées, indépendamment les unes des autres.

Ces prémisses posées, le rôle du magnétiseur devient d'une simplicité merveilleuse ; il consiste à réveiller certaines organes du cerveau ; ceux, par exemple, servant au fonctionnement de l'*imagination* et de la *mémoire* ; la raison, le jugement restent assoupis ; il

(1) Bellerini, *loc. cit.*, nota a.

soumet au *medium* engourdi les objets qui, à l'état de veille, ont pu frapper ses sens ; il lui propose les questions dont sa mémoire a pu conserver souvenance : dès lors le système est en pleine application, et tout s'explique par des moyens naturels.

Malheureusement cette hypothèse n'a qu'un tort, c'est de multiplier les impossibilités et les incohérences, sans fournir d'explications admissibles.

1<sup>o</sup> Le sommeil magnétique, purement artificiel, imposé au sujet au gré de l'agent, sans qu'aucune lassitude, aucune exigence du corps le réclame, diffère complètement du sommeil naturel ; la rigidité des membres, l'impossibilité, pour tout autre que l'agent provocateur, de dissiper cette somnolence caractéristique, le distingue foncièrement du repos naturel.

2<sup>o</sup> Est-il possible d'admettre *naturellement* dans un sujet sain ce réveil partiel ? En dehors de l'état fébrile, c'est pure fantasmagorie. Vous interrogez le patient, vous le faites mouvoir pendant des périodes de temps assez prolongées ; et vous prétendez réveiller en lui, seulement et exclusivement, les facultés imaginatives ou bien la mémoire ! Peut-on comprendre cette anomalie ? — De plus, comment expliquer que cette mémoire ainsi excitée en sursaut ne rappelle plus au sujet, quand il sera réveillé, rien de ce qui se sera passé ? Pas une trace, pas une ombre des incidents survenus, ne se retrouve dans les souvenirs du magnétisé revenu à son état normal : c'est un fait dont les praticiens conviennent. La mémoire retracera mille détails minutieux, durant cette veille partielle artificiellement provoquée ! Plus tard, lorsque se sera produit le réveil total, avec l'appoint de toutes les facultés émergeant de leur léthargie, elle sera inca-



pable de rappeler même un souvenir fugitif! Nous trouvons dans ces phénomènes des singularités fort explicables par l'influence d'esprits puissants, doués d'une action considérable sur les éléments matériels et les lois qui les régissent : jamais nous ne pourrions attribuer ces prodigieux résultats à ces éléments, à ces lois elles-mêmes.

De toutes ces considérations se dégage notre conclusion. — La *Constitution Apostolicæ Sedis* ne mentionne pas, d'une façon aussi formelle que la législation antique, les fauteurs des œuvres superstitieuses et hérétiques de la magie ; mais il n'en n'est pas moins certain qu'ils sont compris dans l'extension des termes : « *apostatas et... hæreticos, quocumque nomine censeantur et cujuscumque sectæ existant.* »

D<sup>r</sup> B. DOLHAGARAY.

(A suivre)

---

# ETUDE SUR LE PAPE VIGILE

---

## 3<sup>e</sup> Article

---

### *Élévation de Vigile au Souverain Pontificat.*

---

## II

Vigile quitta donc Constantinople, dans les premiers jours de juin 536, pour ramener à Rome le corps d'Agapit, la conscience pure des intrigues lamentables que ses ennemis lui reprochèrent plus tard. Qu'il fût chargé de porter une lettre à Bélisaire de la part de la cour de Byzance, rien de plus naturel. Que cette lettre fût un ordre pour Bélisaire de faire élire Vigile pape, c'est tout autre chose. Arrêté dans l'Italie méridionale pour un temps qui pouvait être long, puisque Naples n'était pas encore prise, Bélisaire ne pouvait exercer aucune influence sur l'élection du pape, les Goths étant les maîtres de Rome. Ceux-ci ne pouvaient évidemment laisser élire un pape envoyé et patronné par la cour de Byzance.

Lorsque Vigile arriva à Rome, l'élection du pape était faite. Dès que la mort d'Agapit avait été connue dans cette ville, on s'était occupé de l'élection de son successeur. Le roi goth Théodat n'eut garde de se désintéresser d'une affaire si importante, au moment où la nécessité s'imposait à lui de fortifier son parti à

Rome en présence des Grecs victorieux dans la basse Italie. Il imposa au choix du clergé et du peuple un pape qu'il croyait dévoué à ses intérêts, c'était le sous-diacre Silvère, dont le père Hormisdas, devenu pape, avait entretenu de bons rapports avec Théodoric-le-Grand. S'il faut en croire la notice de Silvère dans le *Liber pontificalis*, ce pape aurait acheté à prix d'argent l'intervention du roi goth en sa faveur. C'est une calomnie recueillie par l'inepte auteur de cette notice. Théodat n'avait pas besoin d'être payé pour intervenir dans l'élection, et l'intérêt politique mieux que l'argent devait fixer son choix. Odoacre, Théodoric-le-Grand, Athalaric étaient de diverses manières intervenus dans l'élection des papes. Théodat alla plus loin qu'aucun d'eux, et imposa Silvère par la violence, menaçant de mort quiconque ferait opposition. Le clergé ne signa pas, selon l'antique usage, le procès-verbal de l'élection. Celle-ci était donc radicalement nulle dans son origine. Cependant pour éviter un schisme et rétablir l'union dans l'Église Romaine, le clergé se rallia dans la suite au pape intrus ; mais des germes de division durent persister dans son sein. C'est le 8 juin 536 que Silvère reçut la consécration épiscopale (1). Il est facile de voir combien la conduite de ce pape fut condamnable en cette circonstance, et mérite la juste sévérité de l'histoire et de l'Église. Les malheurs dont elle fut pour lui la source lui fournirent le moyen d'expier son intrusion violente sur la chaire de saint Pierre, et de réparer par un glorieux martyre le scandale de son usurpation.

C'est quelques jours après ces événements que Vigile arriva à Rome avec la dépouille mortelle du pape

(1) *Liberati Breviar.* XXI.

Agapit, qui ne fut ensevelie que le 20 septembre suivant dans la basilique Saint-Pierre (1). Il est bien clair qu'il fut vite mis au courant de toutes les circonstances de l'élection de Silvère.

De Rome, Vigile se rendit, non pas à Ravenne, comme le dit à tort Liberatus, mais à Naples. Cette ville avait dû tomber au pouvoir des Grecs dans le courant du mois de juillet, car c'est après qu'elle eut succombé que les Goths irrités élurent Vitigés pour remplacer le lâche Théodat, qui fut mis à mort par ordre du nouveau roi, deux mois après la consécration de Silvère, par conséquent dans les premiers jours du mois d'août (2). Selon le récit de Liberatus, Vigile présenta à Bélisaire la lettre de Théodora, qui lui prescrivait de le faire élire pape. Il lui promettait lui-même deux cents pièces d'or, s'il voulait écarter Silvère et le mettre à sa place. Ce récit, nous l'avons vu, n'est qu'une invention mensongère des ennemis de Vigile, et doit être rejeté.

Cependant Vitigés, que les Goths avaient élu à la place du lâche Théodat, se rendit en toute hâte à Rome afin de s'assurer de la fidélité de ses habitants, car Bélisaire ne devait pas tarder à paraître sous ses murs. Après avoir rappelé les bienfaits dont ils étaient redevables à Théodoric-le-Grand, il se fit prêter serment de fidélité par le pape Silvère, par le sénat et par le peuple. Il quitta la ville, dans laquelle il laissa une garnison, comptant sans doute prendre Bélisaire à revers pendant qu'il en ferait le siège. Mais en se retirant il emmena beaucoup de sénateurs en otages. C'étaient évidemment les représentants des grandes

1) *Liber Pontificalis, In Silverio.*

(2) *Ibid.*

familles qui lui montraient peu de sympathie. Reparatus, frère de Vigile, était du nombre, ce qui fait voir de quel côté étaient les préférences de cette puissante famille (1).

A l'approche du vainqueur de Naples, les Romains, peu envieux de subir le sort de cette malheureuse ville, renoncèrent à la pensée de résister, et Silvère lui-même ouvrit des négociations avec Bélisaire. Celui-ci fit son entrée dans Rome le 9 décembre 536 (2). Il s'occupa aussitôt de la mettre en état de défense.

Théodora pouvait maintenant songer à réaliser le projet formé, depuis la mort d'Agapit, de prendre en main la cause des Acéphales, et de ruiner à jamais l'influence victorieuse des orthodoxes dans tout l'Orient. Elle avait dans Bélisaire et sa femme Antonina, des instruments aussi dociles que puissants de sa volonté.

Avant d'exposer le drame qui va se dérouler sous nos yeux, il faut savoir quelle est la valeur de la notice de Silvère, insérée dans le *Liber pontificalis*, et le degré de confiance qu'elle mérite. Est-elle l'œuvre d'un contemporain ? On l'a affirmé sans hésitation pour la première partie. On en donne pour preuve principale quelques phrases formellement démenties par Procope, témoin oculaire. L'auteur de cette première partie assure que le blocus de Rome, pendant le siège, fut tel qu'il n'était possible à personne d'y entrer ou d'en sortir (3). D'après Procope, il fut, durant tout le temps du siège, facile d'entrer ou de sortir, l'investissement n'ayant jamais été complet (4). Une inscription citée et

(1) Prop. des G. I. 11.

(2) Procop. I. 14. — Evag. IV. 19. — *Liber pont.*, In Silverio.

(3) *His diebus obsessa est civitas ut nulli esset facultas exeundi vel introeundi.* Liber Pont. In Silverio.

(4) *Nam hostes nec Romam castris cingere propter urbis magnitudinem...* (De Bel. goth. I. 25.)

commentée par M. de Rossi prouve également que Rome ne fut pas entièrement bloquée pendant le siège. L'éminent archéologue ajoute : « Le récit de Procope comparé avec la notice de Silvère, montre assez combien le grossier et barbare auteur de celle-ci a commis d'inexactitudes (1). » Du reste cette première partie de la notice s'accorde trop bien avec la seconde pour qu'on puisse y voir l'œuvre d'un auteur différent. Après avoir raconté l'élection ou plutôt l'intrusion de Silvère, l'auteur expose la suite des événements militaires jusqu'à la fin du siège sans dire un mot du pape. Dans la seconde partie, il donne le récit détaillé de sa déposition, qui eut lieu au début même du siège. Pour être dans le vrai, il faut dire que la notice de Silvère est l'œuvre d'un auteur postérieur qui a maladroitement compilé des faits puisés à des sources diverses ; il ne s'est donné la peine ni de les contrôler, ni de les coordonner avec soin, et il les a évidemment amplifiés lui-même en plus d'un endroit en haine de Vigile. Ainsi s'expliquent les quelques divergences qui s'y rencontrent. On ne peut donc s'appuyer sur un pareil document qu'avec précaution pour les faits qu'il est seul à raconter, et on doit lui préférer les autres sources ou l'enchaînement logique des faits.

S'il faut en croire cette notice, Théodora, sur le conseil de Vigile, écrivit à Silvère : « Hâtez-vous de venir auprès de nous, ou du moins de rétablir Anthime sur son siège. » Liberatus est plus complet. Théodora selon lui exigeait que Silvère annulât le concile de Chalcédoine et confirmât la foi, c'est-à-dire les erreurs des Acéphales. Silvère refusa courageusement, sachant

(1) *Narratio Procopii cum Silverii vita collata satis ostendit quam multa incomptus ac barbarus ejus vite auctor parum accurate memoriam tradiderit. (Inscrip. christ. t. 1, p. 483).*

bien à quoi il s'exposait, mais prêt à tout souffrir pour la défense de la vraie foi. Ce refus énergique, qui rappelait la fermeté d'Agapit, irrita vivement Théodora. Elle écrivit aussitôt à Bélisaire : « Tachez de trouver quelque occasion pour déposer Silvère ou du moins envoyez-le ici promptement ; vous avez sous la main l'archidiaque Vigile, notre cher apocrisiaire, qui nous a promis de rappeler le patriarche Anthime (1). »

Cette dernière accusation dirigée contre Vigile doit être rejetée. L'auteur de la notice de Silvère s'est fait l'écho des bruits calomnieux répandus par Liberatus et Victor, et dont l'absolue fausseté a été démontrée. Vigile n'a fait aucune promesse. Quant à l'ordre envoyé par Théodora à Silvère de rétablir Anthime et d'annuler le concile de Chalcédoine, il fait supposer qu'en cette circonstance, elle avait agi à l'insu de Justinien ; car à aucun prix celui-ci n'aurait consenti, à cette époque, à porter sciemment atteinte à ce grand concile.

Mais Théodora avait à Rome un agent très disposé à servir ses intentions et à exécuter ses desseins, c'était Antonina, femme de Bélisaire, toute puissante sur son mari. Là est le nœud de toute l'intrigue dont nous nous occupons. Ce sont ces deux femmes criminelles qui ont tout inspiré et tout conduit. Silvère s'étant montré hostile aux ouvertures qui lui furent faites sur les projets de Théodora, très résolu à rester fidèle au concile de Chalcédoine et à maintenir Mennas sur son siège, on résolut de le mettre de côté. D'ailleurs les Grecs voyaient de mauvais œil ce pape imposé par les Goths, et qui avaient prêté serment de fidélité à Vitigés. L'accueil favorable qu'il avait fait à Bélisaire n'avait pas effacé sa tache originelle, ni fait oublier ses antécédents et ceux de sa famille.

(1) *Liber pontificalis, In Silverio.*

Vitigés, selon le plan qu'il avait adopté, n'avait pas tardé à paraître sous les murs de Rome pour en faire le siège. On était dans les premiers jours de mars 537. Bélisaire avait établi son quartier général sur le Pincio, et il eut, dès le début du siège, à soutenir des combats acharnés. Il se trouva bientôt aux prises avec les plus graves difficultés. Il devint soupçonneux, et résolut de prendre les plus minutieuses et les plus rigoureuses précautions. La trahison, semblait-il, était dans l'air (1). Dans le parti impérial, Silvère était considéré comme l'homme des Goths. De là à le soupçonner de vouloir trahir les Grecs en leur faveur, il n'y avait qu'un pas à faire; on le fit aisément. Silvère fut accusé de trahison par Bélisaire et Antonina. On dit même, raconte Liberatus, que l'avocat Marcus et le garde prétorien Julianus avaient fabriqué les lettres que Silvère était accusé d'avoir écrites à Vitigés (2).

Le langage que la notice de Silvère prête à Bélisaire en cette circonstance, montre la haine dont son auteur est animé à l'égard de Vigile et la fausseté de son récit. Le général grec aurait dit : « Pour moi, je dois exécuter fidèlement l'ordre qui m'est donné : mais celui qui va causer la mort de Silvère en répondra devant Dieu. » Dans l'ordre envoyé par Théodora, il n'est nullement question de la mort de Silvère. Un évêque n'était pas condamné à mort pour avoir été déposé. Il y a là évidemment une allusion à la mort de Silvère, que l'auteur de la notice attribuera à Vigile. Puis l'inepte auteur arrange un récit calqué sur la passion du Sauveur. « Alors, dit-il, quelques faux témoins vinrent dire : Nous avons plusieurs fois trouvé Silvère écrivant au roi des Goths : venez à

(1) Procope, *de Bel. Goth.* I. 24-25.

(2) Liberati. *Breviar.* XXII.



la porte Asinaria, près du Latran, et je vous livre la ville avec le patrice Bélisaire. » Mais celui-ci ne voulait pas y croire ; il savait que tout cela était inspiré par la jalousie et la haine. Cependant comme on persistait dans cette accusation, il commença à craindre. Qui a apposté ces faux témoins et qui joue dans cette scène le rôle des Pharisiens ? La notice fait clairement entendre que c'est Vigile, tandis que Bélisaire joue le rôle de Pilate dont elle lui prête le langage. Nous sommes en pleine amplification d'écoliers (1). En réalité, la responsabilité de la trame criminelle ourdie contre Silvère retombe d'abord sur Théodora, qui ne cessa jamais de protéger les Acéphales ; puis, sur le mauvais génie de Bélisaire, Antonina, et sur Bélisaire lui-même. Antonina, qui ne reculait devant aucun forfait pour assouvir ses passions, convoitait la faveur de Théodora qui la détestait cordialement (2). Quelle excellente occasion de plaire à l'impératrice ! Elle n'eut garde de la laisser échapper.

Cependant avant d'en venir à des mesures violentes, Bélisaire et Antonina auraient essayé, d'après Liberatus, de décider Silvère à exécuter l'ordre de Théodora. Silvère demeura inflexible. N'ignorant pas les embûches dont il était entouré, le pontife se retira dès lors dans la basilique de sainte Sabine, sur l'Aventin. Un jour, Photius, fils d'Antonina, vint l'inviter à se rendre au palais de Bélisaire, sur le Pincio, l'assurant sous la foi du serment qu'il n'avait rien à craindre. Ceux qui l'entouraient lui conseillaient de ne pas se fier aux serments des Grecs. Silvère cependant se rendit au Pincio. Il en revint. Invité une seconde fois, il céda encore, et recommandant sa cause à Dieu il entra seul dans le

(1) *Liber pontificalis, In Silverio.*

(2) Procope, *Hist. arc.* I.

palais, et les siens ne le revirent plus (1). L'auteur de la notice développe ce sobre récit de Liberatus, et ajoute des détails dont le but est de rendre Vigile odieux. Le clergé, qui avait accompagné le pontife fut retenu à la première et à la seconde porte, et Silvère se trouva seul avec Vigile dans la chambre de Bélisaire, tandis que, d'après Liberatus, il entra seul. Antonina reprocha au pape de vouloir les livrer aux Goths. Elle parlait encore lorsque Jean, sous-diacre de la première région, entra, lui enleva le pallium et le conduisit dans une autre chambre, où il acheva de le dépouiller. Il le revêtit de l'habit monastique et le fit cacher. Alors Sixtus, sous-diacre de la sixième région, voyant Silvère revêtu de l'habit monastique, vint annoncer au clergé qu'il était déposé et avait été fait moine. A cette nouvelle tous prirent la fuite.

Tel est le récit de la notice, inconnu à Liberatus, et qui, on l'a vu, ne mérite que fort peu de confiance. Au fond, on ignore comment les choses se passèrent. Silvère fut-il déposé par Bélisaire sans jugement, sous prétexte de trahison? Les événements qui suivirent, nous allons le voir, ne permettent pas d'adopter cette solution. Il est tout naturel que l'accusation de trahison ait fait rappeler la nullité de l'élection imposée par Théodat; celle-là n'aurait été que l'occasion de constater celle-ci. Tout le monde savait que l'élection de Silvère, datant d'environ neuf mois, était nulle dans son origine, et lui même ne pouvait le nier. L'adhésion postérieure du clergé l'avait-elle légitimée? Le P. Papebrock et avec lui Pagi, tout en suivant le courant des opinions hostiles à Vigile, remarquent cependant « qu'il ne manquait pas de raisons, en apparence justes, pour juger nulle

(1) Liberati. *Breviar.* XXII.

l'élection de Silvère, faite en violation des canons, et que l'adhésion postérieure du clergé ne l'avait pas suffisamment légitimée, n'ayant pas été libre, mais arrachée par la crainte (1). » Après avoir fait confesser à Silvère que son élection était nulle, ce qui n'était pas difficile, lui fit-on comprendre l'impossibilité où il était de rester sur le Saint Siège, et le décida-t-on à donner sa démission ? C'est la seule solution qui soit en pleine harmonie avec la suite des faits. S'il en était autrement ceux-ci seraient inexplicables (2). Par là, Silvère échappait aux périls dont il était menacé. L'habit monastique, c'est-à-dire l'habit de pénitence dont Silvère fut revêtu, s'il faut en croire la notice, n'implique-t-il pas un aveu d'une faute et l'acceptation de la pénitence ? Cette faute ne pouvait être la trahison, dont Silvère se sentait parfaitement innocent, mais l'intrusion dont il s'était rendu coupable à l'origine.

### III

Quoi qu'il en soit, quelques jours après, lorsque les esprits se furent un peu calmés, Bélisaire convoqua les prêtres, les diacres, les clercs de tous les ordres, et leur enjoignit d'avoir à élire un autre pape. Déconcertés par cet ordre inattendu, ils hésitaient, quelques-uns même résistaient. Mais grâce à l'intervention de Bélisaire, Vigile fut élu (3). Il est fort à croire que le clergé ne se décida que lorsqu'il eut appris les

(1) Propyl. Maii, *dissert.* XIII. 8. — Pagi ad an. 540.

(2) A la suite de la dissertation de dom Labat sur Vigile, on trouve des notes dont il ne peut être l'auteur et qui concluent à la démission de Silvère. (*Analect. Jur. pont.* 1872). C'est le sentiment de l'éminent cardinal Pitra. *Analect. noviss.*, t. I.

(3) Procop., *de Bel Goth.* I. 25. — Liberati. *Breviar.* XXII

raisons de la retraite de Silvère. Il avait résisté à Théodat quelques mois auparavant, il pouvait résister encore, et Bélisaire avait assez d'embarras avec le siège et avec le mécontentement du sénat, sans les augmenter encore par une rupture avec le clergé, dont Vitigès n'aurait pas manqué de profiter (1). Au reste, nous sommes réduits sur ce fait aux renseignements de Liberatus, dont nous ne devons accepter les dires que sous bénéfice d'inventaire. Ce qui est certain, c'est que l'élection de Vigile s'imposait au clergé. Déjà, il avait été désigné au souverain pontificat par Boniface II, et il avait rempli à Constantinople, auprès du saint pape Agapit, un rôle considérable, qui lui avait gagné la confiance de Justinien et même de Théodora; c'est assez dire qu'à Rome il occupait dans le clergé un rang élevé sinon le premier. Sa famille, une des plus grandes de la cité, s'était montrée courageusement hostile à la domination des Goths, et le sénateur Reparatus, son frère, expiait comme otage dans les prisons de Ravenne ses préférences pour le pouvoir impérial, attendant avec anxiété l'issue de la grande lutte engagée. La retraite de Silvère et l'élévation de Vigile paraissent avoir singulièrement déplu au roi goth, car il ordonna aussitôt de mettre à mort les sénateurs retenus comme otages à Ravenne. Reparatus eut le bonheur d'échapper par la fuite. L'élection de Vigile avait évidemment une portée politique considérable, et loin de faire naître la division dans la ville assiégée, elle devait donner plus de vigueur à la résistance.

Ces faits sont enveloppés d'obscurités, en dépit ou à cause des renseignements fournis par Liberatus et le *Liber pontificalis*. Voici un témoin contemporain, occu-

(1) Procop. *De bel. Goth.* I. 20.

laire, haut placé, devant lequel doivent s'effacer ces deux chroniqueurs : c'est Arator, qui nous fait entrevoir l'élection de Vigile sous un jour tout autre que celui dans lequel nous le montrent ces deux auteurs passionnés. Orateur éloquent, poète distingué pour son temps, honoré de la faveur de Théodoric le Grand, élevé aux plus hautes dignités de la cour par Athalaric, Arator nous parle de Vigile en ces termes : « Pendant que les flots des guerriers inondaient les murailles du haut desquelles on voyait, au loin, les incendies allumés par la guerre, j'étais en ce temps-là mêlé au peuple, que les traits ennemis remplissaient de terreur. Vigile, très saint pape, vous apparûtes alors comme l'image de la liberté publique des Romains, pour briser les chaînes de votre troupeau emprisonné. Par votre ministère de pasteur, les brebis sont arrachées au glaive ; et nous sommes ramenés, portés sur vos charitables épaules. Le bienfait d'avoir sauvé les corps était assez éclatant. Pour moi, ce fut bien davantage, ce fut le salut de mon âme (1). » Arator raconte ensuite sa conversion, sous la direction de Vigile, et son entrée dans l'église. Nous en parlerons bientôt. Il est certain que le poète fait allusion dans ce passage au siège de 537, quoi qu'en disent Baronius et Pagi, qui se sont étrangement mépris à cet égard. C'est en 544 qu'Arator dédiait par ces

(1) *Mœnibus undosis bellorum incendia cernens,  
Pars ego tum populi, tela paventis, eram.  
Publica libertas, Vigili, sanctissime papa,  
Advenis incluso solvere vincula gregi.  
De gladiis rapiantur oves, pastore ministro,  
Inque humeris ferimur, te revocante, piis.  
Corporeum satis est sic evasisse periculum.  
At mihi plus animæ nascitur inde salus.*

vers son poëme au pape Vigile. Or, de 537 à 545 Rome n'eut à subir aucun siège. S'il avait voulu parler d'une démonstration militaire faite par Totila, en 543, sous les murs de Rome, il n'aurait pas dit : *J'étais en ce temps-là*, expressions qui indiquent un temps éloigné de plusieurs années. D'ailleurs, le récit de sa conversion le prouve avec évidence. Ce n'est pas en 543, avant d'avoir composé son poëme qu'Arator se convertit et entra dans l'église.

Les vers du poète rappelaient à toute la ville de Rome, sept ans plus tard, les espérances que l'avènement de Vigile avait fait naître dans tous les cœurs, et le souvenir de son admirable dévouement. « En 544, dit M. de Rossi, le poète Arator, parlant du siège de 537-538, porte aux nues la charité et l'énergie déployées par le pontife au milieu de ces désastres (1). » Malheureusement nous ne pouvons pas savoir quels furent ces actes de charité et d'énergie, et les services éclatants que Vigile, au début de son pontificat, rendit à son troupeau. Quelque incomplète que soit cette lumière, elle suffit à dissiper les inventions haineuses de Liberatus et du *Liber pontificalis*, et à nous montrer Vigile pur des calomnies dont ses ennemis ont chargé sa mémoire, et surtout de la passion de l'argent.

A quelle époque précise faut-il rapporter ces graves événements? Par suite de la fausse interprétation d'un passage de la notice de Vigile, dans le *Liber pontificalis*, et des chiffres inexacts donnés par celle de Silvere, les historiens plaçaient l'avènement de Vigile au 22 novembre 537. Mais la continuation du catalogue dit de Symmaque, dont le manuscrit est contemporain

(1) Bull. d'arch. chrét., 1882, p. 64 de l'édit. franç.

de Vigile, permet de fixer au 29 mars la consécration de ce pape (1). Les faits du siège de Rome, racontés par Procope, concordent parfaitement avec cette date.

Quant à Silvère, Procope, témoin oculaire, nous apprend que Bélisaire l'envoya en Orient, et Liberatus, plus précis en ce point, ajoute que ce fut à Patara, en Lycie. Le blocus de Rome ne pouvait être un obstacle puisqu'il n'était pas complet, et que les Goths ne s'étaient pas encore emparé de Porto. Silvère partit même avant l'élection de Vigile (2). A Patara, Silvère raconta à l'évêque de cette ville les événements à la suite desquels il avait été exilé. L'accusation de trahison, dont sa conscience le proclamait innocent, était à ses yeux la première cause de ses malheurs. Peut-être aussi l'exil immérité auquel il était condamné, lui inspirait-il le regret d'avoir confessé la nullité de son élection, et donné plus ou moins volontairement sa démission. Toujours est-il que l'évêque de Patara indigné partit pour Constantinople, et alla demander justice à l'empereur. Il en appela au jugement de Dieu de l'expulsion de l'évêque d'un si grand siège, ajoutant que, parmi le grand nombre des rois de ce monde, aucun ne peut être comparé à ce pape, dont l'autorité s'étend sur l'Église du monde entier. Justinien accueillit la demande de l'évêque, et ordonna de renvoyer Silvère à Rome, afin qu'un jugement régulier prononçât sur l'authenticité des lettres qu'on l'accusait d'avoir écrites. S'il en était reconnu l'auteur, il devait garder le souverain pontificat, qu'il exercerait non pas à Rome, mais dans la ville qui lui serait assi-

(1) De Rossi, *Inscrip. christ.*, t. I, p. 482. — *Regestu Pont.* p. 116-117.

(2) *Confestim eum relegavit in Græciam, ac Vigilium paulo post ad pontificatum provexit.* Procop., l. c., t. 25.

gnée. S'il en était déclaré innocent, il remonterait sur son siège (1). Quelle avait été la part de Justinien dans l'acte de violence accomplie à l'égard de Silvère? Il est difficile de le dire. Mais l'impression que fit sur son esprit la relation de l'évêque de Patara, montre assez qu'il avait été trompé, et sa décision prouve qu'il ne vit en cette affaire que l'accusation de trahison intentée à Silvère, et nullement une trame organisée par Théodora contre le concile de Chalcédoine. Aussi sa décision, nullement calculée, frappa celle-ci de stupeur et jeta l'alarme dans son entourage. L'impératrice, n'osant paraître elle-même, chargea Pélage, l'apocrisiaire de Vigile, d'empêcher l'exécution de la décision de l'empereur. C'est du moins ce que raconte Liberatus, non moins hostile à Pélage qu'à Vigile et pour la même raison (2). Admettant les engagements simoniaques de Vigile pour arriver à l'épiscopat, et le considérant comme l'agent principal de la trame ourdie contre Silvère, Liberatus était amené à fausser le récit de l'exil de Silvère à Patara et de son retour à Rome. Apocrisiaire de Vigile, Pélage devait s'opposer au retour de l'ancien pape, qui ne pouvait être qu'un embarras pour le nouveau. Mais cette conduite n'implique aucune complicité dans les intrigues de Théodora contre le concile de Chalcédoine. Justinien, d'ailleurs, maintint sa décision (3).

Le retour de Silvère à Rome ne pouvait que vivement contrarier Vigile, ouvrir de nouvelles contestations, et irriter Bélisaire et Antonina. Mais Liberatus

(1) Liberati. *Breviar.* « *Ut si probaretur ab ipso fuisse scriptas, in quacumque civitate episcopus degeret; si autem falsæ fuissent probatæ, restitueretur sedi suæ.* » XXII.

(2) D. Constant, l. c., n° 26.

(3) Liberati. *Breviar.* XXII.



ajoute des circonstances fausses. Il prétend qu'une fois en possession du Saint Siège, Vigile s'était brouillé avec Bélisaire en refusant d'exécuter la promesse faite à Théodora, et de lui compter à lui-même les deux cents pièces d'or promises. Les rapports entre eux auraient été pour ce motif très tendus lorsque Silvère rentra à Rome. Vigile aurait eu alors une idée lumineuse : que Bélisaire lui livre son concurrent, et il se déclare prêt à exécuter ses promesses. Cette proposition acceptée, il aurait envoyé son malheureux prisonnier dans l'île de Palmaria où ses gardes l'auraient laissé mourir de faim (1). L'auteur de la notice de Silvère s'empare de ce fait, et l'expose, comme il l'a fait pour le reste, en homme habitué aux applications bibliques. Vigile, dit-il, envoya Silvère aux îles Pontia, (Palmaria en fait partie) où il lui donna pour aliment le pain de la tribulation et l'eau de l'angoisse. Le malheureux exilé devait promptement succomber à un pareil régime. Il mourut ainsi confesseur, et son tombeau attire une multitude de malades qui sont guéris (2).

La brouille entre Bélisaire et Vigile est imaginaire, car la cause qu'on lui assigne, nous l'avons vu, est entièrement fausse. D'ailleurs, ce récit est invraisemblable. Reléguer Silvère dans une île pour un temps indéterminé, n'était pas une solution. L'ordre très formel de Justinien excluait ce parti, en ne laissant que deux alternatives. Il fallait rendre compte de cet ordre, et dire ce qu'était devenu Silvère.

Il est également faux que Vigile ait contribué à la mort de l'exilé de Palmaria. Théodora n'était pas femme à se laisser abattre par l'échec qu'elle avait

(1) *Liberati. Breviar.* l. c.

(2) *Liber pont., In Silverio.*

éprouvé à Constantinople. Les scrupules ne la gênaient guère dans le choix des moyens qui devaient la faire réussir. Il est peu croyable qu'elle n'ait rien entrepris pour réparer sa défaite, et couper court aux conséquences que pouvait avoir le retour de Silvère à Rome. D'autre part, un des personnages que ce retour devait particulièrement exaspérer, c'est Antonina, qui voyait s'évanouir les bénéfices qu'elle attendait de son intervention active dans cette affaire. D'ailleurs, la trahison n'ayant été que le prétexte des mesures prises contre Silvère, il ne fallait pas songer à réviser un pareil procès. Bélisaire, placé entre les ordres formels de Justinien, auxquels son devoir et son habitude étaient d'obéir, et les désirs aussi bien que les intérêts de Théodora, devait se trouver dans une cruelle perplexité.

D'un seul coup, Antonina tira tout le monde d'embarras. Procope, très au courant des affaires de son temps, et devant les affirmations duquel doivent s'effacer le récit passionné de Liberatus et les amplifications haineuses de la notice, assure que Silvère fut mis à mort par ordre d'Antonina. Il donne même le nom du meurtrier, c'est Eugenius, le ministre ordinaire des vengeances de cette femme criminelle (1). Nicolas Alemannus, qui publia en 1623 l'*Historia arcana* avec de savantes notes, prouve par d'autres exemples que l'expression dont se sert l'écrivain indique une mort violente. Silvère fut martyr dans le sens propre du mot, car il versa son sang pour la cause du concile de Chalcédoine et pour son opposition au rétablissement de l'hérétique Anthime (2).

(1) Procop. *Hist. arcana*. I.

(2) Alemannus ajoute : *Hinc videre licet Silverii necem injuria adscribi Vigilio*. (*Hist. arc.* Not. ad c. 1. — Pagi, ad an. 540. 3).

Que le sicaire d'Antonina ait accompli le meurtre sacrilège dans l'île de Palmaria, rien ne s'y oppose. Mais il est loin d'être prouvé que Vigile ait relégué lui-même Silvère dans cette île, comme le raconte Liberatus; car le motif pour lequel Bélisaire lui aurait livré son prisonnier est démontré faux et inventé par ses ennemis. Bélisaire et Antonina lui épargnèrent le souci d'éloigner l'ancien pape, dont la présence à Rome pouvait provoquer un schisme. Le concours et les miracles qui se faisaient au tombeau de Silvère, ne supposent pas une mort lente, dont l'impression et le souvenir s'effacent rapidement de l'esprit des peuples, mais plutôt une mort violente, un martyr vraiment sanglant.

Les historiens ne s'accordent pas sur l'époque précise du martyr de Silvère. Les uns le placent en 540, d'autres en 538. Cette dernière date est la seule vraie. L'ensemble des événements ne permet pas d'admettre que Silvère soit rentré à Rome avant la fin du siège, qui eut lieu en mars 538. Puisque Antonina le fit mettre à mort, ce dut être avant son départ de Rome. Or Procope nous apprend que Bélisaire quitta cette ville aux environs du solstice d'été, trois mois après la levée du siège (1). La date du 20 juin, donnée par la notice, concorde trop bien avec ces faits pour qu'il faille en chercher une autre. C'est donc le 20 juin, 538, que Silvère fut enseveli dans le lieu même de son exil et de son martyr.

Presque tous les historiens, après Baronius, ont supposé qu'à la mort de Silvère, Vigile abdiqua son

Le meurtre de Silvère est admis aussi par Gibbon, *Hist. or declin.*, c. XLI.

(1) Procop., D. B. G., II, 139.

autorité usurpée, que le clergé romain, malgré sa répulsion pour un personnage aussi indigne, et que des lois canoniques ne permettaient pas d'élire, s'y résigna cependant, après une longue délibération, pour éviter un schisme. Mais il ne fut élu, ajoute-t-on, qu'après avoir donné une profession de foi en règle, et répudié ses rapports avec les hérétiques au contact desquels il s'était souillé (1). Cette élection aurait eu lieu le 28 juin 540 (2). Hâtons-nous d'ajouter que ce sont de pures hypothèses, dont on ne trouve pas un mot dans les documents contemporains. Si Vigile avait été tel qu'on le dit, jamais le clergé romain ne l'aurait accepté à la mort de Silvère. En voici une preuve péremptoire. Lorsque, à la mort de Vigile, Pélage eut été proposé par l'empereur pour lui succéder, le bruit courut qu'il avait contribué à la mort de son prédécesseur. C'en fut assez pour lui aliéner la plus grande et la meilleure partie de la population et du clergé, malgré la protection ostensible de Justinien qui l'avait fait élire. Il dut jurer, l'Évangile sur la tête, devant tout le peuple, qu'il n'avait pris aucune part à la mort de Vigile. Alors seulement le clergé et la population revinrent à lui, et il fut considéré comme pape légitimement élu (3). Comment Vigile, chargé de tant de crimes et meurtrier de son saint prédécesseur, aurait-il été accepté par toute la population et par tout le clergé sans aucune réclamation?

Quelle que soit l'obscurité dont la retraite volontaire

(1) Les nouveaux éditeurs de Jaffé donnent cette profession de foi, empruntée au *Spicilegium Solesmense*. Mais elle est d'une époque postérieure. V. *Analect. norv.*, p. 387, Nota. — *Regesta pontif.*, p. 418, n° 908.

(2) Migne, Pat. lat., t. CLXXVIII, p. 586.

(3) *Liber pontif.*, In *Pelagio*.

ou forcée de Silvère demeure enveloppée, quelque insuffisante que paraissent les explications qui ont été données dans les pages précédentes, un fait reste certain, c'est que l'autorité de Vigile a été reconnue dans toute l'Église à partir de son ordination, le 29 mars 537, et qu'on ne trouve aucune allusion à la prétendue irrégularité de son élection. Ce fait incontestable jette une vive lumière rétrospective sur la légitimité de cette élection. Il est certain, comme nous venons de le voir, qu'il n'y eut aucune réclamation à cet égard parmi le clergé romain, et que le diacre Pélage, l'un de ses membres les plus distingués, s'attacha à lui dès le premier jour et devint son apôcrisiaire à Constantinople. Si une opposition quelconque s'était manifestée, Liberatus, qui connaissait bien le clergé Romain, et dont les sentiments à l'égard de Vigile, étaient loin d'être sympathiques, n'aurait pas manqué de la signaler et même de l'exagérer. Or, il n'y fait absolument aucune allusion.

Écoutons la voix d'Arator, dont nous avons fait remarquer la haute valeur. C'est pendant le siège de Rome que, comprenant la vanité des choses humaines, il quitta le monde pour se consacrer à Dieu. Voici comment en 544 dans la dédicace de son poème à Vigile, alors que presque tous les témoins des faits qu'il évoque vivaient encore, il parle de ce pape, dont il devint, dès les premiers jours de sa conversion, l'humble et respectueux disciple : « Échappé au naufrage, je quitte la cour pour l'Église, je déserte le navire qui fait voile sur la mer perfide du monde, j'entre dans la blanche bergerie de Pierre exempte d'orages, et je jouis de la tranquillité longtemps désirée du port. » Après avoir exposé le sujet de son poème, Arator ajoute : « Je vous offre, Père illustre, ce témoignage d'affection. Voyez-y

le tribut de reconnaissance que je dois à vos bienfaits. J'ai été enrôlé pour être placé sous votre direction ; c'est de votre bouche que j'ai appris les vérités de la religion. Si donc il y a quelques charmes dans ma parole, la gloire en revient aux leçons qui l'ont formée (1). »

Telle était l'estime que professait pour Vigile un des hommes les plus élevés de la société laïque de Rome, au moment où ce pape venait d'être élevé sur la chaire de saint Pierre. Il faut une bonne volonté peu commune pour voir un antipape, un criminel intrigant, un audacieux usurpateur, dans le portrait que notre poète a tracé de son illustre maître. Les inventions calomnieuses du diacre de Carthage et du *Liber pontificalis* font bien pauvre figure à côté de cet hommage spontané, public, solennel, décerné à Vigile par un des esprits les plus éclairés de Rome à cette époque.

Il est certain qu'au milieu des luttes fort vives auxquelles Vigile fut mêlé, parmi les attaques très violentes dont il fut poursuivi, jamais on ne lui reprocha l'irrégularité de son élection. Victor de Tunnone se borne à dire, sans aucun commentaire, que Vigile fut ordonné du vivant de Silvère, comme il venait de dire qu'Apollinaire d'Alexandrie avait été ordonné du vivant de Zoïlus. C'est évidemment dans la pensée de Victor un rapprochement malveillant. Mais sur ce point le chroniqueur est vertement redressé par Vigile lui-même, qui, plus tard, dans la sentence d'excommunication dont il frappa Théodore Askidas et ses complices, disait d'Apollinaire substitué à Zoïlus déposé :

(1) *Hoc tibi, magne pater, cum defero munus amoris,  
Respice, quod meritis debita salvo tuis.  
Te duce tiro legor, te dogmata disco magistro ;  
Si quid ab ore placet, laus monitoris erit.*

vous vous êtes associé je ne sais quel usurpateur et quel adultère de cette même église (1). Aurait-il tenu ce langage imprudent et provocateur si ceux qu'il frappait, avaient pu lui jeter à la face le même opprobre (2). Les clercs de l'église de Milan (3) ou peut-être ceux de Rome, dans leurs lettres aux ambassadeurs Francs qui partaient pour Constantinople, disaient de ceux qui avaient substitué un intrus à la place de Reparatus de Carthage : ils ont ordonné un évêque contre toutes les règles et contre tous les décrets des Pères. Le clergé de Rome connaissait ces règles et ces décrets des Pères, et il n'était pas disposé à les enfreindre.

La continuation du catalogue de Symmaque, qui est contemporaine, fait commencer le pontificat de Vigile au 29 mars 537, et non à la mort de Silvère. Elle ne donne à celui-ci qu'un pontificat de neuf mois, ce qui ne permet pas de le prolonger au-delà de la première moitié du mois de mars (4).

Une épitaphe du mois de juin 537, citée et commentée par M. de Rossi, appelle Vigile *Beatissimus papa*, c'était trois mois après son avènement (5).

Nous avons de Vigile une lettre qu'il écrivit à saint Césaire d'Arles, le 6 mars 538, avant la fin du siège de Rome, et plusieurs mois avant la mort de Silvère. C'était une réponse à une lettre du saint

(1) *Quemdam pervasorem atque Ecclesie ipsius adulterum vobis sociastis, ut vestra iniquitas, non solum in removendo simplicissimo sacerdote, sed etiam in recipiendo patefieret pervasore.*

(2) On croit qu'il s'agit de cette église parce que ces clercs réclament Datus de Milan, éloigné depuis longtemps de son troupeau.

(3) *Contra omnes regulas et omnia statuta Patrum episcopum ordinare...*

(4) *Regesta Pont. Rom.* p. 117 — Murat. *Rer. Ital. scrip.* III, 2, 47.

(5) *Inscrip. christ.* t. I, p. 482-483

archevêque. On a prétendu que celui-ci avait écrit à Silvère, et que Vigile avait répondu (1). C'est une assertion gratuite, car Vigile n'aurait pas attendu plus d'un an pour répondre à une pareille lettre. On a dit encore que Vigile avait écrit le premier à saint Césaire, sans y être provoqué, afin de le gagner à sa cause (2). Ce n'est pas plus vrai, car la réponse du pape suppose celle de l'archevêque. Dans sa réponse, Vigile nous apprend que le roi Théodebert avait envoyé à Rome Modéric pour demander au pape quelle peine devait être infligée à celui qui avait épousé la femme de son frère. Modéric avait dû passer par Arles, et porter à Rome une lettre de l'archevêque de cette ville, légat du Saint Siège en Gaule. Vigile charge saint Césaire de l'exécution de la sentence. Modéric était arrivé à Rome assez longtemps auparavant, peut-être avant l'hiver. Ainsi, bien avant la mort de Silvère, bien avant le mois de mars 238, l'autorité de Vigile était reconnue dans toute la Gaule, sans que personne ne songeât à la contester (3).

Elle l'était également en Espagne. Profuturus, évêque de Braga, dans le royaume des Suèves, avait consulté Vigile sur la conduite qu'il devait tenir relativement à l'abstinence des viandes observée par les Priscillianistes, sur la forme du baptême, sur la consécration des églises restaurées ou rebâties, et quelques autres affaires difficiles. La réponse de Vigile est du 20 juin 538, mais la lettre de Profuturus est bien antérieure. La lettre de Vigile fut lue en 563, au concile de Braga : preuve manifeste de l'autorité dont elle jouissait en Espagne.

(1) Labbe, t. V, p. 1294.

(2) Bolland, *Comm. in vit. Silver.* 20 juin. — *Vita S. Cæsar.* 27 aug.

(3) Les évêques de la Gaule n'avaient pas oublié le 5<sup>e</sup> canon du concile de Lyon de l'an 517.



Il est donc établi que l'autorité de Vigile fut reconnue, respectée, consultée par toute l'Église dès le temps de sa consécration, et qu'on ne trouve nulle part, dans les documents contemporains, une allusion quelconque à une époque où il aurait été antipape. Donc la retraite de Silvère, de quelque façon qu'elle ait pu s'accomplir, a dû revêtir le caractère d'une abdication.

Il est permis de conclure des pages qu'on vient de lire, que Vigile ne prit d'engagement d'aucune sorte à l'égard de Théodora avant son élection à la dignité pontificale ; que son élection fut régulière et légitime, et que par conséquent Silvère renonça à la dignité qu'il avait primitivement usurpée ; enfin, que Vigile n'eut aucune part ni dans l'exil, ni dans la mort violente de son saint prédécesseur.

DOM LOUIS LÉVÈQUE.

O. S. B.

(*A suivre*).

---

## L'ANIMATION IMMÉDIATE RÉFUTÉE

---

(3<sup>e</sup> article.)

---

IV. *Les Rois*. — 1. Au commencement du premier Livre des Rois, il est écrit que le père du prophète Samuel s'approcha d'Anna, son épouse : *Cognovit autem Elcana Annam uxorem suam*, et le Seigneur se souvint d'elle. Il arriva donc qu'après un cercle de jours Anna conçut : *Et factum est post circumulum dierum, concepit Anna* ; et elle enfanta un fils : *et peperit filium* ; elle le nomma Samuel (1).

Ce cercle de jours signifie au moins *plusieurs jours* (2), ou plutôt, selon le texte sacré, *plusieurs révolutions de jours* (3), c'est-à-dire plusieurs semaines ou plusieurs périodes. C'est pourquoi entre diverses interprétations, un des grands commentateurs modernes, *Gaspar Sanctius*, propose aussi la suivante : Le cercle de jours est le temps employé par la nature à former l'embryon dans le sein maternel, c'est-à-dire environ 40 jours pour l'enfant mâle ;

(1) 1 Reg., I, 19-20.

(2) « *Post circumulum dierum* : Post aliquot dies, evolutis aliquot diebus. » *Menochius et Emm. Sa.* apud Bibl. Venet. 1747, e select. Comment., t. V, 1 Reg. c. 1, p. 7, col. 2.

(3) « Hebr. ex verbo : *Et fuit ad circumvolutiones dierum*, et concepit Anna. » *Malvenda*, ibid., p. 19, col. 1. Cf. *R. P. Hilaire de Paris*, N.-D. de Lourdes et l'Imm. Conc., p. 268, note du text. héb. avec les versions.

mais quant au nombre des jours les opinions varient, et il n'est pas besoin de le déterminer avec précision (1).

2. Le Livre des Rois distingue donc trois choses par trois termes différents : *cognovit*, *concepit* et *peperit*, c'est-à-dire premièrement l'œuvre de la chair, *cognovit*; secondement la conception proprement dite, *concepit*, ou l'enfant conçu, avec son âme donnée par Dieu même; troisièmement enfin l'enfantement, *peperit*. Or entre l'œuvre extérieure et la conception proprement dite, il y a un *cercle*, c'est-à-dire une évolution complète de jours, dont le dernier revient au premier, en achevant le tour : ce qui ne peut s'entendre que de l'année complète, ou du mois, ou au moins de la semaine. Ici il faut exclure l'année. D'autre part la semaine ne répond pas aussi bien que le mois au texte hébreu qui dit au pluriel des *révolutions* de jours ; et le mois, cercle lunaire, est une révolution pleine dont les semaines ne sont que des *parties*. Cet intervalle d'un mois exclut l'animation immédiate ; celui de la semaine est même trop long pour elle, puisque la fécondation *interne* suit de

(1) « *Circulus enim dierum ille est, quem in formando atque edendo fœtu natura desiderat, nempe quadraginta dies, donec formetur in utero puer, et cesset menstruus sanguis, et novem menses ad partum. De quo numero consulendi sunt medici, qui non eodem omnes modo quæstionem definiunt. Nobis satis est nosse, a concubitu et receptione seminis ad conceptionis cognitionem esse dierum circulum a natura præscriptum, id est legitimum numerum, et alium etiam circulum ad partum qui novem mensibus absolvitur. Quare sensus est : post circulum a naturâ definitum cognovit Anna se concepisse, quia videlicet formato jam fœtu desiere menstrua ; aut quia visus est in utero moveri fœtus. Et post dierum circulum, novem peractis mensibus enixa est. Hæc mihi explicatio difficilis non est. » (Gaspar Sanctius, in 1 Reg. 1. 20, apud Curs. Script. Migne, t. 9, col. 75.)*

près l'œuvre extérieure, et n'en est ordinairement séparée que par un *cercle d'heures*, c'est-à-dire, environ douze ou vingt-quatre, parfois *trois jours*, qui ne font pas un *cercle de jours*.

Il y a encore une autre interprétation, qui sourit à Sanctius (1) : c'est de rapporter le cercle de jours au temps qui précéda le retour d'Elcana dans sa maison, de telle sorte qu'on intervertirait l'ordre des versets pour dire : « *Post circulum dierum reversi sunt*, etc. Après un cercle de jours, ils revinrent dans leur maison. Alors Elcana s'approcha de son épouse, et Anna conçut. » Changer ainsi l'ordre des mots et des pensées, c'est une extrême liberté qu'on ne peut permettre que par nécessité, lorsque le texte même y force. Gardons le texte sacré tel qu'il est : Elcana s'approcha de son épouse, et après un cercle de jours elle conçut un fils, par l'infusion d'une âme que Dieu créa dans le sein maternel, comme il avait créé celle du premier homme dans un corps préparé.

V. *La Genèse*. — 1. « Le Seigneur Dieu forma donc l'homme, *formavit* (2), il le forma du limon de la terre; puis de son souffle divin il répandit sur la face inanimée l'esprit de vie, *spiraculum vitæ*; et l'homme fut fait âme vivante : *et factus est homo in animam viventem* (3). »

Ici, dit saint Augustin, gardons-nous d'imaginer en Dieu les lèvres du corps pour émettre un souffle, ni des mains pour pétrir l'argile; l'imagination serait trop puérile : *nimum puerilis cogitatio*. Dieu est esprit

(1) *Sanctius*, loc. cit. in nota preced.

(2) *Formavit* יצַר, *jalzar* — LXX. ἐπλαστεν, *plasmavit*, *fluxit*, *figuravit*, *delineavit*, in similitudinem figuli; « magis tamen proprie dicitur fixit, » juxta S. August. Civ. D. XIII, c. 24, n. 1,

(3) Gen. II, 7.

et n'a point de membres (1). Le Créateur a fait l'homme comme il a fait toutes choses, par son Verbe, par sa parole intérieure et son commandement, par sa seule volonté (2). N' imaginez pas non plus, ajoute saint Augustin, une distance entre le divin potier et sa statue d'argile, ni un intervalle entre la bouche divine et la face humaine qu'elle anime de son souffle; car Dieu était au dedans de son œuvre comme partout : il est immense (3). Mais ces expressions, le souffle de la bouche et les mains qui façonnent, sont des figures, pour inculquer d'une manière sensible à nos âmes la sagesse et la puissance du Créateur invisible.

2. Éternel et Tout-Puissant, il n'opère pas avec les lenteurs et les imperfections du temps, mais en un instant il fait l'œuvre parfaite. Il n'a point créé l'homme à moitié, ni par des efforts ou labeurs répétés; mais il a fait l'homme tout complet, corps et âme, d'un seul coup, disent saint Grégoire de Nysse et saint Thomas d'Aquin (4). Il ne s'est pas interrompu dans son œuvre, et n'a point mis entre le corps et l'âme un intervalle de quelque temps, pour laisser là le corps inanimé, œuvre imparfaite, attendre son âme (5).

Dieu fit le tout d'un seul jet, sans aucune interrup-

(1) *S. Aug.* de Genes. ad litt. VI, c. 12, n. 20, col. 347, tom. 3; et *Pet. Lombard*, Sent. II, d. 17, n. 1.

(2) *S. Aug.*, *ibid.*, n. 21; *Pet. Lomb.*, *ibid.*

(3) *S. Aug.*, Genes. cont. Manich, l. 2, c. 8, n. 40, col. 201, t. 3.

(4) *S. Gregor. Nys.*, De Homin. opif. vel creat. c. 28 et 29 contra eos qui dicunt corpus et animam separatim cum intervallo fuisse creata. col. 146, C. 149, B. t. 1, Nyss. 24. Mig. lat.; et apud *Dionys. Exig.* version. col. 396 B, 398 B, tom. 67, Patr. lat., Migne. — *S. Thom.* 1<sup>a</sup>, q. 191, a. 4, 3<sup>m</sup>; *Suarez*, De Hom. creat., l. 3, opif., c. 1, n. 13, p. 175, t. 3, ed. Vivès.

(5) *S. Greg. Nys.*, *S. Thom.*, *Suar.*, *ibid.*

tion ou intervalle de temps : de telle sorte que le corps *n'est pas plus ancien* que l'âme ; et pourtant il a une *priorité* réelle, comme premier élément de la nature humaine, suivant l'ordre de l'être et de la création (1). Il est la matière première ou le marbre de la statue vivante, dont la forme achevée, la perfection, la beauté, vient avec l'âme, quand l'œuvre est finie : c'est la comparaison de saint Grégoire de Nysse (2). Le commencement de l'œuvre, c'est le corps, la statue d'argile ; l'achèvement, c'est le souffle de vie, l'âme donnée avec ce souffle.

3. Ici saint Philastrius, évêque de Brescia au iv<sup>e</sup> siècle, est tombé dans une erreur (3) réfutée par saint Augustin ; c'était de voir l'Esprit Saint, *Spiritum vitæ*, dans le souffle de vie, *spiraculum vitæ*, ce souffle qui fit de la statue d'argile un homme vivant, *animam viventem*. Ce n'est pas alors, disait Philastrius, que l'âme fut donnée à l'homme, mais l'âme qui était déjà dans le corps fut alors vivifiée surnaturellement par l'Esprit Saint : *Non tunc animam primo homini datam, sed eam, quæ jam inerat, Spiritu Sancto vivificatam* (4). Car avant ce souffle vivifiant l'argile formée par Dieu était déjà nommée du nom

(1) *Gordonus*, in Genes. 1, 7, col. 1, p. 52, t. 1, Bibl. Venet. 1745 : « Est quidem corpus ante animam, ut pars materialis ; verum in procreatione Adami, quem Deus per se effluxit, animam simul infundendo et creando, non video cur aliquis recentiorum insinuet esse antecessorem temporis ; solum sigillatim narrat hic Moses, Gen. II, 7, de homine, quod simul factum est a Deo. »

(2) *S. Greg. Nyss. Opif. hom.* col. 159, loc. cit., vel col. 407 in vers. Dionys. Exig.

(3) *Philastrius*, de Heres. c. 97, col. 1209-1211, c. 98, col. 1211-1213, c. 99, col. 1213-1214.

(4) *S. Aug.*, Civ. D. XIII, c. 21, n. 1, col. 398-399, t. 7.

d'homme : elle avait donc une âme, puisqu'elle était homme ou corps et âme tout ensemble (1).

Saint Augustin répond qu'il est souvent d'usage de donner le nom d'une chose à chacune des parties qui la composent, le nom d'homme aux deux parties de l'homme, au corps et à l'âme, même séparés l'un de l'autre ; on dit d'un mort, en montrant sa tombe : cet homme est ici ; et en montrant le ciel : il est là-haut. Cependant il n'y a que le corps dans la terre, et l'âme au ciel (2). Ainsi Moïse donne le nom d'homme à l'argile, à ce qui devenait le corps de l'homme ; comme nous avons vu le prophète Job et saint Grégoire-le-Grand appeler du nom d'homme le globule de sang, le germe initial de l'homme futur.

En outre saint Augustin fait observer que dans le texte hébreu *souffle vivifiant* est exprimé par un terme qui n'est pas consacré pour désigner l'Esprit-Saint, et que les Septante ont fort bien traduit par *souffle*, respiration, âme qui fait respirer (3), sens exact de l'hébreu (4) et sens analogue à celui du terme suivant : *âme vivante* (5).

4. C'est donc l'âme que Moïse introduit dans le corps déjà formé : de telle sorte que les deux parties

(1) S. Aug., ibid., n. 2, col. 399.

(2) S. Aug., ibid.

(3) « *Inspiravit in faciem ejus spiritum vitæ* ; non ait Græcus πνεῦμα, quod solet dici Spiritus Sanctus, sed πνεῦμα... *flatum*... Hoc enim est in græco etiam illo loco apud Isaiam, LVII, 16, ubi Deus dicit : *Omnem flatum ego feci*, omnem animam sine dubitatione significans. » (S. Aug., ibid. n. 3, col. 400).

(4) *נשמת הים* : *nischemat hhai-n*, flatum vitarum (vegetativæ, animalis et rationalis) a *נשם*, *nascham*, respiravit, *נשמה*, *neschama*, halitus, anima.

(5) Gen. II, 7 : *in animam viventem* : *לנפש חיה*, *lenephesch chaïa*, *נפש* *nephesch*, respiratio, halitus, a *נפש* *anbelavit*, respiravit.

de notre être sont ici distinguées par l'ordre d'origine, comme elles le sont en elles-mêmes par la différence de nature. Pour Dieu sans doute c'est une seule et même opération de faire toutes les deux à la fois : dans l'acte infini de sa toute-puissance et d'un seul coup d'œil de sa prédestination éternelle il embrasse la variété des êtres; mais les choses, unies dans la simplicité de l'idée créatrice, se distinguent entre elles au dehors, se séparent ici-bas, par leur diversité réelle.

C'est pourquoi nous devons voir avec Moïse deux choses réellement distinctes, dont l'une est la première, et l'autre la seconde, suivant l'ordre d'origine, contraire à celui de perfection : le corps a été fait réellement le premier, et l'âme fut ensuite infuse dans le corps déjà formé ; c'est à la lettre le texte sacré, et c'est l'interprétation des Pères et des commentateurs.

5. « O homme, dit saint Chrysostôme, considère l'ordre de ta formation (1) : vois ton premier père, qu'était-il avant de recevoir le souffle de vie pour devenir une âme vivante? Qu'était-il? Une image, une statue inanimée, sans vie, sans mouvement (2); » ou comme un corps mort, *corpus mortuum*, selon l'expression d'Esdras, dans un de ses livres apocryphes (3). Le corps fut donc créé avant l'âme, ajoute saint Chrysostôme, quoique l'âme soit la plus digne (4).

(1) Τάξις τῆς διαπλασεως.

(2) Ἐικόνη ἀψυχος, καὶ ἀνεκίνητος, καὶ εἰς οὐδέν γρηγοριμος.  
(S. Chrysost. Hom. XII, n. 5, in Gen. II, 7, p. 116, t. 4, ed. Gaume, 1835).

(3) Esdras, l. IV, c. 3, v. 5.

(4) S. Chrys. hom. 13 in Genes., p. 122, t. 4 : τὸ ἔλαττον πρῶτον ἐργαζομένηται.



Tertullien à son tour : « Dieu, dit-il, façonna l'homme, limon de cette terre. *Jam homo, qui adhuc limus* : Voici déjà l'homme, mais ce n'est encore que du limon. Alors il lui souffla sur la face le souffle de vie ; et l'homme, c'est-à-dire le limon, fut fait âme vivante. *Adeo homo figmentum primo, dehinc totus*. Ainsi homme, limon d'abord, et ensuite l'homme tout entier(1). Le limon fut absorbé, transformé en chair humaine par le souffle divin, ardeur et chaleur vivifiante, capable de cuire cette argile et de la changer (2). Déjà c'est de la chair, et non plus de l'argile. *Terra es* : O homme, tu es terre, par ton origine ; et dans ta formation tu es devenu quelque chose de meilleur. *Nam et aurum terra, quia de terra* ; car l'or, c'est de la terre, puisqu'il en vient ; *hactenus tamen terra* : jusque-là cependant il n'est encore que terre ; mais devenu or, combien il est plus noble et plus précieux (3) ! » Tertullien dit ainsi de l'argile primitive ce que Job et saint Grégoire disent du globule de sang, du germe primordial dans le sein maternel : voici déjà l'homme, *jam homo* ; et pourtant ce n'est encore qu'un rien, un peu de boue : *qui adhuc limus* ; mais cela deviendra par le souffle de vie l'homme futur.

6. Saint Cyrille d'Alexandrie commence également par placer la statue faite d'argile, puis il y introduit l'âme raisonnable (4). Les autres Pères ou auteurs ecclésiastiques parlent dans le même sens : « Aussitôt que le corps eut été fait, dit Cassiodore, Dieu souffla

(1) *Tertull.*, de resur. carnis, c. V, col. 802, A, t. 2.

(2) *Ibid.*, VII, col. 804 A.

(3) *Ibid.*, VI, 803, AB.

(4) « *Formato ex terra simulacro, animal rationale fecit.* » (S. *Cyrrill.*, Glaphyr. in Genes. init. de Adam, col. 632, t. 1, lat. Migne).

sur lui pour donner l'âme (1). » Saint Avitus, évêque de Vienne à la fin du vi<sup>e</sup> siècle, chante la Genèse dans un poème où il dépeint l'argile pétrie par la main du Créateur, « et parvenue à sa forme parfaite (2) : » tous les organes et les membres sont dessinés, achevés, tout est complet, et les entrailles n'attendent plus que l'âme : *viscera solam expectant animam* (3); elle vient enfin avec le souffle du Très-Haut.

Un siècle avant Avitus, le poète Prudence chantait aussi la création, et le limon divinement formé : « *Tunc factam video* : alors, dit-il, je vois l'âme créée, lorsque sa maison d'argile bien préparée lui offre déjà le toit hospitalier, un palais pour séjour, un cœur ami pour la recevoir : *cordis amici domum* (4). » Un autre poète du ix<sup>e</sup> siècle admire cet ordre des deux ouvrages dont l'un tout achevé précède, l'autre suit avec le souffle vivifiant (5); car le corps avait été *déjà formé, déjà préparé*, quand l'âme est venue l'habiter; c'est ce que redisent les anciens interprètes de la Genèse, durant la suite des siècles, au iv<sup>e</sup> (6), au viii<sup>e</sup>, au ix<sup>e</sup> (7),

(1) *Cassiodor. Aniem.*, c. 8, *Orig. Anim.*, col. 1292, A, t. 2, Migne, 70.

(2) « *Formatumque lutum speciem pervenit in omnem.* » (*S. Avit., Mosaic.*, l. 1, *Init. mundi*, col. 326, D, t. 59, Gelasii).

(3) *Ibid.*

(4) *Prudent. Apotheos.*, vv. 827, 828, 829, col. 937 A, t. 59, Gelas.

(5) « *Perfectumque opus ipse inspirans animavit.* » (*Wandalbert. monach. Prumiens. sec. IX, carm. de creatione*, col. 638, B, t. 121, Ratramni).

(6) « *Jam formatum corpus accepit animam.* » (auctor *Quæstionum ex Vet. Test.*, antiquior Augustino; cap. 23, col. 2229 in *Append.*, t. 3, Aug. 35, Migne).

(7) *Animam « formato ex limo corpori » insertam tradit Auctor Quæstionum super Genes. ex dictis PP.*, col. 265 D, t. 93, Migne, 4 Bedæ; et *Walafrid. Strabo, sec. IX* : « *Prus de limo terræ formatum*

et au XII<sup>e</sup> (1). Après Hugues de Saint-Victor, Nicolas de Lyre, et plus tard Alphonse d'Avila et Corneille a Lapidé (2), les théologiens (3), et les grands commentateurs de l'Écriture, voient dans le texte de Moÿse le corps formé d'abord et l'âme créée ensuite.

7. Or le B. Albert le Grand affirme « qu'il fallait que dans la propagation des descendants du premier homme, les âmes fussent créées d'après la même raison et en la même forme que l'a été celle d'Adam : *in propagatione corporum fierent ad rationem et formam, qua facta est anima Adæ* (4). »

8. Ce principe d'Albert-le-Grand est celui des Pères de l'Église. Saint Brunon d'Asti, évêque de Segni au XI<sup>e</sup> siècle, le propose dans son commentaire sur la Genèse. « Il est écrit, dit-il, que Dieu fit du limon le premier homme, et ensuite il répandit sur sa face le souffle de vie. Or que ce soit à la ressemblance d'Adam, *ad cujus similitudinem*, que les autres hommes aient aussi leurs âmes, il n'y a en cela aucune difficulté. »

Saint Brunon répond ainsi à la question sur l'origine des âmes, car on se demandait si elles furent créées toutes ensemble dès le principe, ou si elles découlent l'une de l'autre, comme la chair vient de la chair; ou

est corpus : » *Glossa ordin.* in Genes. « II, 7, col. 85, B, t. 1. Migne, 113; *prius autem* « non tempore sed origine. » *Ibid.*, A.

(1) *Hugo S. Victor.*, Eluc. in Pentat., Genes. : « *Inspiravit, scilicet corpori præparato, animam* » (col. 39, A., t. 1, Mig., 175); et de Sacram., I, I, part. VI, c. 3, de creat. et orig. anim. (col. 265 B, t. 2, 176).

(2) *Lyranus*, Gen. II, 7; *Alphons. Tost. episc. Abul.*, in Gen. II, 7, t. 1, Venet. 1596, fol. 12, col. 1, E; 2, A; 3, G; *Cornelius a Lapidé*, in Genes. II. 7.

(3) *Estius*, in 2, d. 17. § 3, p. 244-245, t. 2, édit. 2<sup>a</sup> Veneta, 1777.

(4) *Albert. M. Summ. Theol.* 2<sup>a</sup> Pars, tract. XII, Quæst. LXXII, memb. 4, art. 1, Solutio, p. 361, col. 1.

enfin si Dieu les crée au sein maternel dans le corps déjà formé : *An certe in matris utero, formato jam corpori eas inspiret* ; et c'est ce que pense saint Brunon, en vertu de la ressemblance des fils d'Adam avec leur père (1).

9. Procope de Gaza, orateur chrétien du vi<sup>e</sup> siècle, fait bien ressortir le même principe, en remarquant d'abord que pour les animaux l'âme fut créée avec le corps, cette âme n'étant pas immortelle ; car les bêtes finissent par une dissolution ou mort semblable à leur formation : chez elles tout meurt à la fois, comme tout fut produit à la fois (2). Mais pour l'homme le corps fut formé en premier lieu ; et après seulement, pas avant, *tum demum, nec antea*, l'homme devint vivant par le souffle de vie, et raisonnable par l'âme vivifiante (3) : le même esprit immortel donnant le souffle et la raison.

« Or, ajoute Procope, cette œuvre de la création d'Adam se renouvelle sans cesse pour les corps déjà formés dans le sein maternel ; car c'est à ces corps que les âmes sont données, suivant l'ordre divin de la Providence (4). » De ce principe l'orateur conclut la loi de l'Exode, c'est-à-dire la peine de mort pour avortement de l'embryon formé, non de l'informe, « celui-ci ne comptant pas encore au nombre des hommes (5), »

(1) *S. Bruno*, episc. Sign., Genes. II, col. 162, A, t. 1, Migne, 164.

(2) « In brutorum creatione animæ simul cum corporibus progressæ sunt. Qualis est enim formatio, talis est et formatorum solutio. Quapropter bruta animalia nullam in resurrectionis partem veniunt. » *Procopius Gazæus* in Genes. II, 7 ; col. 88, A, t. 50, Mig. lat.

(3) *Ibid.*, C.

(4) *Ibid.*, v. 18, col. 99 D. — « Quod usu venit in Adamo, id etiamnum accidere comperimus formati in utero materno corporibus. Nam et his divino more infunduntur animæ. »

(5) « Quia embryo imperfectus nondum inter homines connumeratur. » *Ibid.*

parce qu'il n'est point parvenu à la ressemblance d'Adam, ou à l'état d'argile suffisamment formée pour recevoir une âme.

10. Si donc nous voulons considérer de plus près notre origine, avec un auteur des premiers siècles répété par saint Antonin de Florence et saint Raymond de Pennafort (1), « voyons le principe que la nature nous fait suivre, contemplons la formation d'Adam. Adam, voilà le type; et en le voyant nous savons que c'est un corps déjà formé qui a reçu l'âme (2). »

Ainsi, l'infusion de l'âme se fait dans le corps déjà formé (3) : *jam formato corpori datur*; et avant cette forme il n'y a point d'âme : *non inesse animam ante formam* (4). Car c'est la Sagesse qui a formé l'homme, et il convenait à la Sagesse de construire d'abord la maison avant d'introduire l'habitant (5); « le divin architecte devait préparer à l'âme raisonnable une hôtellerie digne d'elle (6), » dit saint Basile.

11. Formé de la sorte, Adam fut la forme ou le modèle, le type de sa postérité future, *forma futuri* (7);

(1) S. Antonin. Florent. Summ. Theolog. Part. I, Tit. 1, de anima, c. VI, unio anim. ad corp., col. 48 E, t. 1, edit. Veron, 1740; S. Raymund. de Pennafort, Summ. l. II, Tit. 1, Homic. § 4, p. 143, col. 2, 144, col. 1, edit. Veron., 1744.

(2) « Sed si propius respiciamus, videbimus quid sequi debeamus. Contemplemur facturam Adæ. In Adam enim exemplum datum est, ut ex eo intelligatur quia jam formatum corpus accepit animam. » (Auctor *Quæstionum ex Veteri Testamento*, c. 23, col. 2229. Append. S. Aug., t. 3, Migne 35).

(3) *Ibid.*

(4) *Ibid.*

(5) « Primum oportebat domum compaginari, et sic habitatorem induci. » (*Ibid.*)

(6) Καταργωγίον τῆ λογικῆ ψυχῆ. S. Basil., c. 8 homil. in : *Attende tibi.*

(7) Rom, V, 14, gr. τύπος, moule.

d'après ce modèle Dieu recommence son ouvrage primitif chaque fois qu'il crée une âme humaine. Il pétrit de nouveau l'argile, et la façonne pour en faire un nouveau corps, semblable à celui d'Adam. Puis il envoie l'âme raisonnable, qui s'adapte pour ainsi dire elle-même à ce corps, comme l'eau prend la forme du vase qui la reçoit; ce que le prophète Zacharie exprime, en appliquant à la création de l'homme en général, ou de chaque homme, aussi bien que d'Adam, le même terme dont Moïse s'est servi pour montrer l'argile façonnée par le Créateur : *Dominus extendens cælum, et fundans terram, et fingens spiritum hominis in eo* (1). Le Seigneur étend le voile des cieux, pose les fondements de la terre, et façonne l'esprit de l'homme au dedans de l'homme même; *fingens* (2), il façonne l'esprit de l'homme, pour en informer le corps déjà préparé par les forces et les lois de la nature.

« Ainsi Dieu est le Créateur de toutes les âmes, *idem animarum Creator est omnium*, dit saint Jérôme interprétant Zacharie. Dieu forme et compose l'être humain tout entier, dans l'unité, l'union intime des deux substances, le corps et l'âme (3), » le limon préparé d'abord, et l'esprit vivifiant ajouté au limon, inséré au dedans de lui, *in eo*, ou selon l'hébreu, au milieu de l'être, *in medio ejus* (4), c'est-à-dire au dedans du corps, où déjà il peut entrer comme dans une maison.

12. L'âme, en arrivant trouve donc un séjour pré-

(1) Zachar. XII, : 1.

(2) *Fingens* יצַר jotzer, sicut Gen. II, 7.

(3) S. Hieron. in Zach. XII, 1, lib. III, col. 1509, B, t. 6, Migne. 25; Rosenmull., Emm. Sa, Marana, et Menochius, ibid.

(4) יבְרַח : *bekurbo*.

paré, un *cœur ami*, suivant l'expression si vraie du poète (1) : c'est à-dire elle trouve un corps déjà organisé ; autrement elle ne pourrait pas venir, dit le B. Albert le Grand (2) ; elle ne pourrait pas habiter sans la maison, ni sentir sans les organes des sens. Et voyez donc Adam, dit le B. Théodoret, « voyez son corps préparé pour l'âme ; il y a les poumons, avec les muscles qui en font les ressorts, et les artères, et la bouche et le palais ; il y a ce qu'il faut pour respirer, avant de recevoir le souffle de la respiration (3). » Moïse nous montre même une *face*, un *visage* avec le nez ou les narines ouvertes pour la respiration ; et c'est ce que veut dire dans le texte sacré l'expression de la Genèse : *in faciem ejus* (4).

Si donc le corps d'Adam avait, avant de recevoir son âme, tout ce qu'il faut pour respirer et vivre sur la terre, le corps de chacun de ses descendants a aussi, avant de recevoir l'âme, tout ce qu'il faut pour vivre dans le sein maternel. Sans doute il n'a pas encore le développement qu'il prendra, en venant à l'air et à la lumière ; mais il a déjà un cœur et des organes assez formés pour le mouvement de la vie.

13. Cette formation ne se fait point par Dieu seul, comme la création du premier homme, qui fut formé divinement, et dès lors en un instant et avec perfec-

(1) *Prudent*. vide supra.

(2) « Illa (anima) non debet fieri nisi corpore organizato. » (B. Albert. M. in 2, d. 17, a. 2 ; 1<sup>m</sup>, p. 165, col. 2, t. 15.

(3) « Intelligere prius oportere pulmonem, et musculos eum comprimentes et constringentes, et palatum et os, et innatam pulmoni arteriam, deinde hoc modo insufflationem accipere. » (B. Theodoret. Quæst. in Genes. c. II, Interrog. 23, col. 753 D, t. 1, Migne lat. 41).

(4) בְּאַפַּיִם, *beapain*, אַפַּיִם, *apaim*, facies, proprie naves, ab אָפַּיִם aspiravit.

tion. Depuis la création, Dieu opère par les causes secondes, causes bornées, dont l'action est imparfaite et soumise au temps; la nature elle-même n'agit qu'avec lenteur. C'est pourquoi l'œuvre qui fut parfaite et subite entre les mains de Dieu, n'est imitée dans l'humanité qu'avec beaucoup de temps et de grands défauts. En un clin d'œil Adam fut fait, avec toute sa force et toute sa beauté; mais la nature demande neuf mois pour mettre au monde un petit enfant, souvent difforme. Cette longue formation commence aux confins du néant, par un rien; elle ne peut arriver que bien tard à un ouvrage formé, à un corps susceptible d'une âme.

14. L'animation immédiate est donc impossible. Du reste, en rejetant la nécessité d'un corps déjà formé, pour l'infusion de l'âme, elle brise l'harmonie de la création, le rapport de ressemblance entre Adam et ses enfants.

En outre, supposer une créature humaine comme œuvre immédiate, instantanée de la nature, c'est méconnaître la marche de la nature, c'est l'égaliser sous ce rapport à Dieu même. La nature ne fait qu'imiter de loin le Créateur, comme à son tour l'art des hommes imite de loin la nature.

15. Si donc vous prenez la Genèse, l'Exode et les autres textes de l'Écriture, dans le sens de la tradition catholique, vous devez conclure contre l'animation immédiate; et pour cette conclusion scripturale, vous avez saint Augustin, Origène et Tertullien, saint Cyrille, saint Grégoire-le-Grand et le B. Théodoret, saint Ildefonse, saint Avitus, saint Brunon d'Asti, Prudence, Procope de Gaza, et d'autres Pères de l'Église; en outre, saint Thomas, le B. Albert le Grand; saint Raymond et saint Antonin, Hugues de Saint-



Victor et les théologiens, enfin les Canonistes et les Légistes, et les Souverains Pontifes.

Or une telle conclusion, tirée de l'Écriture par cette tradition catholique, roule sur une question de dogme et de morale, sur les mystères de la création et du baptême, de la grâce et du salut éternel. Qui oserait dire qu'en des points de ce genre la Tradition catholique interprète à faux les divines Écritures? Vous

*(A suivre).*

---

## LITURGIE

---

### *De la Messe pour l'Exposition du saint Sacrement.*

La messe pour l'Exposition du saint Sacrement (*missa pro expositione*) est celle qui précède l'exposition ou la procession du saint Sacrement, et à laquelle se consacre l'hostie destinée à être placée dans l'ostensoir.

Cette messe est soumise à des règles particulières. Ces règles sont les suivantes :

PREMIÈRE RÉGLE. — Toutes les fois que le saint Sacrement doit être exposé pendant un certain temps ou porté en procession, on commence par célébrer une messe solennelle, et l'on consacre à cette messe l'hostie qui doit être exposée ou portée en procession.

Cette règle repose d'abord sur les rubriques du rituel et du cérémonial des évêques pour le jour de la fête du saint Sacrement.

On lit dans le rituel : « *Sacerdos primum missam celebret, in qua duas hostias consecret. et sumpta una, alteram in tabernaculum in processione deferendam reponat.* » Le mot *tabernaculum* s'applique ici à l'ostensoir.

On doit tirer la même conclusion de la manière dont les cérémonies sont organisées pour cette fête dans le cérémonial des évêques. La grand'messe n'est pas célébrée par l'évêque, mais par la première dignité, et le Pontife y assiste en chape; on y observe ce qui est prescrit pour la messe du jeudi saint (l. II, c. xxxiii, n. 15). « *Omnibus paratis, episcopus, quanto citius poterit, veniet ad ecclesiam, ordine prout dicitur de accessu episcopi ad ecclesiam, et ibidem missæ per primam dignitatem vel digniorem canonicum celebrandæ, paratus amictu, alba, cingulo, stola, pluviali albo et mitra assistet, in qua omnia servabuntur*

quæ in cap. IX hujus libri, tit. de missa solemnî quæ coram episcopo celebratur, expressa sunt; ac etiam post communionem, cum cæremoniis, genuflexionibus et reverentiis erga SS. Sacramentum super altare positum quæ explicantur in cap. xxiii, § 7, hujus libri, tit. de officio et missa feriæ quintæ in Cœna Domini. » Après la communion, le célébrant met la sainte hostie dans l'ostensoir. (*Ibid.* n. 17). « Postquam celebrans ipse communionem sumpserit et SS. Sacramentum in tabernaculo incluserit. » L'évêque pourrait célébrer une messe basse s'il voulait consacrer lui-même la sainte hostie. (*Ibid.* n. 31). « Si vero episcopus voluerit ex hac particulari devotione hac die celebrare, SS. Sacramentum pro dicta processione conficere, poterit summo mane missam planam sine cantu legere, omissa pro hac die, propter processionem, ad celeriolem actus expeditionem et ad evitandum calorem, missa solemnî. »

Les auteurs observent que la messe et l'exposition ou la procession du saint Sacrement qui suit sont deux fonctions unies entre elles, et par conséquent c'est à cette messe que l'hostie doit être consacrée. « Hostia deferenda in processione non est consecranda pridie, dit Barruffaldi. (*Ibid.* n. 25), cum quodammodo processio debeat esse pars officii illius diei, seu saltem omnino concordare cum missa. » Catalan, après avoir rapporté le texte du rituel que nous venons de citer, ajoute ce qui suit. (*Ibid.*) « Ergo hostia deferenda in processione consecranda est una cum illa quam elevat sacerdos in missa, ac deinde sumet : quia scilicet processio censetur pars officii seu missæ solemnî hujus diei. »

Ajoutons que c'est ici un ordre liturgique facile à comprendre, comme il est facile de le voir par le rapprochement que fait la rubrique du cérémonial des évêques entre la cérémonie du jeudi saint et celle du jour de la fête du saint Sacrement. Si l'on consacrait d'avance l'hostie qui doit être exposée ou portée en procession, c'est comme si l'on consacrait le mercredi saint l'hostie qui doit servir le vendredi saint à la messe des présanctifiés. Ce sont des

fonctions identiques. Or il n'est encore venu à la pensée de personne de consacrer d'avance l'hostie qui doit être portée au reposoir le jeudi saint. Il n'est venu à la pensée de personne de porter au reposoir une hostie, ainsi consacrée d'avance, avant la messe du jeudi saint. Cette méthode ne serait cependant pas plus anormale que celle de faire la procession du saint Sacrement avant la messe solennelle, comme il se pratique encore en certaines églises.

DEUXIÈME RÈGLE. — Avant cette messe : 1° on met deux hosties sur le calice, l'une pour la messe, et la seconde pour être placée dans l'ostensoir; 2° on dispose l'ostensoir couvert d'un voile blanc; 3° l'autel est disposé avec un devant de couleur blanche; 4° on y met les cierges nécessaires pour l'exposition; mais au commencement de la messe on en allume seulement six; 5° si la messe est suivie de la procession, on dispose une chape pour le célébrant avec un voile huméral plus précieux que celui qui doit être mis à l'offertoire sur les épaules du sous-diacre.

La première partie de cette règle est la conséquence de la rubrique du rituel d'après laquelle, à la messe solennelle de la fête du saint Sacrement, le célébrant consacre deux hosties : « Sacerdos primo missam celebret, in qua duas hostias consecret. » Aussi nous lisons dans Bauldry, à la fête du saint Sacrement (part. iv, c. xvi, art. ii, n. 9), « Parat (sacrista) credentiam more solito, super quam, præter alia consueta, ponit... super patenam calicis duas hostias magnas quarum una sit aptata ut facile in lunula collocari possit. » Bisso donne la même indication (l. c. n. 557). « Credentia pro festo corporis Christi (in quo est facienda sollemnis processio ejusdem) paratur cum omnibus respectivis ad celebrandum, sed præterea... super patenam calicis ponantur duæ hostiæ magnæ, ambæ a celebrante consecrandæ, quarum una servanda erit pro processione. » Merati dit également en parlant de la crédence (l. part. iv, tit. xii, n. 6) : « Super patenam calicis ponantur duæ hostiæ magnæ consecrandæ a celebrante, quarum una servanda erit pro processione. »

NOTA 1°. Martinucci fait préparer à la crédence l'hostie destinée à la procession, et la fait placer dans la lunule, puis la fait porter à l'autel avant l'offertoire : on la retire alors de la lunule pour la mettre sur le corporal. On ne voit pas la raison de cette disposition. Il ne semble pas même prudent d'agir ainsi : cette hostie pourrait être oubliée à la crédence.

NOTA 2°. Il résulte de ces dispositions qu'il n'a jamais été d'usage de consacrer l'hostie destinée à l'exposition sans qu'elle soit retirée de la lunule.

La deuxième partie résulte de l'enseignement des auteurs. Bauldry dit encore (*Ibid.*) : « Super credentiam ponit (sacrista) tabernaculum gestatorium seu ostensorium... cooperiaturque velo convenienti... Post sumptionem pretiosi sanguinis deferri debet ostensorium cum velo quo tegitur. » Bisso et Merati donnent la même règle (*Ibid.*). « Ponatur ostensorium suo velo albo coopertum. » Cavalieri s'exprime ainsi (*Instr. clem.*, § 49, n. 1) : « Cæremoniarius, si adsit, sin subdiaconus ad altare defert ostensorium... et mox ab eo aufert velum quo erat coopertum. » Tetamo (*Instr. clem.*, *ibid.*), dit exactement la même chose que Cavalieri. Gardellini dit aussi (*Instr. clem.*, *ibid.*) « Ad altare defertur ostensorium parvo velo obductum. » Martinucci donne la même règle : en parlant des préparatifs pour la messe solennelle de ce jour, il dit (l. II, c. xxxv, n. 49) : « Ostensorium albo velo contextum. »

La troisième partie résulte du texte de l'Instruction Clémentine (§ 48). « Parimenti il pallio dell' altare dove sta l'esposizione sarà sempre di color bianco, benchè la messa solenne ivi si celebri in altro colore. »

NOTA 1°. On pourrait, ce semble, appliquer ici les décrets de la S. C. des Rites qui prescrivent le devant d'autel de couleur blanche et le voile de tabernacle de même couleur, si le saint Sacrement s'y trouve, pendant l'exposition du saint Sacrement. La messe dont il s'agit est assez intimement liée avec l'exposition pour qu'on puisse lui appliquer cette règle. De plus, on ne pourrait pas convenable-

ment changer le devant d'autel au moment de l'exposition, puisqu'elle commence pendant la messe. Telles sont les explications données par Cavalieri et Gardellini : le texte de l'instruction est trop formel pour qu'il y ait lieu de s'y arrêter.

NOTA 2°. Les décrets de la S. C. des Rites dont nous venons de parler sont les suivants.

1<sup>er</sup> DÉCRET. « Post expositum Sacramentum, pallium et conopæum colore albo esse debere. » (Décret du 9 juillet, 1778, n. 264, q. 9.)

2° DÉCRET. « Moniales Spiritus sancti ordinis sancti Spiritus in civitate Hispalen. rogarunt pro facultate retinendi pallium coloris rubri in quo exponitur SS. Sacramentum Dominica Pentecostes et duabus sequentibus feriis. S. R. C. respondit : obstant decreta. » (Décret du 19 décemb. 1829, n. 4632).

NOTA 3°. Cette règle ne pourrait pas être étendue à une messe qui serait suivie de l'exposition du saint Sacrement avec une hostie consacrée d'avance, comme il pourrait arriver pendant l'octave du saint Sacrement ou pendant une neuvaine ou un triduum. Pendant la messe, le devant d'autel devrait être de la couleur des ornements du prêtre et des ministres. Le conopée peut être de cette même couleur ou de couleur blanche, suivant la règle générale.

La quatrième partie de cette règle est une conséquence de la troisième. L'autel doit nécessairement être préparé avant la messe ; mais avant l'exposition du saint Sacrement, il n'y a pas lieu d'allumer les cierges uniquement destinés à l'exposition. On le fait seulement pour le moment où elle commence. « Missæ tempore, dit Cavalieri (*Instr. clem.*, § 8, n. 4), ab acolythis accendi debent candelæ in altari preparata pro expositione faciendæ. » Tetamo, citant Cavalieri, dit la même chose (*Instr. clem.*, § 19). Gardellini donne la même règle (*Ibid.*, § 19, n. 3). « Dum sacerdos pergat ad altare missam solemnem celebraturus, satis est, ut sex ardeant candelæ : nondum enim ibi adest Sacramentum publicæ venerationi expositum : alia accen-

dundur postea luminaria. » Martinucci, indiquant les préparatifs pour l'exposition, s'exprime ainsi (l. II, c. xxxviii, n. 7) : « A lateribus throni super altari disponetur conveniens candelabrorum et fanalium numerus cum candelis ex cera, ut decora fiat expositio. » Parlant ensuite des objets nécessaires pour la messe qui précède l'exposition, il dit (*Ibid.*, n. 28) : « Plures hastæ cum gossypio cerato seorsim ponentur ad accendendas altaris candelas. »

NOTA. Les auteurs, comme il est facile de le voir, sont d'accord pour enseigner que les cierges spécialement disposés pour l'exposition ne doivent pas être allumés au commencement de la messe, mais seulement pour le commencement de l'exposition. Cavalieri, suivi par Tetamo, enseigne que l'ostensoir doit être voilé jusqu'à la fin de la messe, et que l'exposition commence seulement alors. Gardellini, au contraire, soutient que l'exposition commence au moment même où la sainte hostie est posée dans l'ostensoir, qui demeure sur l'autel sans être voilé; et alors tout doit être allumé avant le moment où la sainte hostie est placée dans l'ostensoir. Gardellini, après avoir dit que six cierges suffisent pour la messe, ajoute (*Ibid.*) : « Alia accenduntur postea luminaria, quod opportune fit immediate post elevationem, ut omnia accensa sint dum collocatur Sacramentum in ostensorio et spectandum ponitur super corporale in medio altaris. » Mgr Martinucci demande que tous les cierges soient allumés avant l'élevation (*Ibid.*, n. 33). « Duo pluresve clerici tempore debito accendent candelaria altaris. Æquum esset ut omnes candelæ ante elevationem essent in altari accensæ. »<sup>¶</sup> Nous verrons ci-après, troisième règle, [qu'il faut s'en tenir à l'enseignement] de Gardellini et de Martinucci.

La cinquième partie résulte des rubriques du rituel et du cérémonial des évêques déjà citées à l'appui de la première partie. Nous lisons dans le rituel (*Ibid.*). « Peracto sacrificio, sacerdos pluviali albo indutus... diaconus oblongum ac decens velum circumponit scapulis sacerdotis. » Dans le cérémonial des évêques, il est dit (*Ibid.*, n. 14

et 20) : « Præparetur per sacristam... velum sericum, album, auratum, seu perpulchre ornatum, ponendum super humeros episcopi, dum Sacramentum portabit... Imponetur super humeros ejus velum perpulchrum supradictum. » L'évêque est supposé déjà revêtu de la chape; mais on suppose, comme il est dit, première règle, qu'il peut célébrer lui-même la messe, et alors on dit (*Ibid.*, n. 32) : « Episcopus vero, depositis manipulo et planeta, capiet pluviale, et cætera omnia fient quæ superius declarata sunt. »

Les auteurs enseignent d'une manière positive que le voile dont il est ici question n'est pas le même que le voile dont le sous-diacre a été revêtu pendant la messe solennelle. « Parat (sacrista), dit Bauldry (*Ibid.*, n. 9), velum oblongum humeris celebrantis imponendum ad processionem, pretiosum... Pone etiam aliud velum oblongum non ita pretiosum pro subdiacono. » Bisso et Merati disent la même chose (*Ibid.*). « Præter velum humerale subdiaconi, ponatur aliud pretiosum, quo uti debet celebrans pro processione. »

TROISIÈME RÈGLE. 1° La rubrique du rituel qui prescrit de voiler l'ostensoir depuis le moment où le célébrant y a mis la sainte hostie jusqu'à la fin de la messe, le jour de la fête du saint Sacrement, ne s'applique pas aux autres expositions ; 2° elle n'est pas même obligatoire le jour de cette fête.

Cette règle est en opposition avec l'enseignement de Barruffaldi, de Cavalieri et de Tetamo. Ils admettent comme obligatoire la rubrique du rituel et l'étendent à toutes les circonstances. C'est ce qu'on voit par la raison qu'en donne Barruffaldi. Commentant cette rubrique, « veloque operiatur, donec auferatur ab altari, » il dit (*Ibid.*, n. 32) : « Attamen, dum missa perficitur, velari debet ostensorium, in quo sit Hostia, cum velo albo... Fitque, ut dum reliqua missæ peraguntur, non appareat indebite Sacramentum collocatum extra baldachinum, et cum calice vicino, adeo ut nondum primum locum habere possit,



quemadmodum habere debet in processione. » Cavalieri, parlant, dans son commentaire sur l'instruction Clémentine, de la messe pour l'exposition au commencement des prières des quarante heures, donne son avis dans le même sens, malgré l'opinion contraire d'un savant liturgiste consulté sur ce point (*Ibid.*, n. 3). « Dum perficitur missa, an ostensorium sit velandum, novissime Romæ consultus exstitit quidam in sacris ritibus peritissimus, qui non esse velandum ex eo censuit, quod de hoc velo ne minimum quidem habetur verbum in prædicta instructione. Pusilla adeo apparet nobis ratio ejusmodi, ut ex eadem nos magis eruamus oppositum : quæ enim Instructio particulariter non notat, rubricarum dispositioni relicta censentur; quare, cum Rituale Romanum tit. *De Process. in festo SS. Corporis Christi* in casu omnino simili de ostensorio habeat : *veloque operiatur donec auferatur ab altari*, velandum nos esse credimus cum Barruffaldo, qui in rationem affert, ne dum reliqua missæ peraguntur, Sacramentum appareat indebite collocatum extra baldachinum. » Testamo dit seulement (*Ibid.*). « Dum autem perficitur missa, ostensorium operiatur velo albo. »

La première partie de cette règle, quoi qu'en dise Cavalieri, est appuyée sur le silence de l'Instruction, dans laquelle sont indiqués tous les détails de ce qui doit être fait, sans rien omettre, d'où il résulte qu'on ne peut dire ici : « Quæ Instructio particulariter non notat, rubricarum dispositioni relicta censentur. » On pourrait peut-être encore tirer de là un argument, si, comme le pense Cavalieri, le cas était tout à fait semblable, et si la raison qu'il en donne d'après Barruffaldi était convaincante. Mais les circonstances sont différentes, et s'il était inconvenant de laisser l'ostensoir à découvert sur l'autel, il ne faudrait jamais le faire, et cependant il est des circonstances où on le fait, par exemple, au retour de la procession. Laissons parler Gardellini (*Ibid.*, n. 6 et 7). « Porro in missa, quæ celebratur in festo SS. Corporis Christi, sacra consecratur hostia ad finem tantummodo eam processionaliter circum-

ferendi, quæ functio cum benedictione finem habet; expositio vero, si post processionem alicubi fiat, est accessoria; contra vero finis principalis pro oratione quadraginta horarum est expositio, quæ per triduum die noctuque perenniter durat, et processio instruitur non ad necessitatem, sed ad celebritatem; ideoque est accessoria. Quamobrem si aliqua est discriminis ratio, hæc sola attendi posse videtur, cur in festo SS. Corpus Christi sacrum ostensorium velo coopertum solummodo detegatur, dum ab altari est removendum, et triumphaliter circumferendum. Secus vero fiat in altero casu : nam in hoc quodammodo inchoatur expositio, quando diaconus erigit ostensorium in medio altaris, cunctis spectantibus. Nec quidquam officit ratio a Cavalerio ex Barruffaldo adducta, scilicet velandi ostensorium, *ne appareat indebite Sacramentum collocatum extra baldachinum, et cum calice vicino, adeo ut nondum primum locum habere possit, quemadmodum habere debet in processione*. Nollem talia a calamo excidisse hominum cæteroquin doctissimorum. Qui enim dici potest primum locum non occupare ostensorium in medio, nobiliore scilicet parte altaris collocatum, dum calix ad lævam positus, facta ablutione, illico removetur? Equidem extra baldachinum est : quid tamen inde? Post reditum etiam processionis in festo SS. Corporis Christi, si mox non fiat sollemnis expositio, in medio altaris deponitur Sacramentum, non sub umbella, ibique satis diu manet, dum cantatur hymnus *Tantum ergo Sacramentum*. » L'auteur cite alors la rubrique du cérémonial des évêques (*Ibid.*, n. 24) : « Postquam episcopus pervenerit ad supremum altaris gradum, diaconus a dexteris... accipiet.. SS. Sacramentum, et illud super altare collocabit. » Il cite en outre la rubrique du rituel (*Ibid.*). « Peracta processione, et SS. Sacramento ad ecclesiam reportato, et super altare deposito. » Et il fait remarquer que Barruffaldi, dans son commentaire sur ce passage, fait faire ce qu'il condamnait plus haut (n. 64). « Diaconus altare ascendens ipsum in medio super altare collocabit. » Cavalieri, qui a adopté la raison donnée par

Barruffaldi, fait faire la même chose au retour de la procession à la fin des prières des quarante heures (*Ibid.*, § 31, n. 1). « Sacramentum a diacono collocatur... super corporale in altaris medio. »

La seconde partie de cette règle ressort de l'enseignement de Gardellini. La rubrique du rituel, dit-il, se rapporte à l'ancien usage d'après lequel on exposait le saint Sacrement sur la table de l'autel en mettant au dessus un voile qui tenait lieu de baldaquin. Telle est la raison pour laquelle le cérémonial des évêques n'en fait pas mention. A mesure que l'usage d'exposer le saint Sacrement sur un trône élevé s'est propagé, celui de le voiler a cessé. On a cependant maintenu cette rubrique dans le rituel, qui est destiné aux églises moins importantes. Le savant liturgiste s'exprime comme il suit (*Ibid.*, n. 8 et 6). « Quoniam vero non esset omnino posthabenda ea pars rubricæ ritualis, etiam quoad missam pro expositione quadraginta horarum, vix ei concedenda foret vis directiva, quæ nullum infert præjudicium consuetudinibus laudabilibus et rationabilibus contrariis. Id fortasse agnovit Barruffaldus, quamobrem ad supra laudatam rationem confugit, ut eandem rubricam laudabilem esse, et in praxi congruentem sequendam demonstraret. Certum tamen est, quod Cær. Ep., loco cit., licet cæremonias omnes enumeret in sacra illa actione servandas, ne verbum quidem habet de velo quo tegatur ostensorium priusquam de altari removeatur : imo ex iis quæ paulo ante notavi facile consequetur jure id prætermissum. Magis propterea patet rubricam ritualis utpote directivam contraria consuetudine penitus obolevisse, doctrinam vero Barruffaldi et Cavalieri nihil pendendam esse. Nec mirum est, si Rituale Romanum eam posuerit rubricam. Eo tempore enim quo fuit ordinatum, forte plures ecclesiæ erant quæ eum servabant ritum velandi ostensorium, donec tempus instaret deferendi Sacramentum in solemni processione. Forte etiam nondum universalis mos invaluerat illud exponendi in throno sub baldachino, nam sub fine sæculi de-

cimi sexti et sequentis initio, quando dispositi fuere rituales libri, adhuc reliquiæ supererant antiqui moris. » L'auteur cite alors une instruction de saint Charles Borromée du 27 juin 1577 qui prescrit de mettre le saint Sacrement sur l'autel et de le surmonter d'un voile qui atteigne les deux côtés de l'autel. Il continue ensuite. « Eo igitur ævo disciplinam ecclesiarum fuisse hæc regula ostendit collocandi Sacramentum in publicis expositionibus non in eminentiori loco sub umbella, sed in medio altaris extra tabernaculum majus : æquum igitur erat ut velum ad illud tegendum adhiberetur loco umbellæ. Ritualis Romani extensor præfatam regulam præ oculis habens eam sequi opportunum duxit, ratus non decere vel ad breve tempus permanere Sacramentum in altari sine velo. Quamquam ex varietate quæ inter Cæremoniale Episcoporum et Rituale Romanum intercedit, argumentum sumimus quo statui posse videtur sub sæculi decimi sexti finem et sequentis initium antiquum morem immutari cæpisse, sed non universaliter. Quamobrem Cæremonialis liber, qui majoribus ecclesiis inservire debet, velum quo tegatur ostensorium non memorat, quia in cathedralibus et collegiatis alia jam consuetudo inducta fuerat ; Rituale vero pro parochialibus aliisque minoribus ecclesiis adornatum, secus habet, quia hæc adhuc vestigium aliquod retinebant antiqui moris. Atque hæc expeditior via mihi videtur conciliandi simul Cæremoniale cum Rituali, quamquam in utroque non de expositionibus res sit, sed de processione in solempni festo SS. Corporis Christi. Temporis tamen successu universalis evasit praxis Cæremoniali conformis. » Martinucci, parlant de la messe solennelle et de la procession de la fête du saint Sacrement, ne parle pas de ce voile, et il met en note (*Ibid.*). « De velo, quo cooperiendum esse ostensorium a Rituali præscribitur postquam repositum ibi erit SS. Sacramentum, inspiciatur eruditum commentarium Præsulis Gardellini ad Instr. Clem., § 49. »

LE VAVASSEUR,

*Directeur du Séminaire du Saint-Esprit.*

## VARIÉTÉS

---

LA DIRECTION DES GRANDS SÉMINAIRES (1).

### *Premier article.*

La direction des grands séminaires est, dans l'Église de Dieu, la plus grande de toutes les œuvres. Jésus-Christ est descendu sur la terre pour ouvrir à tous les hommes les portes du ciel, et son œuvre se perpétue jusqu'à la fin du monde par le sacerdoce. Les prêtres meurent comme tous les autres hommes ; mais le sacerdoce demeure, et le salut des hommes est dans la science et la piété des prêtres. Le sacerdoce demeure dans le cœur de Jésus-Christ, d'où découle sans cesse cette eau régénératrice qui, tous les jours, donne à l'Église de nouveaux enfants, et ce sang adorable qui, jusqu'à la fin des siècles, se répandra sur nos autels par les mains de ceux qu'il aura choisis pour continuer son œuvre. Il demeure dans le cœur de ces prêtres choisis de Dieu qui consacrent toute leur existence à la formation des clercs. Cette œuvre, disons-nous, est la première de toutes, et le vénérable M. Icard, dans la première partie du précieux ouvrage qu'il vient de publier sur la direction des grands séminaires d'après la méthode de sa Compagnie, le montre d'une manière plus puissante par la modestie de son langage que par des preuves qu'il évite de donner, dans la crainte de laisser échapper une parole

(1) *Tradition de la compagnie des prêtres de Saint-Sulpice pour la direction des grands séminaires, par M. J. H. ICARD, supérieur général de la compagnie de Saint-Sulpice.* Un fort vol. in-8°, xv — 558 pages.

ayant trait à un éloge de la société de Saint-Sulpice. Cette compagnie seule est exclusivement vouée à la direction des grands séminaires; ses traditions sont fondées sur l'expérience, et sans les connaître, on pourrait taxer *a priori* d'imprudences ceux qui croiraient devoir s'en écarter pour mener à bonne fin une œuvre de ce genre.

