

**S**OUS un format commode et élégant, la collection « PAGES CATHOLIQUES » réédite les plus beaux textes, souvent ignorés, de la Littérature catholique française et étrangère ; elle consacre aux grands personnages du catholicisme des biographies dues à la plume de nos meilleurs écrivains ; elle raconte l'Histoire de l'Église ; elle explique les cérémonies du culte catholique et les institutions ecclésiastiques ; elle met à la portée du grand public — catholique ou non — les doctrines catholiques en des études claires et complètes, signées par les spécialistes les plus autorisés ; d'une orthodoxie parfaite, la collection « PAGES CATHOLIQUES » ne publie que des textes ayant une véritable valeur littéraire ou doctrinale.

TITRES PARUS :

LES FIORETTI, DE SAINT FRANÇOIS D'ASSISE.  
VIE DE SAINTE CHANTAL, PAR LA MÈRE DE CHAUGY,  
sa Secrétaire.  
HISTOIRE DES PÉLERINAGES DE LA CHRÉTIENTÉ,  
PAR ÉMILE BAUMANN.  
LES PÈRES DE L'ÉGLISE, PAR DOM LAMBERT BEAUDUIN,  
O. S. B.  
VIE DE SAINT BENOIT LABRE, PAR HENRI CLOUARD.  
SAINT VINCENT DE PAUL, PAR ANDRÉ THÉRIVE.  
PRIÈRES POUR TOUTES LES CIRCONSTANCES DE LA  
VIE.  
HISTOIRE DES PÉLERINAGES DE LA SAINTE VIERGE,  
PAR ÉMILE BAUMANN  
VIE DE SAINT ANTOINE DE PADOUE, PAR A. MASSERON.  
VIE DE SAINT JOSEPH, PAR CATHERINE EMMERICH.  
SAINTE CATHERINE DE SIENNE, PAR GONZAGUE TRUC.

PROCHAINS TITRES À PARAÎTRE :

VIE DE SAINTE CLOTILDE, PAR MAURICE DONNAY,  
de l'Académie Française.  
VIE DE SAINTE THÉRÈSE, PAR MAXENCE VAN DER  
MEERSCH.  
VIE DU BIENHEUREUX CHARLES DE BLOIS, PAR  
ROGER VERCEL.  
LE PÈRE DE FOUCAULD, PAR JEAN LEFRANC.  
L'ÉTAT ACTUEL DES MISSIONS CATHOLIQUES,  
PAR LE RÉVÉREND PÈRE BROU, S. J.  
VIE DE SAINT LOUIS, PAR JOINVILLE.  
LES PLUS BELLES PAGES DE SAINT AUGUSTIN  
RECUEILLIES PAR G. BARDY.  
LES PLUS BELLES PAGES DE SAINT CHRYSOSTOME,  
RECUEILLIES PAR G. BARDY.  
VIE DE N. S. JÉSUS-CHRIST,  
PAR LE PSEUDO-BONAVENTURE.  
VIE DE LA SAINTE VIERGE,  
PAR LA VÉNÉRABLE MARIE D'AORÉDA.

HISTOIRE  
DU  
Dogme catholique

PAR  
RENÉ DRAGUET  
Professeur à l'Université de Louvain



Pentecôte du  
Sacramentaire de Drogon

d'après A. Boinet. La Miniature  
carellienne. Picard, éditeur.

DU MÊME AUTEUR

---

1. JULIEN D'HALICARNASSE ET SA CONTROVERSE AVEC SÉVÈRE D'ANTIOCHE SUR L'INCORRUPTIBILITÉ DU CORPS DU CHRIST. Étude d'histoire littéraire et doctrinale, suivie des FRAGMENTS DOGMATIQUES DE JULIEN (texte syriaque et traduction grecque). Louvain, Desbarax, 1924.
2. L'ÉVOLUTION DES DOGMES (dans Apologétique, publiée sous la direction de M. Brillant et M. Nédoncelle). 2<sup>e</sup> édition, Paris, Bloud, 1939.

Histoire  
du  
Dogme catholique

PAR

RENÉ DRAGUET

Professeur à l'Université de Louvain

*Deuxième édition*

ÉDITIONS  
ALBIN MICHEL

22, RUE HUYGHENS  
PARIS

*Nihil obstat :*  
F. MAINIL,  
can., cens. libr.

*Imprimatur :*  
Tornaci, die 20 Novembris 1946,  
J. LECOUVET,  
vic. gen.

Droits de traduction et reproduction  
réservés pour tous pays.  
Copyright 1941, ALBIN MICHEL.

## AVANT-PROPOS DE LA PREMIÈRE ÉDITION

---

... A la fin de son évangile, saint Jean, qui venait de faire tenir toute la vie de Jésus sur les colonnes d'un court rouleau, fait observer que, si l'on rapportait en détail les paroles et les actions du Christ, le monde entier ne pourrait contenir les livres qu'il faudrait écrire. Ainsi en va-t-il de l'histoire du dogme chrétien. Mais puisque dix mille ou cent mille pages ne suffiraient pas à la comprendre, autant vaut essayer de l'écrire en cent. Les lecteurs pressés, c'est probable, sauront gré à l'auteur de son effort ; ceux qui ont du loisir trouveront dans les références, qui ont été volontairement limitées à quelques ouvrages d'accès facile, le principe d'une information de complément. Et donc, si on l'entend bien, le titre d'*Histoire du dogme catholique*, que l'auteur taxe quand même volontiers de présomption, n'est pas tout à fait mensonger.

Louvain, le 22 mai 1941.

## PRÉFACE DE LA DEUXIÈME ÉDITION

---

N'eussent été les restrictions imposées à l'Éditeur par les circonstances de la guerre, cet essai, conçu selon une formule de synthèse qui n'avait sans doute pas encore été appliquée au sujet, aurait dû être réédité fort peu de temps après avoir été offert au public en 1941. Il reparait aujourd'hui sous une meilleure présentation typographique ; les notes ont été quelque peu enrichies.

Des critiques bienveillants ont écrit que cet opuscule rendrait quelques services, en particulier aux étudiants en théologie.

Et en effet, la théologie étant la science d'un donné, — la révélation, — qui s'est progressivement explicité et qui continue à s'expliciter lentement dans le vaste corps ecclésiastique, sous la direction et la garantie d'un magistère doté de l'infaillibilité, l'histoire du dogme doit être à l'horizon et comme le climat de la théologie. A ce titre technique, la connaissance des principaux faits de l'histoire du dogme est indispensable aux étudiants en théologie.

Elle ne leur est pas moins précieuse à un autre effet. Des faits de l'histoire du dogme, présentés dans une lumière qui n'était pas celle de la foi, le modernisme réussit naguère à faire un scandale pour un trop grand nombre d'âmes. Egarés, en effet,

sur le sens exact de la notion catholique de tradition par les déficiences de leur théologie, plusieurs n'avaient pas aperçu que, dans les perspectives ouvertes par la pensée catholique la plus authentiquement traditionnelle, le développement du dogme est bien plus qu'un fait : c'est une loi, imposée au dogme par Dieu même, l'auteur de toute vie. En ceci aussi, disait à ses collègues un Père du Concile de Trente dès l'ouverture de l'assemblée, pour justifier ce qu'il nommait le progrès de la foi, l'Église est bien l'Épouse du *Cantique* : d'abord doucement éclairé par les lueurs timides de l'aurore, son visage s'anime ensuite des éclatantes carnations du plein midi... Mais puisque les lois se déduisent des faits, c'est en se familiarisant, si sommairement que ce soit, avec les faits de l'histoire du dogme que l'étudiant en théologie se persuadera le mieux des lois très particulières qui régissent la vie de la tradition catholique et qu'il échappera, par là même, à un scandale qui ne peut guère atteindre que des hommes de peu de foi, ou de peu de science.

Louvain, le 18 novembre 1946.

R. DRAGUET.

## INTRODUCTION

---

Sous quelle image pourrions-nous figurer le règne de Dieu ? disait Jésus à ses disciples. « C'est comme un grain de moutarde, répondait-il, la plus menue des graines qu'on sème dans le jardin ; mais une fois levée, elle monte et file droit vers le ciel, et, par-dessus les plantes ses voisines, elle étend de longs rameaux dans l'ombre desquels les oiseaux trouvent à s'abriter <sup>1</sup>. »

La parole s'est vérifiée pendant dix-neuf siècles, depuis la première Pentecôte. Semé en Palestine, l'Évangile a poussé dans le monde des âmes et des sociétés humaines jusqu'à devenir un arbre aux racines puissantes et aux luxuriantes frondaisons, l'Église catholique, la bien-nommée, dès le début du <sup>II</sup> siècle <sup>2</sup>, de par l'universalité de son expansion.