On trouve cependant des personnes portées à déprécier un peu la direction donnée par les directeurs Sulpiciens, et il nous semble apercevoir quelques sourires à la simple lecture du titre de l'ouvrage : *Les traditions de Saint-Sulpice*. Saint-Sulpice, dira-t-on, ne vit que de traditions; tout ce qui ne se faisait pas du temps de M. Olier ne peut être accepté; quand, à Saint-Sulpice, on a dit, *ce n'est pas l'usage*, tout est dit : c'est la dernière raison des choses. Ceci est vrai dans une certaine mesure; mais dans la bonne mesure. Si l'on se permet ces petites plaisanteries, on imite un enfant qui, parvenu à l'âge où commencent les réflexions sérieuses, peut se permettre à l'égard de son père, une plaisanterie aimable, une plaisanterie qui est l'expression d'une affection toujours croissante, avec cette liberté que donne un âge plus avancé. Ne fredonnons-nous pas avec bonheur et reconnaissance l'air d'une chanson du vieux temps que répétaient nos grands pères lorsque près du foyer nous nous tenions sur leurs genoux? En le faisant, ne sentons-nous pas se réveiller dans nos cœurs toute notre piété filiale et toute notre vénération à l'égard de ces respectables vieillards? Qui ne conserve pas précieusement la maison de son vieux père dans l'état où il l'a laissée, la chambre qu'il habitait, le siège sur lequel il s'asseyait, quand même il ne serait pas très commode, les objets qui étaient à son usage, auxquels se rattache tout un passé, et qui nous retracent une foule de précieux souvenirs? C'est ainsi que les enfants de Saint-Sulpice, dans leur vieillesse, aiment à répéter les mots qui, pendant leur séminaire, leur étaient familiers. Il y a, dans ces traditions, une autre idée que la tradition elle-même; il y a une pensée que seule peut engendrer cet

amour paternel qui caractérise si bien les vénérables directeurs de Saint-Sulpice à l'égard de ceux qui sont venus se jeter entre leurs bras. Si tels sont nos sentiments pour nos pères selon la nature, ceux qui nous animent à l'égard de nos pères selon la grâce sont d'un ordre bien plus élevé. Qui de nous, chers et vénérés confrères de Saint-Sulpice, ne se rappelle pas avec bonheur la belle et vénérable tête de M. Garnier, nous expliquant la règle dont parle le livre que nous analysons aujourd'hui? Séminariste jusqu'à son extrême vieillesse, suivant le principe constaté par M. Icard, il présidait nos exercices dès le grand matin; il se promenait au milieu de nous pendant nos récréations, et ceux dont la taille n'était pas trop élevée étaient heureux du privilège de prêter leur épaule à soutenir le vénérable vieillard. Qui pourrait oublier M. Carbon, dont la figure austère, au premier abord, effrayait un peu les nouveaux venus à leur entrée dans la maison? Nous avons, disaient-ils à leurs confrères, un directeur qui paraît sévère; les anciens répondaient par cette phrase : *Confitemini Domino quoniam bonus : quoniam in sæculum misericordia ejus*. La traduction était celle-ci : *Confessez-vous à M. Carbon : car sa miséricorde est sans mesure*. Ceux qui l'ont connu savent qu'il était par dessus tout l'homme au cœur droit et bon, qu'il était la colonne du séminaire, et que si les directeurs de Saint-Sulpice n'étaient pas unis par des liens aussi étroits que les liens formés par la tradition, s'ils n'étaient pas pleins de cette humilité profonde qui leur fait déposer toute personnalité, la disparition de M. Carbon eût été pour le séminaire une catastrophe irréparable; mais ses successeurs ont su le faire revivre et en appeler à sa mémoire; en tout les modèles de ceux qu'ils forment à la vie sacerdotale, ils montrent aux jeunes lévites que la succession n'est autre chose que la continuation d'une administration vénérée. Qui peut oublier les instructions chaleureuses que pendant nos retraites nous adressait le digne M. Mollevant? *Verbum ejus sicut facula ardebat*. Ces paroles

mises en tête de l'histoire de sa vie si sainte, le dépeignent tout entier. Qui ne se rappelle avec bonheur ces plaisanteries si pleines d'esprit et de finesse qui venaient parfois interrompre la suite de son discours, succédant ordinairement à une période dans laquelle, par surprise, s'était révélée la supériorité de son talent ? Nous ne finirions pas, si nous voulions nous rappeler tous nos saints directeurs. Mais entrons aujourd'hui dans cette sainte maison, frappons à la porte des chambres où ils se trouvaient ; sans doute ce ne sont plus les mêmes personnes : M. Icard reste seul de nos anciens pères ; ceux que nous connaissons encore étaient nos condisciples ; mais nous trouvons toujours la même cordialité et le même accueil. *C'est l'usage.* Le règlement de la maison est toujours le même. C'est ce qui nous y attache. C'est bien le cas de dire : *Lapidés clamabunt.* Si ces chers usages n'eussent été de pierre, on ne retrouverait plus ce cachet qui réveille tant de précieux souvenirs, auxquels se rattachent toutes les grâces qui ont en nous formé le prêtre et dont nous regrettons de n'avoir pas mieux profité. Lorsqu'il nous est donné de rentrer dans ce sanctuaire où se perpétue la bonté paternelle du cœur, nous sentons se réveiller en nous les sentiments qui nous rappellent à notre devoir et nous encouragent. A la porte de chacun des directeurs de la maison, nous croyons lire ces paroles que leurs cœurs ne cessent d'adresser à tous ceux qui l'ont habitée : « Testis mihi est Deus quomodo cupiam vos in visceribus Jesu Christi. Et hoc oro, ut charitas vestra magis ac magis abundet in scientia et in omni sensu, ut probetis potiora ; ut sitis sinceri et sine offensa in diem Christi, repleti fructu justitiæ per Jesum Christum, in gloriam et laudem Dei. »

Elles ont surtout été gravées dans le cœur de celui de nos chers et vénérés directeurs qui est resté seul de notre temps, et qui a été appelé à devenir le supérieur général de la compagnie. Il a lu dans le cœur de tous ses enfants, et a compris leur désir de voir consignées dans un ouvrage tout l'ensemble de ces traditions qui leur sont si



chères; il l'a si bien saisi, qu'il a eu la délicatesse d'y insérer quelques fragments de cette règle dans laquelle se complait un cœur bien placé, désireux de rendre à Dieu ce qu'il lui doit et à ses pères en Jésus-Christ la dette de respect, d'affection et de reconnaissance qu'il a contractée envers eux au grand jour de son ordination.

Deux qualités constituent le vrai prêtre, la piété et la science : *ardere et lucere*. Aussi, après avoir consacré une première partie à l'examen de la constitution et de l'administration des grands séminaires, l'auteur traite dans une deuxième partie de la formation de la vie cléricale, et dans une troisième, de la formation intellectuelle des grands séminaires.

Dans son introduction, M. Icard résume en quatorze pages tout ce qu'on peut dire sur l'origine des séminaires, comment le saint concile de Trente en décréta l'institution et comment saint Charles Borromée le mit à exécution. On sait que c'est dans ce concile qu'on trouve pour la première fois le mot *Seminarium*, et que les règlements de saint Charles Borromée ont servi de base à tous ceux qui ont été tracés pour les séminaires. Ces règlements, comme on le sait, supposent un petit et un grand séminaire, réunis ensemble; ils ont dû être modifiés par les exigences de la situation actuelle. Quoiqu'il en soit, ils sont surtout applicables aux élèves des grands séminaires. Et c'est aux grands séminaires que s'adresse l'ouvrage de M. le supérieur général de la compagnie de Saint-Sulpice.

Avant d'entrer en matière, M. Icard nous avertit qu'il ne parle pas non plus des instituts catholiques, mais seulement des grands séminaires proprement dits, où l'on donne aux clercs la mesure des connaissances philosophiques et théologiques nécessaires pour l'exercice du saint ministère, et où on les prépare aux saints ordres. Ici commence la première partie de son travail, dont nous commencerons l'examen dans un prochain article.

LE VAVASSEUR,

*Directeur du Séminaire du Saint-Esprit.*

# ACTES DU SAINT SIÈGE

---

LITTERÆ APOSTOLICÆ

LEONIS PP. XIII

PER QUAS HIS QUÆ A PIO IX CONSTITUTA SUNT DE  
RATIONE STUDIORUM IN SEMINARIO ROMANO  
NONNULLA ADJICIUNTUR AD DISCIPLINAM LITTERARIAM  
IN CLERICIS PROMOVENDAM

---

LEO PP. XIII

AD PERPETUAM REI MEMORIAM

Validis firmisque doctrinæ præsiidiis Cleri institutioni juvandæ inclitus Decessor Noster fel. rec. Pius IX, Apostolicis litteris sub plumbo datis IV Calendas julii anno MDCCLIII, sacrum seminarium de suo nomine Pium appellatum, delectis clericis excipiendis ex omnibus diœcesibus Provinciæ Pontificæ ditionis ad S. Apollinaris in Urbe excitavit, aliisque litteris sub annulo Piscatoris die III octobris eodem anno editis, rationem studiorum constituit, quæ in scholis Pontifici utriusque Seminarii, Romani et Pii, in perpetuum servaretur.

In hoc magno ac salutari opere perficiendo augustus conditor id potissimum spectans ut juvenes clerici ad pietatis graviorumque doctrinarum laudem solide accurateque informarentur, quo in dominico agro excolendo

Christiani populi utilitati et bono naviter inservire possent, suis Apostolicis litteris sanxit ut qui Seminarii Pii locum peterent, ii emensis in suis quisque diœcesibus rhetoricæ studiis, suaque in humanioribus litteris peritia legitimo experimento probata, ad peragendum in Urbe integrum Philosophiæ ac Theologiæ curriculum in Seminarium adlegerentur, in eoque Jurisprudentiæ etiam studiis ita vacarent ut ad integrum eorum cursum explendum haudquaquam obstricti, Juris tamen pontificii, civilis et criminalis institutionibus operam dare omnino adigerentur.

Has illustris Decessoris Nostri de accurata Cleri institutione curas Nos omni studio prosequentes, ac præcipua voluntate adducti humaniorum litterarum fortunæ consulendi, quas a veteri dignitate collapsas temporum conditione moleste ferebamus, eorum studiorum rationi instaurandæ, et ad pristinum revocandæ decus, animum adjiciendum putavimus; ac propterea, superiore anno, litteris die XX maii datis ad dilectum filium Nostrum Lucidum Mariam S. R. E. Presbyterum cardinalem Parocchi, vicaria Nostra potestate in Urbe fungentem, novas in Seminarii Romani ædibus scholas italicis, latinis et græcis litteris tradendis constituimus, opportunitatem præbentes utriusque Seminarii alumni aliisque clericis Philosophiæ Theologiæ et Jurisprudentiæ cursu perfunctis, ut oblata a Nobis ope, ad penitiolem et cumulationem in litteraria palæstra et disciplina eruditionem ac laudem eniti atque assurgere possent. Nobiscum enim reputavimus quantopere disciplina, usus et facultas litterarum necessaria sit iis qui pietatis ac veritatis catholicæ tuendæ ac propagandæ munere funguntur, et quantum ornamenti ac præsidii ad doctrinæ laudem accedat, ubi ea cum litterarum laude aptè conjuncta reperiatur. Magisteriis itaque litterarum quæ diximus jam Deo favente feliciter cura nostra constitutis, illud Nobis agendum esse intelligimus, ut quam fieri potest ad plurimos eorum utilitates ac fructus manare curemus.

Quamobrem hisce Nostris litteris, firmis atque integris

permanentibus ceteris omnibus, quæ ab inclito Decessore Nostro in iis quas memoravimus. Apostolicis litteris de utroque Seminario sancita fuere. Nos decernimus ac statuimus eos omnes qui inter alumnos Seminarii Pii cooperari cupiunt, in iis experimentis quæ ab ipsis edenda sunt ad Seminarii locum obtinendum, præter ea quæ in Apostolicis Decessoris Nostri litteris decreta fuere, suam quoque peritiam in litterarum græcarum rudimentis probare debere; itemque decernimus ac mandamus ab utriusque Seminarii Romani et Pii alumnis, Philosophiæ ac Theologiæ studiis peractis *italicarum, latinarum, et græcarum* litterarum disciplinis a Nobis in Seminarii Romani sede constitutis, in annum integrum, omni aliorum studiorum cura intermissa, operam esse navandam, earumdemque litterarum scholas ab iis celebrari volumus *primo etiam jurisprudentiæ anno*, quo sacri, civilis et criminalis juris institutionum Magistros audient; atque ad Nostram Nostrorumque Successorum auctoritatem revocamus de alumnis decernere si quando aliquem hac lege solvi graves justæque causæ postulaverint.

Hæc uti a Nobis præscripta sunt firmiter servari jubemus, præcipimus et mandamus, decernentes has Litteras esse perpetuo valituras, contrariis non obstantibus, individua etiam et peculiari mentione dignis, quibuscumque.

Datum Romæ, apud S. Petrum, sub annulo Piscatoris, die XXX Julii MDCCCLXXXVI, Pontificatus Nostri anno nono.

M. Card. LEOCROWSKI.

---

## DECRETUM

### S. ROMANÆ ET UNIVERSALIS INQUISITIONIS

A nonnullis Galliarum episcopis sequentia dubia S. R. et Univ. Inquisitioni proposita sunt: « In Epis-

tola S. R. et U. I. 25 Junii 1885 ad omnes in Gallica Ditione ordinarios circa civilis divortii legem ita decernitur : « Attentis gravissimis rerum, temporum ac locorum adjunctis, tolerari posse ut qui magistratus obtinent et advocati causas matrimoniales in Gallia agant quin officio cedere teneantur, » conditionibus adjectis, quarum secunda hæc est : « Dummodo ita animo comparati sint tum circa valorem et nullitatem conjugii, tum circa separationem corporum, de quibus causis judicare coguntur, ut nunquam proferant sententiam neque ad proferendam defendant vel ad eam provocent vel excitent divino aut ecclesiastico juri repugnantem. »

Quæritur :

I. An recta sit interpretatio per Gallias diffusa ac etiam typis data, juxta quam satisfacit conditioni præcitatæ judex qui, licet matrimonium aliquod validum sit coram Ecclesia, ab illo matrimonio vero et constanti omnino abstrahit, et applicans legem civilem pronunciat locum esse divortio, modo solos effectus civiles solumque contractum civilem abrumpere mente intendat, eaque sola respiciant termini prolatae sententiæ? Aliis terminis, an sententia sic lata dici possit divino aut ecclesiastico juri non repugnans?

II. Postquam judex pronuntiavit locum esse divortio, an possit Syndicus (gallice, le maire) et ipse solos effectus civiles solumque civilem contractum intendens, ut supra exponitur, divortium pronuntiare, quamvis matrimonium validum sit coram Ecclesia?

III. Pronuntiato divortio, an possit idem Syndicus conjugem ad alias nuptias transire attentantem civiliter cum alio jungere, quamvis matrimonium prius validum sit coram Ecclesia vivatque altera pars?

Feria V<sup>a</sup>, loco IV<sup>æ</sup>, die 27 Maii 1886.

In Congregatione Generali S. Romanæ et Universalis Inquisitionis habita coram Eminentissimis ac Reve-

rendissimis DD. S. R. E. Cardinalibus Generalibus Inquisitoribus, propositis suprascriptis dubiis, ac præhabito voto DD. Consultorum, iidem Eminentissimi ac Reverendissimi DD. rescribi mandarunt: — Ad primum, secundum et tertium dubium, *Negative*.

Eadem feria ac die facta de his Sanctissimo Dno Nostro Leoni Papæ XIII relatione, Sanctitas Sua resolutiones Eminentissimorum PP. approbavit et confirmavit.

JOS. MANCINI

S. Rom. et Univ. Inquis. Notarius.

# ETUDE SUR LE PAPE VIGILE

---

## 4<sup>e</sup> Article

---

### III

#### *Le pape Vigile à Rome.*

#### I

Vitigés, nous l'avons vu, leva le siège de Rome vers l'équinoxe de mars. Bélisaire demeura dans la ville délivrée jusque vers la fin de juin de la même année 538. C'est alors, sans nul doute, qu'en reconnaissance de la protection divine qui l'avait fait triompher des Goths, il offrit au bienheureux apôtre Pierre, par les mains de Vigile, une croix d'or ornée de gemmes, sur laquelle il avait fait graver ses victoires, et deux grands chandeliers d'argent doré, que l'on voit encore aujourd'hui, dit le *Liber Pontificalis*, devant le corps du bienheureux apôtre. Il fit beaucoup d'autres dons et des largesses considérables aux pauvres. Il bâtit et dota magnifiquement un hôpital à la *via lata*, et un monastère, dédié à saint Juvénal, sur la voie Flaminienne (1). Pour expier la faute qu'il avait commise en se faisant l'instrument des vengeances de Théodora à l'égard du pape Silvère, il fit construire,

(1) Liber Pont., in *Vigilio*.

probablement pendant sa seconde expédition en Italie, une église appelée d'abord *Sancta Maria in fornica*, à cause du voisinage de l'aqueduc (*fornices*) de la Vierge, et plus tard *Sancta Maria in trivio*. On y plaça dans la suite une inscription qui rappelle le souvenir du « patrice Bélisaire, ami de la ville. » C'est le seul monument du célèbre guerrier dans Rome, à laquelle son amitié ne rendit que de problématiques services (1).

Selon la notice de Vigile, dans le *Liber Pontificalis*, Bélisaire aurait été envoyé de nouveau en Afrique après avoir vaincu les Goths. Ce n'est pas la seule erreur grave qu'elle renferme; nous en verrons bien d'autres. Après son départ de Rome, en juin 538, le général grec ne devait plus se rencontrer avec Vigile. Vaincu dans plusieurs combats, Vitigés finit par tomber entre les mains de Bélisaire. Alors, selon la Notice, le vainqueur aurait conduit son prisonnier à Rome, et, dans la basilique de Jules, le pape et lui se seraient engagés sous la foi du serment à le faire conduire sain et sauf à Justinien. Ici encore l'auteur de la Notice s'égare. Procope, secrétaire de Bélisaire, ne dit rien de semblable. C'est à Ravenne que Vitigés fut conduit, et c'est de là qu'il fut embarqué pour Constantinople (2). On s'explique difficilement que les nouveaux éditeurs de Jaffé aient inséré ce fait dans leur recueil, uniquement sur la foi de la Notice de Vigile

(1) Von Roumont, *Geschichte der Stadt Rom*, t. II, p. 48. Voici cette inscription :

*Hanc vir patricius Vilsarius urbis amicus  
Ob culpæ veniam condidit ecclesiam.  
Hanc hic circo pedem sacrum qui ponis in ædem,  
Sæpe precare Deum ut misceatur eum.  
Janua hæc est templi Domino defensa potenti.*

(2) Procop. *De Bel. Goth.* II, 30; III, 1.



dans le *Liber pontificalis*, malgré le silence de Procope et en dépit de toute vraisemblance (1).

Cependant, continue la même Notice, Bélisaire étant arrivé avec le roi captif à Constantinople, Justinien éprouva une grande joie. Il créa Vitigés patrice et comte, et lui assigna une résidence à l'extrémité de l'empire, non loin de la frontière perse. C'est là que l'infortuné monarque goth termina sa vie. Justinien demanda ensuite à Bélisaire comment il s'était arrangé avec les Romains, et comment il avait substitué Vigile à Silvère. Après avoir entendu son récit, Justinien et Théodora lui rendirent des actions de grâces (2). Ce dernier passage a été imaginé pour faire suite et donner du crédit à la Notice de Silvère, dont nous avons vu la fausseté, et qui a sans doute le même auteur ignorant et grossier.

Nous connaissons très peu l'histoire de Vigile durant les années qu'il passa à Rome. Recueillons le peu qui nous en reste.

On peut croire qu'il s'appliqua avec zèle à réparer des maux causés par la guerre des Goths. C'est du moins ce qu'il fit pour les ravages exercés par ces barbares ariens dans les catacombes des environs de Rome. De tous ces cimetières, si chers à la piété des Romains, ceux des deux voies Salaria avaient eu surtout à souffrir; car c'est de ce côté que les Goths livrèrent les plus rudes et les plus fréquents combats. Les églises furent renversées, les épitaphes des martyrs brisées, et les reliques dispersées. C'est ce qu'atteste la notice de Silvère, dans le *Liber Pontificalis*,

(1) *Regest. Pont. Rom.* ad an. 540.

(2) *Liber Pont.*, in *Vigilio*.

fidèle écho, en ce point, de la tradition (1). Ce fait est prouvé d'ailleurs par plusieurs inscriptions qui en perpétuaient le souvenir, et que l'auteur de la Notice pouvait lire. Les Goths, dit l'une d'elles, pendant qu'ils assiégeaient la ville, firent une guerre criminelle aux saints, et, dans leur rage sacrilège, renversèrent ces tombeaux consacrés autrefois aux saints martyrs. Ils brisèrent les marbres des épitaphes et en dispersèrent les fragments.

Le pape Vigile éprouva la plus vive douleur en voyant, après le départ des barbares, les dégâts qu'ils avaient exercés dans les cimetières des martyrs. Fidèle à la tradition et imitateur du zèle de ses prédécesseurs pour le culte des saints tombeaux, il entreprit aussitôt de réparer tant de ruines. Malheureusement, nous ignorons toute l'étendue des restaurations qu'il accomplit. L'auteur de sa Notice, qui lui est si violemment hostile, s'est bien gardé de rapporter cette belle page de son pontificat, dont il pouvait lire les caractères gravés sur le marbre dans plusieurs cimetières suburbains. Plusieurs épitaphes métriques portaient en effet le nom de Vigile, et attestaient les restaurations qu'il avait exécutées. Il fit réparer, dans plusieurs cimetières, les tombeaux détruits, et remit à leur place les épitaphes composées par saint Damase, en imitant, autant qu'il le pouvait en ce temps de décadence, les beaux caractères dont s'était servi le pape poète. L'inscription en vers, œuvre sans doute du poète Araton, l'ami et le disciple de Vigile, par laquelle ces restaurations sont célébrées, fut placée, nous le savons avec certitude, dans les divers cimetières où elles avaient été exécutées. Nous

1 *Nam ecclesie et corpora sanctorum martyrum exterminata sunt*

connaissons deux de ces cimetières: celui des *Jordani*, sur la *Salaria nova*, dans lequel reposaient trois des fils de sainte Félicité, Vital, Martial et Alexandre (1), dont le *titulus* ornait le tombeau renouvelé; et celui des saints Pierre et Marcellin, sur la *via Labicana*, dans lequel un fragment de ce *titulus* a été retrouvé (2). Voici cette pièce qui doit avoir sa place dans une étude sur le pape Vigile :

Dum peritura Getæ posuissent castra sub urbe  
 Moverunt sanctis bella nefanda prius.  
 Itaque sacrilego verterunt corde sepulcra  
 Martyribus quondam rite sacrata piis ;  
 Quos monstrante Deo Damasus sibi papa probatos  
 Affixo monuit carmine jure coli ;  
 Sed periit titulus confracto marmore sanctus,  
 Nec tamen his iterum posse latere fuit :  
 Diruta Vigilius nam mox hæc papa gemescens  
 Hostibus expulsis omne novavit opus (3).

Vigile paraît s'être occupé surtout du cimetière de Priscille, sur la voie *Salaria*, où il voulut dormir son dernier sommeil. Il doit avoir eu un culte spécial pour le pape saint Marcel, et un soin tout particulier de son tombeau, placé dans la basilique de saint Sylvestre, au cimetière de Priscille. Peut-être même retira-t-il son corps des cryptes souterraines pour le placer dans la basilique supérieure. « Pourquoi Vigile, un siècle après que les papes avaient recommencé à se faire enterrer au Vatican, choisit-il pour lieu de sépulture la basilique de saint Sylvestre, et précisément la partie *ad sanctum Marcellum*? Cette dépo-

(1) De Rossi, *Bull. d'arch. chrét.*, 1873, p. 2-9.

(2) Gruter, p. 1170, 4, 13. — De Rossi, *Bull. d'arch. chrét.*, 1880, p. 42-45. *Roma sott.*, t. I, p. 217-218.

(3) Grut., p. 1171, 4.

sition extraordinaire de Vigile auprès de saint Marcel me paraît indiquer que, quand il fit réparer les dégâts commis par les Goths, il rendit des honneurs particuliers et témoigna d'une dévotion spéciale au tombeau et aux restes de son antique prédécesseur (1). » La translation de saint Marcel ne se fit pas durant les premiers temps de la paix, car on sait la répugnance des Romains de cette époque à retirer les martyrs de leurs tombeaux primitifs. L'éloge damasien de Marcel fut lu par les topographes du VII<sup>e</sup> siècle, non sur le marbre original brisé par les barbares, « mais sur une copie rétablie au VI<sup>e</sup> siècle, et, je crois, par les soins de Vigile. C'est probablement de la même manière qu'avaient été restaurés les poèmes damasiens conservés dans la basilique de saint Sylvestre, au VII<sup>e</sup> siècle (2). »

Puisque nous savons avec certitude que Vigile entreprit de réparer les désastres des Goths, et qu'il fit graver de nouveau sur marbre quelques-unes des inscriptions métriques composés par saint Damase, il est naturel de penser qu'il est l'auteur des autres restitutions de cette époque, particulièrement de l'éloge que saint Damase composa en l'honneur de saint Eusèbe, et qui a été retrouvé par M. de Rossi dans sa forme damasienne pure, et dans sa forme restituée au IV<sup>e</sup> siècle (3).

Que Vigile ait eu la gloire de donner l'impulsion à ce mouvement de restauration, et de ranimer le zèle des Romains pour les tombeaux des martyrs, c'est ce qu'on ne saurait contester. Entraînés par cet exemple, des chrétiens pieux, pauvres et riches, se mirent

(1) De Rossi, *Bull.*, 1880, p. 51-52.

(2) *Ibid.*, p. 52.

(3) *Roma sott.*, t. II, p. 191. — *Bull.*, 1876, p. 113-114.

à relever les ruines amoncelées par les barbares, et à rendre aux tombeaux des martyrs l'honneur dont ils étaient l'objet auparavant. Tandis qu'une inscription célèbre en vers pompeux la magnifique restauration d'une église dans l'un des cimetières de l'ancienne *Salaria*, une autre, bien plus touchante, rappelle modestement qu'un fidèle, pauvre des biens de la terre mais riche de foi, répara avec ses seules ressources la crypte des martyrs Chrysanthus et Daria dans l'arénaire situé entre les cimetières des Jordani et de Thrason, sur la voie *Salaria* (1).

Toutes ces inscriptions rappellent les ravages d'une race impie et maudite, mais toutes aussi proclament que les tombeaux sortent de leurs ruines plus beaux que par le passé, et que ces profanations ont accru le zèle des chrétiens pour l'honneur et le culte des tombes des martyrs.

Durant le pontificat de Vigile, soit après le siège de 538, soit après celui de 546, le prêtre André, *prior* du titre de Sainte-Praxède, fit de grands travaux dans la crypte de saint Hippolyte, sur la *via Tiburtina*, qu'il restaura avec magnificence. M. de Rossi établit ce fait par les fragments d'une inscription trouvée en 1881 dans cette crypte (2). D'autres restaurations durent être accomplies dans les cimetières suburbains, au temps de Vigile, et à la suite des dégâts commis par les Goths; mais elles n'ont pas laissé de traces jusqu'ici connues.

(1) Grut., 1179, 13. 1176, 6. — De Rossi, *Bull*, 1873, p. 53.

(2) *Præsule Vigilio, sumpserunt antra duorum  
Presbyteri Andreae cura peregit opus.*

(*Bull.*, 1882, p. 59 68).

## II

Le goût des lettres, auxquelles le règne de Théodoric-le-Grand avait donné quelque éclat à Rome, n'avait pas tout à fait disparu. Vigile ne pouvait manquer de l'encourager, et d'essayer de ranimer le flambeau des études presque éteint. Il est à croire qu'il n'était pas resté étranger au projet qu'avaient formé son maître, le pape Agapit, et l'illustre Cassiodore, de fonder à Rome une école supérieure pour l'explication des saintes Lettres, analogue à celle dont se glorifia si longtemps Alexandrie, ou à l'école syrienne de Nisibe, alors florissante. Agapit, dont la science était étendue, et Cassiodore, un des plus grands esprits dont s'honore l'Église catholique, étaient dignes d'exécuter un pareil dessein. Mais le départ du premier pour Constantinople, d'où il ne devait revenir que dans son cercueil, et la guerre gothique déjà engagée, ne permirent pas de le réaliser (1).

Un des hommes de lettres les plus distingués de cette époque, qui, du reste, en comptait bien peu, l'avocat Arator dont nous avons déjà parlé, l'ami d'Ennodius de Pavie, avait quitté le monde, au temps du siège de Rome, pour entrer dans l'Église. Orateur et poète, le nouveau clerc ne renonça pas à la culture des lettres qui avait fait le charme et l'honneur de sa vie, mais il consacra sa muse à chanter les merveilles de la foi chrétienne. Il composa sous la direction et d'après les conseils de Vigile un poème des actes des Apôtres en deux livres (2). Pour répondre à l'attente de l'opi-

(1) Cassiod. *De instit. div. litter.* Præfat.

(2) *Si quid ab ore placet, laus montioris erit*, dit Arator à Vigile.

nion publique, il voulut mettre de la solennité dans la publication de son œuvre. Le 6 avril 544, plusieurs évêques, des prêtres nombreux, la plus grande partie du clergé de Rome, se réunirent autour du pape Vigile dans le sanctuaire de l'église Saint-Pierre, devant la confession de l'Apôtre. Alors le sous-diacre Arator vint offrir son poëme au Souverain Pontife, et donna lecture de l'épître dédicatoire (1). En chantant l'éloge de Vigile devant une pareille assemblée, Arator était bien sûr de trouver un écho sympathique dans le cœur de tous les assistants. Pour lui, c'était une dette de reconnaissance qu'il acquittait, et il le faisait avec la plus précieuse des monnaies, celle de la poésie. Après que l'assemblée eut entendu la lecture des passages les plus remarquables du poëme, Vigile ordonna de le déposer dans les archives de l'Église Romaine.

Mais le clergé seul avait pu goûter les charmes de cette solennité littéraire. Tous les hommes de lettres et les gens les plus instruits de la ville prièrent le pape de lire le chef-d'œuvre en public. Vigile y consentit volontiers, et une multitude d'ecclésiastiques et de gens de bien se réunirent dans l'église Saint-Pierre-aux-Liens. Arator y récita son poëme au milieu des plus chaleureux applaudissements. On l'obligeait si souvent à répéter les plus beaux morceaux, qu'il fallut quatre jours pour en achever la lecture (2). Rome dut se croire un moment revenue aux beaux jours de sa gloire littéraire. En réalité, ce n'était qu'un rayon pâle

(1) Des scènes analogues se rencontrent plus d'une fois dans l'histoire des papes. M. Faucon reproduit au frontispice de sa *Librairie des papes d'Avignon*, une intéressante vignette qui représente Jean XXII recevant en audience solennelle un commentateur du Pentateuque des mains de son auteur agenouillé.

(2) Baron. *ad an.* 544.

et fuyant, dans une sombre journée d'hiver. L'œuvre d'Arator méritait-elle tant d'honneur? La réponse n'est guère douteuse. Ce fait prouve du moins que si le goût des contemporains n'était pas très difficile, l'amour des lettres demeurait vivant dans la cité des papes, au milieu des guerres et des invasions des barbares. Ainsi Vigile prenait volontiers sous son patronage et encourageait de son mieux, comme l'ont toujours fait les papes, les travaux littéraires et ceux qui s'y livrent ou qui en ont le goût. On put voir à cette occasion que tout ce que Rome possédait d'esprits élevés et instruits, parmi les laïques comme dans le clergé, était avec lui.

Vigile, dont nous avons vu le dévouement pendant le siège de Rome, au témoignage d'Arator, devait suivre d'un œil attentif et non sans angoisses les progrès de Totila, le nouveau roi que les Goths s'étaient donné. Durant l'année 542, celui-ci avait reconquis l'Italie méridionale et pris Naples. La domination grecque en Italie était compromise. Totila se disposait à marcher sur Rome. Comme il le fit plus tard, en 548 (1), Vigile dut insister auprès de Justinien pour en obtenir des secours, et peut-être demanda-t-il le retour de Bélisaire qui arriva en Italie bientôt après.

Nous avons quatre lettres de Vigile relatives à cette période de son pontificat; elles ont toutes pour objet l'Église des Gaules.

A la mort de saint Césaire d'Arles (542), Auxanius, son successeur, se hâta de notifier son élection à Vigile. Celui-ci lui en témoigna sa joie, et le félicita de s'être soigneusement conformé en cette circonstance aux clauses et aux règles tracées par les pontifes Ro-

(1) Procop. *De Bel. Goth.*, III, 35.



main : *quod et canonibus et decessorum nostrorum regulis conveniret*. Il l'engage à imiter les exemples de son prédécesseur, dont les actes furent en harmonie avec les doctrines qu'il avait reçues du Siège Apostolique, fondement posé par Notre Seigneur lui-même, et à ne s'écarter en rien des constitutions de ce même Siège. Quant au pallium et aux autres privilèges que réclamait Auxanius, Vigile regrette de ne pouvoir les accorder sans l'agrément de l'empereur, ce qui semblerait porter atteinte à la fidélité qu'il lui doit. La prétention de Justinien en cette affaire était assurément abusive et usurpatrice. Mais les circonstances étaient difficiles, et Vigile, comme les papes avaient l'habitude de le faire en semblables occurrences, crut devoir user de ménagements. Les empereurs d'Orient prétendaient conserver sur tout l'Occident, sur la Gaule en particulier, une sorte de haut domaine que les princes Francs, pour leur part, ne songeaient pas à contester tant qu'il se tenait dans la sphère de la théorie. Parlant de la partie de la Gaule cédée par Vitigés aux Francs, Procope assure que ceux-ci ne s'en croyaient vraiment possesseurs que si cette cession était ratifiée par l'empereur. On sait comment Clovis lui-même, en 507, reçut le titre de consul que lui conféra l'empereur Anastase. Sigismond, roi des Burgondes, successeur de Gondebaud, se considérait comme un grand dignitaire de la cour de Byzance (1). Au surplus, Justinien était en ce moment en guerre avec le plus vaillant des descendants de Clovis, Théodebert, roi d'Austrasie, qui me-

(1) *Galliarum partem sibi certam ac stabilem fore non putabant, nisi illam imperator suis litteris comprobasset*. De Bello. Goth. Greg. Tur. *Hist. Franc.*, II. 37. — Voir trois lettres de Sigismond à l'empereur, *Pat. lat.*, t. LIX, col. 276, 284, 286.

naçait de marcher sur Constantinople par la vallée du Danube, au moment où les rapides conquêtes de Totila en Italie obligeaient de renvoyer en toute hâte Bélisaire en ce pays. On conçoit qu'en de telles conjonctures, Justinien, maître de Rome, s'inquiétant peu de gêner le gouvernement de l'Église, quand il y trouvait son compte, ait cherché à exploiter à son profit la demande du nouvel archevêque d'Arles. Childebert, dans les domaines duquel cette ville était comprise (1), avait, de son côté, appuyé par une lettre à Vigile la demande d'Auxanius. Justinien devait voir de mauvais œil, et tenter d'empêcher toute faveur du pape à l'égard des Francs. Il fallut donc négocier et avoir recours à l'intervention de Bélisaire, qui paraît avoir trouvé le moyen de tout concilier. Vigile promit sans doute que Childebert, revenu naguère d'une fructueuse expédition en Espagne, ne prendrait parti ni pour Childebert ni pour Totila, mais qu'il garderait soigneusement la paix avec l'empereur.

Ce n'est que le 22 mai 545, dix-huit mois après la lettre d'Auxanius, que Vigile répondit. Il confiait à l'archevêque d'Arles les fonctions de légat du Saint-Siège dans tous les états de Childebert qui formaient dans la Gaule comme quatre groupes distincts, très éloignés les uns des autres (2), et dans les pays dont l'archevêque d'Arles avait le droit d'ordonner les évêques. En cette qualité, Auxanius avait le pouvoir de juger et de terminer, selon les formes canoniques, toutes les causes épiscopales qui s'élèveraient dans la circonscription qui lui était soumise, sauf les causes de foi ou d'importance majeure, qui, pour le main-

(1) Longnon, *La géographie de la Gaule au VI<sup>e</sup> siècle*, p. 64, 113, 434.

(2) *Ibid.*, p. 64-66.

tien de l'unité de l'Église, ne peuvent être terminées que par le Siège Apostolique. Il avait également le privilège de délivrer, aux évêques partant pour un long voyage, les *lettres formées*, et de convoquer en concile les évêques soumis à sa juridiction. Enfin, Vigile lui accorde l'usage du pallium. Il lui recommande de prier pour Justinien et Théodora, ainsi que pour Bélisaire par l'intermédiaire duquel tous ces privilèges avaient été obtenus. Mais surtout il l'exhorte à maintenir la paix entre Justinien et Childebert, car c'est la condition du consentement qu'a donné l'empereur (1). Au reste, Vigile dut être heureux de confier cette mission à Auxanius, afin que Bélisaire n'eût à combattre que Totila dont l'armée victorieuse menaçait Rome.

Deux autres lettres de Vigile furent portées à Auxanius avec celle dont on vient de parler. La première charge l'archevêque d'Arles d'instruire l'affaire de l'évêque Prétextat, selon les constitutions du Saint Siège, et de prendre garde qu'aucun évêque n'admette des laïques aux ordres sacrés sans les faire passer par les ordres intermédiaires; c'était un vieil abus contre lequel les papes luttèrent depuis longtemps, surtout en Gaule. L'autre, destinée aux évêques placés sous la juridiction du nouveau légat du Saint Siège, leur fait connaître les privilèges qui lui ont été accordés et les devoirs qui leur incombent à cet égard. Ces trois lettres sont du 22 mai 545 (2).

(1) *Hortamur quoque, ut sacerdotali opera inter gloriosissimum virum Childebertum regem, sed et antedictum clementissimum principem conceptæ gratiæ documentu paternæ adhortatione servetis.*

(2) *Pat. lat.*, t. LXIX, col. 19 et 26.

## III

Tout en s'appliquant, suivant l'exemple de ses prédécesseurs, à maintenir la discipline ecclésiastique en Occident, Vigile ne perdait pas de vue les évolutions de l'hérésie en Orient. Là était la grande et difficile tâche des pontifes romains. Pour en faciliter l'accomplissement, il importait de maintenir la bonne intelligence avec l'empereur, sans rien sacrifier de la doctrine de l'Église. Telle fut la ligne de conduite de Vigile. Outre l'affaire d'Arles dont nous venons de parler, nous avons déjà vu comment il avait répondu, en 540, aux reproches que lui faisait Justinien de n'avoir pas mis assez d'empressement à condamner les hérétiques. Il n'était pas difficile de voir le patriarche derrière l'empereur, et de lire ses insinuations malveillantes à travers les lignes de la lettre impériale. Vigile se garda bien de relever ouvertement le gant, et d'envenimer cette hostilité sourde et persistante des patriarches byzantins contre le Saint Siège. Elle ne devait avoir que trop souvent l'occasion de se manifester (1).

L'année suivante, Vigile accorda à Justinien une faveur depuis longtemps désirée et sollicitée. Cet empereur voulait faire ériger en métropole sa ville natale, à laquelle il avait donné le nom de *Justiniana prima*, et obtenir pour son archevêque le titre de légat du Saint Siège. Il en avait fait la demande au pape Agapit, qui, réservant avant tout les droits du Siège de Pierre, avait promis d'examiner cette demande. Il mourut sans avoir donné de réponse. Justinien fit la

(1) Labbe, t. v, col. 243.

même demande à Vigile, qui l'accorda. La nouvelle publiée à cette occasion, le 18 mars 541, nous apprend que l'archevêque de *Justiniana prima* avait sous sa juridiction les évêques de la Dacie méditerranéenne, de la Dacie riveraine, de la Mésie supérieure et de la Pannonie; et qu'il exerçait les fonctions de légat du Saint Siège dans ces provinces, « ainsi que le très saint pape Vigile l'a décidé (1). » Mais sur les bords du Bas Danube, comme sur ceux du Rhône, ces privilèges étaient personnels et s'éteignaient avec les titulaires. Les nouveaux archevêques ne manquaient pas d'en demander le renouvellement, appuyés parfois par les princes eux-mêmes, comme nous l'avons vu à propos d'Auxanius d'Arles et comme on le voit pour les autres archevêques de cette ville.

Vigile avait pour apocrisiaire à la cour de Byzance le diacre Pélage, élevé à ce poste par Agapit. C'était l'homme qu'il fallait, et Vigile avait été bien inspiré en se l'attachant et en lui donnant sa confiance. C'était un homme d'affaires, un esprit pénétrant, un caractère conciliant mais sans faiblesse, capable de se maintenir, au milieu des subtilités grecques, sur le terrain pratique des intérêts dont il avait la défense, et de déjouer les tortuosités toujours renaissantes de l'hérésie, tout en ménageant, sans sacrifier aucun principe, la bonne entente avec la cour impériale.

Alexandrie ne cessait pas d'être un foyer d'hérésies et de troubles sanglants. La mort du patriarche Timothée, dont il a été fait mention, leur donna une nouvelle vigueur.

Durant les premières années du règne de Justin I, Alexandrie avait vu arriver dans ses murs deux

(1) Novel., 131. — Coustant, l. c., n. 31.

évêques : Sévère, expulsé du siège d'Antioche comme monophysite et intrus, et Julien, expulsé de celui d'Halicarnasse, comme ennemi du concile de Chalcédoine. Ils reçurent du patriarche Timothée l'accueil qu'ils en attendaient. Mais ils ne tardèrent pas à se diviser. Sévère pensait que le corps du Christ était corruptible, c'est-à-dire qu'il devait pour se soutenir satisfaire à ses exigences comme celui des autres hommes. Julien prétendait qu'il était incorruptible et, en réalité, affranchi de ces besoins, comme après la résurrection. Une polémique fort vive éclata entre eux, et jeta de nouveaux ferments de division parmi les Alexandrins qui devinrent, les uns, *Corrupticoles* et les autres, *Incorrupticoles* ou *Phantasiastes*. Les premiers, à leur tour, se divisèrent, quelques-uns ayant soutenu que le Christ, nous étant semblable, avait ignoré certaines choses, comme le dernier jour. Ils furent appelés *Agnôètes*. D'autres reconnaissant trois dieux dans la sainte Trinité furent désignés par le nom de *Trithéistes*. Les divisions ne s'en tinrent pas là, et l'hérésie alla s'émiettant jusqu'aux dernières limites (1).

A la mort de Timothée, deux prétendants se mirent sur les rangs pour se faire élire. Théodose, du parti des corrupticoles, soutenu par Théodora, fut élu par le clergé et les grands. Mais le peuple et les moines élurent Gaianus, des incorrupticoles, et renversèrent Théodose du siège patriarcal qu'il avait réussi à occuper le premier. Les deux partis se livrèrent des combats qui ensanglantèrent les rues de la ville. Gaianus resta maître de la place. Mais Théodora chargea

(1) Leont. Byzant. *De sectis*, Patr. gr., t. LXXXVI, col. 1230, 1259. — Liberati *Breviar.* XIX-XX. — Timoth. presbyt., *de recept. her.*, P. G. t. LXXXVI, col. 12 et sq.

Narsès, destiné à des exploits plus glorieux, d'aller faire triompher Théodose. Le carnage, qui dura plusieurs jours, fut effroyable. Narsès ne put venir à bout de la résistance qu'en recourant à l'incendie. Gaianus fut exilé, mais Théodose ne fut pas plus assuré du siège patriarcal pour cela, ayant constamment à lutter contre les séditions populaires. Après seize mois de résistance, il céda la place, et se rendit à Constantinople, où sa protectrice l'appelait. Il profita de son séjour dans cette ville pour y répandre ses erreurs et y multiplier ses partisans, pendant que les Gaianites en faisaient autant de leur côté. A la faveur d'une telle licence, tous les hérétiques se mirent à l'œuvre avec une dévorante ardeur pour pervertir la vraie foi dans la capitale de l'Orient. Théodora en appelant Théodose à la cour, s'était flatté auprès de l'empereur de lui faire accepter le concile de Chalcedoine. Elle échoua, sans pouvoir même lui épargner l'exil que Justinien prononça contre lui. Elle réussit du moins à lui ménager un exil assez agréable, à six milles seulement de la capitale. Il y vécut jusqu'à l'avènement de Justin dans une tranquillité qu'il n'aurait pu trouver sur le siège d'Alexandrie (1).

Ainsi Théodora avait pu, en dépit de Justinien trompé, maintenir par la force armée l'hérétique Théodose sur le siège patriarcal d'Alexandrie pendant seize mois. Comment douter après cela qu'elle ait pu faire agir Bélisaire et Antonina à Rome contre Silvère, en dissimulant à l'empereur le but secret qu'elle poursuivait? Voilà à quelle besogne les deux plus grands généraux de ce siècle étaient employés par une femme qui en était la honte.

(1) *Liberati Brev.* xx. -- *Vic. Tun.* ad an. 540. — *Leont. Byzant.* l. c.

Mais Pélage ne fermait pas les yeux sur les intrigues de Théodora, et si Justinien eut le courage de prononcer le bannissement de Théodose, on peut croire qu'il était soutenu par l'apocrisiaire, qui voyait naître par là une occasion favorable pour ramener l'Égypte à la vraie foi. Il intervint activement dans le choix du nouveau patriarche d'Alexandrie, dont Théodora n'eut pas à se mêler. Il y avait alors à Constantinople un des abbés de Tabenne, Paul, venu pour les affaires de son monastère, et acceptant pleinement le concile de Chalcedoine. Pélage le fit nommer patriarche d'Alexandrie. Paul fut sacré par Mennas en présence de Pélage lui-même et des apocrisiaires d'Ephrem, patriarche d'Antioche, et de Pierre, patriarche de Jérusalem. Cette conduite de l'apocrisiaire de Vigile s'accorde malaisément avec la prétendue lettre que celui-ci aurait écrite, peu auparavant, aux trois patriarches hérétiques, et dont Théodora et Théodose n'auraient pas manqué de se prévaioir en cette circonstance, pour écarter l'intervention de Pélage, et conserver à l'hérésie le grand siège d'Alexandrie, le boulevard de la secte depuis le concile de Chalcedoine (1).

Résolu d'en finir avec les Acéphales d'Alexandrie, Justinien donna au nouveau patriarche le pouvoir de requérir l'aide des chefs militaires pour chasser les prélats hérétiques et les remplacer par des orthodoxes. Paul arriva donc à Alexandrie précédé d'une sorte de terreur, et il manœuvra si bien que bientôt la ville et les monastères acceptèrent le concile de Chalcedoine. Mais il garda peu de temps sa dignité.

Mécontent de son archidiacre Psoïus, dont il sus-

1) H. Coustant, *loc. cit.* n. 13.



pectait la fidélité, il l'obligea à rendre les comptes de son administration, et le livra au préfet d'Égypte Rhodon, en attendant la réponse de l'empereur. Lui donna-t-il l'ordre de le mettre à mort, ou Rhodon céda-t-il aux conseils et aux sommes considérables que lui donna un aventurier, Arsénius, en grande faveur auprès de Justinien pour son zèle affecté en faveur de l'orthodoxie ? On ne sait. Toujours est-il que Psoïus fut mis à mort par ordre de Rhodon. Mis au courant de cette affaire, Justinien chargea le patrice Liberius de faire une enquête. Rhodon se justifia en disant qu'il avait reçu l'ordre d'obéir en tout au patriarche, et qu'il n'avait pas fait autre chose. Mais Théodora manœuvrait si bien de son côté, qu'elle réussit à faire retomber la responsabilité de ce meurtre sur Paul, le patriarche orthodoxe ; sur Arsénius, le fourbe qui par intérêt affectait un grand zèle pour l'orthodoxie ; et sur Rhodon, qui avait fait exécuter le malheureux archidiacre, attaché peut-être aux Acéphales. Paul fut exilé à Gaza, Arsénius fut mis à mort, et Rhodon, venu à Constantinople pour se justifier, ne réussit point à le faire, et fut condamné à perdre la vie (1).

Il fallait instruire canoniquement la cause du patriarche exilé. Justinien chargea Pélage de se rendre à Gaza, et de s'adjoindre en route Hypathius d'Éphèse, Éphrem d'Antioche, Pierre de Jérusalem et quelques autres évêques pour juger Paul, et le déposer s'il était trouvé coupable. Il fut convaincu d'avoir participé au meurtre de Psoïus, ou tout au moins de l'avoir approuvé, et fut déposé. Le concile de Gaza élut à sa place Zoïlus. Cela se passait en 541 (2).

(1) *Liberati Breviar.* xxiii. — *Procop. Hist. arc.* xxvii.

(2) *Liberati, loc. cit.* — *Leont. Byzant., loc. cit.*

Quelques années plus tard, Paul vint solliciter de Justinien, en lui offrant une somme très considérable, la restitution de son siège, se prétendant innocent du crime qu'on lui avait imputé. Justinien, qui résistait rarement à la séduction de l'or, lui en fit la promesse. Mais Vigile, alors à Constantinople, s'y opposa, et maintint la déposition de Paul prononcée par son apocrisiaire. Si, comme ses ennemis l'en accusaient, Vigile avait aimé l'argent, il avait là une belle occasion de satisfaire sa passion. Paul, d'ailleurs, méritait peu que le pontife romain s'interessât à sa cause, car il tomba dans l'hérésie Acéphale et ajouta, à l'interminable liste des sectes, celle des Paulinistes (1).

#### IV

A son passage à Jérusalem, l'apocrisiaire de Vigile fut mis au courant d'une question qui troublait gravement, depuis quelques années, la ville sainte et ses environs, et qui lui parut mériter toute son attention.

Durant la seconde moitié du v<sup>e</sup> siècle, la vie monastique avait été restaurée dans les déserts qui s'étendent autour de Jérusalem, sur les bords du Jourdain et jusqu'à la Méditerranée, par saint Euthymius, mort en 473. Ce saint avait déployé un grand zèle pour la défense du concile de Chalcédoine et pour l'extirpation de l'Origénisme, qui comptait encore quelques adeptes dans ces déserts. Il tenait à éloigner les troubles lamentables auxquels avaient donné lieu, un demi-siècle auparavant, les erreurs du docteur Alexandrin. Les autres fondateurs de monastères et de laures, parmi lesquels brillent surtout saint Théo-

1) Procop. l. c. — Timoth. presb., *Pat. gr.*, t. LXXVI, col. 59.

dose, saint Cyriaque, saint Jean le Silenciaire, et, le plus grand de tous, saint Sabas, ne mirent pas moins d'ardeur à combattre ces funestes erreurs dont on paraissait oublier la condamnation (1). Le patriarche de Jérusalem, Sallustius, préposa saint Sabas à toutes les laures de ces déserts, et saint Théodose à tous les monastères. Ceux-ci devinrent le boulevard de l'orthodoxie dans toute la Palestine.

Cependant, quatre Origénistes dissimulés réussirent à se faire admettre dans la *Nova Laura*. Expulsés par ordre du patriarche Élie, ils y rentrèrent; mais ils se tinrent tranquilles tant que vécut saint Sabas. Celui-ci n'en redoutait pas moins un nouvel éclat de l'Origénisme dont les étincelles, cachées sous la cendre, paraissaient sur le point de faire éruption de toutes parts. Envoyé, à quatre-vingt-dix ans, par le patriarche Pierre, plaider, auprès de Justinien, la cause des chrétiens de la Palestine faussement impliqués dans la révolte des Samaritains, saint Sabas supplia l'empereur de travailler à la destruction des hérésies d'Arius, de Nestorius et d'Origène. Il mourut à son retour, en 531. Animés de l'esprit de ce saint, les abbés et les moines les plus instruits de ces monastères et de ces laures, toujours prêts à résister aux Acéphales, surveillaient activement leurs intrigues et leurs entreprises. Dès qu'ils eurent appris l'intrusion d'Anthime sur le siège de Constantinople par la faveur de Théodora, sans se laisser décourager par la faiblesse du patriarche Pierre, ils envoyèrent des députés résolus à la capitale pour y défendre la vraie foi. Nous avons

(1) Voir les intéressantes biographies de ces saints dans les Bollandistes : S. Euthymius, 20 janv.; S. Théodose, 11 janv.; S. Cyriaque, 29 sept.; S. Jean le Silent., 13 mai; S. Sabas, dans Surius, 5 décemb.

vu briller, dans le concile de 536, leur zèle pour la doctrine orthodoxe et leur attachement au chef de l'Église universelle. Instruit des longs travaux et des grandes vertus de saint Théodose, alors plus que centenaire, le vaillant pape Agapit lui envoya le témoignage de sa satisfaction, pendant qu'il blâmait l'inertie du patriarche de Jérusalem (1).

Mais déjà la paix de ces solitudes était troublée ; l'orage grondait de toutes parts. A la mort de saint Sabas, les Origénistes, ayant à leur tête Nonnus, levèrent le masque et se mirent à répandre leurs erreurs. En même temps, deux d'entre eux, appelés à jouer un rôle plus éclatant, Théodore, surnommé Askidas, et Domitien, quittèrent ces déserts où ils menaient la vie monastique. Ils avaient gagné, sans la mériter, la confiance de saint Sabas, et ils se rendirent à Constantinople. Ils s'insinuèrent si bien dans la faveur de Justinien et de Théodora, qu'ils devinrent, le premier, archevêque de Césarée, en Cappadoce ; le second, évêque d'Ancyre, dans la Galatie. vers l'an 537. Les Origénistes de la *Nova Laura*, fiers d'un tel appui, se mirent à propager leurs erreurs par la violence. Divisés en plusieurs bandes, ils parcoururent les déserts, en forcèrent les monastères auxquels ils imposèrent des abbés Origénistes. Puis ils attaquèrent, la hache et le marteau à la main, la grande laurè de saint Sabas, et s'en emparèrent après un combat acharné. Les orthodoxes en furent expulsés. Ceux-ci s'adressèrent à Éphrem, patriarche d'Antioche, qui prit leur cause en main, réunit un concile et condamna les erreurs d'Origène. A cette nouvelle, les moines Origénistes redoublèrent de fureur et obligèrent Pierre de Jérusalem

(1) Bolland. 11 janv. — Pagi, ad an. 536.

salem à effacer des diptyques le nom d'Éphrem (1).

Les orthodoxes reçurent alors un secours aussi puissant qu'inespéré. Pélage, l'apocrisiaire du pape, de retour du concile de Gaza, venait d'arriver à Jérusalem. Il était déjà au courant de tout, et n'ignorait pas que l'Origénisme avait des partisans à la cour. Il promit de soutenir la cause des moines orthodoxes, dont quelques-uns l'accompagnèrent à Constantinople afin de demander à Justinien de faire condamner les erreurs d'Origène. Ils portaient un rapport détaillé sur cette question, et sans doute aussi une lettre du patriarche de Jérusalem pour Justinien. Il était de toute évidence que le seul moyen de couper court aux violences des Origénistes, et d'empêcher une nouvelle conflagration dans tout l'Orient, c'était de renouveler la condamnation dont les erreurs d'Origène avaient été déjà frappées. Si l'on envisage cette question dans son ensemble, on ne peut admettre, comme l'ont fait la plupart des historiens, égarés par Liberatus, que Pélage, en prenant en main la cause des moines orthodoxes, n'était inspiré que par sa jalousie contre Théodore Askidas, dont il voulait ruiner l'influence auprès de Justinien.

Appuyé par Pélage et Mennas, le mémoire des moines reçut un accueil favorable de l'empereur pour lequel cette question n'était ni nouvelle ni étrangère, puisque douze ans auparavant saint Sabas l'en avait entretenu. La lecture de ce mémoire, la lettre du patriarche de Jérusalem, les instances de Pélage et de Mennas, c'était plus qu'il n'en fallait pour décider Justinien à se jeter dans ces discussions théologiques,

(1) *S. Sab. vit.* — *Liber. Brev.* — *S. Cyriac. vita.* — Mansi, *De synod. in Orig.*, t. IX. — Héfelé, *Hist. des conc.*, t. III, p. 390-396. Trad. franc.

qui avaient pour lui un irrésistible attrait. Il composa donc ou fit composer un écrit portant condamnation d'Origène et de ses erreurs, sous la forme d'une lettre au patriarche Mennas.

Le document formulait et réfutait les erreurs d'Origène sur la sainte Trinité, sur l'incarnation, sur la préexistence des âmes, sur la résurrection, sur les peines de l'enfer, et quelques autres. Des extraits des écrits du docteur Alexandrin justifiaient la condamnation, résumée en neuf anathèmes. Cet écrit fut envoyé par Justinien au pape Vigile, aux patriarches d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem, ainsi qu'aux évêques.

Mennas était invité à réunir en concile les évêques et les chefs des monastères présents à Constantinople pour leur faire souscrire cette condamnation. Malheureusement, les actes de cette assemblée sont perdus. Justinien, dans la lettre qu'il lui adressa, déclarait nettement que la condamnation était dirigée contre les moines Origénistes de la Palestine. Le concile ayant examiné le mémoire des moines orthodoxes, l'écrit de Justinien, et, probablement aussi, le réponse que Vigile avait faite à l'écrit impérial (1), condamna Origène et ses erreurs. Théodore Askidas s'y opposa vainement. Evagrius nous fait connaître un des arguments dont il se servit pour soutenir l'erreur Origénienne qu'à la résurrection nous serons tous semblables au Christ. Car, disait-il, puisque les apôtres et

(1) La lettre que Justinien avait écrite à Vigile n'était autre que son écrit, dont le concile était déjà saisi. Cette communication était sans objet, selon la juste remarque du P. Garnier : c'est la réponse de Vigile qui dut être communiquée. Justinien savait, il le fit voir au v<sup>e</sup> concile, qu'en ces sortes de questions, l'avis préalable du Saint Siège était nécessaire. (*Dissert. de v. synodo*, Pal. lat. LXXVII).

les martyrs font actuellement des miracles et sont entourés de tant d'honneurs, quelle sera donc la nature de leur résurrection, s'ils ne deviennent pas semblables au Christ? Il échoua. Le concile formula contre les erreurs d'Origène quinze anathèmes, et adressa à Justinien une relation de ses actes. Cette condamnation fut envoyée à tous les évêques qui la souscrivirent. C'est en 543 que ce concile se réunit (1).

Vigile ne devait pas être embarrassé pour approuver la condamnation d'Origène et de ses erreurs, déjà prononcée par son prédécesseur Anastase I, comme Justinien avait soin de le rappeler dans son écrit. Quant à son opportunité, elle ne pouvait être douteuse en présence des troubles dont la Palestine était agitée, et dont Pélage avait été témoin oculaire. Cassiodore rappelle cette condamnation d'Origène prononcée par Vigile.

La sentence du concile de Constantinople exaspéra les moines Origénistes, qui redoublèrent leurs violences. Mais elle releva l'espérance des orthodoxes. Ils chargèrent Gélase, abbé de la Grande Laure, d'aller faire à Justinien le récit des persécutions qu'ils avaient à souffrir de la part des Origénistes. Mais Théodore Askidas, obligé de souscrire à la condamnation prononcée par le concile, n'en demeurait pas moins Origéniste déterminé. Il fit si bien garder les avenues, que Gélase ne put entrer dans la ville. Il était d'autant plus libre dans ses entreprises en faveur des Origénistes, que Pélage venait de quitter Constantinople pour retourner à Rome, comme nous le dirons plus

(1) Justin. *Liber adv. Origen.* Pat. gr., t. LXXXVI. — Liber. *op. cit.* — Evag., iv, 38. — Hefele., *op. cit.*, t. III.

tard. Gélase dut revenir sans avoir vu l'empereur, et mourut avant d'arriver en Palestine, 546 (1).

Grâce à l'influence d'Askidas et de Domitien, les Origénistes réussirent à placer un des leurs sur le siège de saint Sabas. Mais ce fut pour peu de temps, et les orthodoxes rentrèrent, ayant à leur tête le savant abbé Cassien, auquel succéda Conon. Les choses en vinrent au point que Pierre étant mort, les Origénistes eurent assez de puissance pour mettre Macaire sur le siège patriarcal de Jérusalem. Mais le concile de Constantinople avait décidé que tout évêque ou tout abbé devrait, avant de prendre possession de sa charge, dire anathème à Origène comme aux autres hérétiques. Justinien fit donc écarter Macaire, et Eustochius fut élu. Celui-ci combattit vigoureusement les Origénistes par tous les moyens en son pouvoir. Il se rendit en personne dans la *Nova Laura* et en chassa les Origénistes comme étant une cause de ruine pour tout le monde. Ils n'en firent que plus activement la progagande, pendant qu'Askidas remplissait le palais de ses plaintes contre Eustochius. A ses yeux, l'expulsion des Origénistes était une impiété et une injustice, dont il demandait le châtement. Pour combattre une influence aussi puissante, Eustochius chargea Rufus, abbé du monastère de saint Théodose, et Conon, abbé de la grande laure de saint Sabas, accompagnés de quelques autres moines, de rédiger un mémoire et d'aller le présenter à l'empereur lui-même. Ils reçurent un bon accueil. Mais déjà une question plus grave que celle de l'Origénisme, la question des Trois-Chapter, soulevait d'ardentes discussions, et provoquait la réunion d'un concile. Ce fut le cin-

(1) *S. Sabæ vita.* Mansi, *Dissert.*



quième concile œcuménique. Le mémoire de Rufus et de Conon fournit l'occasion de frapper l'Origénisme d'une nouvelle condamnation qui fut la dernière. Dès lors les Origénistes les plus opiniâtres firent leur soumission, et la Palestine retrouva la paix, vingt-trois ans après la mort de saint Sabas, 554 (1).

Lorsque la soumission aux décisions de l'Église eut calmé les passions et éteint le prosélytisme, de nombreux et solides écrits parurent en Orient pour réfuter Origène. Nous n'avons pas à nous en occuper ici. Il nous faut aborder la question des Trois-Chapitres, née de l'Origénisme, et dont les discussions remplirent la seconde moitié du pontificat de Vigile.

DOM LOUIS LÉVÈQUE.

O. S. B.

(A suivre).

(1) Evag. iv, 38. — Mansi, *Dissert.* — Héfelé, *Hist. des concil.*, III, p. 370 seqq. — *Vita. S. Sabæ, sub fine.*

---

## LA JURIDICTION DES CURÉS

---

Dans son acception générale, la juridiction, comme l'indique son nom, *juris dictio*, est le pouvoir de prononcer sur le droit, soit qu'il s'agisse de l'établir, soit qu'il faille l'appliquer ou punir les délinquants. Elle comporte avec elle le triple pouvoir législatif, judiciaire et coercitif. Ce n'est donc autre chose que le pouvoir de gouverner. La juridiction ecclésiastique est le pouvoir donné par Jésus-Christ à l'Église pour gouverner les fidèles et les conduire au salut.

On distingue : 1° à raison de la diversité du for où elle s'exerce, la juridiction du *for intérieur* et la juridiction du *for extérieur*; 2° à raison du titre qui la confère, la juridiction *ordinaire* et la juridiction *déléguée*.

La juridiction du *for intérieur* est celle qui s'exerce sur la conscience des fidèles en tant que personnes privées; et la juridiction du *for extérieur* est celle qui s'exerce en gouvernant les fidèles comme membres d'un corps, et par conséquent en les dirigeant suivant les exigences du bien général.

La juridiction *ordinaire* est celle que l'on possède de droit propre, à raison d'un office public auquel elle est annexée, ou par le droit commun, ou par un privilège, ou par une coutume légitime. Elle est donc attachée au titre dont on est revêtu.

La juridiction *déléguée* est celle qu'on ne possède

qu'en vertu de la commission spéciale de celui au nom duquel on l'exerce. C'est la juridiction ordinaire exercée par procureur (1).

On a répandu une foule d'erreurs au sujet de la juridiction qui est propre aux curés. Les uns, exaltant outre mesure l'autorité du curé, ont fait de lui une sorte de prélat inférieur, l'égal à peu de chose près des évêques, jouissant comme eux de la juridiction du for extérieur, avec le pouvoir de porter des lois, d'édicter des peines, de siéger aux conciles comme juge de la foi. Quelques autres, au contraire, en pratique plutôt qu'en théorie, l'ont trop déprimée et ont cru qu'on pouvait la restreindre sans limite. La véritable doctrine se trouve entre ces deux extrêmes.

*La doctrine canonique aujourd'hui universellement admise, est que les curés ont la juridiction du for intérieur seul, mais d'une manière ordinaire.*

I. Que les curés aient la juridiction du for interne, c'est ce que tous les auteurs admettent, à quelque opinion qu'ils appartiennent, et c'est ce que reconnaît l'Église dans la pratique journalière. Qu'ils l'aient ordinaire, c'est encore un point sur lequel il ne peut y avoir et il n'y a en fait aucun désaccord. Cela résulte et de la nature de la juridiction ordinaire et de l'essence même de l'office curial. La juridiction ordinaire est celle qui est attachée par le droit à un office. D'autre part, la charge des âmes ou l'office de curé consisté principalement dans l'administration des sacrements, surtout du sacrement de pénitence. Il s'ensuit donc que le droit, qui impose au curé l'obligation d'administrer les sacrements, a dû lui en conférer

(1) Cf. *Manuel de la juridiction ecclésiastique au for extérieur*, par l'abbé Brillaud, p. 4 à 7.

le pouvoir. Or, c'est là ce que l'on nomme la juridiction ordinaire du for interne.

Ce principe admis, nous en tirons les conséquences suivantes : 1° Le curé n'a pas besoin d'une délégation spéciale pour l'exercice de sa juridiction; mais tous les pouvoirs lui sont concédés par l'acte même de sa nomination, *pourvu toutefois qu'il soit apte à les recevoir*. Nous faisons cette restriction, parce que la charge de curé peut être conférée à un clerc qui n'est pas encore prêtre. Or, le pouvoir d'administrer le sacrement de pénitence réclamant d'une manière absolue le sacerdoce, le curé en question en sera privé jusqu'à ce qu'il ait été ordonné prêtre. Mais à ce moment, l'empêchement ayant disparu, il pourra absoudre sans autre délégation de l'évêque.

2° La juridiction paroissiale étant attachée à l'office de curé passe entière au titulaire, et l'évêque ne peut pas, *sans une cause juste*, en restreindre l'exercice, soit dans l'acte de collation, soit plus tard.

La nomination d'un titulaire à une cure n'enlève pas à l'évêque le pouvoir d'exercer, par lui-même ou par un délégué, tous les actes de juridiction sur les fidèles de la paroisse. Ces actes seront toujours valides, quels que soient d'ailleurs les motifs qui les auront inspirés; mais pour être licites, il faut qu'ils soient motivés par une cause juste.

Tel est l'enseignement de Benoît XIV. Placé au sommet de la hiérarchie, ayant la charge de conduire et les évêques et les curés, le savant pontife s'est toujours appliqué à sauvegarder les droits de chacun. Dans la constitution que nous allons citer (1), il est question du mariage, mais les principes sont les mêmes pour les autres fonctions curiales.

(1) *Nimiam licentiam*, 18 mai 1743.

« Diligentissime caveant (episcopi) ne ad libitum hac sua auctoritate, tum super denuntiationibus dispensandi, tum cuilibet potius sacerdoti quam proprio parochos facultatem, ut in contrahendis matrimoniis interesse possit, committendi, *nisi ubi ineluctabilem necessitatem* ita exigere animadverterint, utantur. »

Et quelques lignes plus bas :

« Ne patiamini, ne facili humanitate ducti, *non autem legitima necessitate coacti*, juridicam priorum parochorum præsentiam in contrahendis matrimoniis necessariam, ob quodlibet leve momentum removentes, cuilibet sacerdoti in illis interessendi licentiam concedatis. »

Cette lettre était, il est vrai, adressée aux évêques de Pologne ; mais les principes qu'elle rappelle sont tirés du droit général et du concile de Trente, comme l'a dit Benoît XIV : « Per hanc semitam, non recens apertam, sed semper tuto tritam et a laudato concilio Tridentino tantopere commendatam *atque sub præcepto* ad suscipiendam frequentandamque universis antistibus traditam, dirigite gressus vestros, ut injuncto vobis oneri, etiam hac in parte, satisfacere possitis (1). »

Dans son traité *de Synodo*, Benoît XIV dit encore : « Quamvis episcopus possit absolvendi quam aliis sacerdotibus delegat, omnino jurisdictionem pro libito limitare, et ad paucissimas causas restringere ; tanta tamen potestate non potitur quoad parochos quorum jurisdictio, etsi ab episcopo pendeat, eique subiaceat, non est tamen delegata sed ordinaria ; nec potest sine causa legitima aut prorsus auferri, aut adeo imminui ut fere inanis remaneat (2). »

(1) L. c., § 14.

(2) *De Synodo*, l. v, cap iv, n. 3.

La Sacrée Congrégation des évêques et réguliers enseigne la même doctrine. Il était question d'une église située sur le territoire de la paroisse et restée sous la juridiction du curé. On demandait s'il était permis d'y administrer les sacrements d'eucharistie et de pénitence contre le gré du curé, mais avec la permission de l'évêque. La Sacrée Congrégation répondit : « *Affirmative, quatenus parochus sit irrationabiliter invitus* (1). »

3° La juridiction du curé s'étend à toutes les personnes qui habitent la paroisse, sauf les exceptions formellement prouvées, et elle réclame en sa faveur la présomption de droit. Aussi est-ce à la personne qui réclame l'exemption, à prouver son droit, et non au curé à établir sa juridiction. « *Juristæ, dit le rédacteur des Acta S. Sedis, ad significandam præsumptionem quæ stat pro aliqua persona ob aliquam ejusdem personæ qualitatem, dicunt personam illam habere intentionem in jure fundatam. Sic, loquendo de jurisdictione, dicitur parochus habere intentionem in jure fundatam, quia, eo ipso quod parochus sit, censetur habere jurisdictionem in totam parœciam quoad sacramentorum administrationem et quoad omnia jura parochialia. Ex qua juris præsumptione consequitur, quod alius, non ille, probare debeat talem actum eximi ab ejus jurisdictione* (2). »

4° Le curé peut faire acte de juridiction en tous lieux. La juridiction du for interne étant regardée comme volontaire, on peut l'exercer même en dehors du territoire. Ainsi le curé pourra entendre les confessions de ses paroissiens et assister à leurs ma-

(1) Ad 10<sup>m</sup>. S. C. Ep. et R. sept. 1735. MILEVITANA, *Jurium parochialium*, (*Analecta*, t. XI, col. 816).

(2) *Acta S. Sedis*, t. X, p. 608, note.

riages dans un diocèse étranger, sans aucune autorisation de l'ordinaire du lieu. La Sacrée Congrégation du Concile l'a décidé pour la confession, le 19 novembre 1707.

5° Les droits du curé peuvent se prescrire, à l'exception de ce qui regarde les limites de la paroisse, qui ont été déclarées imprescriptibles. Nous en avons une preuve au chapitre *Dilectus, 2 de Capellis Monach.* Tel est aussi l'enseignement commun. Il faut, pour la prescription, un espace de 40 ans, comme il est prouvé au titre *de præscriptione.*

6° Enfin, cette juridiction étant ordinaire, le curé peut déléguer ses pouvoirs à d'autres, sauf pour les cas formellement exceptés par le droit. Or, le droit excepte de cette délégation les pouvoirs relatifs à l'administration de la pénitence, pour lesquels il requiert l'approbation de l'évêque (1).

Toutefois, pour de justes causes, l'évêque peut mettre des entraves à ce droit de déléguer; mais une défense universelle serait jugée trop sévère et réprouvée par les Congrégations Romaines. La Sacrée Congrégation des évêques et réguliers nous a manifesté sa manière d'envisager la question dans une lettre adressée à l'évêque de Bitonto : « Les éminentissimes Cardinaux ont été d'avis d'écrire à Votre Seigneurie que si, d'une part, la Sacrée Congrégation ne doute pas de votre pouvoir de défendre aux curés pour de justes causes de déléguer, sans votre permission, d'autres prêtres séculiers et réguliers pour le baptême, elle désire en même temps recevoir des éclaircissements sur le caractère précis de chacune des causes qui vous ont déterminé à faire cette dé-

(1) Concile de Trente, sess. xxiii, c. 15, *de reform.*

fense. En outre, la défense serait trop rigoureuse si elle devenait une loi générale qui comprendrait tout le clergé tandis qu'elle ne serait motivée que par la faute de quelques-uns... Enfin il n'est pas juste que les curés soient privés de toute liberté pour refuser les prêtres que vous déléguez pour faire un baptême (1). »

La Sacrée Congrégation pense donc que, si, pour de justes causes, l'évêque peut interdire à quelques curés de déléguer leurs pouvoirs, il ne peut pas le faire par une loi générale qui atteindrait les innocents aussi bien que les coupables. En outre, elle reconnaît aux curés le droit de refuser en certains cas les prêtres délégués par l'évêque pour remplir dans leurs églises les fonctions réservées aux curés.

II. Les mêmes auteurs qui ont essayé de surfaire outre mesure la nature de l'office de curé, par une conséquence logique tirée de leurs principes erronés, ont exagéré les pouvoirs que le droit a attachés à cet office. Ils ont réclamé pour le curé la juridiction du *for extérieur*, qui se manifeste par le pouvoir législatif et le pouvoir coercitif. Ils se sont attachés de préférence au pouvoir d'excommunier, dont ils voulaient établir l'existence et par l'histoire et par les textes du droit. Enfin ils ont voulu attribuer aux curés le rôle de juges de la foi et revendiquer pour eux l'honneur de siéger aux conciles de plein droit.

*Le curé ne possède pas, en vertu de sa charge, la juridiction du for extérieur.*

C'est un fait certain, indubitable, que l'Église aujourd'hui ne reconnaît pas aux curés la juridiction du *for extérieur*, c'est-à-dire le pouvoir de porter des lois et

(1) S. C. des év. et c., 4 septembre 1772, *Analecta*, XII, col. 121.



d'en poursuivre les transgresseurs. Tous les auteurs sont encore ici de la même opinion. Ce fait admis, nous en tirons les conclusions suivantes : que cette juridiction de for extérieur n'appartient aux curés, ni en vertu du droit naturel, ni en vertu du droit divin. L'Église, en effet, interprète infallible et gardienne incorruptible du droit naturel et du droit divin, ne peut changer ni l'un ni l'autre. Si donc les curés avaient eu autrefois la juridiction du for extérieur en vertu du droit naturel ou du droit divin, ils l'auraient encore aujourd'hui.

Nous pouvons ajouter d'autres raisons exposées communément par les auteurs.

Pour que ce pouvoir appartînt aux curés en vertu du droit naturel, il faudrait qu'il fût tellement nécessaire à la charge des âmes, qu'elle ne pût être utilement exercée sans lui. Or, cela n'a pas lieu. L'office de curé se conçoit parfaitement sans ce pouvoir législatif et coercitif. Administrer les sacrements et annoncer la parole de Dieu : voilà le champ réservé à l'activité du curé. En s'y renfermant strictement, il a encore tous les moyens nécessaires pour conduire les âmes au salut éternel. Mais, supposé qu'il fallût un jour ou l'autre un pouvoir supérieur pour réprimer le mal, le curé peut recourir à l'évêque qui y pourvoira. Il vaut même mieux que le curé ne possède pas ce pouvoir du for externe, dont l'exercice entraîne de si graves conséquences et expose souvent le dépositaire aux ressentiments des administrés. La plupart des curés y rencontreraient un écueil contre lequel viendrait se briser leur autorité.

La juridiction du for externe n'appartient pas aux curés en vertu du droit divin, puisque l'institution de l'office de curé est de droit purement ecclésiastique et

d'une date déjà reculée dans l'histoire de l'Église. Notre Seigneur n'a pas déterminé les droits d'un office qu'il n'a pas institué et qu'il n'avait pas recommandé à ses Apôtres d'établir.

On ne pourrait donc invoquer en faveur des curés que le droit ecclésiastique. Pour le présent, il est certain que l'Église ne leur reconnaît aujourd'hui aucune juridiction au for extérieur. En a-t-il toujours été ainsi? Les curés n'ont-ils pas eu au moins quelques parcelles de ce pouvoir dans les siècles précédents? Les jansénistes ont prétendu que, jusqu'au douzième siècle au moins, l'Église avait reconnu aux curés le pouvoir d'excommunier; et ils ont été suivis en cela par Thomassin. Mais, en fait d'autorités, ils ne peuvent citer aucun texte qui ne prête à discussion. Tous leurs arguments ont été examinés et discutés à fond par le docteur Bouix, qui en a montré le peu de valeur. Cet auteur oppose d'ailleurs un argument qu'il est difficile de réfuter. Étant donné que les curés aient possédé autrefois ce pouvoir, puisqu'ils ne l'ont plus aujourd'hui de l'aveu de tous, ils ont dû en être privés par une loi. Or, nulle part on ne trouve des vestiges de cette loi: ce qui est d'autant plus étonnant que, froissant des susceptibilités et privant de droits acquis, elle n'aurait pu être portée sans soulever des murmures dans le clergé paroissial. Mais en parcourant tous les monuments qui nous sont parvenus du XIII<sup>e</sup> siècle, on n'a pas trouvé trace de ces murmures.

C'est Gerson qui le premier a réclamé pour les curés le droit de siéger dans les conciles comme juges de la foi, en s'appuyant sur une décision de la Sorbonne, qu'il avait lui-même rédigée en ces termes : *Domini curati sunt in Ecclesia minores praelati et*

*hierarchæ, ex primaria institutione Christi* (1). Sa doctrine fit peu d'adeptes jusqu'au synode de Pistoie, où elle fut formulée en proposition et mise en acte par un certain nombre de curés, sous l'inspiration de l'évêque janséniste Ricci. La bulle *Auctorem fidei* vint en arrêter la diffusion : « ... 10° Item doctrina qua parochi, aliive sacerdotes in synodo congregati pronuntiantur una cum episcopo iudices fidei, et simul innuitur iudicium in causis fidei ipsis competere jure proprio, et quidem etiam per ordinationem accepto, — *falsa, temeraria, ordinis hierarchici subversiva, detrahens firmitati decisionum judiciorumve dogmaticorum Ecclesiæ, ad minus erronea.* »

L'histoire de l'Église et la tradition tout entière sont opposées à cette prétention, comme l'a savamment démontré le cardinal Gerdil, dans une longue lettre adressée sur ce sujet à l'archevêque d'Embrun (2).

Des principes que nous avons établis, nous tirons les conséquences suivantes :

1° Le curé ne peut pas porter des *lois générales* qui obligent tous ses paroissiens. La loi doit émaner du pouvoir législatif : or, le curé n'a pas le pouvoir législatif, qui fait partie de la juridiction du for extérieur. Son rôle se bornera à faire observer les lois générales de l'Église et les statuts particuliers du diocèse. Il pourra sans doute tracer des règles pour maintenir la piété et la développer, pour empêcher les abus de s'introduire ou pour déraciner ceux qui se seraient introduits ; mais ces règlements n'auront

(1) Opuscule de *Potestate Ecclesiastica*, t. 2, p. 250. Edition Ellics Dupin.

(2) Œuvres du cardinal Gerdil, t. 15, p. 347, édition de Rome, 1809.

de force obligatoire en conscience pour les fidèles, qu'autant qu'ils seront l'application de la loi divine ou de la loi ecclésiastique. En dehors de cela, ils ne seront que de simples conseils.

Il en est de même des règlements établis par un curé pour les confréries et les associations pieuses qui existent sur sa paroisse : ils ne s'imposent pas sous peine de péché, même véniel.

Toutefois la violation des règlements établis par un curé pourrait être coupable, même mortellement, si elle provenait du mépris. C'est le cas d'appliquer les principes admis par tous les canonistes relativement au religieux qui néglige par mépris une règle n'obligeant pas en elle-même sous peine de péché.

Un curé aurait donc tort, lorsqu'il donne des conseils, de laisser croire qu'il promulgue une loi obligatoire sous peine de péché.

Il pourrait toutefois recourir à l'autorité épiscopale pour obtenir en faveur de ses règlements une approbation explicite, qui leur communiquât une force obligatoire.

2° Le curé ne peut pas porter de préceptes particuliers qui s'imposent en conscience, sous peine de péché, à telle ou telle personne, ou à telle ou telle classe de personnes. Le pouvoir d'imposer des préceptes particuliers qui obligent sous peine de péché provient, ou de la juridiction du for externe, comme pour les prélats, ou du vœu, comme pour les supérieurs des maisons religieuses, ou du droit naturel, comme pour les parents à l'égard de leurs enfants.

Or, les curés n'ont pas la juridiction du for externe, comme les prélats, et aucun vœu d'obéissance fait par les paroissiens ne leur confère le droit de commander sous peine de péché. Quant au droit naturel,

s'il exige le respect et la déférence pour le caractère, il ne demande à l'inférieur l'obéissance que dans la mesure selon laquelle le supérieur peut commander et faire des lois. Mais si la loi naturelle exige un pouvoir législatif dans l'Église, elle n'exige pas qu'il soit exercé par le curé.

Il est vrai que saint Paul dit : « *Obedite præpositis vestris et subjacete eis. Ipsi enim pervigilant quasi rationem pro animabus vestris reddituri* (1). » Mais il est question ici spécialement des prélats qui ont le pouvoir législatif. Il ne peut y être question des curés, qui sont d'institution ecclésiastique et dont l'origine est bien postérieure à l'Épître aux Hébreux.

Nous ne parlons ici que du gouvernement extérieur de la paroisse, et non de l'administration du sacrement de pénitence, où le confesseur peut, en certaines circonstances, imposer des préceptes particuliers, par exemple, quand il y a une occasion prochaine de faute grave.

Nous ne refusons pas au curé le droit de faire des remontrances aux particuliers, ni celui de donner des avis, mais uniquement celui de formuler un précepte qui oblige par lui-même, en dehors de toute autre circonstance.

3° En établissant des règlements, un curé peut assurément y joindre une sanction, mais de la même nature que le règlement lui-même. Or, ce règlement ne s'imposant pas sous peine de péché, la peine ne pourra pas consister dans la privation d'une chose à laquelle tous les chrétiens ont droit; mais uniquement dans la privation d'une chose de surérogation. Ainsi un curé ne pourrait pas priver une personne de sa

(1) Heb. XII, 17.

paroisse de la réception des sacrements de Pénitence et d'Eucharistie, pour la *seule raison* que cette personne ne s'est point soumise à certain règlement, même très utile, établi par lui ou par ses prédécesseurs.

Cette personne, en effet, a un droit strict à la réception des sacrements, et elle ne peut être privée de ce droit que par une décision, soit du juge ecclésiastique dans un jugement régulier, soit du confesseur pour un motif certain d'indisposition intérieure. Encore faut-il remarquer que cette privation équivalant en pratique à une excommunication partielle, le juge ecclésiastique ne peut la prononcer que dans des circonstances graves et exceptionnelles. Quant au confesseur, il a plus de latitude, parce qu'il est juge et médecin. Cependant, si le curé est lui-même confesseur, il s'expose à une foule de difficultés inextricables en confondant les deux offices, et en se servant trop ouvertement de son autorité de confesseur pour s'aider au gouvernement extérieur de la paroisse.

Un curé ne peut pas non plus, dans les mêmes circonstances, priver une personne des cérémonies généralement admises dans la contrée pour l'administration des sacrements. Bien que ces cérémonies ne soient pas essentielles au sacrement, et même bien qu'elles ne soient pas admises dans toute l'Église, dès lors qu'elles sont d'un usage général dans la contrée, il y a une sorte de prescription en faveur de toutes les personnes de la contrée. Il n'est pas au pouvoir du curé de faire cesser cette prescription par l'établissement d'un droit nouveau. A plus forte raison, faut-il faire la même réserve pour les cérémonies marquées au Rituel Romain. On doit s'en tenir strictement aux exclusions édictées par les rubriques.

Sans doute, avec toutes ces restrictions, l'autorité du curé peut paraître à quelques-uns fort diminuée; mais nous la croyons ramenée à ses justes limites. Au delà, elle donne lieu à l'arbitraire et conduit aux difficultés. Reconnaître au curé le pouvoir de porter des préceptes qui obligent en conscience la totalité ou une partie des paroissiens ou l'un d'eux, c'est dépouiller la puissance législative d'une partie de son prestige et des garanties qui assurent son bon usage. L'évêque, en effet, pour faire usage du pouvoir législatif, est tenu, ou bien à promulguer ses lois en synode, après les avoir soumises à l'examen du clergé, ou bien à requérir, en bien des cas, l'avis de son chapitre. Ces garanties n'existent plus pour le curé, dont la conduite ne subit que le contrôle assez superficiel de l'autorité diocésaine. En outre, la manière d'envisager les choses variant avec les personnes, il y aura, même entre paroisses voisines, une divergence de pratique capable de troubler la foi des faibles.

Sans doute aussi il est plus parfait d'obtenir tels ou tels sacrifices, des pratiques de piété de surérogation, etc.; et l'autorité est un moyen plus efficace pour y parvenir que le simple conseil. Mais un curé doit se rappeler que ses paroissiens ne sont nullement *obligés* de tendre à la perfection des conseils évangéliques: les y conduire par insinuation, c'est une œuvre de zèle; les y introduire de force est un abus de pouvoir.

A. TACHY.

---

## COMMENTAIRE

### DE LA CONSTITUTION *APOSTOLICÆ SEDIS*

---

Troisième Article.

---

#### § III

*Eisque credentes, eorumque receptores, fautores, ac generaliter quoslibet illorum defensores.*

L'excommunication présente atteint, non-seulement les apostats et les hérétiques, mais encore ceux qui ajoutent créance à leurs erreurs.

1° *Eisque credentes*... On peut manifester son adhésion à l'erreur de deux façons distinctes :

Si l'on donne créance aux doctrines hérétiques elles-mêmes, on doit être considéré plutôt comme hérétique, que comme adhérant à l'hérésie. « Assentiendo erroribus... propositis et publicatis... potius *hæretici* quam *credentes* dicuntur (1). »

Si, au lieu d'une adhésion formelle à l'erreur, on reporte sa confiance sur la personne même des hérétiques, en les entourant d'honneur et de considération, en se déclarant prêt en général à souscrire à leur enseignement de quelque nature qu'il soit, on doit être rangé dans la catégorie *des adhérents*, et cette interprétation, repose sur une base juridique, traditionnelle : le droit ancien et la Bulle *in Cœna Domini* ne donnaient pas une autre extension à cette incise.

(1) Suarez, D. 21, S. 11.



En vertu de ce principe : 1°) Ceux qui rédigent des adresses d'adhésion ou de félicitations aux hommes condamnés par l'Église, à raison de leurs erreurs ou de leurs révoltes contre son autorité, doivent y être compris. Nous en avons la preuve dans l'acte de Pie IX dénonçant comme *excommuniés* de ce chef certains professeurs de l'Université romaine. (15 mai 1871) Pour encourir cette sanction, au for extérieur, il n'est pas nécessaire, d'après l'enseignement commun, d'être affilié aux sectes *par serment*, ou de connaître à fond la doctrine hétérodoxe ; il suffit de s'en déclarer partisan. — 2°) Ceux qui, même dans un cas de nécessité, recourent au ministère des hérétiques, lorsque sans inconvénient ils pourraient appeler le prêtre catholique, tombent également sous cet article : ici, en effet, indépendamment du scandale, il y a adhésion implicite, sinon à la véracité absolue, du moins, à la valeur probable des rites hérétiques : l'enseignement de l'école est formel sur ce point. — 3°) Pour le même motif, qui assisterait aux prêches, lectures, conférences, fonctions des hérétiques, *avec l'intention de se rallier à eux* si leur doctrine paraissait admissible, encourrait l'excommunication. (2<sup>e</sup> règle promulguée dans l'Instruction du Cardinal Vicaire, 12 juillet 1878.) — 4°) Il en serait de même de ceux qui, au fond, sans intention d'adhérer à l'hérésie, donneraient toutefois leurs noms à une secte hérétique, sous l'impulsion du respect humain (*Ibid* 1°) (1).

(1) Il n'est pas hors de propos de mettre sous les yeux des lecteurs les prohibitions rigoureuses *non sanctionnées toutefois*, édictées dans cette même lettre, au sujet de la conduite imprudente de certains catholiques. « Il est sévèrement défendu d'entrer par pure curiosité, sciemment, dans les salles et dans les temples des protestants à l'heure des conférences : ils pèchent aussi gravement tous ceux qui par pure curiosité écoutent les conférences des protestants, et assistent, bien que *matériellement seulement*,

On ne saurait contester que tous ceux qui se trouvent classés dans ces catégories diverses sont formellement hérétiques, apostats, ou du moins profondément impliqués dans l'hérésie — *implicati in causa hæresis*.

2° *Eorumque receptores*... D'après la doctrine commune, pour encourir de ce chef les censures ecclésiastiques, il faudrait recevoir l'hérétique comme *tel*, et dans le but de le soustraire aux sévérités canoniques. Si on le recevait comme parent, allié, ami, le crime de *recel*, visé par l'article, ne se réaliserait pas. « *Receptores dicuntur, qui hæreticos ob causam hæresis fugientes, domo vel alio loco recipiunt et abscondunt, ne a iudicibus legitime inquisiti capiuntur* » (1).

*Ce point de la législation canonique a-t-il aujourd'hui une application pratique ?*

Nous avons eudéjà occasion de traiter ici une question de cette nature, à propos de la Franc-Maçonnerie (2). La même difficulté surgit dans le cas d'hérésie, avec les modifications que la matière comporte.

a) — D'une part en effet, le système civil de la *liberté des cultes*, de la *liberté de conscience*, a ouvert le plus large champ au développement de l'erreur ; les sectes anti-chrétiennes ont pullulé ; bien souvent,

aux cérémonies des dissidents ; de même, les artistes qui pour réaliser un gain vont chanter, faire de la musique, dans les temples protestants ; les typographes, même subalternes, qui afin de ne pas être renvoyés par leurs patrons, composent les caractères destinés à l'impression des livres des hérétiques... Ils ne sauraient être excusés de péché mortel, les architectes, entrepreneurs, chefs d'ouvriers, prêtant leur concours pour la construction et la décoration des temples protestants : toutefois, les maçons et les autres manœuvres pourront être excusés, s'il n'y a pas de scandale à cela, et si leur travail ne se fait pas en haine du catholicisme. » (12 juillet 1878).

(1) *Fetraris, v° Hæreticus*.

(2) *Revue, t. LI, p. 83 et suiv.*

les pouvoirs publics ne se contentent pas de leur appliquer les principes de la tolérance commune ; ils les protègent, les favorisent, au détriment de la vérité catholique. Nul ne serait admis à se réclamer de son titre de catholique obéissant, pour renvoyer un hérétique (1).

D'autre part, l'Église maintient, dans sa législation, les mesures prohibitives antiques, et les commentateurs se contentent en général de reproduire la glose ancienne qui, dans sa généralité, ne précise pas pour notre époque les points pratiques.

Le seul fait de donner asile à un hérétique ne constitue pas la faute réprouvée par l'article présent : *eorum receptorem*, nous l'avons prouvé ; il est nécessaire

(1) L'ancien système de l'union de l'Église et de l'État se prêtait à l'application des pénalités contre les violateurs de l'unité religieuse. Les gouvernements avaient l'intelligence assez ouverte pour considérer les principes du catholicisme comme utiles et nécessaires à la bonne administration des peuples, la volonté assez libre, assez énergique, pour sauvegarder cet enseignement, au moyen de sanctions rigoureuses. A leur point de vue, le respect de la croyance révélée, l'unité de foi dans le peuple, était intimement lié à tous les intérêts soit temporels soit spirituels de la société. De là, les sévérités de la législation civile contre les hérétiques qui, en attaquant la religion catholique, ébranlaient la loi fondamentale du gouvernement. En conséquence, les sectaires étaient décrétés de confiscation de biens, de bannissement et même de la peine de mort. Saint-Louis édicta les peines les plus sévères contre les Albigeois ; François I<sup>er</sup>, Henri II, usèrent de la même rigueur contre les Protestants, *au nom du bien public*. — En *thèse générale*, c'est le système favorable au maintien et au développement de la vérité : c'est la force mise au service du droit. *Historiquement*, la démonstration de sa supériorité sur tout autre n'est plus à faire. Quelques écrits, quelques excès d'application, ne sauraient faire oublier l'excellence des services séculaires rendus par l'accord mutuel des pouvoirs. Les désastres accumulés, les révolutions devenues périodiques, depuis la préconisation des théories *séparatistes*, constituent la démonstration la plus éloquente en sa faveur contre les rêveries modernes.

que l'hérétique soit reçu comme *partisan de l'hérésie*.

*Mais serait-on tenu, afin d'éviter les censures, à repousser le partisan déclaré de l'hérésie ?*

Dans l'état actuel de la société, par suite de la diffusion des idées de fausse tolérance à l'égard de l'erreur, corrélatives des idées d'intolérance à l'égard des principes catholiques, une solution radicale ne nous paraîtrait pas admissible. Nous en référant aux principes de solution indiqués déjà, nous disons: — a) *Un simple particulier* peut-il sans graves embarras, en enveloppant son refus d'un motif plausible, éconduire le tenant de l'hérésie, — la prudence chrétienne et le précepte formel de l'Église l'obligent à ne point donner accès à un ennemi de sa foi. S'il présume prudemment qu'une pareille attitude de sa part lui susciterait de sérieux embarras, des difficultés multiples, nous n'hésitons pas à l'excuser. Toutefois une nouvelle difficulté peut se présenter. Si l'hérétique abusait de l'hospitalité reçue pour travailler à la diffusion de ses doctrines malsaines, il y aurait obligation grave de lui donner congé, du moins de l'obliger à mettre un terme à son prosélytisme. C'est ce qui découle logiquement du commentaire des théologiens les plus autorisés, dans leur explication de l'incise actuelle. « *Receptores, dit Sanchez, dicuntur qui alicubi haereticum excipiunt, ne in manus judicium veniat, vel ut alio modo haeresi faveant.* » Or, il est certain qu'autoriser à agir ainsi un hérétique à qui l'on donne l'hospitalité, ne serait autre chose que favoriser l'erreur. — b) *Pour les personnes placées à la tête des établissements publics*, la situation change. Elles ne peuvent guère se refuser, sans graves inconvénients, à recevoir les hommes de toute catégorie; néanmoins, si de ce fait il devait résulter une propagande plus active, faite surtout

dans la maison, le maître catholique serait dans l'obligation rigoureuse d'intervenir pour y mettre fin. Dans le cas contraire, il réaliserait, d'après Suarez, l'idée du recéleur hérétique : « *Receptator dicitur a speciali actione recipiendi hæreticum... ut secure vivat in suo errore, vel illum doceat* (1). »

### 3° *Fautores ac generaliter illorum defensores.*

Ces divers points ayant déjà été complètement traités par nous dans la *Revue* (2), on nous permettra de renvoyer le lecteur à ces études antérieures ; nous nous contenterons d'indiquer sommairement les principes.

a) Sont considérés comme *fautores positifs*, ceux qui par conseil, commandement, pression, ou autre moyen quelconque, prêtent à l'hérésie aide et assistance contre une action légitimement exercée ; ceux qui, sciemment, accordent les honneurs de la sépulture aux hérétiques notoires. Sont regardés comme *fautores négatifs* ceux qui, tenus *d'office* à empêcher l'établissement ou la diffusion de l'hérésie, ne font rien pour remplir leur obligation.

b) Sont considérés comme *défenseurs* de l'hérésie, ceux qui soutiennent les erreurs des hérétiques ou leurs personnes, par parole ou par écrit, publiquement dans des conférences, ou bien dans les conversations privées ; il n'en serait pas de même si on défendait l'hérétique dans une cause autre que celle de l'hérésie.

Entre ces deux catégories d'agents condamnés comme *fautores* ou comme *défenseurs*, il y a une étroite affinité ; la seule question de mesure plus ou moins grande dans la participation au délit prin-

(1) *De Fide*, disp. 24, sect. 1, n. 4.

(2) T. LI, p. 81 et seqq.

cipal, les diversifie; les uns et les autres encourrent la censure par la position *d'un seul acte suivi d'effet* : « Sicut unus actus hæresis sufficit ad constituendum hæreticum, ita unica *receptio* (item *defensio*) sufficit ad constituendum receptorem. »

Nous avons dit que l'acte de complicité devait être *suivi d'effet*. Il est de toute évidence que le fait principal, à moins d'une déclaration formelle, ne tombe pas sous la censure, *s'il n'est parfait en son genre*; il résulte de là que la condition de l'acte secondaire ne saurait être plus défavorable au regard de la loi : il est nécessaire qu'il soit suivi d'effet.

*Pour que cette double catégorie des « Fautores ac defensores » encoure l'excommunication présente, faut-il que les hérétiques soient dénoncés canoniquement ?*

L'extravagante *Ad evitanda* du pape Martin V n'interdit les rapports qu'avec les excommuniés *non tolérés* ou *dénoncés*. On peut donc communiquer avec les autres; mais, grande est la différence entre la question présente et celle tranchée par le pape Martin V. Ce dernier autorise *la communication, les simples rapports* interdits jusque-là. Mais il y a loin de là à *l'assistance*, à la *protection* prêtée aux hérétiques; ceci l'Église l'a toujours proscrit. Aussi, la doctrine commune des commentateurs ne requiert nullement la dénonciation des hérétiques pour faire retomber la censure sur leurs auteurs et défenseurs. Il suffit que l'on connaisse avec certitude l'hérétique, et qu'on lui prête, *comme tel*, secours et assistance, pour n'être pas exempt de l'excommunication. « Tenendum est minime desiderari prædictam denunciationem, sed satis esse ut receptor vel favens norit illum esse excommunicatum (1). »

(1) Sanchez, *Opus morale in præcepta Decalogi*, lib. II, n. 6.

*Qui peut absoudre de l'excommunication encourue pour cause d'hérésie ?*

On voit par le texte même du présent article, que cette cause est une de celles, *très spécialement* réservées au souverain pontife : « Excommunicationi latae sententiæ, *speciali modo* Romano Pontifici reservatæ subjacere declaramus omnes a christiana fide apostatas... et hæreticos. »

Il s'agit donc de savoir si cette clause est tellement absolue que dans aucun cas, une autorité inférieure au Souverain Pontife ne puisse intervenir afin de délier le coupable. Examinons les situations diverses qui peuvent se produire.

1° Nous avons vu dans le cours de ce travail qu'il peut se rencontrer des cas où l'hérésie est purement *externe*. Par crainte ou respect humain, on nie de bouche ce que l'on croit néanmoins de cœur. En pareille occurrence, l'évêque ou même le simple confesseur peut absoudre le coupable *au for de la conscience*, à l'effet de l'admettre à la participation des sacrements ; néanmoins, au *for externe*, on doit le traiter, malgré ses dénégations, comme un hérétique.

Le motif d'une semblable procédure est que nonobstant sa grande culpabilité le délinquant n'est pas un hérétique formel : « Etsi graviter contra fidem peccaret, non tamen esset *formaliter hæreticus*, ac propterea non irretiretur censuris in hæreticos inflictis (1). » La même solution s'impose quand l'hérésie est *purement* interne ; le motif est le même.

2° Lorsque l'hérésie est *formelle*, qu'elle soit *publique* ou *occulte*, il y a lieu à un double examen. — a) Si l'hérétique formel est traduit au for contentieux de l'évêque ; si même, reconnaissant sa faute, il se pré-

(1) Bened. XIV. *De Synodo*, L. IX, c. 4, n° 4.

sente spontanément devant le tribunal de l'évêque, prêt à abjurer son erreur, sollicitant l'absolution, celui-ci, peut *en vertu de son pouvoir quasi ordinaire* le délier pour le for interne comme pour le for externe. Par voie de conséquence, l'évêque peut même déléguer quelqu'un qui absoudra le délinquant en observant toutefois les formalités de droit.

Telle est la doctrine commune appuyée d'ailleurs sur la jurisprudence de la S. C. de l'Inquisition. On peut citer en sa faveur les plus graves autorités : Reiffenstuel, Benoît XIV, qui dans le livre IX de son *de Synodo*, résume admirablement la discussion des auteurs sur ce point.

D'après l'opinion générale, ce raisonnement admis autrefois pour la Bulle *In Cæna Domini*, doit s'appliquer à la constitution *Apostolicæ Sedis*.

3° Mais s'agit-il de l'hérétique formel qui, pour une raison ou pour une autre, veut seulement recourir au tribunal de la pénitence : alors s'applique le principe de la réserve de l'excommunication au Souverain Pontife. En droit, il faut, sans distinction entre hérésie *occulte* ou *publique*, recourir à Rome pour relever le pénitent de la censure encourue. Le privilège du concile de Trente, en faveur des cas *occultes*, a été abrogé par la Bulle *in Cæna Domini*.

Néanmoins, en fait, le Saint Siège a voulu user de commisération. Par un indult triennal adressé aux évêques par le cardinal Grand Pénitencier, il a accordé aux évêques la faculté de délier la conscience des hérétiques occultes, soit au tribunal de la pénitence, soit en dehors. La seule restriction maintenue regarde les *hérétiques publics*, qu'ils ne sauraient absoudre ; ils peuvent même déléguer ce pouvoir d'absolution, mais seulement *pour le tribunal de*



*la pénitence.* « Per rescriptum ad triennium, cardinalis S.S. P.P. et Sedis apostolicæ major Pœnitentiarius expresse episcopis concedit, pro foro conscientie etiam extra sacramentali, — et quidem, aliis etiam communicabilem sed *pro foro sacramentali tantum*, — facultatem absolvendi quoscumque pœnitentes, *exceptis hæreticis publicis* sive dogmatizantibus sive non. » Ces actes du Saint Siège mettent fin à la longue et opiniâtre controverse soutenue par les auteurs gallicans, en faveur du droit des évêques français au sujet de l'absolution des cas d'hérésie. On peut se rendre compte de l'impertinente argumentation des canonistes nationaux, en consultant Lequeux (1).

4° Tout récemment encore, on pensait que dans les cas, *même spécialement réservés*, l'évêque pouvait absoudre *pro utroque foro*, et de plein droit, ceux qui se trouvent dans la perpétuelle ou longue impossibilité de se rendre à Rome. Dans l'espèce, disaient les canonistes, le cas papal, quel qu'il soit, devient épiscopal. « In foro *etiam* interno, possunt episcopi ab hæresi absolvere jure ordinario... eum qui ob impedimentum perpetuum, vel ad longum tempus duraturum, prohibetur adire Pontificem (2). » C'était le sentiment commun dans l'école: *Saint Alphonse de Liguori* l'avait adopté comme doctrine très probable et sûre. — *Bouix* le considérait comme d'une pratique sûre (3). *Ballerini*, rétutait dans ses notes, l'opinion contraire d'Albituis (4).

Néanmoins, depuis quelque temps, cette dernière opinion commençait à grouper des adhérents. Sans doute, à défaut de documents précis, la nouvelle ten-

(1) *Tract. de Judiciis*, sect. 2, n° 1351.

(2) Schmalzgrueber. lib. V, p. 1, tit. VII, n° 201.

(3) *De Episcopo*, t. II, p. 238.

(4) Gury, t. II, p. 518, nota a.

dance se manifestait sous forme dubitative ou interrogative : mais il semblait à ces auteurs que la situation avait changé.

A raison de la facilité des communications avec Rome, vu surtout certains indices recueillis dans les instructions officielles ou officieuses du Saint-Siège, on penchait à croire que les recours *par lettres* étaient substitués à l'ancienne pratique du *recours personnel et direct*, d'une exécution souvent impossible et toujours onéreuse. Tel était le sentiment de *Stremler* (1), de l'annotateur allemand de *Gury* (2), de *Mgr. Santi*, le regretté professeur de l'Apollinaire. — La S. C. de l'*Inquisition* vient tout récemment de trancher le débat, en se prononçant en faveur de l'opinion des modernes. Voici le texte du décret auquel nous nous référons :

1° *Utrum tuto adhuc teneri possit sententia docens ad episcopum aut ad quemlibet sacerdotem approbatum devolvi absolutionem casuum et censurarum etiam speciali modo Papæ reservatorum, quando pœnitens versatur in impossibilitate personaliter adeundi S. Sedem?*

2° *Quatenus negative, utrum recurrentum sit saltem per litteras ad E<sup>mum</sup> S. Pœnitentiariæ præfectum, pro omnibus casibus Papæ reservatis, nisi episcopus habeat speciale indultum, præterquam in articulo mortis, ad obtinendum absolventi facultatem?*

*Ad primum.* — Attenta praxi S. Pœnitentiariæ, præsertim ab edita constitutione apostolica S. M. Pii IX quæ incipit *Apostolicæ Sedis, negative.*

*Ad secundum — Affirmative.* — At in casibus vere urgentioribus, in quibus absolutio differri nequeat

(1) *Des peines ecclésiastiques*, p. 532.

(2) *Editio germanica*, p. 682.

absque periculo gravis scandali vel infamiæ, super quo confessariorum conscientia oneratur, dari posse absolutionem, injunctis de jure injungendis, a censuris etiam *speciali modo* Summo Pontifici reservatis, sub pœna tamen reincidentiae in easdem censuras, nisi saltem infra mensem per epistolam et per medium confessarii absolutus recurrat ad S. Sedem. — Feria IV, die 30 junii 1886, SS<sup>mus</sup> resolutionem E. E. P. P. approbavit et confirmavit.

Enfin, à l'article de la mort, toutes les réserves sont suspendues en faveur des pécheurs moribonds et tout prêtre peut donner l'absolution pour le cas d'hérésie, comme pour les autres censures; toutefois, dans l'hypothèse d'un retour à la santé, le malade serait tenu à redemander l'absolution à qui de droit, si la censure dont il a été relevé est une de celles réservées *speciali modo* : c'est le cas de l'hérésie.

5° Les privilèges dont jouissaient les chefs d'ordres avant la promulgation de la constitution *Apostolicæ Sedis*, ont été révoqués par cet acte du Saint Siège. Aussi, lorsque la S. Pénitencerie fut interrogée sur ce point en 1873, elle répondit en ce sens, sur la question de fond : « An Prælati Regulares, post Const. *Ap. Sedis*, iisdem privilegiis gaudeant quibus ante...? Resp. — Negative, salvis aliis facultatibus quæ permanant a rescriptis particularibus ad tempus concessis. »

*Quelle est la procédure à suivre pour l'absolution de cette censure et la réconciliation de l'hérétique?*

1° Si l'hérétique a recours au for contentieux de l'évêque, comme nous l'avons expliqué précédemment, il peut être absous *au for externe*, en la forme choisie par l'évêque (1), après l'abjuration par devant

(1) Le droit commun ne spécifie aucune forme particulière : il

notaire et témoins au besoin. L'évêque peut déléguer un inférieur; et ce dernier observera les prescriptions particulières que le supérieur jugera à propos d'indiquer; à leur défaut, il suivra les indications du Rituel. (*De absolutione ab excommunicatione in foro exteriori.*)

Pour le *for interne*, les évêques confient d'ordinaire la mission d'absoudre l'hérétique à un confesseur de leur choix; l'absolution sacramentelle est suffisante dans cette circonstance; c'est celle recommandée par les auteurs.

2° Si l'hérétique n'a pas eu recours à l'évêque, il faut user de l'autorisation spéciale obtenue pour le cas, ou bien des indulgences annuelles mentionnées plus haut, en se conformant aux clauses diverses qui y sont insérées. Ainsi, l'abjuration solennelle est requise; parfois, le serment de fidélité, l'obligation de réparer le scandale (S. Pénit., 1<sup>er</sup> juin 1869). Dans tous les cas, la mention de la délégation apostolique doit figurer dans les formules d'absolution: « *in singulis actis, expressa mentio fiat specialis apostolicæ delegationis.* »

3° Il y a quatre manières d'absoudre des censures ecclésiastiques et par conséquent de l'excommunication encourue pour cause d'hérésie.

1° L'absolution *simple* ou *ordinaire*, qui délie absolument la conscience: « *quæ vinculum omnino solvit* (1). »

2° L'absolution *conditionnelle* qui est subordonnée

suffit qu'on manifeste clairement l'intention de relever de la censure. « *Omnes conveniunt nullam esse in jure præscriptam formam verborum, quæ sit de substantia hujus formæ...* » (Suarez, *De censuris*, Disp. VII, sect. IX, n° 2). D'après les canonistes les plus autorisés, on peut même, en toute sécurité, adopter une formule autre que celle du Pontifical Romain.

(1) Cabassutius, *Juris Canonici theoria et praxis*, Lib. V, n° XII.

à la réalisation d'un fait *présent*, v. gr. *si indiges*, ou d'un fait *passé*, v. gr. *si satisfacisti*. Les conditions futures, v. gr. *dummodo satisfacias*, ne sont pas usitées dans les documents juridiques de l'Église (1).

3° L'absolution *provisionnelle* ou *ad cautelam* est celle qui se donne, pour plus grande sécurité, afin d'écartier tout péril de nullité. Ainsi l'absolution sacramentelle est précédée de l'absolution des censures; les rescrits du souverain Pontife portent pareille clause, afin d'assurer l'efficacité de la concession,

4° L'absolution *ad reincidentiam* est telle que la censure dont elle libère d'abord, renaît si la condition imposée n'est pas remplie; ou bien si l'unique but visé par la suspension momentanée de la censure est atteint, par exemple si l'on n'a été absous qu'à l'effet de tester en justice : la cause finie, la censure revit.

D<sup>r</sup> B. DOLHAGARAY.

(1) Suarez, *De censuris* D. 7, sect. 8, n° 11).

---

## VARIÉTÉS

---

LA DIRECTION DES GRANDS SÉMINAIRES (1).

---

2<sup>e</sup> Article

---

La première partie de l'ouvrage de M. Icard est destinée à indiquer la constitution et l'administration des grands séminaires. Elle se divise en quatre chapitres, dont le premier traite du personnel des grands séminaires.

Le personnel des grands séminaires se compose des prêtres auxquels la direction en est confiée, et des élèves qui y sont admis : tel est l'objet des deux premiers articles de ce chapitre. Un troisième indique les rapports qui existent entre les uns et les autres.

Le personnel auquel est confiée la direction du séminaire se compose d'un supérieur, chargé de la direction de l'établissement, et on lui adjoint le nombre de prêtres nécessaire pour sa bonne marche. Ces prêtres sont appelés *directeurs*, parce qu'ils sont chargés de la direction des séminaristes qui s'adressent à chacun d'eux, et aussi à cause de la part qu'ils prennent à la direction de la maison. La règle de la compagnie de Saint-Sulpice leur interdit tout ministère extérieur. Cette mesure peut paraître un peu exclusive aux yeux de certaines personnes ; on peut

(1) *Tradition de la compagnie des prêtres de Saint-Sulpice pour la direction des grands séminaires*, par M. J. H. ICARD, supérieur général de la compagnie de Saint-Sulpice. Un fort vol. in-8°, xv — 558 pages.

même trouver surprenant de voir l'éducation et l'instruction des jeunes clercs confiées à des hommes qui n'ont acquis aucune expérience du saint ministère. Il est évident que ces raisons n'ont pas échappé à ceux qui ont établi ces règles ; mais ils ont vu, d'un autre côté, que trop souvent, dans les grands séminaires dont les directeurs ont à remplir quelques fonctions du saint ministère, celles-ci tendent toujours à prendre, dans l'esprit et dans le cœur de celui qui les exerce, une place qui appartient à l'œuvre principale ; elles nécessitent des absences trop fréquentes dont souffre l'administration de la maison, et les sorties des directeurs, si légitimes qu'elles soient, ont toujours une influence sur le recueillement qui doit régner au séminaire. Pour ces raisons et peut-être pour d'autres motifs encore, on a jugé qu'il valait mieux s'en abstenir.

Leur premier devoir est de mener une vie sainte, pour attirer les grâces de Dieu sur eux et sur ceux qu'ils sont chargés de diriger, afin de leur donner l'exemple de la pratique des vertus sacerdotales. Plus ils seront remplis de l'abondance de l'esprit de Dieu, et plus aussi ils seront capables de se prêter un mutuel secours dans la grande œuvre qui leur est confiée, plus ils seront libres de se communiquer les uns aux autres les lumières qui leur seront fournies par leur expérience, leurs observations, leur jugement. Cette disposition est frappante dans MM. les directeurs de Saint-Sulpice : sans jamais manquer de déférence ni à l'égard de leurs supérieurs ni à l'égard de leurs confrères, ils se communiquent librement leurs pensées, et les mesures prises pour le bien d'un séminaire sont toujours le résultat d'une action commune.

Dans le deuxième article, il est traité des élèves des grands séminaires ; on indique les études préalables qu'ils doivent avoir faites et les qualités des sujets. Dans les grands séminaires, on étudie toujours la théologie. Dans plusieurs diocèses le cours de philosophie se fait aussi au grand séminaire. Telle est la méthode de MM. les directeurs de Saint-Sulpice. Dans les séminaires plus nombreux, les élèves en

philosophie forment une communauté à part ; dans d'autres, ils sont avec les élèves en théologie pour tous les exercices sauf les cours. Dans quelques autres maisons, ils ont à part, outre les cours, l'oraison et la lecture spirituelle.

Nécessairement, le choix de ces divers systèmes dépend du nombre des élèves. Si les élèves de philosophie sont en petit nombre, on ne pourra pas en faire une communauté séparée ; et si le nombre est très restreint, il n'y aurait pas lieu de leur donner des instructions particulières. Mais il n'importe pas moins d'examiner quelle est la méthode la plus utile pour le bien des jeunes gens. M. Icard insiste fortement sur les avantages de la séparation complète ; le vénérable supérieur en a vu de près tous les heureux résultats. La piété sérieuse et solide qui caractérise le séminaire de Saint-Sulpice à Paris, prend sa source au séminaire d'Issy, et se maintient par l'influence de ceux qui ont passé dans cette maison une ou deux années. M. Dubois, dans son excellent ouvrage intitulé : *Le guide des séminaristes et des jeunes prêtres*, partage les élèves des séminaires en quatre catégories, les mauvais, les tièdes, les bons et les fervents. Nous ne discutons pas la justesse de cette division qui ne plaît pas à tout le monde ; mais nous constatons qu'il y a au moins deux catégories de séminaristes, ceux qui avancent dans la vertu et ceux qui rétrogradent ; que le progrès ou la diminution ne se manifestent pas dans tous au même degré ; nous constatons encore qu'il serait très malheureux pour un grand séminaire de ne pas compter parmi ses membres un noyau de jeunes gens animés des dispositions que M. Dubois indique comme étant celles du séminariste fervent. S'il n'avait pas ce noyau, on pourrait affirmer, sans crainte de se tromper, que plusieurs viendraient y perdre leur vocation, et c'est ce à quoi on est spécialement exposé dans les séminaires où les plus jeunes et les plus anciens se trouvent dans une même communauté. Les séminaristes, avons-nous dit, se partagent en plusieurs catégories, en deux au moins, ceux qui marchent



dans la voie de la perfection chrétienne et sacerdotale, et ceux qui s'écartent de cette voie ; or, un ou deux qui s'en écartent peuvent faire plus de mal que dix séminaristes fervents ne peuvent réaliser de bien. Dans ces établissements, plus que partout ailleurs, les élèves ont besoin de la piété de leurs confrères. En servant Dieu de tout leur cœur, et en suivant l'impulsion qui leur est donnée par leurs directeurs, ils ont la consolation de travailler à consolider l'esprit du séminaire, qui est l'œuvre de Dieu. Mais celui qui se détourne du bon chemin attaque cette œuvre au cœur ; et lorsque le relâchement arrive à un certain degré, il a les conséquences les plus effrayantes ; les saints ordres ne sont plus qu'un marchepied ou une position qui, une fois acquise, donne droit à secouer le joug de l'autorité constituée ; ces tristes conséquences ne se produisent que vers la fin du séminaire, et elles sont désastreuses pour les plus jeunes. Nous connaissons la parole du divin Maître : *Qui scandalizaverit unum de pusillis istis qui in me credunt, expedit illi ut suspendatur mola asinaria in collo ejus, et demergatur in profundum maris.* Ces paroles expriment la tendre affection de N. S. à l'égard de ses enfants, affection qu'il montre en disant : *Sinite parvulos venire ad me.* Ce que le divin Maître dit ici des petits enfants, il l'applique, au séminaire, à ceux qu'il vient d'y amener ; il les confie, non pas seulement à ceux qui sont préposés par sa volonté à la direction de la maison, mais encore à ceux qu'il y a conduits les années précédentes, de même que les jeunes enfants d'une famille sont confiés, non seulement au père et à la mère, mais encore aux frères aînés dont l'exemple leur est nécessaire. Il leur confie ces âmes attirées par les liens de sa douce charité : *Traham eos in vinculis charitatis.* Il leur confie ces âmes à qui il a donné tous les éléments d'une vocation sainte, de la vocation la plus sainte qui soit sur la terre. Il les prépare, dans le séminaire, en inoculant dans leurs âmes les vertus dont il nous a donné l'exemple ; et dans les desseins de sa Providence, tout est disposé pour le développement de ces vertus et de

l'esprit tout céleste qu'il répand. On comprend alors l'injure faite à N. S. par le scandale apporté à ceux qu'il a ainsi prévenus de ses grâces ; on comprend toute l'ingratitude de ceux qui, après avoir été eux-mêmes prévenus des grâces de Dieu, les oublient, et ne craignent pas d'agir de manière à arrêter ce développement dans les cœurs de ses enfants.

Ces quelques mots suffisent pour montrer toute la sagesse des appréciations de M. le supérieur général de la compagnie de Saint-Sulpice. Nous allons encore en mieux sentir la justesse à propos du troisième article du même chapitre, où il est parlé des rapports entre les directeurs et les élèves dans un grand séminaire.

La nature de ces rapports demande à être bien comprise. On entre souvent au séminaire avec un ordre d'idées qui fait prendre le change sur ce point. Les jeunes gens qui arrivent au séminaire s'y présentent avec un désir bien arrêté de se donner à Dieu, de se consacrer entièrement et exclusivement à son service. Mais ils ne connaissent pas encore les moyens de faire fructifier ces grâces. La vertu d'obéissance et la confiance dans les supérieurs n'existe dans leur esprit qu'en principe et en germe. Le nouveau séminariste sort d'un collège ou d'un petit séminaire. Dans ces sortes d'établissements, où l'on entre d'une manière plus ou moins forcée, les rapports entre les supérieurs et les élèves sont comparables plutôt aux relations entre maîtres et serviteurs qu'à celle des pères avec leurs enfants : les élèves redoutent l'approche des supérieurs, ils se permettent des infractions à la règle, et même ces infractions sont de bon ton. Ce genre tient d'abord à l'âge des élèves ; il tient aussi à la nature de ces établissements, même des meilleurs. On ne peut excepter que des jeunes gens d'une vertu extraordinaire ou d'un caractère au-dessus de celui de leur âge. Ce genre fait partie de tout l'être d'un jeune homme, même quand il entre au séminaire ; il est pour lui une seconde nature, et souvent il ne peut être réformé sans des secours extérieurs assez puissants. Dans l'état de vie d'où il sort,

il était animé de bons sentiments, il fréquentait les sacrements, la piété vivait dans son âme, il était, en un mot, un *bon enfant*. Telle était sa réputation, et son entrée au séminaire n'a pas surpris ses condisciples. Sans secours extérieurs, il est exposé à être encore au séminaire le *bon enfant* d'autrefois, par conséquent sans une estime suffisante pour l'obéissance, sans cette confiance dans ses supérieurs qui caractérise le vrai séminariste. Quels sont ces secours extérieurs ? Dieu se sert de beaucoup de moyens pour communiquer aux élèves du sanctuaire sa grâce et son esprit : les instructions spirituelles, la direction, où ils puisent les moyens de profiter des grâces du séminaire et de les faire fructifier. Mais quel en sera le fruit si l'on n'a pas d'avance l'estime de l'obéissance et une confiance entière en ses supérieurs ? Il sera nul. Où puise-t-on cette estime et cette confiance ? Dans l'esprit qui règne dans la maison, dans les exemples que l'on a sous les yeux. Celui qui, à son entrée au séminaire, voit ces sentiments en honneur y trouve nécessairement la vérité, et sent le besoin de pratiquer aussi ces vertus, dont on ne peut reconnaître le bienfait que par la fidélité qu'on y apporte. Les bons exemples sont l'âme de ces secours extérieurs : ils entretiennent seuls la ferveur et le bon esprit ; tout l'esprit d'un séminaire est entre les mains de ceux qui s'y trouvent ; les nouveaux venus y voient l'application vivante des principes de la vérité, ils apprennent ainsi qu'ils sont dans un élément nouveau ; il en résulte pour eux l'intelligence des rapports qui, dans le séminaire, doivent exister entre les directeurs et les élèves : ce sont des rapports de confiance, des rapports qui expriment des intérêts communs, à savoir, la gloire de Dieu et de l'Église.

Les jeunes gens qui entrent au séminaire peuvent se diviser en deux catégories. Les premiers s'attendent à trouver la perfection chrétienne en franchissant le seuil de la maison. En les appelant au sacerdoce, Dieu leur a donné un vif attrait pour la piété et les pratiques de dévotion ; ils ne comprendraient pas le séminaire sans cette dispo-

sition, et ils s'attendent à la trouver dans tous leurs confrères ; Dieu, en les pénétrant de cette pensée, leur a montré la vérité. D'autres, tout en arrivant avec les meilleures dispositions, ne se rendent pas compte des moyens à prendre pour les entretenir, et semblent croire qu'on peut devenir un bon prêtre sans embrasser les pratiques de piété qu'on enseigne au séminaire. On comprend par là l'importance de la mission des séminaristes anciens : ils doivent, par leur conduite, faire en sorte que les premiers ne soient pas trompés, et que les seconds soient éclairés. C'est ce qu'on obtient par la séparation que désire M. lecard. Il est difficile, pour ne pas dire impossible, que dans un séminaire nombreux il ne se trouve pas quelques sujets dangereux dont se servira l'esprit de ténèbres pour mettre des obstacles au succès de l'œuvre de Dieu. On entend ici par sujets dangereux ceux qui violent habituellement la règle ; qui préviennent les nouveaux venus contre leurs directeurs et quelques-uns de leurs confrères ; qui, en leur présence, parlent en mauvaise part de leur prochain, et parfois d'une manière tellement désobligeante que jamais les nouveaux venus n'avaient entendu de pareils discours avant d'entrer au séminaire ; qui ne craignent pas de mettre un jeune homme en garde contre son directeur spirituel ; qui semblent vouloir, par leur discours imprudents et leurs perfides exemples ; faire croire qu'avec de pareilles dispositions on peut approcher souvent de la sainte table et recevoir les saints ordres : bientôt, dans ces esprits dévoyés et ces cœurs abaissés, les ordres sacrés ne seront plus qu'un but à atteindre pour avoir une position honorable dans le monde ; telle sera l'expression de leur conduite avant et après les avoir reçus, s'ils y parviennent. En présence de pareils faits qui, à toutes les époques, se sont produits dans les meilleurs séminaires, le découragement a gagné certaines âmes encore faibles et inexpérimentées, et c'est ainsi que de bonnes vocations se sont éteintes au séminaire. On comprend toute la sollicitude des supérieurs à cet endroit ; on comprend la per-

sévérance avec laquelle ils luttent contre les efforts du démon, qui sait si bien se servir des passions des hommes pour arriver à ses fins et en particulier pour diminuer le nombre des saints prêtres. Aussi, une des mesures les plus propres à combattre victorieusement cet obstacle, c'est de réunir ensemble les plus jeunes séminaristes, spécialement en deux années se renouvelant par moitié, de sorte que ceux de seconde année soient les modèles des nouveaux arrivés. Si le séminaire de Saint-Sulpice est un vrai modèle de piété sacerdotale, il le doit comme il est dit plus haut à la maison d'Issy. Qui peut oublier sa première entrée dans cette maison sainte? Deux séminaristes reçoivent le nouveau venu comme s'ils le connaissaient depuis de longues années, et le conduisent chez M. Gosselin, ce supérieur si distingué et en même temps si simple et si aimable. Après avoir reçu de M. le Supérieur l'indication de la chambre que doit occuper le nouveau séminariste, ils lui portent ses malles, et sans lui laisser rien faire, prennent tous les premiers soins de l'organisation de sa chambre, faisant même son lit. Ils l'introduisent alors au milieu des séminaristes où il est reçu avec la même cordialité. On est heureux d'entrer au séminaire; mais on ne s'attend pas à tant de prévenances, et déjà on sent la charité de J.-C. Avant d'entrer au séminaire, même avec les meilleures dispositions, nous n'étions pas habitués à tenir un compte sérieux des observations faites par les personnes chargées de veiller sur nous. Mais lorsque M. le Supérieur avait fait une recommandation, on voyait toute l'attention avec laquelle chacun avait soin de s'y conformer, même de la rappeler à l'occasion. On comprend toute la puissance de cet exemple, que nous étions chargés de transmettre à notre tour. Pendant les grandes promenades, les élèves de seconde année servaient d'intermédiaire entre ceux de première année et les séminaristes les plus édifiants du séminaire de Paris, et jamais les principes délétères dont on vient de parler n'ont pu y prévaloir.

On nous pardonnera ces détails: il est difficile de ne pas s'attarder dans la maison paternelle.

Au deuxième chapitre, il est traité de la discipline des grands séminaires.

L'auteur constate d'abord que dans tous les séminaires de France, on exige l'internat et la vie commune; on nous donne ensuite le règlement des séminaires dirigés par la compagnie de Saint-Sulpice, et les caractères spéciaux de la discipline des grands séminaires.

Pour comprendre la nécessité des mesures indiquées dans ce chapitre, il faut se rendre compte du changement qui doit s'opérer dans l'âme de celui qui, en sortant du séminaire, doit être la lumière du monde et le sel de la terre. Il doit donc s'appliquer sérieusement à l'étude de la science sacrée, sous peine de faire injure à Dieu, d'outrager l'Église et d'exposer son salut éternel. En correspondant aux grâces de Dieu, il aura le courage de surmonter les difficultés qui se rencontrent nécessairement dans les études sérieuses. Les grâces de Dieu sont très abondantes au séminaire, plus abondantes que partout ailleurs : du cœur d'un chrétien ordinaire, elles font un cœur sacerdotal. Ce cœur de prêtre se développe dans le séminaire. Cette modification se produit par une connaissance plus approfondie de l'action de Dieu dans les âmes, et une disposition toujours croissante à user des moyens de sanctification qu'on y trouve. Aussi Dieu fait-il aux élèves des séminaires des grâces très abondantes, et corrélatives aux obligations qu'il veut leur imposer. Si les grâces sont abondantes pendant le temps du séminaire, les tentations peuvent aussi être fortes et fréquentes : un des plus grands intérêts de l'esprit de ténèbres est de chercher à glisser le relâchement dans les séminaires. Il faut donc être en garde contre l'ennemi de tout bien, suivant cette parole de l'apôtre saint Pierre : *Cui resistite fortes in fide*. Les séminaristes, par conséquent, doivent méditer fréquemment sur l'aveuglement qui règne dans le monde, dont ils doivent être la lumière; sur les vertus de J.-C., de

la sainte Vierge et des Saints, des saints prêtres en particulier ; ils doivent lire avec attention les ouvrages ascétiques qui leur sont conseillés.

On explique par là les raisons de l'établissement de la vie commune dans les séminaires. Elle favorise l'étude et la pratique de la vertu ; elle éloigne les distractions, la contagion du monde et les soins de la vie matérielle. Dans cette vie régulière, on prend l'habitude de mieux remplir ses devoirs ; la piété est plus ardente, les exercices sont plus fréquents et mieux accomplis. On apprend à aimer son prochain d'une manière moins intéressée, plus sincère et plus cordiale, à supporter les divers caractères et à pratiquer la charité qui caractérise les enfants de Dieu. On acquiert la connaissance de soi-même, on édifie et on est édifié, on est mieux connu de ses supérieurs et plus sûrement dirigé par eux, mieux formé et plus rassuré dans sa vocation.

Cette vie retirée ne se continue cependant pas pendant l'année tout entière ; trois mois sont consacrés aux vacances ; ces vacances sont nécessaires comme délassement et comme épreuve. Mais les supérieurs doivent exiger des témoignages sur la manière dont les séminaristes ont passé ces trois mois.

M. Icard donne l'ordre des exercices tel qu'il est tracé dans les séminaires dirigés par la compagnie de Saint-Sulpice, et suivi dans la plupart des séminaires de France. Il expose ensuite le caractère spécial de la discipline des grands séminaires comme on l'entend à Saint-Sulpice. Ici M. le Supérieur général donne aux supérieurs des séminaires des instructions précieuses. Ce qui a été dit des rapports qui doivent exister entre les directeurs et les élèves, indique bien le caractère de cette discipline. Les supérieurs doivent tenir fortement à ce que la règle soit observée ; mais ils doivent le faire de manière à ce qu'elle soit reconnue comme étant l'expression de la volonté de Dieu. Il est certain que la manière dont procèdent à cet égard MM. les directeurs de la compagnie de

Saint-Sulpice est la plus propre à développer cette disposition. Ces Messieurs savent se faire aimer de leurs élèves, ils savent gagner leur confiance, on ne voudrait pas leur déplaire, et ils sont tellement détachés d'eux-mêmes qu'en cherchant à leur être agréable, on voit naître en soi le désir d'être agréable à Dieu. C'est ainsi que la vertu des directeurs donne aux élèves les sentiments dont ils doivent être animés à l'égard du séminaire et du règlement qui y est tracé. Les grâces de Dieu y sont assez abondantes pour qu'un bon séminariste conserve pendant toute sa vie une tendre affection pour le séminaire ; ce souvenir est son soutien dans les peines et les difficultés qu'il rencontre plus tard sur son passage. Cette affection se porte d'une manière spéciale sur le règlement. Le règlement se compose d'un ensemble de pratiques qui toutes ont pour but de nous aider à vaincre les passions et les défauts que nous apportons au séminaire, malgré notre bonne volonté. Il nous rappelle encore la présence de Dieu et son souverain domaine, et ces pensées sont les gardiennes de la fidélité du séminariste et du prêtre.

M. Icard fait aux supérieurs une recommandation fort utile : il les met en garde contre le défaut de ne pas maintenir une décision prise, lorsque les circonstances n'ont pas dû la faire modifier, et aussi contre les surprises auxquelles sont exposés certains supérieurs par suite de la disposition d'esprit où ils peuvent se trouver : on connaît les heures auxquelles on pourra obtenir d'eux ce qu'on veut leur demander. Pour éviter de tomber dans ce défaut, le moyen le plus sage sera toujours celui de prier un ou plusieurs confrères de le rendre attentif sur ce point comme sur d'autres de son administration, s'il y a lieu.

Au troisième chapitre, il est question des séminaires universitaires : ils se composent d'un personnel un peu différent, et M. le supérieur général donne les règles à suivre pour maintenir dans l'esprit ecclésiastique les prêtres et les séminaristes qui demeurent dans ces établissements. Ils y suivent un règlement à peu près semblable à celui



des séminaires ordinaires, mais avec plus de latitude, comme l'exige la situation où se trouvent ceux qui y demeurent.

Le quatrième chapitre, enfin, est consacré à l'administration temporelle des séminaires. Outre les règles d'une bonne administration qui y sont traitées en détail, on y voit toute la sollicitude de MM. les directeurs pour la santé de leurs élèves et pour le bien spirituel des gens de service. Dans la nourriture il n'y a rien de recherché; mais tout doit être convenablement choisi et bien préparé, et en entrant au séminaire de Saint-Sulpice, il n'est personne qui ne soit frappé de l'attention qu'on y apporte. Quant au soin des malades, quoiqu'en principe les frais de maladie ne soient pas compris dans la pension, on est disposé à faire tous les sacrifices qui seraient exigés dans un cas de besoin. « Les dépenses exigées par l'état des malades sont à la charge de ceux-ci, dit M. le supérieur général, quand elles dépassent notablement celles de l'entretien ordinaire : ils ne les supportent néanmoins qu'autant qu'ils le peuvent; on ne demande aucun supplément à ceux qui sont privés de ressources personnelles. Nous ne souffririons jamais qu'en fait de soins recommandés par le médecin, il y eût une différence entre les séminaristes pauvres et les séminaristes riches. Tous ont un droit égal à notre affection, ils sont tous au même titre nos enfants. Il en serait de même pour ceux qui, sans être malades, sont habituellement, ou pendant quelque temps, dans un état d'infirmité qui demande un régime à part. On ne sert ce régime que sur l'avis du médecin, et on le sert également à ceux qui ne peuvent donner aucun supplément de prix, et à ceux qui peuvent et qui doivent le donner. Notre principe est très arrêté à cet égard. »

Quant aux domestiques, ils font en commun les prières du matin et du soir, assistent chaque jour à la sainte Messe, reçoivent des instructions, et font une retraite de quatre jours chaque année.

LE VAVASSEUR,

*Directeur du Séminaire du Saint-Esprit.*

## NOTES D'UN PROFESSEUR

---

### CXXXI

Le « *Commentaire pratique des Censures latæ sententiæ actuellement en vigueur dans l'Église* », par M. Al. Ciolli prêtre de Florence, vient de paraître en français suivant le désir que nous en manifestions au mois de mai dernier (*Note CXXX*). Typographiquement, cette traduction est supérieure à l'original et fait honneur à l'imprimerie des RR. PP. Chartreux de N.-D.-des-Près. Littérairement et théologiquement, elle mérite les éloges qu'elle a déjà reçus de plusieurs prélats et la faveur qu'elle obtiendra certainement bientôt de notre clergé. Elle fera désirer la publication que M. Séamme, le traducteur, nous promet du *Directoire pratique du nouveau confesseur* dont j'ai rendu également compte à la date ci-dessus indiquée. Le *Commentaire* forme un volume in-48 carré, de XXIII-214 pages, et se trouve à la librairie Poly. à Belley (Ain).

### CXXXII

Je viens de parcourir avec une vive satisfaction l'ouvrage de M. Barré, professeur de théologie à Laval, sur les passions, les vertus, les dons du S. Esprit. (*Tractatus de virtutibus, necnon de donis S. S., cui præmittitur tractatus de passionibus juxta mentem D. Thomæ.* — 3 tomes in-42 de XII-759 pp., (pagination unique); Paris, Berche et Tralin, 1886). Les questions y sont nombreuses, intéressantes, bien étudiées, éclaircies par des notes très abondantes empruntées au Docteur Angélique, à ses commentateurs les plus célèbres, et à d'autres écrivains de renom. Le

style est net, sobre, simple. Des tableaux synoptiques et de bonnes tables analytiques achèvent de donner à cette œuvre une incontestable valeur.

La doctrine est bien celle de l'École non seulement *thomistique* mais encore *thomiste*. On sait que ces deux termes ne signifient pas toujours la même chose, et j'eusse aimé, pour mon compte, que M. Barré se fût exclusivement préoccupé de mériter le premier. Saint Thomas est plus limpide, plus lumineux, plus *ange*, que les thomistes qui sont généralement de grands *discursifs* et abusent un peu trop du *formale quod* et du *formale quo*, ainsi qu'on le verra dans le livre du savant théologien de Laval.

J'aurais aimé aussi que le titre de ce livre fût moins long et plus conforme au plan de l'auteur. Il aurait dû tout simplement se lire ainsi : *Tractatus de passionibus et habitibus* ; ou tout au plus : *Tractatus de passionibus, virtutibus et donis Spiritus Sancti*. — L'article 1<sup>er</sup> du chapitre préliminaire du traité des vertus aurait été mieux placé en tête de tout l'ouvrage ; car les notions sur *l'objet* et le *sujet*, la *puissance* et *l'acte*, etc., sont des plus utiles pour bien entendre la matière des passions comme celle des vertus et des actions.

M. Barré ne m'en voudra certainement pas si je dis qu'il me paraît mieux au courant de l'enseignement et des erreurs des siècles passés que des doctrines du temps présent. Nos contemporains, sauf Milne-Edwards, sont rarement cités par lui ; dans sa description des vices opposés à la vertu de religion (pp. 355-359) je ne trouve aucune allusion à tant de superstitions et mauvaises pratiques dont le monde moderne s'est engoué ; dans la discussion de l'honnêteté de l'espérance, — *utrum actus spei sit honestus* ? (pp. 341-342), — j'ai trouvé bien les noms de Calvin, de Baïus et de Jansénius, mais nullement ceux des philosophes rationalistes qui de nos jours reprochent sans cesse aux catholiques de vivre en gens *intéressés* et incapables d'aimer le bien pour lui-même. Mais où je regrette surtout l'attachement de M. Barré à *l'ancien thomisme*.

c'est quand il nie la possibilité d'unir, sur un même objet, la science et la foi, et, par exemple, de *croire* l'existence de Dieu si on la *sait* (pp. 306-315). Saint Thomas a posé là-dessus des principes qui minaient d'avance son opinion, celle de ses disciples, celle de M. Barré ; et l'essai fort médiocre, tenté par le respectable professeur de Laval, pour échapper à l'argument tiré du Concile du Vatican, est à mes yeux une nouvelle preuve de la nécessité d'abandonner une thèse qui n'a même pas le mérite d'être entièrement et bien réellement conforme à la pensée de l'Angélique Docteur.

## CXXXIII

La doxologie de l'hymne *Sacris solemniis*, de la fête du T. S. Sacrement, est-elle sortie, telle qu'elle est aujourd'hui, de la plume de saint Thomas d'Aquin? Je ne le pense pas, et depuis longtemps je suis persuadé que les copistes, puis les imprimeurs, en ont quelque peu altéré le sens et le texte, — celui-ci parce qu'ils n'ont pas bien compris celui-là. Ils nous donnent ainsi cette strophe :

Te, trina Deitas unaque, poscimus :  
 Sic nos tu *visita* sicut te colimus ;  
 Per tuas semitas, duc nos quo tendimus,  
 Ad lucem quam inhabitas.

Evidemment, le Docteur angélique, aussi bon poète que grand théologien, n'a pas voulu faire rimer *visita* avec *Deitas*, *semitas*, *inhabitas* ; toutes ses compositions en vers démontrent sa grande exactitude aussi bien que sa parfaite habileté dans le maniement de la rime. Il a écrit *visitas* et non pas *visito*. — Mais alors, me direz-vous, le sens devient inintelligible. — Il ne le devient pas, il l'était déjà. Comprenez-vous bien, en effet, que nous demandions à Dieu *de nous visiter comme nous l'honorons* ? Quelle comparaison est-ce là ? De quelle visite s'agit-il ? S'il s'agit, ce qui est probable, de celle que Dieu nous a faite dans l'Incarnation et surtout dans l'Eucharistie, comment deman-

dons-nous qu'elle nous soit faite, quand elle l'est déjà, -- et non pas suivant notre adoration, *sicut te colimus*, mais bien antérieurement et indépendamment de cet acte de religion? Saint Thomas n'a donc pas écrit :

Sic nos tu visita, sicut te colimus.

Très probablement, sa pensée était celle-ci :

« O Trinité et Unité adorable, nous vous en conjurons : de même que vous nous visitez, de même que nous accueillons votre visite par notre culte solennel, conduisez-nous par vos sentiers au terme où nous tendons, à la lumière que vous habitez et qui, sans vous, nous serait inaccessible. » La *visite* de Dieu n'est donc pas mise en comparaison avec notre *culte*, — *visita* avec *colimus*, — mais avec la *conduite* de nos âmes par Dieu jusqu'à sa lumière, — *visita* avec *duc et tendimus*. Dès lors, tout devient logique et facile à entendre dans cette strophe ; et le texte primitif, le texte authentique, se trouve tout naturellement restitué de la façon suivante :

Te, trina Deitas unaque, poscimus :  
*Sicut nos visitas*, sicut te colimus,  
 Per tuas semitas, duc nos quo tendimus,  
 Ad lucem quam inhabitas.

Un copiste peu intelligent a cru qu'il y avait là deux prières au lieu d'une : la demande d'être visités par Dieu, et celle d'être conduits au ciel par lui ; et en conséquence il a arrangé la ponctuation et modifié le texte de manière à exprimer sa propre idée, très différente de l'idée de l'angélique auteur. — Ce n'est qu'une conjecture, me dira-t-on. — J'en conviens, mais je la crois utile à faire, et d'accord avec le texte original... s'il existe encore quelque part.

D<sup>r</sup> Jules DIDOT.

---

## BIBLIOGRAPHIE

---

LES CLEFS DU PURGATOIRE. — Recueil de prières par A. R.,  
1 vol. in-18. Paris, Poussielgue-Rusand, 1885.

S'il n'était qu'un simple recueil de prières, le livre que nous signalons, quel que soit son mérite, n'aurait pas pris place dans notre bulletin bibliographique, consacré à peu près uniquement à la science ecclésiastique. Mais sous ce titre modeste, trop modeste à notre avis, il y a des pages dignes d'attention.

La pensée qui a inspiré l'auteur est une pensée de piété envers les âmes du Purgatoire. Déterminer les fidèles à soulager les âmes souffrantes et mettre à leur portée les moyens excessivement nombreux que l'Église nous fournit pour cela : tel a été son but. Mais quel plus sûr moyen pour réaliser la première partie du programme que de décrire le Purgatoire et les souffrances qu'on y endure, et de donner la doctrine de l'Église sur les indulgences, qui sont entre nos mains la monnaie destinée à payer la rançon des débiteurs de la justice divine ? C'est ce qu'a fait l'auteur dans une série de chapitres intitulés : *Ce qu'est le Purgatoire ; ce que nous enseigne le Purgatoire ; ce que nous devons faire pour les âmes du Purgatoire ; les indulgences ; conditions pour gagner les indulgences ; le jubilé, l'acte héroïque de charité*. C'est la partie principale du livre, celle où l'auteur a gravé son empreinte, celle qui attire notre attention. Un traité sur le Purgatoire, mis à la portée de toutes les intelligences, est difficile à rédiger. Les enseignements positifs de la théologie sont assez courts sur ce sujet ; en revanche les développements oratoires sont nombreux.

appuyés souvent sur des révélations respectables, mais qui n'ont pas reçu l'approbation authentique de l'Église et semblent parfois en contradiction les unes avec les autres, suivant le point de vue auquel on se place. Il faut donc un grand discernement dans le choix des sources. L'auteur des *Clefs du Purgatoire*, tout en étant complet, a été fort sobre. Tout ce que l'on désire savoir au sujet du Purgatoire est exposé en quelques propositions bien claires, que viennent corroborer aussitôt les Pères de l'Église, les grands théologiens, comme saint Thomas, Suarez, Soto, Bellarmin, etc, les grands mystiques comme saint Bernard, sainte Brigitte, sainte Gertrude, sainte Catherine de Gènes ; les auteurs ascétiques et les orateurs modernes. Ainsi on entend la tradition tout entière, variant son langage suivant les siècles, mais exprimant toujours la même doctrine, avec un parfum nouveau.

Il y a dans ces pages la matière de cinq ou six instructions pour une octave des morts. On peut même facilement y trouver le sujet de lectures soit publiques, soit particulières, aussi attrayantes qu'instructives, pour le mois des morts.

Le reste du livre expose les principales dévotions, les prières et les actes de piété auxquels sont attachées les indulgences les plus faciles à gagner ; c'est en quelque sorte l'*ordo* et l'*horaire* du fidèle pour le gain des indulgences. Une pensée générale domine dans ces pages : mettre chaque personne à même de gagner le plus d'indulgences possible, sans surcharger la mémoire et sans fatiguer l'attention : c'est donc le *vade-mecum* du fidèle dévoué aux âmes du Purgatoire. Nous voudrions lui voir prendre place dans toutes les familles chrétiennes. On y trouve d'ailleurs des prières pour tous les exercices de la vie religieuse.

L'ouvrage était déjà composé quand a paru la dernière édition des *Decreta authentica S. C. Indulgentiarum*. L'auteur n'a donc pas pu profiter des décrets récents. Malgré cela, il n'aurait que de légères modifications à introduire dans

une seconde édition pour la mettre complètement en harmonie avec la discipline actuelle sur les indulgences.

A l'approche du mois consacré par l'Église au culte des morts, nous recommandons aux prêtres et aux pieux fidèles ce charmant petit traité du Purgatoire, d'une utilité incontestable et d'un prix modeste. Il est impossible qu'après l'avoir lu, on ne se laisse pas convaincre et qu'on ne cherche pas à soulager les âmes du Purgatoire dont il plaide la cause avec tant de chaleur.

A. TACHY.



ACTES DU SAINT SIÈGE

---

SANCTISSIMI DOMINI NOSTRI

**LEONIS**

DIVINA PROVIDENTIA

**PAPÆ XIII**

EPISTOLA ENCYCLICA

AD EPISCOPOS HUNGARIÆ

---

VENERABILIBUS FRATRIBUS  
PRIMATI, ARCHIEPISCOPIS, EPISCOPIS  
ALIISQUE  
ORDINARIIS IN HUNGARIA  
GRATIAM ET COMMUNIONEM CUM APOSTOLICA  
SEDE HABENTIBUS

LEO PP. XIII

---

Venerabiles fratres,  
Salutem et apostolicam benedictionem.

Quod multum diuque optabamus, ut litteris Nostris opportune liceret affari Vos, quemadmodum episcopos ex aliis gentibus nonnullis affati sumus, eo videlicet proposito ut vobiscum consilia Nostra de rebus communicarem, quæ ad prosperitatem christiani nominis salutemque Hungarorum pertinere viderentur, id Nobis est per hos ipsos dies optima opportunitate datum, cum liberatam duobus ante sæculis Budam memori lætitia Hungaria concelebret.

— In domesticis Hungarorum laudibus hæc quidem futura est ad perennitatem insignis, majoribus vestris contigisse ut civitatem principem, quam sæculi unius dimidiatique spatio hostes insederant, virtute et constantia recuperarent. Cujus divini beneficii ut et recordatio maneret et gratiæ, merito Innocentius XI P. M. decrevit, ut postridie calendas septembris, quo die tanta gesta res est, sacra solemnia in honorem sancti Stephani, primi ex regibus vestris apostolicis, toto orbe christiano agerentur. Jamvero satis est cognitum, suas Apostolicæ Sedi, nec sane postremas, fuisse partes in hoc, de quo loquimur, maximo faustissimoque eventu, qui velut sponte consecutus est ex nobilissima tribus ante annis de eodem hoste ad Vindobonam victoria: quæ sane magna ex parte apostolicis Innocentii curis jure tribuitur, et qua parte debilitari Mahometanorum opes in Europa cœptæ sunt. — Verumtamen et ante illam ætatem in similibus sæpe temporibus Decessores Nostri augendas Hungariæ vires curaverunt consilio, auxiliis, pecunia, fœderibus. A Callisto III ad Innocentium XI plures numerantur Pontifices romani, quorum nomen honoris causa hoc in genere appellari oporteret. Unus sit instar omnium Clemens VIII cui, cum Strigonium et Vincestgraz e Turcarum essent dominatu vindicata, summa regni Consilia decrevere ut grates publice agerentur, quod derelictis ac prope desperatis rebus ille unus opportunè et prolixè opitulatus esset. — Itaque sicut Apostolica Sedes Hungarorum generi nunquam defuit, quoties ipsis esset cum hostibus religionis morumque christianorum depugnandum, ita nunc, quando auspiciatissimæ memoriæ permovet animos recordatio, vobiscum libens conjungitur justæ communionis lætitiæ: habitaque dissimilium temporum ratione, hoc volumus, hoc agimus unice, confirmare in professione catholica multitudinem, pariterque conferre, quoad possumus, operam ad communia pericula propulsanda: quo ipso assequemur, ut a Nobis salutis publicæ serviatur.

Ipsa testis est Hungaria, munus a Deo nullum posse vel

hominibus singulis vel civitatibus dari majus quam ut ejus beneficio et accipiant catholicam veritatem et acceptam cum perseverantia retineant. In ejusmodi munere per se maximo inest aliorum bonorum cumulata complexio, quorum ope non solum homines singuli sempiternam in cœlis felicitatem, sed civitates ipsæ magnitudinem veri nominis prosperitatemque adipisci queant. Quod cum princeps regum Apostolicorum plane intellexisset, nihil a Deo consuevit vehementius contendere, nihil in omni vita aut laboriosius curavit aut constantius egit, quam ut fidem catholicam toti regno inferret, ac stabilibus fundamentis vel ab initio constitueret. Igitur maturrime cœpit inter romanos Pontifices et reges populumque Hungariæ illa studiorum officiorumque vicissitudo, quam consequens ætas nulla sustulit. Statuit fundavitque Stephanus regnum : sed regium diadema non nisi a romano Pontifice accepit : consecratus auctoritate pontificia rex est, sed regnum suum Apostolicæ Sedi oblatum voluit ; episcopales sedes non paucas mirifice condidit, complura pie instituit, sed hisce meritis comitata vicissim est summa Apostolicæ Sedis benignitas, et indulgentia multis in rebus omnino singularis. A fide, a pietate suâ hausit rex sanctissimus consilii lumen, optimasque gubernandæ reipublicæ nœmas : neque alia re nisi assiduitate precandi fortitudinem animi adeptus est eam, qua vel nefarias perduellium conjurationes opprimeret, vel oblatos hostium impetus victor refutaret. — Ita, religione auspice, nata civitas vestra : eademque custode et duce, non ad maturitatem solum, sed ad firmitudinem imperii gloriamque nominis pleno gradu pervenistis. Fidem a rege ac parente suo, velut hereditate acceptam, sancte inviolateque Hungaria servavit, idque, vel in summis temporum difficultatibus, cum populos finitimos a materno Ecclesiæ sinu perniciosus error abduxit. Pariter, cum fide catholica obsequium et pietas erga Petri Sedem in rege Apostolico, in episcopis, in populo universo constans permansit : vicissimque romanorum Pontificum propensam in Hungaros voluntatem paternam-

que benevolentiam videmus perpetuis testimoniis confirmatam. Hodieque, tot et sæculorum et casuum decurso spatio, manent, Dei beneficio, necessitudines pristinae; et illæ majorum vestrorum virtutés haudquaquam extinctæ sunt in posteris. Illa certe laudabilia, in episcopalibus officiis consumpti nec sine fructu labores: calamitatum quæsita solatia: tuendis Ecclesiæ juribus collatum studium: conservandæ fidei catholicæ constans et animosa voluntas.

Hæc quidem reputans, jucundo lætitiæ sensu movetur animus; Vobisque, Venerabiles Fratres, et populo Hungarico meritam recte factis laudem libentes persolvimus. — Sed silere tamen non possumus, quod latet sane neminem, quam sint passim infensa virtuti tempora, quot oppugnetur Ecclesia artibus, quam in tot periculis metuendum, ne fides labefacta ibi etiam languescat, ubi maxime firma et altissimis est defixa radicibus. Satis est meminisse funestissimum illud malorum principium, *rationalismi* et *naturalismi* placita in omnes partes libere disseminata. Accedunt innumerabiles corruptelarum illecebræ: potestatis publicæ sæpe ab Ecclesia aut aversa voluntas aut aperta defectio; sectarum clandestinarum pervicax audacia; juventutis nullo ad Deum respectu instituendæ inita passim ratio. — Atqui si unquam alias, profecto hoc tempore videre omninoque sentire homines oporteret quanta sit religionis catholicæ ad tranquillitatem salutemque publicam non opportunitas solum, sed plane necessitas. Quotidianis enim experimentis constat, quo tandem republicas impellere moliantur ii, qui nullius vereri auctoritatem, nec frenos cupiditatum suarum ullos perferre assueverunt. Scilicet quid spectent, quibus nitantur artibus, qua pertinacia contendant, nemini jam obscurum esse potest. Imperia maxima, republicæ florentissimæ dimicare prope in singulas horas coguntur cum ejusmodi hominum gregibus, consiliorum societate et agendorum similitudine invicem conjunctis, unde periculum aliquod securitatis publicæ semper impendet. Contra tantam rerum malarum audaciam saluberrimo consilio alicubi perfectum est, ut auctoritas

magistratuum et vis armaretur legum. Verumtamen ad prohibendos *socialismi* terrores una est ratio optima maximeque efficax, qua sublata, parum ad deterrendum valet pœnarum metus, quæ in eo consistit ut ad religionem penitus informentur cives, verecundiaque et amore Ecclesiæ teneantur. Est enim religionis sanctissima custos, et innocentiae morum omniumque virtutum, quæ a religione sponte proficiscuntur, parens educatrixque Ecclesia. Quicumque religiose integreque præcepta sequuntur Evangelii, hoc ipso longe a *socialismi* suspitione abesse necesse est. Jubet enim religio, uti Deum colere ac metuere, ita subesse atque obtemperare postestati legitimæ; vetat quippiam seditiose facere: vult salvas suas cuique res, salva jura: qui majores opes habent, eos inopi multitudini benigne subvenire. Egenos prosequitur omni caritatis numero, calamitosos suavissima consolatione perfundit, spe proposita bonorum maximorum et immortalium, quæ tanto futura sunt ampliora, quanto aut gravius homo laboraverit aut diutius. — Quamobrem qui civitatibus præsent, nihil sunt aut sapientius aut opportunius acturi, quam si religionem siverint, nulla re impediende, influere in animos multitudinis, eosque ad honestatem integritatemque morum præceptis suis revocare. Ecclesiæ diffidere eamve suspectam habere, primum est aperte injustum, deinde, præter inimicos disciplinæ civilis cupidosque rerum evertendarum, prodest nemini.

Ingentes motus civicos, turbasque formidolosos, quibus est alibi civitatum tremefacta quies, Hungaria quidem, Dei beneficio, non vidit. Sed instantia pericula Nos pariter ac Vos, Venerabiles Fratres, omnino jubent attendere animum ad cavendum et majore in dies studio eniti, ut istic floreat vigeatque religionis nomen, suusque institutis christianis honos permaneat. — Hac de caussa illud in primis optandum, ut Ecclesia toto regno Hungarico plena atque integra libertate fruatur, quali fruebatur alias, nec nisi ad communem utilitatem uti consuevit. Nobis profecto maxime est in votis, ut ea e legibus tollantur, quæ cum jurebus

Ecclesiæ discrepant, et ejus facultatem agendi minuunt, et professioni catholici nominis officiant. Id ut impetretur, Nobis Vobisque, quoad per leges licet, constanter elaborandum, quemadmodum tot jam clari viri hoc eodem proposito elaboraverunt. Interea, quandiu sunt illa, de quibus loquimur, legum jussa mansura, vestrum est conari ut saluti quam minime noceant, admonitis diligenter civibus, quæ sua sint in hoc genere officia singulorum. Aliquot indicabimus capita, quæ perniciosiora ceteris videntur esse.

Sic, veram amplecti religionem maximum officium est, quod nulla hominum ætate potest esse circumscriptum. *Nulla Dei regno infirma ætas.* Ut illud quisque novit, ita debet sine ulla cunctatione efficere : ex efficiendi autem voluntate jus unicuique sanctissimum gignitur, quod violari sine summa injuria non potest. Simili de causa, eorum, qui curam gerunt animarum, verissimum idemque permagnum officium est in Ecclesiam cooptare, quotquot matura ad judicandum ætate, ut cooptentur, petant. Quamobrem si animarum curatores alterutrum malle cogantur, necesse est eos humanarum legum severitatem potius subire, quam vindicis Dei iram lacessere.

Ad societatem conjugalem quod attinet, date operam. Venerabiles Fratres, ut alte descendat in animos doctrina catholica de sanctitate, unitate, perpetuitate matrimonii : ut sæpe in memoriam populi revocetur, conjugia christianorum soli potestati ecclesiasticæ, suapte natura, subesse : quid Ecclesia sentiat et doceat de eo, quod *matrimonium civile* vocant : qua mente, quo animo catholicos homines istiusmodi parere legi oporteat : non licere catholicis, idque maximis de causis, nuptias cum christianis conjugere a professione catholica alienis ; quique id facere, non ex auctoritate indulgentiæque Ecclesiæ, ausint, eos in Deum, in Ecclesiam ipsam peccare. Cumquæ hæc res tanti sit, quanti videtis esse, universi, ad quos ea cura spectat, quantum possunt, diligentissime provideant ut ab ejusmodi præceptis nemo ulla ratione discedat. Eo vel magis

quod, si alia in re, certe in hac, de qua dicimus, obtemperatio Ecclesiæ cum salute reipublicæ necessariis quibusdam est nexa et jugata vinculis. Etenim principia, ac velut elementa optima vitæ civilis societas domestica nutricatur et continet : proptereaque hinc pendet magnam partem pacatus et prosperus civitatis status. Atqui talis domestica societas est qualis exitu matrimoniorum efficitur : nec bene evenire matrimonia queunt, nisi Deo moderante et Ecclesia. His demotum conditionibus maritale conjugium, in servitutum redactum variarum libidinum, contra Dei voluntatem initum, itaque adjunctis despoliatum cœlestibus iisque pernecessariis, sublata etiam communiōne vitæ in eo, quod hominum interest maxime, id est in religione, fructus acerbissimos gignat necesse est, ad extremam familiarum civitatumque perniciem. Quamobrem bene, nec solum de religione, sed etiam de patria meruisse judicandi sunt catholici viri, qui abhinc duobus annis, cum cœtus legumlatorum Hungariæ rogarentur, vellent juberent rata esse christianorum cum hebræis matrimonia, eam rogationem concordibus animis et libera voce repudiarunt, et ut antiqua lex de conjugis probaretur, pervicerunt. Quorum suffragiis ex omnibus Hungariæ partibus comitata est assentiens voluntas plurimorum, idem se et sentire et probare luculentis testimoniis confirmantium. Similis consensus et par animi constantia adhibeatur, quotiescumque pro re catholica dimicatio sit : jam erit consecutura victoriam : minimum, experrectior et fructuosior futura vitæ actio, pulso languore excussa que desidia, qua christiani nominis inimici omnem catholicorum virtutem utique consopiri vellent.

Nec minor manabit in civitatem utilitas, si recte ac sapienter instituendæ juventuti vel a primis puerorum ætatulis consulatur. Is est temporum morumque cursus, ut nimis multi nimioque opere contendant vigilantia Ecclesiæ saluberrimæque religionis virtute prohibere deditam litteris adolescentiam. Adamantur atque expetuntur passim scholæ, quas appellant *neutras, mixtas, laicales*, eo

nimirum consilio ut alumni in summa sanctissimarum rerum ignoratione nullaque religionis cura adolescent. Ejusmodi malum quia et latius et majus est quam remedia, propagari sobolem videmus bonorum animi incuriosam, religionis expertem, persæpe impiam. Tantam calamitatem ab Hungaria vestra, Venerabiles Fratres, omni, quo potestis, studio et contentione defendite. Adolescentes vel a pueritia ad christianos mores christianamque sapientiam informari, non modo Ecclesiæ, sed etiam reipublicæ hodie tanti interest, ut pluris interesse non possit. Id jam plane intelligunt, quicumque recte sapiant: proptereaque catholicos homines multis locis magno numero videmus de fingendis probe pueris vehementer sollicitos, in eaque re præcipuam et constantem operam, nec sumptuum nec laborum magnitudine deterritos, collocare. Non absimili proposito multos quoque ex Hungaria novimus idem eniti et efficere: nihilominus sinite, Venerabiles Fratres, ut episcopale studium vestrum magis magisque incitemus. — Nos profecto, rei gravitate perspecta, cupere et velle debemus, ut in publica adolescentium institutione integram Ecclesiæ sit eas explere partes, quæ sibi sunt divinitus datæ: nec facere possumus quin vos flagitemus, ut operam vestram huc studiose conferatis. Interea pergite etiam atque etiam patresfamilias monere, ne a liberis suis eos celebrari patiantur discendi ludos, unde fidei christianæ jactura metuatur: simulque efficite, ut scholæ suppetant sanitate institutionis et magistrorum probitate commendabiles, quæ auctoritate vestra et cleri vigilantia gubernentur. Quod non solum de scholis primordiorum, sed etiam de litterarum majorumque disciplinarum intelligi volumus. Pia veterum liberalitate, maximeque regum et episcoporum vestrorum munificentia, domicilia scientiis litterarum tradendis plura et nobilia constituta sunt. Floret apud vos memoria et prædicatione gratæ posteritatis cardinalis Pazmany archiepiscopus Strigoniensis, qui magnum lyceum catholicum Budapesthinum et condidit et censu amplissimo ditavit. Jamvero pulchrum est recordari,



tantæ molis opus effectum ab eo *pura et sincera intentione religionis catholicæ promovendæ* ; idemque a rege Ferdinando II confirmatum, *ut religionis catholicæ veritas ubi vigebat, inconcussa persisteret, ubi labefactata fuerat, repararetur, cultus divinus ubique propagaretur*. Perspectum Nobis est, quam strenue constanterque curavistis ut istæ studiorum optimorum sedes, nihil mutata natura pristina, tales esse perseverent, quales ipsarum auctores esse voluerunt, hoc est *Instituta catholica*, quorum res familiaris, administratio, magisterium in potestate Ecclesiæ et episcoporum permanerent. Quam ad rem vos magnopere hortamur nullam prætermittere opportunitatem, omniaque periclitari, ut honestum ac nobile propositum omni ex parte consequamini. Consecuturi autem estis, spectata regis Apostolici eximia pietate, prudentiaque virorum qui reipublicæ præsunt : neque enim verisimile est passuros, ut, quod dissentientibus a catholico nomine communitatibus concessum est, id Ecclesiæ catholicæ denegetur. — Quod si ratio temporum postulabit, ut in hoc genere aut quædam instituantur nova, aut instituta augeantur, minime dubitamus quin patrum exempla renovare, religionemque imitari velitis. Immo allatum Nobis est, cogitationem jam vobis esse susceptam de opportuna palæstra formandis magistris optimis. Saluberimum consilium, si quod aliud, dignum sapientia et virtute vestra : quod ut celeriter, Deo adjuvante, perficiatis, Nos profecto et cupimus et hortamur.

Verum ad salutem publicam si tantopere pertinet institutio adolescentium in universum, multo pertinet magis eorum, qui sacris initiari volunt. Ad hoc quidem debetis, Venerabiles Fratres, nominatim attendere, in hoc maximam partem vigiliarum laborumque vestrorum consumere : sunt enim adolescentes clerici spes et velut inchoata forma sacerdotum : in sacerdotibus vero quantopere nitatur decus Ecclesiæ, et ipsa populorum æterna salus, vos plane cognoscitis. — Omnino in instituendis clericis sunt duæ res necessariæ, doctrina ad cultum mentis, vir-

tus ad perfectionem animi. Ad eas humanitatis artes, quibus adolescens ætas informari solet, adjungendæ disciplinæ sacræ et canonicæ, cauto ut earum doctrina rerum sana sit, usquequaque incorrupta cum Ecclesiæ documentis penitus consentiens, hisque maxime temporibus, vi et ubertate præstans, *ut potens sit exhortari... et eos, qui contradicunt arguere.* — Vitæ sanctitas, qua dempta, inflat scientia, non ædificat, complectitur non solum probos honestosque mores, sed eum quoque virtutum sacerdotalium chorum, unde illa existit, quæ efficit sacerdotes bonos, similitudo Jesu Christi, summi et æterni Sacerdotis. Huc sane spectant sacra seminaria : vosque, Venerabiles Fratres, non pauca habetis tum pueris ad clericatum præparandis, tum clericis instituendis præclare fundata. In iis maxime evigilent curæ et cogitationes vestræ : efficite, ut litteris disciplinisque tradendis lecti viri præficiantur, in quibus doctrinæ sanitas cum innocentia morum conjuncta sit, ut in re tanti momenti eis confidere jure optimo possitis. Rectores disciplinæ, magistros pietatis eligitte prudentia, consilio, rerum usu præ ceteris commendatos : communisque vitæ ratio, auctoritate vestra, sic temperetur, ut non modo nihil unquam alumni offendant pietati contrarium, sed abundant adjumentis omnibus, quibus alitur pietas; aptisque exercitationibus incitentur ad sacerdotalium virtutum quotidianos progressus. Ex industria diligentiaque in instituendis sacerdotibus posita fructus percipietis summopere optabiles, munusque vestrum episcopale multo sentietis esse ad gerendum facilius, ad utilitatem uberius.

Sed ultra tendant paternæ curæ vestræ necesse est, scilicet ut presbyteros in ipsa munerum sacrorum perfuntione comitentur. Solerter et suaviter, uti vestram deest caritatem, videte, ne profanos spiritus unquam sumant, ne utilitatum suarum cupiditate, vel negotiorum secularium cura ducantur : immo virtute et recte factis in exemplum excellent, de studio precandi nihil unquam remittendo, ad mysteria sanctissima caste adeundo. His erecti ac roborati

præsidiis, quotidianos sacrorum munerum labores ultro deposcent, studioseque, ut par est, in excolendis populorum animis versabuntur, maxime ministerio verbi et sacramentorum usu. — Eorum vero redintegrandis animi viribus, quas continenter vigere infirmitas humana non patitur nihil propemodum videtur aptius, quam quod est alibi in more positum, idque magno cum fructu, ut secedant identidem ad stas animi meditationes, Deo sibi que unice per id tempus vacaturi. Vobis autem, Venerabiles Fratres, in obeundis pro potestate diœcesibus, sponte et percommoda sese dabit occasio cognoscendi ingenium et mores singulorum, pariterque videndi in re præsenti, qua potissimum ratione aut prohibere, aut sanare, si qua insederint mala necesse sit. Atque ob eam caussam, ne vis ecclesiasticæ disciplinæ frangatur, adhibenda, ubi opus esse videbitur, ad sacrorum canonum normas justa severitas : omnesque intelligant, cum sacerdotia tum varios dignitatum gradus non esse nisi utilium curarum præmium oportere, proptereaque iis reservari, qui Ecclesiæ servierint, qui in curanda animorum salute desudaverint, qui vitæ integritate doctrinaque præstare judicentur.

His ornato virtutibus clero, non exiguam partem consultum erit et populo : qui, ut est amans Ecclesiæ et religionis avitæ perstudiosus, facile ac libenter sacrorum administris se dabit excolendum. — Sed tamen nulla vobis prætermittenda earum rerum est, quæ ad integritatem doctrinæ catholicæ in multitudine conservandam, disciplinamque evangelicam factis, vita, moribus retinendam valere videantur. Date operam ut frequenter sacræ expeditiones in culturam animorum suscipiantur : eisque præficite viros probatæ virtutis, Jesu Christi spiritu animatos, caritate proximorum incensos. — Opinionum vel cavendis vel evellendis erroribus, late in vulgus disseminentur salubriter scripta, quæ cum rerum veritate congruant, et ad virtutem conducant. Hoc quidem tam laudabili frugiferoque proposito aliquot jam societates scimus coaluisse, nec frustra operam consumere. Eas igitur et augeri numero et

majorē in dies fructuum copia florere valde cupimus. — Illud etiam volumus, excitari a vobis universos, sed maxime qui doctrinā, qui censu, qui dignitate, qui potentia ceteris antecellant, ut in omni vita, tam privatim quam publice, impensius curent religionis nomen, Ecclesiæ causam, ductu auspicioque vestro, fortius agant, et quæcumque rei catholicæ provehendæ instituta sunt vel instituentur, adjuvare, amplificare ne recusent. — Similiter resistere necesse est fallacibus quibusdam opinionibus, ad tuendum suam cujusque decus præpostere excogitatis, quæ fidei morumque christianorum præceptis prorsus repugnant, et multis perniciose flagitioseque factis aditum patefaciant. — Demum necessaria contentio est assidua et vehemens adversus non honestas consociationes : quarum est antevertenda contagio rationibus omnibus, iis nominatim, quas litteræ Nostræ Encyclicæ alias indicavere. De qua re tanto a vobis majorem curam adhiberi volumus, quanto plus istie numero, opibus, potestate valent ejus generis societates.

Hæc habuimus, Venerabiles Fratres, quæ vobis, urgente propositum caritate, prescriberemus : quæ toti Hungarorum genti prompta ad parendum voluntate acceptam iri confidimus. — Ut patres vestri de hoste teterrimo magnifice ad Budam triumpharent, non bellica tantum fortitudine perfectum est, sed virtute religionis : quæ quidem vobis, quemadmodum vim magnamque imperii auctoritatem initio peperit, ita domi prosperitatem, foris gloriam in posterum pollicetur. Ista quidem vel ornamenta vel commoda evenire vobis cupimus, idemque precamur, opitulante magna Virgine Matre Dei, cui regnum Hungaricam consecratum est, a qua nomen etiam invenit ; eademque de causa opem suppliciter imploramus sancti Stephani, qui rempublicam vestram, omni a se beneficiorum genere ornata et auctam, volens propitius uti certa spes est, respiciet e caelis, firmissimoque patrocinio tuebitur.

Hæc igitur spe freti, vobis singulis, Venerabiles Fratres, et clero populoque vestro universo, auspiciem cælestium

munerum et paternæ benevolentiae Nostræ testem, Apostolicam benedictionem peramanter in Domino imperitimus.

Datum Romæ apud S. Petrum, die XII augusti an. MDCCCLXXXVI, Pontificatus Nostri nono.

LEO PP. XIII.

---

II

S. C. DES RITES

1° *Decretum de SS. Camillo et Joanne de Deo.*

**Urbis et Orbis.**

Inter omnigenas virtutes, quibus catholica præfulget Ecclesia, charitas eminet ceu nota conspicua, qua divinus ipsius Conditor voluit discipulos suos ab omnibus apprime dignoscendos. Hinc vix Ecclesia signum extulit ubique terrarum, illico factum est, ut quibuscumque humani generis ærumnis levamen inveniretur, atque iis potissimum cura intenderetur, qui vel infirma gravarentur valetudine, vel morbo tandem devicti mortalis vitæ cursum essent expleturi. Hujus porro nobilissimæ virtutis præclarum præbuerunt exemplum inelyti confessores sanctus Camillus de Lellis, et sanctus Joannes de Deo ; qui pari charitatis ardore succensi animam suam pro ægrotantium salute ponere non dubitarunt : quippe alter animas in extremo agone luctantium, ægris simul corporibus præstito solamine, sacri ministerii ope roboraret ; alter vero medelam atque omne subsidium ægrotorum corporibus afferendo, animarum saluti facilius auxiliaretur. Nec satis : sed viri tantæ misericordiæ geminam Congregationem, seu novas in Ecclesia Christi familias instituerunt, in quibus sui spiritus zelus indeficiens arderet, atque ejusmodi charitatis

in ægrotos exinde saluberrimi fructus jugiter promanarent.

Quum vero infaustis hisce temporibus iniqui homines mundanæ gloriæ cupidi, ad religionis perniciem congregati, prodigia christianæ charitatis civiliter, ut aiunt, æmulaturi, grassante asiatica lue, manus hac illac admovere aggressi sint, specie tenus quidem ad patientium juvamen, sæpe tamen ut infirmi spiritualibus orbarentur auxiliis; commune Christifidelium, ac præsertim sacrorum antistitum desiderium exortum fuit præfatos Sanctos charitatis heroes tamquam Patronos omnium Hospitalium, et Infirmorum ubique degentium amodo percolendi, eosque in Litanis agonizantium invocandi.

Quamobrem quum Eminentissimus et Reverendissimus Dominus Cardinalis Miecislaus Ledochowski horum supplicia vota in Sacrorum Rituum Congregationis cœtu, ad Vaticanum subsignata die coadunato, retulerit; Eminentissimi et Reverendissimi Patres sacris tuendis Ritibus præpositi, omnibus maturo examine perpensis, audita sententia R. P. D. Augustini Caprara Sanctæ Fidei Promotoris, sic rescribere rati sunt : *Pro gratia concessionis sanctorum Camilli de Lellis et Joannis de Deo in Patronos pro omnibus Hospitalibus et Infirmis ubique degentibus ; et insertionis in Litanis agonizantium nominum sancti Camilli et sancti Joannis de Deo post nomen sancti Francisci.*

Die 15 maii 1886.

Quibus per infrascriptum secretarium Sanctissimo Domino Nostro LEONI PAPA XIII fideliter relatis, Sanctitas Sua rescriptum Sacræ Congregationis in omnibus ratum habere, et confirmare dignata est ita, ut super his expediantur Litteræ Apostolicæ in forma Brevis. Die 27 iisdem mense et anno.

CARD. BARTOLINIUS, S. R. C. Præfectus.

LAURENTIUS SALVATI, S. R. C. secretarius.

2° *Rescriptum de SS. Sacramenti expositione et Rosario.*

*Dubium I.* Quum ex nonnullis sacrarum rom. Congregationum responsis aliqui putent sacram Pyxidem, aperto tabernaculi ostiolo, posse fidelium pietati exponi, minime vero inde extrahi; alii vero opinentur educi posse tantum ut cum ea populo benedicatur, quemadmodum fieri solet certis diebus in pluribus Ecclesiis Regularium: quæritur num hujusmodi consuetudo admitti possit? — *R. Affirmative.*

*Dubium II.* Et quatenus *Negative*, permittine potest, vi consuetudinis, illis congregationibus seu religiosis familiis quæ etiam alibi ita facere consueverunt? — *R. Provisum in primo.*

*Dubium III.* Concedine potest, prudenti arbitrio Ordinarii, etiam aliis congregationibus id petentibus? — *R. Affirmative.*

*Dubium IV.* Ad mandatum exequendum SSmi Dni Nri Leonis PP. XIII juxta decretum *Urbis et Orbis* diei 20 augusti proxime elapsi anni, quoad Rosarium singulis octobris diebus, cum litanis in cunctis parochialibus ecclesiis recitandum, et Sanctissimum Sacramentum exponendum, quo deinde fideles lustrentur; 1° sufficitne privata expositio, scilicet aperiendum ostium tabernaculi, et 2° potestne in hoc casu extrahi Pyxis, quæcum populo benedicatur? — *R. Consulendum SSmo.* — Facta autem, etc. Sanctitas Sua hæc indulgere dignata est: « Attentis specialibus circumstantiis Ecclesiarum pauperum, in quibus præscripta Expositio sanctissimi Sacramenti solemniter modo seu per Ostensorium fieri nequeat absque incommodo, eadem per modum exceptionis peragi poterit, prudenti judicio Ordinarii, cum sacra Pyxide, aperiendo scilicet ab initio ostiolum ciborii et benedicendo in fine cum ea populum. »

*Dubium V.* Eodem decreto præcipitur quod si mane Rosarium cum litanis recitetur, sacrum inter preces pera-

gatur; quæritur num hæc verba ita intelligi debeant quod Rosarium uno eodemque tempore dicatur quo missa celebratur; vel potius missa antea celebranda sit, ac postea Rosarium cum litanis recitetur, quemadmodum fieri solet in Palentina diœcesi? — *R. Affirmative* ad primam partem; *negative* ad secundam. (4 febr. 1886.)

### 3<sup>o</sup> *Rescriptum de monialium communione.*

Sorores (a S. Clara) et quædam aliæ superiorum ecclesiasticorum auctoritate fultæ, *omnes quotidie* sacra synaxi reficiuntur, licet, juxta regulas et decisiones quamplurium theologorum, pro aliquibus tantum et in quibusdam circumstantiis talis et tanta gratia reservari debeat. Quum vero multo dolore prælaudatæ piæ Sorores afficerentur si tanto solatio privandæ forent, quæritur quid in casu agendum? — *R. Consuetudinem laudandam esse*, ac promovendum usum *frequenter* suscipiendi Sanctissimam Eucharistiam, juxta Concilii Tridentini (Sess. XIII, cap. 8) dispositionem. (In *Cameracen.* 11 dec. 1885.)

---

## III

### S. PENITENTIE

#### *Rescriptum de jubileo.*

Utum, ubi, non ex indulto recentiori, sed ex immemoriali consuetudine, usus ovorum et lacticiniorum, non solum intra Quadragesimam, sed etiam in Quatuor anni Temporibus, evasis legitimus, fideles possint pro jejuniis ad præsens jubileum requisito, istos dies eligere, dummodo solis esurialibus cibis vescantur?

*R. Affirmative.* (10 apr. 1886.)

---



## IV

## S. OFFICE

*Rescriptum de cadaverum crematione.*

Non pauci Sacrorum Antistites cordatique Christifideles animadvertentes, ab hominibus vel dubiæ fidei vel massonicæ sectæ addictis magno nisu hodie contendit, ut ethnicorum usus de hominum cadaveribus comburendis instauretur, atque in hunc finem speciales etiam societates ab iisdem institui; veriti, ne eorum artibus et cavillationibus fidelium mentes capiantur, ut sensim in eis imminuatur existimatio et reverentia erga christianam constantem et solemnibus ritibus ab Ecclesia consecratam consuetudinem fidelium corpora humandi: ut aliqua certa norma iisdem fidelibus præsto sit, qua sibi a memoratis insidiis caveant; a suprema S. Rom. et Univ. Inquisitionis Congregatione declarari postularunt: 1. An licitum sit nomen dare societatibus quibus propositum est promovere usum comburendi hominum cadavera? 2. An licitum sit mandare ut sua aliorumque cadavera comburantur?

Eminentissimi ac Reverendissimi Patres Cardinales in rebus fidei Generales Inquisitores supra scriptis dubiis serio ac mature perpensis, præhabitoque DD. Consultorum voto respondendum consuerunt: Ad 1<sup>m</sup> *Negative*, et si agatur de societatibus massonicæ sectæ filiabus, incurri pœnas contra hanc latas. Ad 2<sup>m</sup> *Negative*.

Factaque de his Sanctissimo Domino Nostro Leoni Papæ XIII relatione, Sanctitas Sua resolutiones Eminentissimorum Patrum approbavit et confirmavit, et cum locorum Ordinariis communicandas mandavit, ut opportune instruendos curent Christifideles circa detestabilem abu-

sum humana corpora cremandi, utque ab eo gregem sibi concreditum totis viribus deterreant.

JOS. MANCINI,  
S. Rom. et Univ. Inq. notarius.

## V

## S C. DES INDULGENCES

*Décision relative au Tiers-Ordre de St François.*

Apostolica Constitutione, quæ incipit *Misericors Dei Filius*, data III. Kalendas junias anno Incarnationis dnicæ 1883, SS. D. N. Leo divina prov. P. XIII sodalibus Tertii ordinis qui dicitur *sæcularis* S. Francisci Assisiensis benigne concessit, ut novies intra annum recipere possint *absolutionem*, hoc est *benedictionem cum indulgentia plenaria*. At quoniam dies, quibus hæc *absolutio* seu *benedictio* fuit adnexa, non omnes festi de præcepto, sed nonnulli alicubi nonnulli ubique locorum profesti tantum sunt, quibus Tertiarîi sæculares haud facile in Ecclesias convenire possunt ceteraque præstare quæ ad *absolutionem* seu *benedictionem* rite accipiendam fuerint constituta, hinc eorum quamplurimi hoc spirituali beneficio illis diebus omnino carere necesse est. Quamobrem plures Sacrorum Antistites aliique ecclesiastici viri, quibus eorundem sodalium franciscanorum cura est demandata, supplices admo-verunt preces Eidem SSmo D. N., quatenus ex Apostolica benignitate super hoc providere dignaretur.

Porro Sanctitas Sua, cui plurimum cordi est ut Tertius Ordo sæcularis S. Francisci Assisiensis majus in dies incrementum suscipiat ejusque sodales validiora ad pietatem incitamenta habeant, hujusmodi precibus annuit et in Audientia habita die 26 Januarii 1886 ab infrascripto Secretario S. Congregationis Indulgentiis Sacrisque reliquiis prepositæ clementer indulisit, ut præfati Tertiarîi, si forte legitima causa impediatur quominus Ecclesias adeant

*absolutionem* seu *benedictionem* diebus assignatis, qui profesti sunt, accepturi eandem *absolutionem* seu *benedictionem* accipere valeant aliquo die festo *de præcepto*, qui intra octidua eorundem profestorum dierum occurret, dummodo cetera exequantur, quæ in *indice indulgentiarum* memorata Apostolica Constitutio pro rite accipienda *absolutione* seu *benedictione cum indulgentia plenaria* præscribit.

Præsenti in perpetuum valituro absque ulla brevis expeditione : contrariis quibuscumque non obstantibus.

Datum Romæ ex Secretaria ejusdem Sac. Congregationis, die 16 januarii 1886.

J. B. CARD FRANZELIN, *Præfectus*.

FRANCISCUS DELLA VOLPE, *Secretarius* (4)

*Rescriptum pro prima missa neosacerdotum.*

Illnus ac Revmus D. Gaspar Mermillod, Episcopus Lausanensis et Genevensis, S. Cong. Indulgent postulavit, Ut 1° aliqua indulgentia concedatur Christifidelibus pie ac devote recipientibus benedictionem a Sacerdotibus præsertim neomystis, et 2° ut aliqua pariter indulgentia concedatur pie ac devote assistentibus primæ Missæ Neosacerdotum.

SSmus D. N. Leo Papa XIII in audientia ab infrascripto

(1) Par rescrit du 21 novembre 1885, le Souverain Pontife accorde à tous les fidèles qui, les 5 dimanches précédant la fête des Stigmates ou pendant cinq autres dimanches consécutifs de l'année, se livreront à de pieuses méditations, à des prières vocales ou à d'autres exercices de piété en l'honneur des Stigmates de St François, — (cinq *Pater* et cinq *Ave* ou Chemin de Croix, p. ex) — une indulgence plénière à gagner aux conditions ordinaires, chacun de ces cinq dimanches. Le privilège accordé à perpétuité n'est valable qu'une fois par an. Dans un rescrit du 25 mai 1885, S. S. le Pape Léon XIII avait accordé à tous les prêtres faisant partie d'un comité ou d'un conseil de l'Œuvre de la Propagation de la Foi en versant annuellement une somme de 200 fr., le pouvoir de donner le cordon et le scapulaire de St François. — Dans une audience du 7 février 1886, Sa Sainteté, sur une demande qui lui avait été adressée, a répondu qu'il fallait comprendre par là le pouvoir d'admettre à l'archiconfrérie du Cordon de St François.

Secretario habita, die 16 januarii 1886, ad postulata supraexposita benigne annuit modo sequenti : Ad primam partem, *Negative* : ad secundam partem concedere dignatus est, servatis de jure servandis, indulgentiam plenariam sacerdoti primum Sacrum facienti ejusque consanguineis ad tertium usque gradum inclusive, qui primo eidem Sacro interfuerint; cæteris vero Christifidelibus adstantibus indulgentiam septem annorum totidemque quadragenarum.

Datum Romæ, ex Secretaria S. Cong. Indulgent. et S. S. Reliquiarum, die 16 januarii 1886.

J. B. Card. FRANZELIN, *Præf.*  
FRANCISCUS DELLA VOLPE, *Secret.*

URBIS ET ORBIS. *Sur la confession hebdomadaire pour gagner les indulgences.*

I. Utrum Christifidelis qui singulis hebdomadis et stato die, ex. gr. sabbato, confessionem peragere solet, satisfaciat oneri præscriptæ confessionis? R. *Affirmative.*

II. Utrum oneri præscriptæ confessionis satisfaciat Christifidelis qui in iis locis quibus viget indultum, alternis hebdomadis et stato die, ex. gr. sabbato, confessionem peragere solet? R. *Affirmative.* (25 febr. 1886).

*Indulgence plénière, IN ARTICULO MORTIS*

Utrum Benedictio Apostolica cum indulgentia plenaria in articulo mortis dari possit post collata extrema Sacramenta, quum periculum quidem mortis adest, non tamen imminens! R. *Affirmative*, quam responsionem *ex rei natura* pro omnibus aegrotis Christifidelis in mortis periculo constitutis valere dixerunt » (EE. Cardinales) 18 déc. 1885.

*Prière Indulgenciée*

FORMULA RECTÆ INTENTIONIS

Domine Jesu Christe, in unione illius divinæ intentionis, qua Ipse in terris per sacratissimum Cor tuum laudes Deo

persolvisti, et nunc continenter in Sanctissimo Eucharistiæ Sacramento ubique terrarum persolvis usque ad consummationem sæculi, ego per hanc diem integram, nulla minima parte excepta, ad imitationem Sacratissimi Cordis B. Mariæ semper Virginis Immaculatæ, Tibi offero omnes meas intentiones et cogitationes, omnes meos affectus et desideria, omnia mea opera et verba.

(100 jours une fois le jour. — 19 déc. 1885).

*Prière indulgenciée pour la conversion des pécheurs  
et des hérétiques.*

« Virgo potens, quæ cunctas hæreses sola interemisti in universo mundo, orbem christianum a laqueis diaboli libera, et respice ad animas diabolica fraude deceptas, ut, omni hæretica pravitate deposita, errantium corda respiscant, et ad veritatis catholicæ redeant unitatem, te intercedente ad Dominum Nostrum Jesum Christum Filium tuum, qui vivit et regnat cum Deo Patre in unitate Spiritus Sancti Deus per omnia sæcula sæculorum.

(Indulg. de 100 jours une fois le jour. — 10 déc, 1885).

---

VI

S. C. DE L'INDEX (1)

Sacra congregatio Eminentissimorum et Reverendissimorum Sanctæ Romanæ Ecclesiæ Cardinalium a Sanctissimo Domino Nostro Leone Papa XIII sanctaque Sede Apostolica Indici librorum prævæ doctrinæ eorundemque proscriptioni expurgationi ac permissioni in universa christiana Republica præpositorum et delegatorum, mandavit et mandatum Indicem Librorum prohibitorum referri quod sequitur

(1) Nous avons récemment publié un décret de la S. C. de l'Index exécutant une décision de la S. C. des Rites. Celui que nous donnons aujourd'hui exécute une condamnation portée par le S. Office. Ces faits sont intéressants à observer. On sait du reste que la S. C. de l'Index n'ont pour ainsi dire qu'une branche du S. Office.

opus, ex Decreto Fer. IV diei 31 martii 1886 supremæ sacræ Congregationis S. Officii.

Henri des Houx. — *Souvenirs d'un journaliste français à Rome*. Paris, Paul Ollendorff, éditeur, 8 bis, rue de Richelieu. 1886.

Itaque nemo cujuscumque gradus et conditionis prædictum opus damnatum atque proscriptum quocumque loco et quocumque idiomate aut in posterum edere aut editum legere vel retinere audeat, sed locorum ordinariis aut hæreticæ pravitatis Inquisitoribus illud tradere teneatur sub pœnis in Indice librorum vetitorum indictis.

Quibus sanctissimo Domino nostro Leoni Papæ XIII per me infrascriptum S. I. C. a Secretis relatis, Sanctitas Sua decretum probavit, et promulgari præcepit. In quorum fidem etc.

Datum Romæ die 4 aprilis 1886.

Fr. Thomas Maria, episc. Sabinen. Card. MARTINELLI, *Præfect.*

Fr. Hieronymus Pius SACCHERI, O. P. S. I. Cong. a Secretis.

Loco † Sigilli

Die 1<sup>a</sup> aprilis 1886, ego infrascriptus Mag. Cursorum testor supradictum decretum affixum et publicatum fuisse in Urbe.

Vincentius Benaglia, *Mag. Cur.*

DÉCRET du 25 juin 1886, condamnant les ouvrages suivants :

PAOLO MANTEGAZZA, Senatore del Regno,  
*Igiene dell' amore*. Vol. I. Milano, 1881.

*Fisiologia dell' amore*. Vol. I. Milano, 1882.

*Gli amori degli uomini, saggio di una etnologia dell' amore*. Vol. II. Milano, 1886.

(*Opera prædamnata ex VII regula Indicis*).

Auctor (HENRI DES HOUX) operis cujus titulus : *Souvenirs d'un journaliste Français à Rome*, (Paris, Paul Ollendorff, éditeur, 1886), proscr. Dec. S. Off. 31 Martii 1886, laudabiliter se subjecit et opus reprobavit.

## CAÏN REDIVIVUS

---

*Critique de la thèse de M. Motais sur la non-universalité du déluge.*

---

Troisième article.

---

5° Affirmation. — *On trouve mentionnés dans l'Écriture des peuples antédiluviens, les Caïnites, par exemple, et plusieurs autres.*

Si la race de Caïn n'a pas péri dans le déluge, pourquoi ne la retrouverait-on pas parmi les peuples contemporains de Moïse? M. Motais, après avoir étudié attentivement le *Pentateuque* et les *Juges*, croit pouvoir affirmer non-seulement que les descendants de Caïn formaient un peuple du temps de Moïse, mais qu'à cette époque existaient plusieurs autres nations d'origine antédiluvienne.

Les sujets abondent sous sa main; il n'a que l'embaras du choix pour nous exhiber des Caïnites. Et d'abord pour lui les Nègres sont de vrais Caïnites. Qui le croirait, s'il ne l'affirmait expressément? Oui, les Caïnites, cette race ardente, intelligente, pleine d'avenir, à la page 260 du livre de M. Motais, sont maintenant « une race abaissée dès son origine, une race qui n'a rien de fixe, de tranché, prête à subir toutes les influences, une race vouée au recul, à l'ar-

rêt. Ils subiront étrangement dans leur être l'effet des agents extérieurs (1). » Il faut avouer que le changement est étrange. « Ces esprits ardents, actifs, créateurs » sont devenus « dans les steppes de l'Afrique, la race nègre (2), » race inférieure et dégradée.

L'agent extérieur de cette métamorphose est vraisemblablement l'imagination de M. Motais. Cette même imagination qui voit des Caïnites dans la race noire, lui en fait découvrir aussi dans la race jaune. Les noirs sont des Caïnites dégradés; les jaunes sont des Caïnites immobilisés (3). Mettez l'un à côté de l'autre un nègre du Sahara et un fils du Céleste-Empire, regardez-les attentivement : vous vous trompez, si vous ne reconnaissez pas en eux des descendants de la même souche, des fils de Caïn. Le Chinois est un Caïnite qui n'a point reculé, mais qui s'est arrêté; le Nègre est un Caïnite qui a reculé (4). Pourquoi? je vous le laisse à deviner.

Ce n'est pas assez pour M. Motais de doter Caïn de la nombreuse descendance des Chinois, des Mongols et des Nègres. Son triomphe, c'est la découverte d'une peuplade de vrais Caïnites, de Caïnites authentiques qui ne sont ni de la Chine ni du Sahara, et dont l'existence serait, paraît-il, attestée par Moïse lui-même.

Il est, en effet, question des Caïnites (ou Cinéens) en plusieurs endroits de la Bible où ils sont appelés *Cinæi*, particulièrement au livre des Juges (5). On

(1) P. 264.

(2) P. 265.

(3) P. 266.

(4) *Ibid.*

(5) *Genèse*, 15, 19; *Nombres*, 24, 21; *Juges*, 1, 16 et 4, 11; *I Rois*,



lit au chapitre IV, dans la Vulgate : « *Haber autem Cinæus recesserat quondam a ceteris Cinæis fratribus suis filiis Hobab, cognati Moysi : et tetenderat tabernacula usque ad vallem, quæ vocatur Sennim, et erat juxta Cedès.* » Le texte hébreu présente ici une différence assez considérable, eu égard à la question que je discute ; en voici la traduction littérale : « *Haber le Caïnite s'était éloigné de Caïn (1) (בְּקַיִן), des fils de Hobab, beau-père de Moïse, pour fixer sa tente à la chênaie de Tsaanim près de Cédès.* »

M. Motais sollicite le texte en faveur de son opinion dans la traduction qu'il en donne : « *Haber le Caïnite, dit-il, s'était séparé de (la race de) Caïn, (c'est-à-dire) des fils de Hobab, pour aller dans la vallée de Sennin (2).* » Les mots placés entre parenthèse sont ajoutés par M. Motais, en sorte que pour lui Caïn signifie « la race de Caïn » et les fils de Hobab, grâce à « c'est-à-dire, » sont la race de Caïn. Cette traduction étant donnée comme exacte, M. Motais s'empresse d'en tirer cette conséquence, qu'il s'agit ici de la descendance du fratricide Caïn. « Pourquoi, dit-il, ne pas croire cette race caïnite, puisque l'Écriture nous dit qu'elle eut Caïn pour père (3)? »

Il se hâte trop de conclure. Quand il serait vrai que la peuplade dont il est parlé en ce chapitre des *Juges* a eu pour père un homme nommé Caïn, il ne s'ensuivrait pas nécessairement que ce Caïn fût le fratricide, le frère d'Abel. Pourquoi le nom de Caïn n'aurait-il pas été donné à quelque autre mortel qui serait l'an-

15, 6 ; I *Paralip.*, 2, 55. — Les Septante les nomment Κεναιούς (*Genèse*, 15), τὸν Κεναιόν (*Nombres*, 24), Κεναιόν (*Juges*, 1).

(1) Les Septante traduisent ἀπὸ Καινῶ

(2) P. 303.

(3) P. 305.

cête des Caïnites dont il est ici question ? Au livre de *Jérémie* (1), il est parlé des Réchabites, modèles de tempérance et de religion ; qui oserait soutenir, en se basant uniquement sur la similitude du nom, que ces Réchabites sont de la famille de ceux qui assassinèrent Isboseth (2) ? Quand même on lirait dans le texte ce que M. Motais a mis dans sa traduction, sa conclusion demeurerait très hypothétique.

Mais il traduit très librement, ainsi que nous l'avons vu, en donnant au mot Caïn le sens d'un nom ou d'une race d'hommes, tandis que ce mot peut signifier et signifie probablement une terre, un pays (3). D'après le texte, Haber demeurait d'abord au milieu des fils de Jobab, en Madian par conséquent. S'il est appelé Caïnite, ce peut-être parce qu'il habitait avec eux une terre, un pays nommé Caïn. J'admettrai donc avec M. Motais que le mot Cinæus (en hébreu *kēni*, כִּנִּי), est un dénominatif dérivé du mot Caïn ; mais je suis porté à croire que le mot *Caïn* indique ici la terre primitivement habitée par Haber au milieu des fils de Jobab, dans le pays de Madian (4).

« Quoi qu'il en soit, dit M. Motais, (et on voit ce qu'il en est) il n'y a pas à douter un instant que l'Écriture en plusieurs endroits nous parle nettement

(1) *Jérémie*, 35, 2 et sqq.

(2) II. Rois, 4, 2.

(3) Le mot *Caïn* vient d'une racine qui signifie *possession*. Cf *Genèse*, 4, 1, où Ève appelle son premier-né *Caïn*, parce que, dit-elle, « *POSSEDI hominem.* » — Il est fait mention au chapitre 15, v. 57 du livre de *Josué* d'une ville nommée *Caïn* qui fait partie, avec ses villages, du lot de Juda. Le lot de Juda comprenait dans ses limites le désert de Sin.

(4) Les fils de Jobab avaient d'abord suivi les Israélites jusqu'au désert d'Arad (*Juges*, 4, 15) ; puis Haber s'était engagé plus avant jusqu'en Nephthali, près de Cédès (*Juges*, 4, 11).

d'une race existant après le cataclysme, qui a un Caïn pour père (1), et dont les membres s'appelaient des Caïnites. Reste à savoir s'il s'agit de la descendance du premier fils d'Adam, et si ces hommes sont vraiment des survivants du déluge (2). »

Héber le Cinéen étant incapable de répondre à cette question, voyons si les Cinéens du livre des *Nombres* donneront quelque probabilité à l'hypothèse de M. Motais sur la survivance de la race de Caïn à la catastrophe du déluge.

« Cherchons des faits, dit-il, et ouvrons le livre des *Nombres*. Ici nous ne serons pas en présence d'un écrivain qui se tait, dont il faut pénétrer le plan et dont on peut suspecter les lumières. C'est un prophète qui parle, un prophète qui habite les régions où vivent ceux que la Bible appelle Caïnites (*Cinéens*). Qui plus est, c'est un prophète qui ne dit pas ce qu'il veut, mais ce que Jéhovah le force à dire. C'est Balaam. La prophétie tombe, on peut l'affirmer, directement des lèvres de Dieu même. Mieux que Noé, mieux que Moïse, Jéhovah sait ce qui s'est passé au déluge (3); nous serons donc de ce coup renseignés (4). »

Quel solennel préambule, et quel éloge de ce sorcier devenu prophète par *interim*! On voit que M. Motais attache une extrême importance aux paroles de Balaam, et qu'il compte en tirer l'éclatante confirma-

(1) Cette affirmation aurait besoin de quelque bonne preuve; M. Motais n'en a pas à donner.

(2) P. 305.

(3) Sans doute, mais Balaam peut n'en rien savoir; en tout cas, il n'y fait pas la moindre allusion.

(4). P. 306.

tion de sa thèse. Exposons les faits, citons les textes ; puis nous examinerons l'interprétation qu'en donne notre exégète.

Balaam, appelé par Balac roi de Moab pour maudire Israëï qui le menace, est contraint par l'Esprit de Dieu de bénir Israëï à trois reprises différentes. A la troisième, l'avenir se dévoile à ses regards, et il prononce les paroles prophétiques suivantes que je traduis fidèlement de l'hébreu (1) :

« 17. Je le verrai, mais pas maintenant ; je le contemplerai, mais il n'est pas proche : une étoile sortira de Jacob et un sceptre surgira d'Israëï ; et il meurtrira les deux côtés de Moab, et il exterminera tous les fils de tumulte (בני-שת). 18. Et Edom sera possédé, et Séir sera possession de ses ennemis ; tandis qu'Israëï agira avec force. 19. Et de Jacob un dominateur détruira jusqu'aux derniers restes de la cité. 20. Il (Balaam) vit ensuite Amalec et, reprenant sa prophétie, il dit : Chef des peuples, Amalec, sa fin sera la ruine. 21. Et il vit le Cinéen et, reprenant sa prophétie, il dit : Forte est ta demeure ; mais, pose ton nid (2) dans le rocher, certes un jour Caïn sera dévoré ; quand est-ce qu'Assur te fera captif (3) ? »

Voici la traduction que la Vulgate donne de ce passage :

« 17. *Videbo eum, sed non modo: intuebor illum, sed non prope. Orietur stella ex Jacob et consurget virga de Israëï: et percutiet duces Moab, vastabitque omnes filios Seth.* 18 *Et erit Idumæa possessio*

(1) *Nombres*, 24, 17-21.

(2) En hébreu *Ken*, nid. Les places de sûreté des Cinéens étaient situées sur des rochers, comme des nids d'aigle.

(3) On peut lire : *יִצְרָח* au lieu de *יִצְרָח*, et traduire : *La ruse d'Assur te fera captif.*

*ejus: hæreditas Seïr cedet inimicis suis: Israël vero fortiteraget. 19. De Jacob erit qui dominetur, et perdat reliquias civitatis. 20. Cumque vidisset Amalec, assumens parabolam, ait: Principium gentium Amalec, cujus extrema perdentur. 21. Vidit quoque Cinceum: et assumpta parabola, ait: Robustum quidem est habitaculum tuum: sed si in petra posueris nidum tuum, 22. et fueris electus de stirpe Cin, quandiu poteris permanere? Assur enim capiet te.»*

M. Motais prétend que dans ce discours prophétique Balaam, et Moïse avec lui, partage les peuples dont il est fait mention en deux groupes différents (1), en deux races distinctes, opposées (2). « D'un côté, dit-il, ce sont les fils de Seth, de l'autre les fils de Caïn (3). » Si cette proposition était vraie, il faudrait bien admettre l'existence de peuples antédiluviens; mais l'opposition signalée par M. Motais est, il faut le dire encore, une création chimérique de sa féconde imagination.

De quoi s'agit-il principalement dans cette prophétie? quel en est l'objet premier et immédiat? C'est Israël et Moab. Je sais que, dans les desseins de Dieu, elle annonçait pour les siècles futurs l'Étoile de Jacob, le Christ, Celui dont le bras vainqueur triomphera des résistances de tous ses ennemis; mais dans le sens littéral que nous discutons ici, il s'agit premièrement d'Israël et de Moab. Balaam prédit la défaite des Moabites; ils seront vaincus puis entièrement subjugués par Israël.

(1) P. 306.

(2) P. 307.

(3) *Ibid.*

Voilà ce que Balaam prédit d'abord : puis, sous l'influence de l'inspiration divine qui l'anime, il se met à prophétiser les destinées des peuples voisins, que son regard contemple des hauteurs du mont Phogor, vers le désert. C'est d'abord l'Idumée qui se présente à lui, puis le pays d'Amalec, puis celui des Cinéens. Sur chacun de ces peuples il prononce la sentence que l'esprit prophétique lui suggère ; mais je ne vois dans ses paroles rien qui fasse allusion à une opposition de races.

M. Motais cherche à établir la réalité de cette opposition en donnant aux mots *filios-seth* le sens de *filis de Seth* (Séthites). Mais cette traduction ne supporte pas la critique ; elle est manifestement fautive. Jacob qui doit vaincre tous les fils de Seth est lui-même de la race de Seth ; Édom est aussi de cette race ; Moab en est aussi. Ainsi les vainqueurs et les vaincus seraient de même race, et Balaam prédisant à Jacob la victoire sur *tous* les fils de Seth, prédirait que Jacob sera son propre vainqueur ! En vérité, ce serait par trop naïf. D'ailleurs la prophétie de Balaam entendue dans ce sens n'a jamais eu et n'aura jamais sa réalisation. Les fils d'Israël n'ont point assujéti tous les autres Noachides à leur domination. Il faut donc renoncer à donner aux mots *benè-scheth* le sens de *filis de Seth*.

La traduction de la Vulgate et des Septante « *filios-Seth* » ne rend pas le sens, mais reproduit seulement le mot de l'hébreu. Le mot *schet* qui désigne dans la *Genèse* un des patriarches, a aussi sa signification propre de « tumulte (1), fracas. » Le mot *benè-schet*

(1) Gesenius: שֵׁת pro שֵׂת, *tumultus*, à radice שָׁחַח strepuit, strepitum edidit.

qualifie les Moabites, peuple orgueilleux et bruyant, insolemment soulevé contre le peuple d'Israël. Ici je ne fais pas de jugement téméraire : nous savons, par les écrits de Jérémie, que l'orgueil et l'arrogance était le caractère des Moabites : « *Audivimus superbiam Moab; superbus est valde; sublimitatem ejus, et arrogantiam et superbiam, et altitudinem cordis ejus* (1). » Or, dans ce même chapitre où Jérémie nous fait des Moabites ce portrait peu flatteur, il reproduit les menaces de Balaam et copie jusqu'aux paroles de sa prophétie : « *Flamma devorabit latus Moab et vastabit filios tumultus.* » — Hébr. בני-שאון — *bené-schaôn* (2).

En résumé, dans le verset 17 du chapitre XXIV des *Nombres*, il ne s'agit pas plus des fils d'un nommé *Seth* qu'il ne s'agit, dans l'endroit cité de *Jérémie*, des fils d'un nommé *Saôn*. *Seth* et *Saôn* joints au mot *fils*, forment des qualificatifs comme on en voit fréquemment dans l'Écriture, où *fils d'orgueil* signifie *orgueilleux*, *fils de méchanceté* veut dire *méchamment*. Ici ces qualificatifs se rapportent aux Moabites.

M. Le Hir acceptait cette interprétation de préférence à toutes les autres. Dans le manuscrit que j'ai conservé de son enseignement sur la prophétie de Balaam, il dit : « Les modernes traduisent *omnes filios seth, tous les enfants de tumulte*, c'est-à-dire les Moabites qui se sont soulevés contre Israël. Ce qui favorise ce sens, c'est qu'au chapitre XLVIII de *Jé-*

(1) *Jérémie*, 48, 29; Cf. *Isaïe*, 16, 6.

(2) *Jérémie*, 48, 45. Comparer les deux textes où se trouve une grande ressemblance d'expressions. Quant au mot קד קד *verticem*, de Jérémie, je suis persuadé qu'il a été mis, par une erreur de copiste, pour קרקר *vastabil*, qu'on lit dans la prophétie de Balaam. -- La Vulgate traduit : *Devorabit partem Moab et verticem filiorum tumultus.* -- Les Septante traduisent : *filiorum Saôn*, βῆων Σαόν.

*rénie* les Moabites sont désignés sous le nom d'*enfants de tumulte*. Jérémie semble avoir entendu le texte des *Nombres* dans ce sens. D'ailleurs, le parallélisme est plus complet entre les deux parties du verset. »

Cette dernière considération n'est pas à dédaigner. En lisant le texte de la prophétie de Balaam, on voit que chaque verset est composé symétriquement de deux parties qui toutes deux expriment la même pensée ; ainsi :

« *Videbo eum, sed non modo; — intuebor illum, sed non prope.*

*Orietur stella ex Jacob, — et consurget virga de Israël.*

*Et percutiet latera Moab, — et vastabit omnes filios tumultus.*

*Et erit Edom possessus, — et Seir possessio inimicorum, etc. »*

Si l'on traduit les mots *benè-schet* par *les fils de Seth*, le parallélisme n'existe plus ; il est, au contraire, parfaitement respecté si ces mots sont regardés comme un qualificatif, bien mérité d'ailleurs, des Moabites.

De tout ce que je viens de dire il est permis de conclure que Balaam, dans sa prophétie, n'établit point d'opposition entre deux groupes, deux races de peuples : les Séthites d'une part, les Caïnites de l'autre ; le nom de Seth n'ayant pas dans ce texte le sens que M. Motais lui donne, le premier groupe fait défaut et l'opposition n'a plus de raison d'être. Voyons si le second groupe ne s'évanouira pas aussi à la lumière d'une critique attentive et sérieuse.

Je ne m'arrêterai pas à discuter l'opinion de M. Mo-



tais sur la distinction qu'il veut établir entre Édom et Séir, comme si Édom était séthite et Séir non séthite. Cette distinction est condamnée par le parallélisme du verset; elle l'est aussi par un texte du *Deutéronome* (1). et plusieurs autres autres endroits de l'Écriture où Séir et Édom sont pris comme synonymes (2).

Mais est-il vrai qu'on lise, dans la prophétie de Balaam, les noms de deux peuples qui sont manifestement d'une race étrangère aux Séthites, et par conséquent antédiluviens : les Amalécites et les Caïnites? C'est le contingent du groupe anti-séthite imaginé par M. Motais.

Voici les raisons que notre exégète propose à l'appui de son sentiment sur l'antiquité de ces deux peuples. Commençons par Amalec :

1° « Balaam appelle Amalec « la plus vieille des nations du monde; il la fait passer d'un bond par-dessus Noé et sa race; il la désigne comme la plus antique nation du globe (3). »

2° Amalec, vrai fils de Tubalcaïn, son ancêtre, ne se trouve tranquille dans la plaine que derrière les multitudes de chars armés de faux (4). »

3° D'après une tradition arabe, Amliq (Amalec) aurait eu un fils nommé Ad. Or une des femmes du caïnite Lamech s'appelait Adah. De plus, une des femmes amalécites épousées par Esaü s'appelait Adah, et Esaü a un petit-fils nommé Amalec. Amalec est donc associé à Caïn « partout et toujours (5). »

(1) C. 2, v. 4, 8, 12.

(2) Cf. *Ézéchiel*, c. 35; *Isaïe*, 21, 11.

(3) P. 314.

(4) P. 315.

(5) *Ibid.* — M. Motais ajoute « sous la malédiction de Dieu à l'époque d'Abraham (*Genèse* 15, 18-21). » — Je ferai remarquer qu'il

Il n'est pas difficile de montrer que ces raisons ne donnent aucune probabilité sérieuse à la thèse de M. Motais.

Que Balaam appelle Amalec *Reschit goim*, « la principale » ou « la plus ancienne » des peuplades établies dans le pays, cela ne prouve rien autre chose que son ancienneté relative. Il est certain qu'avant l'entrée d'Abraham en Palestine, les Amalécites habitaient la partie du désert située au sud de ce pays (1). Personne ne le conteste; mais conclure de cette priorité, que les Amalécites remontent aux temps antédiluviens, c'est une hardiesse qui n'est du ressort ni de la logique ni de la critique. C'est « un bond » que Balaam n'a point fait, et que notre exégète n'a pas le droit de se permettre.

Je ne sais où M. Motais a découvert qu'« Amalec, en vrai fils de Tubalcaïn, ne se trouvait tranquille que derrière une multitude de chars armés de faux. » Quand même cette affirmation serait justifiée par l'Écriture, on n'aurait pas le droit d'en conclure qu'Amalec descendait de Tubalcaïn; car le livre des *Juges* (2) nous apprend que l'usage de ce genre de

n'est point question en cet endroit de malédiction divine, et que la promesse faite par Dieu à Abraham ne comprend pas seulement les Cadmonéens et les Cinéens, mais tous les peuples de Chanaan. Dans l'Écriture, Amalec paraît toujours associé aux Ammonites et aux Madianites (*Juges*, c. 3 et 4; *Psaume* 82, 6).

(1) *Genèse* 14, 7. — Il peut se faire que les Amalécites soient les mêmes que les Cadmonéens: mot qui signifie *les anciens*, les premiers établis dans un pays. De là vient le nom de *Cadmus*, le premier phénicien débarqué en Grèce. — Amalec occupait le désert de Pharan, c'est-à-dire, selon toute vraisemblance, une partie du désert de Tih, s'étendant depuis l'Ouadj-el-Arabah à l'est, jusque près de l'Égypte à l'ouest, et jusqu'aux environs du mont Sinaï au sud. (H. S. Palmer, *Sinai*, pp. 199-200.)

(2) *Juges*, 4, 3.

chars était commun aux Chananéens. Mais nulle part il n'est dit que les Amalécites aient employé de tels engins dans les guerres qu'ils firent à Israël. Voyez-les à Raphidim : ils n'affrontent pas leurs ennemis en bataille rangée ; ils les harcèlent, se jetant à l'improviste sur le front ou sur l'arrière-garde, enlevant et tuant les traînards (1). Du temps des Juges, ils font des razzias ; on les compare à des sauterelles qui ravagent la campagne (2) : ce sont, en un mot, de vrais Bédouins. Si quelqu'un trouve dans la Bible les chars armés de faux d'Amalec, qu'il veuille bien me le dire (3).