« Je suis venu pour qu'ils aient la vie, et la vie à profusion » <sup>3</sup>, disait encore Jésus. Déjà à ne considérer que son développement externe, dont le type lui est commun avec toutes les institutions des hommes, l'Église catholique est par excellence le lieu du mouvement et de la vie. L'histoire générale de

1. Marc, IV, 30-32.

2. Cfr S. IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettre aux Smyrniotes*, VIII, 2 (éd. F. X. FUNK, *Patres apostolici*, t. I, p. 182. Tübingue, 1901).

3. Jean, X, 10.

l'Église en est une impressionnante démonstration. Mais le grand corps catholique ne donnerait pas à l'historien des formes religieuses pareille impression de vitalité, si la vie ne circulait pas dans chacun de ses organes et n'animait pas chacune de ses fonctions. La pensée et les institutions, la liturgie et le culte, l'ascétisme et la mystique, l'art, tout cela est marqué, dans l'Église catholique, du signe de la vie et de la croissance organique. Dans l'histoire de la pensée chrétienne, voyons quelle a été jusqu'à nos jours la vie du dogme catholique<sup>1</sup>.

La vie du dogme ! N'y a-t-il pas là une association de mots étrangère au langage de l'orthodoxie catholique, puisque l'Église n'a rien de plus à cœur que d'inculquer l'absolue immutabilité de son dogme ? N'enseigne-t-elle pas, en reprenant une formule frappée par sa plus antique tradition, que la foi est un dépôt, un trésor de vérités qui lui fut confié par les apôtres, avec la mission de le garder intact, sans l'appauvrir, mais aussi sans l'enrichir ? La révélation qui constitue l'objet de la foi catholique, édictait-elle naguère contre les modernistes, est complète depuis les apôtres<sup>2</sup>.

Rien n'est plus vrai. Cependant, la pensée chrétienne n'a jamais méconnu la vie du dogme. Tout en professant que l'époque apostolique, ce temps de la plénitude célébré par saint Paul<sup>3</sup>, avait livré aux hommes la révélation définitive, elle a toujours cru que la pédagogie divine qui avait progressivement instruit les générations juives de l'Ancien Testament restait en action au sein de l'Église chrétienne pour

1. Suivant l'usage courant des théologiens et des historiens du dogme, nous prenons ici le mot dogme au sens restreint de vérité spéculative ; on ne cherchera donc pas ci-dessous l'histoire de la morale, ni non plus celle de la spiritualité.

2. Cfr la 21<sup>e</sup> proposition condamnée, le 3 juillet 1907, par le décret du Saint-Office *Lamentabili* (H. DENZINGER-C. BANNWART. *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, n° 2021. 12<sup>e</sup> éd., Fribourg-en-Brigau, 1913 [= DENZINGER]).

3. Cfr *Galates*, IV, 4.

parfaire l'enseignement que Jésus avait dispensé aux siens. Comme Jésus avait dit dans l'Évangile : « J'ai encore bien des choses à vous dire, mais vous êtes maintenant incapables de les porter ; quand viendra l'Esprit de vérité, il vous introduira dans toute la vérité »<sup>1</sup>, la tradition catholique remarqua cet avertissement, et, par delà les apôtres qui l'avaient entendu, elle l'appliqua à l'Église, héritière de leur mission.

Au début du III<sup>e</sup> siècle, dans cette Alexandrie fervente qui, après avoir été la gloire du judaïsme hellénistique, était devenue la lumière de l'Orient chrétien, Origène († 254-255, disciple de Clément († 211-216), détaille, au seuil de son livre *Des principes*<sup>2</sup>, une suite imposante de points de doctrine qui, laissés obscurs par l'enseignement des apôtres et non encore définis par la prédication ecclésiastique, mais pourtant latents dans l'Écriture, sollicitent la sagacité studieuse du gnostique.

Plus tard, au IV<sup>e</sup> siècle, encore dans l'Église grecque, en un temps où la pleine divinité du Saint-Esprit fait encore difficulté à bien des chrétiens, saint Grégoire de Nazianze († 389), qui la professe ouvertement, invite ses contemporains à admirer la suavité des dispositions providentielles qui conduisent les fidèles de lumière en lumière, et mettent en clair, pour les croyants du IV<sup>e</sup> siècle, des vérités discrètement énoncées dans le principe, mais restées jusque-là sans éclat pour la masse des croyants<sup>3</sup>.

Dans l'Église latine, saint Augustin († 430) enseigne que l'Église acquiert au cours des temps, par un travail collectif, la pleine intelligence de sa doctrine. « Les dires des évêques, dit-il, peuvent être corrigés par des évêques plus savants ; il arrive que des synodes particuliers redressent l'enseignement de synodes particuliers antérieurs ; il se peut même que des conciles pléniers amendent d'autres conciles plé-

1. Jean, XVI, 12-13.

2. Ed. P. KOERTSCHAU, p. 11 ss. Leipzig, 1913.

3. *Oratio theologica* V<sup>a</sup>, 27 (Patrologie grecque [= PG], t. 36, col. 164).

niers, après que, à la faveur d'une certaine expérience des choses, des portes s'ouvrent qui étaient jusque-là fermées à la connaissance de l'Église et des vérités se manifestent qui jusque-là lui étaient ce-  
 léées. »<sup>1</sup> Ailleurs, en exposant le rôle des hérésies, le docteur d'Hippone explique que leur apparition a provoqué l'éclaircissement progressif de dogmes qui jusque-là n'avaient pas été « parfaitement examinés », — il cite la Trinité, la discipline et la doctrine pénitentielles, la validité du baptême conféré par des hérétiques, la christologie, — et il enseigne que toujours Dieu a ménagé à son Église, dans les circonstances critiques pour la foi, des docteurs qui fussent capables de faire sortir du trésor des Écritures les explications et les précisions qui y avaient été mystérieusement déposées par la providence divine<sup>2</sup>. Vers le même temps, Vincent de Lérins (+ 450), ce moine qui restera le docteur de l'immu-  
 tabilité du dogme, écrit, dans un ouvrage que citera le concile du Vatican, que le progrès de la religion, entendez celui de la connaissance religieuse, doit atteindre un degré éminent et dans l'Église et dans chacun de ses membres<sup>3</sup>.

Au XII<sup>e</sup> siècle, les Grecs, menacés à toutes leurs frontières, recherchent en Occident une alliance politique que les Latins subordonnent à la réalisation de l'unité religieuse ; comme ils font difficulté pour accepter les doctrines particulières à l'Occident, les théologiens latins leur expliquent que celles-ci sont un fruit de l'enseignement de l'Esprit, maître et guide souverain des diverses manifestations de la vie ecclésiastique, mais fruit légitime et en un sens sans nouveauté aucune, puisque l'Esprit, qui est l'Esprit de Jésus, s'est borné à instruire l'Église des vérités dont Jésus l'aurait lui-même instruite, n'eût été l'incapacité où elle était alors de les entendre<sup>4</sup>.

1. *De Baptismo*, II, 3 (Patrologie latine [= PL], t. 43, col. 128-129).

2. *Enarratio in psalmum LIV* (PL, t. 36, col. 642).

3. Cfr *Commonitorium*, 23 (PL, t. 50, col. 607 ss.).

4. Telle est la doctrine exposée par ANSELME DE HAVELBERG,

Plus tard, en dehors de toute préoccupation apolo-  
 gétique, les scolastiques du XIII<sup>e</sup> siècle, tels par exemple saint Albert le Grand (+ 1280)<sup>1</sup>, et son disciple saint Thomas d'Aquin (+ 1274)<sup>2</sup>, enseignent que, si le nombre des articles de foi est complet depuis la constitution du symbole par les apôtres, la connaissance de la foi peut néanmoins se développer tous les jours dans l'Église et que, effectivement, le travail des saints l'a sans cesse développée jusqu'à eux.

Les Pères du concile de Trente (1545-1563) n'avaient pas moins conscience que les docteurs anciens du progrès dogmatique qui s'était accompli dans l'Église depuis les origines. On l'a trop peu remarqué jusqu'ici, le décret de la quatrième session (8 avril 1546), qui implique une affirmation de la fixité du dogme, puisqu'il enseigne que « les apôtres sont la source de toute vérité salutaire et discipline des mœurs »<sup>3</sup>, n'exprimait qu'un aspect de la pensée du concile. Les sources récemment publiées en font foi, le concile s'était proposé de compléter la « réception » des livres saints et des traditions apostoliques (session IV) par celle des « traditions ecclésiastiques » ; il voulait affirmer d'une façon générale l'autorité de l'Église en matière dogmatique, et proclamer en particulier celle des définitions conciliaires. Les circonstances empêchèrent les Pères de donner au premier décret de la session IV ce complément quasi nécessaire. Mais nous sommes assez renseignés sur le sentiment de l'assemblée pour penser que la définition projetée aurait affirmé, sous référence au texte de saint Jean cité plus haut (XVI,

O. Praem. (+ 1168), dans le *Dialogus*, II, 23 (PL, t. 188, col. 1200 ss.). Cfr J. VAN LEE, *Les idées d'Anselme de Havelberg sur le développement des dogmes*, Tongerlo, 1938, repris dans *Universitas catholica Lovaniensis, Sylloge excerptorum e dissertationibus ad gradum doctoris in sacra theologia*, t. V, fasc. 3.

1. *Commentaire sur les Sentences*, livre III, dist. 25, art. 1, sed contra, 5 (éd. de Lyon, 1651, t. XV, p. 265).

2. *Commentaire sur les Sentences*, livre III, dist. 25, quaestio 2, art. 2, ad 5<sup>m</sup> (éd. de Parme, 1857, t. VII, p. 275).

3. *Concilium Tridentinum*, t. V (Acta), p. 91 (éd. S. EHRES, Fribourg-en-Brigau, 1911), ou DENZINGER, 783.

12-13), l'existence d'une action permanente de l'Esprit dans l'Église pour l'éclairer sur le sens exact et plénier de la révélation, tout spécialement sous son expression scripturaire. Nous avons produit ailleurs quelques textes significatifs extraits des mémoires ou des documents relatifs à la quatrième session<sup>1</sup>.

A l'époque moderne, quand les théologiens scolastiques discutent, dans le traité de la foi, l'appartenance de la conclusion théologique à l'objet de la foi et qu'ils résolvent le problème sous référence aux formules médiévales de la foi et de la connaissance implicites, c'est en réalité la question du progrès dogmatique qu'ils agitent<sup>2</sup>; il en va de même des discussions engagées autour de la foi dite ecclésiastique aux faits dogmatiques<sup>3</sup>. Mais c'est surtout le mouvement d'idées dont procède, à partir du xv<sup>e</sup> siècle, la théologie dite positive, qui contribue à appeler l'attention des penseurs catholiques sur le développement doctrinal; ramenée avec insistance devant le fait du développement, par les nécessités de la polémique d'abord, et puis par le souci plus désintéressé de l'histoire, la théologie se sent sollicitée de plus en plus à construire une théorie qui en rende compte<sup>4</sup>.

Enfin, pour citer un penseur catholique plus proche de nous, le plus illustre converti du xix<sup>e</sup> siècle, venu à l'Église par le chemin des Pères et de l'histoire, faut-il rappeler que le futur cardinal Newman († 1890) vit s'évanouir ses derniers doutes lorsqu'il reconnut que la loi de la vie et du mouvement régis-

1. *L'évolution des dogmes, dans Apologétique, nos raisons de croire, réponse aux objections*, publiée sous la direction de M. BRILLANT et M. NÉNONCELLE, p. 1174-1175. Paris, 1937.

2. On trouvera de nombreuses indications à ce sujet dans R. M. SCHULTES, O. P., *Introductio in historiam dogmatum* (Paris, 1922) et F. MARIN SOLA, O. P., *L'évolution homogène du dogme catholique*, 2 vol. (Paris, 1924).

3. Sur ce point, voir le livre de A. GIRA, *La foi ecclésiastique aux faits dogmatiques dans la théologie moderne* (Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique, fasc. 21. Louvain, 1940).

4. Cf. R. DRAGUET, *Méthodes théologiques d'hier et d'aujourd'hui* (Revue catholique des idées et des faits, Bruxelles, 1936, t. XV, nos 42, 46, 47).

sait le dogme catholique, aussi bien et aussi légitimement que la loi de la stabilité? « Aller à fond en histoire, écrivait-il, c'est cesser d'ajouter créance au protestantisme »<sup>1</sup>. Pourtant, il avait conclu, de ses études sur la foi de l'Église ancienne à la Trinité, que la doctrine de nombre d'écrivains des trois premiers siècles devait être bénignement interprétée d'après l'enseignement des âges suivants, pour être trouvée d'accord avec l'orthodoxie catholique; mais il avait constaté que « la conduite des papes, des conciles et des Pères montre un corps de croyance s'assimilant lentement, douloureusement, anxieusement »<sup>2</sup>, la pleine possession de la vérité.

Cette chaîne de textes montre assez que la pensée catholique n'a jamais disjoint les deux aspects du dogme, la stabilité et le progrès. Si elle a souvent mis l'accent sur le premier, c'est que, nous l'avons dit ailleurs<sup>3</sup>, il est le seul à posséder une signification vitale pour l'Église, institution surnaturelle de salut, l'immutabilité du dogme étant le corollaire le plus immédiat de l'idée de révélation, laquelle fonde à son tour la valeur absolue du dogme ecclésiastique; et si les conciles ou les papes ne nous ont pas encore donné d'enseignement formel sur le développement du dogme, cela tient à ce que les définitions dogmatiques retardent nécessairement sur le travail théologique qui les prépare. A la lumière des textes qui viennent d'être cités, on s'aperçoit pourtant que l'Église a déjà pris une attitude de principe sur le problème du rapport qu'il faut mettre entre les deux aspects complémentaires de son dogme. Elle présente la révélation des origines chrétiennes comme un fonds qui ne pouvait pas s'accroître avec le temps, mais elle croit par ailleurs que le temps

1. J. NEWMAN, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, 2<sup>e</sup> éd., p. 8. Londres, 1878. Sur la pensée de Newman en la matière, voir J.-J. BYRNE, *The Notion of Doctrinal Development in the Anglican Writings of J.-H. Newman*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, 1937, t. XIV, p. 230-286.

2. H. BREMOND, *Neuman. Le développement du dogme chrétien*, 8<sup>e</sup> éd., p. 257. Paris, 1908.

3. *L'évolution des dogmes*, art. cité, p. 1176 ss.

a apporté, et peut encore apporter, un progrès dans l'intelligence de ce fonds et dans la proposition à la foi des éléments qui le composent. Quand l'Église professe que l'ère des révélations fut close avec les apôtres, elle entend affirmer que les principes du christianisme étaient tous fixés à la mort du dernier apôtre, qu'elle n'en a pas reçu d'autres depuis, et qu'elle n'en attend plus de nouveaux dans l'avenir. Cependant, loin de nier l'existence d'un éclaircissement, d'une précision et d'un développement ultérieurs apportés à ces principes sous la conduite infailible du Saint-Esprit, l'Église fait sien, au moins par sa pratique, l'enseignement de la théologie d'après lequel, pour reprendre les termes de Perrone, « elle a développé de plus en plus, à l'imitation des apôtres et à mesure que les siècles passaient, les principes et les germes que le Christ avait déposés en elle à sa fondation »<sup>1</sup>.

Eclairée par l'Esprit-Saint qui la guide, l'Église infailible a donc procédé, au cours des âges, suivant que la condition des temps et des choses l'y invitait, comme dit le Concile du Vatican<sup>2</sup>, à l'inventaire des richesses doctrinales serrées dans les deux sources de sa foi, les Saintes Écritures et les traditions apostoliques. Les théologiens se demandent si l'élan de la piété et une sorte d'impulsion mystique qui atteindrait d'instinct, par une sorte de capacité con-naturelle à la foi, le sens profond de la vérité révélée, ont eu plus de part à la laborieuse définition des dogmes que le raisonnement spéculatif qui procède à l'analyse métaphysique des notions. L'historien leur abandonne ce problème pour s'attacher à décrire les phases successives de l'explication du dépôt de la foi. Il recherche en quels temps, à quelles occasions et à travers quelles péripéties l'Église a défini chacun de ses dogmes ; en d'autres termes, il étudie comment, mise en face de problè-

1. *Tractatus de locis theologicis*, t. I, p. 16. Louvain, 1843.

2. Constitution *De Ecclesia Christi* (DENZINGER, 1836).

mes théoriques et pratiques soulevés par le désir de savoir, par les nécessités de la vie ecclésiastique ou encore par son contact avec les institutions, les sciences et les philosophies humaines, l'Église a finalement pris position sous référence aux principes immuables de sa révélation.

La tâche de l'historien des dogmes est aussi complexe qu'étendue. Il ne s'agit pourtant pas ici de faire complet ou détaillé, mais seulement de faire voir les principes qui ont conditionné le dégagement des grands dogmes catholiques et de marquer les principales étapes de leur explication.

Aux tournants de ce rapide exposé, on rencontrera des figures saillantes, les hérétiques et les docteurs de l'Église, ou encore ces événements marquants que sont les conciles, assemblées où la chrétienté entière était représentée, ou, plus simplement, synodes particuliers dont les résolutions firent loi dans la suite par l'approbation que leur donnèrent l'Église universelle et les papes. Ce sont comme les points de repère de l'histoire des dogmes. Il importe de les apprécier exactement.