Le rapprochement plus ou moins ingénieux d'une légende arabe et de certains noms qui se ressemblent, ne prouve absolument rien, sinon que l'auteur a épuisé toutes les ressources de son érudition en faveur de sa thèse. D'ailleurs Ada femme d'Esau n'était pas Amalécite ; la *Genèse* dit : *Ada fille d'Élon Héthéen* (4). Il est vrai qu'un petit-fils d'Esau portait le nom d'Amalec, mais ce fait n'a pas plus d'importance que le nom de Saba commun à un enfant de Chus et à un petit-fils d'Héber (5).

Voilà à quoi se réduisent toutes les raisons apportées par M. Motais à l'appui de l'origine antédilu-

(1) « Souviens-toi, dit Moïse à son peuple, de ce que te fit Amalec quand tu sortais de l'Égypte, comment il vint te barrer le chemin, et comment il te chargea en queue, frappant tous les traînards qui te suivaient, lorsque tu étais toi-même affaibli et fatigué (*Deutér.* 25, 17-18). »

(2) *Juges*, 6, 3 et 7, 12.

(3) Il en est parlé au livre de *Judith* (4, 13) dans l'exhortation que l'auteur sacré met sur les lèvres du grand-prêtre. Mais ce morceau d'éloquence patriotique n'a évidemment aucune valeur au point de vue particulier qui nous intéresse.

(4) *Genèse*, 36, 2.

(5) *Ibid.*, 10, 7 et 28.

vienne des Amalécites. Examinons maintenant la valeur des raisons qu'il allègue pour assigner aux Caïnites la même antiquité.

« Le Caïnite, cette autre fraction des descendants de Caïn dont nous parle le prophète (Balaam), a conservé, dit M. Motais, avec le nom même de son père, le cachet de son origine. Comme elle porte bien encore dans ses mœurs les traces indélébiles du sceau paternel ! « Quiconque me rencontrera, me tuera, » disait Caïn. Le Caïnite a emporté avec lui la peur ; il se cache, *il se niche*, suivant l'expression de Balaam, *sur le haut des rochers inaccessibles*, en dehors des régions humaines ordinaires, et il n'est en sécurité que quand il s'est rendu inabordable. Les autres hommes sont pour lui des ennemis (1). »

Si la peur est le sentiment qui caractérise les Caïnites à l'époque de Balaam, ils ont bien changé depuis le temps où M. Motais les voyait « esprits ardents, actifs, créateurs, » se jeter dans la voie de « l'émigration continuelle (2). »

Ordinairement le sentiment de la crainte, de la peur chez un criminel, va en s'affaiblissant à mesure que le temps emporte l'heure où le crime pouvait appeler la vengeance. Ici, chose étrange, ce serait le contraire. Comment expliquer ce phénomène, et rendre raison de la différence de caractère que M. Motais affirme trouver entre les Caïnites du premier siècle et ceux du trentième ?

Tout cela est affaire d'imagination, changement de décor pour la pièce qu'il s'agit de jouer : *Caïn pré-*

(1) P. 315.

(2) P. 260.

*servé du déluge*. Les Cinéens dont parle Balaam plaçaient leurs habitations sur des rochers escarpés : donc ils étaient dominés par la peur ; donc ils sont les descendants de Caïn. Quelle singulière manière de raisonner ! Que les Cinéens aient construit leurs forteresses sur des rochers difficiles à escalader, il n'y a là rien de surprenant pour qui est tant soit peu versé dans la connaissance de l'histoire. A une époque où la multiplicité des peuplades et le manque de lois communes donnait lieu à de brusques et soudaines invasions, chacun pourvoyait de son mieux à sa sécurité. Les uns s'entouraient de fortes murailles, les autres bâtissaient leurs villes sur des montagnes, d'autres se faisaient, pour ainsi dire, des nids dans les rochers afin de s'y retirer en cas d'attaques imprévues. Le mot *nid*, en hébreu *Ken*, au pluriel *Kin-nim*, est employé dans l'Écriture pour désigner ces sortes d'habitations. Elles étaient en usage dans le pays d'Édom, comme on le voit dans le livre de Jérémie (1). Il est possible que la peuplade des Cinéens, voisine d'Édom et de Madian, dans la péninsule sinaïtique, ait tiré son nom de cette façon de construire ses places fortes.

Que la peur, et une peur héréditaire, ait poussé les Cinéens ou Kinéens à se loger en dehors des *régions humaines*, à se rendre *inabordables*, à regarder les autres hommes comme leurs *ennemis*, rien dans l'Écriture sainte ne nous autorise à le penser. Nous savons, au contraire, qu'ils se montrèrent très serviables à l'égard des Israélites dans le désert. Tandis que les Amalécites attaquaient traîtreusement les Hébreux dans les défilés de Raphidim, les Cinéens leur témoi-

(1) Jérémie, 49, 16. — Cf. Abdias, 1, 2-4.

gnèrent une sincère bienveillance. Aussi voyons-nous le roi Saül, reconnaissant des services rendus par eux à son peuple, les avertir de se séparer des Amalécites qu'il avait résolu d'exterminer (1).

Voilà les véritables Cinéens, tels que la Bible nous les montre. Ce sont des descendants de Cousch fils de Cham. Moïse est le gendre de Jobab ou Jéthro le Cinéen; or il dit lui-même, dans l'*Exode* (2), qu'il épousa Séphora, et il l'appelle éthiopienne, couschite (3). Les Cinéens de Balaam étaient donc d'origine couschite; leur pays tirait probablement son nom de leur genre d'habitation. Ils étaient d'un caractère affable et doux, gouvernés par des hommes sensés, comme on peut le voir par les conseils que Jéthro donne à Moïse (4). Les Cinéens vinrent en aide aux Israélites dans le désert; quelques-uns même se mêlèrent au peuple de Dieu et partagèrent ses destinées.

En terminant cette discussion, et pour ne plus avoir à revenir sur les Caïnites et les Amalécites, j'emprunterai à M. Motais lui-même un argument contre l'origine antédiluvienne de ces deux peuples.

A la page 322 de son livre, il présente les races soi-disant antédiluviennes comme des races exceptionnelles, monstrueuses, formant un monde à part; et il leur assigne en particulier une taille colossale: « Ce sont, dit-il, des nations entières qui furent des nations de géants. »

Puis il ajoute, appliquant ces considérations générales aux Caïnites: « Tous ces traits, fournis par Moïse, nous semblent singulièrement caractéristiques,

(1) *I Rois*, 15, 6.

(2) *Exode*, 2, 21.

(3) *Nombres*, 12, 1.

(4) *Exode*, 18, 17.

lorsque l'on considère qu'il a connu le Caïnite lui-même, et qu'ils complètent si parfaitement le portrait de ces mêmes Caïnites, dont Balaam n'a donné sans doute qu'une ébauche, mais dont il a dit formellement le nom, pour les distinguer de la race de Seth : *Et etiam exterminabitur Caïn!* »

Eh bien, après avoir affirmé à ses lecteurs que la stature colossale des peuples antédiluviens est un caractère particulier aux Caïnites, et que Moïse lui-même, qui les a connus, le leur applique, et complète ainsi leur portrait, — M. Motais, dans une note placée au bas de la même page, écrit tout le contraire : « *Les Amalécites et les Caïnites ne sont point indiqués comme peuples de géants.* » On ne peut mieux se contredire.

6° Affirmation. — *Après Balaam, Moïse lui-même nous dénonce clairement l'existence de races d'origine antérieure au déluge.*

Le silence gardé par Moïse sur certains peuples qu'il ne nomme pas dans sa liste des Noachides, est interprété par M. Motais comme une « révélation tacite » de l'auteur sacré. Si Moïse n'a point nommé ces peuples parmi les descendants de Noé, il nous révèle par son silence à leur égard qu'ils ne font point partie de la race noachide : telle est la conclusion de M. Motais. J'ai montré plus haut combien cette conclusion est mal fondée.

Il invoque maintenant « la révélation parlante » de Moïse. Il faut voir si les paroles de l'auteur sacré sont plus favorables à la thèse de M. Motais que ne l'est son silence. Ici notre exégète aurait dû, ce semble, mettre sous les yeux du lecteur des citations textuelles

de Moïse ; mais il n'en fait rien : c'est lui-même qui entreprend de nous révéler ce que savait, ce que pensait Moïse sur les peuples antédiluviens à l'existence desquels M. Motais veut qu'il rende témoignage dans ses écrits.

« Cette révélation tacite de Moïse, dit M. Motais, devient parlante quand, à cette exclusion voulue (1), il ajoute que la tradition noachide ne lui a rien appris sur ces peuples. Il sait que bien des siècles avant l'arrivée d'Israël, lorsque les descendants d'Esau et de Loth vinrent s'établir sur la frontière des terres chanaanéennes, des nations fort anciennes, les plus anciennes du monde, dirait l'oracle de Moab, et qui comptaient dans leur histoire une longue file de générations de rois et de princes, vivaient dans ces régions perdues. Mais ce qu'il en sait ne vient point de la tradition patriarcale. Il n'a connu par elle ni l'âge, ni le nom, ni la physionomie, ni la nature du langage de ces races étrangères. C'est, avoue-t-il, par les légendes courant au milieu de leurs tardifs vainqueurs, qu'il sait quelques mots de leur passé. *Terra gigantum reputata est... quos Ammonitæ vocant Zomzomim* (2). *Quasi gigantes crederentur; Moabitæ appellant eos Emim* (3). Aussi ne les traite-t-il point comme les fils de Noé. Son langage semble n'être que le complément de l'oracle du fils de Béor, et sa parole peut lui servir de commentaire. Il en parle comme de races absolument en dehors, à tout point de vue, de celles du monde noachique : races vouées

(1) C'est M. Motais qui veut trouver une exclusion dans le silence de Moïse.

(2) *Deutéron.*, 2, 20.

(3) *Ibid.*, 11.



à la destruction, livrées par Dieu aux fils des patriarches (1), qui partout les conquièrent, les exterminent et s'établissent sans merci sur leurs ruines (2). D'après lui, comme d'après Balaam, elles ressemblent toutes, par quelque trait, à certains types connus du vieux monde. On y retrouve le produit des passions des époques primitives. La force brutale est leur apanage. Il se plaît à montrer, dirait-on, qu'elles sont bien des races antédiluviennes, en rappelant à chaque description nouvelle, que ce sont des races de géants.

« En outre, ces races qu'il ne connaît point par la grande révélation traditionnelle, les Sémites descendants de Noé ne les connaissent pas davantage; et l'on se rappelle l'effroi que semèrent en Israël les explorateurs de Josué lorsqu'ils répétaient avec terreur qu'ils avaient vu des hommes « auprès desquels ils n'étaient que des sauterelles (3). » Ils distinguent parfaitement toute la famille de Cham, de la race d'Énac, *Stirpem Enacim* qu'ils citent toujours comme une race étrange, étonnante (4). L'on ne peut lire ces pages bibliques sans saisir que, dans la pensée de Moïse et des fils de Jacob, ces hommes ou plutôt ces « monstres (5), » comme ils disent, appartiennent à un monde à part. Ils n'ont entendu parler de rien de semblable dans la descendance de Noé.

« Or ces hommes à stature antédiluvienne ne sont point des anomalies au milieu de peuples à physiologie ordinaire. Ce sont des nations entières qui furent des nations de géants.

(1) *Deutéron.*, 2, 9-12.

(2) *Ibid.*, .

(3) *Nombres*, 13, 34.

(4) *Deutéron.*, 1, 28; 2, 11-21; 9, 2; *Josué*, 11, 21-22.

(5) *Nombres*, 13, 34.

« Comment croire que le monde a assez vécu depuis le déluge pour voir ainsi non-seulement renaître, mais se former, à l'état de peuples (1), de peuples nombreux et vieillis, ces types jadis exceptionnels, produits par la luxure antédiluvienne ? car ce ne sont pas des peuples nouveau-nés.

« Moïse encore nous avertit du contraire. Ces peuples, nous dit-il, sont, pour la plupart, des peuples usés qui se meurent. Les Émim furent des géants, mais « autrefois ; » les Zomzommim furent des géants aussi, mais « autrefois. » *In ipsa olim habitaverant gigantes* (2). Toute la terre de Basan fut une terre de géants mais « autrefois ; » tellement qu'à l'époque dont parle Moïse, son roi seul représente la race antique, maintenant dégénérée. Des siècles et des siècles ont passé sur cette race ; elle a à peu près vécu. Les Énacim semblent être plutôt une famille qu'un peuple ; les géants de Basan ne sont plus qu'un souvenir : *Solus quippe Og restiterat de stirpe gigantum* ; et les fils d'Ammon, implantés sur les restes de cette souche disparue, montraient dans Rabbath leur capitale, le lit de neuf coudées où dormait le vaincu d'Israël (3).

« C'est donc un vieux monde qui disparaît, et non un monde qui renaît et qui ressuscite. Tous ces traits, fournis par Moïse, nous semblent singulièrement caractéristiques, lorsque l'on considère qu'il a connu le Caïnite lui-même, et qu'ils complètent si parfaitement le portrait de ces mêmes Caïnites (4), dont Balaam n'a donné sans doute qu'une ébauche,

(1) *Deutéron.*, 2, 10 et 21.

(2) *Ibid.*, 20.

(3) *Deutéron.*, 3, 12.

(4) V. plus haut, p. .

mais dont il a dit formellement le nom, pour les distinguer de la race de Seth : *Et etiam exterminabitur Caïn* (1) ! »

J'ai transcrit intégralement ces deux pages du livre de M. Motais parce qu'on y voit un *spécimen* de son habileté dans l'art d' « interroger les textes, » et l'un des plus beaux produits de sa riche imagination.

Remarquons d'abord qu'il insiste sur la taille gigantesque de certains peuples de Chanaan ; il y revient par dix fois, et il veut que cette taille exceptionnelle soit la marque caractéristique et indéniable d'une origine antédiluvienne (2). Ces géants ne sont pas à ses yeux des descendants de Noé ; ce sont, dit-il, « des produits de la luxure antédiluvienne. » Il fait, sans doute, allusion au verset 4 du chapitre VI de la *Génèse* : « *Gigantes autem erant super terram in diebus illis. Postquam enim ingressi sunt filii Dei ad filias hominum, illæque genuerunt, isti sunt potentes a sæculo viri famosi.* » Comment M. Motais ne s'est-il pas aperçu qu'en assignant une telle origine aux géants de Chanaan, il se contredisait lui-même de la manière la plus formelle, et donnait un démenti à sa théorie de la restriction du déluge à la race de Seth ? Il ne peut nier que les géants ne soient de la race de Seth, puisque pour lui les « fils de Dieu » appartiennent exclusivement à cette race, et que 'c'est aux « fils de Dieu » qu'est expressément attribuée la

(1) PP. 321, 323.

(2) Si la taille gigantesque est un caractère essentiel aux races antédiluviennes, ni les Caïnites ni les Amalécites ne sont d'origine antérieure au déluge ; M. Motais est forcé de le reconnaître. Si cette taille n'est pas caractéristique des races antérieures au déluge, tout le raisonnement de M. Motais porte à faux.

paternité de ces hommes à la taille colossale, à la vigueur extraordinaire. Selon lui encore, les Séthites seuls ont péri dans le déluge, et par conséquent toute cette race de géants a dû être submergée. Comment M. Motais, qui affirme la destruction totale des Séthites par le déluge, peut-il soutenir que les géants Séthites ont été préservés? Voilà une difficulté qui vaut la peine d'être élucidée par les défenseurs de sa théorie, si elle en a.

Mais laissons ces arguments *ad hominem*; il y a quantité d'assertions contestables dans ces deux pages.

1° Moïse ne dit nulle part que la tradition noachide ne lui a rien appris sur les peuples dont il est fait mention aux endroits cités par M. Motais.

2° Une preuve qu'il n'était pas aussi ignorant à ce sujet que le suppose M. Motais, ce sont les détails qu'il donne sur les peuplades qui habitaient le pays de Séir avant qu'Esau fût venu s'y fixer. Mais il ne dit point que ces nations étaient « les plus anciennes du monde » et autres choses semblables que lui prête M. Motais, ni qu'elles habitaient « des régions perdues. » Loin de là, il les comprend expressément dans le pays de Chanaan, comme on le voit dans le passage suivant du *Deutéronome* : « *Venite ad montem Amorrhæorum, et ad cœtera quæ ei proxima sunt campestria atque montana et humiliora loca contra meridiem, et juxta littus maris, TERRAM CHANANÆORUM et Libani usque ad flumen magnum Euphraten. En, inquit, tradidi vobis : ingredimini et possidete eam* (1). » Ainsi pour Moïse tout le pays circonscrit

(1) *Deutéron.*, 1, 7-8.

dans ces limites était chanaanéen et, par conséquent, noachide.

3° Comment peut-on soutenir que si Moïse sait quelque chose du passé des peuples qu'il est appelé à chasser du pays de Chanaan, ce qu'il en sait « ne vient point de la tradition patriarcale ? » En quel endroit du Pentateuque a-t-on lu qu' « il avoue n'en connaître quelques mots que par les légendes courant au milieu de leurs tardifs vainqueurs ? » Abraham, Isaac et Jacob ont vécu deux cents ans au milieu des peuples de Chanaan ; est-il possible qu'ils soient demeurés dans l'ignorance des origines et de l'histoire des diverses peuplades parmi lesquelles s'est passée leur vie ? Et Moïse a-t-il pu négliger de recueillir toutes les traditions de ses ancêtres sur cette terre qui leur avait été promise et qui était l'objet de leurs désirs ? Peut-on supposer qu'il ait vécu quarante ans dans le désert de Madian, tout voisin de la terre de Chanaan, sans s'instruire de la situation intérieure du pays et des mœurs de ses habitants ? De ce qu'il n'en dit rien, conclure qu'il ignore, c'est aller trop vite et trop loin.

4° M. Motais fait dire à Moïse que les Zomzommim, les Émim, les Énacim, sont *des races absolument en dehors, à tout point de vue, de celles du monde noachique, — des races vouées à la destruction, — des nations entières de géants, — des peuples vieilliss, etc.*

En aucun endroit du Pentateuque on ne lit que les peuplades sus-nommées ne sont point de la race de Noé. Il est même aisé de se convaincre, par une étude attentive des textes, que tous ces peuples sont re-

gardés dans le livre de Moïse comme faisant partie de la race de Chanaan.

Le nom de terre de Chanaan est donné par Moïse à toute l'étendue de pays comprise dans les limites indiquées à l'endroit du *Deutéronome* que j'ai cité plus haut (1).

Ce pays était occupé par un grand nombre de peuplades ou de tribus, bien avant que Josué ne vînt en prendre possession à main armée. Une liste égyptienne de la XVIII<sup>e</sup> dynastie 'en compte jusqu'à cent dix-neuf.

Les principales de ces peuplades, au temps d'Abraham, sont nommées pour la première fois dans le récit de l'alliance faite par Dieu avec ce patriarche. Ce sont les Cinéens, les Cénézéens, les Cadmonéens, les Héthéens, les Phérézéens, les Rephaïm, les Amorrhéens, les Chananéens, les Gergéséens et les Jébuséens (2). Tous ces tribus sont d'origine chananéenne, bien que l'une d'elle ait conservé en particulier le nom patronymique de Chanaan (3). Quelquefois le nom d'Amorrhéens ou d'Héthéens désigne la généralité de ces peuplades (4). Basan était aussi Chananéen (5).

On voit, par le texte cité plus haut du chapitre XV de la *Genèse*, que la peuplade des Rephaïm faisait

(1) P. 310.

(2) *Genèse*, 15, 19-21.

(3) Cf. Gesenius, dans son *Lexique hébraïque latin*, v<sup>o</sup> ךךךךך. Le Chananéen proprement dit habitait « *juxta mare et fluentia Jordanis* (*Nombres*, 13, 30). »

(4) *Ibid.*, 15, 16. « *Necdum completa est iniquitas Amorrhæi.* » — « *Omnis terra Hethæorum.* » (*Josué*, 1, 4).

(5) « *Sehou regem Amorrhæorum et Og regem Basan, — et omnia regna Chanaan* (*Psaume* 134, 11.) » Le parallélisme des deux parties du verset fait entendre que tous ces peuples étaient Chananéens.

partie de la nation chananéenne; elle est du nombre de ces peuples que Dieu veut exterminer, à cause de leurs crimes, pour donner leurs terres à la postérité d'Abraham.

Or les Rephaïm étaient une race d'hommes d'une taille et d'une vigueur extraordinaire, des géants. Og, le gigantesque roi de Basan était de la race des Rephaïm (1). Ils avaient habité d'abord le pays montagneux de Galaad; puis les restes de leur tribu, frappée par la main du Seigneur, s'étaient enfuis, abandonnant leur pays aux Ammonites (2). Ces Rephaïm se répandirent dans toute la Palestine. On les trouve au temps de Josué où ils sont appelés Rephaïm et Chananéens (3).

Les Rephaïm n'étaient pas les seuls Chananéens remarquables par leur haute stature; il en était de même des Amorrhéens : « *Ego autem exterminavi Amorrhæum a facie eorum : cujus altitudo, cedrorum altitudo ejus et fortis ipse velut quercus* (4), » dit le Seigneur par le prophète. Personne n'osera contester que les Amorrhéens ne fussent des descendants de Chanaan : Moïse l'affirme expressément dans sa table généalogique. On a donc raison de soutenir contre

(1) *Deutéron.*, 3, 11 (texte hébreu).

(2) *Ibid.*, 3, 20.

(3) *Josué*, 17, 15-16. — « *Ad quos (filios Joseph) Josue ait : Si populus multus es, ascende in sylvam, et succide tibi spatia in terra Pheresæi et REPHAÏM, si angustus tibi est mons Ephraim. Dixeruntque filii Joseph : Non sufficit nobis mons, et currus ferrei (sunt) in omni CHANANÆO qui habitat in terra vallis.* » Ainsi ces Rephaïm, qu'il s'agit de déloger, sont des Chananéens.

(4) *Amos*, 2, 9. — Og roi de Basan et Séon sont appelés par Moïse « les deux rois des Amorrhéens (*Deutéron.*, 3, 8, et 4, 47.) » — « Les géants de Basan ne sont plus qu'un souvenir, » dit M. Moïtais; ils se sont cependant fort bien battus contre les Israélites. (*Deutéron.*, 3, 13).

M. Motais que les géants du *Deutéronome* sont des Noachides, et non point des *racés absolument en dehors, à tout point de vue, de celles du monde noachide*.

Mais les Zomzommim, les Zuzim, les Néphilim, les Émim, les Énacim, qui sont-ils ? Ce sont des Rephaïm, des Amorrhéens, des Héthéens, par conséquent, des Chananéens.

De ce que les Ammonites appelaient les Rephaïm, Zomzommim, M. Motais tire cette conséquence, que « le langage primitif de ces peuples semblait un bourdonnement indescriptible que les Ammonites caractérisaient par le nom ironique de Zomzommim. » La conséquence n'est pas logique : puisque les Rephaïm étaient Chananéens, ils parlaient assurément la langue commune aux peuples de la terre de Chanaan. Le surnom que leur donnaient les Ammonites n'avait donc pas sa raison dans le « bourdonnement indescriptible » de leur langage. C'était plutôt à cause de leur caractère violent et de leur humeur guerrière qu'on les surnommait Zomzommim ou Zouzim, mot que les Septante, d'accord avec la version chaldéenne, traduisent par « ἔθρη ἰσχυρῶν. » Gesenius, dans son *Lexique*, traduit « *populi frementes.* »

Leur impétuosité dans l'attaque les faisait surnommer Néphilim, *irruentes* (1) : le nom d'Émim, *terrores*, que leur donnaient les Moabites, exprime l'effroi, la terreur que leur aspect inspirait (2).

(1) Cf. *Lexique* de Gesenius.

(2) On voit un mélange des surnoms qu'on donnait aux géants, dans le passage du *Deutéronome* (2, 10), où il est dit que le pays des Moabites était occupé avant eux par « un peuple de haute taille comme les Énakim ; ils passaient pour être des Rephaïm comme les Énakim, et les Moabites les appelaient Émim. »



Quant au nom d'Énacim ou Énakim, il est le nom patronymique d'une famille de géants qui descendaient d'Arba l'Héthéen et de Énak son fils. Énak veut dire *longicollis*, homme de haute taille. Ce nom qui désignait proprement la famille d'Énak, dont les descendants furent chassés d'Hébron par Josué (1), se donna généralement aux géants qui se rencontraient chez les Amorrhéens, chez les gens de Basan et les Rephaïm; on les appelait des Énacim, ou des *Bené Énak* (2). Il en a été de ce nom comme celui d'Hercule; on dit: des hercules, pour désigner des hommes d'une force prodigieuse.

Les Émim, Zomzommim, Zouzim, Nephilim, Énakim, sont donc tous ou des Rephaïm, ou des Héthéens, ou des Amorrhéens; par conséquent, des Chana néens.

5° M. Motais veut trouver une preuve de l'origine antédiluvienne des races de géants dans ce fait, que les Sémites descendants de Noé ne les connaissaient pas: « l'on se rappelle, dit-il, l'effroi que semèrent en Israël les explorateurs de Josué lorsqu'ils répétaient avec terreur qu'ils avaient vu des hommes « auprès desquels ils n'étaient que des sauterelles, » des hommes ou plutôt des « monstres, » comme ils disent, qui appartiennent à un monde à part. »

Que les Hébreux, avant d'entrer dans la Terre promise, n'aient eu aucune connaissance de l'existence

(1) *Josué*, 11, 21.

(2) Quand il s'agit des fils d'Énak, le nom d'Énak est précédé de l'article qui se place ordinairement devant les noms de peuples ou de famille בני הנק. Cf. *Nombres*, 13, 23; *Josué*, 11, 22; 15, 13-14; *Juges*, 1, 20. — S'il s'agit des géants en général, l'article est omis. Cf. *Nombres*, 13, 29, *Deutéronome*, 1, 28; 2, 10-11 et 21; 9, 2; *Josué*, 11, 22; 14, 12 et 15.

des géants, cela n'a rien d'étonnant. Tous les Israélites qui passèrent le Jourdain à la suite de Josué étaient nés dans le désert, et y avaient vécu presque toujours dans l'isolement des autres peuples. Il est bien probable qu'on n'étudiait pas la géographie et l'histoire dans le camp d'Israël. Les Israélites ne connaissaient pas plus les peuples non géants que les peuples géants; et si cette ignorance emporte avec elle la conséquence que veut en tirer M. Motais, il faut dire que toutes les tribus dont la terre de Chanaan était peuplée « appartenaient à un monde à part. » Je ne crois pas que cette proposition puisse se soutenir.

Il est vrai que la plupart des explorateurs envoyés par Josué cherchèrent à effrayer les Israélites, en exagérant les difficultés de l'entreprise. Ils dirent que ces peuples étaient robustes, que les villes murées étaient nombreuses et même qu'il y avait parmi eux des *bené-Énak*, des hommes de haute taille, voilà tout. Jamais ils ne les ont appelés « monstres. » Ce mot qui est dans la Vulgate n'est pas dans l'hébreu, et son équivalent ne s'y trouve pas davantage. On lit : « *Ibi vidimus Nephilim filios Énak, — les Néphilim à la haute stature* (1). » Ces géants ne sont pas distingués de la famille chananéenne à laquelle ils sont mêlés, car il s'agit en cet endroit des Amorrhéens et d'autres nommés parmi les descendants de Chanaan (2).

6° Où M. Motais a-t-il lu que « la force brutale »

(1) *Deutéron.*, 1, 20, 27.

(2) *Nombres*, 13, 39. — On lit au même chapitre, verset 18 : « *Misit ergo eos Moyses ad considerandam terram CHANAAN.* » Or c'est dans cette exploration que les envoyés de Moïse rencontrent des géants : ces géants étaient donc Chananéens

fût l'apanage des Iduméens, des Moabites, des Amalécites, des Cinéens nommés dans la prophétie de Balaam ? Où a-t-il vu que les Rephaïm et les Amorrhéens fussent des « peuples vieilliss ? » Où a-t-il lu ces paroles qu'il prête à Moïse : « Ces peuples sont, pour la plupart, des peuples usés qui se meurent ? » Dieu dit, au contraire, à Israël : « J'ai chassé devant toi des nations plus fortes que toi, *robustiores te* (1). » Si ces peuplades ont en grande partie disparu devant les fils de Moab et d'Ammon, puis devant les fils d'Esau et de Jacob, c'est parce que le Seigneur les a frappés de sa main vengeresse. Moab, Ammon, Israël n'eussent jamais réussi à déposséder les Chananéens de leur territoire, si Dieu ne leur fût venu en aide. Cette vérité est souvent rappelée dans les Saints Livres soit par Dieu lui-même, soit par ses prophètes (2). Ce n'est donc pas de vieillesse que ces peuples sont morts, et leur ruine ne peut servir de point de départ pour supputer leur âge (3).

(1) *Deutéron.*, 7, 1.

(2) Il est dit expressément que Dieu détruisit ceux des Rephaïm et des Amorrhéens qui habitaient les montagnes à l'est de la mer Morte pour donner leur pays aux Moabites et aux Ammonites. (*Deutéron.*, 2, 10, 21, 22.) Cf. *Exode.* 34, 11; *Deutéron.*, 4, 38; 1, 1 et 20; *Josué*, 24, 12; *Psaume* 43, 3-4; *Sagesse*, 12, 8 et sqq.

(3) M. Motais veut prouver, par un passage des *Paralipomènes*, la haute et antédiluvienne antiquité des habitants de Geth. Voici comment il raisonne :

Le livre des *Chroniques* (1. *Paralipomènes*, 7, 21) appelle ces gens-là בארצ בני־לדים *nés dans cette terre*. « L'emploi de cette périphrase, dit-il, est remarquable, puisqu'il y a un mot consacré pour désigner les *indigènes* d'un pays, par exemple, les Chananéens établis depuis longtemps lorsque les Hébreux arrivent. Ce mot est celui de אורח usité, pour ce cas, à toutes les fois, dans le *Pentateuque*. Cette distinction intentionnelle entre *indigènes* et *aborigènes* ou *autochtones*, montre l'idée que se faisait l'auteur de ces races, et n'est pas sans poids dans la question présente (p. 336, note 1). »

Voilà comment « Moïse authentique deux fois les Cai-  
nites de Balæam. » Le silence de Moïse ne justifie nul-  
lement les affirmations de M. Motais, et sa parole leur  
enlève toute valeur.

L'abbé RAMBOUILLET,

*Vicaire de Saint-Philippe du Roule.*

(A suivre).

Tout cet étalage d'érudition n'est qu'en surface. — 1° L'emploi de deux expressions différentes pourrait donner lieu à réflexion, si le *Pentateuque* et les *Paralipomènes* étaient du même auteur, du même style; or, il n'en est rien, puisque dix siècles séparent la composition des deux ouvrages. — 2° Le mot אֲדָוָה n'indique point les Chananéens, mais les enfants d'Israël par opposition aux étrangers גֵּר *advena* (1). — 3° S'il fallait juger de l'antiquité de chacune des deux races par la signification du mot employé pour la désigner, le mot אֲדָוָה *germen* a bien plus d'énergie que celui de נִלְדָּוּ בְּאֶרֶץ *nati in terra*. Les Philistins qui vivaient à Geth, au temps de l'invasion des Éphraïmites, étaient simplement nés dans le pays; cela ne prouve point du tout qu'ils fussent les descendants d'une race antédiluvienne.

(1) Cf. *Leviticus*, 17, 8, 10, 12, 13, etc.

## PIERRE D'AILLY ET SES HISTORIENS

---

L'histoire générale du grand schisme d'Occident peut être, de nos jours, considérée comme presque achevée. Les documents innombrables publiés par les érudits du xvii<sup>e</sup> siècle, mis en œuvre et complétés d'année en année, font bien connaître les événements si complexes de cette période.

On n'en saurait dire autant par rapport à l'étude des hommes qui, à la fin du xiv<sup>e</sup> siècle et au début du xv<sup>e</sup>, ont joué un rôle important dans les affaires ecclésiastiques de leur époque : elle est beaucoup moins avancée. Parmi ces hommes, il faut placer au premier rang, immédiatement au-dessous des compétiteurs à la Papauté, P. d'Ailly, connu aussi sous le nom de « cardinal de Cambrai. » Un critique a pu le déclarer sans aucune exagération (1) : « Le développement du schisme et surtout les événements du concile de Constance ne se comprennent pas en dehors de son action personnelle ; on pourrait faire l'histoire de ces quarante ans sous le titre de : *Pierre d'Ailly et son temps.* »

La publication récente d'une étude considérable sur ce sujet, présentée au Collège théologique de Lille par Monsieur l'abbé Salembier, sous forme de thèse de doctorat (2), nous fournit l'occasion et le moyen d'appré-

(1) Max Lenz, *Revue historique*, 1879, p. 464.

(2) PETRUS AB ALLIACO, *dissertatio inauguralis quam cum XX thesibus subnexis.... Lud. SALEMBIER,.... ad magistrerii lauream consequendum Insulis publice propugnabit.... a<sup>o</sup> MDCCCLXXXVI, v. Kal. Augusti.* (1 vol. in-8°, LII — 392 pp. Lille, Lefort). — En vente chez Bergès, 2. rue Royale, Lille.

cier les biographes de Pierre d'Ailly, ainsi que sa vie, sa doctrine et son caractère.

## I

Parmi les historiens de d'Ailly, il en est beaucoup qui ont usé et abusé de sa renommée, pour en faire un ancêtre du protestantisme et un apôtre du gallicanisme. D'autres se sont placés uniquement, en le jugeant, au point de vue de l'érudition locale et de la critique littéraire. Bien plus, le texte même de ses ouvrages, allégué par Bossuet dans sa *Défense de la déclaration du clergé gallican* (1), a pu être cité, en une circonstance très solennelle (2), en faveur de l'infaillibilité pontificale, tandis qu'un éminent théologien déclarait son autorité nulle, le traitait de *sciolum et malevolum caput* (3). Le dernier de ses historiens, M. le docteur L. Salembier, sans mépriser les travaux antérieurs, est allé droit aux sources éditées ou inédites : il est jusqu'ici le principal représentant de la science catholique et française par rapport au cardinal d'Ailly. Son ouvrage, fait sans prévention, plus défavorable peut-être à P. d'Ailly que l'auteur ne l'aurait soupçonné au jour où il choisit le sujet de sa thèse, mériterait de porter pour exergue devise de son héros, qu'il faut appliquer impartialement au cardinal et à son biographe : *Veritas vincit.*

Ouvrez un dictionnaire biographique quelconque ; vous y trouverez un certain nombre de lignes ou même de colonnes sur P. d'Ailly ; il est inutile d'en consulter

(1) L. XIV, c. 12.

(2) *Œuvres du card. Régnier*, t. IV, pp. 210-211.

(3) Boniv, *Tract. de Papa*, t. I, l. 1, p. 475.

plusieurs, car tous fourniront les mêmes renseignements, plus ou moins condensés, plus ou moins ... empruntés. Moréri, dans son édition la plus complète, nous a paru suffisamment exact : c'est pour cela sans doute qu'il n'est plus de mode de le citer aujourd'hui. Dans tous ces recueils, quels qu'ils soient, il y a des dates, des faits et même des références ; on y chercherait en vain la physionomie propre, la *caractéristique* du personnage. Faisons toutefois une exception pour la notice savante publiée dans le *Kirchenlexicon* de Wetzler et Welte : elle est due à celui qui est devenu le cardinal Hergenröther.

La première biographie séparée, digne de P. d'Ailly, est celle de Launoy. Dans son histoire du collège de Navarre, qu'il appelle si vaguement : *Academia Parisiensis illustrata*, il s'arrête complaisamment devant le cardinal de Cambrai (1). Avec son langage néo-latin, trop cicéronien, qui vante jusqu'à l'outrer le mérite des *Navarrais* célèbres, il raconte fidèlement les événements, s'appuie sur le témoignage des manuscrits et des documents d'archives qu'il a compulsés, et mérite d'être sérieusement étudié, d'autant plus que parmi tous ces docteurs des trois grands siècles de Navarre il n'y a pas de saints à « dénicher. »

Un peu plus tard, Hermann von der Hardt fait précéder d'une biographie de P. d'Ailly les documents de haute valeur que fournit son immense histoire du concile de Constance (2). Cette vie, de trente pages in-folio, est entremêlée de citations nombreuses, et vaut uniquement par les œuvres dont il y est fait mention : l'auteur est animé de l'esprit césarien, que son érudition indi-

(1) *Acad. Paris. illustr.*, t. I, pp. 467-480, édit. Paris, 1682.

(2) H. von der Hardt. *Magn. œcum. concil. Constant.*, Francfort, 1697-1700, 6 vol. in-fol.

geste lui permet de manifester à temps et à contre-temps.

Une observation analogue peut s'appliquer à Ellies-Dupin : dans ses œuvres personnelles, comme dans les œuvres de Gerson qu'il édite sans avoir eu la peine de les colliger (1), les appréciations sont à contrôler et les documents à utiliser.

La première étude détachée sur P. d'Ailly qui ait paru dans ce siècle est celle d'Arth. Dinaux (2) ; — nous suivons, on le voit, l'ordre chronologique. — Ce chercheur, auquel la science médiévale doit beaucoup dans le Nord de la France, s'est surtout occupé du point de vue historique, le seul pour lequel il était compétent ; encore faut-il regretter qu'il ait cru devoir céder à une certaine tendance *doctrinaire*, en félicitant d'Ailly « d'avoir soutenu l'autorité des rois contre les Papes. » Il n'est pas non plus exempt d'erreurs par rapport aux faits, puisqu'il fait naître le cardinal de Cambrai à Ailly-le-haut-clocher, et lui attribue faussement une prédiction sur la naissance de l'Antéchrist en 1789 (3).

En 1840, G. Pameyer publie une thèse de 30 pages sur *Pierre d'Ailly, sa vie et ses ouvrages*. C'est une œuvre de jeunesse, évidemment incomplète, présentée à la Faculté de théologie protestante de Strasbourg pour le baccalauréat (4). Les sources sont incon-

(1) Cf. S., p. 374. — Nous citerons désormais ainsi, pour abrégé, la thèse du Dr Salembier.

(2) *Not. hist. et litt. sur le card. d'Ailly*, Cambrai, 1824.

(3) S., pp. 188, 369.

(4) Cette thèse paraît mériter le jugement sévère, mais juste, qu'a porté (dans sa thèse latine sur J. de Montrenil) M. A. Thomas, en parlant ainsi d'une thèse soutenue la même année à Strasbourg pour le baccalauréat, sur un contemporain de P. d'Ailly, Nic. de Clamenges : *Levi admodum momento æstimandus est*.



nues au candidat ; il ne sait alléguer que Mosheim et autres documents de seconde main. Cela ne l'empêche point de juger sur un ton hautain et passionné, dont il ne sera pas inutile de faire entendre quelques échos, une fois pour toutes : « Si l'on eût opéré les réformes dont il montrait la nécessité, qui peut prévoir ce qui en serait résulté pour l'Église ? Qui sait si Luther ne serait pas venu quelques siècles plus tard ? Mais les vœux de d'Ailly ne furent point entendus.... Les abus, les désordres de toute espèce continuèrent à désoler l'Église, jusqu'à ce que la grande voix de Luther vint enfin faire crouler cet édifice miné depuis si longtemps. » Les deux grands reproches qu'il fait à d'Ailly sont de s'être montré cruel dans le « martyre » de Jean Hus, et « de n'avoir pas osé toucher à l'antique dépôt des dogmes et des traditions ecclésiastiques, de s'être arrêté à la surface, c'est-à-dire à la constitution extérieure de l'Église, d'avoir laissé subsister les erreurs et les superstitions qu'a enfantées l'ignorance des siècles précédents. (1) » Flacius Illyricus, qui le premier a résumé les doctrines de d'Ailly au xvii<sup>e</sup> siècle, n'a dit ni mieux, ni plus.

Il faut mentionner ensuite une brochure d'une quinzaine de pages, qui a pour auteur M. E. Bouly (2) : c'est un bon travail de vulgarisation, généralement exact, qui n'apporte guère de faits nouveaux.

Il est vraiment étonnant que les membres de l'Institut, chargés de continuer l'*Histoire littéraire de la France*, n'aient pas encore inséré sur notre auteur une notice spéciale, digne de lui et proportionnée à leur érudition : ils s'excusent, dans la préface du dernier

(1) G. Pameyer, *Pierre d'Ailly*, pp. 27 et 29.

(2) *Notice sur le card. P. d'Ailly*, Cambrai, 1847.

volume publié, d'avancer très lentement, et n'ont guère dépassé 1420. Pierre d'Ailly est simplement cité, comme en passant, dans la grande étude générale sur l'état des lettres que V. Le Clerc a consacrée au xiv<sup>e</sup> siècle (1). En un endroit, on rend justice aux travaux astronomiques du cardinal de Cambrai ; ailleurs, on l'accuse très amèrement de trahison à l'égard de l'Université et, par deux fois, d'ambition. Assurément le doyen de Sorbonne était trop bon critique pour maintenir cette opinion, s'il avait apprécié lui-même le mérite de P. d'Ailly. Était-ce surtout au xiv<sup>e</sup> siècle qu'il devait songer lorsqu'il portait ce jugement : « On l'a trop facilement placé au rang des grands hommes. Il est des moments de déclin où quelques hommes paraissent grands parce que tout est petit autour d'eux. »

Malgré tout, la ville de Compiègne était fière de d'Ailly. Dans la paroisse St-Antoine où il avait été baptisé, qui avait reçu de lui par disposition testamentaire un legs important, un monument le représentait, avant la Révolution, agenouillé, entouré de sa famille, en costume de cardinal. En 1869, un comité se fonda pour faire revivre ce souvenir ; afin d'appuyer cette idée, M. Aubrelisque, maire de Compiègne, publia une étude biographique (2) ; elle tire sa principale valeur des circonstances qui l'ont inspirée et des documents locaux, empruntés surtout à dom Gillesson, qui ont été mis en œuvre. A la tête du comité se trouvait le curé de la paroisse, actuellement évêque de Dijon, S. G. Monseigneur Lecot. La mémoire de P. d'Ailly lui était chère ; c'est à son zèle surtout que l'on doit la reconstruction de ce monument précieux (3).

(1) *Hist. litt. de la France*, t. XXIV, pp. 244, 269-270, 488.

(2) *Bulletin de la Soc. hist. de Compiègne*, 1869, t. I, p. 150.

(3) Quelle différence avec l'attitude du chapitre de Cambrai qui

D'ailleurs, ce n'était pas la première fois que les érudits de Compiègne s'occupaient de leur illustre compatriote. Au siècle dernier, dom Bertheau, bénédictin de St-Corneille, et dom Gillesson avaient recueilli des documents qui le concernent. Dom Grenier, autre bénédictin de Compiègne, s'en servit dans une notice biographique, courte mais intéressante, qui a été publiée récemment par l'abbé Chaillot (1).

Au moment de cette publication, P. Tschackert, *privat-docent* de théologie à Breslau, venait de publier sa première étude en latin, sur P. d'Ailly, pour la licence, et préparait la seconde, en allemand, pour le doctorat (2). Le premier ouvrage n'est qu'un essai. Le second, par sa valeur intrinsèque et par les documents inédits qu'il contient, offre un grand intérêt. Nous ne voulons pas en recommencer ici la critique : elle a été faite avec beaucoup de compétence et de talent par Max Lenz, dans la *Revue historique*, en 1879 (3). Nous sommes d'accord avec lui, sauf touchant la noblesse du cardinal, qu'il soutient sans arguments décisifs (4). Au point de vue historique, Tschackert est généralement irréprochable, excepté sur la question du lieu d'origine ; en publiant des documents inédits d'une étendue de plus de cinquante

de 1717 à 1726, par une concession fâcheuse au mauvais goût du siècle, fit détruire, avec bien d'autres monuments, le tombeau gothique de Pierre d'Ailly, construit par lui-même en 1399 ! Tous ces *rajeunissements* furent payés sur la part du chapitre dans la succession de Dubois. La fortune du cardinal Dubois servant à détruire l'œuvre du cardinal d'Ailly, quel sujet de méditations pour un penseur ! — Cf. Houdoy, *Hist. artist. de la cathéd. de Cambrai*, pp. 170 et 172, et S., pp. 371-372.

(1) *Analect. jur. pontif.*, sept. et octob. 1876.

(2) P. TSCHACKERT, *Petrus Alliaceus*, 53 p., Vratislaviæ, 1875. — *Peter von Ailli*, XVI-382-[52] p., Gotha, 1877.

(3) *Rev. histor.*, 1879, pp. 464 et suiv.

(4) Cf. S., p. 360.

pages, il ouvre évidemment à la critique des aperçus nouveaux, dont il est le premier à profiter, et dont M. Salembier a profité après lui. Au point de vue théologique et religieux, « le jugement de l'auteur, dit Lenz, est tombé çà et là par un sentiment protestant trop prononcé (1). » Il faut reconnaître que d'Ailly y prête, comme nous nous réservons de l'expliquer plus loin.

Ce que Tschackert a tenté avec ses sentiments protestants, M. Salembier l'a essayé dans le sens catholique : il a cru avec raison que même sans chauvinisme, on ne pouvait laisser exclusivement aux étrangers le soin d'étudier un personnage dont le patriotisme mérite d'être loué ; il a voulu voir par lui-même ce qu'il faut penser des tendances philosophiques et religieuses du cardinal d'Ailly. Sans tenter sa réhabilitation complète qui est impossible, il a pris à tâche d'expliquer, de rectifier, de mettre en regard de ses erreurs les vérités qu'il a défendues vigoureusement par la parole et par l'action.

Cela convenait merveilleusement à une thèse de doctorat, où la doctrine générale est plutôt supposée qu'exposée, mais non négligée. C'est à la lumière des principes que sans faire de la science *a priori*, il faut étudier les écrits et les actes du cardinal de Cambrai,

(1) On peut pardonner à M. Tschackert qui, comme allemand, devrait savoir la géographie, Compiègne-sur-Isère (ad Isaram), p. 367. Mais il est regrettable qu'un érudit de sa valeur se soit laissé entraîner contre l'Église catholique à des excès de langage dont voici quelques échantillons : p. 2, parlant de théologiens qui défendaient le pouvoir du Pape : « Auf ihren Waffen lag der Rost vergangener Zeiten ; » — p. 267 : « Die von monchischem Fanatismus angefeindeten Brüder des gemeinsamen Lebens ; » — p. 272 : « Die Priesterkirche mit ihren magisch wirkenden Sacramenten ; » — p. 347 : « Dieser Cardinal... dem deutschen Reformator... den Glauben an die Wahrheit des innersten Heiligthums der römischen Lehre wankend gemacht hat, — ein seltsames Spiel der Geschichte, » etc. — Nous ne comptons pas les allusions à Pie IX et au Concile du Vatican.

en les encadrant dans l'histoire du temps qui doit toujours garder son rôle secondaire, mais réel, en les appréciant d'après les vérités de l'ordre naturel et de l'ordresurnaturel; hors de cette étude méthodique, on se perdra en cherchant à saisir la vérité sur ce personnage si célèbre et parfois si étrange.

Outre les biographies citées jusqu'ici, M. Salembier puise surtout les matériaux de sa thèse dans les incunables et les grandes collections de documents. Il faut remarquer en effet que les œuvres de P. d'Ailly, contrairement à un vœu formulé dans son testament, n'ont jamais été réunies et ne le seront peut-être jamais. Certaines sont extrêmement rares, plus rares que des manuscrits, et ce sont précisément les plus importantes: elles n'ont jamais été réimprimées. Citons par exemple l'*Imago mundi* (Louvain, 1480?): — les *Quæstiones super 1<sup>um</sup>, 3<sup>um</sup> et 4<sup>um</sup> Sententiarum* (Brux. 1478; Strasb. 1490; Venise, 1500); — les *Tractatus et sermones* (Strasb. 1490); — le *Libellus Sacramentalis* (Louvain, 1481, 1486, 1487).

En dehors de là, il trouve des œuvres de d'Ailly dans les grands recueils, comme du Boulay, Martène et Durand, Baluze, Ellies-Dupin, Von der Hardt, Bourgeois du Chastenet, Schannat, Hartzheim et Pertz.

Les documents latins inédits, cités ou analysés, sont importants. Voici les principaux: *Epistolæ et considerationes*, sur les négociations à Rome pour l'entente de Grégoire XII et de Benoît XIII (Bibl. Vaticane); — l'*Epistola ad novos Hebræos* et l'*Apologétique*, sur la valeur de la Vulgate (1) (Bibl. de

(1) Quelques-uns de ces documents avaient été indiqués, mais très incomplètement édités par Tschackert, qui a aussi le tort, dans le catalogue des œuvres, d'en faire reparaitre plusieurs deux fois sous des titres différents, et de mêler les apocryphes aux authentiques.

Bruxelles);—des *Sermons* prononcés devant Benoît XIII (Bibl. de Cambrai) (1); le *de materia concilii generalis* (Bibl. nat., Paris), qui est d'une valeur considérable pour l'histoire du concile de Constance; — les annotations *autographes* de Christophe Colomb sur l'*Imago mundi* (Bibl. Colombine de Séville); — des documents qui jettent un jour nouveau sur la généalogie, l'épiscopat, la mort et la sépulture du cardinal (Bibl. de Cambrai et Archives départementales du Nord); — la *Collatio valde bona pro pace*, non pas sur la question du schisme, mais sur la réconciliation de la France et de l'Angleterre (Bibl. de Cambrai); — une lettre à Grégoire XII, du 15 septembre 1407 (Bibl. Vaticane); — le *Tractatus pro Carthusiensibus* et le *de Ingressu religionis* (Bibl. de Bruxelles); — le *de Consolatione philosophiæ*, commentaire agréable de l'œuvre de Boëce (Bibl. nat., Paris) (2).

Mais ce que nous signalons spécialement aux érudits et aux curieux, ce qui est une véritable révélation, ce sont les œuvres *françaises* de P. d'Ailly, des poésies sacrées (*le Livre du Rossignolet*), et des ouvrages mystiques (*le Jardin amoureux de l'âme dévote, la piteuse complainte et oraison dévote*): ils proviennent du Muséum Calvet, à Avignon. Nous nous contentons de les indiquer pour le moment, ils méritent mieux qu'une simple mention.

La thèse construite avec ces matériaux est très net-

(1) Plusieurs sermons du ms. 490 avaient été édités dans la collection Pertz; M. S. en a retrouvé et publié d'autres, provenant du même ms.

(2) M. S. cite avec reconnaissance les noms des érudits dont les recherches l'ont aidé à trouver ces documents inédits: MM. Dehaisnes, à Lille; V. Delattre, à Cambrai; Garçon, à Paris; Morel, à Chevières; le comte de Marsy, à Compiègne; Vandame, à Rome, et Arboli, à Séville.

tement divisée : la *Vie* et les *Doctrines* de P. d'Ailly en forment naturellement les deux parties. Pour la vie, trois grands chapitres, divisés en paragraphes et en alinéas (1), considèrent le *docteur*, l'*évêque*, le *cardinal*. — Pour la doctrine, treize chapitres passent en revue les œuvres philosophiques, physiques, théologiques, les sermons, les traités scripturaires et les œuvres mystiques.

Il faut joindre à cela deux Index très importants, qui donnent l'indication des ouvrages de d'Ailly, d'abord par ordre chronologique, puis par ordre de matières. Une simple remarque peut, à cette occasion, faire juger combien la science a gagné par rapport à la connaissance de notre auteur, depuis le xvii<sup>e</sup> siècle : Launoy, qui est très précis, donne une liste de soixante-dix ouvrages édités et de vingt inédits (2). Or la liste chronologique de M. Salembier comprend cent cinquante-trois numéros. Le nombre des documents est donc presque doublé.

Quatre appendices traitent à part, et d'une manière absolument irréfutable, de la naissance de P. d'Ailly à Compiègne, de son entrée à Cambrai, de la date de sa mort et de son tombeau ; ces points sont désormais fixés et acquis.

Ajoutons encore, après la table des matières, l'indication des principaux *errata*. C'est dire que l'œuvre n'est pas parfaite ; l'auteur, qui le reconnaît modestement dans son élégant *Proœmium*, nous acuserait de n'être pas sincère si nous ne le disions franchement. Par exemple, il faut attribuer à l'imprimeur des erreurs comme celles-ci : P. d'Ailly devint recteur de Navarre en 1394, pour

(1) Ces alinéas sont plusieurs fois mal indiqués : pp. 55, 102 119, 122, 126-27, 140.

(2) *Acad. Paris. illustr.*, loc. cit.

1384 (1) ; — il fut en 1389 aumônier et confesseur de Charles V (mort en 1380 ; lisez : Charles VI) (2). Mais c'est par un véritable *lapsus* qu'on montre P. d'Ailly cédant en 1411 son siège « métropolitain » à Jean de Lens : Cambrai à cette époque, et jusqu'en 1559 (3), fut un simple évêché, et M. Salembier le sait si bien qu'ailleurs il parle du serment prêté par d'Ailly à l'archevêque de Reims son « métropolitain, » lors de sa nomination à Cambrai (4).

Ce qu'il dit des conséquences du nominalisme au point de vue religieux, et de son incompatibilité réelle avec la doctrine catholique (5), n'est pas non plus suffisamment explicite.

A côté des erreurs commises, il est juste d'indiquer aussi les erreurs rectifiées par M. Salembier (6). Il démontre contre von der Hardt la présence de d'Ailly au concile de Rome, en 1412, et la fausseté de l'attribution à un certain Pierre de Bruxelles, de la seconde lettre à Jean XXIII sur les réformes ; il rectifie la date du discours célèbre où Sigismond est comparé à la lune, le Pape au soleil, etc. (1414). Il réfute Érasme quant à la prétendue déposition de l'évêque de Cambrai (7) ; Ellies-Dupin quant à l'attribution à Gerson de la lettre écrite par d'Ailly au concile de Pise pendant qu'il s'y rendait (8) ; les auteurs du *Gallia christiana* qui font vivre d'Ailly à Orange en 1422 (9) ; Em. de Bonnechose, sur la ques-

(1) S., pp. 23-25, en titre.

(2) S., p. 34.

(3) V. Le Glay, *Camerac. christ.*, p. 60.

(4) S., pp. 89-90. Cf. p. 44.

(5) S., p. 151.

(6) S., pp. 94, 94, 98.

(7) S., p. 74.

(8) S., p. 77.

(9) *Gall. christ.*, t. I, p. 780 ; cf. S., p. 138.



tion du sauf-conduit de Jean Hus (1). Quant aux erreurs de doctrine, les rectifications sont trop nombreuses pour que nous puissions les indiquer.

La thèse est écrite en latin. C'est un véritable avantage pour traiter les questions philosophiques et théologiques. Mais l'auteur s'est si bien familiarisé avec le latin rude et technique des œuvres de d'Ailly, qu'inconsciemment il a plus d'une fois manqué d'élégance et de netteté. Quand il complètera, comme nous le lui conseillons, ses études sur son auteur favori, avec les documents qu'il n'a pas employés, mais dont il connaît et constate l'existence dans sa préface, il tirera de là un beau livre en langue française, où la souplesse de son style lui fera retrouver tous ses avantages. La vulgarisation scientifique y gagnera ; l'auteur, n'étant plus astreint par la nécessité de défendre une thèse, à considérer surtout le point de vue théologique et philosophique, présentera plus complètement, sans négliger le reste, l'action de d'Ailly sur son époque ; il fera enfin mieux connaître le milieu où son héros vécut en compagnie d'amis comme Gerson et Nicolas de Clamenges, ses relations avec la Cour de France et celle de Rome, et les dernières années de sa vie.

Telle qu'elle est, l'œuvre de M. Salembier est digne de la Faculté de théologie à qui il l'a présentée, digne aussi des rares émules qui ont avant lui conquis de haute lutte à Lille le *magisterium theologicum*, digne enfin de d'Ailly et de sa renommée.

(1) *J. Hus et le Conc. de Constance*, 3<sup>e</sup> édit., t. I, p. 183. — Cf. S., p. 101.

## II

Nous n'entreprendrons pas de recommencer ici la biographie de d'Ailly : ce serait inutile. Même après les deux livres de Tschackert, il y avait encore plus d'une obscurité dans cette vie. Voici ce qu'en dit Max Lenz (1) : « Sur les changements de la politique religieuse en France et sur la personne même d'Ailly....., les documents nous font presque entièrement défaut, et pour les actes les plus importants, pour des périodes entières de la vie d'Ailly ; par exemple, pour son rôle comme confesseur du roi pendant huit ans, ses légations en Allemagne en 1398 et 1414, son activité en faveur de Benoît XIII en 1403 et pendant les années suivantes, son séjour en Italie auprès de Jean XXIII, pendant le concile de Rome, etc., nous n'avons que de maigres détails. »

Or, sur presque tous ces points, M. Salembier a contribué à l'avancement de la science. En voici les preuves. Il raconte en citant Froissart (2), auquel il aurait pu ajouter l'*Histoire anonyme de Charles VI*, l'ambassade de P. d'Ailly en Allemagne et à Rome, près de Boniface, en 1398. La seconde ambassade, de 1414, est désormais aussi bien connue, puisque l'on peut suivre l'itinéraire du cardinal et constater que sa prodigieuse activité lui laissait le temps de composer en route des œuvres astronomiques et ascétiques (3). Les efforts faits par lui en faveur de Benoît XIII,

(1) *Rev. histor.* loc., cit.

(2) *Chroniques*, t. xvi, pp. 86 et suiv. ; p. 117 et suiv. (édit. K. de Lettenhove). — Cf. S., pp. 44-45.

(3) S., p. 94.

qui amenèrent, pour trois ans, la restitution d'obédience, sont aussi exposés en détail (1). Enfin, sa présence au concile de Rome près de Jean XXIII, en 1414, ne pourra plus être contestée : un texte du cardinal lui-même, et le témoignage explicite du moine de Saint-Denis en font foi d'une manière évidente (2).

Tous les *desiderata* signalés par Lenz sont donc comblés, sauf un seul, celui relatif au rôle joué par d'Ailly près de Charles VI de 1389 à 1396. Il faut insister sur ce point, et le signaler à M. Salembier comme un problème dont la solution serait intéressante pour l'histoire de d'Ailly et pour l'histoire générale.

Pierre d'Ailly a été confesseur du roi pendant plus de huit ans. Or on sait quelle était l'importance de cette fonction. Le confesseur était en même temps, et dans le sens propre du mot, l'*aumônier* du roi. Quelle a été la part de d'Ailly dans l'inspiration et la distribution des aumônes vraiment royales de Charles VI ? A cette période de son règne personnel, — si l'on peut appeler règne personnel celui d'un jeune homme à peine majeur, hésitant entre les conseils de ses oncles et ceux des anciens ministres de son père, — se rapportent deux projets importants en eux-mêmes, mais qui ne furent pas exécutés : celui d'une croisade, et celui d'une expédition à Rome, dans le but de forcer Boniface IX à la « cession. » P. d'Ailly a-t-il été étranger à ce projet de croisade, lui qui, à peine prêtre, dès 1377, y faisait allusion dans son panégyrique de saint Louis prêché à Navarre ; qui en parlait avec feu à son clergé dans un synode, vers 1398 ; qui, en 1410, accordait

(1) S., p. 63.

(2) S., pp. 91-92.

des indulgences à ceux qui iraient en Prusse secourir les chevaliers teutoniques (1) ?

Quant à l'expédition de Rome, c'eût été un moyen, mais un moyen violent et douteux, — puisqu'on usa en vain d'une semblable mesure en 1398 contre Benoît XIII à Avignon — de faire cesser le schisme qui durait déjà depuis plus de douze ans. D'ailleurs, le duc de Bretagne se chargea de l'empêcher en déclarant que le roi aurait « en brief temps d'autres étoupes à sa quenouille. »

Ces embarras, le duc lui-même se chargea de les susciter. On sait la catastrophe navrante de la forêt du Mans, et la folie du roi qui fut peut-être pour la France plus terrible que sa mort. Lorsqu'au bout de trois jours la crise eut cessé, Charles VI fit appeler son confesseur — c'était d'Ailly, — et promit par vœu de visiter les églises de Montmartre et de St-Denis. C'est à la suite de ce vœu qu'eut lieu, d'après l'*Histoire anonyme*, la translation des reliques du roi saint Louis, dans une châsse d'or du poids de 252 marcs. La fête fut splendide dans la basilique de Saint-Denis. Toute la cour y était, et Pierre d'Ailly reçut ce jour-là une mission de confiance qui montre en quelle estime le roi avait son confesseur : avant d'enterrer les reliques dans la châsse nouvelle, Charles VI en détacha d'importants fragments, et notamment une côte qu'il remit à Pierre d'Ailly pour le Pape Clément VII.

Il ne serait pas moins utile de connaître les relations de d'Ailly avec les grands personnages de son temps. On a bien de lui quelques lettres aux Papes Boniface IX, Grégoire XII, Benoît XIII, Jean XXIII, au concile de Pise, à saint Vincent Ferrier et à Gerson (2) ;

1) S., pp. 53-54.

(2) S., pp. xxxviii-xxxix. — Launoy, loc. cit., p. 472, en indiqu

mais beaucoup d'autres doivent être égarées ou inconnues. En somme, la biographie de chaque homme célèbre de ce temps jette un jour nouveau sur son siècle : à cette époque troublée, tous ceux qui avaient à cœur l'amour de l'Église et de la paix unissaient leurs efforts, échangeaient leurs projets — hélas ! stériles — et créaient ainsi, au milieu même de ces luttes douloureuses, des relations d'amitié qui n'en étaient que plus solides. Ce que L'Écuy, Thomassy, Mgr Bourret en France, et Schwab en Allemagne avaient fait pour Gerson (1), M. Antoine Thomas, professeur à la Faculté des Lettres de Toulouse, l'a réalisé dans sa thèse sur Jean de Montreuil (2). Le souhait qu'il formule pour la publication d'une étude sur Nicolas de Clamenges, ami de Gerson et de Pierre d'Ailly (3), ne restera pas toujours lettre morte, nous avons des raisons personnelles de le croire. Nous savons aussi que de son côté le P. Fages prépare une vie de saint Vincent Ferrier, d'après des documents inédits. Tous ces travaux se compléteront l'un l'autre et feront mieux connaître le mouvement littéraire, religieux et politique de la fin du XIV<sup>e</sup> siècle et du commencement du XV<sup>e</sup>.

Pour en revenir au moment précis qui nous occupe, il ne faudrait pas oublier, quand on juge la ténacité avec laquelle d'Ailly soutint Benoît XIII, que celui-ci, avant son élection, était à Paris le légat de Clément VII.

une, de 1398 à Boniface IX, dont M. S. n'a pas fait mention dans le catalogue des œuvres.

(1) L'Écuy, *Essai sur la vie de Gerson*, Paris, 1832. — Thomassy, *Jean Gerson et le grand schisme d'Occident*, Paris, 1852. — Bourret, *Essai historique et critique sur les sermons français de Gerson*, Paris, 1858. — Schwab, *Johannes Gerson, Professor der Theologie und Kanzler der Universität Paris*, Würzburg, 1859.

(2) *De Joannis de Monasterio vita et operibus*. Paris, Thorin, 1883.

(3) *Ibid.*, p. 11 ! « Utinam aliquis de Nic. de Clamengii vita et operibus Galliam condigno libro donet. »

Quelles furent ses relations directes avec d'Ailly ? On l'ignore encore, mais on sait que le meilleur ami de ce dernier, celui qui tenait la plume dans les circonstances solennelles au nom de l'Université, Nicolas de Clamenges, fut bientôt attiré à Avignon comme secrétaire du nouveau Pape.

A la même époque, les oncles du roi divisaient pour régner. Il serait intéressant aussi de connaître l'attitude de d'Ailly à leur égard(1). On peut croire qu'elle n'était guère favorable au duc de Berry, car d'après l'*Historien anonyme* que nous continuons de suivre, le duc empêcha Charles VI d'envoyer Pierre d'Ailly en ambassade près des cardinaux, après la mort de Clément VII, pour les dissuader de procéder à une nouvelle élection : d'Ailly n'était point, disait-il, agréable aux cardinaux, qui le considéraient comme l'inspirateur des sentiments de l'Université ; ils aimeraient mieux traiter avec des laïques que de discuter avec des ecclésiastiques rompus aux habiletés de l'école. — Le duc de Bourgogne lui était manifestement hostile : la preuve en est que bientôt après, en 1397, il employa tout, lettres, calomnies, menaces, pour empêcher d'Ailly d'occuper le siège de Cambrai (2). Aussi l'eut-il pour adversaire, quand en 1414, lors du procès sur la licéité du tyrannicide, à propos de l'assassinat du duc d'Orléans, il se fit justifier devant le concile de Constance par Martin Poré, évêque d'Arras, et par le trop célèbre Pierre Cauchon (3). — C'est assez dire que

(1) V. Tschackert, *Peter von Ailli*, p. 83. Il appelle le gouvernement d'alors la *Camarilla* ! Lannoy, loc. cit., juge ainsi son attitude à la cour : « In omnibus fœdum aversatur crimen aulicæ servitutis. » D'Ailly, trésorier de la Sainte-Chapelle de 1394 à 1397 prit l'initiative de mesures destinées à augmenter le nombre et la pompe des offices.

(2) Dupont, *Histoire ecclésiastique de Cambrai*, t. II, pp. 30 et suiv.

(3) S., pp. 107 et suiv.

la plus touchante, en fondant dans la chapelle du Collège de Navarre un service funèbre où l'on devait prier non seulement pour lui, mais aussi pour le roi défunt (Charles V) et pour le duc d'Orléans (1). Les excès commis dans Paris en 1418 par les Bourguignons alliés des Anglais, la mort violente de Jean de Montreuil et de Gonthier Col, la renonciation forcée de Jean Courtecuisse au siège épiscopal de Paris, tous ces malheurs durent blesser en lui l'ami et le Français, et le rallier de plus en plus aux Armagnacs.

Ce côté véritablement patriotique de la vie du cardinal de Cambrai a été indiqué par M. Salembier (2) ; il gagnerait à être mis en lumière si l'on trouvait des documents nouveaux, plus complets et plus intéressants que les pièces inédites des Archives nationales, où il est simplement question de manteaux de fourrures offerts en cadeaux, selon l'usage, au confesseur du roi. Il se développerait mieux encore, si au lieu d'être restreinte à la seule période où d'Ailly fut attaché à la personne royale, l'étude était étendue à toute sa vie.

Pierre d'Ailly souffrait de la domination anglaise en France. Déjà, avant la conférence qui eut lieu en 1393 près de Calais pour la paix entre les deux royaumes, il avait écrit la *Collatio valde bona pro pace* (3), avec une phraséologie emphatique qui n'enlevait rien à la droiture de ses intentions ; il se lamentait en 1398, sur la division des princes, au synode de Cambrai. Aussi, lorsqu'en 1416 et 1417 il intervint au concile de Constance pour empêcher les Anglais, peu nombreux, de former une *nation* séparée, ceux-ci organisèrent-ils une manifestation tumultueuse, à main armée, contre

(1) S., p. 139.

(2) Cf. Tschackert, *Peter von Ailli*, p. 9.

(3) Bibl. de Cambrai, ms. 490, inédit.

d'Ailly et les ambassadeurs de France (1). Mais ce qui traduit encore mieux ses sentiments, c'est cette lettre, la dernière que nous ayons de sa main, où il exprime à Gerson son intention d'écrire au Régent (Charles VII), pour le prémunir contre l'astrologie et lui confier son désir de vivre à Lyon près de celui auquel il était si dévoué (2).

Avant sa mort, survenue le 9 août 1420, — comme M. Salembier l'a démontré avec des pièces nouvelles, contredisant ainsi plus de quarante auteurs et le monument de Compiègne(3), — il eut sans doute la douleur d'apprendre la signature du lamentable traité de Troyes. Qu'aurait-ce été, s'il avait vécu assez longtemps pour voir, après la mort de Charles VI, la France partagée entre deux souverains comme l'avait été trop longtemps l'Église, — pour voir surtout capturée sous les murs de sa ville natale l'héroïne qui sauva sa patrie ?

### III

Les œuvres de d'Ailly sont extrêmement nombreuses (4); elles ne sont pas moins variées. Quelques mots sur ce qu'elles contiennent de plus intéressant pourront contribuer à faire connaître la science de son temps, qu'il représente d'une manière complète.

L'esprit curieux du cardinal de Cambrai s'est porté avec une véritable passion vers la cosmographie, entendue dans son sens le plus large. *L'Imago mundi* et *l'Epilogus mappæ mundi* ne prouvent pas sans

(1) S., pp. 132-133.

(2) S., pp. 137-138.

(3) S., pp. 367 et suiv.

(4) M. S. en cite plus de 150, sans compter 38 autres, d'attribution douteuse ou fautive.



doute des connaissances expérimentales et des observations personnelles. D'Ailly ne connaît point les voyageurs et les navigateurs de son époque ; il s'appuie constamment sur l'autorité d'Aristote, de Plin et surtout d'un « docteur anglais » qui n'est autre que Roger Bacon. Il répète plus d'une de ces traditions qui font aujourd'hui sourire, sur les Cyclopes, les Pygmées, les Macrobes, hommes au corps de lion. Cependant il y a bien des fables qu'il rejette, et bien des vérités aujourd'hui acquises qu'il admet déjà. Cela prouve plus la science de ses prédécesseurs que la sienne, mais il n'en est pas moins intéressant de l'entendre enseigner la rotondité de la terre, l'existence des antipodes, le percement de l'isthme de Suez par les rois d'Égypte, la séparation produite par un cataclysme entre l'Espagne et l'Afrique (1).

Ce qu'il y a de plus frappant est son opinion sur la possibilité de passer de l'Espagne aux Indes. Voici le texte lui-même : « Et dicit Aristoteles, *quod mare parvum est inter finem Hispaniae a parte Occidentis et inter principium Indiae a parte Orientis*.... Insuper Seneca dicit *quod mare est navigabile in paucis diebus, si ventus sit conveniens*. » Sans doute ces affirmations, qui contiennent plus d'erreurs que de vérités, s'appuient uniquement sur des autorités ; sans doute aussi Alexandre de Humboldt (2) a eu raison de faire remarquer qu'elles étaient presque littéralement empruntées à Bacon. Mais on s'est demandé si elles n'avaient pas eu quelque influence directe sur Christophe Colomb.

M. Roselly de Lorgues était porté à le croire, sans preuves concluantes (3). M. Salembier a le mérite de l'a-

(1) *Imago mundi*, c. LI.

(2) *Cosmos*, t. II, 2<sup>e</sup> p., 6<sup>e</sup> sect.

(3) *Christophe Colomb*, l. I<sup>re</sup>, c. VII.

voir péremptoirement démontré. Grâce à une bienveillante communication de M. le chanoine Arboli, directeur de la bibliothèque Colombine, il nous apprend que l'exemplaire de l'*Imago mundi* qui se trouve à Séville, porte en marges trois notes *autographes* de Christophe Colomb.

Parmi ces notes écrites en latin, deux sont très courtes et appellent simplement l'attention sur des textes de d'Ailly ; une troisième, de lecture difficile, parle du voyage des trois caravelles de Diaz au « Cap de Bonne-Espérance, » et donne plusieurs mesures de distances relevées avec des instruments. Tout cela n'a pas grande valeur intrinsèque ; mais il n'en est pas moins prouvé que Colomb a connu et étudié l'ouvrage de d'Ailly, dont l'influence a plutôt suggéré que démontré la vérité.

Ce fait serait peut-être le plus curieux de la thèse de M. Salembier, si l'on n'y trouvait plus loin l'annonce invraisemblable, faite par d'Ailly, de la Révolution de 1789. Nous disons à dessein : annonce, et non : prédiction, car la coïncidence est purement fortuite ; elle est cependant incontestable. P. d'Ailly a trop cédé au penchant de cette époque pour toutes les sciences occultes. Il a, il est vrai, énergiquement condamné la magie à laquelle on attribuait alors assez de puissance pour guérir Charles VI. Mais il aimait et pratiquait l'astrologie, qu'il identifiait avec l'astronomie. Tout en combattant la folie de ceux qui admettent l'action des astres sur le monde, indépendamment du concours divin il enseigne l'harmonie de l'astronomie et de la théologie, et même — c'est le titre d'un de ses ouvrages, — la *Concordance de la vérité astronomique et du récit historique*. Selon lui, après chaque grande conjonction de Saturne et de Jupiter, qui a lieu tous les

neuf cent soixante ans, il se produit « des modifications dans les empires et les royaumes. » Citons le texte lui-même ; il s'agit de la huitième conjonction : « Post illam erit complementum decem revolutionum Saturnalium, anno Christi 1789°... His itaque præsuppositis, si mundus usque ad illa tempora duraverit, quod Deus solus novit, *multæ tunc et magnæ et mirabiles alterationes mundi et mutationes futuræ sunt, maxime circa leges et sectas* (1). »

Pour ne point trop troubler les logiciens dans leur réfutation du fameux *Post hoc, ergo propter hoc*, hâtons-nous d'ajouter que P. d'Ailly n'a pas toujours eu pareille fortune, qu'il lui a fallu bien des efforts pour grouper artificiellement les événements autour des autres conjonctions, et passons vite à un fait d'une bien autre portée.

Le cardinal de Cambrai a écrit un ouvrage *sur le vrai cycle lunaire*, et un autre plus important *sur la correction du Calendrier*. Leur titre indique assez leur but. Le second ouvrage, composé avec l'aide de l'abbé d'Eeckout, près de Bruges, Hubert de Hauschildt, fut d'abord présenté au Pape Jean XXIII, qui en fit différer la publication jusqu'à la fin du schisme, dans la crainte de susciter de nouvelles divisions. Il fut ensuite publié publiquement par le cardinal, en mars 1417, dans une séance solennelle du Concile de Constance. Nous ne saurions mieux l'apprécier, qu'en citant la conclusion d'une note savante, communiquée à M. Salembier pour cette partie de sa thèse par M. le D<sup>r</sup> Witz, professeur à la Faculté catholique des sciences de Lille :

(1) S., pp. 177-188. — Si Schiller avait connu ces faits, il lui aurait été facile de réfuter les critiques qui l'ont accusé d'in vraisemblance, parce que dans sa tragédie de *Jeanne d'Arc*, (acte III, scène IV) il fait prédire vaguement par son héroïne la découverte du Nouveau-Monde et la Révolution française.

« Il est intéressant de rapprocher les résultats de la réforme proposée par d'Ailly de ceux de la réforme appliquée par le Pape, 165 ans plus tard. L'année Grégorienne est trop longue encore de 20 secondes, et vers l'an 5600 cette erreur sera sensible, car elle atteindra un jour : l'année de Pierre d'Ailly était trop longue de 24 secondes, et il eût fallu aviser à une correction dès l'an 5000 !

« Cette comparaison fera ressortir, mieux que ne pourrait le faire tout autre argument, la grande valeur du travail présenté par le cardinal d'Ailly aux Pères du concile de Constance. Son nom doit être cité avec honneur à côté de ceux de saint Hippolyte, du cardinal Cusa et du pape Grégoire XIII. Si, en 1417, l'Église n'avait pas été déchirée par le schisme, il est fort probable que le cardinal d'Ailly eût été le réformateur du Calendrier (1). »

On n'en saurait dire autant des sermons de Pierre d'Ailly. Il n'y a pas ici la moindre tentative de réforme, la plus discrète réaction contre les exagérations qui étaient de mode en son temps. Nous n'avons de lui que des sermons latins, prêchés par conséquent devant des auditoires instruits. L'usage et l'abus de l'antithèse, dans la pensée et l'expression, la multiplicité des divisions, l'érudition fatigante et inopportune, le caractérisent comme tous ses contemporains.

En voici un exemple, qui paraîtra sans doute convaincant. Dans le panégyrique de saint Louis de Toulouse, prononcé en une circonstance très solennelle, devant le concile de Constance, lorsque d'Ailly jouissait de la plénitude de son talent, il cite en seize lignes, pour faire l'éloge de la France : Lucain, Salluste, Clau-

(1) S., pp. 193-194.

dien, Horace, Virgile, César, Justin, Florus, Cicéron, Celse, saint Isidore, Quintilien, saint Jérôme, Tite-Live et saint Grégoire (1).

Les œuvres françaises de d'Ailly sont plus intéressantes, moins pour les théologiens que pour les linguistes. On reconnaît le contemporain et l'ami de Froissart dans ces pages si naïves, si pieusement sentimentales, dont les comparaisons, empruntées à l'observation de la nature ou de l'âme, dénotent un précurseur de saint François de Sales. Voici la description de la fontaine de miséricorde, dans le *Jardin amoureux* de l'âme dévote :

« Ainsi prend la sainte ame douce refection es fontaines et es ruisseaux de ce jardin gracieux, mais moult lui accroissent son soulas et sa joie le doult chant des oiseaulx qui ilyc volent et chantent. Ce font les ames devotes qui volent de bas en hault en montant de la vie active en la vie contemplative, en deslessant les basses choses terreniennes pour avenir aux choses celestiennes. Ce font les oyseillons qui de terre volent au ciel en ostant les plumes de leurs cogitations hors mondeine occupation, et en mouvant les ailes de leurs affections par diverses méditations ; ainsi volent legierement et montent haultement les ames devotes (2). »

En dehors de ce « *Jardin*, » qui vaut bien le « *Vergier* » de Philippe de Maizières, d'Ailly a composé en vers le « *Livre du Rossignolet*. » A chaque heure du jour, le rossignol chante, donnant l'exemple à l'âme qui à tout moment doit louer son Créateur, en s'élevant graduellement dans la contemplation. Voici l'heure de Prime :

« Enreux fust qua ce temps peust a sa mere esbattre  
Si devote priere que par sa coulpe battre  
Elle eust donne congie dune fois ou de quatre,  
Baisier son chier enfant et avec lui esbattre,

(1) S., p. 296-297.

(2) S., p. 337-341.

O com de cuer entier ung bain lui attrempasse,  
 O comme volentiers a mon col le portasse  
 Et a sa douce mere de cuer administrasse  
 Et du petit enfant les drapellet lavasse !  
 Ci desire povre estre lame de pechie monde,  
 Vilde et abstinence en son austel habonde,  
 Tout labour lui en mue en joie tres profonde,  
 Et ne tient qua vilde tout lonneur de ce monde.  
 Et quant de Jesus Christ a lenfance chante,  
 Prime a fait tout son cours, tierce vient a plante.... »

A l'heure de none, l'âme sainte compatit à la mort  
 du Sauveur par sa propre mort :

« O rose tant vermeille, ame de Dieu amee,  
 O pierre precieuse, o lis de la vallee,  
 A qui tous dis desplut mondain fait et pensee,  
 Ton yssue fut sainte et ta mort bien euee.  
 Eureuse elle qui a la gloire convoitee  
 Es bras de son espous doucement endormie  
 Et a son esperit tant forment anvie ;  
 Or recois le baisier de perdurable vie.  
 Estoupes donc, amie, des larmes le conduit,  
 Car de ton esperance rescois tu ja le fruit,  
 Car eil qui ta menée par le monde et conduit  
 Te donne un doulz baisier qui le cuer te deduit.  
 Dy, dy, ame devote, pourquoy plus ploureroies ? (1) »

On voit par ces citations combien Bayle a manqué de critique, en même temps que d'urbanité, quand il a dit de d'Ailly : « Il se mêla de rimailier en langue vulgaire (2). » Froissart, qui le connaissait bien mieux, avait au contraire bien raison de l'appeler « sur tous bien enlangagié en latin et en franchois (3). »

Tous les ouvrages parcourus jusqu'ici sont peu connus, ou complètement ignorés ; il n'en est pas de même

(1) *Museum Calvet*, Avignon, ms. 295. Cf. S., pp. 340-346.

(2) *Dict. hist. et crit.* : 1741, t. I<sup>r</sup>, v<sup>o</sup> d'Ailly.

(3) *Chroniques*, t. xvi, p. 121, éd. K. de Lettenhove.

des œuvres philosophiques et théologiques : elles ont fait la réputation de d'Ailly, — une bien mauvaise réputation ; nous allons rechercher pourquoi.

En philosophie, il serait injuste de le dissimuler, il est nettement et complètement nominaliste (1). Il n'a qu'un maître, Okkam, et ne jure que par lui, dans son *Commentaire des 1<sup>er</sup>, 3<sup>e</sup> et 4<sup>e</sup> livres du Maître des Sentences*. Les philosophes scolastiques ont à ses yeux peu de valeur : « *Pauca demonstraverunt evidenter, multa etiam posuerunt sine magna probatione miscendo se oꝛinionibus vulgi* (2). » Aristote est encore plus sévèrement jugé : « *In pluribus turpissime errasse et in aliquibus sibi ipsi contradixisse..... Ejus philosophia magis dici debet opinio quam scientia, et ideo valde sunt reprehensibiles qui nimis tenaciter adhærent auctoritati Aristotelis* (3). »

A la base de son système, d'Ailly place des notions erronées de l'évidence et de la certitude. Il distingue une « évidence *absolue*, comme l'évidence du premier principe, » et une « évidence *conditionnelle*, telle qu'est l'évidence de notre esprit par rapport à ce premier principe. » La certitude est un « assentiment vrai, ferme, sans crainte, » mais elle n'accompagne pas toujours l'évidence. » La probabilité a dans d'Ailly un double sens. Tantôt c'est le caractère d'une chose qui

(1) M. S. paraît un peu trop sévère, dans la forme surtout, quand il juge p. 210 l'article de M. H. B. (Bouchitté) sur d'Ailly dans le *Dictionn. des sciences philosophiques* ; il relève plus justement un contre-sens plaisant de l'article : *Gerson*, dans le même dictionnaire, où « *idiota* » est traduit par « *idiot*. » Ce *lapsus* de M. Ch. Jourdain rappelle une traduction erronée de latin ecclésiastique, *commise* par un personnage considérable, qui a beaucoup fait rire il y a quelques années.

(2) *In Sent.*, q. II, a. 2.

(3) *Ibid.*, q. XI, a. 1.

entraîne l'assentiment sans qu'il y ait évidence et absence d'hésitation — et c'est le seul sens aujourd'hui admis. — Tantôt c'est le caractère d'une chose *qu'on peut prouver, probabilis*, qui est médiatement évidente, non pour la foi mais pour la raison (1). Cette complication donne lieu à bien des équivoques et explique pourquoi certaines vérités capitales sont appelées seulement « probables. »

Avec de tels principes logiques et métaphysiques, d'Ailly est amené à nier « l'évidence absolue » de l'existence de Dieu et à ne l'admettre que comme « naturellement probable ; » à rejeter aussi la distinction de la substance et des facultés de l'âme, les universaux, le principe de causalité, à douter même de la réalité des objets extérieurs. Le système de Malebranche, l'idéalisme transcendantal de Kant sont en germe dans ses théories (2).

La théologie du cardinal d'Ailly n'est pas plus exacte. Les rapports généraux de la théologie et de la philosophie catholique sont mal compris : le libre examen, la raison doivent passer avant tout. Si la doctrine de saint Thomas est louée comme « utile et probable, » elle est rarement suivie. Les termes techniques sont souvent remplacés par la phraséologie nominaliste. Des formules hétéroclites — pour ne pas dire davantage — viennent jeter l'indécision et l'obscurité sur les questions les plus importantes, comme la proposition sur la Trinité : « *Una res simplicissima est tres res et quælibet earum ;* » — la fameuse distinction entre la

(1) *Ibid.*, q. 1, a. 1-2. Cf. S., p. 206-208.

(2) Cf. S., pp. 144-163, 209-212. M. S. aurait peut-être avantageusement rapproché des chapitres sur la philosophie de d'Ailly, ce qu'il dit de ses opinions sur l'évidence et la certitude dans la partie théologique.



« *potentia absoluta* » et la « *potentia ordinata*, » sur l'efficacité des mérites ; — une formule obscure sur la *causalité* des Sacrements ; — enfin, la théorie de l'*impanation* eucharistique, ainsi jugée : « Ille modus est *possibilis*, nec repugnat rationi nec auctoritati Bibliæ ; immo est *facilior* ad intelligendum et *rationalior* quam aliquis aliorum. » Luther a abusé de ce texte, en faisant dire à d'Ailly : « *multo probabilius*, » quand en réalité, après des hésitations malheureusement trop longues, celui-ci se range à l'opinion commune (1).

Nous n'avons rien dissimulé des graves erreurs de d'Ailly ; nous ne voudrions pas davantage entreprendre la tâche de le justifier. Toutefois, avant de laisser triompher les protestants qui l'ont compté parmi les fameux « Reformatoren vor der Reformation, » — selon le mot de Tschäckert, — l'impartialité fait qu'on se demande comment un personnage d'une telle importance, un cardinal, dont la valeur n'a été contestée ni par l'Université de Paris, ni par la Cour de France, ni par aucun des compétiteurs à la Papauté, a pu soutenir de pareilles opinions.

Il ne s'agit pas, nous le répétons, de justifier, mais d'expliquer et de se rendre compte. Au xv<sup>e</sup> siècle, l'Université de Paris était nominaliste : Okkam était, pour la plupart des *suppots* universitaires, le « *venerabilis inceptor*. » Si l'on veut calculer le tort immense qu'il a fait à la philosophie, à la théologie, et indirectement aux doctrines catholiques, il suffit d'ouvrir d'Ailly. C'est Okkam qu'on étudiait à Navarre ; c'est de lui que d'Ailly s'inspira dans ses propres ouvrages.

Quand on connaît l'organisation des études à Paris

(1) Cf. S., pp. 165, 213-233.

— et M. Salembier l'a beaucoup mieux saisie que Tschackert, — quand on remarque que les principales œuvres que nous critiquons ont paru de 1375 à 1380 environ, la question prend un tout autre aspect. En 1375, d'Ailly est à peine sous-diacre, il a vingt-cinq ans ; simple « bachelier *sententiaire*, » il va selon l'usage commenter le Maître des Sentences : il ne peut, sans cela, atteindre le baccalauréat formé. Quelle méthode suivra-t-il ? son enseignement aura-t-il quelque chose de personnel, ou plutôt ne devra-t-il pas être coulé, pour ainsi dire, dans le moule traditionnel ?

Écoutons ce qu'en dit Thurot, dans sa thèse très érudite sur *l'organisation de l'enseignement dans l'Université de Paris au Moyen-Age* (1) :

« On appliquait au texte de Pierre Lombard la méthode des questions : la discussion et la polémique tenaient donc une grande place dans ces leçons : elles avaient peu d'originalité ; on exposait les opinions des docteurs célèbres ; on les discutait avec grand appareil de distinctions et de syllogismes. Le principal but de ces leçons était de préparer les auditeurs à la dispute et de leur fournir des matériaux pour l'argumentation. »

Ce sont donc des œuvres de jeunesse, qu'il faut juger comme telles, et auxquelles on peut appliquer la formule donnée par d'Ailly lui-même à propos d'une autre question : « *Nihil determinative sed solum disputative propono dicere* (2). » Les opinions bizarres sont absolument omises, quoique non retractées, dans le *Libellus sacramentalis* publié vers 1391 (3), comme

(1) Thurot, p. 146 ; cf. p. 149.

(2) *De materia Concil. gener.*, Bibl. nat., ms. 1571, f° 31.

(3) Signalons en passant dans ce dialogue entre Pierre et Guillaume, où il n'est question que de la pratique des Sacrements, un

dans le Sermon sur la Trinité prononcé en 1405 devant Benoît XIII.

La critique protestante, en se servant du nom de d'Ailly, et en faisant sonner bien haut sa dignité de cardinal (1), a toujours oublié de reconnaître que les œuvres philosophiques et théologiques sont dues au bachelier de Navarre, et qu'elles ont en somme plus d'étendue que de portée. Mais elle insiste surtout sur les œuvres morales de notre auteur, pour en faire un précurseur de la Réforme. Qu'on ne se laisse pas tromper par le titre du : *de Reformatione Ecclesie* : d'Ailly voulait *des* réformes et non *la* Réforme. La parole que Barthélemy des Martyrs prononçait au Concile de Trente : « Les illustrissimes cardinaux ont besoin d'illustres réformes, » n'est rien à côté de ses hardiesses de langage ; or, ses contemporains, notamment Gerson, sont encore plus virulents et plus satiriques. Les réformes, l'Église les voulait, parce qu'elles étaient nécessaires ; les œuvres de d'Ailly prouvent qu'elle les voulait du haut en bas, si l'on peut employer cette expression familière ; elle les réalisait, bien avant que le Protestantisme vînt, avec une habileté perfide, accuser ses adversaires d'avoir toléré et autorisé la contagion, sans songer lui-même à se prémunir contre le mal.

Pour sa part, dans l'administration de son diocèse, que M. Salembier a fort bien exposée et qui fut irréprochable, d'Ailly se livra à d'énergiques réformes (2) sur son clergé, sur les ordres religieux, sur la secte ridicule des *Hommes d'intelligence* qui voulait s'implanter à

curieux passage sur l'usage de la confession faite à un laïque — Cf. S., p. 36.

(1) Tschackert, *Peter von Ailli*, p. 317.

(2) S., pp. 49-52.

Bruxelles qui appartenait alors au diocèse de Cambrai.

Le fondateur de cette secte, Guillaume de Hildermissen, comptait parmi ses théories favorites l'interprétation libre et personnelle de l'Écriture Sainte (1). Pierre d'Ailly le fit abjurer et lui imposa une pénitence de trois ans. Voilà donc le principe fondamental des protestants expressément combattu par d'Ailly ; d'ailleurs, on remarquera qu'il professait déjà la même tendance, lorsque, comme bachelier *biblique*, il publia en 1378 son intéressante lettre *ad novos Hebraeos*, adressée à Philippe de Maizières, sur l'autorité de la Vulgate.

On peut donc conclure que Henri Pantaléon s'est trop hâté, quand, dans sa Préface versifiée au *de Reformatione* édité par Wissenburg (2), il a cru attirer des prosélytes à sa religion en faisant cet éloge de d'Ailly :

« Clarisona Præsul celebris modo voce reformat  
Pontifices, reges, plebis et acta notat... ..  
Ergo qui cupiunt vitalia membra potentis  
Esse Dei, veniant scriptaque magna legant. »

Il devient non seulement difficile, mais impossible de justifier le cardinal d'Ailly, quant aux ouvrages où il traite des prérogatives du Pape et du concile général. Ici il est nettement gallican ; le concile de Constance, où il a joué un rôle prépondérant, lui a donné de fréquentes occasions d'affirmer la suprématie du concile sur le Pape, et la faillibilité de tous les deux. Si, pour des raisons encore inexplicées, il s'est volontairement abstenu de paraître au concile dans la 4<sup>e</sup> et

(1) S., p. 88.

(2) Bale, 155t.

la 5<sup>e</sup> sessions où sa doctrine prévalut (1), il n'y faut point chercher l'ombre même d'une hésitation. Depuis sa « Résumpte » de 1380 jusqu'à son traité *de Materia Concilii generalis*, de 1403, et jusqu'à ses *Conclusions* de Constance, en 1416, ses opinions sont invariables : la phrase prononcée en 1387 devant Clément VII : « De qua Sede (apostolica) *in persona Petri Apostoli in ea sedentis*, dictum est : Petre, rogavi pro te ut non deficiat fides tua (2), » n'est qu'un compliment oratoire assez vague, destiné, comme les jeux de mots sur le nom du Pape, à se concilier sa faveur dans la discussion contre Jean de Montson sur l'Immaculée Conception.

D'Ailly pousse même son gallicanisme au delà de toute limite. Il réclame la réunion d'un Conseil général tous les dix ans, admet pour le gouvernement de l'Église un tempérament de monarchie, d'aristocratie et de démocratie, et l'hypothèse d'un appel indéfini de concile en concile jusqu'à ce qu'on atteigne la vérité, — par un moyen qu'il omet d'inventer. Il va sans dire que ces théories supposent à la base l'application à Jésus-Christ et, ce qu'il y a de plus curieux, à la chrétienté entière, du fameux texte : « *Tu es Petrus.* » Selon lui, la *petra* n'indique nullement l'infaillibilité de saint Pierre (3).

(1) Voici encore un problème historique que les archives du Vatican permettront sans doute de résoudre un jour, en comparant le récit d'Hefelé avec les manuscrits mêmes dont parle Scheelstrate, touchant la protestation des cardinaux et des ambassadeurs de France lors de ces deux sessions.

(2) Gerson, éd. Ellics-Dupin, t. 1, col. 703 ; cf. S., pp. 246-247.

(3) Est-ce par allusion à cette doctrine que l'inscription de son tombeau porte :

Mors rapuit Petrum, petram subiit putre corpus :  
Sed *Petram Christum* spiritus ipse petit.

Cependant, pour expliquer impartialement ses opinions, il faut se reporter par la pensée au temps du schisme et se rappeler le lamentable état de l'Église partagée entre deux, et même entre trois obédiences. Était-il beaucoup plus facile alors qu'aujourd'hui, d'établir péremptoirement si le vrai Pape était celui de Rome ou celui d'Avignon? Des hommes même éclairés, par reconnaissance ou par fidélité au malheur, ne pouvaient-ils croire de bonne foi que l'Église était réfugiée dans « l'arche de Noé » à Péniscola, avec Benoît XIII et sa Cour de deux cardinaux? Toutes ces compétitions ont jeté les meilleurs esprits dans le désarroi; elles ont discrédité les Papes et, par une suite trop naturelle, la Papauté. Elles ont, en raison de l'acuité de la crise, conduit les hommes les plus modérés à aller jusqu'aux insultes, les gouvernements les plus chrétiens à user de violences. Peut-on, sans songer de loin à l'histoire de Pie VI et de Pie VII, se rappeler Boniface IX menacé par Charles VI d'une expédition contre lui, Benoît XIII assiégé quatre ans dans Avignon par les armées françaises, Jean XXIII prisonnier près de Constance?

Presque tous ceux qui écrivent ou parlent en faveur d'un parti se sentent alors portés à la satire. « Il est, dit l'archevêque de Tours parlant de Benoît XIII qu'il défendait pourtant, du país des bonnes mules : quand elles ont prins un chemin, l'en les escorcheroit plutôt que l'en les feroit retourner, que elles ne fassent à leur teste (1). » — « O faulse convoitise, s'écrie Christine de Pisan (2), comment as tu puissance de tellement

(1) Dans Bourgeois du Chastenet, *Nouv. hist. du Conc. de Constance, preuves*, pp. 148 et 226.

(2) *Livre des faits du mareschal de Boucicaut*, (coll. de Mém. rel. à l'hist. de France, t. vii, p. 162.)

d'Ailly était fidèlement attaché au duc d'Orléans et à son parti ; il en donne dans son testament la marque aveugler le cœur de l'homme ?... Et ce appert quand mesmement deux vieillards sur leur fosse, assis non deüement en siege papal,... sont tant embrasez de cette maudite convoitise, accompagnee d'orgueil, que ils ont plus cher eulx damner, et tout le monde mettre en perplexite et douleur, et estre cause de la damnation des infinies ames, que renoncer à un petit de brief honneur mondain receu induëment, que leurs adherents leur font : O profond puist d'enfer, logis de Caïn et de Judas, à quoy tardes tu que tu ne les appelles à toy ! » — Gerson, le doux Gerson, admet qu'un Pape hérétique, qui reste Pape, peut être incarcéré et — réminiscence biblique ! — précipité à la mer (1). —

Boniface Ferrier appelle P. d'Ailly « un dragon dont la gueule vomit le feu(2), » parce que celui-ci a écrit à l'obstiné Benoît XIII pour l'abandonner enfin. Et son frère saint Vincent Ferrier, resté jusqu'à la fin fidèle à Benoît, se laisse emporter à des invectives contre Alexandre V, et le compare longuement à l'idole que fit adorer Nabuchodonosor (3).

P. d'Ailly a eu au moins le mérite — et l'on voit qu'il fut rare — de rester calme et digne dans ses œuvres. Il a su se plier aux circonstances, s'occupant plus de la paix de l'Église que de la personne des Papes, et employant à cela tout son zèle et toute son habileté. Ainsi, la seule œuvre historique qu'il ait laissée est une vie de saint Pierre Célestin. Quoique l'ordre des Célestins fût alors dans toute sa ferveur et dans toute sa vogue, quoique Pierre d'Ailly y comptât plusieurs

(1) *Opera*, éd. Ellies-Dupin, t. II, col. 221.

(2) Martène et Durand, *Thesaur. nov. anecd.*, t. I, c. xv, p. 1447.

(3) S., p. 80. Cf. pp. 65, 69, 83.

amis, son but principal, en écrivant cette vie, fut de tracer la voie aux Papes d'Avignon et de Rome, en exaltant l'abdication de leur prédécesseur. Hélas ! Cette fois encore ses efforts ne devaient pas être couronnés de succès. Il écrivait cette vie en 1408, et dès l'année suivante, l'élection d'Alexandre V donnait naissance à ce qu'on a appelé alors « une *trinité* de Papes ! »

#### IV

Nous ne voudrions pas laisser les lecteurs qui ont eu la patience de nous suivre, sur l'impression défavorable produite par les œuvres philosophiques et théologiques de Pierre d'Ailly. Il a eu le malheur d'étudier à l'Université de Paris en un temps où elle était infectée par le nominalisme. La belle formule qui résume la croyance des catholiques : *Ubi Petrus, ibi Ecclesia*, est restée pour lui lettre morte. A une époque où l'on n'était pas sûr de trouver *Pierre*, même en le cherchant de bonne foi, il a cherché et trouvé *l'Église*. Il a manqué de l'esprit romain, de la *romanité*, pour parler comme Tertullien, mais jamais il n'a cessé de poursuivre l'union et les réformes dans l'Église, par l'Église et avec l'Église.

S'il n'a pas eu cette croyance qui a presque cessé d'être un mérite depuis qu'elle est devenue une obligation, la croyance à l'infailibilité pontificale, il a combattu intrépidement, à Paris et à Avignon, pour l'Immaculée Conception. Par rapport à la discipline et à la liturgie ecclésiastiques, il a proposé la béatification de Pierre de Luxembourg, obtenue plus tard ; il a fait instituer par Benoît XIII la fête de la Sainte-Trinité (1), développé,

(1) *Sermo de sancta Trinitate*. Bibl. de Cambrai, ms. 490. Cl. S., p. 64.



avec Gerson, le culte de saint Joseph (1) ; il a fait décider qu'un théologal serait attaché désormais à chaque église cathédrale, pour l'enseignement de la doctrine.

Comme évêque, son administration a su pourvoir aux besoins de tous, clergé et fidèles ; comme savant, ses œuvres cosmographiques ont dépassé de beaucoup les connaissances de ses contemporains ; comme écrivain, il a manié habilement la langue française et la langue latine, tout en tombant parfois dans deux défauts opposés, la sécheresse et l'emphase.

Ses actions valent, en somme, mieux que ses écrits. Les talents qu'il a déployés dans les négociations dont il fut chargé par l'Université, les princes et les Papes, le placent à un rang distingué parmi les prélats diplomates. Le fond de son caractère est la réserve, la modération, allant parfois jusqu'à l'indécision. On l'a accusé d'ambition, de brigues pour obtenir la tiare. Au point de vue humain, il était capable de devenir un Pape éminent ; mais aucune preuve positive ne démontre qu'il y ait aspiré. Lui-même a flétri la cupidité, proscrit la pluralité des bénéfices ; il est arrivé à l'épiscopat sans l'avoir désiré, et n'a accepté le chapeau de cardinal que sur les instances du Pape, après un premier refus.

Son siècle, par allusion peut-être aux armes de sa ville épiscopale, ou par un jeu de mots forcé qui est dans le goût du temps, l'a appelé *Aquila Franciæ*. Le nôtre, qui réserve à Bossuet le nom plus modeste « d'aigle de Meaux, » n'ira pas jusque là, tout en accordant à d'Ailly une des premières places parmi les hommes de mérite du xv<sup>e</sup> siècle. On l'a nommé aussi le « *marteau des hérétiques*. » Malheureusement, à

(1) *De duodecim honoribus Sancti Joseph*. Cf. S., pp. 334-335.

côté des hérétiques écrasés par lui, d'autres ont mis sous la protection de son nom des doctrines auxquelles il a involontairement donné des gages, et qui auraient existé sans lui.

Quoi qu'il en soit, tous voudront accorder à sa mémoire ce qu'il a demandé lui-même dans son traité *de Anima* : « *Si quæ bona scripserit, Deo gratias referri. sibi que dari veniam de erratis.* »

L'abbé L. RAMBURE,  
*Directeur à l'institution saint Joseph d'Arras.*

---

## ETUDE SUR LE PAPE VIGILE

---

(CINQUIÈME ARTICLE).

---

### IV

*Les Trois-Chapitres. — Le pape Vigile en Sicile.*

### I

Théodore Askidas avait conçu une vive irritation de la condamnation d'Origène, qu'il avait souscrite à contre cœur, sans cesser de protéger, comme nous l'avons dit, les moines Origénistes de la Palestine. Il ne pouvait pardonner à Pélage de l'avoir provoquée et d'en avoir assuré le triomphe. Il eut bientôt imaginé un moyen sûr de prendre une revanche éclatante, et de faire naître une diversion puissante à cette question en jetant l'Église dans la plus grande confusion.

Théodore, évêque de Mopsueste, mort en 428, avait beaucoup écrit contre Origène, ce qui le rendait odieux aux partisans de ce dernier, et, d'autre part, il avait enseigné le premier les erreurs adoptées et prêchées ensuite par Nestorius. Le concile d'Ephèse qui condamna celui-ci, ne dit rien du premier, en sorte que les Nestoriens étaient libres d'invoquer et de défendre ses écrits sans qu'on pût leur opposer l'autorité du

concile. Le concile de Chalcédoine, frappé des périls qu'il y aurait eu à revenir sur cette question du Nestorianisme pendant que l'on traitait celle de l'Eutychiisme, non seulement ne condamna pas Théodore de Mopsueste, mais laissa faire son éloge dans son sein sans élever aucune protestation. Le même concile n'avait pas condamné davantage les écrits de Théodoret en faveur de Nestorius, contre saint Cyrille d'Alexandrie et le concile œcuménique d'Éphèse. Il s'était contenté d'exiger qu'il dit anathème à Nestorius. Enfin il avait écouté sans la condamner la lecture d'une lettre écrite par Ibas, évêque d'Édesse, au perse Maris, appelant Théodore de Mopsueste un héraut de la vérité et un docteur de l'Église, pendant que Cyrille y était personnellement accusé d'avoir enseigné l'hérésie. Ce sont ces trois questions qui furent appelées alors les *Trois-Chapteres*. Cette apparente indulgence du concile de Chalcédoine pour le Nestorianisme, que tout le monde ne comprenait pas, avait augmenté la répulsion des Acéphales pour ce concile.

Théodore Askidas et les Origénistes résolurent de provoquer la condamnation des Trois-Chapteres et de la personne de Théodore de Mopsueste, pour venger celle dont Origène et ses écrits avaient été frappés, et faire naître de longues et violentes discussions dans toute l'Église. Que tel ait été le plan des Origénistes, c'est ce qu'affirment Domitianus, évêque origéniste d'Ancyre, dans un mémoire au Pape Vigile, et Facundus, dans son écrit en faveur des Trois-Chapteres (1).

Théodore Askidas était-il acéphale ? Liberatus l'affirme : *secta acephalus* (2), et la protection que lui

(1) Facund. *Pro defens.* l. 2.