« Les hérésies, dit saint Augustin, n'ont pas été suscitées par des hommes médiocres »<sup>1</sup>, et, au jugement de Newman, elles font connaître, à chaque siècle, la mesure de l'état intellectuel de l'Église et la marche de la théologie<sup>2</sup>. Dans le fait, parmi ces hommes dont le portrait a passé à l'histoire marqué du signe infamant de l'hérésie, s'il en est qui se sont insurgés contre des vérités déjà assurées, d'autres n'ont fait que poser à l'Église des questions auxquelles jusque-là une réponse autorisée n'avait pas été donnée ; leur tort à ceux-ci ne commença qu'avec leur refus de recevoir celle qui leur fut signifiée. Saint Augustin l'explique clairement à propos des donatistes. Ces dissidents, dit-il, n'ont plus le droit, au v<sup>e</sup> siècle, après que l'Église a pris posi-

1. « Non putetis quia potuerunt fieri haereses per aliquos parvas animas. Non fecerunt haereses nisi magni homines » (*Enarratio in psalmum CXXIV*, 5 = PL, t. 37, col. 1652).

2. Cfr J.-H. NEWMAN, *An Essay...*, 2<sup>e</sup> éd., p. 342 ss.

tion dans la controverse baptismale, de soutenir des erreurs proches des idées défendues par saint Cyprien un siècle et demi plus tôt<sup>1</sup> ; plus près de nous, l'opposition à l'infaillibilité pontificale ne devint une hérésie que lorsque ce qui n'était qu'une doctrine fut devenu un dogme par la définition du concile du Vatican. Les hérétiques de l'histoire ne furent donc pas toujours des incarnations totales de l'erreur ou de la mauvaise foi. Les passions de la polémique, ou simplement l'ignorance, ont parfois trop lourdement chargé leur mémoire ; plus d'un, même, qui était mort dans la paix de l'Église, fut anathématisé par les siècles postérieurs ; susceptible à l'excès sur l'article de la foi, la conscience chrétienne les engloba dans la réprobation dont elle couvrirait ceux qui s'autorisaient de leur nom pour soutenir des erreurs désormais caractérisées. Nous n'avons pas à reviser le procès de ces coupables, ou de ces infortunés ; le type d'erreur dont ils sont en tout cas restés le symbole importe plus à notre présent dessein que l'exacte reconstitution de leur pensée.

Pareillement, la vénération dont l'Église entoure ceux qu'elle appelle ses Pères et ses Docteurs ne lui a jamais fait identifier à sa foi le tout de leurs doctrines ; il lui suffit qu'ils aient contribué par leur science et la constance de leur foi à mettre en lumière un des aspects de sa vérité. Quant aux conciles, ils n'ont pas toujours apporté une solution complète aux questions qui leur étaient déferées ; il reste cependant que les définitions des conciles œcuméniques furent des acquisitions définitives. En cela réside la signification historique des uns et des autres.

L'ordonnance générale de notre exposé suivra dans la mesure du possible l'ordre chronologique des principaux conciles, surtout des conciles œcuméniques. Le nom de chacun d'eux est associé pour

1. *De baptismo*, II, 3, n° 4 (PL, t. 43, col. 128-129).

l'historien à la définition d'une doctrine déterminée ; qu'on ne perde toutefois pas de vue que la réflexion des chrétiens s'est souvent exercée sur bien des problèmes à la fois et que les décisions des conciles sanctionnent à l'ordinaire le travail de plusieurs siècles. L'histoire doit bien, pour s'exposer, fractionner le continu, distinguer le complexe, assigner des dates, citer des vedettes. Le lecteur n'oubliera pas qu'il y a là une bonne mesure d'artifice, car, plus peut-être que toute autre chose, la maturation des définitions dogmatiques est comparable à la croissance secrète du blé de la parabole : « Il en est du règne de Dieu comme d'un homme qui jette en terre de la semence : il dort et se lève, la nuit et le jour, et la semence germe et grandit sans qu'il sache comment. Car d'elle-même la terre produit, d'abord une herbe, puis l'épi, puis du blé plein l'épi ; et quand le fruit est mûr, aussitôt on y met la faucille, parce que la moisson est à point. »<sup>1</sup>

1. *Marc*, IV, 26-29.

## I

### LA VALEUR DU JUDAÏSME

La première tâche qui s'imposa à la pensée chrétienne fut d'apprécier ce qu'il fallait retenir du judaïsme.

Le christianisme était né juif. Le Christ était un Juif ; les Douze, qu'il avait distingués parmi ses premiers disciples pour en faire les porteurs attitrés de son message, étaient des Juifs de Palestine ; Paul de Tarse, l'agent le plus actif de la diffusion de l'Évangile au premier siècle, était un Juif de la Dispersion. La religion de l'Évangile devait-elle répudier entièrement ses origines ? Devait-elle au contraire s'y attacher comme à une valeur absolue et faire du christianisme une sorte de superjudaïsme qui dépasserait le judaïsme en le conservant ? La question pouvait se poser, car si Jésus avait annoncé que beaucoup viendraient de l'Orient et de l'Occident s'asseoir au festin avec Abraham, Isaac et Jacob<sup>1</sup>, il avait d'autre part proclamé que pas un iota ni un trait de la Loi ne passerait jusqu'à ce que passassent le ciel et la terre<sup>2</sup>, et tout en mettant les siens en garde contre les exemples venus des Scribes et des Pharisiens, il avait prescrit d'observer tout ce que commandaient ceux qui étaient assis dans la chaire de Moïse<sup>3</sup>. Alternative où le choix engageait l'avenir de façon décisive ! Se désolida-

1. *Matthieu*, VIII, 11.

2. *Matthieu*, V, 18.

3. *Matthieu*, XXIII, 1-3.

riser entièrement du judaïsme, c'était s'enlever le prestige du passé et rompre avec une expérience religieuse qui s'était avérée supérieure et féconde. Assujettir à la circoncision et à la masse des observances mosaïques tous ceux, même les païens, cette réserve inépuisable offerte à l'expansion de l'Évangile, qui, séduits par le message du Christ, voudraient lui donner leur foi, c'était s'enliser dans un particularisme démodé et s'interdire, en pratique, de conquérir ceux de l'Orient et de l'Occident dont avait parlé Jésus.

Restait une solution moyenne qui s'inspirerait d'une autre parole du Maître : « Je ne suis pas venu détruire la Loi, mais l'accomplir <sup>1</sup> » et la parfaire <sup>2</sup> : déclarer périmées les observances cérémonielles du judaïsme pour ne retenir de celui-ci que sa théologie et sa morale, le monothéisme moral des livres juifs. C'était la solution libératrice et féconde : l'impérissable honneur revient à saint Paul d'en avoir assuré le triomphe. Le concile apostolique de Jérusalem, vers l'an 49, constata que, la grâce du Seigneur Jésus-Christ étant désormais le vrai principe du salut, il n'y avait pas lieu d'inquiéter les convertis de la gentilité en leur imposant un joug que le judaïsme lui-même n'avait pu porter ; Dieu, d'ailleurs, ne leur avait-il pas accordé, tout comme aux croyants d'entre les Juifs, les dons visibles de l'Esprit ? <sup>3</sup> Le principe, cher à saint Paul, de la liberté chrétienne fut donc acquis assez tôt au corps officiel des doctrines de l'Église. Il mit plus longtemps à inspirer entièrement la pratique, — le concile de Jérusalem posa lui-même quelques réserves à l'application qu'il en fit <sup>4</sup>, — et à développer tous ses fruits.

L'histoire des deux premiers siècles est pleine de l'opposition que firent à la solution catholique les partisans de deux théories extrêmes : l'hérésie des judaïsants et celle du gnosticisme marcionite. En les

1. *Matthieu*, V, 17.

2. *Cfr Matthieu*, V, 21-48.

3. *Actes*, XV, 1-29.

4. *Actes*, XV, 29.

combattant, les docteurs catholiques achevèrent de définir la part de valeur permanente qui revenait au judaïsme dans les perspectives chrétiennes et à fixer les règles suivant lesquelles il serait admis au service de l'Évangile.

L'Évangile ayant gagné ses premières recrues parmi les Juifs, il était assez naturel, que, des deux erreurs, l'hérésie judaïsante apparût la première. Dans les communautés palestiniennes, le parti aura la vie tenace qui travaille à maintenir au sein du christianisme les observances juives. C'est lui qui dépêche sur les traces de saint Paul ces faux frères que l'Apôtre stigmatise dans ses lettres <sup>1</sup>. Au début du II<sup>e</sup> siècle, saint Ignace d'Antioche rencontre des judaïsants dans les Églises d'Asie Mineure. Le futur martyr leur fait voir qu'il faut n'avoir rien compris à l'Évangile pour vivre encore à la juive, et il leur enseigne à concilier la foi du Christ avec l'attachement aux prophètes juifs. « Ceux-ci, dit-il, ne furent que les serviteurs de l'Évangile ; ils furent les premiers à le prêcher, mais, tout comme les chrétiens, ils en ont vécu eux aussi. » <sup>2</sup> Tel est l'argument que les docteurs feront valoir, pendant plusieurs siècles encore, contre les sectes, de plus en plus isolées et stériles, qui continueront à se réclamer du principe judaïsant.

Le marcionisme, recruté au II<sup>e</sup> siècle dans le vaste monde hellénique progressivement pénétré par le christianisme, est un mouvement d'une autre envergure <sup>3</sup>. D'origine asiatique, Marcion vient à Rome

1. *2 Corinthiens*, X-XII ; *Galates*, I, 11-II. Sur le judéo-christianisme contemporain de saint Paul, voir J. TIXERONT, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, t. I, p. 170 ss. 7<sup>e</sup> éd., Paris, 1915 [= TIXERONT ; le t. II est cité d'après la 5<sup>e</sup> éd., Paris, 1912 ; le tome III, d'après la 3<sup>e</sup> éd., Paris, 1912] ; sur le judéo-christianisme en général, voir F. CAYRÉ, *Patrologie et Histoire de la théologie*, t. II, p. 885, n. 43 a. 3<sup>e</sup> éd., Paris, 1945 [= CAYRÉ ; le t. II est cité d'après la 3<sup>e</sup> éd., Paris, 1945].

2. *Philadelpiens*, V, 1-2 (éd. FUNK, t. I, p. 268).

3. Sur Marcion, *cfr* A. von HARNACK, *Marcion, Das Evangelium vom fremden Gott*, 2<sup>e</sup> éd. Leipzig, 1924 ; L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, t. I, p. 128 ss. Paris, 1911 [= DUCHESNE ; les t. II et III sont cités d'après la 4<sup>e</sup> éd., Paris, 1910

vers 138 et y propose une doctrine qui le fait chasser de l'Église. Révolté, il connaît le succès, car il réussit à dresser devant la grande Église une Église à lui, dont il deviendra le saint et le docteur. Il y aura des marcionites dans tout le monde méditerranéen au II<sup>e</sup> siècle et au commencement du III<sup>e</sup>. Mais les années de splendeur ne se prolongent pas. En Occident, le recul du marcionisme s'accuse, au plus tard, dès après 250 ; le manichéisme naissant recueillera ses derniers fidèles. En Orient, l'hérésie aura la vie plus longue. La Syrie, notamment, lui offrira un refuge assuré ; au V<sup>e</sup> siècle, le zèle de Théodoret de Cyr († vers 457) trouvera encore des villages marcionites à convertir dans la région de l'Euphrate.

Qu'était donc cette doctrine qui séduisait tant de croyants au II<sup>e</sup> siècle ?<sup>1</sup> Marcion prenait le contre-pied de l'erreur judaïsante. Le christianisme, complètement original selon lui, ne s'accorde d'aucun reste de judaïsme : le Christ a averti les siens de ne pas verser le vin nouveau dans les vieilles outres, et l'opposition est absolue que saint Paul établit entre l'Évangile et la Loi, entre le régime du salut par la grâce de Jésus-Christ et le système juif du salut par l'accomplissement des œuvres de la Loi. Mais Pierre et les Douze, continue Marcion, ont trahi l'Évangile ; ils en ont énérvé la vertu en le mêlant à la Loi ; une immense conspiration contre la vérité, active dès la mort du Christ, a paralysé l'œuvre du Maître ; il faut rendre à celle-ci sa pureté primitive. Marcion rejette donc en bloc les Écritures des Juifs, et avec elles les évangiles de Matthieu, de Marc et de Jean, qui sont des faux ; il ne conserve que celui de Luc et une série de lettres pauliniennes expurgées au préalable de tout ce que des faussaires, prétend-il, y ont glissé. Sur ces bases, il élabore une doctrine aussi étrangère que possible à la tradition

et 1911 ; DUCHESNE, t. IV = *L'Église au VI<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1925] ; CAYRÉ, t. II, p. 885, n. 41 b.

1. Pour un résumé de la doctrine de Marcion, cfr R. DRACUET, *A propos du Marcion de M. von Harnack* (*Revue d'histoire ecclésiastique*, 1926, t. XXII, p. 539 ss.).

catholique des Églises, puisqu'elle admet deux dieux, opposés l'un à l'autre, le Créateur, Dieu des Juifs, et le Dieu de l'Évangile, Père de Jésus-Christ. Retenons seulement du marcionisme son hostilité totale au judaïsme.

Le radicalisme de Marcion souleva dans l'Église une énergique réprobation. Les docteurs catholiques des années 150 à 250, saint Irénée de Lyon et Tertullien en Occident, Clément d'Alexandrie et Origène en Orient, soutinrent que les deux économies, la juive et la chrétienne, se succédaient dans les desseins divins comme la réalisation fait suite à l'annonce qui en a été faite et comme la perfection prend la place des préparations originelles<sup>1</sup>. En une formule qui résume leur doctrine à tous, Clément d'Alexandrie célèbre l'accord des deux révélations, l'unité des deux alliances, ou plutôt, dit-il, l'unique alliance de salut, donnée par un seul Dieu et par l'intermédiaire d'un seul Seigneur, qui s'étend depuis la constitution du monde jusqu'aux âges chrétiens, toujours la même, à travers la diversité des temps et la succession des générations<sup>2</sup>. C'était en somme, mais autrement tournée, la réponse déjà faite aux judaïsants : l'Ancien Testament, préparation providentielle et annonce du christianisme. Il n'est que cela, avait-on dit aux judaïsants ; il est tout cela, disait-on maintenant aux marcionites. En faisant face à deux thèses extrêmes, l'Église avait trouvé l'occasion de définir nettement son attitude vis-à-vis du judaïsme.

Tout en émondant le judaïsme de ses particularismes désuets, l'Église lui reconnaissait une valeur religieuse et le prenait à son service. Cette attitude eut d'importantes conséquences. Interprétées dans

1. La doctrine de ces auteurs sur la tradition est exposée dans D. VAN DEN EYNDE, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*. Louvain, 1933.

2. *Stromates*, VII, 10 (107) (éd. O. STAHLIN, t. III, p. 76. Leipzig, 1909).

leur totalité comme l'annonce prophétique du christianisme, les Écritures juives devinrent le meilleur arsenal de preuves qui pussent accréditer l'Évangile auprès des âmes religieuses. « Le Christ y est caché, dira saint Irénée, comme le trésor était enfoui dans le champ de la parabole »<sup>1</sup>; les apologistes du I<sup>er</sup> siècle y puiseront à pleines mains les éléments de leurs démonstrations : on mettra par exemple en circulation des *Extraits* — c'est le titre d'un ouvrage de Méliton de Sardes, sur la fin du I<sup>er</sup> siècle — « touchant le Sauveur et tous les points de notre foi », empruntés à la Loi et aux prophètes<sup>2</sup>. En outre, les Écritures des Juifs, après avoir été les seuls livres sacrés des chrétiens, serviront de modèle à une collection parallèle, composée de livres écrits par des chrétiens, le Nouveau Testament. Vu la place tenue dans l'économie du système catholique par le principe scripturaire et par la doctrine de la canonicité et de l'inspiration des livres saints, il serait difficile d'exagérer l'importance que revêtit pour le dogme la conservation de l'Ancien Testament par l'Église du premier siècle.

Notons cependant que, si le christianisme retint le principe d'un canon de l'Ancien Testament, l'extension concrète de ce canon souleva des difficultés que l'Église ne se pressa pas de résoudre. Les chrétiens des premiers siècles lisaient les livres juifs non pas dans l'hébreu, mais dans la version grecque, dite des Septante, qui avait été progressivement élaborée au sein du judaïsme alexandrin à partir du milieu du second siècle avant le Christ. En bordure du canon juif circulaient d'autres livres, grecs d'origine ou au moins de traduction, qui n'avaient pas encore réussi à se concilier au sein du judaïsme la même autorité. Dans ces livres de surnombre, l'Église chrétienne en discerna quelques-uns où elle reconnut le caractère prophétique qui assurait à ses

1. *Adversus haereses*, IV, 40 (éd. W. HARVEY, t. II, p. 234-236. Cambridge, 1857).

2. *Εὐσέβης, Histoire ecclésiastique*, IV, 26. 13 (éd. E. SCHWARTZ, t. I, p. 386. Leipzig, 1903).

yeux leur caractère divin : la Sagesse de Salomon et la Sagesse de Sirach ou Ecclésiastique, Tobie, Judith et les deux livres des Macchabées, quelques suppléments, enfin, à l'histoire d'Esther et à la prophétie de Daniel. Mais il fallut du temps pour que l'Église se résolût à reconnaître à ces « deutérocanoniques », — l'expression ne date que du XVI<sup>e</sup> siècle, — une autorité et une dignité de tous points égales à celles des premiers.