(2) Liberati *Breviar.* xxiv.

accordait Théodora ne permet guère d'en douter. Cependant M<sup>gr</sup> Héfélé ne le pense pas (1). En réalité, Askidas était acéphale comme il était origéniste, sauf à modifier ou à dissimuler ses opinions selon ses passions et ses intérêts. Il est certain du moins que les acéphales devancèrent bien vite les origénistes, derrière lesquels ils s'étaient d'abord cachés, dans cette campagne, dont l'autorité du concile de Chalcédoine semblait devoir beaucoup souffrir.

Sachant que Justinien désirait avec ardeur la réunion des acéphales à l'Église, Théodore Askidas et ses partisans, appuyés par Théodora, lui conseillèrent de prendre un moyen bien simple pour procurer cet heureux résultat, au lieu de se donner la peine de tant écrire. En effet, dirent-ils, les Acéphales sont blessés de ce que le concile de Chalcédoine a écouté sans réclamer l'éloge de Théodore de Mopsueste, et déclaré orthodoxe la lettre d'Ibas, notoirement nestorienne. Si Théodore est anathématisé avec ses assertions hérétiques, et si la lettre d'Ibas est proscrite, le concile, considéré dès lors comme amendé, sera reçu par les Acéphales en toutes ses parties, et une gloire éternelle rejaillira sur votre clémence pour avoir, par son travail et sa piété, à la grande joie du monde entier, réuni les Acéphales à l'Église catholique (2).

Il est difficile de supposer la sincérité et la bonne foi dans les auteurs de cette proposition. Mais il est certain, d'autre part, que les Acéphales, comme nous l'apprend la conférence de Constantinople tenue, en 533, entre ces derniers et les catholiques, reprochaient au concile de Chalcédoine d'avoir admis à la com-

(1) *Hist. des Conc.* t. III, p. 418.

(2) *Liberati Breviar.* xxiv.

munion de l'Église et rétabli sur leurs sièges Ibas et Théodoret, malgré la lettre du premier, et les écrits du second contre saint Cyrille (1).

Justinien tomba d'autant plus facilement dans le piège qui lui était tendu, que la question soulevée était pratique et demandait une solution. Justinien n'avait pas oublié la conférence de 533, réunie dans son propre palais. Il était d'ailleurs, nous l'avons vu à l'occasion de l'Origénisme, trop porté aux discussions théologiques, qui le captivaient au point de lui faire oublier les plus graves affaires de l'empire, pour ne pas entrer à pleines voiles dans celles qu'on lui proposait. Les Origénistes prièrent donc l'empereur d'écrire lui-même la condamnation des Trois-Chapteres, comptant qu'une fois rendue publique, il ne voudrait pas se déjuger, et finirait par la faire accepter de gré ou de force. Que Théodore et les Acéphales, en poussant Justinien dans cette voie, eussent pour but de porter un rude coup au concile de Chalcédoine, c'est ce qui résulte de tous les documents contemporains, et ce qu'il ne faut pas perdre de vue.

Abandonnant l'ouvrage dont il s'occupait, l'empereur théologien se mit à composer, avec l'ardeur qu'il mettait à traiter ces questions, un écrit dont la condamnation des Trois-Chapteres devait être la conclusion, et qui devait provoquer de grandes commotions dans l'Église (2). Cet écrit est perdu. Celui que nous avons est de l'an 551 (3). Justinien envoya son travail à tous les évêques avec l'ordre formel de le signer (4). Ces événements

(1) Labbe, t. v, col. 921-924.

(2) Liberati *Breviar*. C'est la fin du *Breviarium*.

(3) Noris. *Dissert. de V<sup>a</sup> synod.* III.

(4) Facund. III. 4. — Ferrand. *Epist. ad Pelag.* — Pontiani *Epist.* Migne, t. LXXII.

durent se passer dans le courant de l'année 544, non avant, le concile contre Origène ayant eu lieu en 543. C'est sans doute alors, c'est-à-dire à la fin de 544 ou au commencement de 545, que Pélage quitta Constantinople pour apporter l'écrit impérial au Pape Vigile et lui exposer la situation de l'Orient qu'il connaissait à fond. Il put lui dire l'origine de la nouvelle controverse, car il est probable qu'il était encore à Constantinople lorsque Théodore Askidas porta son coup, mais qu'il ne put l'empêcher (1).

La condamnation des Trois-Chartres fut mal accueillie, et l'impression générale qu'elle produisit sur les meilleurs esprits lui fut hostile. Pendant que Justinien employait le mensonge et les menaces pour arracher les signatures des évêques orientaux, Vigile étudiait et faisait étudier la question. Il pouvait regretter avec Pélage qu'elle eut été soulevée, mais il ne pouvait songer à en ajourner indéfiniment la solution. De l'Italie, de la Gaule et de l'Espagne on fit arriver à Rome l'avis qu'il fallait repousser la condamnation, et s'en tenir au concile de Chalcédoine (2). Que pensaient sur cette question les Églises d'Afrique ? Il était facile de le savoir. Le diacre romain Anatolius, qui jouissait de la confiance de Vigile, était en correspondance avec Ferrandus, diacre de Carthage, qu'il avait consulté dix ou onze ans auparavant sur la question de savoir si l'on pouvait dire : *unus de Trinitate passus est*. Ferrandus avait à juste titre une grande réputation de savoir.

(1) Le siège de Rome commença vers la fin de 545. Or, Procope nous dit qu'à cette époque Pélage était revenu *depuis peu* de Constantinople. C'est donc dans l'été ou, au plus tôt, durant le printemps de cette année qu'il arriva à Rome.

(2) Facund. iv. 3. — *Epist. cler. Ital. ad leg. Franc.*

On le consultait de Constantinople comme de Rome. A l'avocat Severus, de la première de ces villes, qui lui demandait son avis sur les questions controversées de son temps dans l'Église, il répondait : « Si vous voulez avoir sur les questions dont vous me parlez, quelque chose de vrai, interrogez principalement le Pontife du Siègle Apostolique, dont la saine doctrine est basée sur la vérité et garantie par la force de l'autorité. Interrogez aussi les évêques des divers pays. » Pélage, récemment arrivé de Constantinople et au courant de la question à examiner, s'était joint à Anatolius. Dans leur lettre, que malheureusement nous n'avons plus, les savants diacres romains laissaient percer leur sentiment, et affirmaient que la question des Trois-*Chapitres* avait été soulevée en haine du concile de Chalcédoine. Ils priaient le diacre de Carthage de leur faire connaître le sentiment de Reparatus, son évêque, et des évêques les plus zélés et les plus versés dans la connaissance des Écritures (1). Ferrandus tarda assez longtemps à répondre, les évêques ne s'étant pas encore prononcés sur cette question récemment portée en Afrique.

Cependant Justinien qui, en matière théologique, ne doutait jamais de lui-même et ne souffrait pas que personne en put douter, s'irritait de l'opposition qu'il rencontrait. Tout en employant les menaces, la violence même pour en avoir raison, il comprit qu'il fallait recourir à d'autres moyens. Le voyage et le séjour d'Agapit à Constantinople, en 536, avait fait éclater dans tout l'Orient l'autorité suprême du successeur de saint Pierre, et provoqué de la part de tous les orthodoxes le respect et la soumission. Le Pape Vigile était resté

(1) Facund. iv. 3



en bons termes avec la Cour, et l'on pouvait espérer qu'il se montrerait accommodant. Son approbation, que l'on finirait bien par obtenir, entraînerait celle de tous les évêques et assurerait le succès de l'entreprise. Pour atteindre plus aisément ce but, Justinien se décida à attirer le Pontife romain dans la capitale de l'Orient. Il lui faisait espérer que la condamnation des Trois-Chapitres hâterait le retour des hérétiques à l'Église, comme on pouvait le conclure du langage qu'ils avaient tenu dans la conférence de 533 (1). Tel fut le motif que Justinien mit en avant pour déterminer Vigile à se rendre auprès de lui (2).

## II

Puisque les Acéphales avaient monté toute cette trame ou du moins s'en servaient habilement pour ruiner l'autorité du concile de Chalcédoine, on pouvait être assuré que Théodora déployait en leur faveur tout le crédit dont elle jouissait auprès de l'empereur. Mais de là au rôle que lui attribue dans cette affaire le *Liber pontificalis*, il y a fort loin. Selon cette notice qui, longtemps plus tard, recueillit la légende populaire relative à cet événement, c'est Théodora qui se serait chargée d'amener de force Vigile à Constantinople. Voici ce récit dont la fausseté et l'ineptie éclatent à chaque pas. Théodora aurait écrit à Vigile : « Venez, et accomplissez la promesse que vous m'avez faite de rétablir Anthime sur son siège. » Elle avait fait, on se le rappelle, la même sommation à Silvère, sauf la mention de la promesse. Il s'agissait maintenant de

(1) Vict. Tun. ad. an. 543.

(2) Facund. L. iv. 3.

bien autre chose que du rétablissement d'Anthime. Vigile refusa, bien entendu, d'obtempérer à l'ordre de l'impératrice, à peu près dans les mêmes termes que Silvère. Ces deux notices, en cet endroit, sont évidemment calquées l'une sur l'autre. Alors, continue l'inepte narrateur, les Romains accusèrent Vigile auprès de Théodora d'avoir contribué par ses conseils à la déposition du Pape Silvère, de faire souffrir aux Romains beaucoup de maux, et d'avoir, dans un moment de fureur, renversé et tué d'un soufflet un malheureux notaire. Dans une autre occasion, ajoutait-on, il avait fait flageller jusqu'à le faire expirer sous les coups, le mari de sa nièce. Du moment que des accusations de cette nature n'ont d'autre fondement que le récit absurde et mensonger de la notice de Vigile, nous ne perdrons pas notre temps en ce moment à les réfuter. D'ailleurs, nous avons vu que c'est pour des motifs bien différents et plus certains que Vigile dût quitter Rome.

Alors, selon le même récit légendaire, Théodora chargea Anthemius d'aller, avec des forces considérables, enlever Vigile partout où il le trouverait, excepté à Saint-Pierre, et de l'emmener à Constantinople. Il le trouva à Sainte-Cécile, dont on célébrait la dédicace (22 novembre), s'en empara au milieu de la cérémonie religieuse et l'embarqua de force. Mais le peuple l'accompagnait de ses acclamations, lui demandant la bénédiction par laquelle se termine le sacrifice de la Messe. Lorsqu'il l'eut reçue, il répondit : Amen, et le navire se mit en mouvement. Alors le peuple irrité se mit à jeter des pierres, des pièces de bois, des marmites, tout ce qui lui tombait sous la main, contre le navire qui emportait le Pape, et chargea de malédictions l'agent impérial : « Que la famine et la peste soient avec toi, et puisses-tu trouver sur tes pas

le mal que tu as fait aux Romains (1). » On voit par là combien est faux le reproche d'impopularité fait à Vigile. Le peuple romain l'aimait, et considérait son départ comme une calamité publique, dont il faisait retomber la responsabilité sur l'agent impérial.

Le récit du *Liber pontificalis* ne donne que le fait extérieur du départ du Pape, tel que l'imagination populaire l'avait conservé en l'altérant considérablement,

(1) Les auteurs ont généralement mal traduit ce passage, et fait tomber sur Vigile les effets de l'irritation populaire. Voici le texte : « qui Anthemius scribo veniens Romam, invenit eum (Vigilium) in ecclesia sanctæ Cæciliæ X Kalendas Decembris. Et rogante populo tentus est. Erat enim natalis ejus dies, munera tradens populo, qui tenens deposuit eum per Tiberim et misit in navim. Plebs autem sequebatur eum acclamentum (acclamans), ut orationem ab eo reciperet; data oratione, respondit omnis populus: amen, et mota est navis. Videntes Romani, quod movisset navis, in qua sedebat Vigilus, tunc cœpit populus jactare post eum lapides, fustes, cacabos, et dicere: fames tua tecum, mortalitas tecum: male fecisti Romanis, male invenias ubi vadis. Et quidem amatores ejus secuti eum sunt de ecclesia. » — A travers ce patois grossier, qui ignore les règles les plus simples de la grammaire, on peut entrevoir que les mots *Jactare post eum* se rapportent à ceux-ci placés plus haut : *qui tenens deposuit eum per Tiberim et misit in navim* ; c'est là le fait principal. La phrase suivante ne fait pas oublier au narrateur populaire le personnage dominant de cette scène, et il y revient en le désignant par un pronom comme si le lecteur ne l'avait pas plus perdu de vue que lui-même. La colère du peuple se déchaîne contre celui qui a commandé le mouvement du navire, non contre celui qui se trouvait sur le navire, et dont le nom n'est prononcé qu'incidemment, *in qua sedebat Vigilus*. Du reste, le sens général oblige à traduire ainsi, car comment le peuple, ou mieux *tout le peuple*, qui venait d'acclamer Vigile et de recevoir pieusement sa bénédiction, pouvait-il un instant après le maltraiter et le charger de malédictions ? Il y a, d'ailleurs, dans ce passage un pronom, dont l'emploi analogue a longtemps donné lieu à une confusion, qui n'a été dissipée qu'à l'aide d'un texte étranger. *Erat enim natalis ejus* devrait grammaticalement, se rapporter à Vigile, dont il est dit *qui tentus est*, tandis qu'il se rapporte à *sanctæ Cæciliæ*. Mgr Héfély a su tirer le vrai sens de ce passage obscur. (*Hist. des conc.* III, p. 435).

mais en le considérant comme un malheur public. Les auteurs contemporains font bien entendre que Vigile ne put se soustraire aux sollicitations de Justinien, mais ne permettent pas de penser qu'on employa contre lui la violence ouverte. Attendant de son intervention favorable le succès de son entreprise contre les Trois-Chapitres, Justinien devait se garder de l'indisposer et de le jeter dans la résistance par un enlèvement violent. Facundus dit : « C'est pour sanctionner ces inepties que l'on fait venir l'évêque de Rome (1). » Procope exprime exactement la même pensée (2). Victor de Tunnone est encore plus précis et donne comme la formule de cet événement : « Justinien, à l'instigation des Acéphales, força habilement l'évêque de Rome, Vigile, à venir dans la capitale de l'empire et, sous prétexte de réunir les hérétiques à l'Église, à condamner les Trois-Chapitres (3). » Ajoutons enfin que jamais Vigile, au milieu des persécutions violentes dont il fut l'objet de la part de Justinien, ne fit allusion à un enlèvement violent. D'ailleurs, comment expliquer dans cet hypothèse, son long et tranquille séjour en Sicile, où un second enlèvement eut été bien plus facile que le premier ?

Si Vigile ne fut pas enlevé de Rome avec l'odieux de la violence ouverte, il reste certain qu'il ne partit qu'à regret et à son cœur défendant. L'état de l'Italie en proie à la guerre depuis onze ans et dévorée par une horrible famine, les progrès de Totila, auquel Bélisaire ne pouvait résister faute de ressources, les

(1) *Ecce quod confirmandum adducitur etiam Rom. episcopus*, III, 5.

(2) *De bel. Goth.* III.

(3) *Subtiliter compellit...* — La lettre des clercs aux ambassadeurs francs dit, en forçant un peu l'expression : *magis autem, ut quod verius est dicatur, prope violenter deductus.*

malheurs d'un siège auquel Rome ne pouvait échapper dans un avenir prochain, l'attachement que le peuple romain lui avait voué, enfin la perspective des difficultés qui l'attendaient en Orient, durent rendre bien amer le départ de Vigile.

Le *Liber Pontificalis*, qui ne mérite qu'une confiance très limitée, dit que Vigile s'embarqua le 22 novembre. Quant à l'année. Victor de Tunnone assure que ce fut la quatrième après le consulat de Basile, c'est-à-dire en 545, en complet accord avec Procope dont l'autorité ici est décisive. Selon ce dernier, Rome fut assiégée par Totila durant la XI<sup>e</sup> année de la guerre gothique, soit avant la fin de l'hiver de l'an 546. Vigile était donc parti le 22 novembre de l'année précédente, sinon plus tôt, car pendant le siège il était en Sicile (1).

La lettre des clercs d'Italie aux ambassadeurs Francs fut certainement écrite, nous le verrons plus tard, vers la fin de l'an 551. Or, il y était dit que Vigile avait été obligé de quitter Rome six ans auparavant, ce qui nous reporte aux derniers mois de l'année 545. Pour ces raisons, et parce que le concile contre Origène fut tenu en 543, il est impossible d'admettre, comme Pagi cherche à le prouver, et comme l'admettent les nouveaux éditeurs de Jaffé, que Vigile ait quitté Rome en novembre 544 (2).

Le Pontife fit voile pour la Sicile et débarqua à Catane où il fit un assez long séjour.

Fort peu de temps après son départ, Totila vint mettre le siège devant Rome, sans que Bélisaire put rien entreprendre pour la secourir. Elle fut bientôt réduite à la plus extrême misère, n'ayant pu faire aucun

(1) Procop. iii. 13-15.

(2) Pagi, ad an. 546. — *Regesta Rom. pont.*, p. 119 ad an. 544.

approvisionnement avant l'arrivée de l'ennemi. Dou-  
loureusement ému en apprenant les maux dont souf-  
frait la capitale du monde chrétien, Vigile tenta un vi-  
goureux effort pour la secourir. Grâce aux biens con-  
sidérables que l'Église romaine possédait en Sicile,  
comme nous l'apprennent les lettres de saint Grégoire-  
le-Grand, il put réunir une grande quantité de blé, et  
en chargea de nombreux navires qu'il dirigea sur Rome.

Le risque de voir cette précieuse cargaison tomber  
entre les mains des Goths ne refroidit pas son zèle ;  
il lui suffisait d'avoir l'espérance de réussir pour ten-  
ter l'entreprise. Tel est le Pape que l'on voudrait nous  
représenter comme livré à l'avarice, et chargé, à son  
départ de Rome, des malédictions du peuple ! Mais l'es-  
poir de Vigile fut déçu : tous les navires furent cap-  
turés par les Goths. Ce pape avait profité de cette  
circonstance pour envoyer à Rome l'évêque Valen-  
tinus, du siège suburbicaine de Sylva-Candida, et le  
prêtre Ampliatus, pour gouverner l'Église de Rome  
pendant son absence. Toutes les personnes trouvées  
sur la flotille furent mises à mort. Valentinus eut les  
mains coupés par ordre de Totila qui n'avait pu lui  
extorquer ce qu'il voulait savoir. Cet effort malheureux  
pour ravitailler Rome eut lieu durant l'hiver de 546,  
car le prêtre Ampliatus avait participé à l'ordination  
faite en décembre par le Pape Vigile à Catane. D'un  
autre côté, après l'avoir raconté, Procope ajoute : cela  
fait, l'hiver et la onzième année de la guerre prirent  
fin (1).

Rome cependant souffrait horriblement de la famine.  
Le vicaire de Vigile n'ayant pu arriver à son poste, la  
douloureuse mission de gouverner l'Église Romaine

(1) Procop. III. 15.

durant ces calamités échut à l'homme qui en était le plus capable et le plus digne, le diacre Pélage. Il fit voir que son cœur était à la hauteur de son intelligence, et que la charité traditionnelle des Papes avait trouvé de dignes échos dans sa grande âme. Revenu depuis peu de Constantinople avec de grandes richesses, dues à son long séjour dans cette ville et à l'amitié dont Justinien l'honorait, il les employa généreusement à soulager les victimes de la famine. Par cette générosité, ajoute Procope frappé d'admiration, il mit le comble à l'éclat dont son nom brillait déjà aux yeux des Italiens. Une plus longue résistance étant devenue impossible, la ville dut songer à se rendre. Les Romains députèrent Pélage auprès de Totila pour négocier une trêve de quelques jours, promettant de se rendre si, ce temps écoulé, les secours n'arrivaient pas. Le roi barbare fit bon accueil au diacre romain, ce qui ne l'empêcha pas de proposer des conditions que Pélage jugea offensantes, et qu'il rejeta.

Le siège continua avec ses horribles souffrances. Bélisaire tenta un effort suprême pour pénétrer dans la place, mais mal secondé par l'avare et cruel Bessas qui en commandait la garnison, il échoua. Enfin, les Isauriens ouvrirent à Totila par trahison la porte Salaria. Lorsque le vainqueur parut sur le seuil de l'Église Saint-Pierre, il y trouva le diacre Pélage venu pour implorer, en lui présentant le livre des Évangiles, la grâce des habitants. Totila se laissa fléchir, et promit d'épargner à la ville le massacre et de limiter le pillage. Cette scène rappelait celle de saint Léon-le-Grand traitant avec le roi des Vandales environ un siècle auparavant.

La population de Rome était réduite à cinq cents habitants. La misère était effroyable. On voyait les des-

endants des plus illustres familles, vêtus de haillons, tendre la main aux vainqueurs, et mendier de porte en porte un morceau de pain. De ce nombre l'histoire rappelle avec émotion la noble Rusticiana, fille du préfet Symmaque et veuve de l'illustre Boèce, immolés l'un et l'autre, vingt ans auparavant, à la barbarie soupçonneuse de Théodoric-le-Grand. Durant le siège, elle avait distribué tous ses biens aux pauvres. Les barbares voulaient la mettre à mort, l'accusant de les avoir trahis pour venger la mort de son père et de son mari. Totila s'honora en la prenant sous sa protection, et en préservant les femmes romaines de tout outrage.

Maître de Rome et de l'Italie, le roi Goth ne se faisait pas illusion sur le caractère précaire et fragile de sa conquête, si, comme Théodoric mourant l'avait recommandé à ses successeurs, il ne faisait une bonne et solide paix avec l'empire. Il chargea Pélage et l'avocat Théodore de cette négociation, les faisant jurer de défendre sa cause, et de revenir le plus promptement possible. S'ils échouaient, Rome serait détruite, et l'Illyrie immédiatement attaquée. Justinien renvoya les négociateurs à Bélisaire qui avait plein pouvoir pour traiter cette affaire. Totila y vit, avec raison, un refus, et ordonna la destruction de la ville. Bélisaire la sauva en faisant comprendre au roi la honte qui en rejaillirait à jamais sur son nom. Mais les habitants furent chassés de Rome, et cette antique reine du monde se trouva déserte. Totila crut qu'il n'avait plus aucun intérêt à y rester, et il en sortit pour reprendre la campagne. Bélisaire n'eut pas beaucoup de peine à y rentrer, en repoussa Totila venu pour la reprendre, et se mit à la fortifier. Ces événements avaient rempli l'année 546 et l'hiver de 547 (1).

(1) Procop. III. 16-24.



## III

En apprenant la capture du chargement de blé qu'il destinait à Rome et la cruauté dont l'évêque Valentinus avait été l'objet, la douleur de Vigile dut être profonde. Il songea en même temps à remplacer ce malheureux évêque, en nommant un nouveau vicaire pontifical à Rome. Un marbre découvert il y a quelques années nous apprend que ces fonctions furent confiées au prêtre Maréas, qui s'en acquitta avec honneur. Son épitaphe mentionne spécialement son immense charité au milieu des calamités inouïes dont Rome fut alors et quelques années plus tard encore accablée. Vigile avait fait un bon choix. Maréas resta à son poste jusqu'à sa mort arrivée presque en même temps que celle de Vigile (1).

De Catane où il avait fixé son séjour, Vigile gouvernait l'Église universelle. L'archevêque d'Arles, Auxanius, étant mort, Aurélien l'avait remplacé et s'était hâté de notifier son élection à Vigile en le priant de renouveler en sa faveur les privilèges dont ses prédécesseurs avaient été investis. Son messager portait aussi une lettre du roi Childebert pour appuyer la demande du nouvel archevêque, et rendre témoignage de lui auprès du Pape. En accordant les privilèges sollicités, Vigile recommande à Aurélien, comme il l'avait recommandé à Auxanius, de déployer tout son zèle sacerdotal pour maintenir la paix entre l'empereur et le roi Franc. Cette paix devait profiter à l'un et à l'autre, et surtout à l'Église. Moins barbare que les autres

(1) De Rossi, *Bul. d'arch. chr.* 1869, p. 17 et suiv.

princes et plus docile à l'influence de l'Évangile, Childebert pouvait rendre des services que Vigile tenait à se ménager. Enfin, le Pape engage Aurélien à écrire une lettre de remerciement à Bélisaire, dont les bons offices ont épargné à son messenger le voyage de Constantinople, où l'obligeait de se rendre la nécessité d'avoir le consentement de l'empereur pour les privilèges accordés. La lettre de Vigile est datée du 23 août 546. Elle était accompagnée d'une lettre aux évêques des États de Childebert pour leur annoncer les privilèges que le Saint-Siège venait d'accorder au métropolitain d'Arles, et leur rappeler leurs devoirs envers lui (1).

Mais l'affaire qui préoccupait le plus Vigile durant son séjour en Sicile, c'était celle des Trois-Chapitres. Parmi les documents qui lui arrivèrent sur ce sujet, un des plus importants est, à coup sûr, la réponse de Ferrandus à la lettre des diaeres Romains, Anatolius et Pélage. Le diacre de Carthage déclare qu'il est d'accord avec eux, et s'oppose nettement à toute tentative de remettre en discussion ce que le concile de Chalcédoine avait réglé, sous peine d'ébranler l'autorité de ce grand concile. Rien n'avait manqué à celui-ci pour imposer le respect et l'obéissance, puisque le Siège Apostolique, investi de la primauté sur l'Église universelle, y était représenté par ses légats. Soumettre la lettre d'Ibas, reçue par le concile de Chalcédoine, à un nouvel examen, n'est-ce pas en appeler de son autorité à une autorité plus élevée? Cette autorité ne peut être que le Siège Apostolique. Mais il y était représenté par ses légats, et son approbation a donné aux décrets qui y furent formulés une force invincible (2). Il

(1) *Patrol. lat.* t. LXXIX, col. 37-40.

(2) *Qua consentiente, quiquid illu definivit synodus accepit robur invictum.* Ferrand. *Epist. ad Pelag.* Migne, t. LXXIII.

n'est pas plus permis de toucher aux conciles généraux approuvés par le Siège de Pierre qu'aux livres mêmes de la Sainte Écriture. Quant à l'anathème dont il s'agit de frapper les défunts, Ferrandus déclare que la juridiction de l'Église est épuisée à leur égard.

La réponse claire, savante, ferme et respectueuse de l'éminent diacre de Carthage, par l'organe duquel toute l'Église d'Afrique paraissait s'exprimer, dut faire une impression profonde sur l'esprit de Vigile et de tous ceux qui en eurent connaissance. En Afrique, d'autres voix se faisaient entendre dans le même sens. Pontianus, un évêque de ce pays, envoie à Justinien son refus motivé de souscrire la condamnation des Trois-Chartres. « Nous savons, dit-il, ce que le Seigneur a établi en disant à Pierre : *Sur cette pierre je bâtirai mon Église, et les portes de l'enfer ne prévaudront jamais contre elle.* Et encore : *Je te donnerai les clefs du royaume des cieux.* » Et il ne peut comprendre que l'on exige sa signature pour une condamnation des Trois-Chartres prononcée par l'empereur. Il n'hésite pas à la refuser, craignant que cette condamnation ne profite à l'hérésie (1). Un autre africain, Facundus, évêque d'Hermiane, entreprit une réfutation en règle de l'écrit impérial. L'Afrique était unanime à repousser la condamnation des Trois-Chartres afin de ne porter aucune atteinte au concile de Chalcédoine.

Les Églises de la Sardaigne firent également parvenir au Pape en Sicile, leur sentiment sur cette question, identique à celui des Églises d'Afrique (2).

Ainsi de tous les échos de l'Occident, Vigile appre-

(1) *Patrol. Lat.* t. LXVII.

(2) *Facund.* IV. 3.

nait qu'il fallait rejeter la condamnation des Trois-Chapitres et s'en tenir simplement au concile de Chalcédoine. Voici ce qui se passait en Orient.

C'est par Dacius, archevêque de Milan, que Vigile fut mis au courant de tout. Ce prélat d'une haute intelligence, d'un caractère énergique et d'une grande sainteté, avait lutté avec une rare vigueur contre les Goths en Italie, déployé une charité admirable pour adoucir les maux de la guerre et de la famine, et, après le triomphe des ennemis, il s'était rendu à Constantinople, où allaient se livrer des luttes d'un autre genre, pour lesquelles il n'était pas moins bien préparé. Ayant appris que le Pape était en Sicile, Dacius se rendit auprès de lui pour lui donner des renseignements précis sur l'état des choses à Constantinople et dans tout l'Orient. Le patriarche Mennas avait refusé de signer la condamnation des Trois-Chapitres, et promis même sous la foi du serment de ne rien faire sans l'assentiment du Saint-Siège. Mais cédant aux instances et aux menaces il avait fini par signer. Le diacre Étienne, successeur de Pélage, lui ayant reproché sa faiblesse, il s'excusa en disant qu'on avait promis de lui rendre sa signature, si le Saint-Siège ne l'approuvait pas. Voilà un des moyens variés auxquels les agents de Justinien avaient recours pour extorquer des signatures. L'apocrisiaire n'accepta point cette excuse, et se sépara de la communion de Mennas ainsi que Dacius, d'autres évêques et beaucoup de fidèles. Le pape Vigile approuva leur conduite (1).

Zoilus, patriarche d'Alexandrie, avait, lui aussi, refusé tout d'abord de donner la signature qu'on lui demandait. Mais sa résistance avait été vaincue, et il

1) Facund. iv. 3.

avait signé. Dès qu'il apprit l'arrivée de Vigile en Sicile, il lui envoya de très humbles excuses pour sa faiblesse. Le patriarche d'Antioche, Éphrem, signa aussi sous le coup des menaces la condamnation des Trois-Chapitres. Celui de Jérusalem, Pierre, adhéra aussi à la condamnation tout en déclarant qu'elle était contraire au concile de Chalcédoine. Les évêques des autres villes suivirent le mouvement. Mais après avoir donné la signature qu'on exigeait d'eux, tous ces évêques adressèrent au Saint-Siège, par l'intermédiaire de l'apocriphaire Étienne, des lettres dans lesquelles ils déclaraient que Mennas les avait contraints de signer la condamnation (1).

Vigile suivait la marche des événements avec une grande inquiétude. Sa répugnance à se rendre à Constantinople ne pouvait que s'accroître. Il avait eu d'abord la pensée de traiter la question des Trois-Chapitres dans une ville de l'Italie avec les évêques de langue latine. Il s'arrêta en Sicile dans l'espoir d'y mettre ce projet à exécution. Nous ne savons rien des négociations qui s'engagèrent à cet égard, mais prévoyant bien quelle serait l'issue d'un pareil concile, Justinien ne voulut à aucun prix y consentir, et pressa le Pape de se rendre auprès de lui (2).

Vigile quitta enfin la Sicile, bien résolu à faire face aux difficultés qui l'attendaient, et à ne pas se laisser abattre par les angoisses avec lesquelles il allait se

(1) Facund. iv. 3. — *Cont. Moc.*

(2) *Optavimus quidem, venerabilis imperator, (sicut frequentissime supplicii prece poposcimus) eumdum ad quemlibet Italiæ locum, aut certe ad Siciliam, et convocatis ad nos africanæ et aliarum provinciarum latinæ lingue sacerdotibus, vel Ecclesiæ nostræ sacratis ordinibus, secundum consuetudinem tractaremus, et de quæstionibus trium capitulorum... quod quia fieri serenitas vestra non annuit... Vig. Const.*

trouver aux prises, dans la capitale de l'Orient. A tout prendre cependant, il faut le dire, ce fut un bien qu'il acceptât cette rude mission, et qu'il se trouvât de sa personne sur le terrain glissant où ce grave débat allait s'engager. En traversant la Grèce et l'Illyrie, il fut prié par les Églises de ces provinces de s'opposer à la condamnation des Trois-Chapitres. Durant ce voyage, il reçut une lettre de Justinien, qui, ayant eu connaissance de son irritation contre Mennas, le docile instrument des Acéphales, l'exhortait à la paix, à cette paix que Notre-Seigneur préfère aux holocaustes. Il devait en entrant à Constantinople apporter la paix aux patriarches et à tous les évêques.

La lettre impériale, dont nous n'avons pas le texte, n'empêcha pas Vigile d'écrire à Mennas une lettre sévère dont il ne nous reste que des fragments cités par Facundus. Il lui ordonnait de rétracter tout ce qu'il avait fait dans l'affaire des Trois-Chapitres, sous peine du châtement qu'il avait mérité. Il lui reproche son infidélité au précepte de l'apôtre : *Depositum custodi ; devitans profanas vocum novitates*. Puis, venant à la lettre de l'empereur : « Nous acceptons de grand cœur, dit-il, cette exhortation à la paix. Mais cette paix recommandée par le Seigneur est impossible, si les décrets des concile généraux sont détruits (1). » Vigile, on le voit, considérait donc, à cette époque, la condamnation des Trois-Chapitres comme une atteinte au concile de Chalcédoine. C'était le motif dont s'inspiraient tous ceux qui repoussaient cette condamnation. Ils ne la considéraient pas en elle-même, ils ne voyaient que le contre-coup dont serait frappé l'autorité du grand concile. Disons une dernière fois que tous ces faits

(1) Facund. iv. 3. — *Cont. Mennas*.

prouvent avec une grande évidence, que Vigile ne s'était pas engagé, avant son élection, à condamner les Trois-Chapteres. En même temps qu'il écrivait à Mennas, Vigile faisait prier l'empereur de rétracter tout ce qui avait été fait relativement à cette question (1).

Vigile arriva à Constantinople le 25 janvier 547 (2). Comme il avait voyagé à très petites journées, il dut quitter la Sicile vers la fin de septembre. Il passa par Patras, où il fit, le 14 octobre, l'ordination de l'évêque de Ravenne, et par Thessalonique, où le diacre Sébastianus, administrateur des biens de l'Église Romaine dans la Dalmatie, vint lui offrir ses hommages (3). Vigile était resté en Sicile environ dix mois. Ce temps lui avait suffi, semble-t-il, pour se renseigner exactement sur les dispositions de l'épiscopat de l'Occident et de l'Orient.

DOM L. LÉVÈQUE,

O. S. B.

(à suivre.)

(1) Facund. iv. 3.

(2) Marcel. *Chron. cont.* — Après avoir indiqué la fin de la 11<sup>e</sup> année de la guerre, Procope marque le départ de Vigile de la Sicile pour Constantinople.

(3) Aguel, *de Kit. episc. Raven. Mig.*, t. CVI Vigile. *Epist. ad Rust.*

# VARIÉTÉS

---

## LA DIRECTION DES GRANDS SÉMINAIRES (1).

---

### Troisième article.

---

La deuxième partie de cet ouvrage traite de la formation à la vie cléricale dans les grands séminaires. Elle est divisée en trois sections : bonne éducation, vie chrétienne, vie sacerdotale. La première section est l'objet du présent article.

La bonne éducation, telle qu'elle doit être entendue dans un grand séminaire, consiste dans une tenue convenable, une prononciation régulière, un caractère agréable et des habitudes bien réglées. Cette section se divise naturellement en quatre chapitres, que nous examinons dans quatre paragraphes.

#### § 1. — *De la tenue extérieure.*

M. le supérieur général commence par rappeler ce texte du saint concile de Trente, que les ecclésiastiques devraient méditer fréquemment. « Sic decet omnino clericos vitam moresque suos omnes componere, ut habitu, gestu, incessu, sermone aliisque omnibus rebus, nihil nisi grave, moderatum ac religione plenum præ se ferant. » Cette bonne tenue se manifeste par un maintien décent, un front calme et serein, des regards modestes ; et tels sont les signes d'une âme bien réglée. On recommande en particu-

(1) *Traditions de la compagnie des prêtres de Saint-Sulpice pour la direction des grands séminaires*, par M. J. H. ICARD, supérieur général de la compagnie de Saint-Sulpice.



lier, surtout à la chapelle et pendant les exercices, de ne pas regarder de côté et d'autre, et de ne pas s'appuyer sur les bancs d'une manière tant soit peu nonchalante.

Elle se manifeste encore par la propreté que chacun doit entretenir sur sa personne et dans ses vêtements, tout en évitant ce qui pourrait ressentir la recherche, et ne conviendrait pas à la simplicité d'un homme de bien. « Ex visu cognoscitur vir, dit l'Écclésiastique, et amictus corporis enuntiat de illo. » On recommande donc de tenir les habits en ordre, de ne point avoir de soutanes déchirées ou trop tachées. Les chambres doivent être bien tenues, également sans recherche. On porte les cheveux courts, et cette observation a son poids : l'importance que semblent mettre quelques ecclésiastiques à disposer leur chevelure d'une certaine manière, les diminue aux yeux des fidèles.

### § 2. — *De la prononciation et de l'écriture.*

Nous avons parlé, t. xxxii, p. 337 et suivantes, des défauts de prononciation, et des inconvénients qu'ils présentent pour un ecclésiastique. M. Icard fait les mêmes observations.

Il y ajoute une remarque. Les ecclésiastiques doivent aussi être exercés à écrire lisiblement, et aussi à éviter les fautes d'orthographe : un prêtre ne saurait y être trop attentif. L'orthographe ne s'apprend plus à un certain âge, et souvent des personnes malveillantes conservent des lettres écrites par des ecclésiastiques pour montrer à d'autres les fautes d'orthographe qu'elles renferment. On a trouvé parfois des fautes regrettables dans des lettres écrites à des chefs d'administration, et ces lettres ont été par ceux-ci envoyées aux évêques.

### § 3. — *Des défauts de caractère.*

Le troisième chapitre, qui a pour objet les défauts de caractère, est d'une haute importance : car ces défauts peuvent être très nuisibles à un prêtre : on ne saurait, au séminaire, faire de trop grands efforts pour les vaincre. Les

caractères défectueux sont les caractères légers, mous, faibles, inconstants, vaniteux, jaloux, dissimulés, ombrageux, opiniâtres, irascibles et emportés, égoïstes ou intéressés. Après avoir donné l'explication de ces divers défauts, M. Icard indique les moyens à prendre pour s'en corriger. Le premier est de se bien connaître, le second est d'avoir le courage de faire tous les sacrifices nécessaires pour en triompher. Il est malheureusement un point dont on n'est pas assez convaincu. Il n'est presque aucun prêtre qui ne soit, même vis-à-vis de la société, dans une position supérieure à celle qu'il est capable de remplir, et il ne peut s'en acquitter convenablement sans un secours particulier de Dieu, secours qu'il mérite par son abnégation et son humilité.

§ 4. — *Habitudes d'une bonne éducation à contracter au séminaire.*

M. le supérieur commence par nous rappeler ces paroles de l'apôtre saint Paul à Timothée : « Nemo adolescentiam tuam contemnat. » C'est par le règlement du séminaire que nous arrivons à ce but.

Les vertus à pratiquer peuvent se résumer dans cette maxime :

Soyez officieux, complaisant, doux, affable,  
Poli, d'humeur égale, et vous serez aimable.

Un des grands devoirs du prêtre est celui de savoir se faire aimer. Il doit se faire aimer, car si on l'aime, on aime celui qu'il est destiné à représenter sur la terre. Il a donc des grâces d'état pour y arriver, et Dieu lui donne ce dont il a besoin pour être aimé. Il doit en être heureux : car c'est pour lui une grande consolation. Tout le monde désire être aimé ; mais peu de personnes savent se faire aimer. Pourquoi ? parce que peu de personnes observent cette maxime si pleine de sagesse. Elle renferme tout ce qui peut le plus sûrement concilier l'affection. Mais aussi, elle demande des sacrifices dont malheureusement on ne sent pas toujours la nécessité. La piété seule peut les faire accepter, surtout d'une manière suivie. M. le supérieur général en-

tre ici dans quelques détails pour couper la racine des obstacles que nous apportons à la pratique de ces vertus. Il nous parle, dans un premier article, de l'exactitude et de l'assistance aux exercices de la communauté ; et dans un second, des rapports des élèves entre eux et avec d'autres personnes.

#### I. De l'exactitude et de l'assistance aux exercices de la communauté.

L'exactitude est une grande qualité dans un prêtre. Elle est fort appréciée des fidèles, et son ministère perdrait beaucoup de ses fruits s'il n'était pas très ponctuel pour commencer aux heures indiquées les offices de la paroisse, la sainte Messe, les catéchismes, les confessions, etc. C'est une habitude à prendre dans la jeunesse. Les exercices du séminaire commencent à l'heure précise, et on exige qu'avant ce moment tout le monde soit arrivé : c'est ainsi qu'un prêtre acquiert la régularité. Celui qui a de l'ordre dans ses occupations ne manque à aucun de ses devoirs, et trouve les moyens de satisfaire aux exigences d'une position difficile : tout se fait sans qu'il paraisse pressé, et il peut ainsi être agréable à tout le monde. Ajoutons que cette exactitude et cette régularité demandent de l'abnégation, et que cet exercice est très propre à corriger bien des défauts et des imperfections.

Dans l'assistance aux exercices, on demande un maintien convenable. M. le supérieur observe d'abord que, dans les salles, on a toujours la tête découverte. Cette règle n'est pas sans importance, en particulier chez nous, on parle depuis longtemps de la *politesse française* : c'est une bonne réputation à maintenir. Dans les temps anciens, il existait un usage qui n'est plus dans nos mœurs et dont le règlement du séminaire de Saint-Sulpice fait mention. D'après cet usage, tout le monde avait son chapeau sur la tête pendant le repas : ce n'était pas une impolitesse, puisque c'était une règle suivie par tout le monde, en rapport avec les mœurs du temps. Aujourd'hui, dans quelques maisons ecclésiastiques, on porte ainsi la barrette. Ce ne sera pas non plus une impolitesse, si c'est une pratique compune. Il faut cependant rappeler ici une observation faite, 1<sup>re</sup> série,

t. ix, p. 477. L'usage de la barrette, tel qu'il est réglé dans les cérémonies du chœur, montre que cette coiffure ne jouit d'aucun privilège spécial, et qu'on doit l'ôter toutes les fois qu'on devrait se découvrir si l'on portait un chapeau ; La seule coiffure qui puisse être conservée est la calotte. Ces trois coiffures sont les seules qui appartiennent à l'habit ecclésiastique, et comme les cardinaux ont pour insigne une coiffure de couleur rouge, elles leur sont données successivement. Le chapeau est indispensable dans les rues de la ville, la barrette est obligatoire dans les cérémonies du chœur à certains moments, la calotte n'est jamais d'obligation ; l'usage en est supposé pour les évêques en certaines circonstances, et il paraît prescrit dans la cérémonie de leur sacre. Cette dernière coiffure se porte dans l'église, et dans l'usage de la vie, on n'est jamais tenu de la quitter. Nous rappelons ces observations, vu qu'on rencontre aujourd'hui des ecclésiastiques couverts de la barrette dans l'église, quoiqu'ils ne soient ni assis ni en habit de chœur. Or pour porter la barrette dans l'église il faut être assis et en habit de chœur : ceux qui sont revêtus d'ornements la portent seuls en marchant. On voit aussi des ecclésiastiques qui se permettent de porter la barrette à table, au milieu de laïques qui tous sont découverts. Le règlement de Saint-Sulpice pourvoit à cet inconvénient. On ne parle pas de la coiffure connue sous le nom de bonnet grec : elle n'appartient pas plus aux ecclésiastiques que le chapeau laïque, et cette coiffure ne jouit d'aucun privilège pour être portée dans l'église. Aujourd'hui, par la faute des ecclésiastiques qui ont voulu en user, les sacristains et d'autres laïques se permettent de la porter dans l'église.

On demande encore la modestie et la gravité dans la démarche, suivant ces instructions de saint Charles : « In incessu, sive domi, sive foris, gravitatem et modestiam præ se ferant : ne cursitent, vel contentius ambulent, brachia ne jactent, oculi ne vagentur, nec altiore voce colloquantur. »

II. — Politesse. — Rapports des élèves du séminaire avec leurs confrères ou avec d'autres personnes.

M. le supérieur général commence par faire remarquer

de nouveau combien il est agréable d'avoir affaire à des personnes bienveillantes : on voit jusqu'à quel point il désire que les élèves du séminaire se considèrent comme les membres d'une même famille, s'aiment et s'estiment les uns les autres, ne forment qu'un cœur et qu'une âme ; qu'ils évitent avec le plus grand soin tout ce qui pourrait être une source de discussion, ou seulement refroidir la charité fraternelle et toute sainte qui doit régner entre eux. Saint Charles recommandait d'une manière pressante l'exercice de ces vertus. « *Mutuam charitatem et benevolentiam omni studio amplectantur, ut quemadmodum debent, tanquam unius corporis membra, perfecto amoris vinculo colligentur. Aliorum defectibus compatientes, nihil in deteriore, sed omnia in bonam partem accipiant. Studeant in primis, ut pax et concordia inter ipsos conservetur, sublatis, quantum fieri possit, omnibus dissidiis ac discordiæ causis. Si qua vero inter aliquos suboriatur offendicula, omnino tollatur.* » On doit remarquer en particulier ces paroles, *omni studio amplectantur* ; elles montrent qu'on ne doit reculer devant aucun sacrifice pour pratiquer la charité dans sa perfection. On peut signaler également le mot *offendicula* : on suppose des fautes légères qui sont la suite nécessaire de la fragilité humaine, et encore il faut les éviter complètement : *omnino tollatur*. Ces dispositions et ces pratiques ont toujours été en honneur au séminaire de Saint-Sulpice ; si l'on y est heureux, si le précieux souvenir que l'on en conserve est attaché, comme on l'a dit plus haut, à la piété et à la bonté des directeurs, il repose encore sur la sympathie et l'amitié qu'on y a trouvées dans ses confrères.

M. Icard indique les moyens à prendre pour être agréable aux autres. Cette politesse et cette bienveillance trouvent spécialement leur application dans les récréations et dans les promenades, les visites, les correspondances, les repas et les jeux.

Dans les récréations et les promenades, on demande que chacun se joigne aux premiers confrères qu'il rencontre. C'est ce qu'on fait dans une société où règne la politesse ; c'est aussi le moyen de se former à supporter tous les caractères et de pratiquer la charité chrétienne. On donne

ici quelques règles sur les sujets de conversation et la manière de converser ; on recommande de ne pas s'occuper de politique, et telle est la raison pour laquelle on défend l'introduction des journaux, dont la lecture, d'ailleurs, détournerait du recueillement et de l'application à l'étude.

On donne ensuite des avis sur les visites au dehors. Elles devront être rares, ne pas se faire sans une permission, qui n'est pas donnée sans nécessité. Saint Charles le voulait ainsi. « Nulli quavis ratione privatis de causis e seminario exire liceat, nisi de licentia rectoris, a quo hæc licentia tantum permittetur quando urgens necessitas postulabit. » Il faut aussi, dans les visites, observer certaines règles dont on expose les principales.

On recommande de ne pas écrire trop de lettres ; d'être prudent dans sa correspondance, de ne pas y divulguer des choses qui ne devraient pas être connues des personnes du dehors, sur ce qui pourrait paraître défavorable au séminaire. Enfin, on doit prendre toutes ses précautions, et au besoin consulter ses supérieurs, lorsqu'on doit écrire à des personnes de haut rang.

La manière de prendre les repas est l'objet d'une autre recommandation. Au séminaire, on doit toujours y pratiquer la charité et la modestie, et avoir l'attention de réserver les morceaux les plus présentables pour ses confrères. On donne encore des avis pour les repas qu'on prendrait en dehors de la maison.

Enfin, M. le supérieur parle des jeux. Ils sont autorisés pendant la récréation, dans les séminaires où se trouvent à part les élèves en philosophie, et aux jours de promenade dans tous les séminaires. Dans ces jeux, il y a des règles à observer, d'abord une parfaite loyauté ; une grande égalité d'humeur, soit que l'on gagne, soit que l'on perde ; enfin, la charité, qui fait choisir les jeux les plus agréables aux autres, et céder volontiers sa place à ses confrères.

LE VAVASSEUR,

*Directeur du séminaire du Saint-Esprit.*

## CAÏN REDIVIVUS

---

*Critique de la thèse de M. Motais sur la non-universalité du déluge.*

---

Quatrième et dernier article.

---

7° Affirmation. — *Les peuples de la Sodomitide (1) ne sont pour Moïse ni chananéens, ni chamites, ni noachides ; ce sont donc des peuples antédiluviens.*

Pour prouver que ces peuples ne sont pas chananéens, M. Motais allègue trois raisons : 1° Les peuples de la Sodomitide ne sont pas nommés parmi les fils de Chanaan dans la table ethnographique de Moïse. 2° La Sodomitide était, d'après Moïse, située en dehors des frontières du pays de Chanaan. 3° Le plan de la campagne entreprise par Chodorlahomor contre les rois de Sodome, de Gomorrhe, et leurs alliés, autorise à penser que ni les uns ni les autres n'étaient chananéens. Examinons chacune de ces raisons.

Voici le texte relatif aux fils de Chanaan dans la table généalogique de la *Genèse* : *Chanaan autem genuit Sidonem primogenitum suum, Hethæum, et*

(1) La Sodomitide n'existait pas en tant que pays à part : ce nom est d'origine moderne. Les villes de Sodome, de Gomorrhe, etc, avaient chacune leur roi et un territoire indépendant.

*Jebusæum, et Amorrhæum, Gergesæum, Hevæum et Aracæum, Sineum et Aradium, Samaræum et Amathæum* (1). M. Motais dit, après avoir cité ce texte : « Ce sont bien là *tous* les peuples de la dispersion, puisque Moïse ajoute : *Et post hæc disseminati sunt populi Chananceorum* (2). »

Je réponds que ce texte du chapitre X de la *Genèse* donne très probablement la liste de toutes les tribus issues de Chanaan, à l'époque de la dispersion dont Moïse fait le récit au chapitre XI. Mais on ne peut nier qu'après cette dispersion, de nouvelles tribus se soient détachées des premières, pour former d'autres peuplades chananéennes ; de celles-là Moïse n'avait rien à dire en ce chapitre, et il n'en dit rien parce qu'elles n'existaient pas encore à Babel. Ainsi il ne nomme ni les Phérézéens, ni les Rephaïm, ni les Cinéens, ni les Cénézéens, ni les Cadmonéens, tous descendants de Chanaan, puisqu'ils sont compris par Dieu même parmi les nations chananéennes dans la promesse qu'il fait à Abraham (3).

Pour les peuplades qui habitaient Sodome et les autres villes abîmées par le feu du ciel, comme elles ne sont point désignées par leur nom de race, on ne peut pas dire que Moïse ne les nomme pas soit au chapitre X, soit au chapitre XV de la *Genèse*.

Du reste, Moïse indique clairement, en ce chapitre X, pour les fils de Chanaan, comme il l'avait fait pour les petits-fils de Japhet, que ces souches princi-

(1) *Genèse*, 10, 15-18.

(2) P. 324. — M. Motais, on l'a vu plus haut, suppose que la dispersion des Chamites a été antérieure à celle des Sémites ; ceux-ci ne se seraient dispersés qu'à Babel. Cette opinion n'a aucun fondement dans la *Genèse*.

(3) *Genèse*, 15, 19-20.



pales ont donné naissance à toutes les peuplades qui se sont répandues sur la terre de Chanaan. Les mots *post hæc*, ou mieux *postea*, du verset 18 ont le même sens que les mots *ab his* des versets 5 et 32 : c'est d'eux que sont sortis les peuples chananéens.

Si donc les peuples de Sodome et des villes voisines ne sont pas nommés dans la table généalogique de Moïse parmi les fils de Chanaan, cela ne prouve nullement qu'ils ne descendent pas de quelqu'un de ses petits-fils. A mesure que les générations se sont multipliées, de nouvelles peuplades ont dû se former et s'établir dans le pays avec des noms patronymiques particuliers. Ces tribus chananéennes étaient très nombreuses, même avant que les Israélites sortissent de l'Égypte.

Voyons maintenant s'il est exact d'affirmer que pour Moïse le pays de la Sodomitide est en dehors du pays de Chanaan.

M. Motais cite ce verset du chapitre X de la *Genèse* : *Facti sunt termini Chanaan venientibus a Sidone Geraram usque Gazam, donec ingrediatis Sodomam et Gomorrham, et Adamam, et Seboïm, usque Lesa* (1) ; et il affirme que, dans ce verset, Moïse « détermine l'espace occupé par la descendance de Chanaan, après ses diverses (c'est-à-dire *dernières*) émigrations (2). » Il traduit ainsi ce texte : « Voici la frontière des Chananéens : Depuis Sidon *en allant vers Gérar*, jusqu'à Gaza ; puis de Gaza (ces trois mots sont ajoutés par le traducteur) *en allant vers Sodome, Gomorrhe, Adama, Seboïm*, jusqu'à Lésa. »

(1) V. 19.

(2) P. 325. — Par ces « diverses émigrations, » M. Motais entend les émigrations comprises depuis le déluge jusqu'au temps de Moïse.

Je ferai remarquer, à propos de cette traduction, que le mot גבול n'a pas ici le sens de *frontières*, mais de *territoire* (1). Sidon n'était pas frontière mais pays de Chanaan; ni Gaza ni Gêrar ne pouvaient constituer des frontières. Il faut traduire: « Voici le territoire des Chananéens. »

Remarquons ensuite que cette brève indication donnée par Moïse du territoire occupé par les Chananéens suit immédiatement l'énumération de leurs premières familles. On peut sans témérité en conclure qu'il ne veut parler que des pays peuplés par ces premiers émigrants. S'il avait voulu tracer les frontières du pays de Chanaan, tel qu'il existait de son temps, il ne serait pas si avare d'indications sur la ligne de Sidon à Gaza, et il en serait moins prodigue pour la Sodomitide, où il nomme cinq villes voisines les unes des autres (2).

Je crois donc que Moïse trace ici les grandes lignes suivies par la première émigration des Chananéens dans la Palestine. Aussi nomme-t-il d'abord Sidon fondée par le premier-né. Une famille chananéenne s'est fixée à Sidon; les autres, descendant le long de la Méditerranée, ont occupé tout le territoire compris entre la mer et une ligne allant de Sidon à Gêrar et de Gêrar à Gaza, c'est-à-dire toute la côte de la Palestine. Ensuite, contournant les montagnes de Juda, ils vinrent habiter la riche vallée du Jourdain où ils bâtirent Sodome et les autres villes nommées dans le texte, jusqu'à Lésa, à la limite orientale de la vallée de Siddim.

(1) Cf. *Genèse*, 10, 19; *Écclé.* 10, 14 et 29; 1, *Rois*, 11, 3 et 7, etc.

(2) Si Lésa, placée à l'est de Sodome, en dehors de l'espace occupé aujourd'hui par la mer Morte, était du pays de Chanaan, comme M. Motais semble l'admettre, Sodome en faisait nécessairement partie.

C'est donc du territoire occupé par les premières émigrations chananéennes qu'il s'agit dans ce passage de la *Genèse*. Ces émigrations s'étendirent jusqu'au pays de Gaza, quoi qu'en dise M. Motais. Les Philistins, petits-fils de Mesraïm, s'en emparèrent plus tard en chassant les Havvim (1), peuplade chananéenne, qui l'habitaient.

Une preuve que ce pays de Gaza était primitivement habité par les Chananéens, c'est que Josué en parle comme d'un pays chananéen, quoiqu'il fût occupé par les Philistins : *Terra Chanaan reputabitur quæ in quinque regulos Philisthim dividitur* (2).

Mais, objecte M. Motais, la traduction de la Vulgate est inexacte ; « le texte hébraïque dit qu'en réalité Gaza n'était pas chananéenne (3). » Reportons-nous donc au texte original ; en voici la traduction littérale : « Josué était vieux et ses derniers jours approchaient ; et le Seigneur lui dit : Tu es vieux et avancé dans ta carrière, et une grande étendue de pays reste encore à occuper. Voici le territoire qui reste : *tout le pays des Philistins et tout celui de Gessur, depuis le torrent qui fait face à l'Égypte jusqu'au pays d'Accaron au nord sera regardé comme chananéen* (4). » Ainsi, c'est Dieu lui-même qui déclare que le pays des Philistins tout entier, du midi au nord, fait partie de la terre de Chanaan. Que peut-on objecter à une semblable déclaration ? La Vulgate n'a pas suivi exactement la ponctuation de l'hébreu, mais elle en a donné le vrai sens. M. Motais n'a donc aucune raison valable de soutenir que jamais Gaza n'a appartenu aux Chananéens. C'est

(1) Les Septante les appellent *Hévécens*, ainsi que la Vulgate.

(2) *Josué*, 13, 3.

(3) P. 325, note 2.

(4) *Josué*, 1, 1-3.

le contraire qui est vrai : tout le pays des Philistins était primitivement occupé par les Chananéens, et l'usurpation des Philistins est, aux yeux de Dieu, nulle et non avenue ; c'est la terre de Chanaan, dévolue aux Hébreux, et Dieu leur ordonne de s'en emparer (1).

Voilà bien des raisons, je crois, de soutenir que la brève indication du territoire de Chanaan, donnée en passant au chapitre X de la *Genèse*, ne se rapporte qu'aux premières émigrations qui suivirent la dispersion de Babel.

Ce sentiment me paraît confirmé par le rapprochement de cette première description du pays de Chanaan avec celles qui se trouvent en plusieurs autres endroits de l'Écriture. Voyez, par exemple, le tableau que fait Josué de l'étendue du territoire chananéen. Dans ce passage où les Héthéens sont pris pour tout l'ensemble des tribus chananéennes (2), il dit : *A deserto et Libano usque ad fluvium magnum Euphraten, omnis terra Hethæorum usque ad mare magnum contra solis occasum erit terminus vester* (3). La Sodomitide est manifestement comprise dans ce vaste territoire. Il n'y a donc pas lieu de douter que les habitants de ces villes n'aient été chananéens d'origine (4).

M. Motais objecte le passage de la *Genèse* où Moïse

(1) On voit, au verset 4 de ce chapitre, que les Havvim n'avaient pas été entièrement exterminés par les Philistins. Le pays est divisé, du temps de Josué, entre cinq rois et les Havvim.

(2) « Héthéens, dit M. Vigouroux, est un nom collectif qui désigne en assyrien toutes les peuplades de la Syrie et quelquefois la terre de Chanaan. En Josué, l'expression : « toute la terre des Héthéens, » est équivalente à « toute la terre de Chanaan. » *La Bible et les découvertes modernes*, éd. de 1877, t. I, p. 238-239.

(3) *Josué*, I, 4 et 13, 4-6. Cf. *Psaume* 104, 11.

(4) C'est le sentiment de M. Vigouroux, *loc. cit.*, p. 368.

raconte l'histoire de la séparation d'Abraham et de son neveu. Moïse, dit-il, nous apprend qu'après le choix de Loth, « Abraham resta dans la terre de Chanaan, tandis que Loth demeura dans les villes fortes, (le mot *fortes* n'est pas dans le texte) située sur le bord du Jourdain (on lit : *dans les villes d'alentour*), et habita Sodome (on lit : *et porta sa tente jusqu'à Sodome*). Chanaan et la Pentapole, conclut M. Motais, n'avaient donc rien de commun que la frontière qui les séparait (1). »

Ici, comme en bien d'autres endroits de son livre, M. Motais tire de l'exposé de certains faits, arrangés à sa guise, des conséquences qui n'y sont point contenues. Moïse nous dit que le patriarche Abraham et Loth son neveu habitaient, avec de nombreux troupeaux, entre Béthel et Haiï, non loin du Jourdain, dans un pays peuplé de Chananéens et de Phérezéens, deux familles de même race. Ils sont forcés de se séparer, à cause de l'embarras que leur donnait la multitude de leurs troupeaux. Loth, invité par son oncle à choisir l'endroit qui lui paraîtrait le plus convenable, considère les environs du Jourdain, pays fertile et de toute beauté : et il se dirige de ce côté, descendant lentement la riche vallée jusqu'à ce qu'enfin il arrive et plante ses tentes près de Sodome où il s'arrête. Quand Moïse dit que Loth se sépara d'Abraham, il ne dit pas qu'il sortit de la terre de Chanaan. Et quand il ajoute qu'Abraham resta dans la terre de Chanaan, cela signifie qu'il demeura où il était jusqu'à ce que Dieu lui eût donné l'ordre de s'avancer vers Hébron, qui est aussi en Chanaan. Il n'y a point là d'opposition de contrées étrangères l'une à l'autre, ni de villes fortes

(1) P. 326. — *Genèse* 13, 12

et de campagnes ouvertes : c'est un simple récit où Sodome est nommée parce qu'elle devait être le théâtre d'un événement capital dans l'histoire de Loth et intéressant pour celle du peuple d'Israël.

J'en viens maintenant aux arguments que M. Motais tire de la guerre faite par Chodorlahomor au roi de Sodome et à ses alliés, pour démontrer que les peuples de la Sodomitide ne sont point des peuples chananéens. C'est un chef-d'œuvre d'invention. Lisez et relisez le texte : vous n'y trouverez pas un seul mot qui justifie l'assertion de M. Motais, mais avec de l'imagination, que ne peut-on tirer de la Bible ?

Les rois ou roitelets de Sodome, Gomorrhe, Seboïm, Adama, Bala payaient depuis douze ans à Chodorlahomor, roi d'Élam, un tribut qu'ils s'avisèrent de lui refuser. C'était peu de temps après l'arrivée de Loth dans le pays. Alors le roi d'Élam avec trois autres rois, ses alliés, tombent à l'improviste sur les pays situés à l'est du Jourdain et voisins de Sodome : ils pillent les Rephaïm, ces peuplades que les Moabites appelèrent plus tard Émim et Zuzim ; ils tournent ensuite vers le midi et ravagent le pays des Horrreens depuis les montagnes de Séir jusqu'aux plaines de Pharan ; ils remontent au nord continuant leurs razzias dans le pays des Amalécites, rançonnent les Amorrhéens du désert de Juda, et reviennent attaquer les cinq rois qui s'étaient réunis dans la vallée de Siddim. Une bataille se livre en cette large vallée occupée maintenant par la mer Morte, et le roi de Sodome et ses alliés sont vaincus.

M. Motais, étudiant en stratéliste la campagne de Chodorlahomor, voit que ce roi exécute un mouvement tournant de l'est au sud et à l'ouest, avant de

tomber sur la vallée de Sodome, et il croit avoir découvert la raison de cette manœuvre. Chodorlahomor, dit-il, avant d'attaquer les Sodomites, veut se débarrasser de leurs alliés naturels ; les peuples qui reçoivent ses premiers coups sont « de même sang que les Sodomites et rencontrent comme eux, partout et toujours, les Noachides pour ennemis (1). »

Vous voyez le raisonnement de M. Motais : les peuples qui reçoivent les premiers coups de Chodorlahomor sont les alliés des Sodomites : donc ils sont *de même sang* que les Sodomites. Comme si l'alliance de deux peuples entraînait nécessairement la communauté d'origine ! Est-ce que deux peuples de races différentes ne peuvent pas s'allier dans un intérêt commun ? Cela se voit fréquemment dans l'histoire.

Poursuivant son raisonnement, M. Motais déclare que si ces peuples alliés des Sodomites ne sont ni Chananéens ni mêmes Noachides, il s'ensuit que les Sodomites eux-mêmes ne sont ni Chananéens, ni Noachides.

Je pourrais, après ce que j'ai dit plus haut, raisonner en sens inverse et répliquer à M. Motais : « Si les Sodomites sont Chananéens, ainsi que je l'ai démontré, leurs alliés, qui sont, d'après vous, *de même sang*, font aussi partie de la famille de Chanaan. » Mais j'ai d'autres arguments à faire valoir en faveur de l'origine chananéenne des peuples sur lesquels s'est jetée l'armée de Chodorlahomor. Premièrement, tous ces peuples sont compris dans le territoire de Chanaan, tel qu'il est délimité dans le livre de Josué, à l'endroit que j'ai cité plus haut. Ensuite plusieurs de ces peuples sont désignés nommément comme cha-

(1) P. 327.

nanéens dans l'Écriture : ainsi les Rephaïm, les Emim et Zuzim qui sont les mêmes sous d'autres noms, et les Amorrhéens. Pourquoi les Amalécites et les Horréens ne seraient-ils pas aussi chananéens d'origine? Je l'ai déjà fait remarquer : les peuplades dérivées de Chanaan, après la dispersion qui suivit la confusion des langues, ne sont pas toutes nommées dans les livres de Moïse.

Quoiqu'il en soit de l'origine des Amalécites et des Horréens, qu'ils descendent de Cham par Chanaan ou par un autre de ses fils, on ne peut douter que la Sodomitide n'ait fait partie de la terre de Chanaan, et M. Motais s'est trompé en soutenant l'opinion contraire.

## CONCLUSION

Le lecteur vient de passer en revue avec moi tous les arguments de M. Motais. Il n'y en a pas un seul qui donne à sa thèse la moindre probabilité. Ce sont des raisonnements en l'air, productions d'une exégèse arbitraire qui n'a pour elle ni la lettre ni l'esprit, ni l'Écriture ni la Tradition.

On ne peut que déplorer le labeur inutilement dépensé à donner un corps à de pareilles chimères. On ne peut que regretter l'appui inconsciemment prêté à l'esprit novateur qui tourmente nos contemporains, par un écrivain dont nous avons autre chose à attendre.

Il est certain que l'opinion qui restreint le déluge au point de vue du genre humain, est une opinion condamnée par l'exégèse biblique. L'effort prodigieux de M. Motais pour en faire une vérité, n'a servi qu'à mettre en évidence l'inanité de l'entreprise. Il n'y a



pas un mot dans la Bible qui autorise à croire à la restriction du déluge quant à l'humanité : c'est tout ce que je voulais démontrer, et je mets fin à ce travail un peu long peut-être, mais qui n'aura pas été sans intérêt pour mes lecteurs (1).

L'abbé RAMBOUILLET,  
*Vicaire de Saint-Philippe-du-Roule.*

(1) Je n'entreprendrai pas ici l'examen des difficultés plus spéciales que réelles dont M. Motais s'est fait un épouvantail : leur solution ne rentre pas dans le dessein principal de cette étude. Ces objections ont, d'ailleurs, un caractère trop vague, et il faudrait plus de travail encore pour les formuler nettement que pour les résoudre.

---

# ÉTUDE SUR LE PAPE VIGILE

---

(SIXIÈME ARTICLE).

---

## § V

*Vigile à Constantinople. — Le Judicatum.*

### I

Justinien était trop habile pour se buter tout d'abord contre les dispositions nettement exprimées de Vigile, et braver ses menaces. Il espéra sans doute le désarmer par un accueil aussi solennel qu'hypocritement affectueux. Il alla à sa rencontre entouré d'un brillant cortège, et suivi d'une grande partie de la population. Le pape et l'empereur s'embrassèrent en pleurant comme deux frères qui se revoyaient après une longue séparation. Ils se rendirent à la grande église de Sainte-Sophie, pendant que le peuple et le clergé chantaient des hymnes en l'honneur du pontife (1).

Cet accueil n'éblouit pas Vigile au point de le faire tomber dans le piège qu'on lui tendait. Dès qu'on entamma l'affaire qui l'amenait dans la capitale de l'Orient, il fit voir que les dispositions manifestées avant son arrivée étaient restées les mêmes. Outre quelques évêques d'Italie, parmi lesquels brillait surtout Dacius de Milan, il avait autour de lui des évêques d'Orient

1 Lib. pont. *in Vig.* Theoph. *Chronog.*

qui, malgré la pression de Mennas et les menaces de l'empereur, avaient refusé de signer la condamnation des Trois-Chartres, et s'étaient empressés d'accourir à sa rencontre. Comme il l'avait annoncé, et comme l'avait fait déjà son apocrisiaire Étienne, il se sépara de la communion de Mennas et de ses adhérents. Le patriarche avait aggravé sa faute en refusant, comme il l'avait promis, de retirer sa signature, si le Saint-Siège ne l'approuvait pas. Justinien pouvait voir combien il s'était trompé en espérant peser sur la décision de Vigile par l'extorsion des signatures de Mennas et des autres patriarches de l'Orient. De son côté, le patriarche de Constantinople fit enlever des diptyques le nom du pape (1). Zoïlus, patriarche d'Alexandrie, fut repris par Vigile en présence de plusieurs évêques pour avoir souscrit la condamnation des Trois-Chartres, bien qu'il s'en fut déjà excusé par lettre pendant le séjour du pape en Sicile. Ce blâme public retombait sur tous ceux qui, aux yeux de Vigile, avaient commis la même faute (2).

Une telle conduite n'était pas faite pour faciliter l'accord avec Justinien, et justifier les espérances des Acéphales, qui avaient escompté d'avance l'adhésion de Vigile à la condamnation des Trois-Chartres, et par là à la ruine du concile de Chalcédoine. Du reste, en agissant de la sorte, le pape, on l'a vu, n'était que l'interprète des évêques de l'Occident et de l'Afrique. Il ne voyait pas la possibilité d'agir autrement. De son côté, Justinien, qui s'était donné la mission de faire condamner les Trois-Chartres, n'était pas homme à renoncer facilement à son entreprise. Les despotes,

(1) Theoph. *Chronog.*

(2) Facund. *contra Moc.*

en matière religieuse surtout, ne consentent pas aisément à reculer. On usa d'abord envers le pape de sollicitations pressantes, puis de menaces. Tout ayant échoué contre la fermeté du pontife, qui voyait bien qu'on en voulait au concile de Chatcédoin, Justinien se décida à employer la violence. Nous connaissons peu les détails de ces événements, les documents en étant très avariés. Mais nous savons que l'on déclara au chef de l'Église qu'il était prisonnier, et qu'il ne sortirait de sa captivité que lorsqu'il aurait approuvé la condamnation des Trois-Chapitres. Vigile s'écria alors devant toute l'assemblée : « Je proteste que si vous avez le pouvoir de me réduire en captivité, vous n'avez pas celui de faire prisonnier le Bienheureux apôtre Pierre (1). La notice du *Liber pontificalis* met sur les lèvres de Vigile en cette circonstance ces paroles : Ce n'est pas auprès de Justinien et de Théodora que je suis venu, car je me trouve en présence de Dioclétien et d'Eleutheria. Mais le rédacteur de cette notice, d'ailleurs remplie d'inepties, les a empruntées à la notice de S. Agapit.

La furie qui attisait les esprits et les poussait à ces violences, c'était, on le comprend, l'infatigable protectrice des Acéphales, l'impératrice Théodora. A l'exemple du saint pape Agapit, Vigile la frappa d'excommunication (2).

(1) *Sed cum papa Vigilius in hac parte non vellet adhibere consensum, jam tunc talis violentia facta est, ut publice in conventu clamavit : contestor quia, etsi me captivum tenetis, Beatum Petrum apostolum captivum facere non potestis.* Epist. cler. ital. ad leg. Franc. Mig. LXIX.

(2) Ce fait est attesté par S. Grégoire le Grand (*Epist. II. § 1.*) L'autorité de ce témoignage ne saurait, en bonne critique, être contestée. S. Grégoire n'était pas homme à affirmer un fait de cette importance sans en être sûr, et il avait pu aisément s'en assurer

L'énergie que Vigile venait de déployer dût faire comprendre à Justinien et aux Acéphales qu'ils ne devaient pas compter sur la violence pour arriver à leur but. Vigile, de son côté, ne pouvait se faire illusion sur les dispositions des évêques orientaux à l'égard des Trois-Chapitres, dont ils étaient prêts à signer la condamnation, si l'empereur l'exigeait d'eux. La situation n'était plus celle dans laquelle Agapit s'était trouvé onze ans auparavant. Celui-ci pouvait compter sur un grand nombre d'évêques et d'archimandrites qui le pressaient d'agir ; Vigile ne pouvait compter à peu près sur personne. Il était placé entre les évêques d'Occident, qui, pour sauvegarder le concile de Chalcédoine, ne voulaient pas entendre parler de la condamnation des Trois-Chapitres, et les évêques d'Orient prêts à l'accepter sans trop s'inquiéter du contre-coup qu'en recevrait l'autorité du grand concile, ou persuadés qu'elle ne courait aucun péril.

Si donc il condamnait les Trois-Chapitres, il serait accusé par les Occidentaux et les Africains d'avoir ruiné le concile de Chalcédoine ; si, pour ménager ce dernier, il refusait de les condamner, il exposait l'Église à des troubles profonds, dont un grand schisme paraissait être l'inévitable terme. Frappé de ces considérations dont on ne peut méconnaître ni la justesse ni la gravité, il comprit qu'il devait cesser son opposition absolue à la condamnation qu'on lui demandait, mais en s'attachant plus que jamais au concile de

durant son long séjour à Constantinople, et par ses études sur la querelle des Trois-Chapitres, dont il avait entrepris d'extirper les dernières racines. Au surplus, il oppose ce fait aux schismatiques comme un argument. Les historiens ont préféré rejeter un pareil témoignage plutôt que de croire Vigile capable d'un tel acte de fermeté.

Chalcédoine. Il fut ainsi amené à se demander s'il était bien vrai que la condamnation des Trois-Chartres dût porter fatalement un coup mortel au concile de Chalcédoine, comme le prétendaient les Occidentaux, et comme il l'avait cru lui-même. Il étudia donc à fond cette question, dont il n'avait vu jusque là qu'un côté. Il consentit à ouvrir des conférences sur ce sujet avec Justinien et les personnages qu'il lui envoya. C'est sans doute durant ces conférences que l'empereur envoya à Vigile, après les avoir fait traduire en latin, les deux lettres adressées par Constantin le Grand aux habitants d'Alexandrie et de Nicomédie, voulant faire entendre évidemment qu'il marcherait sur les traces de son illustre prédécesseur. Mais il oubliait que celui-ci faisait exécuter les décisions de l'Église, sans avoir la prétention d'en dicter préalablement la formule (1). A la suite de ses entretiens avec les Orientaux, Vigile en vint à conclure, sous l'inspiration de l'Esprit de Dieu, que la cause du concile de Chalcédoine et celle des Trois-Chartres étaient indépendantes l'une de l'autre, et ne devaient être ni solidaires ni confondues; que les Trois-Chartres n'étaient pas inattaquables, et pouvaient être condamnés sans que le concile fut atteint par cette sentence. Voilà la pensée vraiment lumineuse à laquelle Vigile s'arrêta, le sol inébranlable sur lequel il s'établit, et sur lequel il devint finalement triompher (2).

(1) C'est le 29 Mars 517 que ces lettres furent envoyées à Vigile. (D. Constant. l. c. n° 50).

(2) Le travail auquel se livra Vigile, et la conclusion à laquelle il arriva ressortent des textes suivants et de quelques autres moins importants. Après avoir mentionné la violence faite à Vigile pour le forcer à céder, les clercs italiens disent dans leur lettre : *Postea tamen tractatu habito, prædictus.... Vigilius, sub aliqua dispensatione, ipsam causam ordinaverit....* Le pape Pélage II répondait aux

Par là, il déjouait les projets des Acéphales, il se donnait le moyen de calmer les Occidentaux, il maintenait la paix dans l'Église, il sauvegardait l'honneur du Saint-Siège et donnait pleine satisfaction à l'empereur.

## II.

Dès que Vigile se fut arrêté à cette résolution, la détente dans ses rapports avec l'empereur se fit d'elle-même. L'excommunication portée contre Théodora et contre Mennas dût être levée peu de temps après. Celle du patriarche avait duré quatre mois, de la fin de février au 29 juin (1).

C'est à la suite de ce revirement, dont ne pouvaient se rendre compte ceux qui n'avaient pas suivi le travail accompli dans l'esprit de Vigile depuis quelques mois, que ce pape aurait écrit deux lettres, l'une à Justinien, l'autre à Théodora, pour leur apprendre qu'il condamnait les Trois-Chartres (2). La simple lecture de ces pièces, qui furent lues par ordre de Justinien dans la VII<sup>e</sup> session du V<sup>e</sup> concile général, fait voir qu'elles sont manifestement apocryphes. Le successeur de saint Pierre commence par donner l'assurance qu'il n'a

évêques italiens qui s'appuyaient sur la résistance de Vigile à condamner les Trois-Chartres : *tanto eis (Romanis) celerius credi debuit, quanto eorum constantia, quousque verum cognoscerent, a certamine non quievit... Si igitur in trium capitulorum negotio, aliud cum veritas quæreretur, aliud autem inventa veritate dictum est, cur mutatio sententiæ huic sedî objicitur, quæ a cuncta Ecclesia humiliter in auctore ejus veneratur ?* (Lab., t. VI. p. 265.)

(1) Theoph. Chronog.

(2) In Folge der nun eingetretenen Wendung gab Vigilius dem Kaiser das Versprochen, die drei Kapitel verdammen zu wollen. J. Punks, *Papst Vigilius*. . . p. 70.

jamais été et qu'il n'est pas présentement hérétique. Ce ne peut pas être là le langage d'un pape. Puis il ajoute : « voilà qu'obéissant à votre invincible commandement, nous anathématisons la lettre d'Ibas, les erreurs de Théodoret, et Théodore de Mopsueste, qui refuse de confesser que le Verbe incarné, c'est-à-dire le Christ, est en une seule substance, une seule personne et une seule opération (1). . . . » Ces lettres ne sont pas seulement interpolées, comme on le voit par les deux expressions *unam operationem*, elles sont apocryphes de tout point. Au vi<sup>e</sup> concile œcuménique, les légats du Saint-Siège assurèrent que les actes du v<sup>e</sup> concile, invoqués par les monothélites, avaient subi de graves altérations. Le concile les compara avec le texte authentique de ces actes, et on trouva que, dans le premier livre, trois cahiers avaient été ajoutés, que, dans le second, renfermant la vii<sup>e</sup> session, on avait remplacé le quinzième cahier par un autre, auquel on avait ajouté quatre feuillets. C'est dans ce cahier que se trouvaient les lettres de Vigile à Justinien et à Théodora (2). Le concile ne se contenta pas de rejeter l'interpolation des deux expressions monothélites, qui se trouvaient dans ces lettres, il déclara ceiles-ci apocryphes, les rejeta et les condamna avec le prétendu livre de Mennas à Vigile, inséré dans le premier livre

(1) Labb. t. vi, p. 182.

(2) *Hoc cognovimus quemadmodum qui ab Apostolica Sede antiquæ Romæ sunt, neque facta, neque scripta fuisse in tempore memorati concilii, sed adjectos quidem esse tres quaterniones in primo libro sancti quinti concilii, in quibus videtur libellus qui dicitur Mennæ. Post hoc et in libro secundo circa septimam actionem mutatum quidem fuisse quintum decimum quaternionem, adjunctumque esse quadri-folium non superscriptum ante decimum sextum quaternionem, in quo feruntur duo libri Vigilii, qui dicuntur facti fuisse ad Justinianum et Theodoram.*



des actes du v<sup>e</sup> concile (1). Le vi<sup>e</sup> concile constata ensuite que plusieurs copies différentes des actes du v<sup>e</sup> concile avaient subi les mêmes altérations de la part des Monothélites. Les deux lettres dont nous nous occupons ne se trouvent pas dans les actes authentiques du v<sup>e</sup> concile, que nous possédons. Le manuscrit publié par Baluze, qui les contient avec d'autres pièces non moins apocryphes, n'est évidemment qu'une copie de ces actes altérés et ne mérite aucune confiance. D. Coustant fait voir que ce manuscrit diffère des actes vraiment authentiques sur bien d'autres points (2). Ce n'est pas sans une légitime surprise qu'on trouve ces deux lettres dans la nouvelle édition de Jaffé.

Concluons que Facundus écrivant à Constantinople même, après ce concile, au milieu des évêques qui y avaient assisté avec lui, mérite plus de confiance, que Facundus écrivant plusieurs années plus tard, du fond de son exil en Égypte, l'esprit rempli des calomnies qui couraient sur Vigile, le cœur gonflé de haine contre ce pape et contre tous ceux qui avaient condamné avec lui les Trois-Chapitres (3).

### III

D'après les réponses que les évêques avaient faites à sa demande, Vigile crut pouvoir prononcer sa sentence dans ce débat, et condamner les Trois-Chapi-

(1) *Illos autem qui falsaverunt anathemati submitti, et nominatim cum eis anathematizari libellum qui dicitur Mennæ ad Vigilium et duos libros qui a Vigilio ad Justinianum et Theodorum.* — vi<sup>m</sup> conc., III et XIV.

(2) D. Coust. l. c. n<sup>os</sup> 110-112.

(3) D. Coust., l. c., n<sup>o</sup> 53.

tres, mais en maintenant dans toute son intégrité l'autorité du concile de Chalcédoine (1).

On s'est demandé quels motifs avaient pu déterminer Vigile à abandonner si brusquement la cause des Trois-Chartres, et à condamner lui-même ce qu'il avait si énergiquement défendu aux autres de condamner. Mais ces motifs, Vigile lui-même nous les fait connaître. Il voulut mettre un terme aux divisions scandaleuses des partis, calmer les esprits qu'avaient surexcités les Acéphales et surtout Théodore Askidas, empêcher le retour de pareils troubles en interdisant de s'occuper désormais de cette question. C'était, comme il s'exprime lui-même, un remède accommodé aux circonstances et à l'état des esprits, et sur la légitimité duquel il n'avait aucun doute (2).

Il rédigea cet acte sous forme de lettre au patriarche Mennas, qui la reçut le samedi saint, 11 avril 548, et la remit peu après l'empereur. Vigile l'appelle ordinairement *Judicatum*, et parfois Lettre à Mennas. Nous n'avons plus le texte de ce document, dont quelques fragments nous ont été conservés. Les actes du V<sup>e</sup> concile publiés par Baluze en contiennent un, dont l'authenticité, d'après ce que nous avons dit de ces actes, est fort douteuse. C'est la formule de la

(1) *Postea tamen tractatu habito prædictus sanctus papa Vigilius sub aliqua dispensatione ipsam causam ordinaverit, sollicitè monendo ne per occasionem aliquam supra dicta synodus pateretur injuriam. — Epist. cler. ital., Migne, t. LXIX, 115.*

(2) *Primum quidam in eo, quod pro scandala refrorando condescendentes quorundam animis, quos aliqua dispensatione credimus temperandos, quia tu jam eos pluribus annis inquietissimus stimulator accenderas, quædam pro tempore medicinaliter existimavimus ordinanda; tali scilicet conditione, ut, omni in posterum perturbatione sopita, nihil ultra nec verbo nec litteris quisquam facere ex eadem causa præsumeret. — Migne, t. LXIX, p. 60.*

condamnation des Trois-Chapitres, qui reçoit d'ailleurs sa certitude. Le *Constitutum* publié par Vigile en 553 renferme cinq autres fragments du *Judicatum*. Vigile les cite pour prouver qu'il avait, dans son *Judicatum*, longuement exposé les réserves qu'il faisait en faveur du concile de Chalcédoine (1). Le *Judicatum* déclarait excommunié quiconque s'élèverait soit par parole soit par écrit contre cet acte, destiné à calmer, non à attiser l'ardeur des discussions. Excommunié était aussi quiconque parlerait ou écrirait dorénavant sur la question des Trois-Chapitres (2).

Ce n'est pas sans une sérieuse appréhension que Vigile publia son *Judicatum*; il semblait prévoir le sort qui l'attendait. Tout en l'envoyant à Mennas, il voulait que le public en prit connaissance le plus tard possible, et par le patriarche lui-même. Mais son neveu, le diacre Rusticus, qui avait usé de toute son influence pour le déterminer à l'écrire, et à l'envoyer le plus promptement possible à Mennas, se hâta d'en répandre clandestinement des exemplaires à Constantinople, en Afrique, et de l'envoyer au diacre Pélage alors à Rome. Il craignait sans doute que cet acte, peu pressé de voir le jour, ne restât lettre morte, ou ne fut révoqué avant que le public en eut connaissance. Pendant quelque temps, il déploya une grande

(1) *Cujus nos quoque cautelæ jamdudum memores, in eam quam tunc dederamus ad Mennam Constantinopolitanum episcopum epistolam... nullatenus a loci nostri atque propositi circumspicione cessantes, competentem Chalcedonensis synodi reverentiam curavimus omnibus exhibere, sicut series ejusdem testatur epistolæ... Salvis omnibus atque in sua perpetua firmitate durantibus quæ in Nicæno... atque Chalcedonensi, venerandis constant conciliis definita, et prædecessorum nostrorum auctoritate firmata.* — Migne, t. LXIX, p. 111.

(2) *Epist. ad Rustic.* Migne, t. LXIX, p. 44.

activité pour le faire accepter et le propager ; mais ce zèle ne tarda pas à s'éteindre.

Le *Judicatum* rencontra à Constantinople une vive opposition, dont les Africains venus pour défendre les Trois-Chartres, faisaient la principale force. L'étonnement était d'autant plus grand que Facundus venait de publier son grand ouvrage pour la défense des Trois-Chartres, dans lequel il prétendait démontrer qu'il était impossible de les condamner sans ruiner, comme les Acéphales se l'étaient proposé, le concile de Chalcédoine, et que Vigile ne pouvait pas les condamner sans se mettre en opposition flagrante avec ses prédécesseurs. On ne voulait donc pas prendre au sérieux les réserves que le *Judicatum* renfermait en faveur du grand concile. On accusait Vigile de manquer de sincérité en prétendant, par une fiction dont il était coutumier, disait-on, sauvegarder l'autorité du concile tout en faisant ce qui devait le ruiner (1). C'est alors que l'on commença à répandre des bruits calomnieux contre Vigile, celui d'avoir vendu à l'empereur, en arrivant à Constantinople, la promesse écrite de condamner les Trois-Chartres (2) ; celui de faire dire à Vigile qu'en publiant le *Judicatum* il l'avait fait par ignorance, ou encore qu'il avait dû céder à la violence qui lui était faite par Justinien. Vigile affirme au contraire qu'il a publié spontanément la condamnation des Trois-Chartres, et nulle part on ne trouve trace de cette prétendue violence (3).

(1) *Atque ista solita fictione, fingens ejus præjudicium præcavere, hoc pro voluntate contrarior an fecit, quod ei, si dissimulemus, præjudicet.* — Facund. *Contra Marcian.*

(2) C'est cette calomnie qui donna l'idée de fabriquer les deux lettres à Justinien et à Théodora.

(3) *Cont. Marc.*

Justinien, de son côté, soutenait vigoureusement Vigile et poursuivait les opposants. S'il faut en croire Victor de Tunone (1), il publia un édit pour obliger les évêques à recevoir le *Judicatum*, pendant que les défenseurs des Trois-Chartres écrivaient contre cet acte pontifical, malgré l'excommunication dont ils étaient frappés par ce fait même. Parmi ces derniers on connaît deux moines africains, récemment arrivés à Constantinople, Lampridius et Félix, abbés du monastère de Gilita, qui paraissent avoir exercé une grande influence et gagné de nombreux partisans à la révolte contre Vigile. Ce sont eux probablement qui entraînèrent dans la défection une partie de l'entourage même du pape (2).

Le diacre Rusticus, dont nous avons vu le zèle en faveur du *Judicatum*, venait d'achever, vers la fête de Pâques de 549, un ouvrage d'une grande valeur par la correction du texte et les remarques dont il l'accompagnait. C'était une série d'extraits du concile de Chalcedoine, destinés à éclairer la controverse des Trois-Chartres (3). Mais il se laissa gagner par l'opposition, entra en relations secrètes avec les Africains, et fit cause commune avec eux, quoique excommuniés, tout en gardant son titre et ses fonctions auprès du pape. Un autre diacre de Vigile, Sébastianus, qui, lui aussi, s'était d'abord hautement déclaré pour le *Judicatum*, mais que menaçait le châtement mérité par les malversations dont il était accusé, suivit Rusticus dans sa défection. Ils s'étaient peut-être laissés persuader par Lampridius

(1) Vict. Tun. ad an. 249. — S. Isidori, *De vir. illust.*, xxxi.

(2) Vigil. *Epist. ad Rust.*

(3) *Spicil. Solesm.*, iv, p. xix, 192 et 19. 578.

et Félix que les réserves faites par Vigile étaient impuissantes à sauver l'autorité du concile de Chalcédoine. Ils allaient déployer maintenant plus de zèle contre l'acte pontifical qu'ils en avaient mis auparavant à le prôner et à le propager. Ils se mirent à prêcher et à répandre, jusque dans les provinces les plus éloignées, des écrits contre le *Judicatum* et contre Vigile. Leur qualité de diacres de l'Eglise Romaine donnait à leurs actes et à leurs écrits une telle autorité que pour la soutenir des luttes sanglantes éclatèrent jusque dans les églises. Dans un écrit adressé à Justinien, sans doute pour combattre son édit, ils allèrent jusqu'à prétendre que saint Léon le Grand avait approuvé la doctrine de Théodore de Mopsueste.

Avant la publication du *Judicatum*, Vigile ne fit aucune promesse de condamner les Trois-Chartres. A l'ouverture du V<sup>e</sup> concile, Théodore, parlant au nom de l'empereur, déclara, d'après les textes authentiques, que Vigile avait souvent anathématisé les Trois-Chartres dans ses écrits, mais il ne dit pas que ce fut avant le *Judicatum*, auquel il ne fait aucune allusion. Le texte de Baluze, au contraire, assure qu'avant d'avoir publié le *Judicatum*, dont il donne un extrait, Vigile avait plusieurs fois condamné les Trois-Chartres. On voit la différence et sa gravité. Et Constantin, parlant au nom de l'empereur, au début de la VII<sup>e</sup> session, dit, d'après le même texte de Baluze, que Vigile avait condamné les Trois-Chartres *secrètement* par ses écrits. Cet adjectif qui n'est pas dans les autres manuscrits rappelle la promesse *secrète* que, d'après Facundus, Vigile aurait faite à l'empereur, même avant le concile dont nous allons parler. Ceci remet en mémoire encore la fameuse lettre aux trois patriarches attribuée au même pape, et qui, elle aussi, devait demeurer *secrète*.

Nous allons voir ce que vaut l'assertion de Facundus.

Avant de prendre une décision, Vigile voulait sonder le terrain, et amener les esprits au point où il était arrivé lui-même. Il devait user de beaucoup de ménagements et d'une grande prudence.

L'affaire des Trois-Chartres et la présence du pape avaient attiré à Constantinople un grand nombre d'évêques. Justinien les réunit en concile, sans doute à la demande de Vigile, qui en prit la présidence. Ce concile dont les actes sont perdus, et qui se composait d'environ soixante-dix évêques, s'occupa des Trois-Chartres et eut trois sessions. Vigile voulait arriver à son but par un échange pacifique d'idées, des entretiens particuliers, non par des discussions ardentes et prolongées. Les deux premières sessions paraissent avoir été calmes, et selon le gré du pape. La troisième fut plus agitée. Vigile ayant dit qu'il ne voyait pas clairement pourquoi la condamnation de la lettre d'Ibas porterait atteinte au concile de Chalcédoine, Facundus, le chef et l'orateur des défenseurs des Trois-Chartres, comprenant l'importance de la distinction nouvelle apportée par le pape, et qui révélait le travail accompli dans son esprit, s'écria avec vivacité : « Je demande de votre justice que vous recherchiez si la lettre d'Ibas, que l'on a condamnée comme nestorienne, fut réellement reçue et approuvée par le concile de Chalcédoine... Quant à moi, j'avoue avec simplicité à votre béatitude que je ne me suis pas séparé de la communion de mes adversaires à cause de la condamnation de Théodore de Mopsueste. Car encore qu'on ne puisse pas l'approuver, j'estime qu'on doit la tolérer, et je n'y vois pas un motif suffisant pour nous séparer de la communion du grand nombre. Mais si nous nous en sommes séparés, c'est parce que nos adversaires ont voulu prouver par

la personne de Théodore, que la lettre d'Ibas, qui en fait l'éloge, était nestorienne, et par celle-ci discréditer le concile de Chalcédoine qui l'a reçue. » Mais, ajoute Facundus, comme le juge, c'est-à-dire le pape, avait l'air de ne pas voir cela, je dis : « Permettez-moi de faire voir que l'on nie bien à tort que la lettre d'Ibas fut reçue par le concile, et de détruire les futilités à l'aide desquelles on a condamné cette lettre comme impie afin de ruiner le concile. » Vigile, nous l'avons dit, ne se proposait pas de faire traiter par cette assemblée la question de fond, ni de s'engager dans d'interminables discussions. Il refusa d'entrer dans la voie où Facundus voulait le pousser. Il voulait calmer, éclairer, rapprocher les esprits, non les échauffer, les aigrir par des discussions irritantes et prolongées. Il arrêta donc les délibérations, et mit fin au concile après avoir demandé que chaque évêque lui remit par écrit son sentiment motivé, dans l'espace de sept jours. Ce concile avait été réuni vers la fin de 547 ou au commencement de 548. Ce qui ressort clairement du peu que nous savons de cette assemblée, c'est que Vigile voit nettement que l'on peut condamner les Trois-Chapitres tout en mettant hors de cause l'autorité du concile de Chalcédoine, de quoi Facundus et ses partisans ne voulaient point convenir. L'évêque d'Hermiane travaillait alors à la réfutation de l'écrit de Justinien prescrivant aux évêques de condamner les Trois-Chapitres. Il se hâta d'extraire de son travail la réponse que le pape demandait, sauf à continuer ensuite et à compléter l'ouvrage commencé, qu'il publia peu après sous le titre de *Défense des Trois-Chapitres*, en XII livres (1).

Dans la préface de cet ouvrage, dont la publication

(1) Facund. *Contra Macian.* — *Pro def. Tr. capit.*, Préf.



est antérieure à la condamnation des Trois-Chapitres par Vigile (1), Facundus parle de ce concile et du pape qui le présidait, avec respect et modération, sans laisser échapper aucun signe de mécontentement ou d'irritation. Il laisse voir que Vigile n'avait rien dit encore contre les Trois-Chapitres, et que tous avaient les yeux fixés sur lui, attendant avec confiance la sentence qu'il prononcerait. Il ne trouve rien à blâmer ni dans les paroles ni dans la conduite du pape. Il n'est nullement question alors de promesse quelconque faite par lui à Justinien avant ce concile.

Mais plus tard, dans son livre *Contra Mocianum*, qu'il écrivit après la condamnation des Trois-Chapitres par Vigile et par le V<sup>e</sup> concile, exaspéré par les souffrances de l'exil, Facundus laisse éclater sa colère contre Vigile, et le charge de toutes les calomnies répandues sur son compte par les Acéphales et les défenseurs obstinés des Trois-Chapitres condamnés. On surprend ainsi cet auteur en flagrant délit de calomnie ; on le voit trempant sa plume dans le fiel de la haine, et s'abandonnant aux inspirations d'une misérable vengeance. Si Vigile interrompt la discussion du concile, et ne permet pas à Facundus de répandre sur l'assemblée des évêques les flots de son éloquence, c'est, dit-il, qu'il s'était lié d'avance par la promesse secrète de condamner les Trois-Chapitres et qu'il ne voulait pas entendre la démonstration de la vérité, afin de se faire une excuse de son ignorance. Il va même, adoptant une calomnie ridicule répandue contre Vigile, jusqu'à dire qu'il s'était vendu avant même d'être évêque, et pour le devenir, par la promesse de condamner les

(1) Si Facundus avait publié son ouvrage après cette condamnation, il n'aurait pas manqué d'en parler, et y aurait traité Vigile autrement qu'il ne le fait.

Trois-Chapitres. Nous avons déjà fait voir l'absurdité d'une pareille calomnie.

Or, dans son grand ouvrage pour la défense des Trois-Chapitres, écrit, comme nous l'avons dit, peu après le concile dont nous venons de parler, Facundus affirme que Vigile était arrivé à Constantinople avec la résolution de repousser la condamnation des Trois-Chapitres, et que les partisans de celle-ci attendaient vainement de lui une sentence favorable. Il ne s'était donc pas lié avant le concile (1). Si Vigile demande aux évêques de lui remettre leurs avis par écrit, c'est, dit Facundus, afin que l'on pût tirer d'eux une déclaration préjudiciable au concile de Chalcédoine. Nous avons vu de nos yeux, ajoute le calomniateur, ces évêques surveillés et poussés par les ennemis de l'Église (c'est-à-dire les catholiques rangés autour du pape), portant au juge, à Vigile, leurs détestables réponses, à la grande joie des Acéphales. Quelques jours après avoir reçu ces réponses, continue-t-il, Vigile les fit porter au palais de l'empereur pour y être gardées avec les signatures déjà obtenues avant son arrivée. Pourquoi cela ? Afin qu'un jour, aurait dit Vigile lui-même à ses partisans, on ne pût les trouver dans les archives du Saint-Siège, et en conclure qu'il avait reçu et approuvé des réponses aussi hostiles au concile de Chalcédoine, comme s'il ne pouvait pas, poursuit le même auteur, les déchirer, les brûler, les annuler par sa propre sentence, ou les rendre à leurs auteurs. Notons en passant le pouvoir que Facundus reconnaît à Vigile d'annuler les réponses de tous ces évêques par sa propre sentence. Au reste, l'invention de Facundus est ici par trop grossière. Comment Vigile pouvait-il déclarer à ses

(1) *Pro defens*, Præf. III, 4.

propres partisans que leurs réponses, obtenues si difficilement, étaient préjudiciables au concile de Chalcedoine, et ne devaient pas être placées dans les archives de l'Église Romaine? De tout cela, pas la moindre allusion dans le grand ouvrage, publié après ce concile pour la défense des Trois-Chapitres.

Vigile souffrait cruellement d'une telle audace et des maux dont elle était la source. Après avoir averti les coupables à plusieurs reprises, il finit par les frapper. Il priva de la communion d'abord, et déposa quelque temps après les deux diacres rebelles, et six de leurs complices, sous-diacres, notaires et défenseurs de l'Église Romaine. L'abbé de Gilita qui encourageait leur révolte fut également excommunié avec tous ses adhérents (1). Ainsi l'opposition au *Judicatum* était d'autant plus grave qu'elle pouvait s'appuyer sur l'entourage même de Vigile. Elle comptait aussi le diacre Pélage et Datus de Milan, mais nous ignorons quelle fut à cette époque leur attitude à l'égard de Vigile. Théodore Askidas et ses partisans ne se gênaient pas non plus pour écrire et parler contre le *Judicatum* ou sur la question des Trois-Chapitres, malgré la défense du pape. Repris par Vigile, ils s'empressaient de faire amende honorable, sauf à recommencer peu après (2).

Dans les provinces, le *Judicatum* n'avait pas produit un meilleur effet. Il y avait été connu de bonne heure soit par l'édit de Justinien, soit par les écrits des défenseurs des Trois-Chapitres, qui accusaient Vigile d'avoir détruit la foi définie au concile de Chalcedoine. Les évêques de l'Illyrie et de la Dalmatie, réunis en concile, prirent la défense des Trois-Chapitres, écri-

(1) Vig. *Epist. ad Rustic.*

(2) *Frag. damnat. Theod. Mig.* LXIX.

virent à Justinien en leur faveur, et condamnèrent Benenatus, archevêque de Justiniana I, qui s'en montrait l'adversaire décidé, en sa qualité de légat du Saint-Siège dans sa province (1).

La nouvelle de la publication du *Judicatum* produisit en Gaule une impression déplorable. Les écrits de Rusticus et des autres adversaires des Trois-Chapter y avaient répandu le bruit que Vigile, par cet acte, avait porté un coup mortel au concile de Chalcédoine. L'archevêque d'Arles, légat du Saint-Siège, interrogé par les évêques de la Gaule, voulut avoir des renseignements précis, et écrivit à Vigile une lettre qu'Anastase lui remit durant l'été de 549.

A une autre extrémité de l'empire, Valentinien, évêque de Tomes, en Scythie, écrivit aussi au pape pour lui faire part des bruits alarmants répandus dans cette région sur l'atteinte grave que le *Judicatum* aurait porté au concile de Chalcédoine. Bien d'autres évêques écrivirent dans le même sens, car les défenseurs des Trois-Chapter répandaient partout des lettres et des traités contre Vigile et contre le *Judicatum* dont ils dénaturaient le sens véritable.

On comprend la douleur de Vigile en recevant des provinces de pareils renseignements. Il était clair que l'on calomniait ses intentions et que l'on dénaturait son œuvre. Il répondit à Valentinien de Tomes qu'il n'avait pas condamné la personne d'Ibas ni celle de Théodoret, comme on en faisait courir le bruit, ni rien décidé qui fût contraire à la foi des quatre conciles, spécialement de celui de Chalcédoine, ni aux constitutions de ses prédécesseurs, de saint Léon en particulier. Il en appelait au texte même du *Judicatum*,

(1) Victor. Tun.

et ajoutait que ceux qui ne seraient pas satisfaits de ses déclarations pourraient venir l'interroger lui-même. Il terminait sa lettre en mettant Valentinien et ses ouailles en garde contre les écrits de Rusticus et de Sebastianus. Cette lettre est du 18 mars 550 (1).

L'appui que Justinien prêtait à Vigile dans cette affaire devenait très gênant. Anastase, qui porta la lettre d'Aurélien d'Arles à Vigile, fut circonvenu, comblé de présents, et n'obtint congé de partir qu'après avoir juré de faire tous ses efforts pour amener les évêques de la Gaule à condamner les Trois-Chapitres. Vigile lui-même était surveillé de près. Il lui fut interdit de parler des Trois-Chapitres, dans sa réponse à l'archevêque d'Arles; il dut se contenter de déclarer qu'il n'avait rien décidé de contraire au concile de Chalcédoine. Anastase ne pouvant partir, dut dépêcher un courrier spécial pour porter la réponse de Vigile à Aurélien. Le pape y fait allusion à la surveillance dont il est l'objet : *quantum pro temporis qualitate potuimus revelare colloquio*, et recommande à Aurélien de se tenir lui-même et de mettre les fidèles en garde contre les écrits mensongers et les fausses nouvelles de nature à les égarer ou à les troubler (2).

Il est remarquable que l'Italie fut exempte des impressions fâcheuses qui se produisirent partout ailleurs contre Vigile. C'est que là on était très au courant des événements qui s'accomplissaient à Constantinople, et que l'on avait des renseignements très sûrs soit par Vigile lui-même, soit par les évêques italiens qui l'avaient accompagné.

Nulle part l'opposition contre le *Judicatum* ne fut

(1) Mig. LXIX, p. 51.

(2) *Epist. ad Aurel.*, Migne LXIX, p. 40. — *Epist. cler. Ital.*

plus vive qu'en Afrique. La lettre du savant diacre Ferrandus de Carthage aux diacres Romains Pélage et Anatolius, en 515, révélait la répulsion des Africains pour la condamnation des Trois-Chartres. La publication du grand ouvrage de Facundus ne pouvait que l'accroître, et pousser les évêques de ce pays à des mesures schismatiques. Victor de Tunone, non moins ardent que l'évêque d'Hermiane dans cette affaire, nous apprend que les évêques d'Afrique réunis en concile se séparèrent de la communion du pape, et adressèrent à Justinien une défense des Trois-Chartres, tirée sans doute de l'ouvrage de Facundus.

Ainsi le *Judicatum* avait mécontenté tout ensemble les défenseurs des Trois-Chartres, c'est-à-dire les évêques occidentaux, à cause de la condamnation qui y était prononcée ; et les Acéphales, à cause des réserves longuement exposées en faveur du concile de Chalcédoine, ce qui déjouait leurs projets. L'insuccès de cet acte pontifical n'avait pas sa cause en lui-même, puisque en définitive les décisions qu'il contenait finirent par triompher, mais dans l'ardeur des passions et l'obstination des esprits, qui troublaient la vue des défenseurs des Trois-Chartres.

Dom Louis LÉVÊQUE.

O. S. B

(A suivre).

## VARIÉTÉS

---

LA DIRECTION DES GRANDS SÉMINAIRES (1).

---

### Quatrième article.

---

La deuxième section de la deuxième partie, comme il a été dit, est consacrée à la vie chrétienne ; elle se divise en dix chapitres, que nous examinons en six paragraphes.