Ces livres de surcroît, les Pères grecs les exclurent régulièrement du canon, c'est-à-dire des livres sur lesquels on peut fonder la foi en toute assurance parce que l'on est certain qu'ils sont la propre parole de Dieu, pour les maintenir au rang plus modeste de livres d'édification. En Occident, la tradition d'Afrique et de Rome consent à les qualifier de canoniques, tout en sachant bien, les explications de saint Augustin en font foi, qu'ils n'ont pas la sûreté des autres livres du canon, parce qu'ils ne jouissent pas de la même recommandation ecclésiastique. Saint Jérôme, au contraire, avec d'autres Pères qui ont comme lui vécu en Orient, reprend la doctrine des Pères grecs, qu'il établit sur l'autorité de la tradition juive. Les préfaces de saint Jérôme, aussi hostiles que possible aux deutérocanoniques, s'imposent au respect du moyen âge tout entier, qui les recopie inlassablement, en tête des livres qu'elles concernent, dans les manuscrits de la Vulgate hiéronymienne, devenue la bible des Latins. « Ces livres ne font pas partie du canon, mais l'Église les reçoit parce qu'ils disent vrai » : telle est la formule du XIII<sup>e</sup> siècle, dont vivront les trois derniers siècles du moyen âge. A la veille du concile de Trente (1545-1563), les docteurs les plus fidèles à saint Jérôme consentent à qualifier ces livres de canoniques, mais, cette concession de terminologie une fois faite, ils précisent soigneusement que ce second canon n'est pas apte à fonder la foi, au moins avec une entière sécurité. Saisi de la question en 1546, le concile de Trente se confina dans une solution moyenne : il mêla les deux canons dans sa liste des livres canoniques, en se prévalant

de l'usage séculaire de l'Église latine, mais il fut expressément entendu que le décret conciliaire laissait « dans l'état où les Pères l'avaient livrée » la question de la « différence des livres »<sup>1</sup>. Ces scrupules devaient tomber à l'époque moderne : écrits sous la même inspiration du Saint-Esprit, protocanoniques et deutérocanoniques de l'Ancien Testament s'imposent aujourd'hui à l'Église avec une égale autorité<sup>2</sup>.

## II

## LA TRADITION APOSTOLIQUE

Le Nouveau Testament est latent dans l'Ancien, l'Ancien s'éclaire par le Nouveau, dira saint Augustin. Issue du sol juif, l'Église chrétienne puisa sans compter aux richesses spirituelles des Écritures juives, où elle retrouvait des prophéties qui l'annonçaient et des types qui la préfiguraient. L'Ancien Testament devait toujours rester pour elle une source de la foi. Mais source nécessairement secondaire, parce qu'il ne représentait qu'une économie prépa-

1. La persuasion que tous les livres, qu'ils appelaient pourtant sacrés et inspirés, de l'Ancien Testament ne jouissaient pas d'une égale autorité était encore si fortement ancrée chez la plupart des Pères de Trente, sinon chez tous, qu'on trouve dans leurs délibérations de nombreux textes pour l'exprimer, et aucun pour affirmer ou laisser entendre le contraire. Bien plus, un groupe de Pères proposa de dire formellement dans le décret *Sacrosancta* (session IV), alors en préparation, que les livres reçus par le concile comme canoniques n'avaient pas tous la même autorité pour fonder la foi, et, quand leur proposition eut été écartée par la majorité, — uniquement d'ailleurs parce que la question n'était pas jugée suffisamment éclaircie par la tradition, et pour des motifs d'opportunité, — ils insistèrent, jusqu'à la veille de la promulgation du décret, pour que l'on fit droit à ce qu'ils estimaient être une précision nécessaire.

2. L'histoire du canon chrétien de l'Ancien Testament gagnerait beaucoup à être revue sérieusement sur les sources. Il règne, notamment sur le sens du décret de Trente, des erreurs flagrantes dans la théologie des manuels et même dans les exposés des travaux spéciaux.

ratoire. C'est du Christ, porteur de la révélation définitive, que se réclamaient avant tout les chrétiens. Mais quelle était la doctrine du Christ, et comment s'assurer qu'on la possédait dans l'éclat de sa pureté? La question devenait plus pressante à mesure qu'on s'éloignait des origines. Ce second problème, celui du lieu de la tradition chrétienne, reçut sa solution dans le temps que l'Église prenait parti sur la question du judaïsme.

L'invitation à se prononcer vint successivement de la richesse même des dons spirituels accordés aux communautés primitives, et des premiers essais de donner du christianisme une version conforme aux philosophies du temps.

Les dons de l'Esprit, qui font des chrétiens autant d'inspirés, tiennent une large place dans les communautés de la gentilité. « Quoi donc, frères ! s'écrit saint Paul dans la première aux Corinthiens, quand vous vous réunissez, tout le monde a quelque chose, qui un psaume, qui un enseignement, qui une révélation, qui un discours en langues, qui une interprétation. Que tout se passe pour l'édification ! Si on parle en langues, qu'on se contente de deux, de trois au plus, et à tour de rôle, et que quelqu'un interprète... Pour les prophètes, que deux ou trois parlent et que les autres jugent. Si quelqu'un d'autre qui se trouve assis est favorisé d'une révélation, que le premier se taise. Car vous pouvez tous prophétiser à tour de rôle, pour que tous s'instruisent et soient encouragés. Les esprits des prophètes sont soumis aux prophètes. Car Dieu n'est pas un Dieu de désordre, mais de paix ! »<sup>1</sup>

Le texte est assez suggestif. Il peint la situation à Corinthe vers l'an 55. Une cinquantaine d'années plus tard, sans doute, et vraisemblablement dans un milieu syrien, la *Doctrine des Apôtres* connaît des charismatiques itinérants : ils vont de communauté en communauté porter les messages de l'Esprit. Vers le milieu du II<sup>e</sup> siècle, le *Pasteur d'Herma*, un docu-

1. 1 Corinthiens, I, 26-33.

ment romain, décrit de façon vivante et actuelle l'action des prophètes chrétiens dans les assemblées des fidèles. Enfin, vers l'an 170, en Asie, et dans une moindre mesure en Occident, où le mouvement séduira le génie d'un Tertullien († vers 220), les sectateurs de Montan s'enflamment à la prédication des prophétesses qui leur apportent les révélations définitives du Paraclét, accommodées à la fin d'un monde prêt à passer. L'Esprit qui continuait ainsi à dispenser ses communications aux Églises avait-il donc autorité pour enrichir la doctrine des origines ?<sup>1</sup>

Dans le monde grec, où le christianisme prend son essor, la gnose (en grec : *gnosis* = connaissance) est la formule religieuse à la mode<sup>2</sup>. Elle livre aux parfaits, ses adeptes, les secrets du monde invisible. Dualisme qui oppose le Cosmos, domaine de la matière, siège du mal et principe de souillure, à un Dieu inaccessible relégué dans l'abstrait, et qui imagine entre eux, pour expliquer l'origine du monde et frayer la voie à la rédemption, une hiérarchie sans fin d'entités intermédiaires, dont les révolutions se répercutent dans l'histoire de l'humanité ; attente d'une rédemption qui ramènera en Dieu l'étincelle divine qui s'est égarée dans le Cosmos ; ascétisme purifiant par où l'âme, évadée de la matière mauvaise, accède à l'extase et au salut ; connaissance secrète de ces mystères, qui est déjà par elle-même un élément de rédemption : tel est le bien commun des grands systèmes gnostiques. Ils apparaissent vers 120, nettement constitués, ils vivent et ils grandissent jusqu'à la fin du III<sup>e</sup> siècle. Alors ils s'effritent, et leurs débris sont rendus à d'autres combinaisons de doctrines.

1. Les principaux textes sont cités dans D. VAN DEN EYNDE, ouvr. cité, pour la *Didachè* et le *Pasteur d'Hermas*, p. 77 ss., et pour Tertullien, p. 210 ss. Sur le montanisme, voir DUCHESNE, t. I, p. 270 ss., TIXERONT, t. I, p. 215 ss., CAYRÉ, t. II, p. 887, n. 47 b.

2. Sur les systèmes gnostiques, cfr DUCHESNE, t. I, p. 153 ss., TIXERONT, t. I, p. 192 ss., CAYRÉ, p. 885, n. 41 a.

Rien de chrétien dans tout cela. Mais bientôt les gnostiques rencontrent l'Évangile ; ceux qui lui donnent leur foi découvrent en Jésus le médiateur qui assurera leur rédemption. Ils reçoivent le baptême, mais sans dépouiller le vieil homme ; au lieu de faire place nette en leur esprit au message de la Croix qui a touché leur cœur, ils installent le Christ au centre de leurs anciennes spéculations. L'Évangile est traduit par eux en termes de gnose ; il est si défiguré que l'Église ne le reconnaît pas.

Problème de l'Esprit, surgi des sources mêmes de la vie chrétienne ; problème de la gnose, né de la conversion d'un monde engagé dans les prestiges d'une philosophie religieuse de grand style : jamais plus, peut-être, l'Évangile ne courrait de tels périls. Qu'on lâchât la bride aux fantaisies des charismatiques, sa sagesse se muait en folie ; qu'on cédât aux séductions de la gnose, elle courait se perdre dans les flots disparates du syncrétisme. Il fallait endiguer l'Esprit et refréner la gnose. Autour de son dogme, l'Église, avec force et douceur, éleva la solide et compacte barrière de la tradition des apôtres.

Le problème des charismatiques fut tôt résolu avec fermeté. « N'éteignez pas l'Esprit, commande saint Paul aux Thessaloniens, ne méprisez point les prophéties. »<sup>1</sup> Mais il ajoute aussitôt le correctif : « Eprouvez tout, et retenez ce qui est bon ! »<sup>2</sup> Quel sera le critère de cette discrimination ? Ce que l'Apôtre appelle ailleurs « l'analogie de la foi »<sup>3</sup>, c'est-à-dire son propre enseignement. « Personne qui parle dans l'Esprit ne dit : Jésus anathème ! » : le non-conformisme ne vient donc point de l'Esprit. Par contre, « personne ne dit : Jésus est Seigneur, sans être sous l'influence de l'Esprit »<sup>4</sup> : le véritable Esprit maintient donc ses effusions dans le cadre des enseignements de l'Apôtre. C'est même grâce à

1. 1 *Thessaloniens*, V, 19-20.

2. 1 *Thessaloniens*, V, 21.

3. *Romains*, XII, 6.

4. 1 *Corinthiens*, XII, 3.

lui que Timothée, le disciple de Paul, saura « conserver le dépôt » que lui a confié son maître<sup>1</sup>. Dès le principe, les excès des charismatiques sont donc vinculés d'avance par la règle de la tradition apostolique. L'Esprit, source de créations doctrinales, est l'apanage exclusif des apôtres qui seuls ont reçu du Christ la mission d'enseigner; dans les fidèles, il n'est qu'un instrument de conservation de la doctrine.

Ces directives très fermes sont mises en pratique dans la *Doctrina des Apôtres*. Au premier rang des règles qu'elle édicte pour discerner le vrai prophète du faux, on lit : « Si quelqu'un vient à vous avec tous ces enseignements qui sont nôtres, recevez-le; mais s'il enseigne autre chose, ne l'écoutez pas! »<sup>2</sup> Elles s'imposeront même au montanisme. En Orient, celui-ci n'emploie pas ses prophètes à jeter les bases d'une foi nouvelle, mais seulement à prédire la fin du monde et à exhorter les fidèles aux rigueurs d'un ascétisme proportionné aux affres de la fin. Rallié au mouvement, Tertullien, en Afrique, se porte garant que les prophètes de la secte « ne rejettent pas Jésus-Christ, ne renversent aucun point de la foi ou de l'espérance chrétienne »<sup>3</sup>. « La foi n'a pas besoin de réforme, dit-il, mais seulement les mœurs. »<sup>4</sup> Et encore, si l'on examine de près les textes du docteur africain, la réforme que patronne l'Esprit se borne à urger les principes permanents de la morale chrétienne et à donner aux fidèles la force de les pratiquer; tout au plus exige-t-elle de la constance de leur foi la pratique déclarée de points de discipline que certaines paroles du Christ ou tels conseils de l'Apôtre avaient déjà discrètement recommandés<sup>5</sup>.

1. 1 *Timothée*, VI, 20; 2 *Timothée*, I, 14.

2. *Didachè*, XI, 1-2 (éd. FUNK, t. I, p. 24).

3. *De ieiunio*, 1 (éd. OMHLER, t. I, p. 852. Leipzig, 1854).

4. Voir *De virginibus velandis*, 1 (éd. OMHLER, t. I, 883-885).

5. Sur les limites exactes assignées par Tertullien montaniste à l'action de l'Esprit, voir V. MOREL, *Le développement de la « disciplina » sous l'action du Saint-Esprit chez Tertullien*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1939, t. XXXV, p. 243-265 et, du

L'interprétation gnostique de l'Évangile fit courir au dogme chrétien des périls encore plus graves. L'Église y para par une opposition de principe : « Jamais, s'écria-t-elle, les Apôtres n'ont enseigné de telles choses! » Cet argument péremptoire inspire la lutte acharnée qui fut menée sur tous les fronts contre les pervertisseurs de l'Évangile. Irénée († après 190) et Tertullien († vers 220) en Occident, Clément d'Alexandrie († vers 211) et Origène († vers 254) en Orient, s'y distinguèrent chacun à leur manière<sup>1</sup>. L'Église ne devait pas perdre le bénéfice du laborieux effort de ses docteurs. Elle y gagna de mettre pour toujours en relief l'importance décisive qu'avait eue l'âge apostolique pour la constitution de son dogme.

Aux docteurs occidentaux, revient le mérite d'avoir systématisé l'idée de tradition apostolique. Dieu, exposent-ils, n'a parlé aux hommes que par le Christ, le Christ n'a confié sa doctrine qu'aux apôtres, et ceux-ci, qui ont pu rester sans intelligence sous la parole du Christ, furent parfaits en toute connaissance par les touches secrètes de l'Esprit qui leur fut envoyé à la Pentecôte; alors seulement ils se mirent à prêcher. N'ignorant rien des mystères destinés par Dieu à la connaissance des hommes, les apôtres n'en ont rien caché non plus. Mais où sera-t-on assuré de trouver intacts leurs enseignements? Dans les Églises, dira Tertullien, « qu'ils ont fondées en personne, qu'ils ont eux-mêmes instruites tant de vive voix que par lettres, où leurs chaires président encore à leur place, où on lit leurs lettres authentiques qui rendent encore l'écho de leur voix et mettent sous les yeux la figure de chacun d'eux ».<sup>2</sup> Partout ces Églises se dressent dans le monde, offrant la vérité

même auteur, *De ontwikkeling van de christelijke overlevering volgens Tertullianus*. Bruxelles, 1946.

1. Sur la théorie de la tradition apostolique et la gnose catholique au second et au troisième siècles, voir la seconde partie de D. VAN DEN ENNDE, *ouvr. cité*, p. 105 ss.

2. *De la prescription des hérétiques*, 36 (éd. DE LABMOULLE, p. 79. Paris, 1907).

à ceux qui la veulent regarder. L'unanimité de leur accord, autant que l'Esprit qui les vivifie, garantit la véracité de leur témoignage. Ces idées inspirent les plus belles pages du traité de saint Irénée *Contre les hérésies*, et du fameux libelle de Tertullien *De la prescription des hérétiques*.

Par delà les spéculations aventureuses du gnosticisme, la critique des docteurs de l'Occident, Irénée et Tertullien, atteint le principe lui-même de la gnose. « Jésus-Christ suffit à notre curiosité, s'écriait Tertullien ; nos recherches cessent avec l'Évangile ! »<sup>1</sup> Plus souples et de culture plus raffinée, soucieux aussi de garder au christianisme l'audience de l'esprit grec, les Alexandrins adoptent une autre méthode. Ils accueillent, eux, le principe de la gnose ; ils ambitionnent de construire une science de la foi. Clément d'Alexandrie en définit les méthodes ; son disciple Origène créera, en les appliquant, la première synthèse théologique du dogme chrétien. Mais leur science à tous deux ne s'alimente pas aux spéculations humaines ; elle puise à l'Écriture, voix du Verbe, livre de secrets divins, richesses accumulées par l'Esprit, depuis les âges d'antan, à l'intention des vrais gnostiques. Ils la lisent avec toutes les ressources des vieilles méthodes allégoriques d'Alexandrie, et elle leur révèle des secrets ineffables ; sous chaque mot ils soupçonnent un mystère. Par elle ils s'élèvent aux sommets de la gnose, auprès du Verbe qui est en Dieu, et, par la grâce de l'intuition mystique, ils se reposent dans la contemplation de l'intelligible. Le christianisme qu'ils prêchent n'a donc plus rien à envier aux philosophies religieuses des Grecs, mais leur gnose, à la différence de celle des hérétiques, professe que, parmi les diverses interprétations du christianisme, celle-là seule est croyable « qui ne s'écarte en rien de la tradition apostolique et ecclésiastique » et qui s'impose pour première règle de « garder la prédication ecclésiastique livrée par les apôtres, trans-

<sup>1</sup> *Ibid.*, 7 (éd. DE LABRIOLLE, p. 18).

mise par succession et restée jusqu'à présent dans les Églises »<sup>1</sup>. Tel est le langage d'Origène dans la préface de son livre *Des Principes*. Irénée et Tertullien avaient fait prévaloir sur le terrain de la foi simple le principe de la tradition apostolique ; grâce aux Alexandrins, il triomphait sur celui de la gnose.