#### § 1. — *Éléments de la vie chrétienne.*

Les éléments de la vie chrétienne, tels qu'on les expose au séminaire de Saint-Sulpice, sont renfermés dans un opuscule dont la première édition se compose de vingt-deux petits paragraphes, et la seconde de vingt-trois. Cet opuscule, intitulé *Pietas Seminarii*, a été commenté tout récemment par M. de Champgrand, directeur au grand séminaire de Bourges, et annoncé dans notre *Revue*.

Le premier paragraphe, dont parle ici M. le supérieur général, donne l'idée de la vraie piété chrétienne telle que MM. les directeurs du séminaire de Saint-Sulpice tendent à l'inculquer. Jésus-Christ entrant en ce monde, vient tout réparer dans les âmes. « At ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum, factum ex muliere, factum sub lege, ut eos qui sub lege erant redimeret, ut adoptionem filiorum reciperemus. » (Gal. IV, 4 et 5.) Une âme vrai-

(1) *Traditions de la compagnie des Prêtres de Saint-Sulpice, pour la direction des grands séminaires, par M. J.-H. ICARD, supérieur général de la compagnie de Saint-Sulpice.*

ment chrétienne n'a donc pas autre chose à faire ici-bas, sinon à vivre en épouse de Jésus-Christ, et pour réaliser cette fin, elle doit se dépouiller d'elle-même : « Expoliantes veterem hominem et induentes novum... Induimini Dominum nostrum Jesum Christum. » Telle est, dans le *Pietas*, la première et dernière fin du séminaire, l'unique objet de nos espérances, le seul exercice de l'élève du sanctuaire : « Primus et ultimus finis hujus seminarii est vivere summe Deo in Christo Jesu Domino Nostro. » Qu'est-ce que vivre souverainement en Jésus-Christ ? On l'explique ainsi : « Ita ut interiora ejus intima cordis nostri penetrent. » C'est-à-dire que l'ordre d'idées que l'on trouve dans le cœur de Notre-Seigneur, doit se trouver dans le cœur des élèves du séminaire : « Liceatque cuilibet dicere quod de se Paulus fiducialiter prædicabat : mihi vivere Christus est ; vivo, jam non ego, vivit vero in me Christus. » On ajoute ensuite : « Hæc erit una spes omnium, una meditatio, unicum exercitium, vita vivere Christi interius, quæ tamen exterius manifestetur in nostro mortali corpore. »

L'homme est toujours préoccupé d'une pensée. Cette pensée dirige tous ses appétits, tous ses désirs ; c'est un but unique qu'il a toujours en vue et ne cesse de poursuivre : ce but, c'est sa jouissance : tout ce qu'il rencontre sur son passage sera sacrifié pour arriver à la réalisation de ce désir.

En cherchant le bonheur, l'homme est dans la voie de la providence de Dieu, qui l'a créé pour être heureux. Mais, depuis la chute de notre premier père, il ne sait plus trouver la jouissance. Jésus-Christ est descendu sur la terre pour nous la procurer, et tous les mystères tendent à ce but. Aussi, après le § 2, où il est question de la sainte Eucharistie comme dévotion principale du séminaire, il est dit au troisième : « Ibi cuncta Dei mysteria sive æterna, sive temporalia, perpetuo adorabit. »

M. leard montre, dans ce premier chapitre, comment, de ses principes, ressort la pratique des trois vertus théologiques.



§ 2. — *De la retraite générale au commencement de l'année.*

Dans tous les séminaires, on fait une retraite annuelle, et telle est la pratique des bons prêtres. Mais à quelle époque de l'année doit-elle être faite ? L'usage n'est pas le même partout. Dans quelques séminaires, on la fait au moment de la rentrée des vacances ; dans d'autres, on attend quelques semaines, afin que l'esprit soit plus reposé et que les nouveaux venus soient un peu plus familiarisés avec la vie du séminaire : on veut aussi par là faire coïncider cette retraite avec la retraite préparatoire à la première ordination, et éviter l'inconvénient, assez grand dans les séminaires peu nombreux, d'avoir pendant huit jours la communauté scindée en deux divisions, ceux qui sont en retraite et ceux qui n'y sont pas ; ceux-ci doivent avoir des cours, qui, ne pouvant être la continuation des cours commencés, ont peu d'utilité et enlèvent aux professeurs un repos utile. Malgré ces inconvénients, MM. de Saint-Sulpice croient que la retraite annuelle est préférable à la rentrée, et telle est la règle dans les séminaires qu'ils dirigent.

Pendant les retraites, les élèves du séminaire n'ont aucune communication avec le dehors. Cette règle existe partout et n'est pas spéciale à Saint-Sulpice.

Quant à l'ordre de la journée pendant les retraites, il n'est pas le même dans tous les séminaires. Généralement, on récite l'office en commun. Généralement aussi, on fait deux instructions et une conférence ou lecture spirituelle. Une instruction vers le milieu de la matinée, la seconde instruction et la conférence ou lecture spirituelle dans la soirée : dans plusieurs séminaires, cette conférence se fait vers le milieu de l'après-midi, et l'entretien a lieu immédiatement ou presque immédiatement avant le repas du soir ; dans d'autres, et c'est ce qui se pratique à Saint-Sul-

pice, l'entretien se fait vers trois heures après-midi, et la lecture spirituelle avant le repas du soir.

Il y a aussi des variations au sujet des personnes qui donnent les entretiens et les conférences. Il est des séminaires où l'on appelle des étrangers, dans d'autres elles sont faites par les directeurs eux-mêmes. Il est encore des établissements où toute la retraite est donnée par le même, dans d'autres où elle est partagée entre deux ou plusieurs. A Saint-Sulpice, elle est ordinairement donnée par les directeurs de la maison, qui se partagent les entretiens. M. Icard en donne pour motif qu'ils connaissent mieux les recommandations à faire. Cependant M. Mollevaut a plusieurs fois donné des retraites entières dans plusieurs séminaires. Mais on ne pouvait appliquer à M. Mollevaut les règles ordinaires : *Verbum ipsius tanquam facula ardebat* (1).

M. le Supérieur général donne, dans ce chapitre, de précieux avis sur la manière de préparer et de faire ces entretiens, puis il termine en disant que le dernier jour de

(1) Un jour, pendant une retraite, nous étions tous rassemblés, et personne n'arrivait pour donner l'entretien. Le réglementaire monte chez M. Carbon, directeur du séminaire, et lui dit que le séminaire attend. M. Carbon s'apercevant que, par suite d'un malentendu, celui de MM. les directeurs qui devait venir d'Issy pour l'entretien, n'avait pas été prévenu pour ce moment, répond, avec le ton positif qui le caractérisait : Veuillez aller dire de ma part à M. Mollevaut de donner l'entretien. Le réglementaire se rend chez M. Mollevaut, et lui dit que l'heure de l'entretien est arrivée. Mais ce n'est pas moi qui dois le faire, répond M. Mollevaut. Je ne sais, Monsieur, répond le réglementaire, mais je viens de chez M. le Directeur, et il m'a répondu : allez dire de ma part à M. Mollevaut de faire l'entretien. M. Mollevaut se lève très tranquillement, prend son surplis et descend à la salle. Après le *Veni sancte Spiritus* récité avec son accent de foi ordinaire, il monte en chaire, et il semble qu'on l'entend encore : « *Ecce Mater tua* : Au nom d'une mère, Messieurs, qui ne sent pas son cœur s'attendrir ? » C'est un des entretiens les plus chaleureux que nous ayons entendus. Nous apprîmes ensuite ce qui s'était passé, et nous avons compris comment M. Mollevaut, toujours si attachant, avait été si sublime ce jour-là.

la retraite, tous les élèves du séminaire ont coutume de communier, quoique cependant il n'y ait pas officiellement de communion générale au séminaire de Saint-Sulpice.

### § 3. *De la confession..*

La confession est un des exercices les plus importants de la vie d'un chrétien, à plus forte raison dans la vie des élèves du séminaire, et il y a plusieurs recommandations à faire.

Les premières se rapportent au choix du confesseur. Dans les pays étrangers, ni le supérieur du séminaire, ni les directeurs ne confessent les élèves : il y a un prêtre chargé d'entendre les confessions et de tout ce qui concerne la direction spirituelle. En France, la pratique est différente : les élèves choisissent leur confesseur parmi les directeurs de la maison. Généralement, dans les séminaires dirigés par la compagnie de Saint-Sulpice, le supérieur ou le directeur du séminaire reçoit les nouveaux venus à leur arrivée pour leur indiquer un confesseur, ou plutôt pour leur aider à le choisir, et chacun est toujours libre d'en changer ensuite. M. le supérieur général, tout en respectant la pratique contraire, trouve qu'il est plus sûr pour un séminariste d'avoir un confesseur qui le connaît de près et peut, par là même, mieux apprécier sa vocation. Le confesseur, du reste, ne peut prendre aucune part aux délibérations qui ont lieu dans les conseils au sujet de son pénitent. M. Icard fait encore remarquer que les élèves du séminaire ont, soit pendant les vacances, soit même pendant l'année, la facilité de s'adresser à d'autres confesseurs, et ne sont pas privés de la faveur d'avoir un confesseur extraordinaire quand ils le désirent.

On expose ensuite les devoirs du confesseur et les règles de conduite qu'il doit suivre à l'égard de ses pénitents. « Comme il s'agit d'une œuvre divine, il s'y prépare par la prière ; il n'accepte son office que dans des vues

surnaturelles; il s'applique à soigner les âmes avec un sage discernement; il les traite avec la douceur et la patience d'un bon pasteur, jointes cependant à une fermeté paternelle. » Il aide ses pénitents à faire de bonnes confessions. On donne ensuite des avis sur les pénitences à donner et les règles à suivre pour donner l'absolution et en assurer l'efficacité.

#### § 4. *De la direction.*

La direction, telle qu'elle est instituée au séminaire de Saint-Sulpice, consiste dans des entretiens particuliers que chacun doit avoir, en dehors de la confession, avec son confesseur, ou avec un autre directeur, pour lui faire part de ses dispositions et recevoir ses conseils.

M. Icard prouve la nécessité de cet exercice par la sainte Écriture, par la pratique des saints et par la raison. Quelques théologiens combattent cette pratique et pensent que toute la direction spirituelle doit se faire au tribunal de la pénitence. Nous n'entreprendrons pas ici une discussion qui n'en est pas une; mais nous constatons ce qui existe à Saint-Sulpice, et nous sommes heureux de remercier ici nos vénérables directeurs de leur condescendance à écouter les communications que nous leur avons faites. Ces communications étaient alors pour nous un vrai besoin, et n'ont pas peu contribué à resserrer les liens qui nous attacheront toujours à notre cher séminaire. Aucun de nous, même dans la vieillesse, ne passe devant la porte où demeurerait son directeur, sans se rappeler les bons conseils qui lui ont été donnés.

Après ces avis, viennent les règles à suivre sur le choix d'un directeur, et sur les devoirs du directeur à l'égard de ceux qui s'adressent à lui.

L'auteur parle ensuite des qualités d'un bon directeur. Ces qualités sont celles du bon Pasteur, qui se montrent si bien dans le cœur de M. Icard lorsqu'il les énumère et les explique. C'est le bon pasteur qui embrasse dans sa

sollicitude paternelle les âmes de tous les anciens élèves de Saint-Sulpice qui vivent encore, et s'estiment heureux de faire partie de son troupeau. Il engage le directeur à étudier les âmes, à se dévouer entièrement à elles, à les affermir, les diriger dans une vertu solide et à les aider à correspondre aux desseins de Dieu, à leur inoculer l'esprit de foi, à les former à la mortification des sens.

Traitant ensuite de la pratique de la direction, M. le supérieur général montre combien elle est utile et encourageante. Le séminariste doit voir dans son directeur son meilleur ami, qui lui aussi doit se considérer comme tel. Le séminariste lui confie ses peines et ses tentations; le directeur lui donne les consolations et les conseils nécessaires pour user chrétiennement de ses souffrances et résister aux embûches du démon. Enfin, M. Icard recommande les séminaristes scrupuleux à la patience et à la charité du directeur.

### § 5. *Des exercices du séminaire.*

M. le supérieur parcourt les exercices du séminaire, sauf ce qui concerne les études, dont il est parlé spécialement dans la troisième partie de son ouvrage, et ceux dont il est traité ailleurs. Les chapitres V, VI, VII, VIII et IX, se rapportent aux chefs suivants : le lever, la prière du matin, la méditation, la sainte Messe et la sainte Communion, les prières au commencement et à la fin des exercices, l'examen de conscience, la lecture spirituelle et la retraite du mois.

#### I. Du lever.

Le lever est fixé à 5 heures et annoncé au son de la cloche. On exhorte à être très fidèle à cette instruction de saint Charles : « Dato mane surgendi signo, statim consurgant omnes. » A ce moment, tous les séminaristes s'unissent ensemble dans ce premier sacrifice qui sera tou-

jours les prémices d'une journée sainte. On doit, en s'habillant, repasser dans son esprit le sujet d'oraison.

## II. De la prière du matin.

A cinq heures et demie commence la prière du matin. Cette prière n'est pas la même dans tous les séminaires dirigés par la compagnie de Saint-Sulpice.

## III. De la méditation ou oraison.

La méthode qu'on suit dans cet exercice est celle qui se trouve dans le Manuel de piété à l'usage des séminaires. Les différentes méthodes en usage se rapprochent beaucoup les unes des autres : la manière d'appliquer cette méthode varie également un peu suivant les personnes ; aussi les élèves du séminaire doivent-ils prendre sur ce point l'avis de leur directeur. M. le supérieur fait une observation importante sur le premier point du corps de l'oraison, appelé adoration, et qui consiste à considérer le sujet d'oraison en N. S. J. C. Dans les livres de méditation, il forme une très petite partie du corps de l'oraison, et la méthode le suppose ainsi. Cependant, en nous reportant à ce qui a été dit § 1<sup>er</sup> sur les éléments de la vie chrétienne, nous devons comprendre que l'étude de N. S. est à la fois toute l'oraison et toute la vie d'un enfant de Dieu : « Summum studium nostrum sit, dit l'imitation, in vita Jesu Christi meditari. » La sainteté de nos actions, de nos paroles, de nos pensées et de nos sentiments repose dans la fidélité à imiter N. S. et à suivre les mouvements de sa grâce. Cette fidélité met l'âme du chrétien en communication avec N. S., elle fait surabonder de joie l'apôtre saint Paul au milieu de ses tribulations et saint Laurent pendant son martyre. Elle sera le soutien du ministre de Dieu dans les difficultés qu'il trouvera sur son passage. La vue d'un crucifix lui parle d'une manière plus éloquente et plus persuasive que tous les raisonnements. Cette vue

le frappe au cœur, dissipe toutes les affections humaines, lui fait quitter la mort pour trouver la vie. Plus cet acte est prolongé, plus cette vie devient abondante et plus elle tend à devenir active. Voilà le fruit de l'oraison.

Les sujets d'oraison se donnent trois fois par semaine, ils sont donnés par MM. les directeurs ou lus dans un livre. Cette exposition ou cette lecture se fait d'abord le soir après la prière d'une manière concise, puis le lendemain pendant l'oraison avec un plus grand développement. M. le supérieur général fait deux recommandations importantes à ceux de MM. les directeurs qui donnent les sujets d'oraison. La première est de le faire la veille en peu de mots. Après une journée laborieuse, on ne profiterait pas d'un sujet d'oraison dont l'exposition se prolongerait, surtout au delà d'un demi-quart d'heure. La seconde observation est relative à la manière de parler. Ce n'est pas une exhortation, mais une méditation. Celui qui parle ne s'adresse pas à la communauté, mais il médite ou engage à méditer. Il prie au nom de tous ou exhorte à le faire en ces termes : *Demandons à Dieu*, etc. L'exposition du sujet d'oraison ne doit pas se prolonger pendant tout le temps. On voit que, pour remplir les intentions de M. le supérieur général, on ferait bien de laisser en silence la dernière partie de l'oraison.

M. Icard parle ensuite de l'explication de la méthode d'oraison, à laquelle on consacre une demi-heure par semaine; puis il donne quelques avis pratiques pour bien faire cette explication.

Enfin l'auteur fait mention d'un exercice qui consiste à demander à quelques séminaristes un compte-rendu de l'oraison qu'ils viennent de faire; cet exercice a lieu chaque semaine pendant la moitié de l'année.

#### IV. De la sainte Messe et de la sainte Communion.

Tous les jours, immédiatement après l'oraison, les élèves du séminaire assistent à la sainte Messe. « Curet

Episcopus, dit le saint concile de Trente, ut (seminarii alumni) singulis diebus Missæ sacrificio adsint » Une règle toute particulière au séminaire de Saint-Sulpice prescrit d'assister à la sainte Messe avec le surplis. Cette pratique, dit M. Icard, tient à une ancienne coutume en vertu de laquelle, à une certaine époque, les ecclésiastiques se revêtaient du surplis pour tout acte du culte divin. On n'autorise pendant la Messe ni la récitation du Bréviaire ni aucune lecture.

Il n'y a, comme on l'a dit plus haut, rien de réglé pour les jours de communion. Cependant personne n'y manque les dimanches et fêtes chômées, et la communion fréquente a toujours été en usage au séminaire de Saint-Sulpice. M. le supérieur en expose les avantages, donne les règles à suivre et parle enfin de l'action de grâces, qui doit toujours se prolonger pendant un quart d'heure.

#### V. Des prières avant et après les exercices, de la sanctification des actions et de l'examen de conscience.

Tous les exercices commencent et se terminent par la prière. M. le supérieur recommande beaucoup ces prières, et montre que la vraie piété du séminaire dépend de la manière dont on les fait et des intentions avec lesquelles on s'acquitte de ses actions ordinaires. Le séminariste fidèle à bien faire toutes ces prières vivra nécessairement de la vraie piété que M. Icard nous a montrée comme étant celle du séminariste. M. le supérieur général exprime ici tout son désir de voir inculquer aux élèves du séminaire et bien comprise par eux cette vérité malheureusement trop méconnue, que le mérite d'une action prend sa source, non pas dans l'action elle-même, mais dans l'intention avec laquelle elle est faite ; que les élèves du séminaire parviennent, par la fidélité persévérante aux petites choses, à détruire en eux ce qui peut mettre obstacle à une correspondance parfaite aux grâces de leur vocation. Ce que Dieu demande, dans le séminaire, est peu de chose en soi,



mais très grand à ses yeux ; toutes ces pratiques, minutieuses en elles-mêmes, deviennent grandes par la foi, et le séminaire tout entier est fondé sur la foi et sur J. C., dont toutes les actions, pendant sa vie mortelle, ont concouru à notre réconciliation. A cette occasion, M. Icard cite encore un passage du *Pietas seminarii*. « Sæpius in die, potissimumque mane et in exordio cujusque operis et sermonis, abnegationem sui ipsius coram Deo profitebuntur et se Christo Domino interiori degenti fiducialiter tradent, ut sibi ipsis mortui, soli Deo viventes ac laborantes, in Christo et per Christum et cum Christo, placere valeant. » C'est pour comprendre et pratiquer ces vertus qu'on fait chaque jour l'examen particulier et l'examen général de conscience.

#### VI. De la lecture spirituelle.

Chaque jour, pendant la demi-heure qui précède le repas du soir, la communauté se réunit dans une salle pour y assister à une lecture spirituelle qui se fait en commun. Au commencement de l'année scolaire, elle est remplacée par l'explication du règlement qui se fait en détail. Cette explication est renouvelée d'une manière sommaire au commencement du second semestre. Quant aux livres, on les choisit parmi les meilleurs, et dans les séminaires de théologie, on partage ces lectures en deux semestres ; dans le premier, on lit des ouvrages sur la perfection chrétienne, et dans le second, on prend ceux qui traitent de la perfection ecclésiastique et de l'exercice du saint ministère. Aux jours de promenade, on lit une vie de saint. Celui qui préside fait ordinairement une glose sur la lecture ou donne des avis.

La manière dont se donnent ces avis est digne de remarque. Les séminaristes nouveaux sont toujours frappés de la délicatesse de MM. les directeurs de Saint-Sulpice, lorsqu'il s'agit de faire une observation en public. Jamais cette observation ne s'adresse à quelqu'un d'une manière

directe. On sent que, dans cette maison, chacun est traité avec la réserve et la dignité que comporte l'habit ecclésiastique. On voit paraître en toute circonstance le respect que l'on professe pour la communauté. Si un point signalé par M. le supérieur ou celui de MM. les directeurs qui préside l'exercice réclame l'intervention d'un fonctionnaire, on ne dira jamais, par exemple *le règlementaire, l'infirmier, etc.*, mais *M. le règlementaire, M. l'infirmier, etc.* On désignerait encore moins le fonctionnaire par son nom; de plus, MM. les directeurs ne parleront jamais des élèves du séminaire en les désignant par ce mot: *les élèves*. Ils savent que s'ils le faisaient, les domestiques de la maison se serviraient des mêmes expressions.

On peut dire que la lecture spirituelle est l'âme de tous les autres exercices. Les matières qu'on y traite sont de la plus haute importance. On s'y instruit de toutes ses obligations et de la manière de s'en acquitter dignement, et plus tard on n'aura plus l'occasion de le faire. Un séminariste fidèle qui a tiré profit des instructions qu'il reçoit dans cet exercice, apportera à tous les autres les dispositions requises.

Il est un point qu'on ne peut passer ici sous silence. C'est la fidélité et l'exactitude avec laquelle tous les directeurs du séminaire assistent à la lecture spirituelle, même à l'explication du règlement, quoiqu'ils entendent les mêmes lectures et connaissent de mémoire les articles du règlement avec les explications qu'on en donne. Leur présence, d'abord, est une affirmation de leur union avec M. le supérieur dont ils partagent l'autorité pour donner le mouvement à la communauté. Ils voient comment cette impulsion est donnée, et trouvent le moyen d'y coopérer d'une manière plus sûre et plus uniforme. C'est un encouragement pour le supérieur, qui se sent appuyé, et peut profiter de cette présence pour prier ses confrères de lui faire les observations qu'ils croiraient utiles. Ces prêtres vénérables usent entre eux de la liberté des saints, tout en professant les uns à l'égard des autres le respect que com-

mande l'exemple qu'ils doivent donner à leurs élèves. Jamais ceux-ci ne verront leurs directeurs traiter entre eux avec une familiarité qui peut leur être permise lorsqu'ils sont seuls, ni articuler une parole de désapprobation sur leurs confrères.

Le règlement du séminaire prescrit à chacun une lecture spirituelle en particulier les jours où cet exercice ne se ferait pas en commun, et M. le supérieur général observe que cette lecture doit être faite dans un livre que chacun se fait indiquer par son directeur. C'est le moyen de la rendre utile.

MM. les directeurs engagent les élèves du séminaire à faire, ou tous les jours ou au moins à certains jours, quelques lectures spirituelles mieux adaptées à leur genre d'esprit et à leurs besoins particuliers. Tout le monde comprend l'utilité de cette pratique.

#### VII. De la retraite mensuelle.

Tous les mois, on consacre un jour à la retraite. Cette retraite consiste spécialement dans un examen du mois et dans la préparation à la mort.

#### § 6. *Des dévotions du séminaire.*

M. le supérieur général parle enfin des dévotions du séminaire.

La première dévotion du prêtre est la dévotion à la sainte Eucharistie. Elle lui est donnée par l'Église au jour de son ordination, par ces paroles, que l'évêque lui adresse: « Agnoscite quod agitis. imitamini quod tractatis. » Et la dévotion spéciale du prêtre envers la sainte Eucharistie consiste à méditer, pour s'y unir, les dispositions de N. S. dans son sacrement adorable, à l'égard de son Père, envers l'Église et chacun de ses membres, et à l'égard de lui-même. Par rapport à son Père, J. C. demande pardon et se tient en état de victime, il l'adore et l'aime comme il doit

être adoré et aimé. Par rapport aux hommes, il est rempli de la charité la plus ardente envers eux et compatit à leurs infirmités. Par rapport à lui-même, il pratique l'humilité la plus profonde et la plus complète contradiction avec les principes de ce monde, et tout ce qui peut porter au péché, suivant ces paroles du *Pietas* : « Ad hoc enim vivit in hoc Sacramento, ut det nobis in escam omnia mirabilia sua, vitamque eorum et virtutem largiatur; præcipue vero, suamam erga proximum charitatem, profundam erga seipsum exinanitionem, erga mundum et peccatum vehementem contradictionem. »

La deuxième dévotion a pour objet la sainte enfance de N. S., pour y puiser les vertus d'humilité et de simplicité si nécessaires aux ministres du Seigneur. « Societas sacrosanctæ infantiaë Jesu Salvatoris mysteria teneritudine præcipua amplexabitur, cujus vitam, mores et spiritum, præcipue humilitatis et simplicitatis sugere contendet. »

La troisième est celle qui se rapporte à la passion et à la croix. Tous les auteurs ascétiques exhortent les personnes qui veulent acquérir la perfection chrétienne à méditer fréquemment les mystères de la passion de N. S., et M. Icard nous montre en quelques mots combien elle est spécialement utile aux élèves du séminaire. « Dieu, dit-il, fait une grâce inappréciable à nos enfants spirituels, quand il leur inspire une haute estime de la croix et un véritable amour de J. C. crucifié. Ils ont besoin d'expier les fautes de leur jeunesse par la pénitence, et d'affermir leur vertu, pour devenir des hommes solidement chrétiens. C'est surtout la considération attentive et affectueuse du Sauveur mourant sur une croix pour nos péchés, qui leur montrera la nécessité de cette vie pénitente et mortifiée, et qui la leur fera accepter avec amour. Il y a bien d'autres motifs suggérés par la foi qui sont très forts, assurément, pour nous exciter à la vie parfaite; mais rien n'éclaire plus vivement et ne touche plus profondément le cœur que cette vue du crucifix. Par la vertu de cette croix, nous luttons avec courage contre

l'orgueil, contre la paresse, contre la sensualité, contre toutes les passions de la chair qui s'opposent en nous à l'action du saint Esprit. Le progrès dans la pénitence et la mortification sera toujours la mesure du progrès dans la vie spirituelle.»

« M. le supérieur général parle ensuite de la dévotion à la sainte Vierge. Cette dévotion est en grand honneur au séminaire de Saint-Sulpice. On y célèbre spécialement l'Immaculée Conception, puis une fête connue à Saint-Sulpice sous le nom de *l'Intérieur*. Cette fête est caractérisée par ces paroles du psaume : *Omnia gloria ejus filia regis ab intus*. On tient à faire comprendre que toute la gloire de l'âme de Marie est dans la pureté de ses sentiments, afin d'engager les élèves du séminaire à purifier leurs intentions et à y voir toute la perfection chrétienne. La fête patronale est la Présentation ; le pieux fondateur de la compagnie de Saint-Sulpice a vu, dans les sentiments qui animaient la sainte Mère de Dieu dans ce mystère, ceux avec lesquels viennent au séminaire les jeunes gens que Dieu appelle au sacerdoce, et par conséquent les sentiments avec lesquels ils entrent dans la cléricature. Aussi, chaque année, au jour de la Présentation, les directeurs et les élèves du séminaire, auxquels viennent souvent se joindre d'autres membres du clergé, font à la chapelle la rénovation des promesses cléricales.

La dévotion à saint Joseph est en honneur à Saint-Sulpice depuis la fondation de la compagnie. Dans les séminaires qu'elle dirige, cette fête se célébrait du rit double de première classe longtemps avant l'époque où elle a été élevée à ce rit pour toute l'Église.

Le *Pietas* mentionne encore la dévotion à saint Jean l'évangéliste, à cause de ses rapports si intimes avec N. S. et sa sainte Mère, puis aux saints Apôtres, dont il est dit : Sanctissimos etiam Apostolos, in cœna Christo cibatos, et in ipsum transformatos, ut ait sanctus Chrysostomus, quasi duodecim Ecclesiæ fundamenta in eodem Jesu venerabuntur, eorumque patrocinium, simul et discipu-

lorum gratiam et spiritum quotidie super universam Ecclesiam invocabunt, et potissimum super pusillum seminarii gregem, et omnem domum, quam ut collegium apostolicum intuebuntur, in quo virtutes apostolicas edicere, et eorum mores sibi comparare valeant. » Parmi les saints Apôtres, on honore d'une manière toute spéciale saint Pierre et saint Paul, saint Pierre comme chef de la sainte hiérarchie, et saint Paul comme nous ayant initiés par ses épîtres aux mystères de la grâce.

La compagnie de Saint-Sulpice honore encore d'un culte particulier plusieurs autres saints : saint Grégoire-le-Grand, pour imprimer dans l'âme des séminaristes les sentiments dont ils doivent être animés à l'égard du Saint Siège ; saint Ambroise et saint Martin de Tours, pour faire vénérer le ministère sublime de l'épiscopat ; saint Charles, comme législateur des séminaires ; saint François de Sales, comme modèle de douceur et de fermeté dans la vie apostolique ; saint Vincent de Paul, le type du saint Prêtre, enfin on a ajouté saint Thomas d'Aquin, depuis qu'il a été déclaré patron des écoles catholiques.

Aux fêtes des saints Apôtres, de saint Grégoire, de saint Ambroise, de saint Martin et de saint Thomas d'Aquin, la messe de communauté est remplacée par une Messe solennelle. A cette occasion, nous pouvons encore ici rendre hommage aux traditions de Saint-Sulpice, qui ne permettent pas de changer facilement les usages établis. Si les usages n'étaient pas respectés comme ils le sont, on aurait peut-être supprimé ces messes chantées pour les remplacer par un salut du Saint-Sacrement dans la soirée, c'est-à-dire par une pratique beaucoup moins en rapport avec l'esprit de l'Eglise. C'est du moins ce qui arriverait dans une maison qui subirait trop facilement les tendances qui dominent à certaines époques. Or, comme on l'a constaté plusieurs fois, les fonctions liturgiques sont, à notre époque, moins goûtées que d'autres exercices qui, aujourd'hui, semblent prévaloir dans l'esprit des fidèles et même des ecclésiastiques. Mais comme on ne craint pas, tout en

conservant des usages respectables, d'en introduire de nouveaux lorsqu'il y a des motifs de le faire, on a cru devoir ajouter le salut du saint Sacrement aux fonctions liturgiques à certains jours de fête où, suivant l'usage ancien existant non seulement à Saint-Sulpice, mais dans beaucoup d'autres établissements et dans un grand nombre d'églises, les expositions et les saluts du Saint-Sacrement étaient beaucoup plus rares que dans les temps modernes. Nous ne voudrions pas paraître blâmer cette dévotion, bien au contraire; nous constatons seulement que s'il est louable de l'ajouter aux dévotions principales, il serait fâcheux qu'elle vint en prendre la place.

Ici se termine la deuxième section de la première partie.

LE VAVASSEUR,

*Directeur du séminaire du Saint-Esprit.*

## NOTES D'UN PROFESSEUR

---

### CXXXIV

Beaucoup de nos lecteurs connaissent assurément l'existence de l'opuscule ancien déjà du P. Dominique Gravina O. P., renfermant toute la substance de la *Somme Théologique* de saint Thomas en vers latins rimés sur le modèle de la première strophe du *Lauda Sion*. Non seulement chaque question, mais chaque article, — chaque miracle, disait le Pape Urbain IV, — sont analysés et numérotés dans cette cantilène d'environ 6,000 vers. Elle n'a pas été faite pour remplacer la *Somme* ni les abrégés de la *Somme*, tels que celui d'Alagona ou de Polman; et les *angustiæ* du rythme et de la rime ont obligé le poète à bien des ellipses et autres figures de grammaire ou de style qui défigureraient quelque peu la pensée de l'Angélique Docteur, si l'on n'avait la ressource et le devoir de recourir à la *Somme* elle-même. Mais, cela fait, le compendium de Gravina est d'une réelle valeur mnémonique : il a pu et peut encore rendre de vrais services dans les écoles où le texte même de saint Thomas sert de thème aux explications du maître et à l'étude de l'élève.

Les exemplaires de ce curieux et utile opuscule étant devenus rares, un de nos amis de Poitiers, trop tôt enlevé à l'affection des siens, avait eu soin d'en procurer la réédition, mais dans des conditions typographiques peu satisfaisantes. L'éditeur turinois L. Romano l'a réimprimé depuis, et en a fait un petit volume des plus agréables et des plus commodes. (*Totius Summæ theologicæ Sancti Thomæ Aquinatis compendium rhythmicum, F. Dominico*



*Gravina, Ord. Prædicatorum, S. Theol. magistro auctore.*  
 — Augustæ Taurinorum, apud Laurentium Romano. 1879.  
 — 1 vol. in-32 de XII — 322 pages, y compris l'*index al-*  
*phabeticus*, pp. 315-332.)

On sera peut-être satisfait d'avoir ici deux ou trois spécimens de cette analyse poétique et théologique. Je choisis d'abord la question XXIII de la première partie, sur la prédestination ; on y verra que le P. Gravina s'y montre moins *thomiste* que *thomistique* :

### QUÆSTIO XXIII

#### *De prædestinatione.*

1. Ad se homines transmittit (Deus) ;
2. Ordo hic in eo : 3. Permittit  
     Aliquos deficere.
4. Destinati, hi sunt electi ;
5. Nihil præstant sint dilecti  
     Suæ vitæ meritis,
6. Certus ordo est ; 7. Numerantur  
     Certo electi, 8. Qui juvantur  
     A sanctorum precibus.

Mais, à la question IX<sup>e</sup> de la *Prima secundæ*, il parle ainsi de la volonté créée :

3. Movet sese ; 4. Externus motor
5. Non cælum ; 6. Ejus est *præmotor*  
     Cunctorum principium.

En mauvaises rimes il prête ici à saint Thomas une expression ou du moins une notion qu'il n'a pas eue : celle de la *prémotion* exercée par Dieu sur notre volonté. Il est vrai qu'à la question suivante il ajoute, avec toute son École :

- . . . 3. Et hanc facultatem  
 Deus movet libere.

L'éditeur a mis une note à la question xxvii<sup>o</sup> de la troisième partie, pour affirmer le dogme de l'Immaculée Conception mal exprimé par le P. Gravina comme par beaucoup de ses confrères du temps passé. Il eût été mieux encore, et plus conforme probablement à la véritable pensée de saint Thomas, de corriger ce malencontreux tercet :

1. In ventre sanctificata
2. At per prius animata  
Virgo Dei genitrix,

et de dire, par exemple :

1. In conceptu immaculata,
2. Simul nempe ac animata,  
Virgo Dei genitrix.

D'autres corrections, de forme surtout, pourraient être apportées à cette œuvre, et nous serions heureux qu'elles fussent entreprises dans la savante et éloquente famille de saint Dominique. Le chevalier Romano s'empresserait, nous en sommes sûrs d'avance, de concourir à cette désirable amélioration.

#### CXXXV

Puisque je viens de parler d'un charmant volume édité par M. Romano, j'indiquerai quelques autres publications du même format et de la même imprimerie, qu'il serait bon de répandre en France et ailleurs. — C'est d'abord un *Compendium biblicum seu brevis expositio historiarum, præceptorum, prophetiarum, admonitionum quæ in divino volumine continentur*. (1 vol. in-32 de xii-164 pp. — Turin, 1881). On y trouve ce que l'on pourrait appeler la *statistique* de la Bible ; une synopse de tous les livres inspirés ; une *analyse*, en trois ou quatre lignes, de chaque chapitre ; une *Christologie* de l'Ancien Testament ; enfin une série de courtes *méditations* sur la passion, la mort et la résurrection de Notre Seigneur. — Pour faire suite à

cet opuscule, M. Romano a publié une *Compendiosa regula cleri* (1 vol. in-32 de VIII — 120 pp., *ib.* 1881), qui renferme d'excellents avis et d'excellents exercices de piété pour les prêtres séculiers de toute condition. Je regrette seulement que le système adopté pour le *Compendium biblicum*, de marquer les syllabes accentuées, comme dans les livres liturgiques bien soignés, n'ait pas été appliqué à la *Regula cleri* : l'accentuation latine, en dépit des protestations et des efforts de quelques hommes de goût et de traditions, est de plus en plus violée dans nos séminaires et nos églises ; et tout moyen pratique d'en empêcher la ruine totale nous paraît digne des plus grands éloges.

Si nous avons, parmi nos souscripteurs, quelque collectionneur d'éditions curieuses de l'*Imitation de Jésus-Christ*, ou quelque lecteur désireux de pouvoir annoter à l'encre son exemplaire de cet incomparable livre, nous leur signalons l'édition que M. Romano en a fait imprimer *sur papier à lettres rose ou vert* ; (1 vol. in-32 de 458 pp. ; *ib.* 1880). Nous les engageons toutefois à ne pas prendre trop au sérieux une phrase assez risquée du *Præmonitum* : « Quidquid sit de auctore, — quem esse Joannem Gersen, abbatem ordinis S. Benedicti, in finibus Vercellarum, indubia historiæ veritas est. . . . » Si c'est un fait indubitable, pourquoi dire : « quoi qu'il en soit de l'auteur ? » Mais la vérité est que c'est au moins fort douteux.

Terminons cette revue des in-32 de M. Romano par le plus important et le plus utile de tous : son très petit bréviaire de poche en un seul volume de VI-180-DIV-24 pages, avec cahiers supplémentaires *de tempore* et *de sanctis*, édition de 1884, au courant de toutes les corrections, concessions et additions faites par S.S. Léon XIII. Les caractères sont assez forts pour que des yeux déjà fatigués puissent les lire facilement. Le papier est à la fois souple, résistant et agréablement teinté. Rien de plus commode en voyage. — Un diurnal de format encore plus petit, sur papier et avec caractères semblables à ceux du bréviaire, résout le difficile problème d'être complètement

utile en occupant un espace presque infinitésimal. (1 vol. petit in-32 de xxxii-360-ccxxxii-40 pp.) L'édition est de 1881, mais un supplément y ajoute les nouveaux offices, votifs et autres, insérés depuis lors au bréviaire.

## CXXXVI

Le R. P. Watrigant, S. J., directeur de la maison de retraite de S. Joseph des Champs, près de Lille, vient de rééditer à la librairie Saint-Augustin la *Vie du P. Vincent Huby, de Mademoiselle de Francheville et de Monsieur de Kerlivio, fondateurs des maisons de retraite, par le P. Champion S. J.* (1 vol. in-8 de xxvi-335 pp. Lille, 1886.) La première édition est de 1698, mais le livre n'a pas vieilli, non plus que l'œuvre dont il raconte les merveilleux débuts, et dont nous voyons avec une croissante admiration la reprise inespérée et les succès pareils à ceux des origines. Les portraits des trois vénérés fondateurs ajoutent beaucoup d'intérêt au volume qui fait revivre leur esprit de grande et forte sainteté. L'histoire des missions de Bretagne, si pleine d'édification et de faits considérables au point de vue ascétique et mystique, trouve ici son complément logique, puisque c'est le même souffle de grâce qui a inspiré M. le Nobletz, le P. Quentin, J. Maunoir, Rigoleu, Huby et de Kerlivio. Quels hommes et quels apôtres ! Quelle lignée de *spirituels* ! Et que je sais bon gré au R. P. Watrigant d'en avoir renouvelé la mémoire et la puissante action sur ces âmes !

## CXXXVII

Les sermonnaires sont aujourd'hui, plus que jamais, en grande faveur auprès du clergé, et pourvu qu'ils soient bons, il ne faut pas trop déplorer l'empressement qu'on met à les acheter. Ils conviennent dans les bibliothèques de nos presbytères et de nos maisons religieuses, et je ne proposerais pas de les en expulser, comme J.-B. Boisot,

l'un des plus savants hommes du dix-septième siècle et collaborateur du *Journal des Savants*, les expulsait de la sienne qu'il légua à la ville de Besançon avec 6,000 livres dont la rente devait servir à l'achat « des livres des Pères, « et autres livres de Belles-Lettres pour l'usage de toutes « sortes de personnes, deffendant expressément l'achapt « d'aucuns sermonnaires. » (*B. de l'École des Ch.*, 6<sup>e</sup> série, t. I. p. 121-122.) Il paraissait croire qu'il n'y avait rien de commun entre les sermons, la patrologie et la littérature. C'est une erreur dans laquelle, je l'avoue, il lui était très facile de tomber. La grande école oratoire représentée par Bossuet et Bourdaloue pouvait seule le détromper.

Sans revendiquer pour deux inconnus. — ils le sont à peu près en France. — dont je veux recommander les ouvrages à mes lecteurs, un mérite égal à celui de ces orateurs illustres, je ne crains pas de dire qu'un abbé Boisot pourrait sans déroger, et quels que soient ses griefs contre les sermonnaires, faire une exception très justifiée pour les seize volumes in-8<sup>o</sup> que l'éditeur turinois Laurent Romano a réédités de 1881 à 1883 dans sa *Polyanthea sacrorum oratorum*, et qui sont l'œuvre de deux religieux français, le récollet Zacharie Laselve, et le jésuite Jacques Tiran. Écrits en latin, d'une doctrine profonde et serrée, nourris de la moëlle des Ecritures et des Pères, ils ont tout ce qu'il faut pour aider les prédicateurs sans les dispenser d'une juste et nécessaire coopération à leurs propres discours.

*L'Annus Apostolicus* de Laselve comprend 9 volumes et un total d'environ 3,000 pages. Il est divisé en 4 parties : l'Avent (1 vol.), le Carême (2 vol.), les Dimanches de l'année (2 vol.), les Saints (4 vol.) ; je ne connais rien d'aussi abondant que cette dernière partie, où il y a 105 panégyriques pour 64 fêtes ; 1 volume supplémentaire de 190 pages renferme, sous le titre de *Conciones P. Zach. Laselve de præcipuis festivitibus B. M. V.*, 14 sermons extraits du grand ouvrage et formant une intéressante et pieuse Marialogie. L'Avent contient 16 discours, le Carême 39 et les

Dimanches 52; ce qui fait, avec les panégyriques, un total de 212. Chacun est divisé en 3 points précédés d'un exorde et suivis d'une péroraison, selon la méthode classique; et je dois constater que les divisions et subdivisions sont très généralement excellentes. Par exemple, le panégyrique de S. Thomas d'Aquin, sur ce texte : *De plenitudine ejus nos omnes accepimus* (Jo. 1. 16), montre que l'angélique docteur fut « plenus 1. scientia, 2. veritate, 3. sanctitate. » Première partie : « habuit scientiam 1. universalem sine confusione; 2. profundam sine vanitate; 3. utilem sine interesse. » Deuxième partie : « fuit veritatis 1. sponsus qui illum possedit; 2. magister qui illum docuit; 3. protector qui illum defendit. » Troisième partie : « sanctus existit 1. in prædicationibus suis; 2. in orationibus suis; 3. in regularibus exercitiis suis. » Les développements sont graves, émouvants, véritablement apostoliques. Le style a été amélioré en quelques endroits par le P. Sarceno de l'Oratoire de Turin. On lui doit aussi plusieurs notes destinées à rectifier ou à préciser en certains endroits la doctrine d'un ouvrage excellent, mais où les idées françaises du XVIII<sup>e</sup> siècle avaient çà et là marqué leurs traces. La préface du nouvel éditeur donne d'utiles conseils sur la prédication, et la table alphabétique générale mérite un éloge spécial.

C'est le R. P. Ponzini S. J. qui a soigné et fort bien soigné la réédition du *Missionarius seu vir Apostolicus* du P. Tiran, en trois volumes ou six tomes d'ensemble 1950 pages. Outre soixante-douze sermons complètement développés, un certain nombre d'autres sont ébauchés et serviraient avantageusement de canevas aux séminaristes et jeunes prêtres dans le nécessaire travail de l'amplification oratoire. La méthode du P. Tiran est plus précise et plus serrée, plus didactique et plus pénétrante encore que celle du P. Laselve; elle est peut-être moins classique. Les sujets sont de ceux que doit principalement traiter un missionnaire apostolique : le salut, la confession, le péché, les fins dernières, les vices et les vertus, les moyens de per-

sévérance et de perfection chrétienne. La doctrine est si abondante qu'un seul discours pourrait le plus souvent en faire deux ou trois ; elle est assez neuve pour convenir parfaitement à notre temps, et telle *concio de cura herorum et herarum erga servos et ancillas*, ou *de officiis servorum et ancillarum erga dominos et dominas* ferait le meilleur effet aujourd'hui dans nos églises de villes. Chaque volume se termine par une table alphabétique des matières et un index des sujets traités. A la fin de l'ouvrage un *index concionatorius* montre comment on peut les adopter à tous les dimanches de l'année et à tous les jours de carême ; ils seraient également fort bons pour les lectures spirituelles et pour les méditations du clergé.

M. l'abbé Nambride de Nigri, auteur de deux volumes français intitulés : *l'Improvisateur sacré* (1<sup>re</sup> partie, les Evangiles, 1 vol. in-8° de 263 pp., 2<sup>e</sup> partie, la Prière, les Sacrements, les Commandements, 316 pp.), et élégamment édités comme les précédents par M. Romano, en 1883, me permettra de ne pas le mettre tout-à-fait au même rang que les auteurs dont je viens de parler. Il déclare du reste lui-même la modestie de son travail et de ses prétentions. Ses plans d'instructions sont fort abrégés, et demanderaient une sérieuse étude pour être convenablement remplis. Ses lecteurs en prendront-ils la peine ? Je le souhaite, mais je crains aussi que quelques-uns ne croient que l'improvisation n'est pas à ce prix, que c'est chose commode, et que les développements, commentaires, exemples et citations réclamés par l'auteur, se trouveront toujours à point sur des lèvres habiles et habituées à la parole. Cela dit, nous nous associons pleinement aux éloges que Mgr Mermillod et la *Civiltà Catholica* ont donnés à M. de Nigri.

Nous avouons à M. Romano que nous sommes bien moins satisfaits de la publication qu'il a faite, il y a trois ans, des conférences, entretiens et discours, presque tous en l'honneur de la Sainte Vierge, composés par le regretté comte et abbé Maximilien Bardesono, et traduits sous ce titre romantique : *Qui est-elle ?* par M. l'abbé Didier. (1 vol.

in-8° de 318 pp.) L'œuvre elle-même est passablement romantique, et ne me paraît pas justifier l'extraordinaire succès qu'elle obtint d'abord à Turin, et qui valut, à Bardesono, un peu à tort, je crois, le surnom de Lacordaire de l'Italie. Beaucoup d'emphase et de mise en scène, du réalisme parfois indiscret et de l'idéalisme à perte de vue, des exclamations au lieu de doctrine, voilà presque tout ce que nous trouvons dans cet étrange volume. Il eût été désirable que le traducteur eût assez de goût littéraire et de connaissance de la langue française pour améliorer son texte et le sauver du ridicule et du grotesque en certains endroits.

L'insuffisance des traductions de M. Didier se remarque aussi d'une manière regrettable dans l'édition française du *Panegyrique de S. Thomas d'Aquin* prononcé en 1874 par Mgr Gastaldi, archevêque de Turin (1 broch. in-8° de 26 pp.; même librairie, 1883). Je me contenterai donc d'en extraire ces lignes bonnes à lire et à méditer en tous pays: « A l'heure où nous sommes, disait Mgr de Turin, il n'est aucun catholique, clerc ou laïque, qui ne reconnaisse la nécessité de recourir à S. Thomas pour progresser dans la théologie et la philosophie, dans la jurisprudence et dans toutes les sciences où entrent, comme éléments indispensables, la connaissance de l'homme et une rigoureuse logique. C'est pourquoi je suis heureux que notre illustre Collège Théologique ait toujours vénéré ce grand saint comme son protecteur et son maître: ce qui a largement continué à maintenir les bonnes doctrines dans le clergé de Turin et de tout le Piémont. » (p. 17).

Dr. JULES DIDOT.



# LITURGIE

---

## DE L'AUTORITÉ DES LIVRES LITURGIQUES

---

Nous avons touché ce point 1<sup>re</sup> série, t. VI, p. 584, et nous ne pensions pas avoir à y revenir, surtout aujourd'hui que la liturgie romaine est depuis longtemps rétablie dans tous les diocèses de France. Cependant, les libertés qu'on se donne encore dans certaines églises, comme il résulte des doutes qui nous sont présentés, nous obligent à traiter cette question avec plus de détail.

Les livres liturgiques sont ceux qui ont été publiés par l'autorité de l'Église, et ces livres sont le Bréviaire, le Missel, le Rituel, le Pontifical, le Cérémonial des évêques et le Martyrologe. Les règles préceptives qu'ils renferment ont été rendues obligatoires par les Bulles des souverains Pontifes qui les ont publiés. Nous allons examiner à part l'autorité de chacun d'eux.

§ 1<sup>er</sup>.— De l'obligation de se conformer au Bréviaire.

Dans la bulle de saint Pie V, *Quod a Nobis*, nous lisons ces paroles : « Statuentes Breviarium ipsum nullo unquam tempore vel totum, vel ex parte mutandum, vel ei aliquid addendum, vel omnino detrahendum esse: ac quoscumque, qui horas canonicas ex more et ritu ipsius Romanæ Ecclesiæ jure vel consuetudine dicere vel psallere debent, propositis pœnis per canonicas sanctiones constitutis in eos qui diurnum officium quotidie non dixerint, ad dicendum et psallendum posthac in perpetuum horas ipsas diurnas et nocturnas, ex hujus Romani Breviarii præscrip-

to et ratione omnino teneri : neminemque ex iis quibus hoc dicendi psallendique munus necessario impositum est, nisi ex hac formula satisfacere posse. Jubemus igitur omnes et singulos Patriarchas, Archiepiscopos, Episcopos, Abbates, et cæteros ecclesiarum Prælatos, ut omissis quæ suppressimus et abolevimus, cæteris omnibus, etiam privatim per eos constitutis, Breviarium hoc in suis quisque ecclesiis, monasteriis, conventibus, ordinibus, militiis, diœcesibus et locis prædictis introducant. Et tam ipsi quam cæteri omnes Presbyteri et clerici, sæculares et regulares utriusque sexus, necnon milites et exempti, quibus officium dicendi et psallendi quando-cumque, sicut prædicitur, injunctum est, ut ex hujus nostri Breviarii formula, tam in choro quam extra illum, dicere et psallere procurent. »

Par ces paroles, le Bréviaire de S. Pie V devient obligatoire pour toutes les églises d'Occident, excepté l'église de Milan et celles où le rit Mozarabe avait été autorisé, comme le démontrent longuement les auteurs qui ont écrit sur le droit canonique, et tous ceux qui ont si honorablement figuré dans la grande controverse qui a amené la restauration liturgique en France. Il nous suffit de constater ici l'autorité du Bréviaire comme source des règles liturgiques.

§ 2. — De l'obligation de se conformer au Missel.

Les paroles de la bulle *Quo primum tempore* rapportées 1<sup>re</sup> série, t. iv, p. 587, sont grandement suffisantes pour nous montrer toute l'autorité du Missel publié par saint Pie V.

§ 3. — De l'obligation de se conformer au Rituel Romain.

L'obligation stricte de se conformer au Rituel Romain a été contestée par plusieurs auteurs, attendu que les lettres Apostoliques de Paul V, par lesquelles il est publié, renferment le mot *hortamur*, d'où semble résulter un simple conseil.

Il faut cependant examiner d'abord avec soin la première rubrique relative à l'administration des sacrements, et dans

laquelle on cite un décret du concile de Trente. « Ut ea quæ ex antiquis catholicæ Ecclesiæ institutis, et sacrorum canonum, summorumque Pontificum decretis de sacramentorum ritibus ac cæremoniis hoc libro præscribuntur, et ubique fideliter servantur. Illud ante omnia scire et observare convenit, quod sacrosancta Tridentina synodus de iis ritibus decrevit in hæc verba: *Si quis dixerit, receptos et approbatos Ecclesiæ catholicæ ritus in solemnibus sacramentorum administratione adhiberi consuetos, aut sine peccato a ministris pro libito omitti, aut in novos alios per quemcumque ecclesiarum Pastorem mutari posse, anathema sit.* » Ce sont des mêmes rites que parle Paul V en disant : « Cum receptos et approbatos catholicæ Ecclesiæ ritus suo ordine digestos conspexerimus, illud sub nomine Ritualis Romani merito edendum, publico Ecclesiæ Dei bono judicavimus. »

La rubrique du Rituel, comme on le voit, ne suppose pas que les règles qui s'y trouvent renfermées soient de simples conseils : le mot *præscribuntur* suffit pour nous en convaincre.

On peut, du reste, examiner ce qu'ont pensé de cette question les auteurs les plus recommandables. Barruffaldi, commentant cette rubrique, s'exprime comme il suit (tit. II, n. 2.) « Ex hoc patet, Rituale Romanum antiquis Ecclesiæ institutis et sacrorum canonum decretis inhærere, utpote ex istis compactum, ne ab Ecclesiæ veris semitis declinarent ministri et cæremoniæ. » Le savant auteur attire ensuite l'attention du lecteur sur le mot *ubique* (*Ibid.* n. 9). « Ex verbo tandem *ubique* patet intentio Ecclesiæ, quæ, per quantum in se est, fideles in iisdem ritibus ubique regionum uniformes esse desiderat, ac omnes in unum Romanum ritum coalescere. » Il cite alors le canon du concile de Trente, en le faisant précéder de ces paroles (*Ibid.*) « Contra vero negligentes et minus observantes hos ritus stat concilium Tridentinum. » Nous lisons plus bas (*Ibid.* n. 16) : « Neque pastores, quorum appellatione veniunt Episcopi et Patriarchæ, possunt

mutare vel introducere novos ritus absque approbatione S. R. E., ut eadem sæpius decrevit » Le même auteur s'exprime encore dans les termes suivants (*Ibid.* n. 85 et 87). Eliminandi sunt igitur quicumque alii libri ad usum ritualium elaborati, nempe *Sacramentales*, *Sacerdotales*, et præcipue *Circulus aureus* ille, qui hucusque a manibus Parochorum pertritus fuit, ob pluralitatem benedictionum et rituum ab Ecclesia non approbatorum..... Advertant insuper ut Rituali Romano quo utuntur, demptæ sint omnes additiones factæ et forsitan faciendæ post reformationem Sa. Me. Pauli V, sine approbatione S. R. C. » Pignatelli n'est pas moins précis (t. VIII, cons. LXIII, n. 45.) Certum est Rituale Romanum constituere jus, quia editum a summo Pontifice, qui mandat omnibus observari. Et licet Pontifex in sua bulla utatur verbo *hortamur*, hoc tamen verbum æquipollet verbo *mandamus*, sicut æquipollet *rogo*, quod aliquid minus importare videtur (ut lege *Si servi mei*, ff. de neg. gest., et in capite *rogo* causæ XI, quest. 3, ubi notat glossa verbum *rogo*). Quod magis locum habet in præsentî: quia Pontifex dicit *hortamur in Domino*, per quod interponitur auctoritas Dei, et exprimitur enixa voluntas ut fiat quod ipse hortatur. Eoque præcipue, quia præmisit Pontifex suam dispositionem directivam sacrorum rituum, tanquam de materia omnino necessaria, ut constat ex præmio, et ad manutenendum hanc suam dispositionem inducit dictam exhortationem; ac proinde oportet quod eodem modo servari velit quod ponit sub exhortatione, ac servari vult quod disponit, atque adeo etiam quod hortatur, cum hoc sit necessarium ad manutenendum ejus dispositionem. »

On peut ajouter que certaines parties du Rituel sont extraites du Bréviaire et du Missel. La bulle de Paul V s'applique à ces parties comme aux autres, et le mot *hortamur* ne peut ici exprimer un simple conseil: il semble en résulter que les autres parties sont également obligatoires.

## § 4. — De l'obligation de se conformer au Cérémonial des Évêques.

Pour montrer cette obligation, il suffit de citer les bulles des souverains Pontifes qui l'ont publié, savoir: la bulle *Cum novissime* de Clément VIII, *Etsi alias* d'Innocent X, *Licet alias* de Benoît XIII, *Quod Apostolus* de Benoît XIV. Dans la bulle de Clément VIII, nous lisons ces paroles : « Cæremoniale Episcoporum hujusmodi jussu nostro emendatum et reformatum motu proprio, et ex certa scientia, ac de Apostolicæ potestatis plenitudine perpetuo approbantes, illudque in universali Ecclesia ab omnibus et singulis personis ad quas spectat, et in futurum spectabit, perpetuo observandum esse præcipimus et mandamus, ac Cæremoniale hujusmodi sic emendatum et reformatum nullo unquam tempore in toto vel in parte mutari, vel ei aliquid addi, aut omnino detrahi posse, ac quascumque personas prædictas, quæ sacerdotalia munera exercere, aut alia quæcumque in ipso Cæremoniali contenta facere aut exequi debent, ad ea peragenda et præstanda juxta hujus Cæremonialis formam et præscriptum teneri ; neminemque ex iis, quibus ea exercendi et faciendi munus impositum existit, nisi formulis quæ hoc Cæremoniali continentur servatis satisfacere posse, perpetuo statuimus et ordinamus. » Innocent X, après avoir constaté plusieurs interpolations introduites dans le Cérémonial des Évêques, et la nécessité d'une révision, s'exprime comme il suit : « Eapropter Nos, pro pastoralis Nostra sollicitudine, id ipsum Cæremoniale Episcoporum a nonnullis venerabilibus Fratribus nostris S. R. E. Cardinalibus, aliisque piis et eruditis, sacrorumque rituum et cæremoniarum opprime peritissimis corrigi et emendari mandavimus. » Le Pontife répète alors les paroles de Clément VIII rapportées ci-dessus. Dans la bulle de Benoît XIII, nous lisons ce qui suit : « Cum nihil antiquius habuerimus, quam ut sacros ritus et cæremonias secundum antiquam ac laudabilem

Romanæ Ecclesiæ disciplinam adamussim perageremus, diuturno eorum usu ac studio animadvertimus utile ac necessarium maxime futurum, si rursus idem Cæremoniale novis curis recognitum ederetur, obscura quædam in eo et ambigua illustrarentur, corrupta alia et depravata emendarentur, nonnulla præterea inter se pugnancia et contraria conciliarentur, aliaque demum hactenus prætermissa suis locis opportune adderentur.... Ne tam utilis Ecclesiæ catholicæ hac in re labor suo frustretur effectu, motu proprio, ac ex certa scientia Nostris, deque Apostolicæ potestatis plenitudine, Cæremoniale Episcoporum hujusmodi, a Nobis, ut præmittitur, recognitum et emendatum perpetuo confirmamus et approbamus, illudque in universali Ecclesia ab omnibus et singulis personis ad quas spectat et in futurum spectabit, perpetuo observandum esse, in virtute sanctæ obedientiæ præcipimus et mandamus.» Suivent les mêmes paroles que dans la bulle de Clément VIII depuis les mots *Ac Cæremoniale hujusmodi.* » Benoît XIV s'exprime en ces termes, au sujet du même livre. « Hujusmodi leges et instituta cæremonialia... cum probassemus, quo firmiter stent et servantur exactius, tenore præsentium, Apostolica auctoritate approbamus et confirmamus, atque ab omnibus et singulis ad quos spectat et in futurum spectabit, perpetuo observanda esse statuimus, præcipimus et mandamus.»

La prescription de se conformer au Cérémonial des Evêques est très claire et très nette. Mais il est dit, dans toutes ces bulles, qu'elles s'adressent à un nombre restreint de personnes. « Omnibus et singulis ad quos spectat et in futurum spectabit. » Les églises dont il est ici question sont celles qui sont tenues à l'office; quant à celles qui n'y sont pas tenues par le droit commun, si les fonctions solennelles s'y accomplissent à certains jours par ordre de l'Evêque ou même sans son ordre, elles doivent s'accomplir suivant les règles prescrites dans le Cérémonial des Evêques. Les prescriptions dont ces églises sont dispensées

sont faciles à connaître : ce sont celles qui, pour les Messes solennelles, ne se trouvent pas dans la rubrique du Missel, ou qui sont déclaré estelles par la S. C. des Rites. Nous ne parlons pas des églises où les saintes fonctions ne peuvent s'accomplir avec tous les ministres nécessaires : celles-ci ont pour guide le petit rituel de Benoît XIII.

En parlant de la coutume en matière de liturgie, nous verrons comment le Cérémonial des Evêques n'abroge pas les coutumes louables qui ne seraient pas conformes à quelques-unes des règles qui s'y trouvent.

§ 5. — De l'obligation de se conformer au Pontifical.

Cette obligation résulte des bulles *Ex quo et Quamvis alias* de Clément VIII et d'Urbain VIII. La première contient ce qui suit : « Ut autem ipsius operis labor finem eum ob quem est susceptum sortiatur, atque in omnibus et singulis Ecclesiis uno eodemque modo cæremoniæ et ritus pontificales observentur, motu proprio et ex certa scientia, ac de Apostolicæ potestatis plenitudine, omnia et singula pontificalia in hunc usque diem in quibuscumque terrarum orbis partibus impressa et approbata, supprimimus et abolemus, eorumque usum in posterum universis ecclesiis, monasteriis, conventibus, militiis, ordinibus et locis, atque etiam omnibus Patriarchis, Archiepiscopis, Episcopis, Abbatibus, et aliis ecclesiarum Prælati, cæterisque omnibus et singulis personis ecclesiasticis sæcularibus et regularibus utriusque sexus interdicimus et prohibemus ; et hoc Nostrium Pontificale sic restitutum et reformatum in omnibus universi terrarum orbis ecclesiis, monasteriis, ordinibus et locis etiam exemptis, si quæ sunt, recipi et observari præcipimus ; statuentes Pontificale prædictum nullo unquam tempore in toto vel in parte mutandum, vel ei aliquid addendum aut omnino detrahendum esse ; ac quascumque personas quæ pontificalia munera exercere, aut alias quæ in dicto Pontificali continentur facere aut exequi debent, ad ea pera-

genda et præstanda, ex hujus Pontificalis præscripto et ratione teneri; neminemque ex iis quibus ea exercendi et faciendi munus impositum est, nisi formulis quæ hoc ipso Pontificali continentur servatis, satisfacere posse. » Les paroles d'Urbain VIII sont encore plus formelles, et le Pontife porte des peines contre ceux qui publieraient ou laisseraient publier des exemplaires du pontifical sans constatation de leur conformité avec les exemplaires authentiques.

Après avoir répété les paroles de la bulle précédente, il ajoute ce qui suit : « Quod si qui, quacumque forma, contra præscriptum hoc, Pontificale Romanum, aut typographus impresserit, aut bibliopola vendiderit, extra ditionem Nostram ecclesiasticam, excommunicationis latæ sententiæ pœnæ subjaceant.... Inquisitores vero locorumque Ordinarii facultatem hujusmodi non prius concedant, quam Pontificale, tam ante quam post impressionem, cum hoc ipso exemplari diligenter contulerint, et nihil in iis additum detractumque cognoverint. In ipsa autem facultate, cujus exemplum, in fine aut initio cujuscumque Pontificalis impressum semper addatur, mentionem manu propria facient absolutæ hujusmodi collationis repertæque conformationis.... sub pœna inquisitoribus privationis suorum officiorum... Ordinariis vero locorum, suspensionis a divinis ac interdicti ab ingressu ecclesiæ; eorum vero vicariis, privationis officiorum et beneficiorum suorum, necnon excommunicationis absque alia declaratione incurrendæ »

§ 6. — De l'obligation de se conformer au Martyrologe.

Cette obligation résulte d'abord de la bulle *Emendato* de Grégoire XIII, dans laquelle on lit ce passage : « Mandamus igitur omnibus Patriarchis, Archiepiscopis, Episcopis, Abbatibus, cæterisque ecclesiis, monasteriis, conventibus, ordinibus, sive secularibus, sive regularibus, quibuscumque Præfectis, ut in peragendo divino in choro officio,



omni alio Martyrologio amoto, hoc tantum nostro utantur, nulla re addita, mutata, adempta. » La nouvelle édition du Martyrologe, publiée par ordre de Benoît XIV, est précédée d'une longue lettre de ce Pontife au roi de Portugal, dans laquelle il développe les motifs de cette publication.

§ 7. — Décret de la S. C. des Rites sur l'autorité et l'usage des livres liturgiques.

Nous aurions pu citer par parties, en parlant de chacun des livres liturgiques, un décret de la S. C. des Rites, qui ne permet aucun doute sur l'autorité et l'usage de chacun d'eux.

Au moment où parut cette décision, elle avait une grande portée. Tant que durèrent les discussions sur la légitimité des liturgies françaises, les Souverains Pontifes ne jugèrent pas à propos d'intervenir officiellement. Tel est le sens de plusieurs lettres du Pape Grégoire XVI; et en 1852 la lumière parut suffisamment faite pour que la S. C. des Rites répondit d'une manière catégorique à la consultation qui lui fut adressée par le chapitre de l'église cathédrale du Mans, et cette réponse, qui, aujourd'hui, paraît si simple et si naturelle, eut alors un grand retentissement.

Ce décret est le suivant : « Quas S. Pius V edicit bullas quæ Breviarium Missaleque Romanum respiciunt, illas de anno 1583 cum omni laude, reverentia et gaudio excepit concilium provinciæ Turonensis, ac proinde Cenomanensis episcopalis Ecclesia, quæ provinciæ ipsius limitibus concluditur. Quæ etsi speciali tunc ritu a duobus sæculis uteretur, attamen ritus iste adeo erat Romanus, ut vix pro vigesima parte proprium mere Cenomanense intermisceretur. In eodem siquidem ritu sibimetipsi constans, nec ullo modo S. Pio contraria studiosius perstitit Cenomanensis ecclesia spatio 150 annorum, nimirum usque ad annum 1748 aut 1749; in quo, auctore tunc temporis episcopo, et consentiente capitulo, sed prorsus Aposto-

lica sancta Sede inconsulta, novum conditum fuit Breviarium, novumque Missale. Alia tunc facta fuit psalmodiarum distributio, alia ratio lectionum, tum de sacra Scriptura, tum de sanctis, aliæ antiphonæ, alia responsoria, alii hymni, aliæ rubricæ et cæremoniæ. Insuper, de calendario quamplures expuncti sunt sancti, ut novi in eorum locum sufficerentur. Cum itaque nova pene omnia illis in Breviario et Missali appareant, de veteri ritu Romano Cenomanensi vix impræsentiarum vigesima pars extat. Si itaque locorum ordinarii prohibentur, etiam in iis Breviariis, quæ juxta mentem S. Pii Pontificis tolerata tantum fuere, uti antiquum Cenomanense, aliquid propria auctoritate addere, aut aliquid demere sub interminatis pœnis in decretis S. R. C. dierum 8 aprilis et 28 octobris de non satisfaciendo muneri divini officii recitandi; inde clare concluditur quantum a præfinitis legibus aberret Breviarium Missaleque Cenomanense editum medio sæculo decimo octavo, in quo tam graves immutationes factæ sunt, ut a Romano æque ac ab antiquo Cenomanensi in omnibus fere recedat. Quæ singula; inter cæteros R. J. F. Lottin, canonicus cathedralis Cenomanensis ecclesiæ, sedulo commemorans, S. hanc R. C. humillimis precibus adire constituit, eique sequentia dubia proponere pro opportuna solutione; nimirum 1. Utrum licita fuerit annis 1748 et 1749 innovatio Breviarii Missalisque Cenomanensium a ritu Romano prorsus alienorum, amotis prius veteribus ad formam Romanam correctis Breviario et Missali, sola episcopi et capituli ecclesiæ Cenomanensis auctoritate, et inconsulta Sede Apostolica, facta aut probata? 2. Quatenus negative, utrum saltem hujusmodi liturgia, vi præscriptionis, seu consuetudinis sæcularis, facta sit legitima, ita ut hodie quilibet sacerdos Cenomanensis possit eam tuta conscientia servare? 3. Quatenus iterum negative, an quilibet sacerdos Cenomanensis etiam canonicus et parochus, statim teneatur in conscientia, tum et horas canonicas persolvere, missamque celebrare juxta ritum Romanum, quando scilicet privatim recitat et celebrat, tum et insuper

omnibus quibus potest modis RR. episcopo supplicare, quatenus idipsum pro divino officio publico opportunis mediis et temporibus promovere dignetur? 4. Etiam si ecclesia Cenomanensis sibi de Breviario et Missali iterum atque iterum, ut libuerit, providere queat, an istiusmodi facultas extendenda sit ad Pontificale, Cæremoniale Episcoporum, Martyrologium et Rituale Romanum, ita videlicet ut præceptivas prædictorum librorum regulas, tolerante nempe aut permittente, aut etiam aliter quidquam statuente RR. episcopo, canonici aliive sacerdotes possint illæsa conscientia infringere aut omittere, sicque RR. episcopi voluntas his in casibus sit pro ipsis sufficiens dispensatio?... quas quidem preces, insertis cum dubiis, in ordinariis S. R. C. comitiis ad Vaticanum hodierna die habitis, referente R. D. prosecretario, EE. et RR. PP. sacris tuendis Ritibus præpositi, omnibus maturo examine perpensis, rescribendum censuerunt. Ad 1. Negative. Ad 2. Negative. Ad 3. Consulat conjunctim utramque constitutionem S. Pii V, videlicet illam quæ incipit *Quod a Nobis*, 7 idus julii 1568, et aliam quæ incipit *Ex proximo*, 12 cal. oct. 1571. Ad 4. Negative, et amplius. » (Décret du 10 janvier 1852. N° 5165, q. 1, 2, 3 et 4).

NOTA. — Des deux décrets dont il est parlé ici, le premier se trouve dans le Bréviaire, et le second n'a d'autre objet que de confirmer le premier.

LE VAVASSEUR,

*Directeur du séminaire du Saint-Esprit.*

---

## BIBLIOGRAPHIE

---

DISSERTATIONES SELECTÆ IN HISTORIAM ECCLESIASTICAM. t. VI.  
1 vol. in-8°, 488 p. Ratisbonæ, 1886.

M. le D<sup>r</sup> B. Jungmann continue à publier chez Pustet ses savantes dissertations historiques. Le sixième volume qui vient de paraître est sans contredit un des plus importants et des plus intéressants. L'histoire des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles y est étudiée par le professeur de Louvain, et les principales difficultés qu'elle présente sont exposées avec une rare sagacité. Nous avons lu avec intérêt les dissertations sur le pontificat si agité de Boniface VIII, sur l'abolition des Templiers, sur le séjour des Papes à Avignon, sur le grand schisme d'Occident, sur les conciles de Pise, de Constance, de Bâle, de Florence, et sur l'état de l'Église à la fin du XV<sup>e</sup> siècle. L'auteur prouve la légitimité de l'élection si contestée de Boniface VIII. Il le montre poursuivi pendant toute sa vie par la haine acharnée des Gibelins et des Colonna, qui consentent à servir les rancunes non moins vives de Philippe-le-Bel. Dante, Platina et Pierre d'Ailly lui font une réputation d'ambition, de cruauté et de simonie qu'il n'a jamais méritée. L'impartiale histoire lui rend aujourd'hui une trop tardive justice, et stigmatise les procédés aussi déloyaux que répugnants du roi de France et de ses légistes. La bulle *Clericis laicos* est vengée par M. Jungmann des critiques de Mgr Héfélé (1). Le sens de la bulle *Unam Sanctam* est éclairci par les passages analogues de saint Bernard, d'Hugues de Saint Victor, d'Innocent III, de Gilles de Rouen, et aussi par les pièces antérieures en

(1) P. 28, Cf. *Concilienngeschichte*, B. VI, § 685.

date, émanant de Boniface lui-même. M. Jungmann nous parait avoir employé la vraie méthode pour indiquer toute la signification du document pontifical, et pour interpréter les textes qui y sont allégoriquement employés. L'éminent professeur ne consent pas à restreindre dans un sens semi-libéral ou semi-gallican la bulle de Boniface VIII. Bossuet n'admet le pouvoir conféré à l'Église que pour les choses spirituelles. D'autres affirment qu'elle laisse au prince tout le pouvoir temporel. A l'encontre de ces assertions, M. Jungmann explique parfaitement la fameuse comparaison des deux glaives empruntée à saint Bernard : « Uterque in potestate Ecclesiæ, spiritualis scilicet gladius et materialis : sed is quidem pro Ecclesia, ille vero ab Ecclesia exercendus : ille sacerdotis, is in manu regum et militum, sed ad nutum et patientiam sacerdotis... Oportet gladium esse sub gladio... » Il expose ensuite la subordination du pouvoir temporel à l'égard de la puissance spirituelle : « Veritate testante spiritualis potestas terrenam potestatem *instituere* habet et *judicare, si bona non fuerit.* »

L'auteur indique le sens du mot *instituere* : « non creat jus, sed inducit solemniter in possessionem de facto (1). » Il explique ensuite la *ratio peccati*. L'Église a reçu de Dieu le pouvoir et le devoir de juger la moralité et la justice de tous les actes, même chez les princes. Comme toute action humaine doit nécessairement revêtir ce caractère de morale et de justice, le jugement de l'Église, bien qu'il porte *directement* sur la moralité des actes, s'étend aussi *indirectement* sur toutes les choses avec lesquelles cette moralité a des rapports intimes. L'on aurait pu ajouter que le Souverain Pontife n'a jamais abandonné ce pouvoir et que le cardinal Antonelli l'a rappelé dans une lettre restée célèbre, adressée au nonce de Paris le 19 mars 1870, à propos de certaines réclamations aussi maladroites qu'anti-théologiques du comte Daru. Mais M. Jungmann n'écrit pas un cours de droit canonique. C'est pour cette raison

(1) P. 63.

peut-être qu'il n'a pas jugé à propos de prouver tout d'abord l'authenticité et l'intégrité de la bulle *Unam Sanctam*. Il sait pourtant comme nous qu'elle a été de nos jours très sérieusement contestée. Voici ce que l'on peut lire dans une histoire de France suivie dans beaucoup d'établissements religieux : « La bulle *Unam Sanctam* sur laquelle Noël Alexandre, Fleury et même Bossuet fondent leurs griefs contre Boniface VIII, est certainement falsifiée, sinon entièrement fabriquée comme beaucoup d'autres de ce temps par des créatures du roi de France (1). »

Un recueil très connu dans le monde ecclésiastique n'a pas craint d'affirmer : « La providence, qui assiste l'Église jusqu'à la fin des siècles, semble avoir arrangé la suite des événements de façon que la bulle *Unam Sanctam* a perdu depuis longtemps toute autorité officielle et légale dans l'Église (2). » M. Jungmann qui connaît et cite l'excellent ouvrage de Wenck (3) et qui doit aussi avoir lu l'article du R. P. Desjardins sur la question, aurait pu nous donner d'intéressants renseignements sur l'authenticité de la bulle et sur la valeur canonique du *diffinimus* qui la termine.

Sur la question du grand schisme d'Occident, M. Jungmann est romain autant qu'on peut l'être. Jusqu'à la fin du concile de Constance et jusqu'à l'élection de Martin V, il admet la légitimité du pape de Rome, du successeur d'Urbain VI. Pour lui, le concile de Pise est non avenu ; Alexandre V et Jean XXIII sont des intrus comme les papes

(1) *Histoire politique et religieuse de la France*, par l'abbé Mury, 1875, t. II, p. 476. M. Mury, qui s'est appuyé sur Damberger, S. J. a essayé d'établir son sentiment dans un article publié en juillet 1879 par la *Revue des Questions historiques*. Il a été réfuté par le R. P. Desjardins dans les *Études religieuses*, en mars 1880. — La *Rivista universale* avait publié en 1877 un article contre la bulle. Em. Ollivier dans son livre : *L'Église et l'État au concile du Vatican* s'élève aussi contre elle. (t. I, p. 62).

(2) *Analecta juris pontifici*, février 1878.

(3) *Clemens V und Heinrich VII*, p. 60. Halle, 1882.

d'Avignon (1). Le concile de Constance n'a été œcuménique qu'à partir de la XIV<sup>e</sup> session, quand il fut enfin légitimement convoqué par Grégoire XII (2); il perdit cette œcuménicité lors de l'abdication de ce pontife, et la retrouva à l'élection de Martin V. Pour nous, nous admettons que le concile de Pise pouvait agir comme il l'a fait pour procurer la paix à l'Église. Sans doute, son œuvre a été hâtive dans son exécution autant qu'inefficace dans ses résultats, mais cette assemblée de cardinaux et d'évêques avait, nous semble-t-il, le droit de se réunir pour mettre fin au schisme et pouvait admettre en pratique cet axiome : *Papa dubius, papa nullus*. Néanmoins, nous avouons bien volontiers que M. Jungmann est logique jusqu'au bout dans l'exposition de son opinion, qui peut d'ailleurs parfaitement se soutenir.

L'illégitimité des fameux décrets de la 4<sup>e</sup> et de la 5<sup>e</sup> session est exposée avec beaucoup de lucidité. L'écrivain n'insiste pas sur le manque d'œcuménicité du concile à l'époque de ces étranges décisions; il ne suit pas les traces d'Héfélé et de Bouix. Il aime mieux affirmer que les décrets établissant la supériorité du concile sur le Pape n'ont qu'une valeur essentiellement relative, pour l'assemblée de Constance et pour le cas présent, c'est-à-dire pour l'extinction du schisme.

Nous savons que Schelstraete, Muzzarelli, Orsi et Palma sont aussi de cet avis. Nous croyons cependant que les deux raisons d'illégitimité sont bonnes, et avec Roncaglia, Mansi, Litta et Rohrbacher nous aimerions mieux les exposer et les faire valoir toutes deux, *ad abundantiam juris*.

Nous avons regretté de ne pas trouver dans ce volume des renseignements plus complets sur le nominalisme, qui fit à cette époque une invasion si funeste dans le domaine de la philosophie et de la théologie. En s'aidant de l'ancien *Lexicon theologicum* d'Altenstaig, résumé des

(1) P. 307.

(2) P. 317.

théories nominalistes, M. Jungmann nous aurait donné d'intéressants détails sur toutes ces doctrines qui ont fait dévier l'enseignement traditionnel. S'il avait ajouté à cette thèse une dissertation sur les opinions gallicanes du temps, s'il nous avait montré ce courant de doctrines perverses qui, partant des écrits d'Occam, se poursuivit à travers l'Université de Paris et le concile de Constance avec d'Ailly et Gerson, se continua avec J. Almain, Major et Courtecuisse, pour venir enfin se perdre dans le Protestantisme, il aurait admirablement préparé le volume qui va suivre et que nous attendons avec impatience. C'est par la double voie de la théologie nominaliste et des doctrines erronées sur l'Église, que la science du XIV<sup>e</sup> et du XV<sup>e</sup> siècle a préparé toutes les erreurs et toutes les défections protestantes. Sur ce point, comme sur tous les autres, le savant professeur n'a rien à apprendre de nous, mais *amant meminisse periti*.

L'auteur nous semble moins heureux dans les détails que dans les théories générales. Citons cette phrase sur P. d'Ailly : « Petrus de Alliaco factus est a. 1390 doctor *Sorboniensis*...; a Benedicto XIII creatus est a. 1396 episcopus *Cambracensis* (1). » Or, le célèbre cardinal de Cambrai était *Sodalis Navarricus* et non *Sorboniensis*, ou mieux *Sorbonicus*. C'est en mai 1397, et non en 1396, qu'il reçut les bulles l'instituant évêque de Cambrai après André de Luxembourg, mort en octobre 1396. Je veux croire que *Cambracensis* est une faute d'impression, puisqu'à la page 241 M. Jungmann dit que Théodoric de Niem ne fut jamais « ad episcopatum *Cameracensem* promotus. » Il a bien raison d'ailleurs d'établir ce point controversé pour renverser les affirmations contraires de Von der Hardt (*Rerum. conc. acum. Constant.*, t. I, p. 484) et de Gollast (*Mon. S. Rom. Imperii*, t. II, p. 96). Le siège de saint Géry et de Fénélon n'a jamais été souillé par cet ignoble calomniateur des Papes, par ce Burchard du

(1) P. 292.



xiv<sup>e</sup> siècle, digne précurseur de celui du xv<sup>e</sup> (1). Remarquons aussi en passant que le traité de *Potestate ecclesiastica* de d'Ailly n'a pas été écrit en 1417 (p. 321), mais qu'il date du 1<sup>er</sup> octobre 1416. Ellies-Dupin s'est trompé en indiquant l'année 1417. (*In opp. Gersonii*, t. II, p. 959). Mais ces légères erreurs n'infirmen en rien l'excellente démonstration dans laquelle nous les rencontrons. Il y est prouvé péremptoirement que d'Ailly ne croyait guère à l'autorité des fameux décrets de Constance. C'est déjà l'*Abeat quo libuerit!* L'auteur a fait remarquer auparavant que d'Ailly ne voulut pas assister à la 5<sup>e</sup> session. Il aurait pu ajouter que le cardinal de Cambrai ne fut pas plus présent à la 4<sup>e</sup> d'après Mansi (2), et qu'il put se laver les mains de tout ce qu'on y avait indûment décrété.

Ne parlons que pour mémoire de Clémangis dont M. Jungmann vante l'habileté dans les doctrines théologiques : *peritissimus in doctrinis theologicis* (p. 273). Nous avouons humblement ne pas connaître les ouvrages purement théologiques de Clémangis. C'est un phraseur, *tulliana facundia singulariter pollens*, selon le mot du chroniqueur de Saint-Denis (3) ; ce ne fut jamais un docteur en théologie. Ses études ne furent point dirigés en ce sens (4), et ce n'est pas à cause de son érudition théologique qu'il est arrivé à une célébrité relative. Le *de corrupto Ecclesiæ statu* lui a été attribué à tort, comme l'a fort bien prouvé le protestant Munck (5). Il en est de même du *de annatis*

(1) Un article du *Dictionnaire encyclopédique de la Théologie catholique* traduit par le chanoine Goschler vante la franchise (?) et la loyauté (?) de ce Théodoric ou Dietrich, t. IV, p. 386. Il est signé Scharpff et fourmille d'erreurs historiques.

(2) *Coll. Concil.*, t. xxvii, col. 584.

(3) *Chronic. Carol.* vi, l. xiv, c. 8.

(4) Cf. *Regii Navarræ Collegii Paris. historia*, auctore Launoio ; *Opera omnia*, t. iv, 1, p. 555, et le traité de *Studio theologico* où Clémangis avoue son ignorance : « Veniam dabis meæ ignorantiae, peritioribusque exquires quod per me tenuiter doctum minus fuerit explicatum. » (D'Achery, *Spicil.* t. 1, p. 480).

(5) *Nicolas de Clamenges*, Thèse de théologie présentée à la faculté protestante de Strasbourg, 1846, Berger-Levrault.

*non solvendis*. C'est peut-être à cause de ces deux ouvrages apocryphes qu'on lui a prêté bien gratuitement le renom de théologien.

Sur Gerson notre historien s'égare quelque peu, nous devons le constater à regret, mais *quandoque bonus dormitat*... Le 10 mai 1418, Martin V publia la célèbre bulle dans laquelle il défendait d'en appeler du jugement papal à un autre tribunal dans les causes de foi. Gerson, qui avait toujours soutenu l'opinion contraire au sein du concile et ailleurs, écrivit un opuscule sous ce titre : *Quomodo et an liceat appellare a judicio Papæ?* Après avoir donné sur ce sujet plusieurs indications historiques, M. Jungmann ajoute : « Nullam facit (Gersonius) mentionem decretorum illorum (concilii Constantiensis), quæ certe firmissimum argumentum præbuissent, si universim de superioritate conciliorum generalium supra Papam iisdem ageretur. » Le fait est matériellement inexact, car si le lecteur veut se reporter à la page 303 du tome second des œuvres de Gerson (1), il pourra lire l'opuscule en question, et il y verra cités en toutes lettres et en entier les décrets de Constance. Le chancelier ne se faisait pas faute de s'appuyer souvent sur ces fameuses décisions, car on peut rencontrer le même argument aux pages 240, 275, 276, 306 et 355 de ses ouvrages. Le texte de la 4<sup>e</sup> et de la 5<sup>e</sup> session est toujours son épée de chevet.

Nous n'insisterons pas sur plusieurs défaillances d'impression. Nous ne remarquerons pas que le cardinal Jacques est nommé tantôt *Stephaneschi* (p. 2), tantôt *Stefaneschi* (p. 5), tantôt *de Stephaneschis* (p. 11), tantôt *de Stephaniscis* (pp. 36 et 71). Nous ne soulignerons pas davantage le *Cabarella* de la page 298 pour désigner le célèbre cardinal *Zabarella*. Il nous suffira de dire en terminant que certains mots latins employés par M. le Professeur auront peine à obtenir droit de cité, et semblent trop servilement dérivés des langues modernes. Tels sont, par

(1) Edit. Ellies-Dupin, 5 vol., 1706.

exemple, *tendentix*, *antagonismus*, et d'autres encore que le lecteur remarquera et remplacera facilement. Mais ces *lapsus* n'enlèvent rien au mérite d'un livre qui fait grand honneur, et à son auteur, et à la docte Université dans laquelle il professe aujourd'hui l'histoire comme jadis la théologie, magistralement.

L. SALEMBIER,

*Docteur en théologie de la Faculté de Lille*

---

ACTES DU SAINT SIÈGE

---

SANCTISSIMI DOMINI NOSTRI

LEONIS

DIVINA PROVIDENTIA

PAPÆ XIII

EPISTOLA ENCYCLICA

AD EPISCOPOS LUSITANÆ

---

VENERABILIBUS FRATRIBUS PATRIARCHÆ LISBONENSI,  
ARCHIEPISCOPI ET EPISCOPI UNIVERSIS  
IN REGIONE LUSITANA

LEO PP. XIII

VENERABILES FRATRES

SALUTEM ET APOSTOLICAM BENEDICTIONEM

Pergrata Nobis accidit communis epistola vestra quam superiore mense accepimus, quæque illud maxime testabatur, vos civesque vestros libentibus animis cognovisse novissima Apostolicæ Sedis cum regno Lusitano pacta conventa, de iisque lætari, velut de re bene gesta ac bono publico non minimum profutura. Omnino, quod vos perspexistis, illud Nobis fuit in universo hoc negotio propositum ut ea ad dignitatem imperii conservarentur quæ regibus vestris de catholico nomine meritis Pontifices romani contulerant, unaque meliori constitutioni commodisque rei Indorum

christianæ consuleretur. Quod quidem propositum partim videmur consecuti, partim confidimus Dei munere beneficioque consecuturos. Quamobrem intuentibus animo optatissimum, de quo loquimur, eventum, prospicere licet in posterum, nec ominari solum, sed plane spem certam concipere futurum ut christianum nomen in Lusitania vestra, ad communium rerum salutem florere pergat, et majora in dies incrementa capiat.

Cui spei ut ad plenum respondeat exitus, Nos profecto primi omnium, ita Deus adsit propitius, dabimus operam. Plurimum vero adjumenti in prudentia vigilantiaque vestra episcopali, in solertia et virtute cleri, in voluntate populi Lusitani, sine ulla dubitatione reperimus. Immo in caussa tam nobili tamque fructuosa, nec partes desiderabuntur virorum qui rem publicam gerunt, de quibus minime dubitamus, quin Nobis sapientiam et æquitatem suam sicut nuperrime probavere ita probare reliquo tempore velint: multo magis quod catholicæ fidei studium beneque de Ecclesia merendi consuetudo non est apud Lusitanos inusitata aut recens, sed pervetus diuque celebrata.

Etenim quamquam est Lusitania velut ad extremitatem sita peninsulæ Ibericæ, eademque angustioribus limitibus circumscribitur, tamen reges vestri, quæ laus est non exigua, imperii fines in Africam, in Asiam, in Oceaniam protulerunt, ut ex ipsis præstantioribus gentibus nulli Lusitania cederet, multas antecelleret.— Sed virtutem horum inceptorum magnitudini parem unde putandi sunt quæsisisse? Scilicet, si recte dijudicari velit, ex amore sensuque religionis. In iis enim ad ignotas et barbaras gentes laboriosis periculosisque expeditionibus, sic animo affectos constat plerumque fuisse, ut Christo Domino prius inservirent, quam vel

utilitati, vel gloriæ, serendi christiani nominis, quam propagandi imperii sui cupidores. Una cum expressa imagine vulnerum Jesu Christi, quod erat populare gentis vexillum, præferre majores vestri Crucem sacrosanctam in triremibus, in acie, venerabundi simul ac fidentes consueverant, ut non tam armorum quam Crucis ipsius præsidio nobiles victorias, quarum gloria permansit, videantur adepti. — Quæ pietas tunc maxime enituit, cum Lusitaniæ reges viros apostolicos ex exteris quoque gentibus arcessitos studiose conquirerant, Francisci Xaverii vestigiis ingressuros, eosdemque non semel a romanis Pontificibus Nuntiorum Apostolicorum auctos potestate. Singularis hæc fuit nec unquam interitura majorum laus, quod in remotissimas gentes fidei christianæ lumen principes invexerint, eoque insigni beneficio Sedem quoque Apostolicam sibi egregie demeruerint. — Nec unquam sane Decessores Nostri destiterunt quominus grati animi significationes genti vestræ exhiberent, ejus rei præclarum sunt argumentum decora singularia in reges collata. Ad Nos quod spectat, quoties reputamus quam magna gesserit populus non ita magnus, gestit animus exemplum a Lusitanis petere, quanta vis religionis pietatisque sit; simulque Nostra vehementius excitatur mixta admiratione benevolentia. Ita sane, paternam vobis caritatem vel nuperrime re videmur probavisse: quandoquidem in componenda de rebus Indiæ orientalis controversia, Nos quidem, quantum officii Nostro ratio patiebatur, liberaliter cum Lusitania egimus atque indulgenter. Quoniamque rectum est parem voluntatem accipere et reddere, idcirco plurimum de studio facilitateque gubernatorum rei publicæ Nobismetipsis pollicemur. Fore nimirum confidimus, non solum ut curam summam de iis adhibeant quæ pacta sunt, sed

operam Nobiscum pariter ac vobiscum libenter conferrant ad ea quæ istic Ecclesia accepit detrimenta sarcienda.

Sunt hæc sane haud levia, præsertim si conditio spectetur cleri vestri et ordinum religiosorum : quorum clades non in Ecclesiam solum, sed in ipsam civitatem redundavit, quæ sibi sensit ereptos adjutores prudentes et strenuos, quorum opera informandis populi moribus, instituendæ juventuti, ipsis etiam coloniis ad christiana instituta fingendis, non mediocri usui esse potuisset, hodie maxime, cum tam late patentem sacris expeditionibus campum in Africa interiore videamus.

Quod se ad ipsas malorum origines animum advertamus, impietatis libidinem, quæ superiore sæculo tantopere invaluit, neque unicam neque præcipuam causam arbitramur fuisse. Pervasit illa quidem, velut contagione morbi, vestrorum etiam animos, incursumque suo graves ruinas traxit: nihilominus non ii videntur longe a vero discedere qui majorem perniciem censent allatam a politicarum partium factionibus, intestinis discordiis, popularium seditionum procellis. Etenim religionis laudem et antiquam Lusitanorum erga romanum Pontificatum fidem nulla vis extinguere, nullæ artes labefactare potuerunt. In mediis etiam vestræ reipublicæ tempestatibus, populi semper judicium fuit fœdus concordiamque regnorum cum Ecclesia maximum esse principium, quo christianas regi oporteat civitates: eamque ob causam sanctum religiosæ unitatis vinculum non modo permansit incolume, sed præbuit, auctoritate nutuque legum, constitutioni politicæ fundamentum. Quæ sane, lætabilia et ad commemorandum jucunda, ostendunt rei catholicæ statum, idoneis remediis adhibitis, non difficulter fieri posse longe meliorem. Vigent enim bona semina; quæ si

constantia animorum concordiaque voluntatum adoleverint, optatorum fructuum copiam submittent.

Hi vero qui cum imperio præsent, quorum tam necessaria est opera ad Ecclesiæ incommoda sananda, facile intelligent, quemadmodum Lusitanum nomen ad tantum gloriæ fastigium catholicæ religionis virtute beneficioque pervenit, ita unam esse viam tollendis malorum caussis expeditam, si ejusdem religionis ductu auspiciisque res publica constanter administraretur. Quo facto, cum ingenio, cum moribus, cum voluntate populi futura est gubernatio rei publicæ congruens. Continet enim catholica professio publicam regni Lusitani legitimamque religionem, proptereaque omnino consentaneum est tutela legum ac magistratuum potestate esse defensam, præsiidiisque omnibus ad incolumitatem, ad perennitatem, ad decus, publice munitam. Politicæ perinde atque ecclesiasticæ potestati sua legitime constet et libertas et actio, omnibusque sit persuasum, quod res ipsa quotidiano experimento confirmat, tantum abesse ut invidiosa æmulatione adversetur Ecclesia potestati civili, ut huic plurima et maxima ad salutem civium tranquillitatemque publicam adjuvamenta suppeditet.

Ex altera parte ii qui sacra auctoritate pollent, quæcumque pro munere suo acturi sunt, sic agant, ut ipsis plane fidere se posse ac debere rectores civitatis intelligant, nec ullam sibi oblatam causam putent retinendarum fortasse legum, quas interest Ecclesiæ non retineri. Susplicandi, diffidendi locum plerumque præbet politicarum concertatio partium : idque vos satis experiendo cognovistis. Profecto catholicorum hominum et nominatim clericorum primum maximumque officium est, nihil unquam nec re suscipere, nec opinione profiteri, quod ab obsequio fideve Ecclesiæ dis-



sentiat, aut cum conservatione jurium ejus consistere non possit. Quamvis autem fas cuique sit suum de rebus mere politicis iudicium, modo ne religioni justitiæque repugnet, honeste legitimeque tueri tamen videtis, Venerabiles Fratres, perniciosum errorem eorum, si qui sunt, qui rem sacram remque civilem non satis secernat religionisque nomen ad politicarum partium trahant patrocinium.

Igitur prudentia ac moderatione adhibita, non solum nullus erit suspicionibus locus, verum etiam firmius consistet illa catholicorum vehementer a Nobis expectata consensio. Quæ si antea difficilior ad impetrandum fuit, ea de causa fuit, quod nimis multi plus forsitan, quam par esset, tenaces sententiæ suæ, nihil unquam nullaque ratione a studio partium suarum recedendum putaverunt. Quæ quidem studia, tametsi intra certos fines improbari nequeant, adeptionem tamen supremæ illius atque optatissimæ conjunctionis valde impediunt.

Vestrum itaque erit, Venerabiles Fratres, omnem industriæ diligentiaque vim illuc intendere ut, prudenter amotis quæcumque obstare videantur, salutarem concordiam animorum concilietis. Idque commodius ex sententia succedet, si in re tanti momenti non disjuncte, sed collatis in unum curis, manum operi ad-moveritis. Quamobrem opportuna in primis videtur communicatio et societas consiliorum inter vos, ut agendi ratio similis existat. Quinam vero consiliorum delectus sit habendus, quid proposito conducat aptius, haud ægre dispicietis si vobis ob oculos veluti normam proposueritis quæ identidem ab Apostolica Sede de hujusmodi negotiis declarata ac præscripta sunt, maxime vero litteras Nostras Encyclicas de constitutione christiana reipublicæ.

Ceterum non omnia singulatim persequemur, quæ

idoneum remedium desiderant, præsertim cum ea sint exploratiora vobis, Venerabiles Fratres, quos incommodorum vis proxime et præ ceteris urget. Similiter nec ea enumerabimus, quæ tempestivam civilis potestatis operam postulant, ut rei catholicæ, quomodo æquum est, consulatur. Cum enim nec de paterno animo Nostro, nec de vestro legibus civilibus obsequio dubitare queant, rectum est confidere, fore ut gubernatores civitatis justo pretio æstiment propensionem Nostræ itemque vestræ voluntatis, Ecclesiamque, multis caussis afflictam, in libertatis dignitatisque debitum gradum restituendam curent. Nos autem, quod est partium Nostrarum, paratissimo semper animo futuri sumus agere communique consensu statuere de negotiis ecclesiasticis quod maxime, opportunum videatur, honestas et æquas condiciones libenter accepturi.

Quædam alioqui sunt, eaque non parvi momenti, quibus nominatim debet industria vestra, Venerabiles Fratres, mederi. Ejusmodi in primis est paucitas sacerdotum ex eo maxime profecta, quod pluribus locis, nec brevi annorum intervallo, vel ipsa seminaria alumnis sacrorum instituendis desiderata sunt. Hac de causa sæpe vel christianæ institutioni multitudinis, vel sacramentorum administrationi vix ægreque consultum. Nunc vero, quoniam divinæ providentiæ beneficio in diœcesibus singulis sua sunt clericorum seminaria, et ubi nondum restituta sunt, brevi, uti speramus et cupimus, restituentur, supplendi collegia sacerdotum in promptu est ratio, si modo disciplina alumnorum ea, qua decet, ratione constituta sit. Quam ad rem plane confidemus cognita Nobis prudentia sapientiaque vestra; sed tamen ne consilium Nostrum in hoc genere desideretis, dicta vobismetipsis putatote, quæ ad venerabiles fratres Hungariæ Episcopos

paulo ante in caussa simili perscripsimus. « Omnino in instituendis clericis sunt duæ res necessariae, doctrina ad cultum mentis, virtus ad perfectionem animi. Ad eas humanitatis artes, quibus adolescens ætas informari solet, adjungendæ disciplinæ sacræ et canonicæ, caute, ut earum doctrina rerum sana sit, usquequaque incorrupta, cum Ecclesiæ documentis penitus consentiens, hisque maxime temporibus vi et ubertate præstans, *ut potens sit exhortari... et eos, qui contradicunt arguere*. Vitæ sanctitas, qua dempta, inflat scientia non ædificat, complectitur non solum probos honestosque mores, sed eum quoque virtutum sacerdotalium chorum, unde illa existit, quæ efficit sacerdotes bonos, similitudo Jesu Christi, summi et æterni sacerdotis... In iis (seminariis) maxime evigilent curæ et cogitationes vestræ : efficite, ut litteris disciplinisque tradendis lecti viri præficiantur, in quibus doctrinæ sanitas cum innocentia morum conjuncta sit, ut in re tanti momenti eis confidere jure optimo possitis. Rectores disciplinæ, magistros pietatis eligite prudentia, consilio, rerum usu præ ceteris commendatos, communisque vitæ ratio, auctoritate vestra, sic temperetur, ut non modo nihil unquam alumni offendant pietati contrarium, sed abundant adjumentis omnibus, quibus alitur pietas : aptisque exercitationibus incitentur ad sacerdotalium virtutum quotidianos progressus.»

Deinde vero vigilantia vestra debet maxima et singularis esse in presbyteros, ut quo minor est operariorum numerus, eo sese impertiant in excolenda vinea Domini alacriores. Illud ex Evangelio *mensis quidem multa* vere de vobis usurpari videtur posse, propterea quod religiosam institutionem semper Lusitani homines adamare consueverunt eademque cupide et li-

benter excipiunt, si in sacerdotibus, magistris suis. ornamenta virtutum doctrinæque laudem inesse perspexerint. Itaque mirum quantum profutura cleri est opera in erudiendis popularibus suis, maxime adolescentibus, digne studioseque posita. Sed ad pariendum alendumque in hominibus amorem virtutis, exploratum est valere maxime exempla: proptereaque curent, quotquot in muneribus sacerdotalibus versantur, non solum ne quid in ipsis deprehendatur ab officio institutoque ordinis sui dissentiens, sed ut morum vitæque sanctitate emineant, *tanquam lucerna super candelabrum, ut luceat omnibus qui in domo sunt.*

Tertium denique genus, in quo curas vestras oportet assidue versari, earum rerum est quæ, mandatæ litteris, in singulos dies, aut statis temporibus in lucem prodire solent. Nostis tempora, Venerabiles Fratres; ex altera parte rapiuntur homines inexplebili cupiditate legendi; ex altera ingens prave scriptorum colluvio licenter effunditur: quibus caussis vix dici potest, quanta labes honestati morum, quanta religionis incolumitati quotidie ruina impendat. Itaque hortando, monendo, omni qua potestis ope et ratione perseverate, ut facitis, ab istiusmodi corruptis fontibus homines revocare, ad salubres haustus adducere. Plurimum juverit, si cura ductuque vestro diaria publicentur, quæ malis venenis undecumque oblati opportune medeantur, suscepto veritatis, virtutis, religionis patrocinio. Et quod ad eos pertinet, qui scribendi artem cum amore studioque rei catholicæ honestissimo sanctissimoque proposito conjungunt, si labores suos vere volunt esse fructuosos et usquequaque laudabiles, constanter meminerint quid ab iis requiratur, qui pro causa optima dimicant. Scilicet in scribendo summa cum cura adhibeant necesse est moderationem, prudentiam, maxi-

meque eam, quæ vel mater vel comes est virtutum reliquarum, caritatem. Fraternæ vero caritati videtis quam sit contraria suspicandi levitas, criminandi temeritas. Ex quo intelligitur, vitiose et injuste facturos, qui favent uni parti politicæ, si crimen suspectæ fidei catholicæ aliis inferre non dubitent, hac una de caussa quod sunt ex altera parte, perinde ac catholicæ professionis laus cum his illisve partibus politicis necessitate copuletur.

Hæc, quæ hactenus vel monuimus vel præcipimus, auctoritati vestræ commendata sint; quam quidem vereri, et cui subesse necesse est universos, quibus præestis, præcipue vero sacerdotes, qui in omni vita cum privata, tum publica, sive in muneribus sacri ordinis versentur, sive magisterium in Lyceis exerceant, in Episcoporum potestate esse numquam desinunt; iidemque quemadmodum ad omne decus virtutis, ita ad obtemperacionem et obsequium, quod auctoritati episcopali tribuere oportet, debent vel exemplo suo vocare ceteros.

Quo autem omnia ex voto ac prospere cedant, cœlestem opem deprecemur; in primisque perennem illum divinæ gratiæ fontem adeamus Cor sanctissimum Servatoris nostri Jesu Christi, cujus viget apud vos religio præcipua et vetus. Patrocinia imploremus Immaculatæ Dei Genitricis Mariæ, cujus singulari tutela Lusitanum regnum gloriatur: item Elisabethæ vestræ, feminarum regiarum sanctissimæ, sanctorumque martyrum, qui vel a primis Ecclesiæ temporibus profuso sanguine rem christiaanam in Lusitania constituerunt vel auxerunt.

Interea testem benevolentiae Nostræ et cœlestium donorum auspicem, Benedictionem Apostolicam vobis

et clero populoque vestro universo peramanter in Domino impertimus.

Datum Romæ apud S. Petrum die xiv Septembris An. MDCCCLXXXVI, Pontificatus Nostri Nono.

Leo PP. XIII.

---

## CONCORDAT

STIPULÉ LE 23 JUIN 1886 ENTRE LE SAINT SIÈGE ET LE PORTUGAL.

---

Au nom de la très sainte Trinité,

Sa Sainteté le Souverain Pontife Léon XIII et Sa Majesté Très-Fidèle le Roi D. Louis I. animés du désir de favoriser le progrès du christianisme aux Indes Orientales et d'y régler d'une manière stable et définitive le patronat de la Couronne de Portugal, ont résolu de faire un concordat. Ils ont nommé à cet effet deux plénipotentiaires, c'est-à-dire, au nom de Sa Sainteté, l'Éminentissime et Révérendissime cardinal Ludovic Jacobini, son secrétaire d'État. et, au nom de Sa Majesté Très-Fidèle, S. Exc. M. Jean-Baptiste da Silva Ferrão de Carvalho Martens, ambassadeur extraordinaire et ministre d'État honoraire : lesquels, ayant échangé leurs pleins pouvoirs respectifs et les ayant trouvés en bonne et due forme, sont convenus d'adopter les articles suivants :

### ARTICLE 1<sup>er</sup>

En vertu des anciennes concessions pontificales, l'exercice du Patronat de la Couronne de Portugal sera continué conformément aux règles canoniques, dans les Églises cathédrales des Indes Orientales, d'après les modifications énoncées dans le présent concordat.

## ARTICLE 2.

Quant à l'Église métropolitaine et primatiale de Goa, l'archevêque continuera d'exercer ses droits de métropolitain dans les diocèses suffragants.

Par une bienveillante concession de Sa Sainteté, l'archevêque *pro tempore* sera élevé à la dignité de patriarche *ad honorem* des Indes Orientales, et il jouira, en outre, du privilège de présider les conciles nationaux de toutes les Indes Orientales, lesquels se réuniront d'ordinaire à Goa, sauf le droit du Pape d'en disposer autrement dans des circonstances particulières.

## ARTICLE 3.

La province ecclésiastique de Goa sera composée, outre le siège métropolitain, des trois diocèses de *Daman* ayant aussi le titre de *Cranqanor*, de *Cochin* et de *Saint Thomé de Meliapor*.

Les limites de ces trois diocèses et les lieux qui leur sont sujets seront indiqués dans une feuille séparée.

## ARTICLE 4.

Dans le diocèse métropolitain de Goa, de même que dans les trois diocèses suffragants, le droit de Patronat sera exercé par la Couronne de Portugal.

## ARTICLE 5.

En vue des avantages qui, par suite de la reconstitution des trois diocèses sus-indiqués et, partant d'une province ecclésiastique régulière, pourront résulter en faveur des fidèles de ces contrées, il reste convenu que quelques-uns des groupes principaux des chrétientés goanaises, tels qu'ils sont indiqués dans une annexe spéciale, bien que n'étant pas compris dans les limites des trois diocèses sus-mentionnés, y seront néanmoins agrégés, eu égard aux éléments matériels et moraux d'homogénéité qui les assimilent à ces mêmes diocèses.

Dans les missions goanaises des autres diocèses, l'ordi-

naire devra confier de préférence le soin des âmes à des prêtres goanais ou portugais relevant de son autorité.

#### ARTICLE 6.

Le gouvernement portugais prend l'engagement de pourvoir à la dotation convenable des diocèses sus-mentionnés, des chapitres, du clergé et des séminaires, et il coopérera d'une manière efficace à seconder l'action des évêques, pour fonder des écoles, des orphelinats et d'autres institutions requises pour le bien des fidèles et l'évangélisation des païens.

#### ARTICLE 7.

Pour les quatre diocèses de *Bombay*, *Mangalor*, *Quilon* et *Maduré*, qui seront érigés par l'institution de la hiérarchie aux Indes, les métropolitains avec les évêques suffragants, à la vacance des sièges épiscopaux, de même que à la vacance du siège archiépiscopal, les suffragants de la province, formeront une *terne* à leur libre choix et la communiqueront à l'archevêque de Goa, qui la remettra à la Couronne, et celle-ci devra présenter au Saint Siège un candidat sur les trois compris dans la *terne*, dans un délai de six mois, après lequel la liberté du choix est dévolue au Saint Siège.

#### ARTICLE 8.

Le Souverain Pontife nommera pour la première fois les archevêques et les évêques des quatre diocèses indiqués à l'article précédent, diocèses qui seront fondés dès qu'aura lieu la constitution de la hiérarchie ecclésiastique.

#### ARTICLE 9.

Les chrétientés de Malacca et de Singapour, actuellement dépendantes de la juridiction extraordinaire de l'archevêque de Goa, seront sujettes à la juridiction de l'évêque de Macao.

#### ARTICLE 10

Le Patronat de la Couronne étant ainsi réglé, le Saint



Siège jouira dans tout le territoire restant des Indes Orientales, de la pleine liberté de nommer les évêques et de prendre les résolutions qu'il croira opportunes pour le bien des fidèles.

## ARTICLE 11.

Les concessions précédentes relatives au Patronat de la Couronne aux Indes Orientales étant modifiées et interprétées de la sorte, les articles 3, 4, 5, 6 et l'annexe A du concordat de 1857 restent en vigueur.

## ARTICLE 12.

Le présent traité avec son annexe, qui en forme partie intégrante, sera ratifié par les hautes parties contractantes et les ratifications seront échangées à Rome, dans le terme de trois mois à dater de la signature, ou avant si c'est possible.

Rome, le 23 juin mil huit cent quatre-vingt-six.

(L. S.) L. Card. JACOBINI

(L. S.) Jean-Baptiste da Silva Ferrão de Carvalho MARTENS.

---

*Lettre de S. S. Léon XIII à S. M. le roi de Portugal, relative au protectorat portugais dans les Indes.*

Majesté,

Ce n'est pas sans éprouver un vif sentiment de tristesse que Nous avons appris la perte du roi Ferdinand, l'auguste père de Votre Majesté.

Si Nos suffrages, comme ceux qui lui seront rendus dans l'Église nationale du Portugal, et si la part que Nous prenons à un si triste événement peuvent adoucir la douleur de Votre Majesté, Nous serons reconforté du moins par la pensée d'avoir pu accomplir un devoir de pitié.

A cette occasion que Votre Majesté Nous permette de lui ouvrir tout Notre cœur, comme Nous Nous l'étions déjà proposé, sur les négociations qui ont cours entre le Saint Siège et le gouvernement de Votre Majesté par rapport au patronat portugais dans les Indes.

En adressant directement la parole à Votre Majesté, ce Nous est, avant tout, une joie de constater que, dans le présent comme par le passé, la nation portugaise a bien mérité de ce Siège Apostolique auquel elle a constamment rendu l'hommage de son respect et de sa vénération.

Oui, en vérité, il plaît à Notre cœur de rappeler que cette nation est toujours restée unie au centre de la catholicité, et que ses Souverains ont travaillé ardemment à propager la foi dans les nouvelles terres conquises par eux. Ainsi on peut affirmer en toute vérité que la bannière lusitarienne s'est partout déployée à l'ombre de la croix, en telle sorte que les conquêtes du Portugal peuvent être regardées comme autant de conquêtes pour la religion.

C'est pourquoi, avec le titre de *Rois très fidèles*, les Souverains de Portugal se virent concéder par les Pontifes romains de nombreux et spéciaux privilèges, dont ils furent largement honorés, et parmi eux il convient de compter le privilège du patronat sur les Églises des Indes Orientales que Nos prédécesseurs voulurent leur concéder dans les formes les plus larges.

Or, si les Pontifes romains, en accordant ces concessions spéciales, furent mus par le sentiment de récompenser le zèle religieux de ces Souverains, ils eurent toutefois en même temps, pour but de les exciter à fonder de nouvelles Églises, à les fournir d'une dotation convenable et à y constituer une organisation ecclésiastique qui répondit mieux aux exigences de ces chrétientés et à la propagation de la foi.

C'est, d'ailleurs, l'idée fondamentale du patronat dont Nos prédécesseurs devaient s'inspirer et dont ils se sont réellement inspirés, ainsi qu'il résulte des documents relatifs à cette affaire.

Mais, par un concours de circonstances qu'il n'est pas besoin de rappeler, ces conditions inhérentes à la nature du patronat, et requises expressément pour sa concession ne furent pas exécutées dans la proportion que réclamait le bien spirituel de ces peuples.

Dans un tel état de choses, le Saint Siège ne pouvant permettre que, par des motifs auxquels il était étranger, une grande partie de ces chrétientés fut pour ainsi dire abandonnée et que l'œuvre de l'évangélisation des infidèles restât comme paralysée, le Saint Siège eut souci de pourvoir à ces besoins en envoyant des groupes choisis d'ouvriers évangéliques.

Or, de quel heureux résultat ont été couronnées les fatigues des missionnaires, c'est ce que démontrent les conversions opérées par eux et les florissantes missions qu'ils y ont constituées.

Et c'est pour cela que le développement progressif et les superbes conditions de ce peuple chrétien conseillaient de mettre fin à l'état anormal et précaire prolongé jusqu'ici, pour substituer la forme normale et canonique de la hiérarchie ecclésiastique.

Mais tout en Nous disposant à prendre pour l'avenir des mesures propres à tourner au grand avantage de l'Église des Indes et à une grande gloire pour le nom catholique, Nous n'avons pas omis, d'autre part, d'accueillir avec la considération qui leur était due, les observations que le gouvernement de Votre Majesté a fait communiquer au Saint Siège sur la question du patronat royal.

Aussi, désirant faire chose agréable à Votre Majesté et à la nation portugaise, Nous avons fait présenter à Votre gouvernement, par l'entremise de Votre ambassadeur, un projet qui Nous semble satisfaire aux antiques traditions et aux légitimes intérêts du Portugal, compatibles avec l'institution de la hiérarchie et avec le bien religieux des populations des Indes ; toutes choses auxquelles on ne pourrait pourvoir avec la création d'une double autorité sur le même territoire. Et déjà Notre prédécesseur Grégoire XVI

dans le bref daté du 4 Janvier 1857 leur déclarait : *A nobis duplicem in urbe Calcuttæ auctoritatem creari non expedit, quod neque Ecclesiæ mos patitur, nec paci et unitati fovendæ idoneum foret.*

Au contraire, d'après les propositions du Saint Siège, l'archevêque de Goa est élevé à la dignité de patriarche pour toutes les Indes Orientales, sur lesquelles il pourra développer toute l'influence que lui crée la position honorifique de chef moral.

En outre, le pouvoir qu'on lui confère de présider les conciles nationaux, le met dans la condition de pourvoir, de concert avec l'épiscopat des Indes, aux exigences du clergé et des peuples catholiques.

Ensuite par l'érection de trois diocèses portugais, le même archevêque de Goa est appelé à jouir des droits métropolitains sur ces évêques suffragants.

Pour la couronne, en nommant librement, d'une part l'archevêque de Goa et les trois évêques ses suffragants d'autre part, en choisissant pour le présenter au Saint Siège un candidat compris dans une liste de trois noms formée par les évêques des quatre nouvelles provinces ecclésiastiques, provinces dans lesquelles on trouve un nombre respectable de Goanais, elle maintiendrait le patronat non-seulement comme souvenir historique de celui que les augustes ancêtres de Votre Majesté ont exercé en faveur de la religion, mais encore l'exercice effectif de ce privilège selon les formes que comportent les circonstances actuelles. Et l'on n'a pas oublié de prendre en considération ces groupes principaux de Goanais qui seront placés en dehors de la juridiction des évêques portugais ; car Nous avons manifesté la disposition où nous sommes que le soin de ces âmes soit confié à des prêtres Goanais.

Par où l'on peut conclure que le dernier concordat de 1857 est substantiellement conservé, les modifications qui ont été introduites étant réclamées par les conditions religieuses de l'état actuel.

De la sorte, on verrait cesser les occasions des inconvé-

nients et des dommages qu'on a dû déplorer jusqu'ici et, l'unité régnant avec la paix dans l'Église des Indes, toutes les forces convergeraient au but essentiel de la religion, à savoir le salut des âmes.

Dans toutes cette affaire, comme Votre Majesté voudra s'en rendre compte, Nous n'avons été animé d'aucun autre désir, que de mettre un terme aux difficultés inséparables d'un état exceptionnel et compliqué, et aussi de pourvoir de la meilleur manière possible à l'accroissement et à l'avenir du catholicisme dans les Indes.

De même dans l'accomplissement de Nos devoirs et dans la poursuite de la fin qui Nous est imposée par Notre ministère apostolique, Nous avons employé tout Notre zèle et toute Notre industrie pour satisfaire le gouvernement de Votre Majesté dans la plus large mesure qu'il a été possible pour Nous.

C'est de plus Notre volonté que sur ces territoires où les conditions n'ont pas subi de changement substantiel, le patronat de la couronne portugaise demeure en pleine vigueur. Nous voulons spécialement faire allusion au Congo où Nous désirons vivement que Votre Majesté, en vertu des privilèges qui appartiennent au patronat royal, veuille travailler à faire progresser et s'étendre le catholicisme surtout par l'institution de collèges pour les missionnaires qui, fondés au centre du siège métropolitain de Lisbonne, auquel les autres évêques fourniront ainsi des sujets capables, répandront aussi leurs élèves parmi les domaines portugais au Congo, comme autant de rayons de lumière et de vie.

Après cela nous avons la ferme confiance que Votre Majesté considérant les obligations inhérentes à Notre ministère apostolique et appréciant l'équité des mesures proposées, voudra se faire un coopérateur bien méritant dans l'organisation de l'Église des Indes. Il s'ensuivra que, comme les noms de vos glorieux prédécesseurs qui firent propager le règne du Christ parmi ces peuples, aussi le nom de Voire Majesté pour avoir généreusement con-

tribué à la constitution définitive de l'Église indienne sera béni des catholiques et enregistré dans les annales ecclésiastiques avec les sentiments d'une affection reconnaissante.

Nous avons également la confiance que le peuple portugais voudra rendre justice à nos sentiments.

Loin de nous l'idée d'obscurcir ses glorieuses traditions ou de contredire à ses légitimes aspirations !

La connaissance de Nos propositions le fera justement apprécier et dissipera toute impression préconçue.

Mais d'ailleurs un peuple qui s'enorgueillit de compter comme sa première gloire d'avoir conservé intacte la foi des aïeux, saura comprendre que l'Église catholique étant universelle et perpétuelle, doit suivre les situations créées par la variabilité des événements humains, dans la pensée supérieure de les coordonner avec les intérêts religieux.

En attendant, recevez la bénédiction apostolique que du fond de Notre cœur nous donnons à Votre Majesté et à toute la famille royale.

LÉON XIII Pape.

Rome, 6 Janvier 1886.

## LA CRÉMATION

---

La franc-maçonnerie a mis à l'ordre du jour la question de la crémation des morts. Depuis dix ans, tout a été mis en œuvre pour trouver des adeptes aux sociétés maçonniques de crémation et des cadavres à incinérer. Déjà l'Italie possède plusieurs fours crématoires (1), l'Allemagne en a fait construire un à Gotha, et les visiteurs du Père-Lachaise peuvent constater que Paris n'est pas resté en retard dans ce retour au paganisme.

I. La crémation en effet est *essentiellement païenne*, c'est ce qui ressort de son histoire et des idées qu'elle symbolise et qu'elle tend à accréditer.

Les premiers hommes ne connaissaient ni l'urne cinéraire, ni le bûcher, ni ce moyen violent de détruire les restes des êtres ravis par la mort à leur affection. Leur ancêtre commun avait été tiré du limon de la terre : ils rendaient à la terre ce qui était sorti d'elle. Nous voyons Abraham acheter aux Héthéens la grotte où il

(1) Pendant l'année 1884, il a été pratiqué 113 crémations en Italie, comprenant 82 hommes et 31 femmes. Milan, où siège la première et la plus importante des sociétés italiennes de crémation, compte dans ces chiffres pour 61 crémations, soit 41 hommes et 20 femmes ; il y en a eu 2 de cadavres d'hommes à Lodi ; 29 à Rome (23 hommes et 6 femmes) ; 12 à Crémone (9 hommes et 3 femmes) ; 2 hommes à Brescia ; 4 à Padoue (3 hommes et 1 femme) ; 2 à Udine (1 homme et 1 femme) ; 1 homme à Varèse — Au commencement de 1885, des fours crématoires étaient en construction à Florence, Pise, Come et La Spezzia.

ensevelira son épouse Sara : lui-même viendra bientôt la rejoindre et Jacob à son tour descendra dans le tombeau d'Abraham.

Le roi David, son fils Salomon, sont confiés à la terre : cette tradition se perpétue dans le peuple hébreu. Tobie est loué et béni de Dieu, parce que dans l'ombre des nuits, il a, au péril de sa vie, donné la sépulture à ses frères.

Nous lisons que Raguel creusa une fosse pour y enterrer le fils de Tobie auquel il avait donné la main de Sara, sa fille (1). Il craignait que ce jeune homme n'eût subi, pendant la nuit, le même sort que les sept époux auxquels Sara avait été unie auparavant, et qui étaient tous morts pendant la première nuit de leur mariage. Mais apprenant que, cette fois, la chasteté avait vaincu la mort, il ordonna à ses serviteurs de combler la fosse et il se prépara à fêter l'union des deux époux.

Plus tard Mathathias est enterré par ses fils, à Modin, auprès de ses ancêtres.

Ces mots : *et sepultus est, dormivit cum patribus suis*, que l'on rencontre à chaque page des livres historiques, nous permettent de voir dans l'inhumation un usage général chez les Hébreux. Est-ce à dire que les Hébreux n'aient pas connu et pratiqué la crémation ? L'Écriture nous apprend qu'Asa fut mis sur un lit couvert d'aromates et qu'on lui alluma un grand feu (2) : *posuerunt eum super lectum suum plenum aromatibus... et combusserunt super eum ambitione nimia* (hebr. *et combusserunt ei combustione magna usque valde*). — Au second livre des Paralipo-

(1) Tob. VIII.

(2) II Paral., XVI, 14.



mènes (1) il est dit que Joram, petit-fils d'Asa, ne reçut pas le même honneur : *non fecit ei populus, secundum morem combustionis, exequias sicut fecerat majoribus suis* (hebr. *non fecit ei populus ejus combustionem, secundum combustiones patrum ejus*). — Jérémie prédit à Sédécias qu'il mourra en paix, et qu'on lui fera comme à ses prédécesseurs l'honneur des feux funèbres (2) : *Secundum combustiones patrum tuorum regum piorum qui fuerunt ante te, sic comburent te* (hebr. *tibi*). Il est possible qu'il soit ici question de bûchers et de crémation ; mais ces textes sont obscurs, et la seule conclusion qu'on puisse rigoureusement en tirer, c'est qu'il était passé en coutume chez les Hébreux de brûler des parfums sur les cadavres de leurs rois.

Mais d'autres textes, dans la Bible, font allusion à la pratique de brûler les corps. Nous lisons au premier livre des Rois (3) que les habitants de Jabès de Galaad enlevèrent de dessus les murs de Bethsan les corps de Saül et de ses fils, et qu'ils les brûlèrent. — Amos (4) décrit une grande peste qui doit désoler Jérusalem : la mort étendra partout ses ravages ; y eût-il dix hommes dans une maison, elle les frappera tous ; il faudra que leur proche parent vienne les brûler pour emporter leurs os hors de la maison.

Il s'agit bien ici de cadavres brûlés : mais les circonstances montrent que si la crémation a été pratiquée par les Israélites, elle l'a toujours été comme

(1) XXI, 19

(2) XXXIV, 5.

(3) XXXI, 12.

(4) VI, 9, 10.

exception et dans des occasions extraordinaires. En temps de guerre et de peste, fait observer le P. Hummelauer (1), les Israélites brûlaient les cadavres, puis enterraient les ossements respectés par le feu. Quelques crimes aussi étaient punis par le bûcher (2).

II. Chez les peuples païens, où le respect du corps humain était moins grand, la crémation fut vite adoptée. Cependant elle ne le fut pas immédiatement. A l'origine, ces peuples, auxquels la parole de Dieu : *Tu retourneras à la terre dont tu as été tiré*, parvenait encore comme un écho lointain et bien affaibli, pratiquèrent l'inhumation. « Rendre le corps à la terre et le placer ainsi sous l'égide tutélaire de sa mère, c'est là, dit Cicéron, le plus ancien genre de sépulture (3). » Il ajoute que sous le premier roi de l'Attique, Cécrops (4), les Grecs avaient coutume d'enterrer leurs morts et non de les brûler. En effet, la crémation ne fut jamais en usage chez les Égyptiens et les Phéniciens. Cécrops et Danaüs, tous deux Égyptiens et fondateurs de villes grecques (5), durent conserver dans leur nouvelle patrie les mœurs et les coutumes de leur patrie d'origine, et n'y introduisirent pas la crémation. Le phénicien Cadmus n'enseigna pas davantage à la ville de Thèbes, qu'il fonda, en Béotie, un rit inconnu dans sa patrie ; et le peuple grec, quelque temps encore après la mort de ses fondateurs, conservait les usages établis par eux. « Ce fut Hercule qui introduisit l'usage des bûchers répandu à l'époque de la guerre de Troie, et combattu comme indécent par quelques philoso-

(1) *In Amos*, l. c.

(2) Cf. I *Reg.* XXXI, 12. *Lev.* XX, 14; XXI, 9.

(3) *De Legibus* l. II, c. 22.

(4) Vers 1580 avant J.-C.

(5) Athènes et Argos.

phes (1). » Pendant la guerre de Troie, nous dit Homère, les deux armées grecque et troyenne abandonnaient aux chiens et aux vautours les cadavres des ennemis, mais chaque armée recueillait avec soin ses morts, leur dressait un bûcher et leur rendait les derniers devoirs ; presque à chaque chant, Homère nous fait assister à ces cérémonies funèbres. Après la mort d'Hector, « pendant neuf jours, on apporte incessamment le bois de la forêt, et dès que la dixième aurore vient annoncer la lumière aux hommes, tout le peuple accourt en foule au palais pour le convoi d'Hector. On emporte le corps en versant des torrents de larmes : on le met sur un bûcher fort élevé, et dans un moment les flammes l'environnent. Le lendemain, dès que l'aurore vient ramener le jour, toute cette foule innombrable de peuple se rend autour du bûcher. On éteint avec le vin la cendre encore fumante, et les parents et les amis d'Hector poussent de profonds soupirs, et, baignés de pleurs, ils ramassent ses os blanchis par les flammes, les mettent dans une urne d'or et les couvrent d'un voile de pourpre. Puis on descend cette urne dans une fosse profonde, qu'on remplit ensuite d'une quantité prodigieuse de grosses pierres et on élève un tombeau par dessus (2). »

Les Grecs n'avaient cependant pas abandonné l'inhumation : longtemps encore elle restera la coutume la plus généralement suivie et la crémation ne sera employée que lorsque les *circonstances extraordinaires*, multipliant les morts, obligeront pour éviter la contagion ou les insultes des ennemis, de faire dispa-

(1) Lucian, *de Luctu*. Plat. *Phæd.* Eustath. *in Iliad.* Voir *Antiquités grecques*, par Robinson, l. VIII, c. 6.

(2) *Iliade*, ch. XXIV, traduction de Mme Dacier. Cf. ch. I, VI, VII, VIII, XXIII ; *Odyssée*, ch. XI, XII et XXIV.

raître les cadavres le plus vite et le plus complètement possible.

Homère fut enterré sur les bords de la mer par ses compagnons de voyage et par ceux des habitants d'Ios qui l'avaient fréquenté pendant sa maladie (1). Lycurgue ordonne par une loi que les corps des Spartiates soient mis en terre (2) ; et Hérodote, qui nous a laissé une description de la sépulture des rois de Sparte, nous apprend que ces princes étaient inhumés (3). Oreste fils d'Agamemnon ne fut pas brûlé : lorsque les Lacédémoniens, sur le conseil de la Pythie, emportèrent chez eux les restes de ce prince, dans l'espoir qu'ils rendraient les dieux favorables à leur guerre contre les Tégéates, ils trouvèrent dans le sépulcre un squelette de sept coudées (4).

La crémation ne fut même pas toujours en usage chez les Grecs pendant la guerre.

Euripide nous montre les Argiens désirant inhumer (*θάψαι γόνοι*) les soldats tués sous les murs de Thèbes (5). Hérodote (6) raconte que le lendemain de la bataille de Platée, les Grecs enterrèrent leurs morts ; on en fit autant le lendemain de la bataille de Marathon (7). Un autre fait qui prouve clairement l'habitude qu'avaient les Grecs d'inhumer leurs morts, c'est la querelle qui s'éleva entre Athéniens et Mégariens au sujet de la possession de l'île de Salamine. Chacun de ces deux peuples prétendait avoir des droits à la possession de

(1) *Vie d'Homère* attribuée à Hérodote, XXXVI, traduct. de Larcher.

(2) Plutarque, *Vita Lycurgi*.

(3) Hérodote, *Erato*, l. VI. traduction de Larcher.

(4) Hérod., *Clio*, l. I.

(5) *Supplic.* v. 47. Voir *Histoire d'Hérod.* trad. par Larcher.

(6) *Calliope*, l. IX.

(7) *Thucyd.* l. 2.

cette île; pour résoudre la question, il fut décidé qu'on recourrait à l'exhumation des corps enterrés dans l'île. On trouva les morts chacun dans une fosse séparée, le visage tourné vers l'Occident; c'était la manière d'inhumer des Athéniens: le droit leur resta. Les Mégariens, eux, enterraient plusieurs corps dans la même fosse et les faisaient regarder l'Orient.

La crémation n'était donc pas l'usage unique et exclusif de la Grèce, et l'on voit avec quelle réserve il faut entendre la parole de Lucrèce: « aux Grecs la crémation, aux Perses l'inhumation (1); » elle signifie que la crémation reçue chez les Grecs était remplacée chez les Perses par l'inhumation (2). Les Romains commencèrent eux aussi par l'inhumation. Pline assure que, de son temps, l'usage de brûler les cadavres n'était pas fort ancien dans la ville: il lui attribue pour origine les guerres des Romains dans les contrées éloignées, et pour cause le désir que les Romains avaient de soustraire aux insultes de l'ennemi ceux qu'ils étaient obligés d'abandonner sur la terre étrangère (3). Cependant la crémation existait à Rome avant ces guerres, mais à titre d'exception. Elle était passée dans les usages, du temps de Numa qui défendit de faire des libations de vin sur les bûchers. Mais, encore à cette époque, les Romains employaient de préférence l'antique usage de l'inhumation. Numa lui-même apporta à cette pratique l'autorité de son exemple. Il interdit

(1) *De luctu.*

(2) Bien que généralement l'Inde ait adopté la pratique de la crémation, l'inhumation n'y est cependant pas étrangère comme on le voit par ce passage du livre des *Védas*: « O terre! soulève-toi: ne blesse pas ses ossements. Sois pour lui prévenante et douce. O terre! couvre-le, comme une mère couvre son enfant d'un pan de sa robe. »

(3) *Hist. nat.* VII, 55.

de brûler son corps et on l'enterra dans un coffre de pierre. À côté était un autre coffre, semblable au premier, où l'on renferma les livres sacrés composés par Numa. Plus tard nous voyons, sous l'influence grecque, la crémation entrer de plus en plus dans les mœurs, jouir de la même faveur que l'inhumation. La loi des XII Tables (1) défend d'enterrer ou de brûler les corps dans l'intérieur de la ville. Ainsi le législateur admet indifféremment l'un et l'autre usage.

À Rome, les enfants jusqu'à un certain âge étaient toujours enterrés. De même certaines familles n'admirent jamais l'usage de brûler les corps : telle était la *gens Cornelia*. Le premier membre de cette famille qui demanda à être brûlé, fut Sylla. Ceux de son parti avaient exhumé et jeté à la voirie le corps de son ennemi, Marius : il craignit de subir le même sort et voulut être brûlé aussitôt sa mort.

Plus tard, on abandonna peu à peu l'usage primitif, et sous les empereurs des deux premiers siècles, il n'était plus guère en honneur que chez les chrétiens. D'ailleurs même alors la sépulture avait gardé le nom de *humatio*, et la *loi pontificale* maintint toujours certaines cérémonies remplaçant et rappelant l'ancienne inhumation et dont elle fit la condition d'une bonne sépulture. Ainsi on mettait une pelletée de terre avec le mort, dans son tombeau, et on avait soin de ne pas le brûler tout entier, mais d'inhumer à part un de ses doigts (2).

Ce qui contribua surtout à répandre la coutume d'incinérer les corps, c'est l'opinion des Romains que l'âme est de la nature du feu, et que par une sorte d'alliance

(1) 308 ans après la fondation de Rome.

(2) *Les dieux de l'ancienne Rome*, par Preller, 7<sup>e</sup> partie, V.

mystérieuse, la flamme lui facilitait la sortie du corps, la purifiait de toute souillure, et, la débarrassant de son enveloppe grossière, lui rendait plus facile son essor vers les demeures célestes (1).

Ainsi : 1° à l'origine, les peuples anciens ne connaissent et ne pratiquent que l'inhumation ; — puis, 2° sous l'empire de causes accidentelles et extraordinaires, l'inhumation est de temps en temps remplacée par l'incinération ; et alors elle est toujours accompagnée de cérémonies qui rappellent l'inhumation. — 3° Plus tard, grâce aux doctrines fausses de Platon et de Pythagore sur la nature de l'âme et sur l'union du corps et de l'âme, l'incinération devient une coutume générale. C'est donc une erreur de prétendre que la crémation est synonyme de civilisation, et qu'elle marque un pas de plus dans la marche continuelle de l'humanité vers la perfection. Du reste, nous allons voir l'humanité faire avec le christianisme un réel progrès, et cependant à mesure qu'il se répandra dans le monde entier, nous verrons la crémation disparaître avec le paganisme.

III. Dès le commencement, les Chrétiens rejetèrent la crémation pour se contenter de l'autre mode de sépulture. Nulle part dans les catacombes, la trace d'un cadavre brûlé par des chrétiens ; partout le plus grand respect et une religieuse vénération pour les restes de ceux qui ont été baptisés et qui ont professé la foi du Christ ; ils sont ensevelis avec soin, et loin de brûler les restes des martyrs et des saints, on leur accorde les honneurs d'un culte.

Les apologistes comme Minutius Félix et Tertullien

(1) Eustath. *in Iliad.* 4. Quintil. *Declam.* 10. Lycophr. *Cassandr.* 44. Cf. *Antiquités grecq.* par Robiison, l. c. Duruy, *Histoire romaine*, tome V, p. 290.

condamnent la pratique de brûler les corps: les martyrs, en allant à la mort, recommandent à leurs amis de les enterrer; ils gagnent même leurs bourreaux et l'on voit une sainte Fortunata acheter du sien, au prix de vingt pièces d'or, la grâce de n'être pas brûlée, mais enterrée. Des faits ayant la même signification se lisent dans les actes des saints Torpès, Victor, Eustratius, Mennas, Sabinus.

Les païens savaient combien les chrétiens tenaient à confier leurs morts à la terre, et il n'est point d'efforts qu'ils n'aient tentés pour leur arracher cette consolation. Ils pensaient par là rendre la résurrection impossible et en enlever l'espérance aux chrétiens: les bourreaux, fait remarquer Lactance (1), ne prenaient pas de repos après avoir versé le sang par torrents. Le tigre qui a assouvi sa rage, se repose; ces hommes farouches exercent encore leur cruauté sur les restes ensanglantés de leurs victimes. Ils cherchent à les anéantir pour qu'elles ne puissent pas jouir d'une parcelle de terre qui les recouvre. Les cadavres des martyrs sont précipités dans la mer, dans les fleuves, ou bien brûlés, et leurs cendres dispersées ou mêlées à celles des gladiateurs et des animaux. Les cimetières des chrétiens sont dévastés. Des édits impériaux de Valérien, de Dioclétien et de Maximien confisquent ces cimetières; et un jour on entend à Carthage la populace réclamer à grands cris la destruction des cimetières chrétiens.

Malgré ce danger continuel de voir les morts insultés dans leurs cadavres et les vivants compromis et dénoncés comme chrétiens, les fidèles des premiers temps n'en demeurèrent pas moins inébranlables dans leur coutume d'inhumer les corps. Notre Seigneur avait été inhumé, puis était sorti de son tombeau pour

(1) *Divin. Instit.*, l. V, c. 11. Cf. *Tert. Apolog.*, c. 37.



monter au ciel : ils voulaient, à l'exemple de leur divin maître, être mis en terre et aller attendre là, sous la dalle du tombeau, le jour où une résurrection glorieuse les réunirait à leur chef. Ne doit-on pas voir dans cet attachement invincible à ce mode de sépulture, l'indice des prescriptions rigoureuses des Apôtres au sujet des funérailles (1) ? « La pratique de la crémation aurait pu faire éviter de nombreuses profanations. En effet, il eût été moins difficile de cacher une poignée de cendres que de soustraire un corps entier aux recherches des profanateurs. Et puis la crémation, la méthode funéraire acceptée alors par les païens, n'eût pas excité la susceptibilité de ces derniers comme le rit chrétien de

(1) Il suffit de lire le chapitre XV<sup>e</sup> de la 1<sup>re</sup> épître de saint Paul aux Corinthiens pour se persuader que le grand apôtre n'admettait pas pour ceux qui dorment, *dormientibus* (v. 20), d'autre sépulture que l'inhumation : « Comme la mort, dit-il, est venue par un homme, la résurrection des morts doit venir aussi par un homme, et comme tous meurent en Adam, tous revivront aussi en Jésus-Christ. Et chacun en son rang, J.-C. le premier comme les prémices de tous, puis ceux qui sont à lui, qui ont cru à son avènement et qui l'ont attendu avec impatience. Or J.-C. d'abord est mort pour nos péchés, selon les Écritures, puis il a été *enseveli* et il est ressuscité le 3<sup>e</sup> jour. Il en arrivera de même dans la résurrection des morts. Le corps maintenant comme une semence est *mis en terre* plein de corruption, et il ressuscitera incorruptible. Il est *mis en terre* tout difforme et il ressuscitera glorieux. Il est *mis en terre* privé de mouvement, et il ressuscitera plein de vigueur. Il est *mis en terre* comme un corps tout animal et il ressuscitera comme un corps tout spirituel. » *Quoniam quidem per hominem mors, et per hominem resurrectio mortuorum; et sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur. Unusquisque autem in suo ordine, primitiæ Christus, deinde ii qui sunt Christi, qui in adventu ejus crediderunt. Christus mortuus est pro peccatis nostris, secundum Scripturas, et sepultus est et resurrexit tertia die, sic et resurrectio mortuorum. Seminatur in corruptione, surget in incorruptione; seminatur in ignobilitate, surget in gloria; seminatur in infirmitate, surget in virtute; seminatur corpus animale, surget corpus spiritale.* Cf. Tert. *De resurrect. carnis*, c. 52.

l'inhumation proclamant hautement, ouvertement, le dogme de la résurrection des corps.

« Devant ce soin obstiné d'enterrer leurs morts, malgré tant de périls et de si grands obstacles, ne comprend-t-on pas que les chrétiens devaient être liés par une prescription bien formelle de leur discipline funéraire? Pour se montrer aussi tenaces dans une matière disciplinaire qui suscitait tant de difficultés, de périls même, ne devaient-ils pas obéir à une ordonnance apostolique? Pour tous les usages qui n'étaient pas formellement proscrits par la loi chrétienne ou contraires à son enseignement formel, l'histoire nous montre les chrétiens ne heurtant jamais les habitudes, les usages des peuples au milieu desquels ils venaient planter la croix de la rédemption des âmes et l'étendard de la vraie civilisation.

« Si la crémation des corps eût été envisagée par l'Église comme une méthode funéraire du moins tolérée et laissée facultative, au lieu d'être formellement prohibée, n'aurait-elle pas été mise en pratique, dans une certaine mesure, au sein de quelques communautés chrétiennes? Or, pendant les trois premiers siècles de l'ère chrétienne, pendant cette époque de merveilleuse propagation de l'Évangile parmi les nations païennes, il est impossible de découvrir un petit coin de terre où les missionnaires, les porteurs de la nouvelle doctrine à travers le monde, aient permis, toléré la pratique de la crémation. Non, ces hommes apostoliques, les voilà, eux qui devaient à l'exemple du grand Apôtre des nations, se faire, dans les usages permis, tout à tous pour gagner les âmes au divin Maître, rédempteur de tous les hommes, les voilà qui vont se heurter contre des coutumes locales et peut-être ralentir le succès de leur divine mission, et toute cette obs-

tion aurait trait à une pratique disciplinaire de nulle importance et pouvant facilement se concilier avec l'esprit du christianisme (1) ? »

IV. Quoiqu'il en soit, le paganisme était frappé à mort, bientôt l'empire se convertit et la crémation disparut avec le paganisme. C'était du temps de Macrobe un fait accompli. Peu à peu le christianisme fit abandonner la barbare coutume de brûler les corps aux peuples qu'il convertissait et chez lesquels cette coutume existait. Au VIII<sup>e</sup> siècle, nous voyons les Thuringiens et les Saxons renoncer au bûcher. Le 1<sup>er</sup> concile des Allemands défend formellement la crémation, et Charlemagne dans son capitulaire aux Saxons (a. 789) punit de mort quiconque aura brûlé le cadavre d'un parent ou d'un ami. Au XIII<sup>e</sup> siècle, c'est le tour des Scandinaves, des Norwégiens, des Suédois et des Prussiens. En 1249, le légat Pantaléon fait signer aux chevaliers de l'ordre Teutonique la promesse de ne plus livrer les corps au feu. Quant à la Gaule, elle ne connut la crémation que sous la domination romaine. Alors on enfermait les urnes cinéraires dans des sarcophages en pierre qui étaient placés ordinairement le long des routes. Même à cette époque et surtout avant l'invasion romaine, on pratiquait l'inhumation. Les funérailles des chefs gaulois se célébraient avec pompe, on élevait un tertre appelé *tombella* ou *tumulus*, pour indiquer le lieu où étaient déposés leurs restes mortels. Des armes de fer ou de terre y étaient placées et c'est en creusant le terrain recouvert par ces tombeaux que l'on a trouvé le plus grand nombre d'armes gauloises, de colliers, de vases, etc.

(1) *Revue du monde catholique*, 1<sup>er</sup> juin 1886. *La question de la crémation*, par M. E. de Hornstein.

Les Francs ne brûlaient pas les corps. Ils ensevelissaient dans des étoffes précieuses les corps des personnages illustres, et plaçaient dans les tombeaux des armes, des pièces d'or et autres objets de prix : témoin le tombeau de Childéric I, découvert à Tournai, en 1655 (1).

Jusqu'à la Révolution (2), on ne pratiqua en France que la sépulture chrétienne dans les églises ou les cimetières consacrés par les prières de la liturgie. Sous le Directoire, les idées de paganisme qui étaient dans bien des têtes firent songer à la crémation. Le 21 brumaire an V, au conseil des Cinq-Cents, fut présenté un rapport (3) demandant pour chacun la liberté de faire porter son cadavre au bûcher. Ce rapport n'eut alors aucun écho. Mais deux ans après, la liberté qui n'avait pas été accordée à tous les Français, fut réclamée par les administrateurs du département de la Seine pour leurs administrés et un concours fut ouvert. Bientôt survint le 18 brumaire qui mit fin à tous ces projets :

(1) Cf. Chéruel : *Dictionnaire historique des Institutions, mœurs et coutumes de la France*, art. *funérailles*.

(2) Cependant certains crimes, par exemple la sorcellerie, étaient punis par le bûcher : mais alors le coupable était brûlé vif.

(3) Voici un extrait de ce rapport : « Le champ de repos se trouverait à Montmartre ; dix hectares de terre seraient acquis, autour desquels on élèverait un mur de 81 centimètres d'épaisseur ; dans la construction de ce mur on pratiquerait des voussures (ou *Columbaria*) dans lesquelles on déposerait des urnes cinéraires. Quatre grandes portes dédiées à l'Enfance, à la Jeunesse, à la Virilité, à la Vieillesse, serviraient d'entrées à ce grand établissement ; elles conduiraient par quatre routes sinueuses au monument central, image du dernier terme de la vie ; ce monument offre une pyramide de 28 mètres de base ; un trépied la couronne... Dans l'intérieur de ce majestueux monument, on déposerait les cendres des grands hommes, de ceux qui dans un poste éminent se seraient sacrifiés pour la patrie. »

un seul corps avait été incinéré, celui d'un enfant de 8 mois (1).

L'idée fut reprise pour la première fois en Allemagne le 29 novembre 1849, par Jacob Grimm, dans une communication à l'Académie des sciences de Berlin. A la suite du congrès de Dresde, la crémation fut autorisée sur le territoire de la ville de Gotha ; le 15 avril 1884, la bourgeoisie de Hambourg émettait à une grande majorité le vœu de voir bientôt la crémation pareillement autorisée chez elle.

La question ne fut soulevée en Italie qu'en 1869, au congrès médical international de Florence, puis en 1871, au congrès de Rome. Le sénat, dès le mois d'avril 1873, autorisa les familles à recourir à la crémation et l'année suivante on bâtit un four crématoire à Milan : d'autres furent bientôt construits à Rome, Udine, Padoue, Crémone, etc.

Pendant ce temps, l'idée avait pénétré en Suisse et suscité la fondation de sociétés de crémation auxquelles le conseil du gouvernement de Zurich donna un commencement de satisfaction par un décret qui autorisait sur son territoire, en la règlementant, l'incinération des cadavres.

Ce sont les seuls pays de l'Europe où la crémation soit appliquée. Chez les autres nations comme l'Autriche, la Belgique et la Hollande, la question n'a pas encore dépassé le domaine des discussions théoriques.

(1) Durant la retraite de Russie et après la bataille de Paris en 1814, de nombreux cadavres furent recueillis et brûlés par les Russes et les Prussiens. Un fait analogue s'est reproduit à Sedan, en 1870 : les fosses où avaient été enterrés les soldats, dégageaient des odeurs pestilentielles : on les découvrit en partie et après y avoir jeté du goudron et du pétrole on y mit le feu.

L'Angleterre, en cela comme en beaucoup d'autres choses, se trouve dans une situation toute spéciale. Elle possède à Wolking un four crématoire : le gouvernement anglais y tolère la crémation qu'il a cependant refusé d'autoriser par une loi de réglementation (30 avril 1884).

La question fut abordée pour la première fois en France au conseil municipal de Paris qui s'en occupa d'abord incidemment pour l'écarter, vers 1874, au sujet de la création d'un cimetière à Méry-sur-Oise. Depuis il est revenu peu à peu sur cette opinion, et le 7 août 1879, il décidait qu'un concours serait ouvert sur le meilleur mode de crémation. Le ministre de l'Intérieur, ayant reçu communication de cette délibération, répondit que la crémation, pour être mise en pratique, même à titre d'essai, devrait auparavant être autorisée par une loi nouvelle. Une proposition de loi pour rendre la crémation facultative, fut déposée par M. Casimir Périer ; mais la loi ne fut pas votée avant le renouvellement de la Chambre. D'autre part, le conseil municipal de Paris n'avait pas abandonné son idée et, le 28 juillet 1885, il votait la construction, au cimetière de l'Est, d'un appareil crématoire pour les corps qui ont servi aux études anatomiques dans les amphithéâtres des hôpitaux (1). Le préfet de police donna son autorisation (2). La chambre des députés, sur la propo-

(1) Conclusions du rapport de M. Brouardel, lu et adopté dans la séance du 14 mars 1884 du conseil d'hygiène publique et de salubrité : « L'hygiène publique n'aurait rien à redouter de l'incinération des cadavres provenant des amphithéâtres de dissection, pourvu qu'elle soit faite dans des fours convenablement installés et ne dégageant aucune odeur ; — au point de vue médico-légal, la crémation de ces débris humains ne présenterait aucun inconvénient. » (*Annales d'hygiène publique*, 1884, I, p. 414).

(2) Lire la thèse pour le doctorat de M. Ernest Bonduel : *Des*

sition d'un de ses membres, le docteur Blatin, a adopté le 30 mars 1886 un amendement à un projet de loi concernant la liberté des funérailles, aux termes duquel tout majeur ou mineur émancipé en état de tester peut déterminer librement le mode de sa sépulture, opter pour l'inhumation ou l'incinération, léguer tout ou partie de son corps à des établissements d'instruction publique ou à des sociétés savantes, et régler les conditions des funérailles, notamment en ce qui concerne le caractère civil ou religieux à leur donner.

V. On le voit, l'idée de la crémation a vite fait son chemin. Elle n'en est pas devenue plus rationnelle et plus chrétienne.

Les philosophes, quand ils parlent des exigences de la loi naturelle, en distinguent de deux sortes : il y a ses préceptes et défenses formels ; il y a en outre des inclinations, des tendances de la nature, des choses que la raison aime à voir se réaliser, d'autres choses qu'elle aime à voir omettre.

La crémation n'est pas absolument défendue par la loi naturelle ; la raison ne l'a jamais regardée comme entièrement opposée à ses principes ; témoins ces peuples, ces Hébreux qui en temps de guerre et dans d'autres occasions analogues brûlaient les cadavres. Mais dans les circonstances *ordinaires* l'inclination de de la raison, son instinct naturel ne sont-ils par pour un procédé moins violent, plus humain que la destruction totale et rapide, par le feu, des corps que peu

res religiosæ et du jus sepulchri. *Inhumations et sépultures*. Lire en particulier le chapitre intitulé *de la crémation*. Nous n'avons fait, dans cette partie de notre travail qui raconte l'histoire moderne de la crémation, que résumer ce chapitre du remarquable ouvrage de M. Bonduel, un des plus brillants lauréats de la faculté libre de droit de Lille.

d'instants auparavant on soignait avec tant d'attentions scrupuleuses, qu'on aimait peut-être à l'excès? « Le sens moral se révolte à l'idée que l'homme se fasse lui-même l'agent de la destruction à l'égard des restes de ceux qu'il a aimés. Que la nature opère son travail de dissolution inévitable, que le corps humain devienne après la mort, comme le disait Bossuet après Tertullien, un je ne sais quoi qui n'a plus de nom dans aucune langue, nous n'y pouvons rien, c'est la conséquence nécessaire de l'arrêt fatal porté dès l'origine contre la race humaine : *Tu es poussière et tu retourneras en poussière*. C'est là l'ordre naturel des choses. Mais se livrer soi-même ou permettre aux autres de se livrer à une opération qui a pour but de faire disparaître le plus vite et le plus complètement possible la dépouille mortelle de ceux qui nous sont le plus chers, et cela le jour des obsèques, au milieu des larmes de toute une famille, c'est là un acte de sauvagerie qui répugne aux instincts les plus élevés du cœur humain. Comment ! voyez-vous cette chaudière, ce four crématoire où, sous les yeux de la famille en pleurs, on jette le corps d'un père, d'une mère, d'un frère, pour le réduire en cendres et s'en débarrasser le plus tôt possible, comme on ferait du cadavre d'un animal contaminé ! Ce sont de pareils spectacles que vous voulez offrir à nos populations ! Vous n'y pensez pas ! Car enfin, de deux choses l'une : ou ces scènes de cannibales, je ne crains pas de les qualifier ainsi, se passeront devant tout le monde, et alors il ne se peut rien concevoir de plus contraire à la décence et à l'honnêteté publique ; ou bien elles seront secrètes, clandestines, et alors vous ouvrez la porte à une foule d'abus ; et dans l'un comme dans l'autre cas, vous autorisez une pratique révoltante pour ceux qui ont conservé le respect des



morts. Ah ! qu'il était mieux inspiré, qu'il avait une idée autrement juste de la dignité du corps humain, ce peuple de l'antiquité qui embaumait ses morts pour conserver le plus longtemps possible leurs dépouilles funèbres (1) ! »

Il est une vérité admise de toute l'antiquité, enseignée par Dieu à l'humanité aux premiers jours du monde et profondément gravée dans l'esprit de tout homme, c'est que la destinée d'un être doit répondre à son origine ; l'âme doit retourner au Dieu qui l'a créée et le corps à la terre d'où il sort : *Et revertatur pulvis in terram suam unde erat, et spiritus redeat ad Deum qui dedit illum* (2). « Tu mangeras ton pain à la sueur de ton front, dit Dieu à l'homme pécheur, jusqu'à ce que tu retournes à la terre de laquelle tu as été tiré, car tu es poussière et tu retourneras en poussière. » *In sudore vultus tui vesceris pane, donec revertaris in terram de qua sumptus es ; quia pulvis es, et in pulverem reverteris* (3). — Héraclite voulait qu'on brûlât tous les cadavres afin, disait-il, qu'ils pussent retourner à leur origine, car tout vient du feu. Thalès qui voyait dans l'eau l'élément constitutif de tout être, voulait qu'on enterrât tous les cadavres, afin que, dans le sein de la terre, ils fussent pénétrés par l'humidité et repris par l'eau d'où ils étaient sortis. Cyrus voulut qu'on rendît son corps à la terre qu'il appelait sa mère (4). — Partout nous rencontrons

(1) Mgr Freppel : *Discours prononcé à la Chambre des députés, le 30 mars 1886.*

(2) Eccles. XII. 7.

(3) Gen. III. 19.

(4) HERACLITUS defunctorum cadavera igni consumenda esse voluit, ut ad originem suam revertantur, ex igne enim omnia constare dixit (*Alex. ab Alex.* l. 3, c. 7, et 2, in *Theatro vitæ humanæ* Theodori Zvinggeri. Bâle, 1565, p. 1248). THALES cum omnia

la même idée. Cent fois l'Écriture nous le répète et l'Église nous le rappelle par sa liturgie et par ses prières : l'homme tiré de la terre doit retourner à la terre (1).

VI. Qu'on ne dise pas qu'une fois mise en terre la dépouille de l'homme est livrée à une décomposition épouvantable dont la pensée seule fait frémir ; qu'alors ce cadavre devient pour les vivants une cause d'empoisonnements et de maladies, qu'il devient enfin par ses miasmes fétides, par la corruption des eaux, un danger permanent pour ceux qui ont voulu le respecter à l'excès.

Le corps, il est vrai, est bientôt livré à la décomposition et à la pourriture ; mais ce travail est latent, il se fait insensiblement dans les entrailles de la terre et non sous les yeux de parents éplorés, il se fait par l'action lente et cachée de la nature et non par les mains d'amis ou de mercenaires indifférents à la douleur des parents autant qu'à l'horreur de ce spectacle. Quant aux dangers que l'inhumation fait courir à la santé publique, nous demanderons à ceux qui s'en montrent à ce point effrayés, si la mort fait plus de ravages parmi les gardiens de cimetières que parmi les autres citoyens, et si ces hommes qui vivent continuellement au milieu des morts sont atteints

*ex aquis constare diceret, defunctos terræ mandari jussit ut humore dissolverentur ; cujus sententiam secuti Antonini Cæsares voluerunt ut abolita cremandi consuetudine corpora defunctorum humarent Romani in posterum. (Id. l. 3, cp. 2, *ibid.* Cæsar apud Xenophontem non auro nec argento condi, sed terræ corpus reddi velut matri voluit. (Id. l. 6, c. 14.) »*

(1) L'adoration du soleil et du feu, la croyance que le monde fluirait par le feu, que le feu est le principe de toutes choses, le purificateur par excellence : telles sont, d'après le Dr K. Vinelli, les considérations qui ont dû, dans l'antiquité païenne, faire préférer la combustion à l'inhumation. (*Annal. d'hyg. publiq.* 1880, II, p. 365).

de maladies spéciales résultant de leur profession et des lieux qu'ils habitent. Du reste, les effets nuisibles attribuables aux cimetières ne peuvent porter que sur l'air, le sol ou les eaux. Or cette triple influence pernicieuse a été absolument niée par les hommes les plus instruits des questions d'hygiène (1). Nous citerons à ce sujet les conclusions d'un rapport adressé au Préfet de la Seine par une commission chargée d'étudier la nocuité des cimetières : « 1° Si, dans le voisinage des anciens charniers, et surtout alors que les inhumations se faisaient dans les églises, on a pu observer des accidents résultant du dégagement des gaz produits par la putréfaction, ces dangers sont devenus absolument illusoire aujourd'hui où ils se répandent à l'air libre, bien que les prescriptions des articles 4, 5 et 6 du titre 1<sup>er</sup> du décret du 23 prairial an XII ne soient pas strictement observées ; 2° les gaz délétères

(1) Ils sont nombreux, les savants opposés à la crémation : voici ce que l'un d'entre eux pense de la prétendue nocuité des cimetières. « Qu'on dise, si l'on n'a pas le courage de le supporter, que le spectacle de la mort est attristant ; que, dans une vie d'industrialisme fiévreux, l'on n'a pas le temps de s'occuper des morts ; qu'on avoue même des motifs de spéculation ; mais qu'on cesse d'avancer que les cimetières sont de véritables foyers d'infection, qu'ils sont susceptibles de développer le germe des maladies les plus graves ; qu'on cesse d'effrayer le public ignorant par des phrases et des mots sonores. Il est très facile de dire et de répéter partout que les cimetières sont une source d'émanations dangereuses, mais les assertions ne sont pas des preuves. Si plus d'un fléau nous mine sourdement ou passe sur nos sociétés, comme un torrent dévastateur, la faute en est plus souvent à notre négligence, à notre déraison. L'enceinte des vivants, avec ses hôpitaux intérieurs et ses cloaques, avec ses entassements, ses lèpres, ses misères, ses excès et ses vices, est, sans contredit, incomparablement plus repoussante, plus pernicieuse et plus meurtrière que la cité des morts. » *Les cimetières et la crémation*, par M. le Dr Martin. — Voir aussi Bouchardat. *Revue scientifique*. 1874. — Robinet, *ibid.*, 1881.

ou gênants produits par la décomposition des cadavres inhumés à 1 m. 50 n'arrivent pas à la surface du sol ; 3° dans l'espace de 5 ans, la presque totalité des matières organiques a disparu ou a été brûlée ; par conséquent, dans les conditions actuelles des inhumations parisiennes, la terre ne se sature pas, pourvu que le sol soit suffisamment perméable ;..... 5° dans l'état présent de nos cimetières, il n'y a pas lieu de craindre l'infection des puits du voisinage, alors que ces lieux d'inhumation sont à la distance réglementaire des habitations (1). — Si on voulait pousser les choses à l'extrême, les arguments invoqués à l'appui de la crémation devraient s'appliquer aux fumiers, aux animaux et à tous les détritiques organiques. La destruction totale par le feu de tous ces produits azotés serait une dépense inutile et ne serait peut-être pas exempte d'inconvénients. Les matières organiques incomplètement oxydées constituent une richesse qu'il y a grand intérêt à ménager (2). »

Nous venons de le voir, l'hygiène n'est nullement mise en péril par l'inhumation (3) ; il y a plus, la médecine légale elle-même regarde cet usage comme

(1) *Revue scientifique*, 13 août 1881.

(2) *Cosmos*, 7 Septembre 1885 : *De la crémation*, par le Dr L. Ménéard.

(3) Même en temps d'épidémie, l'emploi de la crémation ne serait d'aucune utilité hygiénique. On le voit par la conclusion du rapport de M. Brouardel sur la crémation dans les cimetières de Paris en temps d'épidémie, lu et adopté dans la séance du 17 août 1883 du conseil d'hygiène publique et de salubrité.

« ... Dans les pays où la crémation facultative est acceptée, on n'a pas encore inventé, pour opérer par ce procédé la destruction du corps humain, un système d'incinération assez rapide ; en France nous n'avons encore aucune installation même rudimentaire, et, en admettant que l'on construise sans délai des fours crématoires, la quantité de corps brûlés sera dans une proportion presque négligeable par rapport à ceux que l'on devra inhumier. Les manipulations de cadavres nécessitées par la crémation sont

un grand péril pour la société. Au point de vue de la recherche et de la constatation des empoisonnements, les criminels trouveraient dans la crémation des corps la plus agréable sécurité. C'est ce qu'a compris la commission d'hygiène et de salubrité composée de MM. Baude, Boussingault, Bouchardat et Troost, et ce qu'elle a parfaitement exposé dans un rapport communiqué au conseil municipal de Paris, le 4 mars 1886, par le Préfet de police : « L'inhumation, dit ce rapport, présente pour la société des garanties que l'on ne trouve pas dans la crémation, si l'on considère la question au point de vue de la recherche et de la constatation des poisons, dont l'existence n'est souvent soupçonnée que longtemps après le décès. En effet, les poisons peuvent, au point de vue qui nous occupe, être divisés en deux classes : 1° les poisons que la crémation ferait disparaître ; 2° les poisons qu'elle ne détruirait pas complètement.

« Dans la première classe se rangent toutes les substances toxiques d'origine organique, et de plus, l'arsenic, le phosphore et le sublimé corrosif, c'est-à-dire les poisons qui sont le plus fréquemment employés. Dans tous les cas d'empoisonnement par l'une de ces substances, la crémation ferait disparaître toute trace du crime, elle en assurerait l'impunité, et par suite en encouragerait le renouvellement.

plus nombreuses et exposent, jusqu'au moment où le corps est mis dans le four, à autant, sinon à plus de dangers que lorsque le corps est dans la terre. Lorsque le corps a été inhumé ou brûlé, tout danger a disparu dans l'un et dans l'autre procédé. Les intérêts de la justice et ceux, tout aussi graves, des personnes injustement inculpées d'avoir commis une intoxication, seraient sérieusement compromis par l'adoption de la crémation, surtout en temps d'épidémie cholérique. » (*Annales d'hygiène publique*, 1883, II, p. 326).

« Dans la seconde classe des poisons se rangent les sels de cuivre et ceux de plomb. Le métal pourrait être retrouvé dans les cendres, mais il est bien évident que les intéressés auraient toujours la ressource de disperser ces cendres ou de les remplacer par d'autres ; de sorte que, dans le second cas, les traces d'un crime seraient généralement aussi faciles à faire disparaître que dans le premier. Par suite, les criminels pourraient trouver dans la crémation une sécurité qu'ils ne rencontrent pas dans les procédés actuels d'inhumation, et qu'il importe de ne pas leur assurer, car elle serait pour les populations une source de dangers plus graves que l'insalubrité reprochée aux cimetières. »

VII. Dangereuse pour la société, contraire au sens moral et à la raison, la crémation est de plus condamnée par la religion.

Elle n'est pas, il est vrai, opposée au dogme. Déjà dans les premiers siècles du christianisme, Tertullien affirmait cette vérité et répondait aux païens que la coutume de brûler les corps, bien que condamnée par l'Église, n'était cependant pas contraire au dogme de la résurrection. Dieu saurait bien retrouver dans l'univers les parcelles de ces corps, et leur rendre la vie. Rien n'est impossible à sa toute-puissance, et la résurrection d'un corps désagrégé au sein de la terre ne lui est pas plus facile que celle d'un corps détruit par le feu et dont les cendres ont été dispersées à tous les vents.

Mais si la crémation ne contredit aucun dogme, elle est condamnée par la discipline et par la liturgie ecclésiastiques (1).

(1) Cf. *la Scuola catholica*, n<sup>os</sup> de mai, juillet et août 1886.

L'Église, dont la mission est d'enseigner, distribue la vérité aux chrétiens par la voie de ses prières, de sa liturgie et de ses cérémonies. Les règles de la prière dans l'Église catholique sont en même temps les règles de la foi et de la croyance chrétiennes. Les cérémonies de l'Église rappellent donc aux chrétiens ce qu'ils doivent croire, espérer et aimer. Presque à chaque prescription liturgique est rattaché un dogme, une vérité éternelle qu'elle symbolise. Or, les vérités les plus importantes, celles qu'il faut surtout rappeler souvent aux hommes, ce sont les fins dernières, la mort, l'autre vie, le jugement dernier, le repos éternel. Et quand l'homme est-il mieux disposé à entendre ces vérités, qu'auprès d'un lit funèbre et devant la tombe encore ouverte d'une personne chère qui vient de quitter ce monde et d'entrer dans l'éternité? Aussi l'Église saisit-elle avec empressement cette occasion pour parler aux fidèles de leur destinée future, de leur sort après cette vie. Elle a rempli de ces enseignements ses prières pour les morts, ses rites funéraires : elle a adopté exclusivement l'usage de l'inhumation comme éminemment propre à rappeler à l'homme la dignité du corps humain dont il est si souvent tenté d'abuser et qui est la source de presque toutes ses fautes, l'existence de l'autre vie, la résurrection, le bonheur et les peines de l'éternité.

Si l'union du corps humain avec une âme lui communique une telle dignité que toute l'antiquité a regardé comme sacrés les lieux où on le déposait à la mort, quel honneur ne mérite pas cette portion de la nature humaine divinisée par le baptême, devenue par la confirmation le temple du Saint-Esprit ; ces membres consacrés par tant d'onctions, où Dieu s'est plu à habiter comme dans un sanctuaire et où la partici-

pation à la sainte Eucharistie a déposé des arrhes de résurrection et des germes d'immortalité !

Qu'il est important de rappeler à l'homme ce caractère surnaturel conféré à son corps par le christianisme ! Quel degré de sainteté n'atteindrait pas l'homme qui comprendrait la dignité de ce corps ainsi surnaturalisé ! Il fuirait comme la peste le moindre contact impur qui pourrait diminuer cette dignité, ou en ternir l'éclat ; il tiendrait ses sens, ses facultés inférieures, dans une continuelle soumission à la raison et à la foi ; et ses sens ainsi unis à la raison, sa raison unie à Dieu par la foi, il vivrait dans la sainteté et mourrait dans la paix du Christ,

L'Église nous enseigne d'une façon bien éloquente cette grande vérité de la dignité du corps humain ; elle nous l'enseigne par le saint sacrifice célébré une dernière fois en présence de ce corps, par l'encens qui enveloppe le catafalque et monte au ciel comme une dernière prière du défunt implorant encore les miséricordes divines, par la sépulture en terre bénite et même dans les sanctuaires et à l'ombre des autels, par le soin qu'elle met à garder le champ où dorment ses enfants, par les anathèmes lancés contre les profanateurs des cimetières. Tout cela n'indique-t-il pas combien sont sacrés les restes mortels déposés là ?

Une autre vérité non moins importante pour la vie chrétienne et non moins éloquemment rappelée par l'Église dans le rit de l'inhumation : c'est le dogme de la résurrection des corps.

Ce corps que l'on a confié à la terre, n'y restera pas toujours : c'est un germe, une semence qui à la fin des temps sortira de la terre ; et ce corps, de matériel et de grossier qu'il est aujourd'hui, apparaîtra alors spiritualisé purifié et embelli par une âme glo-



rieuse. Aussi l'Église considère-t-elle la tombe comme un lieu de repos, le cimetière comme un dortoir (*dormitorium*), la mort comme un sommeil (1). Des monuments funéraires nous montrent parfois un abbé, un seigneur, un évêque, accoudés sur leur tombeau, comme si l'artiste avait voulu indiquer par là qu'ils allaient bientôt se relever et sortir de leur repos d'un instant. Les premiers chrétiens, en déposant leurs pères dans la tombe, avaient bien soin de leur tourner la face vers l'Orient, comme pour leur faire saluer l'aurore d'un jour qui devait bientôt se lever pour eux et ne plus finir. Ils aimaient aussi à être enterrés sous les dalles des églises : « Ils croyaient moins mourir que continuer une vie d'adoration et de prière, lorsqu'en fermant les yeux à la lumière, ils pouvaient espérer d'être à jamais présents aux solennités chrétiennes, et de reposer à l'ombre du tabernacle au milieu des pompes saintes et du bruit des divins cantiques qui les feraient tressaillir jusque dans leurs tombeaux (2). »

(1) La même idée est exprimée par les mots *depositio*, *depositus*, dépôt, déposé, qui se lisent sur presque toutes les sépultures du IV<sup>e</sup> et du V<sup>e</sup> siècle. Le grand lyrique chrétien du IV<sup>e</sup> siècle explique admirablement, dans une de ses plus belles hymnes, le sens que les fidèles attachaient à cette formule funéraire :

Tu, *depositum* tege corpus ;  
Non *inmemor* ille requiret  
Sua munera fidor et auctor,  
Propriique *ænigmata* vultus.

(Prudence, *Cathemerinon*, X, ad exequias defunctorum, 133-136 éd. Dressel, p. 64, Leipzig, 1860.) Cf. Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, art. *Inscriptions* ; De Rossi, *Inscriptiones christiana urbis Romæ*, I, prolégomènes, p. CX (Rome, 1857-1861) ; les *Lettres chrétiennes*, juillet-août 1880 pp. 227, ss.

(2) Mgr Giraud : *Instruction pastorale sur les cimetières*.

Qu'elle est touchante cette pensée chrétienne, et qu'elle est bien exprimée par l'inhumation ! Mais par contre, comme l'idée de la dignité du corps humain est blessée par la crémation, par cette opération qui détruit complètement et le plus vite possible cette dépouille, comme si c'en était fait d'elle à jamais et qu'elle fût subitement devenue impure, objet de mépris, de haine et d'horreur. Que ceux qui ont un vrai souci de la dignité chrétienne, que ceux qui ont encore conservé au cœur l'espoir de ressusciter un jour, doivent savoir gré à l'Église d'avoir imposé à ses enfants des rites si instructifs, si touchants et si vrais !

VIII. Toutes ces raisons suffiraient pour rejeter l'incinération comme contraire à l'esprit de l'Église et au sens chrétien : mais les catholiques ne devront-ils pas s'interdire absolument cet usage païen et sauvage, quand ils connaîtront les auteurs et les motifs de la campagne entreprise pour remettre en honneur parmi nous les bûchers et les urnes cinéraires ?

Les auteurs de cette campagne anti-chrétienne, ce sont les francs-maçons ; c'est à Milan que fut fondée la première société de crémation ; on lui donna pour président le D<sup>r</sup> Malachia de Cristoforis, et pour secrétaire le D<sup>r</sup> Gaëtano Pini, deux ardents franc-maçons. Pour nous convaincre du rôle de la franc-maçonnerie dans l'établissement de la crémation, il nous suffira de lire une circulaire publiée par cette secte en réponse au décret du Saint-Office défendant la crémation et toute affiliation aux sociétés de crémation : « L'Église romaine, cette implacable ennemie du genre humain,.. nous a porté un défi en condamnant la crémation des corps *que notre société avait jusqu'ici propagée avec les plus beaux résultats...* Les F.F. : devraient employer tous les moyens pour

répandre l'usage de la crémation et le rendre universel... Dans ce but, on établira dans les villes et les campagnes des comités chargés de propager la crémation, de la faire connaître par la parole et par la plume, de rendre les plus grands honneurs à ceux qui en mourant auraient cédé leur cadavre à la société de crémation, enfin de faire ressortir partout que si le prêtre a la crémation en horreur, c'est parce que, en toutes choses, il est le partisan de l'ignorance et qu'il cherche dans le cas présent à spéculer sur la mort pour en retirer un vil bénéfice. La loge M. : a confiance en votre prudence et en votre sagesse, V. F. : et attend la relation de ce qui aura été fait dans ce but humanitaire. Recevez notre salut fraternel. »

La déclaration est nette : la grande inspiratrice de cette nouvelle guerre faite à la religion et à l'Église, c'est la franc-maçonnerie. Elle donne pour prétexte la science et l'humanité ; nous avons vu la solidité de cette prétention. Quelles sont ses vraies raisons ? Consultons encore la circulaire : « L'Église en défendant de brûler les corps affirme ses droits sur les vivants et sur les morts, sur les consciences et sur les corps, et cherche à conserver dans le vulgaire les vieilles croyances, aujourd'hui dissipées à la lumière de la science, touchant l'âme spirituelle et la vie future... Une fois égarée dans les spéculations transcendentes, privée des biens qu'elle a rêvés en dehors de la nature et du temps, la nature humaine perd toute son activité pour la terre et le temps, et met obstacle au développement progressif du bien-être privé et public, qui ne peut exister que dans la vie présente. » Détruire la croyance à la spiritualité de l'âme et à la vie future, éloigner en détruisant le corps la pensée de la mort et ses effets salutaires, borner à cette vie

l'horizon de l'homme, lui présenter comme seuls vrais biens le plaisir, la richesse, les dignités, tel est le but de la franc-maçonnerie, et elle a choisi la crémation comme un moyen particulièrement apte à le symboliser et à l'atteindre.

N. S. P. le Pape Léon XIII ne tarda pas à conjurer le nouveau danger qu'allait courir la foi, si les chrétiens n'étaient bien vite éclairés sur les menées de leurs pires ennemis. Le 19 mai 1886, il fit déclarer par le Saint-Office (1) qu'il n'est pas permis de s'affilier aux sociétés de crémation et que, dans le cas où ces sociétés seraient reliées à la franc-maçonnerie, celui qui y entre, encourt par le fait même les peines portées contre les francs-maçons.

Il est défendu en outre de procurer l'incinération de son propre corps ou de celui d'un autre. Sa Sainteté approuva et confirma ce décret et ordonna qu'il fût envoyé aux évêques, afin que les chrétiens pussent être mis en garde contre « le détestable abus de la crémation : » *Detestabilem abusum humana corpora cremandi*. Rome a parlé, la cause est donc terminée pour les chrétiens sincères.

A. FAUCIEUX.

---

(1) Voir *Revue des Sciences ecclésiastiques*, n° de septembre, 1886, p. 283.

# SAINT ÉTIENNE HARDING

ET LES PREMIERS REGENSEURS DE LA VULGATE LATINE

THÉODULFE ET ALCUIN.

---

Premier article.

---

C'était en 1100. Au milieu des bois qui séparent la Bourgogne de la Bresse, entre les étangs que forment le Sans-fond, la Vouge et le Coindon, quelques hommes d'élite, passionnés pour la solitude, s'établissaient sous des huttes de terre et de branchages groupées autour d'un modeste sanctuaire dédié à Notre-Dame (1). La communauté était fervente, mais elle n'était pas nombreuse, car son idéal de vie religieuse était si élevé, que plusieurs des premiers venus, désespérant de l'atteindre, avaient renoncé à le poursuivre. Le Nouveau Monastère—c'est le nom que la communauté naissante s'était donné ou qu'elle avait reçu—le Nouveau Monastère se proposait de remettre en honneur la règle de saint Benoît et visait à l'observer dans

(1) On voyait encore, au dix-huitième siècle, l'église primitive de Cîteaux : « L'église en fut consacrée en 1106 par Gautier, évêque de Châlons. Elle est assez petite, et je ne crois pas qu'elle ait plus de quinze pieds de largeur ; la longueur est proportionnée. le chœur peut avoir trente pieds, elle est voûtée et fort jolie.... Ce fut là que saint Étienne et saint Albéric furent enterrés. » — *Voyage littéraire de deux bénédictins*, etc. 1717, tome I, p. 223-224. — Toutes les églises des Cisterciens doivent être dédiées à Notre-Dame, d'après les constitutions de l'Ordre.

toute son étendue, on pourrait presque dire dans toute sa rigueur.

En effet, l'ordre de saint Benoit, qui n'était qu'un grain de sénevé à son origine, était devenu le grand arbre dont parle l'Évangile ; mais, en grandissant, il avait vieilli, et, à cette heure, il ne produisait presque partout que des rejetons dégénérés et rabougris. Il fallait donc lui infuser une sève nouvelle, afin de lui rendre, avec la jeunesse, les joies de la fécondité (1).

Les habitants du nouveau monastère n'en étaient pas à leur coup d'essai. Ils avaient déjà tenté de réaliser leurs pieux desseins en plus d'un endroit, notamment en Bourgogne et en Champagne, à Moutier-la-Celle près de Saint-Sauveur, à Saint-Michel près de Tonnerre, à Saint-Aigues et à Colan, et enfin à Molesmes. Ils n'avaient réussi nulle part ; le vent soufflait ailleurs ; les ordres religieux, au lieu de sortir de leur affaissement, s'enfonçaient tous les jours de plus en plus dans la torpeur et le relâchement. C'est pourquoi les fondateurs du nouveau monastère s'étaient séparés des communautés du temps et étaient venus chercher, dans les forêts de la Bourgogne, un lieu où il leur fût permis, sinon de vivre, au moins de mourir dans la pratique des vertus chrétiennes et de la perfection évangélique (2).

(1) Nam viri isti apud Molisimum positi, sæpius inter se, Dei gratia adspirati, de transgressione regulæ beati Benedicti patris monachorum loquebantur, conquerebantur, contristabantur, videntes se ceterosque monachos hanc regulam solemnè professione servaturos promississe, eamque minime custodisse, ... ad hanc soliditudinem ut professionem suam observantia sanctæ regulæ adimplerent veniebant. — Philip. Guignard, *Monuments primitifs de la Règle Cistercienne*, p. 63. — *Cl. Patrol. Lat.* clxvi, col. 1503, A.

(2) *Patrol. Lat.* clxvi, col. 1503, B : « Qui locus in episcopatu Cabilonensi situs, et pro memoris spuarumque tunc temporis opa-

Les fondateurs de Cîteaux ne furent pas plus heureux que ne l'ont été, en général, les réformateurs de la vie monastique. Les religieux du voisinage, dont leur vertu condamnait le relâchement, critiquaient leur manière de vivre, censuraient leurs réformes et traitaient leurs projets d'impossibles. Ils trouvaient leurs austérités excessives et se faisaient, en particulier, un plaisir de ridiculiser leur détachement et leur amour de la pauvreté. Saint Robert, le bienheureux Albéric, saint Étienne Harding et leurs compagnons poussaient, en effet, bien loin la pratique de ces vertus : l'or et l'argent étaient proscrits partout, même dans la plupart des objets du culte ; et, comme à leur avis rien n'était plus contraire à l'esprit de l'évangile et de leur ordre que la richesse et le faste, tout devait être dans le nouveau monastère d'une simplicité apostolique.

Les débuts de Cîteaux furent donc pénibles. Cependant, si la communauté avait des adversaires, elle avait aussi des amis, et même des amis puissants, dans Eudes, duc de Bourgogne, dans le cardinal Hugues, archevêque de Lyon, et dans Gautier, évêque de Châlons, qui environnaient les nouveaux venus de leur respect et les couvraient de leur protection. Malheureusement, la communauté naissante ne faisait pas de progrès : le nombre des réfugiés de Molesmes, demeurait à peine stationnaire, car la mort faisait des vides parmi eux et personne ne venait prendre la place de ceux qui s'endormaient dans le Seigneur. Saint Robert avait dû revenir à Molesmes, sur l'ordre du Pape,

*citata accessui hominum insolitus, a solis feris inhabitabatur....., nemoris spinarumque densitate præcisa ac remota, monasterium ibidem voluntate Cabilonensis episcopi, et concursu ipsius cujus ipse locus erat, construere cæperunt... Monasterium ligneum quod inceperant, de suis totum consummavit. »*

moins d'un an après la fondation de Cîteaux (1098-1099), et le bienheureux Albéric, son successeur, était mort à la peine, après avoir gouverné le Nouveau Monastère un peu moins de dix ans (26 janvier 1109) (1). Ce fut saint Étienne Harding qui lui succéda : un anglais comme l'indique son nom, lui aussi un des émigrés de Molesmes.

Il nous est parvenu peu de chose sur les premières années de saint Étienne Harding. Tout ce que nous savons, c'est qu'il appartenait à une bonne famille et qu'il avait fait ses études au couvent de Sherborne, dans le Dorsetshire, près de Salisbury. Plus tard il fut envoyé en Écosse et ensuite à Paris, pour y suivre les cours de l'école naissante (2). De là, il alla à Rome et ce fut en revenant de Rome, qu'ayant ouï parler des religieux de Molesmes il se sentit porté à rester au milieu d'eux. Il devint l'ami de saint Robert et du bienheureux Albéric ; il prit part à leur tentative de réforme religieuse et on peut affirmer qu'il est le véritable fondateur de Cîteaux. C'est à lui que nous devons saint Bernard et la grande floraison monastique qui a illustré et sanctifié le douzième siècle.

Saint Étienne Harding prit donc le gouvernement de

(1) Dans l'*Evordium Cisterciense*, on l'appelle *Virum litteratum, in divinis et humanis satis guarum*. (*Patrol. Lat.* CLXVI, col. 1505, B.)

(2) Nous ne savons sur quelle autorité les auteurs de l'*Histoire littéraire de la France*, VII, 12, font étudier saint Étienne en Irlande, ou en Hibernie. Les Bollandistes parlent de l'Écosse — *Scotiam*. (*Acta Sanctorum april.* tome II, p. 496. — *Patrol. Lat.* CLXVI, col. 1364, B.) — « Celui-ci (saint Étienne), après avoir étudié en Hibernie et à Paris sous les meilleurs maîtres, acquit un fond de savoir qui allait de pair avec sa vertu. Le goût qu'il avait pour les bonnes études, il le communiqua à ses élèves, et en laissa un illustre monument dans la correction qu'il fit de la Bible, dont l'original se conserve encore à Cîteaux. » — *Histoire Littéraire de la France*, VII, p. 12. — cf. p. 416.



l'abbaye de Cîteaux, en onze cent-neuf, à la mort du bienheureux Albéric, (26 janvier 1109). Nous avons encore un fragment du discours qu'il adressa à ses frères à l'occasion de la mort du bienheureux Albéric, et, malgré les sombres pressentiments qui devaient, ce semble, assaillir la communauté naissante, cette homélie respire la plus grande sérénité et la plus parfaite confiance en Dieu. « Pourquoi pleurer, disait saint Étienne à ses frères réunis sur la tombe d'Albéric ? Oui pourquoi pleurer celui qui est maintenant dans la joie ? Pourquoi nous attrister sur celui qui tressaille d'allégresse ? Pourquoi répandre ainsi nos plaintes et nos gémissements devant Dieu, alors que, rayonnant au milieu des astres, notre bien-aimé père n'a qu'un souci, — si les saints peuvent en avoir, — le souci de nous obtenir une fin semblable à la sienne ? (1) »

Et cependant, il paraît bien que le nouvel abbé n'était pas sans concevoir quelques inquiétudes relativement à l'avenir du Nouveau Monastère. Nous lisons, en effet, dans sa vie, qu'un de ses religieux étant venu à mourir peu après son élection, il lui ordonna, au nom de l'obéissance, de revenir le trouver, pour lui dire si Dieu approuvait la réforme que lui et ses compagnons avaient entreprise. Le religieux promit de revenir, mourut et tint parole, car, peu de jours après, il revint et releva le courage de son ancien supérieur, en lui annonçant de prochains et de grands triomphes. L'évènement ne tarda pas à vérifier ces promesses : en onze cent-treize, saint Bernard venait frapper à la porte de Cîteaux avec trente autres gentilshommes, et, moins de six ans après, le Nouveau Monastère comptait, parmi ses filles, les abbayes de la Ferté, de Pontigny, de

(1) *Patrol. Lat.* CLXVI, col. 1366 c.

Clairvaux et de Morimont qui toutes devenaient célèbres, presque dès leur naissance.

L'histoire des débuts de Cîteaux est intéressante à bien des points de vue, car elle nous montre ce que peuvent des hommes, quand ils ont l'énergie, la constance et l'esprit de sacrifice. C'est, du reste, une leçon que nous pouvons recueillir, presque toujours, à l'origine des fondations monastiques. Toutes doivent leur existence et leur succès à des âmes bien trempées, à de grands caractères. Saint Étienne Harding, le véritable fondateur de Cîteaux, nous en fournit un bel exemple, et, chose également singulière, il nous présente aussi, au douzième siècle, un beau spécimen de cette forte race anglo-saxonne, qui a fait de si grandes choses dans le monde, par son activité et son énergie, par son esprit de conquête et d'entreprise. Ce n'est pas le seul exemple que nous pourrions signaler ici, si nous voulions fouiller un peu plus avant, dans le douzième siècle. Quelle vitalité et quelle fécondité dans ces temps si décriés! Quelle fraternité et quelle union entre les diverses races chrétiennes! La France et l'Italie donnaient à l'Angleterre Lanfranc (1005-1089) et saint Anselme (1033-1109), mais l'Angleterre, à son tour, prêtait à la France saint Étienne Harding et Hugues de Bellesme, en attendant qu'elle lui envoyât les Bacon et les Scot.

Saint Étienne Harding est demeuré célèbre dans l'histoire, par la fondation de Cîteaux et par toutes les œuvres qui se groupent autour de cette brillante réforme de la vie religieuse, au douzième siècle. Son gouvernement a duré vingt-cinq ans, car il n'est mort qu'en 1134 (1). Il a été le contemporain de Ponce et

(1) Vers 1132 ou 1133, saint Étienne se démit de sa charge, à

de Pierre-le-Vénérable, abbés de Cluny, d'Abélard le trop célèbre professeur de l'école Notre-Dame ; mais il a été surtout le maître de saint Bernard, et ç'a été pour lui une telle gloire qu'elle a éclipsé toutes les autres (1). Elle a fait oublier, en effet, quelques unes des plus belles œuvres de saint Étienne, quelques unes de celles qui mériteraient le plus d'être connues, parce qu'elles ont exercé une certaine influence sur la société chrétienne.

Il nous reste, en particulier, du saint abbé de Cîteaux une recension de la Vulgate Latine, qui a joué un certain rôle dans l'histoire, et qui est cependant demeurée presque inconnue, bien que les manuscrits originaux existent encore dans une de nos plus riches bibliothèques de province.

Cette recension va faire l'objet de l'étude suivante. Nous allons en raconter l'origine, en faire connaître les manuscrits, en rechercher les sources, en décrire les principes, les lois et les tendances ; et finalement nous recueillerons quelques-uns des nombreux enseignements qu'elle nous donne, surtout en l'étudiant dans ses rapports avec les recensions d'Alcuin et de Théodulfe.

*cause de son extrême vieillesse et de sa cécité. « Longo confectus senio, ita ut caligarent oculi ejus et videre non possent. » Exordium cisterciense, I, 37. — Cf. Patrol. Lat. CLXVI, col. 1372, D. — Cela suppose de 80 à 90 ans : par suite, saint Étienne avait de 60 à 70 ans, en 1109. — Dans l'Exordium Cisterciense, qui est probablement de saint Étienne, celui-ci est dit être le second abbé de Cîteaux, chap. xvii. — Patrol. Lat. CLXVI, I col. 1508-1509.*

(1) On lit, dans un catalogue des abbés de Cîteaux, ce distique en l'honneur de saint Étienne : (Gaspar Longelinus, *Notitia abbatiarum ordinis Cisterciensis*, Cologne, 1640, in-4°, page 7).

Anglicus hic Stephanus fulsit velut angelus unus,  
Sancta veste Bernardum vestiit iste.

## I

Les recensions de la Vulgate Latine ne manquent pas dans les bibliothèques de France et d'Italie, d'Espagne et d'Angleterre, d'Allemagne et d'Autriche. Quand on a parcouru, même sommairement, quelques centaines de manuscrits latins, par exemple, ceux de la Bibliothèque Nationale, à Paris, on sait à quoi s'en tenir là-dessus, et on jette aux quatre vents du ciel bien des idées universellement reçues dans les livres classiques sur le sujet, à propos de l'uniformité absolue de la Vulgate et de la ressemblance parfaite de ses manuscrits. On sait surtout le cas qu'il faut faire des assertions qui prétendent ramener les divergences ou les incorrections de la Vulgate Hiéronymienne à de simples fautes de copistes, à des inadvertances de scribes, à des bévues de moines illettrés. Il faut bien nommer les moines, en effet, puisqu'il est reçu aujourd'hui comme parole d'évangile, plus même que parole d'évangile, que les moines ignorants du Moyen-Age sont la cause de tout le mal !

Le fait est que les manuscrits latins de la version de saint Jérôme sont criblés de ratures, de surcharges, d'annotations marginales, de passages réécrits, soulignés, exposés, accompagnés en un mot de tous les signes qu'on a employés, de siècle en siècle, pour indiquer les passages qu'on voulait supprimer ou qu'on désirait modifier. C'est là un fait et un fait tellement universel, qu'il renverse, d'un coup, toutes les idées reçues sur cette matière. On ne trouve rien de semblable dans aucune autre langue : les Syriens, les Coptes, les Éthiopiens, les Arabes, les Arméniens n'ont jamais

traité de cette façon les manuscrits de leurs bibles, et, même en tenant compte du nombre infiniment plus considérable de manuscrits latins que nous avons en Occident, il faut avouer que les Latins priment en ceci les autres peuples et occupent une place tout-à-fait à part. On ne trouve pas, même chez les Grecs, quelque chose qui puisse entrer en parallèle avec ce qu'on remarque chez les Latins. Les seuls manuscrits grecs qu'on puisse comparer aux manuscrits latins, dont nous parlons, sont les quatre ou cinq onciaux les plus anciens, comme le Vatican, le Sinaïtique, l'Éphrémétique, le Codex Bezaë, etc. On sait, en effet, que Tischendorf n'a pas reconnu moins de douze correcteurs différents dans son célèbre Sinaïtique, et quelques-uns de ces correcteurs ont introduit, dans ce célèbre manuscrit, plus de mille leçons différant du texte original.

Le Sinaïtique a des frères ou des cousins par centaines dans les manuscrits latins que nous a légués le Moyen-Age. — Voilà un premier fait qui saute aux yeux, dès qu'on se met à explorer en grand les manuscrits de la Bible; et en voici un second qui ne tarde pas à être moins évident.

Les ratures, les retouches, les notes marginales ou interlinéaires, les corrections enfin de toute sorte, qu'on aperçoit dans les manuscrits latins de la Bible, ne sont pas le fait de *correcteurs*, comme on l'a supposé communément et trop facilement. Le correcteur est un personnage presque mythique, un personnage que la critique moderne a presque inventé de toutes pièces; car, s'il a existé en réalité, il a été relativement rare, et son office a été presque toujours une sinécure.

Qu'est-ce, en effet, qu'un « *correcteur* » proprement dit? — Le correcteur proprement dit est celui qui

relit la copie une fois faite, et qui, la comparant à l'original, fait disparaître les fautes dues à l'ignorance ou à l'inadvertance du copiste. Son œuvre est une œuvre de simple contrôle, une œuvre inspirée par l'axiôme ancien comme le monde, affirmant que quatre yeux y voient en général beaucoup mieux que deux. Tel est et tel doit être l'office du correcteur, si nous prenons ce mot dans sa signification stricte. Qu'il y ait eu de véritables correcteurs, même pour la Bible, nous ne voulons pas le nier ; mais ils ont été relativement rares, et les révisions que nous ont conservées les manuscrits latins, ne viennent certainement pas d'eux. Ce n'est pas, en effet, à des correcteurs que nous avons à faire ; c'est à des éditeurs, à des recenseurs, à des critiques enfin ; car les corrections, que nous remarquons dans les bibles du Moyen-Age, ne portent pas sur des fautes de copistes, sur des erreurs involontaires ; mais bien sur des textes différents que l'on compare et entre lesquels on fait un choix, soit pour les substituer les uns aux autres, soit pour les fondre les uns avec les autres. Les copistes et les correcteurs ne sont pour rien, ou presque pour rien dans cet immense travail que nous présentent les bibles latines. Ce sont des recenseurs, des éditeurs, en un mot des critiques plus ou moins instruits, mais de vrais critiques, qui sont les auteurs responsables de toutes les modifications que le texte de saint Jérôme a subies.

Mais quelle est la tendance de ces travaux critiques ? Avec quoi les a-t-on faits ? Pourquoi les a-t-on entrepris ? Quel but s'est-on proposé ? Avec quels éléments les a-t-on construits ? — Ce sont là des questions que tout le monde se pose, mais auxquelles il est rarement facile de répondre ; sur lesquelles on ne trouve guère dans les livres aucune réponse ; auxquelles on n'a,

en général, répondu que par *a priori*, parce que, pour répondre à ces questions, il faut commencer : 1° par étudier chaque document à part, et 2° par le comparer ensuite aux autres.— Or, l'étude même d'un seul document demande beaucoup de temps et impose un labeur très pénible. Rien ne le prouve mieux que le peu qu'on a fait jusqu'ici dans cet ordre d'études. Que savons-nous, par exemple, des bibles dites de Charlemagne ou d'Alcuin (1)? — Rien ou presque rien. Et le peu que nous en savons n'est pas certain, parce qu'il ne repose pas sur un examen scrupuleux des documents eux-mêmes. On a examiné quelques passages, confronté quelques versets ou demi-versets ; et puis, on a édifié, avec ces *éléments* incomplets, des théories plus ou moins incorrectes. Le procédé est facile, mais il n'est pas sérieux ; il ne peut conduire qu'à des résultats suspects et contestables.

Pour se rendre compte d'une recension quelconque, en l'absence de tout document historique, il faudrait commencer par dépouiller minutieusement chaque manuscrit et par comparer le résultat obtenu, soit avec l'original, soit avec les versions. Après avoir accompli ce travail d'ensemble on pourrait déterminer les principes qui ont guidé le recenseur et le critique du Moyen-Age. Mais c'est là un travail si long et si pénible qu'on ne l'a presque jamais tenté, et voilà pourquoi nous connaissons à peine l'A B C des recensions dont la Vulgate de saint Jérôme a été l'objet. Presque

(1) Monsieur Léopold Delisle fait, dans une note de son intéressante monographie sur les *Bibles de Théodulfe*, la remarque suivante : L'examen raisonné et comparatif de ces manuscrits, et, en général, de toutes les bibles carlovingiennes, constituerait un travail fort utile et très original. *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 1879, p. 28.

aucun recenseur ne s'est préoccupé de nous dire les lois qu'il s'était prescrites dans son travail, et personne ou presque personne n'a entrepris de dégager ces lois, en examinant les quelques recensions qui ont laissé un nom dans l'histoire du Moyen-Age.

Il était nécessaire de rappeler ces faits et de les mettre en lumière pour faire comprendre l'importance de la recension de saint Étienne Harding, et pour voir la place qui lui revient au milieu des travaux du même genre parvenus jusqu'à nous.

Ce qui constitue, en effet, le caractère spécial de la recension Stéphanique, c'est que nous savons, de source authentique, quand, pourquoi, dans quel but elle a été entreprise, et comment elle a été exécutée. L'auteur de cette révision a pris lui-même la peine de nous instruire sur tous ces points, dans une note qui a été publiée par Mabillon et qui est la seule chose que l'on connaisse sur la bible qui porte le nom d'Étienne. Nous donnerons plus loin cette note; mais auparavant il faut faire connaissance avec les manuscrits auxquels elle se rapporte.

## II

Les manuscrits de la recension Stéphanique ne sont plus à Cîteaux, qui a été en partie détruit à l'époque de la Révolution, et qui, en partie encore, a été transformé en pénitencier; comme tous les autres manuscrits de l'abbaye, ceux-là ont été transportés à Dijon où ils sont déposés à la bibliothèque de la ville, sous le numéro 9 *bis*. Plusieurs savants les ont vus durant les derniers siècles; Durand et Martène en parlent dans le *Voyage littéraire de deux bénédictins de la Congrè-*



*gation de France* (1); les auteurs du *Gallia Christiana* (2) et ceux des *Acta Sanctorum* (3) les mentionnent, et c'est là ou dans les œuvres de saint Bernard qu'ont puisé leurs renseignements tous ceux qui en ont dit quelques mots dans les livres de critique biblique moderne. Seul un homme paraît les avoir examinés avec quelque soin, J. Mabillon, car seul il en parle à peu près exactement.

Tous les autres auteurs tombent dans des erreurs plus ou moins graves ; c'est ainsi que les auteurs du *Gallia Christiana* semblent attribuer, on ne sait comment, la recension, non pas à Étienne, mais au bienheureux Albéric ; Durand et Martène supposent que la bible a six volumes, tandis qu'elle n'en a et n'en a jamais eu que quatre, depuis un temps immémorial. Elle n'en avait que quatre en 1663, époque à laquelle a été faite la belle reliure actuelle, en veau fauve, aux armes de Cîteaux sur le plat ; elle n'en avait même que quatre, deux cents ans auparavant, alors que l'abbé Jean de Cirey inventoriait les manuscrits de l'abbaye, après avoir consacré trois ans de temps et de grandes

(1) « La bibliothèque est au-dessus ; le vaisseau est grand, voûté et bien percé. Il y a un fond de livres imprimés sur toutes sortes de matières, et sept ou huit cents manuscrits, dont la plupart sont des ouvrages des Pères de l'Église. Les plus considérables sont la Bible en six volumes, que saint Étienne troisième abbé de Cîteaux fit corriger par des Rabbins. » — *Voyage Littéraire de deux religieux bénédictins de la Congrégation de saint Maur*. Paris, 1717, tome I, 221.

(2) *Gallia Christiana*, 1728. Tome IV, page 984 : « Sane vero scriptum habetur in ultima pagina secundi voluminis bibliorum mis in folio, apud Cistercium, hunc librum absolutum fuisse anno 1109, sub Stephano secundo abbate Cistercii, qua in pagina ipse testatur Albericus (!) hæc biblia a se correctæ ad Hebræos et Chaldæos codices etc., etc. »

(3) *Acta Sanctorum*, 17 avril. Voir aussi 26 janvier et 29 avril.

sommes d'argent à les remettre en ordre (1). On voit par suite, que cet ouvrage n'a jamais été l'objet d'un examen sérieux. Cela est tellement vrai, que les écrivains de Cîteaux, ceux en particulier qui ont retracé son histoire littéraire, ne mentionnent même pas la recension de la Bible parmi les ouvrages de saint Etienne.

Mabillon a donc là, comme en beaucoup d'autres choses, opéré une véritable découverte. Aussi est-ce depuis son édition de saint Bernard qu'il est question de la « *bible de saint Étienne*. » C'est sous ce nom que les manuscrits sont connus à la bibliothèque de Dijon, et il n'y a qu'à prononcer ce mot pour voir s'illuminer la figure du gardien de ce précieux trésor, l'excellent M. Philippe Guignard, auquel nous devons, entre autres travaux, une très belle et très correcte édition des « *Us et Coutumes de Cîteaux* » (2). C'est sous ce nom encore que mentionnent l'ouvrage Durand et Martène, et qu'en parlent les auteurs de l'*Histoire littéraire de la France*. Cependant, la désignation paraît de création moderne, car, s'il y a eu autrefois une tradition sur ce point, il y a longtemps qu'elle s'est perdue. Elle n'existait certainement pas, en 1480, à l'époque où Jean de Cirey inventoriait les trésors de son

(1) On lit sur la couverture du manuscrit 253 de la bibliothèque de Dijon : « *Inventorium librorum Cistercii confectum anno 1480 ... Jean de Cirey.* » — A l'intérieur, les lignes suivantes tracées au minium servent de titre à tout le volume : « *Inventorium librorum monasterii Cisterciensis Cabilouensis diocesis, factum per nos Johannem abbatem ejusdem loci, anno Domini millesimo cccc octogesimo, postquam per duos annos continuos, labore duorum et saepe trium ligatorum, eosdem libros aptari, ligari et cooperiri, cum magnis sumptibus et impensis, fecimus.* »

(2) Ph. Guignard, *Les monuments primitifs de la règle Cistercienne*, Dijon, in-8°. 1878.

abbaye, puisqu'en décrivant les manuscrits il n'a pas l'air de soupçonner le trésor qu'il a entre les mains et ne dit pas un mot de saint Étienne. — On peut voir, en note (1), la description assez exacte que l'abbé du quinzième siècle nous a laissée des manuscrits de son prédécesseur (2). Nous nous contenterons simplement

(1) Numéro 563 : « Un autre volume, de grand format et assez antique, contenant le Pentateuque, les livres de Josué, des Juges et Ruth. Le second feuillet débute dans la table, par les mots : « *Defuncta est Sara,* » et l'avant dernier feuillet se termine par les mots : *Ad vesperam* (Ruth, II, 17). Les volumes suivants sont ainsi décrits : 564 : « Autre volume semblable au précédent. Il contient les quatre livres des Rois et tous les prophètes, à l'exception de *Daniel*. Le second feuillet débute par ces mots écrits en caractères moyens : « *Incipiunt Capitula,* » et l'avant dernier feuillet se termine par ceux-ci : « *Et quid.* » — 565. « Autre volume semblable au précédent, contenant *Job*, les Psaumes, les Proverbes, l'Ecclésiaste, *Daniel*, les Paralipomènes, Esdras, Esther, *Judith*, la *Sagesse*, l'*Ecclésiastique*, *Tobie*, et les Machabées. Le second feuillet débute par ces mots du Prologue écrits à l'encre rouge : « *Incipit Prologus,* » tandis que l'avant-dernier feuillet finit par ces mots écrits d'une main différente de celle qui a rédigé le volume : « *Et numero.* » — 566. « Autre volume assez grand et de la même écriture que le précédent. Celui-ci contient le Nouveau Testament. Le second feuillet, après les Tables (des Canons d'Eusèbe), débute par les mots : « *Conjugem suam* (Matthieu I, 20). » L'avant dernier se termine, dans les hymnes notées en musique, par les mots : « *Per Scimitam.* »

Dans le catalogue de Jean de Cirey, chaque article débute alternativement par une majuscule rouge et bleue. — Cf. *Us.* 358, p. 48.

(2) Les *incipit* et les *explicit* sont encore corrects à l'heure qu'il est, à deux exceptions près ; mais à deux exceptions qui montrent seulement que le temps a accompli, là aussi, son œuvre destructrice, depuis l'époque où Jean de Cirey inventoriait les livres de Cîteaux. Ainsi, au commencement du troisième volume, les feuillets contenant le *prologue*, « *Incipit Prologus,* » du livre de *Job* ont disparu ; mais *l'explicit* est parfaitement exact, et, de plus, il est vrai que les mots « *et numero* » sont d'une autre main que le reste du volume. Antérieurement au quinzième siècle, quelques feuillets, — quatre, si nous avons bon souvenir — étaient tombés à la fin, mais on les avait remplacés, et l'écriture de ces feuillets est très différente de celle des précédents. C'est pourquoi cette circonstance a

d'y ajouter quelques mots. Les quatre volumes d'Étienne renferment l'Ancien et le Nouveau Testament, et il n'est pas douteux, en effet, que le recenseur cistercien ne se soit occupé du Nouveau, bien que, dans sa note, il parle surtout de l'Ancien. Au point de vue paléographique, les manuscrits pourraient facilement passer pour plus modernes, si on ne savait point, de source certaine, qu'il sont de la fin du onzième ou des premières années du douzième siècle. Ils trahissent, d'ailleurs, de plusieurs manières, les circonstances difficiles au milieu desquelles ils ont vu le jour (1). Deux scribes

frappé tout de suite Jean de Cirey. Dans le dernier volume, qui contient le Nouveau Testament entier, l'*explicit* n'existe plus, car on a détaché l'*Hymnaire noté* qu'il y avait à la fin; mais il est encore visible, en inspectant le volume tel que nous l'avons, qu'on a arraché quelques fascicules de parchemin; car, entre la couverture et le reste du volume, il y a un espace vide, pouvant contenir, dans l'état normal, une cinquantaine de feuillets. C'est plus qu'il n'en faut pour l'*Hymnaire noté*. Cette opération a été faite depuis 1663, car, à l'époque de la dernière reliure des volumes, on aurait fait disparaître les traces de la soustraction, si celle-ci avait été déjà accomplie. Ce n'est pas, du reste, le seul exemple du même genre que nous rencontrons dans les manuscrits de Cîteaux. A la fin du livre des *Us et Coutumes de Cîteaux*, contenu dans le manuscrit 82 de la bibliothèque publique de Dijon, il y a, depuis des siècles, une lacune qui comprend environ 112 folios, et elle existait déjà du temps de Jean de Cirey, en 1480. Ces 112 folios renfermaient, entre autres choses, « un *Hymnaire* » et c'est sans doute cette ressemblance entre les deux lacunes qui a fait supposer à Mabillon que le *traité* « *De cantu* » de saint Bernard existait à la fin de la bible de saint Étienne : « *Ejusmodi tractatus nuper compactus servabatur in exemplari Bibliorum, quod per Stephanum Cistercii abbatem tertium emendatum est.... Sed postea ab eo avulsum, ut ego ipse ex INDICE* (il s'agit ici évidemment de l'*Index* placé en tête du livre des *Us* et non pas de la Bible, qui n'en a pas) *contentorum, et ex vacuo spatio deprehendi.* » — Mabillon en tête du *Tractatus de cantu de saint Bernard. Patrol. Lat. CLXXIII, col. 1119-1120.* — Le Ms des *Us* contenait 15 articles. Il manque aujourd'hui les derniers: Le *Psautier*, les *Cantiques per annum*, l'*Hymnaire*, l'*Antiphonaire* et le *Graduel*.

(1) Le parchemin est, en effet, très-grossier, et les quatre volumes

y ont mis la main : l'un a copié les deux premiers volumes et l'autre les deux derniers (1). Ce n'est point que l'écriture soit très diverse, mais il y a cependant, entre les deux, des différences assez marquées, pour qu'elles n'aient pas échappé à l'abbé Jean de Cirey.

Quoique la tradition relative à la *Bible de saint Étienne* ne soit pas ancienne, puisque Jean de Cirey

n'ont pas le même format. Ils mesurent respectivement 470×322, 470×300, 428×300, 444×315, si bien que pas un volume ne ressemble à l'autre. Le premier a la tranche rouge, tandis que les trois autres ont la tranche blanche et cette différence remonte évidemment à l'origine, puisque, ni les relieurs de 1480, ni ceux de 1663, ne l'ont fait disparaître. La différence de format a été cependant atténuée par les relieurs de 1663 ; au premier aspect, elle paraît moins grande qu'elle n'est en réalité.

(1) Dans les deux premiers volumes, les cahiers se font suite et sont numérotés sur le premier et sur le dernier feuillet. Le premier volume a 14 fascicules, le second en a 16, en tout, 30 fascicules pour les deux tomes. Les volumes ayant respectivement 115 et 151 feuillets, on voit que les cahiers ne sont pas formés régulièrement de 4 ou 5 feuillets doubles. Les deux derniers volumes sont plus soignés. Le copiste possédait quelques notions de dessin ou de peinture. Ainsi, le folio 13 tout entier est consacré à l'histoire de David, dans le tome 11<sup>e</sup>. Le recto contient 16 sujets différents; les dessins du verso ne sont pas terminés. Au milieu il y a un beau portrait de David assis sur un trône et jouant de la cithare. Par devant lui se tient un chœur de musiciens, dont l'un joue d'un orgue à tiroirs. On rencontre également, dans le troisième volume, des peintures relatives à des faits ou à des personnages bibliques, à Aman, f<sup>o</sup> 121, *b*. 1 ; à Esther, f<sup>o</sup> 121, *b*, 2 ; à Judith et à Holopherne, f<sup>o</sup> 137, *a* ; à Daniel et aux trois enfants dans la fournaise, f<sup>o</sup> 164, *a*, 2 ; voir encore folio 165, *b*, 173, *a* ; 190, *a*, etc.— Le quatrième volume s'ouvre par deux portraits, l'un de saint Damase, l'autre de saint Jérôme qu'on nous présente tout naturellement revêtu des habits de moine. Les feuillets 200-203 du troisième volume ont été rapportés, ainsi que Jean de Cirey l'observe dans son inventaire.— Dans le quatrième volume on a remplacé un feuillet sur deux des Canons d'Eusèbe. — Le feuillet 10 également moderne contient les 28 *capitula* qu'on a substitués aux anciens, à partir du treizième siècle ; mais on trouve en tête de saint Mathieu les anciens *capitula*, au nombre de 35.

semble l'ignorer, il n'y a pas de doute cependant que nous n'ayons les manuscrits originaux, tels qu'ils sont sortis des mains de leur auteur et des copistes qu'il employa. La note dont nous avons déjà parlé nous apprend que le travail a été terminé en 1109 (1), par conséquent, peu de temps après la mort de saint Albéric (26 janvier 1109) et l'élection de son successeur ; mais si le travail a été terminé en 1109, il a été commencé plus tôt, et il n'y a qu'à peser ce qui est dit dans la note (*magno labore præparatum*) ou à jeter un coup d'œil rapide sur les quatre volumes, pour voir qu'on ne se trompe pas beaucoup en fixant le commencement de l'entreprise à l'année 1100.

Nous avons déjà remarqué plus haut que la révision de saint Étienne doit une grande partie de son importance à ce que nous savons — certainement, et par l'auteur lui-même — 1° pourquoi elle a été entreprise, et 2° de quelle manière elle a été faite.

La note, où saint Étienne nous renseigne sur ces deux points, est placée à la fin, non pas du quatrième volume mais du second, f° 150, *b*, 1. — Pourquoi en a-t-il été ainsi ? Pourquoi cette note vient-elle au milieu et non pas à la fin de l'ouvrage tout entier ? — On ne saurait en donner exactement la raison. Il est probable que cela est dû uniquement au hasard. A la fin du se-

(1) J. Mabillon a omis le commencement de cette note, qui nous donne précisément la date de l'ouvrage. — La voici : (Manuscrit 9 bis de la bibliothèque de Dijon, tome n°, f° 150, *b*, 1) : « Anno n° centesimo nono ab incarnatione Dni, liber iste finem sumpsit scribendi gubernante Stephano, n° abbate, cenobium Cisterciense. » Saint Étienne est, en réalité, le troisième abbé de Cîteaux ; mais il est très souvent appelé le *second*, parce que saint Robert se démit presque dès la première année et revint à Molesmes (1199). — Il est peut-être bon de remarquer que, dans cette note, le mot n°, semble avoir été gratté. Il y avait peut-être primitivement III° (*abbate*).

cond volume, il y avait un peu d'espace blanc, tandis qu'il n'y en avait peut-être pas à la fin du troisième, et que le quatrième volume se terminait par un hymnaire. De plus, la recension Stéphanique a trouvé quelque chose de particulier à observer dans les livres des Rois, et comme les livres des Rois sont placés en tête du second volume, c'est peut-être la raison pour laquelle la note de saint Étienne a été mise à la fin de celui-ci plutôt que du quatrième (1). Elle est écrite d'une main différente du reste de l'ouvrage, et il est possible qu'elle soit de la main de saint Étienne. Elle occupe la première colonne du feuillet 150, verso, presque en entier.

Aussitôt qu'on ouvre l'un ou l'autre de ces quatre volumes, on est immédiatement frappé, au fur et à mesure qu'en en tourne les feuillets, par une multitude de passages corrigés, qui attirent le regard. C'est, du reste, ce qu'on remarque dans des centaines d'autres manuscrits de la Vulgate Latine, ainsi que nous l'avons observé précédemment. Toutefois, ici, les corrections revêtent une forme spéciale, elles ne sont pas placées à la marge ou entre les lignes, comme cela a lieu dans beaucoup d'autres exemplaires, elles sont dans le corps de l'ouvrage et voici de quelle manière on les a opérées. On a commencé par gratter le texte primitif, et on a ensuite recopié, sur l'endroit gratté, le texte qu'on a cru devoir lui substituer. On comprend tout de suite qu'il a dû se présenter divers cas et que chacun d'eux a entraîné quelques modifications dans le procédé qu'on a employé ; quelquefois on a substitué un passage de même longueur, et alors on s'est contenté

(1) Il est, du reste, fort heureux que la note d'Étienne ait été placée à la fin du second volume, car les quatre derniers feuillets du troisième ont été remplacés et toute la fin du quatrième a disparu.

simplement de gratter le premier et de transcrire le second à la même place. D'autres fois, on a supprimé un passage sans le remplacer par un autre; alors, il a fallu d'abord le gratter et ensuite on a eu le choix entre deux partis: on pouvait gratter le passage qu'il fallait supprimer et laisser simplement l'endroit vide. C'est ainsi qu'on a agi dans quelques manuscrits de la Bible, par exemple, dans le manuscrit 11937 dont nous aurons à parler plus tard. Ce manuscrit est criblé de grattages, et ces grattages s'étendent d'une lettre ou d'un mot jusqu'à plusieurs lignes. Le procédé est simple, mais il est aussi très grossier; et les manuscrits qui ont subi cette opération désastreuse présentent quelque chose de très désagréable à l'œil. Ils sont cependant assez nombreux parmi les manuscrits latins.

On pouvait en second lieu effacer non-seulement le passage qui devait disparaître, mais aussi quelques unes des lignes voisines; et, en recopiant celles-ci, les mots un peu espacés ou les lettres un peu dilatées, on obtenait une écriture continue. Le texte était sans doute un peu lâche et il frappait aussi le regard; seulement l'aspect général était moins disgracieux. C'est ce second procédé qui a été adopté par saint Étienne, là où il a eu des passages à supprimer. Quand il a fallu, au contraire, ajouter des textes qui manquaient dans le manuscrit primitif, le même auteur a adopté un procédé analogue; au lieu de transcrire ces passages entre les lignes ou à la marge, il les a placés dans le corps même de l'ouvrage dont il a effacé quelques lignes qu'il a ensuite réécrites en serrant les mots. Il y a, par suite, dans les quatre manuscrits que nous venons de décrire, des corrections de deux sortes. Dans les unes, le texte est plus lâche; dans les autres, il est plus serré; mais les unes comme les



aufres sautent aux yeux, car la couleur de l'encre est plus noire, et l'opération du grattage a aussi modifié la couleur du parchemin. On voit donc, tout de suite, dès qu'on connaît les principes appliqués par saint Étienne, quels sont les endroits qui doivent être l'objet d'une plus grande attention.

Une étude superficielle des quatre volumes de la recension Stéphanique suggère immédiatement, les observations que nous venons de faire; mais, si on poursuit cet examen général, en allant du commencement à la fin, depuis le premier jusqu'au dernier feuillet, on constate encore deux faits: c'est que les corrections où le texte est lâche dominant dans l'Ancien Testament, tandis que les corrections où le texte est serré sont en plus grand nombre dans le Nouveau. Si on a compris la portée des remarques faites tout à l'heure, on peut tirer de ces deux faits les conclusions suivantes: dans l'Ancien Testament, on a supprimé, en général, des textes, tandis que, dans le Nouveau Testament, on en a ajouté. Nous verrons plus tard si l'étude détaillée des manuscrits justifie ces conclusions.

Les documents originaux de la recension Stéphanique ainsi décrits, passons à l'étude de la recension elle-même et demandons-nous comment saint Etienne fut amené à concevoir l'idée d'un pareil travail.

### III.

Quand on connaît l'histoire des commencements de Cîteaux et le rôle que saint Étienne a joué dans la fondation de ce monastère, on se demande quelles circonstances ont porté ce religieux à entreprendre un travail aussi long et aussi difficile que l'est une

recension de la Vulgate. En l'an 1100, le Nouveau Monastère était environné de difficultés de tout genre, difficultés morales, difficultés matérielles, et le poids d'une bonne partie de ces difficultés retombait sur les épaules d'Étienne Harding. Où a-t-il pu trouver le calme nécessaire pour concevoir, poursuivre et réaliser un dessein comme le sien ? Comment a-t-il fait pour se procurer les moyens nécessaires à l'exécution d'une aussi grande entreprise ? En 1100 les émigrés de Molesmes étaient dans la plus grande pauvreté, dans le plus complet dénuement ; et cependant, pour revoir minutieusement des textes comme celui de la Bible, il fallait s'imposer d'énormes dépenses. Saint Étienne a donné à tous les travailleurs à venir un grand exemple ; il a vu l'utilité, la nécessité de la recension et il a mis la main à l'œuvre, probablement sans se préoccuper des réflexions que nous venons de faire. Lui-même nous raconte, du reste, comment il fut amené à concevoir ce grand projet.

En s'établissant à Cîteaux, les religieux partis de Molesmes n'avaient emporté que les livres strictement nécessaires, à savoir, quelques bréviaires et quelques missels ; mais ils ne pouvaient pas se suffire avec cela, et un de leurs premiers soins devait être de se procurer des exemplaires des livres saints et des autres livres liturgiques : d'autant plus qu'en commençant leur réforme ils avaient très bien compris que, pour la rendre durable, il fallait établir, dans leur communauté et dans toutes celles qui pourraient un jour en dépendre, une uniformité absolue de rites et de coutumes. C'est pourquoi une des premières constitutions de l'ordre, une de celles qui furent arrêtées du vivant de saint Albéric et de saint Étienne, prescrit l'uniformité dans les livres liturgiques et, en particulier,

dans la Bible, qui est appelée « *Textus*, » le *Texte*, suivant l'usage qu'on commençait alors à adopter (1).

On travailla donc de bonne heure à rédiger les livres qui devaient servir de types à tous les autres, conformément aux constitutions de l'ordre, et un des premiers auxquels on mit la main fut naturellement la Bible.

On en possédait déjà quelques exemplaires, soit pour l'office dans le chœur de la chapelle, soit pour les lectures publiques au réfectoire, soit même pour l'étude privée à l'intérieur des cellules, car les livres saints étaient alors, comme ils sont toujours demeurés depuis, l'ouvrage que les religieux étudiaient le plus. Saint Étienne, arrivé à l'âge où il était, ne pouvait pas ignorer que les bibles ne s'accordaient pas toujours entre elles. C'est pourquoi, avant de rédiger l'exemplaire type, il fallait s'en procurer diverses copies pour faire un choix en connaissance de cause. C'est là ce qui eut lieu, ainsi que saint Étienne nous l'apprend en propres termes. On rassembla des bibles ; on s'adressa même à différentes églises, afin d'être plus sûr du texte que l'on adopterait, « *ut veraciorum sequeremur*, » et on se mit à l'œuvre. Ceci se passait vers l'an 1100-1105.

« Or, il arriva, dit saint Étienne, qu'entre toutes les

(1) Dans une note qu'on lit en tête du Psautier de saint Robert, le chef des émigrés de Molesmes et le premier fondateur de Cîteaux, il est fait allusion à cette constitution dont nous donnerons plus loin le texte. — Ce Psautier resta à Cîteaux après la mort de saint Robert (1109), en vertu d'une transaction passée entre les religieux de Molesmes et ceux de Cîteaux. On le conserve aujourd'hui à la bibliothèque publique de Dijon. Il est dit à propos de ce volume : « *Super quo totius religionis psalteria transsumi et in littera et accentu ac punctuatione debent. Sed ordo non accepavit præcedens calendarium, nec sequentem litaniam.* » — *Voyage littéraire de deux bénédictins*, etc. 1717, p. 222.

bibles ainsi rassemblées de divers côtés, il y en eut « une » qui différait notablement de toutes les autres : elle avait un texte plus complet ; elle contenait ce que renfermaient les autres, mais elle avait en plus de nombreux passages qui lui étaient exclusivement propres. Un problème se posait tout de suite : quelle était la valeur des additions que présentait cette bible ? Faisaient-elles partie du texte sacré, et pouvait-on, par suite, choisir cet exemplaire singulier pour original ? — Étienne avoue ingénument qu'il éprouva un faible pour le volume plus complet que ne l'étaient les autres. En agissant de la sorte, il ne fit, au reste, qu'imiter la plupart des copistes, qui, au dire des critiques modernes, ont toujours eu l'habitude de préférer les textes complets. On copia donc cette bible ; mais, comme on s'en servit dans les lectures publiques, — certaines notes du manuscrit l'attestent encore, — on remarqua bien vite les gloses qu'elle renfermait. « Aussi, ajoute saint Étienne, ne fûmes-nous pas médiocrement troublé à propos de ces variantes ; la raison nous apprend, en effet, que ce qui a été traduit par un seul interprète et sur un seul texte, l'Hébreu, doit rendre un sens unique... C'est pourquoi nous avons été extrêmement étonné de voir la différence des bibles, qui nous viennent toutes cependant d'un seul traducteur (saint Jérôme) (1). »

(1) *Patrol. lat.* CLXVI, col. 1373, D. — 1576, A : « Frater Stephanus, Novi Monasterii abbas, et presentibus et futuris servis Dni salutem.

« Hanc historiam scribere disponentes, inter plurimos libros quos de diversis congregavimus, ut veraciorem sequeremur, in quemdam, tere ab omnibus multum dissonantem, impegimus et quia illum pleniorum ceteris invenimus, fidem ei accommodantes, hanc historiam, secundum quod in eodem libro invenimus, scripsimus. Qua digesta, non modice de dissonantia his-

Il y avait, en effet, de quoi troubler un homme qui faisait sa lecture habituelle de la Bible et qui considérerait le livre comme inspiré de Dieu. Saint Étienne n'est pas le seul qui ait relevé les mêmes variantes, et qui ait éprouvé les mêmes scrupules ; les manuscrits latins existant dans nos bibliothèques l'attestent encore. Il n'est pas le seul qui ait vu le problème soulevé par les nombreuses interpolations que ces manuscrits renferment et qui ait essayé de le résoudre.

Beaucoup d'autres chrétiens l'ont vu, l'ont examiné et l'ont tranché à leur manière ; mais, seul, saint Étienne nous a dit à l'aide de quels moyens il en était venu à bout, de telle sorte que, avant d'avoir étudié les manuscrits de sa recension, nous savons déjà le résultat auquel nous devons aboutir.

Les principes qui dirigèrent saint Étienne ne sont pas nouveaux dans la société chrétienne. Il n'y a pas un des grands écrivains de l'antiquité qui ne les ait connus, formulés et défendus, depuis saint Jérôme, saint Augustin, saint Isidore et saint Grégoire, jusqu'aux derniers auteurs du Moyen Age. Il va de soi, en effet — « *plena docet ratio*, » comme dit saint Étienne Harding — que là où les versions ne sont pas d'accord, dans les exemplaires qui les contiennent, il faut remonter au texte original pour savoir qui a tort et qui a raison. C'est, en tout cas, le moyen le plus simple et

loriarum turbati sumus, quia hoc plena docet ratio, ut quod ab uno interprete, videlicet beato Hieronymo, quem, cæteris interpretibus omissis, nostrates jamjamque susceperunt, de uno hebraico veritatis fonte translatum est, nunquam debeat sonare. Sunt tamen quidam Veteris Testamenti libri, qui non de hebraico, sed de chaldaico sermone ab eodem nostro interprete sunt translati ; quia sic eos apud judæos invenit, sicut ipsemet in prologo super Daniele scribit, nosque illos sicut cæteros libros secundum ejus translationem suscepimus. »

le plus sûr, — quand on peut l'employer, — pour résoudre la difficulté. Mais l'original pour l'Ancien Testament est le texte hébreu ou chaldaïque, tandis que, pour le Nouveau Testament, c'est le texte grec. Si donc on veut revoir sérieusement le Nouveau Testament latin, il faut remonter à l'original grec, tandis que, pour revoir l'Ancien Testament, il faut revenir à l'original hébreu. Tel est, en effet, l'axiôme juridique depuis Gratien (1).

Ce sont là des principes si rationnels, que saint Étienne, au lieu de les formuler en termes exprès, nous dit plutôt comment il les appliqua ; et c'est en ceci que sa recension offre un grand, un très grand intérêt. « Je suis allé trouver, dit-il, des Juifs versés dans les Écritures qu'ils possèdent, et je les ai interrogés ; en latin, sur tous les passages existant dans notre manuscrit, mais qui ne figuraient pas dans beaucoup d'autres exemplaires latins. Or, ces Juifs ayant consulté plusieurs de leurs livres hébreux et chaldaïques, dans les endroits sur lesquels je les interrogeais en latin, n'y ont point trouvé les versets ou parties de versets qui m'inquiétaient (2). »

(1) Gratien, écrivant à une époque où on se préoccupait beaucoup de la correction de la Bible, a cru devoir tracer les règles à suivre par les critiques, dans son célèbre décret. — « Ut veterum librorum fides de hebræis voluminibus examinanda est, ita novorum græci sermonis normam desiderat. » — Gratien, *Décret*, dist. IX. cap. VI. — (Emil. Friedberg, *Decretum magistri Gratiani*, Leipzig, 1879, in-4, col. 17).

(2) *Patrol. lat.* CLXVI. Col. 1375 : « Unde nos multum de discordia nostrorum librorum quos ab uno interprete suscepimus admirantes, Judæos quosdam in sua scriptura peritos adivimus, ac diligentissime lingua romana inquisivimus de omnibus illis scripturarum locis, in quibus illæ partes et versus, quos in prædicto nostro exemplari inveniebamus, et jam in hoc opere nostro inscriperamus, qui

Voilà donc un homme qui ne s'est pas contenté de trouver un manuscrit plus complet pour l'adopter, et il n'est pas le seul, même chez les Latins. Beaucoup d'autres personnes ont éprouvé les scrupules de saint Étienne, et les ont traduits d'une manière tout aussi pratique et non moins énergique.

Ainsi toutes les additions que présentait le manuscrit employé par saint Étienne comme original, *au moins dans ces passages*, manquent dans l'hébreu. Le fait a été constaté par des Juifs instruits, et il a été vérifié dans plusieurs exemplaires. Que faut-il en penser et que faut-il en faire ? — Saint Étienne se l'est évidemment demandé, et il n'a pas hésité un instant. « La Vulgate, dont je me sers, s'est-il dit, a été faite par saint Jérôme sur le texte hébreu ; par conséquent, elle doit représenter l'hébreu, et ne contenir rien en plus, rien en moins. Ces passages ne sont donc pas authentiques et ne viennent pas de saint Jérôme. Je dois les effacer ; je puis, en tout cas, les effacer, car ils ne viennent certainement pas de l'hébreu, et ils ne viennent même pas de saint Jérôme. En effet, bien que saint Jérôme eût pu, à la rigueur, les insérer dans la traduction qu'il faisait sur l'hébreu, cela n'est pas probable, historiquement parlant ; et, critiquement parlant, c'est le contraire qui est certain. Si, en effet, saint Jérôme avait pratiqué lui-même ces interpolations, on les trouverait dans la généralité des manuscrits latins. Or, c'est le contraire qui a lieu. Je suis donc certainement en présence d'interpolations, qui

suos libros plures coram nobis revolventes et in locis illis ubi eos rogabamus, hebraicam sive chaldaicam scripturam romanis verbis nobis exponentes, partes vel versus, pro quibus turbabamur, minime repererunt. »

ne viennent pas de saint Jérôme. J'ai donc le droit et le devoir de les faire disparaître. »

Saint Étienne n'établit pas ce raisonnement d'une façon aussi complète ; il procède très rapidement ; il se hâte de tirer la conclusion : « c'est pourquoi, nous dit-il, m'attachant à la vérité hébraïque et chaldaïque, avec laquelle la plupart des exemplaires latins sont d'accord, puisqu'ils ne contiennent aucun de ces passages, j'ai compris que ces derniers n'étaient que des interpolations, et, comme tels, je les ai grattés, ainsi qu'on le voit dans beaucoup d'endroits de cet ouvrage, *« surtout dans les livres des Rois, »* où figuraient le plus grand nombre de ces erreurs.

Le procédé est énergique, la mesure radicale, mais tout cela est juste. Aussi saint Étienne n'hésite-t-il pas à ajouter ce qui suit : « Maintenant, dit-il, je supplie instamment ceux qui liront ce volume de ne pas y interpoler de nouveau les parties de versets ou les versets dont je parle. » On voit suffisamment en quels endroits ils se trouvaient, *car les grattages opérés sur le parchemin montrent clairement où ils étaient.* — « *Par l'autorité de Dieu et de notre Ordre, j'interdis à qui que ce soit de traiter sans respect ce livre que j'ai préparé avec tant de soin, de le crayonner ou d'y noter quoique ce soit aux marges.* (1) »

(1) *Patrol. Lat.* CLXVI vol. 1376, A : « Quapropter hebraicae atque chaldaicae veritati, et multis libris latinis, qui illa non habebant, sed per omnia duabus illis linguis concordabant, credentes, omnia illa superflua prorsus abrasimus, veluti in multis hujus libri locis apparet, et praecipue in libris Regum, ubi major pars erroris inveniebatur. Nunc vero omnes qui hoc volumen sunt lecturi rogamus quatenus nullo modo praedictas partes, vel versus superfluos huic operi amplius adjungant. Satis enim lucet in quibus locis erant, qui



Telle est la célèbre note de saint Étienne : elle est connue, depuis J. Mabillon, sous le nom de « *Censura de aliquot locis Bibliorum.* » — On voit qu'il n'y est pas question du Nouveau Testament. Cependant la recension Stéphanique le contient, et il présente, lui aussi, des corrections exécutées de la même façon que celles de l'Ancien. Ces corrections sont-elles de saint Étienne? — Cela ne nous semble pas douteux, car il n'est pas probable que l'attention de ce religieux, une fois éveillée, ne se soit point portée sur le Nouveau aussi bien que sur l'Ancien Testament; si saint Étienne a corrigé le Nouveau Testament, il l'aura pour sûr revu en s'aidant du texte grec. Toutefois, en l'absence de tout renseignement formel, nous n'osons pas encore nous prononcer. Il faudrait étudier le quatrième volume minutieusement, pour porter un jugement motivé sur ce point secondaire.

Pour résumer les observations précédentes, nous pouvons dire que saint Étienne Harding a, dès le commencement du douzième siècle, conçu et exécuté le projet que forma plus tard le concile de Trente et qu'accomplit le Saint Siège : il a tenté de ramener la version Hiéronymienne de la Bible à sa pureté primitive, en la dégageant de toutes les additions, qui y avaient été faites dans le cours des temps. Il a conçu nettement son plan; ce plan est parfaitement correct, et il l'a exécuté, au moins d'après ses dires, d'une main nette, ferme et énergique. C'est la seule recension de la Bible latine, sur laquelle nous ayons des

rasura pergameni eadem loca non celat. Interdicimus etiam auctoritate Dei et nostræ congregationis, ne quis hunc librum, magno labore præparatum, inhoneste tractare, vel ungula sua, per scripturam vel marginem ejus, aliquid notare presumat. »

renseignements précis et authentiques ; voilà pourquoi elle occupe une place à part et a une importance qu'aucun homme instruit ne saurait méconnaître. Si le concile de Trente et si le Saint Siège avaient connu l'existence de cette recension, il est probable, pour ne pas dire certain, qu'on aurait fait quelque usage, au seizième siècle, des manuscrits Stéphaniques dans la correction de la Vulgate. Mais, à cette époque, on ne la connaissait pas. C'est Mabillon qui, dans son édition de saint Bernard, en a révélé l'existence au monde savant, en publiant la note de saint Etienne : « *Frater Stephanus, Novi Monasterii abbas, et præsentibus, et futuris servis Dei, salutem etc.* (1). »

Ce qu'il y a de plus étonnant, c'est que, depuis Mabillon, personne n'ait songé à examiner un peu à fond la recension Stéphanique, pour voir dans quelles limites on pouvait en faire usage pour l'histoire de la Vulgate latine ; et cette circonstance n'est pas de nature à donner une haute idée des études bibliques dans l'Occident latin, en particulier, en France. On s'est contenté de dire que saint Étienne avait revu quelques endroits de la Vulgate sur le texte hébreu.

La recension Stéphanique a une importance indéniable en elle-même, comme travail accompli par un homme à la fois sage et éclairé, sachant ce qu'il faisait et voulant le faire comme il faut. Cela est évident, mais ce n'est pas tout.

En effet, précisément parce que nous savons les lois qui ont présidé à l'exécution de ce travail critique, nous pouvons arriver, en l'étudiant, à nous rendre

(1) J. Mabillon, *Opera S. Bernardi*, III, xi, — *Patrol. Lat.* CLXVI, col. 1373, D. — Mabillon a omis de publier l'indication chronologique placée en tête de cette note. Voir page 538, en note.

compte, d'un seul et même coup, de plusieurs faits critiques qu'il est très important de connaître. Ainsi l'étude de la recension Stéphanique nous apprend 1° dans quel état se trouvait le texte hébreu au onzième siècle ; 2° dans quel état se trouvait également la Vulgate latine, au moins d'une manière générale. Elle nous fournit un point de repère fixe pour apprécier les recensions antérieures, qui portent un nom, et ont une date, pourvu qu'il nous en reste des monuments certains ; 3° Elle nous aide aussi à juger les recensions postérieures : les idées, les préoccupations et les lois qui les ont inspirées ou qui ont présidé à leur exécution. A ce point de vue, nous croyons qu'une collation minutieuse et complète de cette recension rendrait un service signalé à la science biblique, au moins pour ce qui regarde la Vulgate latine. (1)

Nous n'avons pas eu le temps de dépouiller à fond les quatre volumes qui renferment le travail de saint Étienne. Cependant, nous les avons parcourus ; nous avons pris des notes sur toutes les parties de l'Ancien et du Nouveau Testament. Nous en avons même colla-

(1) Nous avons rédigé les pages qui précèdent et les pages qui suivent, lorsque nous avons lu l'appréciation suivante du célèbre Père Carlo Vercellone sur la recension Stéphanique. On va voir que l'éminent critique pense tout-à fait comme nous : *Variæ lectiones Vulgatæ latinæ*, in 4°, 1862, Tome II, p. XV. Après avoir rapporté la note de saint Étienne, le Père Vercellone dit : « Ex hoc insigni testimonio colligimus : 1° Additamenta de quibus agimus, ineunte sæculo XII, a plerisque exemplaribus Hieronymianæ versionis, saltem apud Gallos, exulasse. 2° Stephanum plures diversarum ecclesiarum codices studiose accurateque contulisse. 3° Eundem, ut dubia ex varietatibus latinorum codicum exorta exsolveret, ad hebraicos et chaldaicos codices prudenter confugisse. 4° Illum veluti germanam lectionem sapienter delegisse, quam plures latini codices, consentiente sacro textu, confirmabant. »

tionné une partie mot pour mot, et nous allons faire connaître le résultat de notre examen.

## IV

Comme saint Étienne signalait à notre attention les livres des Rois, en observant que là surtout il avait trouvé des différences entre le manuscrit plus complet et les autres, nous avons collationné ces livres, et, comme nous nous adressons à des lecteurs sérieux, à des lecteurs qui ne se contentent pas d'étudier superficiellement les choses mais qui, allant, au contraire, au fond des choses, aiment à se rendre un compte exact des pièces intéressant un grand procès, nous allons présenter, dans un tableau d'ensemble, les variantes que nous fournissent les manuscrits de la recension Stéphanique. Dans ce tableau, les *omissions* sont indiquées par [ ]; les *additions* par — — ; les *transpositions* par // ; les *substitutions* par le soulignement ou le caractère *italique*. Un certain nombre de leçons sont notées d'un *astérisque* (\*), par ce qu'elles méritent de fixer l'attention d'une manière toute particulière, ainsi qu'on le verra plus loin. Ces observations bien comprises, voici le tableau des principales variantes que renferme la recension Stéphanique, dans le premier livre de Samuel ou des Rois.

1 I, 6 /conclusisset Dominus/  
 2 » 8 /sum tibi/  
 3 » 9 /Silo et biberat/  
 4 » 11 omnes dies  
 5 » 21 [vir ejus]  
 6 II, 3 quoniam deus  
 7 » 5 saturati prius  
 8 » » pro pane  
 9 » 6 ad infernum.  
 10 » 13 [veniebat] puer  
 11 » 17 erat enim  
 12 » 18 —adhuc— puer  
 13 » 20 dixitque [ei]:  
 14 » » /Dominus tibi/  
 15 » 24 /est enim/  
 16 » 25 in domino  
 17 » 29 sacrificium —Israel—  
 18 » 30 honorificaverit me  
 19 » 33 /virum penitus/  
 20 III, 6 /vocare rursus/  
 21 » 9 et dixit: ecce.  
 22 » » intellexit igitur  
 23 » 17 /dominus locutus est./  
 \*24 IV, 1 [Et factum est... pugnam et  
 25 » 3 steteruntque majores  
 26 » » /hodie dominus/  
 27 » 13 pro arca Domini  
 28 » 19 mortuus [esset]  
 29 » 22 [et] ait:  
 30 V, 2 tulerunt [que] Philistinum  
 31 » 3 in loco suo.  
 32 » 4 die alia  
 33 » 5 /truncus solus/  
 \*34 » 6 [et ebullierunt... civitate]  
 35 » 7 quia dura  
 \*36 » 9 [inierunt... pelliceas]  
 37 VI, 2 de arca [Domini]  
 38 » 5 similitudinem annorum  
 39 » 9 nobis /malum hoc/  
 40 » 18 in illo die.  
 41 » 19 [eo] quod  
 42 VII, 3 vestrum [Baalim] et  
 43 » » servite illi soli  
 44 » 6 et fuderunt  
 45 » » illa et dixerunt  
 46 » » tibi peccavimus  
 47 » 10 inire praelium  
 48 » 17 /ibi etiam/ altare  
 49 VIII, 6 displicuit —que—  
 » 9 /audi vocem/  
 \*50 » 18 [quia... regem]  
 51 IX, 1 Bechorath — filii Fared, — filii  
 52 » 6 /est in Dei/  
 53 » » —et— omne quod  
 54 » » absque ambiguitate.  
 55 » 7 ad virum [Dei]

56 » 16 /que nunc est hora./  
 57 » 17 dominus ait ei:  
 58 » 20 quas /perdidisti nudius tertius./  
 59 » 23 seorsum [apud te]  
 60 » 24 /die illa cum Samuhele./  
 \*61 » 25 [stravit... dormivit]  
 \*62 X, 1 [et liberabis... principem]  
 63 » 2 a me hodie./  
 64 » 11 Saul in prophetis.  
 65 » 12 alter ad alterum  
 66 » 16 locutus /ei fuerat./  
 67 » 19 projecistis —Dnm— Deum  
 68 » 24 clamavit cunctus populus.  
 \*69 XI, 1 [et factum... mensem]  
 70 » » ascendit — autem—  
 71 XII, 2 ad /diem hanc/  
 72 » 11 Badan —et Barac.—  
 73 » 15 sermonem Dni.  
 74 » 19 Samuel dixit—que—  
 75 » 20 domini et Servite  
 76 » 23 in Domino,  
 77 XIII, 11 /dilaberetur populus/  
 78 » 14 /sibi Dominus./  
 \*79 » » que preceperit  
 80 » 15 [Et reliquit... Benjamin]  
 81 » 23 transibiderent.  
 82 XIV, 3 quo isset  
 83 » 6 vel in multitudo  
 84 » 7 cupis [et] ero  
 85 » » quocumque volueris.  
 86 » 8 transibimus  
 87 » 13 Jonathas /repleans manibus/  
 88 » 17 qui erat cum eo  
 89 » 18 /Israel in die illa/  
 » 19 reboabat.  
 90 » 24 vir... sociatus est.  
 91 » 27 virgula... favo  
 92 » 30 /major fuisset/  
 93 » 36 de eis virum.  
 94 » 37 Deum —dicens;—  
 95 » 40 in parte una  
 \*97 » 41 Dnm [deum Israel]  
 \*98 » » [Quid est... sanctitatem]  
 99 » 49 [et] nomina duarum  
 100 » 50 et nomina principum  
 101 » 51 eis fuerat  
 102 » 52 quemcumque videbat  
 103 XV, 3 nunc igitur vade  
 104 » » [et non... aliquid.  
 \*105 » » [lactantem]  
 106 » 7 reniat  
 107 » 12 crexisset ibi  
 \*108 » » [et Saul... ad Saul]  
 109 » 18 in via  
 110 » 21 /populus de praeda/  
 111 » » ut immolent dno [Deo]

112 » 29 /non parcat in Israel/  
 113 » 32 et tremens]  
 114 » 33 liboris mulieres  
 115 » 35 constituisset [eum]  
 116 » » Saul — regem —  
 117 xvi, 4 pacificum [est]  
 118 » 7 hominis [ego]  
 119 » 10 adduxit autem  
 120 » 11 fille huc/ veniat  
 121 » 13 tulit igitur  
 122 » » /David in die illa/  
 123 » » et in reliquam  
 124 » 16 noster — rex —  
 125 » » lenius feras  
 126 » 17 providete [ergo] michi  
 127 » 23 /tollebat David/  
 128 xvii, 1 congregantes vero  
 129 » 2 Saul et viri Israel  
 130 » 3 lorica amata  
 131 » 8 Numquid /non sum ego/  
 132 » 12 /erat nomen/ Isai  
 133 » 23 ex castris  
 134 » 26 qui /secum stabant/  
 135 » » quis /est enim/  
 136 » 35 et sequabar eos.  
 137 » 36 [Nunc.... incircumciscus]  
 138 » 37 qui eruit me  
 139 » 39 nec usum habeo  
 140 » 42 erat autem adol.  
 141 » 45 /exprobrasti hodie/  
 142 » 46 —Dns— Deus in Israel  
 143 » 49 et [circumducens]  
 144 » 51 eduxit [eum.]  
 145 » 54 illud in Jerusalem  
 146 xviii, 1 colligata est  
 147 » 4 qua erat restitus  
 148 » 7 atque dicebant  
 149 » 8 ejus /iste sermo/  
 150 » » /dederunt mille./  
 151 » 17 dixit autem Saul  
 152 » » mea in eo  
 153 » 20 filiam Saul alteram  
 154 » » /alteram David/  
 155 » 21 dixit ergo Saul  
 156 » 23 parum /vobis videtur/  
 157 » 25 /necesse rex/ sponsalia  
 158 » 26 dixerat Saul  
 159 » 27 /dies paucos/  
 160 » » Abiit —Acacharon—  
 161 » » /preputia eorum/  
 162 » » /ei Saul/ Micol  
 163 » 28 quia Dns  
 164 » 30 se agebat  
 165 xix, 1 /valde David./  
 166 » 3 ubicumque fuerit  
 167 » 4 locutus est autem

168 » » /valde tibi/  
 169 » 10 /lancea David/  
 170 » » perlata est in pariete  
 171 » 17 locus est [mih] —indicens—  
 172 / 18 quæ fecerant  
 173 » 20 /in illis spes Dni/  
 174 » 21 /Saul misit/  
 175 » » [et iratus est irac. Saul]  
 176 » 22 abiit autem ipse  
 177 » 23 veniret in Naioth in Rama.  
 178 » 24 /se etiam ipse/  
 179 » » et cecinit  
 180 xx, 6 si [respiciens] —  
 181 » » contribulibus ejus  
 182 » 8 /in me iniquitas aliqua/  
 183 » 9 absit hoc a me  
 184 » 10 Pater tuus dure [de me]  
 185 » 11 Veni [et] egrediamur  
 186 » 15 /Auferat... David] (1) †  
 187 » 17 diligeret eum  
 188 » 22 Vade [in pace]  
 189 » 27 /vacuus apparuit/  
 190 » 34 quod confodisset  
 191 » 40 dedit igitur Jonathas  
 192 » » vade [et] defer  
 193 » 41 Osculantes [se]  
 194 » 43 surrexit [David]  
 195 xxi, 2 /a me missus es/  
 196 » » /tibi præcepta/  
 197 » » Nunc igitur  
 198 » 4 sacerdos [ad] David  
 199 » » ait [illi]  
 200 » » /panes laicos/  
 201 » 9 est [alius hic] absque  
 202 » 11 dixeruntque —ei— servi  
 203 » » /ad eum... David/  
 204 » 15 hinc ingredietur  
 205 xxii, 1 /inde David/  
 206 » 9 Achitob [sacerdotem]  
 207 » » Achitob sacerdotem  
 208 » 11 /venerunt universi/  
 209 » 12 Saul [ad Achimelech]  
 210 » 13 /pro eo Dum/  
 211 » 15 /consultere pro eo/ Dum  
 212 » 17 manum suam  
 213 » 18 in sacerdotes —Dni—  
 214 » 19 mulieres et parvulos  
 215 » » bovemque et asinum.  
 216 xxiii, 1 eripuerunt Ceilam.  
 217 » 2 consuluit [ergo]

(1) Voir les remarques que nous faisons plus loin sur ce passage.

218	»	1	/salvabis Ceilam/	255	»	»	et dixit David.
219	»	4	ait [ei] : surge [et] vade.	256	»	18	in manu /mea malum./
220	»	5	absit [ergo] David.	257	»	20	in terra eorum
221	»	9	/rescisset David/	258	»	21	/male tibi/ dicam
222	»	11	in manu ejus	259	»	»	apparet [enim]
*223	»	12	/viri Ceilæ me/	260	»	23	in manu mea
*224	»	13	[et salvatus esset]	261	»	»	nolui levare
225	»	14	[in monte opaco]	262	xxvii, 1	—in—	uno die in
226	»	»	/tamen eum./	263	»	10	respondebat—que— David
227	»	22	Abite [ergo], oro.	264	xxviii, 3	»	in Rama urbe sua
228	»	»	ibi —ubi dixistis.—	265	»	8	vestitusque [est]
229	xxiv, 7	»	quoniam Christus Dni est.	266	»	»	[et] abiit ad
230	»	11	in Dno meo.	267	»	11	/suscita mihi/
231	»	15	mortuum sequeris.	268	»	14	quam in terram
232	»	19	indicasti —michi—	269	»	17	faciet [enim] /Dns tibi/
233	»	»	in manu tua	270	»	21	ad Saul et ait
234	xxv, 1	»	in Rama.	271	»	22	/et tu audi/ vocem
235	»	7	/eis quicquam/	272	»	»	tua ut ponam
236	»	13	tunc /David ait/	273	xxix, 3	»	usque in diem hanc.
237	»	»	singuli gladio suo.	274	»	4	revertatur vir [iste]
238	»	14	unus de pueris suis)	275	»	»	/ptacare poterit./
239	»	»	/misit David/	276	»	6	usque ad diem.
240	»	15	quo sumus conversati.	277	xxx, 8	»	eos [an non ?]
241	»	16	apud ipsos greges.	*278	»	»	dixitque ei [Dns]
242	»	18	et —ista— posuit	*279	»	14	australem partem Cerethi.
243	»	25	ne ponat, obsecro.	280	»	15	ad fistum cuneum./
244	»	»	quia secundum	281	»	»	in manu Dni
245	»	»	/est stultitia/ cum eo.	282	»	»	et [ego] ducam
246	»	29	porro /anima inimicorum/	*283	»	»	[Et juravit ei David]
247	»	30	/tibi Dominus./	284	»	19	defuit /quidquam/ a parvo
248	»	36	usque —in— mane.	285	»	23	/Dns nobis./
249	xxvi, 2	»	deserto Ziph	286	»	»	in manu nostra.
250	»	8	/concluserit hodie/	287	»	25	usque ad diem.
251	»	10	aut in prælio	288	»	21	David [ipse] et viri ejus.
252	»	11	propitius /michi sit/	289	xxxi, 4	»	nimio timore
253	»	12	Tulit ergo David	290	»	8	ut exfoliarent.
254	»	17	Num [quid] vox	291	»	12	in Jabes [Galaad]

Nous ne tenons pas compte, dans le tableau qu'on vient de lire, d'une multitude de variantes purement orthographiques, probablement de quatre ou cinq cents, peut-être même de plus. Ainsi on lit : « *Penenna, ofni, sinees,* » au lieu de « *Phenenna, Ophui, Phinees;* » « *Helcana* » pour « *Elcana* » ; « *Samuhel* » au lieu de « *Samuel* » ; « *optulit, temptare, solempnem, adnuntiare* » au lieu de « *obtulit, tentare, solemnem, annuntiare.* etc., etc. Le manuscrit n'est

pas plus constant que les imprimés dans la manière dont il orthographie les mêmes noms. On trouve, là aussi, *Filisthæi*, *Filistiim*, *Filistinorum*, *Filistini*, etc. sans qu'on puisse évidemment assigner aucun motif à ces divers usages ; ces variantes ne sont, le plus souvent, que le fait du scribe, et ce n'est que lorsqu'elles offrent une singularité unie à une certaine régularité qu'elles peuvent servir de note caractéristique à un temps, à une époque, à un pays ; nous n'avons découvert rien de semblable dans les manuscrits de saint Étienne, ce qui ne veut pas dire cependant, qu'à l'aide d'un examen plus attentif, on ne pût relever des particularités orthographiques ayant quelque valeur. L'épellation des noms propres pourrait quelquefois avoir un intérêt. « *Abinoem*, » par exemple, diffère notablement d'*Achinoem*, » tandis que « *michi* » ne dit rien de plus que « *mihî*. » Nous avons donc négligé presque toutes les variantes orthographiques, pour nous en tenir purement et simplement aux *omissions*, aux *additions*, aux *substitutions* et aux *transpositions* ; car c'est dans ces quatre catégories-là que les variantes peuvent devenir graves et caractéristiques.

Il va sans dire que nous devons avant tout nous occuper des rapports qui existent entre cette recension et la Vulgate Clémentine, puisque c'est cette dernière que nous avons choisie comme terme de comparaison. Or, ces deux documents, comparés l'un à l'autre, nous fournissent 290 variantes par omission, addition, transposition et substitution. à savoir, 73 omissions, 22 additions, 68 transpositions et 130 substitutions. Tel est le résultat brut. Il a déjà une certaine signification ; mais il faut le discuter encore plus à fond.

Mettons d'abord de côté les transpositions, qui ne



sont le plus souvent qu'affaire d'inadvertance : négligeons même les substitutions, bien qu'elles soient plus significatives, parce que, limitées, comme elles le sont ici, à des mots ayant presque le même sens, elles ne tirent pas à conséquence. (1)

Restent donc les 73 omissions et les 22 additions. En d'autres termes la recension Stéphanique contient 22 petits fragments qui manquent dans la Vulgate, tandis que la Vulgate contient 73 fragments qui manquent dans la recension Stéphanique. Celle-ci est donc plus courte que la Vulgate Clémentine, et notablement plus courte, puisque la différence, toutes choses égales d'ailleurs, est de 51 en faveur des passages omis par saint Étienne, mais contenus dans la Vulgate. Par conséquent les Réviseurs romains ont suivi un manuscrit qui se rapprochait davantage de celui qu'avait copié saint Étienne. Cette conclusion s'impose et elle saute, pour ainsi parler, aux yeux; mais il ne faut pas s'arrêter là, car nous ne découvririons pas ainsi toute la vérité; nous devons descendre un peu plus dans le détail. Prenons d'abord les 22 additions que la recension Stéphanique contient de plus que la Vulgate.

Si nous examinons ces 22 additions, nous remar-

(1) « *Igitur* » au lieu de « *ergo* », « *autem* » au lieu de « *enim* », n'offrent rien de bien grave. Il faut bien dire aussi que toutes les substitutions ne sont pas aussi insignifiantes : « *saturati* » au lieu de « *repleti* » (I Samuel, II, 5), « *honorificaverit* » au lieu de « *glorificaverit* » (II, 30), « *steterunt* » au lieu de « *dixerunt* » (IV, 13), « *cunctus* » au lieu de « *omnis* » (X, 24) « *reboabat* » au lieu de « *resonabat* » (XIV, 19), « *amata* » au lieu de « *squamata* » (XVII, 5), « *cecinit* » au lieu de « *cecidit* » (XIX, 24), offrent un peu plus d'intérêt et pourraient servir à reconnaître la parenté de certains textes. Néanmoins on peut, surtout pour le but que nous nous proposons en ce moment, ne pas en tenir compte.

quons aussitôt qu'elles sont absolument insignifiantes, car à l'exception de « *Filii fared* » (IX,1), « *Regem* » (XV,35), « *Rex* » (XVI,16), « *ubi dixistis* » (XXIII,22), toutes les autres se réduisent à « *que* », « *et* », « *in* », etc., c'est-à-dire à rien du tout. Si on n'avait donc à se préoccuper que des additions, on pourrait dire que la Vulgate Clémentine s'accorde très bien avec la recension Stéphanique; et, ce résultat constaté, au lieu de s'inquiéter des conséquences, on se reposerait tranquille, en voyant les critiques aboutir au même point, à cinq cents ans de distance les uns des autres.

Mais, dès que nous étudions les 73 omissions, tout change d'aspect et change même beaucoup. — Sans doute, la majeure partie des passages que saint Étienne a rejetés et que les recenseurs Clémentins ont conservés, ne tire pas à conséquence. La plupart ne portent que sur des mots assez insignifiants; cela se conçoit et il devait en être ainsi. Sans quoi, que deviendrait le soin avec lequel on a copié la Bible, soin dont on nous parle si souvent? Il faut donc défalquer un bon nombre de ces 73 variantes, comme n'ayant aucune portée. Mais, cela fait, il en reste encore quelques-unes, qui méritent de fixer sérieusement notre attention. C'est qu'en effet plusieurs ne portent pas seulement sur des mots, mais aussi sur des versets entiers. Afin de faire mieux comprendre toute la gravité de la question que nous soulevons en ce moment, nous reproduisons en note quelques-uns de ces passages. (1)

(1) 1<sup>o</sup> IV. 1. — Et factum est in diebus illis, convenerunt Philistinim in pugnam. -- 2<sup>o</sup> V. 6. — Et ebullierunt ville et agri in medio regionis illius, et nati sunt mures, et facta est confusio mortis magne in civitate. -- 3<sup>o</sup> V. 9. — Inieruntque Getheni consilium et fecerunt sibi sedes pelliceas. -- 4<sup>o</sup> VIII. 18. — Quia

Voilà donc tout autant de mots, de demi-versets ou de versets qui sont omis par la récénsion Stéphanique et qui figurent dans la Vulgate Clémentine ! Il suffit de parcourir ces variantes pour voir aussitôt qu'une

petistis vobis regem. — 5° IX. 25. — Stravitque Saul in solario et dormivit. — 6° X. 1. — Et liberabis populum suum, de manibus inimicorum ejus, qui in circuito ejus sunt. Et hoc tibi signum, quia unxit te Deus in principem. — 7° XI. 1. — Et factum est quasi post mensem. — 8° XIII. 15. — Et reliqui populi ascenderunt post Saul obviam populo, qui expugnabant eos venientes de Galgala in Gabaa, in colle Benjamin. — 9° XIV. 41. — Quid est quod non responderis servo tuo hodie ? — Si in me, aut in Jonathan filio meo, est iniquitas hæc, da ostensionem ; aut si hæc iniquitas est in populo tuo, da sanctitatem. — 10° XV. 3. — Et non concupisceas ex rebus ipsius aliquid. — 11° XV. 12-13. — Et Saul offerebat holocaustum Domino, de initiis prædarum quæ attulerat ex Amalee. — et cum venisset Samuel ad Saul. — 12° XV. 32. — Et tremens. — 13° XVII. 36. — Nunc vadam et auferam opprobrium populi, quoniam qui est iste Philistæus incircumcisus. — 14° XVII. 49. — Circumducens. — 15° XIX. 21. — Et iratus iracundia Saul. — 16° XX. 6. — Respiciens. — 17° XX. 15. Nous avons d'abord placé en cet endroit, comme manquant dans saint Étienne, la seconde partie du verset XX, 15, que contient la Vulgate : « *Auferat Jonathan de domo sua, et requirat dominus de manu inimicorum David.* » Cependant, d'après les notes que nous avons prises, ce passage figurait dans les manuscrits de l'abbé de Cîteaux ; mais, comme il manquait dans ceux d'Alcuin, nous supposions que nous nous étions trompé dans notre collation, et nous avions d'autant plus de raison de le croire qu'il y a, en cet endroit, dans la récénsion Stéphanique, une rature qui s'étend depuis « *tuis* » de « *mortuus* » dans X. 14, jusques à « *Dominus* » du verset 15. Par suite de ces doutes, nous avons marqué d'une croix (†) la leçon 186. Il est certain que saint Étienne a trouvé la quelque chose qui manque dans l'hébreu, mais ce quelque chose doit être dans la première partie du verset 15, à moins que ce ne soit la seconde partie du verset même. Pour savoir à quoi nous en tenir, nous avons prié M. Ph. Guignard d'examiner de nouveau les manuscrits. Le savant bibliothécaire de la ville de Dijon nous a rendu ce service avec l'amabilité qui lui est ordinaire, et il a constaté que nos notes étaient exactes. C'est pourquoi nous devons conclure : 1° que saint Étienne a conservé la seconde partie du verset XX, 15

bonne moitié sont complètement indépendantes des scribes. Ce ne sont pas des fautes de copistes, c'est-à-dire, des fautes d'inadvertance ; ce sont des fautes de réviseurs ou de recenseurs. Ce sont ou des interpolations, ou des suppressions volontaires : il n'y a pas de milieu, et si chaque livre de la Bible en contient proportionnellement autant que le premier livre des Rois, il faut reconnaître que la recension Stéphanique diffère considérablement de la bible Clémentine (1)

Le résultat est curieux et il soulève, tout de suite, une multitude de questions plus ou moins graves et qu'il faudra bien essayer de résoudre un jour. Nous pouvons le faire, d'ailleurs, sans inquiétude, car on a pu remarquer que les omissions rapportées ci-dessus, si elles ont de la gravité au point de vue de la critique, n'en ont aucune au point de vue du dogme, de la

« *Auferat... David* : » 2° qu'il a omis, dans la première partie du verset, les mots « *aut si non fecero* » que quelques autorités ajoutent après « *in sempiternum* » (voir notre 2° article). — 18° XX. 22. — In pace. — 19° XXI. 11. — Ad eum, eum vidissent David. — 20° XXII. 9. — Sacerdotem. — 21° XXII. 12. — Ad Achimelech. — 22° XXIII. 13. — Et salvatus esset. — 23° XXIII. 14. — In monte opaco. — 24° XXX. 8. — Au non ? — 25° XXX. 8. — Dominus. — 26° XXX. 15. — Et juravit ei David.

(1) On trouve, dans les *Variæ Lectiones Vulgatæ Latinæ* du père C. Vercellone, à propos de toutes ces variantes, de très curieux détails, non seulement sur les manuscrits de la Vulgate, mais encore sur les opinions des critiques modernes. L'auteur rapporte en particulier l'opinion des divers correcteurs employés par le Saint Siège, et l'impression que laisse la lecture de ces extraits est que ces correcteurs n'ont pas eu de règles uniformes ou qu'ils ne les ont pas appliquées rigoureusement. A ce point de vue, saint Etienne de Citéaux a fait preuve d'un coup d'œil plus sûr, et, la voie une fois aperçue, il l'a suivie sans se détourner, ni à droite, ni à gauche. Il est vrai qu'il était tout seul. — Ceux qui n'auraient pas Vercellone sous la main n'ont qu'à parcourir les notes de Martenay et de Vallarsi (*Patrol. Lat.* XXVIII, col. 565 et suiv.) — Voir également R. Holmes et Parsons, *Vetus testamentum græcum*, tome II, et Welhausen, *Der text der Bücher Samuels*.

morale, pas même de l'histoire. Tout l'intérêt qui s'attache à ces variantes est purement critique. Il s'agit de savoir quelle est leur origine, comment et pourquoi on les a ajoutées dans certaines bibles, tandis qu'on les a retranchées dans d'autres ; car il n'y a pas de milieu : si on ne les a pas retranchées on les a ajoutées. Il est clair, par exemple, qu'on les a retranchées dans le manuscrit contenant la recension Stéphanique, car, comme l'observe très bien l'auteur : « *Superflua prorsus abrasimus, veluti in multis hujus libri locis apparet. Satis enim lucet in quibus locis erant, quia rasura pergameni eadem loca non celat.* » (*Patrol. Lat.* CLXVI, col. 1376, A.). — Et ce que nous disons du manuscrit de saint Etienne, nous pouvons le dire de beaucoup d'autres, notamment du manuscrit 11937 de la Bibliothèque Nationale. Toutes les omissions rapportées ci-dessus présentent dans le manuscrit de saint Étienne le phénomène que nous avons signalé précédemment, un passage réécrit sur un grattage et à lignes ou à mots plus espacés que cela n'a lieu dans le reste du manuscrit (1). On a donc supprimé quelque chose, puisque 1° le texte a été retouché et que 2° la retouche révèle, par sa forme même, une suppression. Il est vrai, sans doute, que le manuscrit Stéphanique ne nous apprend pas ce qu'on a supprimé, puisque le texte primitif a complètement disparu et qu'il n'en a pas même été conservé note à la marge ; mais une comparaison rapide, soit avec la Vulgate imprimée, soit avec quelques manuscrits, nous tire bientôt d'embarras ; et il n'y a pas l'ombre d'un doute que le manuscrit « *Plenior* » de saint Etienne, le texte plus complet qu'il prit pour original, ne renfermât les fragments rapportés plus haut en note d'après la

(1) Voir page 525.

Vulgate Clémentine. La Vulgate, que nous avons entre les mains dans l'Eglise Latine, représente donc un manuscrit qui ressemblait, d'assez près, au manuscrit « *Plenior* » dont se servit saint Étienne Harding.

Elle en diffère cependant, et même d'une manière assez notable ; et voici ce qui nous a permis de nous en assurer. Pour montrer comment nous sommes arrivé à constater cette différence d'une manière certaine, faisons avant tout une supposition : supposons, par exemple, que l'original employé par saint Étienne contient encore d'autres passages qui n'étaient pas dans l'hébreu, en dehors de ceux que nous avons cités plus haut ; qu'aurait fait l'abbé de Cîteaux, en appliquant rigoureusement sa manière de procéder ? — Il aurait d'abord gratté ces passages, et ensuite il aurait gratté quelques lignes avant et après, et enfin il aurait recopié ces dernières lignes d'une manière plus lâche que le reste du texte. Par conséquent, il nous suffirait aujourd'hui de rencontrer des grattages de ce genre pour conclure, sans craindre de nous tromper, qu'il y a là un passage d'omis. « L'original d'Étienne, dirions-nous en voyant ces endroits grattés et réécrits, l'original d'Étienne contenait ici quelque chose qui a été supprimé. » Et cette conclusion serait certaine, absolument certaine ; seulement, ce n'est point en comparant la Vulgate Clémentine à la recension Stéphanique qu'on découvrirait les mots omis, puisque la Vulgate Clémentine ne les contient pas. Mais, si la Vulgate Clémentine ne les renferme pas, il est possible et même probable que d'autres documents les renferment. C'est pourquoi, en opérant quelques recherches dans les manuscrits, on arriverait à découvrir les passages que saint Étienne aurait grattés : « *superflua prorsus abrasimus.* » C'est précisément en

employant cette méthode claire, nette et sûre, que nous sommes arrivé à reconstituer presque en entier le texte du premier livre des Rois dans le manuscrit « *Plenior*, » que saint Étienne a adopté pour original (1).

Voilà donc le résultat général auquel nous conduit une étude superficielle du premier livre des Rois, dans la recension Stéphanique : saint Étienne a supprimé 36 versets ou fragments de versets, que renfermait son manuscrit « *plus complet*. » De ces 36 passages, la Vulgate Clémentine en a retenu 26. Nous en avons retrouvé 5 dans d'autres manuscrits, et enfin il y en a 5 que nous n'avons encore découverts nulle part. Tel est, nous le répétons, le résumé sommaire de notre enquête, et ce résumé soulève toute une série de problèmes qu'il faut nécessairement aborder et essayer de résoudre. — En voyant des passages d'une étendue quelquefois assez considérable figurer dans certains manuscrits et pas dans d'autres : en voyant ces mêmes passages acceptés en partie mais aussi rejetés en partie par la Vulgate Clémentine, on se demande

(1) Voici la série de ces passages grattés dans la recension d'Étienne et dont nous avons suppléé l'omission, à l'aide d'autres manuscrits. — 27° XXI. 21. — « Israel » après « terræ ». — 28° XXIV. entre 7 et 8. — « Vivit Dominus, quia nisi Dominus percussisset eum, aut dies ejus venerit, ut moriatur, aut descendens in praelium perierit, propitius mihi sit Dominus ut ne mittam manum meam in Christum Domini. » Comparer XXVI. 10. — 29° XXVIII. 3. — A la fin : « *et interfecit eos qui Pythones erant,* » ou bien « *qui Pythones in ventre habebant.* » — 30° XXIX. 4. — Après « *vir iste* » « *Ipse et viri ejus.* » — 31° XXIX. 4. — Après « *praelium* » : « *et non sibi consiliarius noster.* » — Il existe encore plusieurs autres grattages dans le manuscrit de saint Étienne, à savoir, II, 27 ; II, 28 ; VI, 6-7 ; XXIV, 7 ; XXIX, 8 ; mais nous n'avons retrouvé nulle part les passages manquants. On voit donc qu'il existait des différences notables entre l'original adopté par saint Étienne, et le texte que la Vulgate semble avoir suivi.

tout de suite : Quelle est donc l'autorité de ces passages ? Et les questions se pressent à l'esprit et sur les lèvres : D'où viennent ces passages ? — Comment ont-ils pénétré dans la Vulgate Hiéronymienne ? — Est-ce saint Jérôme lui-même qui a fait ces interpolations dans sa traduction ? — S'il ne les a pas opérées lui-même, qui les a faites à sa place ? — Quand les a-t-on faites et en vertu de quels principes ?

## V

Il est, d'abord, clair et certain que ces passages ne viennent pas de l'hébreu, car l'hébreu ne les contient pas et le texte hébreu de la Bible est demeuré tel que nous l'avons aujourd'hui, à quelques légers changements près, depuis le commencement de l'ère chrétienne. C'est précisément, en s'appuyant sur le texte hébreu de la Bible, que saint Etienne Harding a condamné et rejeté ces passages superflus ; car son raisonnement est aussi clair qu'il est juste dans le fond : « saint Jérôme a traduit un texte hébreu comme celui que nous avons. Comme il est seul l'auteur de notre version de la Bible, et que, d'ailleurs, les manuscrits latins varient sur ce point, il faut évidemment rejeter ces interpolations ; très probablement elles n'appartiennent pas aux Saintes Écritures ; en tout cas, elles n'appartiennent pas à la version de saint Jérôme. » C'est pourquoi, nous dit-il, m'attachant à la vérité hébraïque et chaldaïque, j'ai gratté radicalement tous ces passages. « *Quapropter hebraicæ atque chaldaicæ veritati... credentes, omnia illa superflua prorsus abrasimus.* » (*Patrol. Lat.* CLXVI, col. 1376, A).



Il n'est pas moins certain que saint Jérôme n'est pas l'auteur de ces interpolations, et les preuves abondent pour le démontrer; car saint Jérôme a traduit le texte hébreu et rien que le texte hébreu. Le but qu'il s'est proposé — lui-même nous le dit — a été de fournir aux Latins une édition de la Bible qui fût conforme à celle des juifs; et les anciens nous apprennent — saint Augustin en particulier — que les juifs louaient, dans l'ensemble, le travail de saint Jérôme. De plus, le traducteur de la Bible latine a affirmé, à maintes reprises, qu'il n'avait rien interpolé au texte hébreu et il a émis cette affirmation, en particulier, dans la préface qu'il a placée en tête des Rois. « *Quanquam mihi omnino conscius non sim mutasse me quidpiam de hebraica veritate* (1). »

Nous devons donc croire, et croire absolument, que saint Jérôme n'a pas introduit ces passages dans sa version de l'hébreu, alors même qu'ils existaient, à son époque, dans d'anciennes versions, et cela pour l'unique motif de produire une version plus complète, « *Pleniorum*. » Si saint Étienne les a supprimés dans sa recension, ç'a été, en suivant à la lettre le conseil que saint Jérôme donnait à Paula et à Eustochium : « *interroga quemlibet Hebræorum, cui magis accommodare debeas fidem*. » Il n'y a pas l'ombre d'un doute à avoir. Mais alors, se demande-t-on, d'où

(1) *Patrol. Lat.* XXVIII, col. 557 B; « Cum intellexeris quod ante nesciebas, vel interpretem me æstimato, si gratus es, vel  $\pi\alpha\rho\alpha\rho\rho\alpha\sigma\tau\eta\iota\upsilon$ , si ingratus. Quanquam mihi omnino conscius non sim mutasse me quidpiam de hebraica veritate. Certe, si incredulus es, lege Græcos codices et Latinos et confer cum meis opusculis: et ubicumque inter se videris discrepare, interroga quemlibet Hebræorum cui magis accommodare debeas fidem: et, si nostra firmaverit, puto quod eum non æstimes conjectorem, ut in eodem loco mecum similiter divinarit. »

viennent ces interpolations, car la question ne fait que reculer et s'embrouiller ?

Répondons, avant tout, que ces interpolations n'ont pas été inventées de toutes pièces par de simples copistes, par des copistes qui se seraient proposés uniquement de reproduire les originaux qu'ils avaient sous les yeux. De simples copistes n'auraient pas inventé, *involontairement et sans y faire attention*, des variantes comme celles que nous avons placées (pp. 548-549 note), sous les numéros 2, 3, 6, 8, 9, 11, 13, 17, 28, etc. Cela est aussi clair que certain. Mais alors à qui sont-elles dues et comment se sont-elles produites ? — Faut-il y voir l'œuvre d'interpolateurs et de faussaires purs et simples ? — Nous ne le croyons pas davantage ; parce que ces interpolations, quoique très singulières, critiquement parlant, n'ont aucune signification et aucune portée en elles-mêmes. A quoi bon inventer de pareilles gloses ? Et quel plaisir peut-on éprouver à consteller un texte d'observations qui le plus souvent ne nous disent rien et ne nous apprennent rien ? Quand on se conduit en faussaire, on travaille pour des choses qui en valent la peine et on ne se contente pas de produire des niaiseries. Par conséquent, on peut affirmer aussi que les interpolations, dont il est question en ce moment, ne sont pas l'œuvre de simples copistes et moins encore l'œuvre de faussaires. A l'époque, d'ailleurs, où ces gloses font leur apparition dans les bibles latines, les Latins considéraient, depuis des siècles, les livres saints comme des livres inspirés et divins. Or, une autorité non suspecte de partialité l'a dit : « *On ne taille pas avec une telle liberté dans un texte admis comme inspiré. L'anatomie ne s'exerce pas sur des corps saints* (1). »

1 *Revue des Deux Mondes*, 15 mars 1886, page 260.

Les auteurs qui, après saint Jérôme, ont introduit ces passages dans la Bible Latine ne sont pas non plus des chrétiens qui considéraient ces fragments comme une œuvre purement humaine. Si nous n'avions dans ces fragments de la bible latine que des erreurs de scribes, on ne concevrait pas que ces fragments eussent pénétré, comme ils l'ont fait, dans autant de manuscrits latins, et on concevrait moins encore qu'on eût fait une place à la plupart de ces gloses dans la bible Clémentine. Il faudrait être plus que novice dans les études bibliques, théologiques et critiques, pour ne pas comprendre et admettre cela.

Par conséquent, lorsqu'on examine cette question : « à quelle source les auteurs latins postérieurs à saint Jérôme ont-ils puisé les gloses dont nous parlons ? » il est facile de répondre. La chose est si évidente pour quiconque a un peu d'expérience, que, même avant d'avoir rien vérifié, on peut résoudre le problème. Ainsi, par exemple, nous n'avons pas encore examiné le fait en détail ; et cependant, c'est pour nous tellement clair, sûr et certain, que nous affirmons, sans la moindre crainte de nous tromper, que presque toutes les additions relevées plus haut viennent *directement* ou *indirectement* de la bible des Septante. C'est en comparant la bible des Septante à la traduction de saint Jérôme qu'on a remarqué la différence entre les deux, soit qu'on ait comparé le texte grec et la Vulgate latine Hiéronymienne, soit même encore qu'on ait comparé simplement les deux textes latins entre eux, à savoir celui de l'ancienne Vulgate latine qui avait été faite, tout le monde le sait, non pas sur le texte hébreu mais sur le texte des Septante, et celui de la nouvelle Vulgate faite directement sur l'hébreu par saint

Jérôme. (1) Il est possible que la première hypothèse se soit réalisée quelquefois, c'est-à-dire, qu'on ait confronté le texte grec et un des textes latins entre eux, car les hommes connaissant le grec pendant le Moyen Age n'ont pas manqué en Occident, autant qu'on le croit en général. On pourrait dresser une longue liste de noms portés par des prêtres, des évêques et des moines qui n'ignoraient pas le grec, en Italie, en Gaule, en Espagne et en Angleterre. Cette hypothèse est donc possible. Cependant la seconde est de beaucoup la plus vraisemblable; elle l'est d'autant plus que, pendant près de trois cents ans, de l'an 420 à l'an 700 environ, les deux textes latins, l'antique Vulgate et la Vulgate Hiéronymienne, ont été employés conjointement, dans les Églises d'Occident. Saint Grégoire-le-Grand dit expressément qu'il se servait des deux et qu'il croyait même devoir à sa situation de citer, tantôt l'une, tantôt l'autre. Par conséquent la comparaison se faisait

(1) Après avoir écrit ce qu'on vient de lire, nous avons extrait du célèbre ouvrage du père Carlo Vercellone, *Variae lectiones Vulgatae Latinae*, le passage suivant : « Quod si vero illorum originem inquiramus, rursus illa ad quatuor classes reducemus : 1<sup>o</sup> enim pleraque ex greco vel potius ex vetere itala (la version latine faite sur les LXX) derivata sunt ; 2<sup>o</sup> non pauca ex duplici unius ejusdemque periodi versione ortum habuerunt ; 3<sup>o</sup> quaedam ex marginali glossemate ; vel 4<sup>o</sup> ex aliis bibliorum locis petita videntur. » *Variae Lectiones Vulgatae Latinae*, II, p. IX. — Il énumère ensuite les gloses, et on trouve dans sa liste la plupart de celles que saint Étienne a impi-toyablement raturées, à savoir, I Samuel (ou I Rois) IV, 1 ; V, 6 ; V, 9 ; VI, 1 ; VI, 19 ; VIII, 18 ; IX, 5, IX, 25 ; X, 1 ; X, 2 ; XI, 1 ; XIII, 15 ; XIV, 13 ; XIV, 22 ; XIV, 41 ; XV, 3 ; XV, 12-13 ; XVII, 36 ; XVIII, 6 ; XIX, 21 ; XX, 15 ; XXI, 11 ; XXIII, 13-14 ; XXIV, 17 ; XXV, 6 ; XXV, 31 ; XXVIII, 3 ; XXX, 15 ; *Variae Lectiones*, II, page IX-X. Le père Vercellone condamne presque toutes ces interpolations, quoique Sixte-Quint et Clément VIII en aient retenu un plus ou moins grand nombre. Ainsi Sixte-Quint retenait la célèbre interpolation XXIV, 7 *Fuit Dns*, etc., que l'édition Clémentine a rejetée.

forcément ; mais elle ne se faisait pas sans montrer que le texte antéliéronymien contenait des passages qui ne figuraient pas dans la Vulgate de saint Jérôme. Qu'on ait extrait ces passages de l'Ancienne Vulgate et qu'on les ait écrits à la marge des manuscrits de la Nouvelle, c'est ce que tout le monde comprend et ce que l'expérience nous prouve, comme nous le dirons plus loin ; car, dans les plus anciens manuscrits, les interpolations relevées plus haut sont placées à la marge on entre les lignes. Saint Étienne Harding atteste qu'à son époque elles manquaient dans la plupart des manuscrits latins ; il ne les rencontra que dans ce manuscrit « *Plenior*, » qu'il eut le bonheur de choisir pour original, car, sans cette circonstance, nous ne posséderions pas son importante recension de la Bible.

Malheureusement tout le monde n'a pas eu le sens critique d'Étienne Harding ; tout le monde n'a pas eu les moyens de contrôle dont il disposait ; tout le monde n'a pas eu son expérience et sa brillante éducation littéraire ; et voilà pourquoi toutes ces gloses, d'abord marginales ou interlinéaires, se sont glissées rapidement dans le texte des manuscrits modernes, parexemple, dans les bibles du treizième siècle. Ce parti a été adopté d'autant plus facilement que quelques-unes de ces gloses marginales semblaient réellement appartenir au texte, et les scribes n'ont pas su faire la distinction. C'est ainsi, pour ne citer qu'un exemple, que nous avons trouvé à la marge de plusieurs manuscrits, mêlés à beaucoup d'autres gloses, ces mots du chapitre V, 10, du premier livre des Rois : « *Cumque venisset arca Dei in Accaron*, » mais il est évident, pour quiconque lit le contexte, qu'ils font partie du verset, car celui-ci ne se comprend pas sans eux (V, 10) :

*Miserunt ergo arcam Dei in Accaron, (cumque venisset arca Dei in Accaron), exclamaverunt Accaronitæ, etc.* Supprimez les mots que nous avons placés entre crochets et la phrase devient boîteuse, mal construite ; on sent, tout de suite, que quelque chose y manque. Ce n'est pas le seul exemple du même genre que nous pourrions citer, même dans le premier livre des Rois. Dans ce cas et dans les cas semblables nous avons à faire à des erreurs de copistes, et à des erreurs qui se trahissent elles-mêmes : ceux qui les ont corrigées à la marge ne s'y sont pas trompés. Seulement les copistes postérieurs n'ont pas su établir toujours la distinction, dans ce fouillis d'annotations interlinéaires ou marginales, et il ne faut pas trop leur en vouloir, car cela demande plus de science, de goût, de tact et d'expérience que n'en ont les scribes ordinaires. Il y a là de quoi exercer la sagacité des critiques, et on voit bien, en effet, que ces notes l'ont exercée, puisque les modernes eux-mêmes n'ont pas toujours su se tirer d'embarras et que les réviseurs Clémentins ont toléré, dans la Vulgate que nous lisons encore, des passages qui n'ont certainement pas le droit d'y figurer ; car 1° ils ne figurent pas dans le texte hébreu et 2° ils n'émanent pas de saint Jérôme. Où sont, d'ailleurs, les hommes instruits qui peuvent établir, en un instant, une comparaison entre les divers textes, sans la moindre peine et sans le moindre effort ? Ces hommes, ils ont été toujours rares dans la société chrétienne, et, malgré les espérances que peuvent avoir conçues certaines personnes, nous sommes persuadé que jamais les savants polyglottes ne deviendront beaucoup plus nombreux qu'ils le sont maintenant. Les incorrections qui existent dans la Vulgate s'expliquent donc assez facilement, et il faudrait

être bien novice dans les choses de ce monde pour se montrer sévère à l'égard des recenseurs Clémentins. Au lieu de diminuer le respect à l'égard de la Bible, une étude approfondie de son histoire ne fait que l'augmenter ; car elle montre que si le zèle et la vigilance des chrétiens n'ont pas été partout et toujours éclairés, ils ont été néanmoins portés jusqu'à l'extrême, et, dans l'ensemble, réglés par la sagesse et la prudence.

J. P. P. MARTIN,

Professeur à l'École supérieure de Théologie de Paris.

(*A suivre.*)

# ACTES DU SAINT SIÈGE

---

SANCTISSIMI DOMINI NOSTRI

LEONIS

DIVINA PROVIDENTIA

PAPÆ XIII

LITTERÆ APOSTOLICÆ

DE HIERARCHIA EPISCOPALI IN INDIIS ORIENTALIBUS INSTITUENDA

---

LEO EPISCOPUS

SERVUS SERVORUM DEI AD PERPETUAM REI MEMORIAM

Humanæ salutis auctor Jesus Christus, cum nos sanguine suo de servitute redemisset, et in cœlos ad Patrem proxime esset rediturus, iis, quos Apostolos nominavit, alumnis disciplinæ suæ, et testibus rerum quas ipse fecerat et docuerat, inbuendum cœlesti doctrina mundum commisit. Sanari enim oportebat consilio gratiaque Dei omnes homines; nec sanari nisi oblato veritatis lumine potuissent. Illi itaque nobilissimi muneris memores, accepta Spiritus Sancti virtute in varias orbis partes magno animo abeunt, Evangelii sapientiam quacumque nuntiant, longius etiam progressi, quam quo arma domitoris terrarum populi penetrarant; ita ut vel ab Ecclesiæ primordiis verissimum illud extiterit: *in omnem terram exivit sonus eorum, et in fines orbis terræ verba eorum.*

Apostolici muneris obeundi officium in latissimis India regionibus Thomæ obtigisse, memoriæ proditum est. Hic sane, uti vetera litterarum monumenta testantur, Christo



in cœlos recepto, cum in Æthiopiam, Persidem, Hircaniam ac demum in peninsulam ultra Indum migrasset, difficilima peregrinatione suscepta, gravissimisque exantlatis laboribus primus eas gentes christianæ veritatis luce colustravit redditoque summo animarum Pastori sanguinis sui testimonio, ad sempiterna in cœlis præmia evocatus est.

Exinde Apostolum præclare de ea regione meritum colere India non omnino intermisit: in vetustissimis libris liturgicarum precum aliisque illarum ecclesiarum monumentis Thomæ nomen et laudes celebrari consueverunt, atque insequentibus sæculis, post ipsam errorum luctuosam propagationem, nequaquam est ejus deleta memoria; itemque fides, quam ille disseminarat, tametsi intermortua jacuit, non tamen extincta funditus esse visa est. Quare, novis virorum apostolicorum excitata curis, latius manavit egregiisque florens virtutum exemplis, et martyrum educta sanguine, gentes illas ab immiti feritate revocatas sensim ad humanitatem excoluit. Hac vero ætate christianum nomen tanta apud Indos prosperitate vulgatum est, ut Ecclesiæ filii per universam peninsulam ad sedecim centena millia feliciter creverint: sacerdotes magno in honore habentur, catholica doctrina in scholis summa cum libertate traditur, jamque certa spes affulget copiosiores ex ea gente manipulos ad Jesum Christum accessuros. Itaque decrevimus firmiore ordine modo et rem Indorum catholicam constituere: ea enim, quantumvis magnum et constans Decessorum Nostrorum extiterit studium, nondum illam adepta est constitutionem ordinatam et stabilem, cujus tanta vis est ad tutandam vitæ christianæ disciplinam salutemque populis pariendam.

Ut aliquid de præteritorum temporum memoria perbrevis attingamus, inito jam sæculo xiv, antiquam fidem velut ab interitu vindicare conati sunt nobiles ex Franciscana et Dominicana familia alumni: qui auctoritate missaque romanorum Pontificum, ad Indias transgressi, plurimum operæ in sanandis hæreticorum opinionibus abolendaque ethnicorum superstitione posuerunt. Ubi vero expeditior per promontorium Bonæ Spei patuit Europæ gentibus ad oras Indicas transitus, una cum virorum apos-

tolicorum adcursum salutares crevere fructus. Singularem laudem eo tempore consecuta est Societas Jesu : in primisque ad miraculum excelluit magnus Indiarum apostolus Franciscus Xaverius, qui incredibiles labores perpessus, et maximis periculis terra marique excelso animo superatis, crucem sacrosantam iis regionibus quasi triumphator intulit, et ingentem hominum multitudinem nedum in ora Malabarica, sed et in Coromandelica et in Ceylanensi insula, immo et in remotioribus provinciis usque ad Japonios, multiplici superstitione sublata, ad Jesum Christum adjunxit.

Ad tantam christiani nominis propagationem, præter laboriosas Missionariorum curas, plurimum valuit illustrium Portugalliae et Algarbiorum regum opera ; quibus merito contigit, ut ab hac Apostolica Sede perhonorifice collaudarentur, quod *eorum ministerio tam lata orbis terræ pars antea ignota Europæ innotuisset ; maxime vero quod Ecclesiae Dei per agnitionem christianæ veritatis aggregeretur* (1).

In provinciis vero, quas vel in ora Malabarica vel in Coromandelica Lusitani obtinuerunt, cum latius fides catholica manavisset, præcipua Pontificum Maximorum cura fuit, sacerdotes ad sacra officia iis in regionibus obeunda undique advocare, aliaque sapienter et utiliter, præsertim quod ad christianorum regionem pertineret, constituere. Aucta vero Lusitanarum possessionum amplitudine, novæ diœceses in iisdem coloniis constitutæ sunt. In iis eminet Goana, quam Paulus IV, archiepiscopalis throni honore et juribus auxit : accedit vero Cochinchinensis et Granganorensis : item in ora Coromandelica Meliaporensis, quam in urbe Sancti Thomæ Paulus V instituit. Portugalliae vero atque Algarbiorum regibus, quod rei catholicæ incrementis profuissent, nominatimque diœceses, quæ commemoratæ sunt, ære suo munifice dotassent, Romani Pontifices grati animi causa jus patronatus in novensites episcopales sedes concessere. Quæ quidem cum in veteris ac recentis christianorum societatis utilitatem provide decernerent, spe erigebantur, brevi futurum ut extremi Orientis genti-

(1) Leo X.— *Summam Nobis lætitiæ* — 1513.

bus lux Evangelii longe lateque affulgeret, quæque ex illa sequuntur beneficia, tamquam abundantissimus amnis, in ipsam civilem societatem influerent. — Sed prospere cœptorum cursum fortuna retardavit. Coortis enim bellorum aliorumque casuum procellis, magna clades Ecclesiæ apud Indos succrescenti imminere videbatur. Itaque ne Evangelii interciperetur propagatio, neu in tot hominum millibus sempiterna animorum salus periclitaretur, Romani Pontifices ad regna illa amplissima, præsertim quæ Lusitanis coloniis nequaquam continebantur, providentiam suam transtulerunt, summaque cura studuerunt, quanto plures ex ingenti illa multitudine possent, ad instituta christiana traducere, item munire adjumentis iis quæ ad excolendos animos pertinent, et hæretica pravitate depulsa in sancta religione retinere.

Quo autem cura difficilior ob immensa locorum intervalia, regionum latitudinem, incommoda itinerum, eo accuratius vel evangelicis operariis deligendis vel Missionum regimini ordinando operam dare magna cum libertate consueverunt; sæculo XVII et XVIII, præsertim opera viro- rum religiosorum, quos sacra Congregatio christiano nomini propagando ad Indos miserat, plures christianorum communitates coaluere; linguæ earum gentium variæ per missionarios perceptæ; libri vernaculo populi sermone conscripti, plurimorum animi spiritu catholicæ institutionis imbuti atque in spem cœlestium erecti. — Quibus in rebus nobilitati sunt labores sodalium Carmelitidum, Capulatorum, Barnabitidum, Oratorianorum, qui quidem in iis gentibus ad christiana instituta erudiendis non eodem omnes tempore, sed idem studium collocavere constantiamque parem.

Gubernandis interea fidelibus moderandisque sacrorum operariorum expeditionibus, idoneo antistitum regimine constituto, provisum est. — Decessores autem Nostri singulari studio in id in primis animum intendebant, ut apostolici viri doctrinam christianam India tota sancte inviolateque servarent, nec ullo unquam ethnicarum superstitionum vestigio inquinari paterentur. Revera nemo ignorat quam vigilanter incubuerint ad evellenda radicitus vanarum observationum rituumque a fide christiana abhorren-

tium zizania ab inimico homine disseminata in novellis iis ecclesiae germinibus, quae praesertim in regnis Maduræ, Mayssourii et Carnatuci adoleverant: item quam provide studuerint, quaestiones omnes inter regionum illarum missionarios in re gravissima excitatas pontificia auctoritate dirimere. De quibus ut Clemens XI apprime cognosceret, Carolum Thomam Tournonium patriarcham Antiochenum cum potestate Legati a latere in Indiis orientalibus Commissarium ac Visitatorem Apostolicum anno MDCCI destinavit. Sapientibus Tournonii decretis Clemens XI auctoritatis suae robur adjecit, eisdemque Innocentius XIII, Benedictus XIII, et Clemens XII, ut quam diligentissime obtemperaretur, graviter sanxerunt. Benedictus vero XIV, edita constitutione *Omnium sollicitudinum*, (1) amotis dubitationum caussis additisque opportunis declarationibus, controversiam dimidio fere saeculo acriter agitatam sustulit.

Aliquanto serius, cum de Indiarum bono Romani Pontifices plura cogitarent, tranquillitas Ecclesiae per Europam turbulentis est afflicta temporibus: quae tempora vel apud Indos christianae fidei incrementum prohibuere. Praeterea in provinciis peninsulae australibus plaga gravis accessit, auctore tyranno Tipou Sahib, qui catholicum nomen multimodis vexavit. — Quamvis vero post id tempus apostolici viri pro nomine christiano multum et utiliter elaboraverint, tamen Gregorius XVI, rem omnem animo et cogitatione complexus, intellexit et declaravit, *regiones illas necessario requirere ut Apostolica Sedes, mutatis temporum adjunctis religioni in iis periclitanti succurreret, et ecclesiastici regimini formam ea ratione moderaretur, quae obtinendae fidei incolumitati par esset* (2). Statimque ad rem agressus, non pauca constituit christianis in India hominibus salutaria amplificandaeque per eos tractus religioni valde opportuna.

Veruntamen Apostolicae Sedis curas utique communis salutis gratia susceptas, multis longe secus interpretantibus, cum funestum illud dissidium deflagravisset quod in

(1) Prod. Id. septemb. 1744.

(2) Lit. Ap. *Multa paxlare*, die 24 aprilis 1838.

majora mala erupturum videbatur, Pius IX, cum Petro rege Fidelissimo semel atque iterum egit, ut quædam communi consilio decernerentur, quæ tot incommodorum remedium afferent. Itaque conventio est inita MDCCCLVII, cujus tamen condiciones quominus perficerentur, variæ difficultates impedimento fuere.

Ubi vero Nos, summa Dei benignitate, Ecclesiæ gubernacula suscepimus, de gravissimo hoc negotio diligentissime cogitantes, auctores fuimus regni Lusitani administris ut ea de re Nobiscum agere, novasque condiciones, quales tempora suasissent, scribere ne recusarent. Quod iis cum placuisset, mentem Nostram consignavimus litteris ad dilectum Filium Nostrum regem Ludovicum missis hoc anno die VI januarii, explorataque ejus æquitate cum concordiæ studio conjuncta, conventionem rite pepigimus, per quam licuit plura utiliter communi sententia statuere, quæ litteris, uti mos est, mandata sunt (1). In primis vero jus patronatus regum Lusitaniæ æquo modo definitum est: Archiepiscopus Goanus dignitate patriarchali ad honorem auctus, ejusdemque cum diœceses suffraganeæ designatæ, tum jura cetera constituta. Præterea convenit, ut gubernatores Lusitaniæ singulis diœcesibus supra dictis censum in tuitionem canonicorum, cleri, seminariorum publice assignent: iidem operam suam cum episcopis conferant ad scholas pueris, domos altrices pupillis comparandas, aliaque pie instituenda, quæ vel christianorum saluti prodesse, vel tollere ethnicorum superstitionem posse videantur. — His de causis cum animorum concordiam in christianis ex India populis tranquillam ac firmam fore non injuria confidamus, idcirco maturitatem venisse censemus rei catholicæ in universa cis Gangem peninsula constituendæ, ut illæ gentes ad montem domus Domini præparatum accedentes stabilis beneque ordinati regiminis beneficia sentiant.

Septentrionalis Indiarum tractus tres excipit vicariatus, quos antiqua missio Indostana a Gregorio XVI, in duas partes an MDCCXLV divisa, (2) et a Nobis his postremis

(1) Concordat. 1886.

(2) Litt. Apost. *Pastoralis officii*, die 7 febr. 1845.

annis tripartita (1), Agræ, Patuæ et Punjabii veluti ecclesiasticas regiones separatas modo complectitur. Prior veteri territorio constat, exceptis partibus alteri assignatis: altera constat regionibus, quæ appellantur Nepal, Behar, parva provincia Sikkim, vetus regnum Ayadhya, Bundelkand; aliisque principatibus finitimis. Tertia vero Punjabensi regione continetur, cui regnum Cashmire deinde additum est.

His subjacet ad Indum missio Bombayensis, quam Pius IX an MDCCCLIV, bifariam dispertiens, regionem australem, seu Poonensem, a boreali sejunxit. Hæc vero, præter insulas Bombay et Salsette, habet provincias et regna Broack, Ahmedabad, Baroda, Guzerate, Marwar, Gatch, Sindhi, Beluchistan usque ad Cabul et Punjab: australis autem regna et provincias Konkan, Kandeish et Dekkan usque ad terminos regnorum Nizam, Maissour et Canara. Septentrionalis, exceptis ex utraque territoriis et provinciis archidiœcesi Goanensi nec non archidiœcesi Damanensi sen Granganoris nuper assignatis. Subsequuntur per oram Kanarensis et Malabaricam præter archidiœcesim Goanam Vicariatus tres inter montes Ghates et mare occiduum siti, nempe Mangalorensis, anno MDCCCLIII a Verapolitano seu Malabarico separatus (2), per provinciam Kanaræ ad flumen Ponany: Verapolitanus ab eo flumine ad terminos diœcesis Cochinchinensis nuper a Nobis restitutæ, et Quilonensis ab ejusdem diœcesis finibus ad meridiem situs ad promontorium Comorinum usque pertingens, exceptis parœciis diœcesi Cochinchinensi assignatis.

Ad plagam peninsulæ orientalem decem pertinent missiones, in sinu Bengalico tres ad ostia fluminis Ganges: nimirum vicariatus occidentalis in Calcuttæ urbe constitutus, et orientalis, ambo anno MDCCCL ab unico Bengalensi derivati (3). Qui autem ad jurisdictionem episcopi Meliaporensis pertinere dicti sunt, ex numero subditorum utriusque vicariatus excipiendi. His accedit in centro provinciæ civilis Bengalensis Præfectura Apostolica an. MDCCCLV

(1) Litt. Apost. *Intendentes*, 21 sept. 1880.

(2) Litt. Apost. *Ex debito*, 15 mart. 1853.

(3) Litt. Apost. *Exponendum Nobis*, 15 febr. 1850.

erecta. Finitima est vicariatus occidentali Bengalico missio vastissima de Vizagapatam nuncupata, quæ universum territorium inter fines vicariatus Bombayensis et mare Bengalicum usque ad flumen Godavery ad austrum comprehendit, et anno MDCCCV a Madraspatana divisa est. (1) Hyderabadensis proxima missio per regnum Nizam et provinciam Masulipatam ad flumen Krichna protenditur, quam a Gregorio XVI designatam Pius IX anno MDCCCLI (3) ad dignitatem vicariatus evexit.

In ora Coromandelica præcipua extat Madraspatana civitas quæ ab anno MDCCCXXXIV vicarium Apostolicum obtinuit, cujus jurisdictio a flumine Krichna ad Palar inter fines missionis Bombayensis et mare extenditur. eo prærepto tractu qui nuper a Nobis Meliaporensi diœcesi assignatus est. Ad australes vero ejus fines antiquus vicariatus oræ Coromandelicæ in tres quoque missiones anno MDCCCL divisus fuit (2), nempe Pondicherianam inter flumen Palar ad septentrionem et flumen Cavery ad meridiem : Mayssourensem ad regionem occiduam, hujus nominis regnum et provincias Coorg, Collegal, et partem Winaad et Salem complectens : demum Coimbatourensem quæ inter missiones Verapolitanam, Mangaloreensem et Maduræ ad orientem montium Ghates continetur. Extrema jacet ad austrum peninsulæ magna Madurensis missio quæ mari Coromandelico, montibus Ghates et fluminibus Cavery et Veltar clauditur, iis sublatis regionibus et locis quæ episcopo Meliaporensi tribuimus : eamque anno MDCCCXLVI paucis ante obitum diebus Gregorius XVI in vicariatum constituit (3).

Ceylanensis vero insula in triplicem vicariatum distinguitur, Columbensem, Jaffnensem et Kandvensem : quorum priores ex unico antea extante, assignatis alteri provinciis occidentali et meridionali, alteri vero reliquis insulæ territoriis, an. MDCCCXLIX (4), a Pio IX erecti sunt : tertius a Nobis, anno MDCCCLXXXIII (5), separato ex primis in centro insulæ territorio constitutus est.

(1) Litt. Apost. *Ex pastoralis officio muneris*, 3 aprilis 1850.

(2) Litt. Apost. *Pastorale ministerium*, 3 april. 1850.

(3) Litt. Apost. *Exponendum Nobis*, 19 mai. 1846.

(4) Litt. Apost. *Exponendum Nobis*, 13 april. 1849.

(5) Litt. Apost. *Quo satius*, 20 april. 1883.

Cum igitur in universis Indiæ missionibus, quas commemoravimus, evangelicorum nuntiorum studio et laboribus, eo jam res christiana provecta sit, ut non modo Salvatoris Nostri nomen summa cum libertate invocetur, sed Ecclesiæ plures numerentur, eademque multis sapienter et utiliter institutis floreant, Nos quidem primum omnium Deo optimo maximo pro parte catholico nomini prosperitate singulares gratias et agimus et habemus. Deinde vero quod Decessoribus Nostris diu in optatis fuit ut ecclesiastica hierarchia in India atque in insula Ceylanensi constitueretur, id Nos ad efficiendum aggredimur. Quo facto consequutura bona, Deo juvante, confidimus non pauca nec exigua, nominatim concordiae caritatisque incrementum, similitudinem et firmitatem disciplinæ, populorum cum episcopis maximeque cum Romano Pontifice stabiliorem conjunctionem, expeditiorem catholici nominis propagationem una cum ampliore virtutum christianarum cultu.

Itaque rogata, ut negotii gravitas postulabat, Venerabilium Fratrum Nostrorum S. R. E. Cardinalium sacro consilio christiano nomini propagando præpositorum sententia, fuis in humilitate cordis Nostri ad omnipotentem Deum precibus, implorataque ope Immaculatæ Dei Matris, sanctorum apostolorum Petri et Pauli, sanctorum Thomæ apostoli ac Francisci Xaverii, qui eas gentes sicut olim ad Evangelii lucem traduxere, ita nunc patrociniis cœlesti tuentur ac tegunt; motu proprio, certa scientia ac matura deliberatione Nostra, de Apostolicæ potestatis plenitudine, ad majorem divini nominis gloriam fideique catholicæ incrementum, harum Litterarum auctoritate, in universis Indiæ orientalis missionibus episcopalem hierarchiam ad canonicarum legum præscripta instituimus.

Porro Decessorum Nostrorum vestigiis inhærentes, qui primum archidiœcesim Goanam eique suffraganeas sedes Cochinchinensem, Meliaporensis et Granganorensis erexerunt, easdem juxta eam rationem quæ in recenti conventionem cum illustri Portugalliæ et Algarbiorum rege Fidelissimo inita significatur, confirmamus et in unam ecclesiasticam provinciam iterum coalescere volumus.

Præterea omnes totius peninsulae atque insulae Ceylan vi-



cariatus Apostolicos, uti a Nobis supra descripti sunt, nec non præfecturam in centro Bengalicæ provinciæ sitam, in episcopales ecclesias, auctoritate Nostra Apostolica, tenore præsentium erigimus et constituimus. Ex novarum vero diœcesium numero quæ sequuntur, nempe Ecclesiam Agraensem, Bombayensem, Nerapolitanam, Calcuttensem, Madraspatanam, Pondicherianam et Columbensem ad archiepiscopalis dignitatis honorem evehimus. Quod autem pertinet ad provinciales seu suffraganeas ecclesias designandas, integrum Nobis erit quod magis expedire videatur statuere.

Archiepiscopi vero et episcopi de suarum singuli ecclesiarum statu, justis temporibus ad Nostram Congregationem de propaganda Fide referant: quæ peculiarem de iis regionibus curam, uti hactenus gessit, ita in posterum geret, cognoscatque de iis omnibus quæ sacrorum antistites muneris sui causa proposuerint.

Archiepiscopus vero Goanensis ejusque suffraganei episcopi de statu ecclesiarum ad sacram Congregationem negotiis Ecclesiæ extraordinariis pertractandis referant. lidem summa cura studeant res pie atque utiliter, juxta memoratam conventionem instituere, fidemque catholicam in finibus jurisdictionis quisque suæ omni ratione tueri et amplificare.

Universis vero Indiæ episcopis integrum erit sensim ea decernere, quæ ad inducendum commune jus, prout tempora siverint, conferre queant, quæque ex generali Ecclesiæ disciplina episcoporum auctoritati permissa sunt. Nostræ autem et hujus Apostolicæ Sedis partes erunt, episcopis in perfunctione munerum suorum opera, auctoritate, consilio adesse, et quæcumque ad animorum salutem utilia et opportuna videantur omni qua fieri poterit ratione adjuvare.

Reliquum est ut clerus populusque universus id quod vehementer hortamur, retineant voluntatum concordiam, inviolate servent caritatem, episcopis atque in primis huic Apostolicæ Sedi libentes atque alacres in omni vita pareant, virtutibusque christianis ita se ornatos auctos impertiant, ut qui adhuc a veritate misere deerrant, eos ipsi vel exemplo suo vocent ad admirabile Christi lumen et regnum.

Decernimus tandem has Nostras litteras nullo unquam tempore de subreptionis aut obreptionis vitio, sive intentionis Nostræ alioque quovis defectu notari vel impugnari posse et semper validas ac firmas fore, suosque effectus in omnibus obtinere ac inviolabiliter observari debere, non obstantibus apostolicis atque in synodalibus, provincialibus et universalibus conciliis editis generalibus vel specialibus sanctionibus, ceterisque contrariis quibuscumque, peculiari etiam mentione dignis : quibus omnibus, quatenus supra dictis obstant, expresse derogamus. Irritum quoque et inane decernimus si secus super his a quoquam quavis auctoritate scienter vel ignoranter contigerit attentari. Volumus autem ut harum litterarum exemplis etiam impressis, manuque publici Notarii subscriptis et per constitutum in ecclesiastica dignitate virum suo sigillo munitis, eadem habeatur fides, quæ Nostræ voluntatis significationi ipso hoc diplomate ostenso haberetur.

Nulli ergo hominum liceat hanc paginam Nostræ erectionis, constitutionis, institutionis, restitutionis, dismembrationis, adjectionis, attributionis, decreti, mandati ac voluntatis infringere, vel ei ausu temerario contraire. Si quis autem hæc attentare præsumperit, indignationem omnipotentis Dei et beatorum Petri et Pauli Apostolorum ejus se noverit incursum.

Datum Romæ apud S. Petrum, anno Incarnationis Dominicæ millesimo octingentesimo octogesimo sexto, Calendis septembribus, Pontificatus Nostri Nono.

C. Card. SACCONI

Pro-Datarius

M. Card. LEDOCHOWSKI

Visa de Curia

I. DE AQUILA E VICECOMITIBUS

Loco † Plumbi

*Reg. in Secret. Brevium*

J. CUGNONIUS.

## TABLE DES MATIÈRES

---

SUR LE DÉLUGE BIBLIQUE, par M. l'abbé Prunier. . . . .	5
CAIN REDIVIVUS, par M. l'abbé Rambouillet . . . 24, 97, 289	385
L'ANIMATION IMMÉDIATE RÉFUTÉE . . . . .	47 152
COMMENTAIRE SUR LA CONSTITUTION « APOSTOLICÆ SEDIS » par M. le Dr B. Dolhagaray . . . . .	116 234
ÉTUDE SUR LE PAPE VIGILE. par Dom Louis Lévêque 132, 193, 357 . . . . .	396
LA JURIDICTION DES CURÉS, par A. Tachy . . . . .	220
LA DIRECTION DES GRANDS SÉMINAIRES, par le R. P. Levavasseur . . . . .	248, 378, 417
PIERRE D'AILLY ET SES HISTORIENS, par M. l'abbé L. Ram- bure . . . . .	319
LA CRÉMATION, par A. Faucieux . . . . .	481
SAINT ÉTIENNE HARDING ET LES PREMIERS RECENSEURS DE LA VULGATE, THÉODULFE ET ALCUIN, par M. l'abbé J. P. P. Martin. . . . .	511
NOTES D'UN PROFESSEUR, par M. le Dr Jules Didiot . . . 260,	434
CORRESPONDANCE . . . . .	70
LITURGIE . . . . .	75, 172, 443
BULLETIN BIBLIOGRAPHIQUE . . . . .	89, 183, 264, 454
ACTES DU SAINT SIÈGE . . . . .	92, 188, 267, 462, 562

---

## TABLE ALPHABÉTIQUE

---

- ACTES du Saint-Siège, 92, 188, 267, 462, 562.
- AILLY (Pierre d') et ses historiens, 369 ss. — Les historiens de Pierre d'Ailly, 320. — Ses œuvres, 327. — Rôle historique de Pierre d'Ailly, 538. — Théologie de Pierre d'Ailly, 346. — Conclusion, 354.
- ANIMATION (l') immédiate réfutée, 46-156. — Lettre de l'auteur des *Disputationes physiologico-theologicæ*, 70.
- BARDESONO. — *Sermons sur la Sainte-Vierge*, 441.
- BARRÉ. — *Tractatus de virtutibus, necnon de domis S. S., cui præmittitur tractatus de passionibus*, 260.
- CAMILLE (les SS.) et Jean de Dieu, protecteurs des Hôpitaux et des Infirmes, 280.
- CIOLLI. — *Commentaire pratique des Censures latæ sententiæ*, 260.
- CLARISSES. — Décision concernant leur communion quotidienne, 282.
- CONSTITUTION (Commentaire de la) *Apostolicæ Sedis*, 116 ss., 234 ss. — Ceux qui se livrent à certaines pratiques condamnées du magnétisme doivent être considérés comme hérétiques, 116. — De même, ceux qui ajoutent créance aux erreurs des hérétiques, 234 ; ceux qui reçoivent l'hérétique dans le but de le soustraire aux sévérités canoniques, 236 ; les fauteurs et les défenseurs de l'hérésie, 239. — Qui peut absoudre de l'excommunication encourue pour cause d'hérésie ? 241.
- CRÉMATION. — Sa condamnation, 283. — La crémation, 481 ss. — La crémation est essentiellement païenne, *ibid.* — Les Hébreux inhumèrent leurs morts ; la crémation n'était qu'une exception, *ibid.* — Les païens pratiquèrent d'abord l'inhumation ; on n'incinérât que dans les circonstances extraordinaires, 484. — La crémation se généralise chez les Romains, 488. — Le Christianisme naissant rejette la crémation, 489. — La crémation disparaît partout avec le paganisme, 493. — Historique de la crémation moderne, 494. — La crémation répugne au sens moral, 497. — L'hygiène n'est nullement mise en péril par l'inhumation, 500. — La médecine légale réprouve la crémation, 503. — La crémation est condamnée par la religion, 504 ; ses patrons sont les Francs-Maçons, 508.
- CURÉS la juridiction des, 220 ss. — Les curés ont la juridiction du for intérieur seul, mais d'une manière ordinaire, 221. — Le curé ne possède pas, en vertu de sa charge, la juridiction du for extérieur, 226.
- DÉCISIONS de la S. Pénitencerie 92, 282 ; de la S. C. de la Propagande 92 ; de la S. C. des Indulgence, 96, 284 ; de la S. C. de l'Inquisition, 199 ; de la S. C. des Rites, 279 ; du S. Office, 283 ; de la S. C. de l'Index, 287.
- DÉLUGE. — Réponse à M. l'abbé Robert, défenseur du Déluge biblique de M. Motus, 5. — Critique de la thèse de M. Motus sur la non-universalité du déluge, 24 ss., 97 ss., 289 ss., 385 ss. — M. Motus soutient à tort que la race de Caïn émigra de bonne heure dans des pays lointains, 27. — que, dans l'histoire du déluge, il n'est question que

de la race de Seth, 34; que Moïse n'énumère que les descendants de Noé, 97; — que les Sémites seuls furent dispersés à Babel et que la confusion des langues n'est pas la cause de cette dispersion, 100; — qu'on trouve mentionnés dans l'Écriture des peuples antédiluviens, 289, signalés par Moïse, 305; que les peuples de la Sodomitide sont des peuples antédiluviens, 394.

ETIENNE (S.) HARDING et les premiers récenseurs de la Vulgate latine. Théodulfe et Alcuin, 511 ss. — Fondation de Cîteaux, *ibid.* — S. Etienne Harding, 514. — Sa récénsion de la Vulgate, 517. — Les manuscrits de la Vulgate, 518. — Description des manuscrits de la récénsion de S. Etienne, 522. — Sources et principes de la récénsion stéphanique, 528. — Enseignement donné par cette récénsion, 541. — Exemples des principales variantes de la récénsion stéphanique, 543. — Comparaison du texte stéphanique avec la Vulgate Clémentine, 546. — Reconstitution de la principale source de S. Etienne, 553. Les passages supprimés par S. Etienne étaient les additions de la Bible, 554.

GRAVINA (le P.) — *Totius Summæ theologicæ S. Thomæ Aquinatis compendium rhythmicum*, 414.

HILAIRE DE PARIS (le R. P.) — *La Madone de saint Luc devant l'histoire et la science*, 89.

HONGRIE. — Lettres apostoliques de S. S. Léon XIII aux évêques de la Hongrie, 267.

ICARD. — *Tradition de la Compagnie de Saint-Sulpice pour la direction des Séminaires*, 183. — V. Séminaire.

INCLINATION à faire par le prêtre devant la croix pendant la sainte Messe, 75.

INDEX. — Livres mis à l'Index, 287.

INDULGENCES. — Décret sur la confession hebdomadaire, 96, 286; — sur l'indulgence plénière *in articulo mortis*, 96. — Prière indulgenciée pour la conversion des pécheurs et des hérétiques, 96, 287. — Litanies du S. Nom de Jésus, 96. — V. Messe, Tertiaires.

JUBLÉ. — Décision de la S. Pénitencerie, 92, 282.

JENGMANN. — *Dissertationes selectæ in historiam ecclesiasticam*, 454.

LA SELVE. — *Annus apostolicus*, 439.

LÉON XIII. — Lettres apostoliques concernant les études du Séminaire Romain, 188. — Encyclique aux évêques du Portugal, 462. — Concordat avec le Portugal concernant le protectorat des Indes, 472. — Lettre au roi de Portugal, 475. — Lettres apostoliques sur la hiérarchie épiscopale dans les Indes, 562.

LITURGIE. — Question sur la doxologie de l'hymne *Sacris solemniss*, 262. — De l'autorité des livres liturgiques, 443 ss. — Obligation de se conformer au Bréviaire, *ibid.*; au Missel, 444; au Rituel Romain, *ibid.*; au Cérémonial des Evêques, 447; au Pontifical, 449; au Martyrologe, 450. — Décret de la S. C. des Rites sur l'autorité et l'usage des livres liturgiques, 451. — V. Inclinations, Messe, Saint-Sacrement.

MAGNÉTISME. — V. Constitution.

MARIAGE. — Décisions de la S. C. de l'Inquisition concernant le mariage des divorcés en France, 190.

MESSE. — De la Messe pour l'exposition du Saint-Sacrement, 172 — Indulgence accordée aux assistants de la première Messe d'un nouveau prêtre, 285.

MOTAI. — *Le Déluge biblique*, 5, 24, 97, 289, 385.

NAMBRIDE DE NIGRI. — *L'improvisateur sacré*, 441.

PORTUGAL. — Encyclique de S. S. Léon XIII aux évêques de Portugal

— Concordat, 472. — Lettre de S. S. Léon XIII au roi de Portugal, 475.

PURGATOIRE. — *Les chiefs du Purgatoire*, 264.

ROMANO. — Editions du *Compendium biblicum*, de la *Regula cleri*, de *l'Imitation de Jesus-Christ*, et du Bréviaire, 436.

ROSAIRE. — Exposition du ciboire après sa récitation, 281.

SAINT-SACREMENT. — Décision concernant l'exposition du ciboire, 281.

SALEMBIER (le Dr.). — *Petrus ab Alliaco*, 319.

SÉMINAIRE. — De la direction des grands séminaires, 183 ss., 248 ss., 378 ss., 417 ss. — Des directeurs des grands séminaires, 248. — Rapports entre les directeurs et les élèves, 252. — Discipline des grands séminaires, 256. — Administration temporelle, 259. — Formation à la vie cléricale dans les grands séminaires, 378. — Exercices de piété des séminaires, 417 ss. — Eléments de la vie chrétienne, *ibid.* De la retraite générale, 419. — De la confession, 421. — De la direction, 422. — Des exercices du séminaire, 423. — Des dévotions du séminaire, 429.

SUSPENSE. — Décret de la S. C. de la Propagande concernant la suspension *ex informata conscientia*, 92.

TERTIAIRES de S. François. — L'absolution générale peut être donnée un jour de fête de précepte dans l'octave du jour fixé pour cette absolution, 254.

TIRAN. — *Missionarius seu vir apostolicus*, 440.

VIGILE (étude sur le pape). 132 ss., 193 ss., 396 ss. — Elévation au Souverain Pontificat, 132. — Le pape Vigile à Rome, 193. — Restauration des catacombes, *ibid.* — Renaissance littéraire, 209. — Vigilance de Vigile sur les menées des hérétiques en Orient, 206. — Condamnation des moines Origénistes, 212. — Les Trois-Chapitres. — Le pape Vigile en Sicile, 357. — Vigile à Constantinople, 296. — Le *Judicatum*, 403.

WAIRIGANT (le R. P.) — Nouvelle édition des *Vies du P. Vincent Huby, de M<sup>re</sup> de Francheville et de M. de Kerlirio*, 438.

## ERRATUM

A la page 403 de ce volume, après l'alinéa finissant par « *les trois chapitres*, » le lecteur devra reprendre page 408 à l'alinéa commençant par « *avant la publication*, » et suivre jusqu'à la page 413, à l'alinéa commençant par « *Vigile souffrait*. »