Matérialisation concrète de la tradition, les écrits des apôtres, ceux qu'ils avaient eux-mêmes composés, ou d'autres qu'ils avaient couverts de leur patronage, furent réunis vers le même temps en une collection de livres sacrés qui prit rang auprès de celle qu'on avait héritée du judaïsme. D'autres écrits avaient primitivement partagé avec eux l'honneur de la lecture publique dans les Églises, mais, quelque crédit qu'on fit à leurs auteurs, la collection nouvelle, ou Nouveau Testament, les rejeta de son sein. Quant à ceux qui y entrèrent pour s'y maintenir, nous pouvons juger, notamment par l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée († 339), avec quel scrupule on requit leurs lettres d'authenticité ; de là naquirent les soupçons qui affectèrent un certain nombre d'entre eux, et une réserve à leur endroit qui ne devait tomber qu'avec le temps.

Ainsi prit corps dans l'Église, avec une fermeté désormais inébranlable, la doctrine du dépôt de la foi. Clos à l'époque apostolique, il a pour témoins d'une part les Écritures des deux Testaments, et de l'autre la prédication vivante des Églises. Ces deux sources de la foi sont de contenu parallèle, mais la première le cède à la seconde au point de vue fonctionnel, car on ne se dissimule pas qu'il est toujours aisé aux hérétiques d'abuser des Écritures ; Irénée et Tertullien, en particulier, le déclarent avec insistance. Aussi, bien que l'enseignement vivant des Églises ne prêche rien d'essentiel qui ne soit en quelque façon dans les Écritures, — les Pères ne présentent-ils pas le symbole, résumé de la foi chré-

<sup>1</sup> Ed. P. KOETSCHAU, p. 8.

tienne, comme extrait des livres saints ? — on lui donne le pas sur la lettre écrite, par elle-même inerte et dont il est seul capable de donner la véritable signification ; en édictant qu'il appartient à l'Église « de juger du vrai sens et de l'interprétation des saintes Écritures », le concile de Trente, au xv<sup>e</sup> siècle, proclamera un principe aussi ancien que l'Église<sup>1</sup>. Pour une autre raison encore, la tradition vivante des Églises a le pas sur les Écritures : elle est porteuse de ces traditions apostoliques extra-scripturaires dont les Pères, depuis Tertullien, se plaisent à relever l'autorité et que le concile de Trente placera, dans le dépôt apostolique, auprès des « livres écrits ».

En marquant pour jamais son dogme du sceau infrangible de l'apostolicité, l'Église achevait l'œuvre qu'elle avait commencée en précisant ce qu'elle retenait du judaïsme. Elle avait défini les normes de sa croyance. Il lui resterait à en définir le contenu.

### III

#### LA TRINITÉ

« Au commencement était le Verbe, et le Verbe était avec Dieu, et le Verbe était Dieu... Et le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous, et nous avons contemplé sa gloire, gloire qu'un fils unique tient de (son) père. »<sup>2</sup> Ainsi parle saint Jean au seuil de son évangile, en confessant le point central de la foi chrétienne. Dès l'abord, par conséquent, en admettant un être préexistant dans la sphère divine, qui, le même, s'est fait homme, l'Église chrétienne se plaçait devant deux gros problèmes. En quel rapport se trouvent Dieu et le Verbe de Dieu, son Fils ? C'est, suivant l'expression ancienne, le problème de la

1. Session IV, décret *Insuper*, touchant l'édition et l'usage des livres saints (DENZINGER, 786).

2. Jean, I, 1, 14.

« théologie » ; il devient en fait celui de la Trinité, parce que, au Père et au Fils, la foi des chrétiens joint le Saint-Esprit. Puis, en quel rapport, dans le Verbe fait chair, se sont trouvés le Verbe et la chair ? C'est le problème de la christologie, suivant le terme technique adopté par l'histoire des dogmes.

Les deux questions étaient liées. Cependant, la première accapara d'abord le gros de l'attention. La solution mûrit au iv<sup>e</sup> siècle : le concile de Nicée marque le point critique de la question du Père et du Fils (325), le concile de Constantinople prendra en outre position touchant le Saint-Esprit (381). La christologie occupera surtout le v<sup>e</sup> siècle, les conciles d'Ephèse (431) et de Chalcédoine (451) marquant les deux étapes de sa définition ; le second et le troisième conciles de Constantinople (553 et 680) reviendront toutefois sur le sujet.

Arrêtons un instant notre attention sur les conditions qui seront désormais faites au travail doctrinal de l'Église.

D'abord, à partir du iv<sup>e</sup> siècle, l'empire devient chrétien. Outre qu'il se sent une mission sur l'Église, celle-ci a tellement pénétré les âmes et la société que les convulsions qui l'agitent ont leur répercussion fatale sur la vie de l'État : double motif qui incite les empereurs à intervenir dans des débats qui, par eux-mêmes, ne concerneraient que la religion. De son côté, l'organisation ecclésiastique s'est largement développée ; les grandes Églises sont devenues des centres d'influence dont les rivalités auront, à l'occasion, leur contre-coup sur l'évolution des controverses.

Mais surtout les problèmes sont hérissés de difficultés d'un nouveau genre : ils forcent l'Église à scruter les mystères de la vie intime de Dieu et de son action surnaturelle dans les âmes. La révélation a bien dû les lui formuler dans la langue des hommes. Mais les mots humains, dérivés de l'expérience des hommes, n'ont proportion complète qu'avec les réalités d'ici-bas ; forcément, ce n'est que suivant

des analogies, impliquant une part de semblable et une autre de dissemblable, qu'ils sont aptes à exprimer le divin. Quelle est donc, dans chaque cas particulier, la mesure de cette analogie ? A l'Eglise de le dire en opérant avec la raison humaine, car, notons-le, l'assistance de l'Esprit ne change pas le mode de connaître de l'Eglise. Par ailleurs, on ne peut guère préciser une doctrine qu'à l'aide d'une terminologie technique. L'Eglise devra s'en créer une dans chaque cas, laborieusement. Ils sont trois, bien sûr, note saint Augustin à propos de la Sainte Trinité ; mais trois quoi ? le langage humain est cette fois d'une indigence insigne<sup>1</sup>. Au surplus, les efforts étant dispersés par la catholicité, les docteurs n'abordent pas tous le même problème par le même bout. C'est l'occasion de malentendus tenaces. Il arrivera que des chrétiens également orthodoxes s'anathématisent réciproquement, parce que chacun, soucieux d'éclairer une des faces du problème, adopte un langage qui paraît sacrifier un aspect qui a retenu davantage l'attention du voisin.

L'Eglise s'engage dans ces problèmes redoutables à la lumière de l'Écriture et de sa tradition vivante. Dans la discussion du problème trinitaire, c'est à l'Écriture surtout que les docteurs empruntent leurs arguments. Quand on arrivera, au <sup>v</sup><sup>e</sup> siècle, au nœud du problème christologique, l'Eglise ayant déjà vieilli, les solutions en présence pourront en outre se réclamer de la foi déjà élaborée des siècles écoulés : alors naissent et prospèrent les florilèges, recueils systématiques de textes patristiques. Le type définitif de l'argumentation ecclésiastique est désormais créé : on recourt « à l'Écriture et aux Pères qui l'ont expliquée par l'Esprit ». Quel secours pour l'Eglise de pouvoir éclairer ses réflexions à un tel passé ! Mais la fidélité jalouse qu'elle lui doit à quelque chose de tragique, car si les implicites du passé contiennent les explications de l'avenir, elles les enveloppent sous des voiles que le présent a jus-

tement pour tâche de soulever. Les anciens docteurs en ont fait eux-mêmes la remarque : l'Ancien Testament ne fut qu'un stade de la révélation en progrès ; le Nouveau Testament, révélation définitive et complète, a dû atténuer l'éclat de sa lumière pour des yeux qui ne l'auraient pu supporter ; quant aux Pères, leurs explications furent souvent mieux proportionnées aux besoins de leur époque qu'aux problèmes qui inquiètent le temps qui invoque leur autorité. Saint Grégoire de Nazianze († 389), par exemple, le dit en ces termes, à propos de la Trinité : « L'Ancien Testament a prêché clairement le Père, le Fils aussi, mais d'une manière indécise ; le Nouveau a manifesté le Fils et laissé entrevoir la divinité du Saint-Esprit ; maintenant, l'Esprit habite au milieu de nous, et il nous rend plus claire la manifestation (qu'il avait faite) de lui-même »<sup>1</sup>. Quant aux docteurs qui l'ont précédé, saint Grégoire n'a pu que constater leurs doutes et leurs divergences. Est-il étonnant que, sur une même question, chaque parti puisse opposer son florilège, « la Sainte Écriture et les Pères qui l'ont expliquée par l'Esprit », à celui qui a recueilli le parti adverse ? On saisit là sur le vif les obstacles rencontrés par l'Eglise pour définir le vrai sens de sa tradition.

Tel est le genre de problèmes qui se posera désormais couramment à l'Eglise et telles les conditions générales faites au travail de la définition des dogmes. L'ingérence de l'État dans les questions dogmatiques, phénomène surtout byzantin, n'aura qu'un temps ; les rivalités des Eglises auront des destinées encore plus courtes ; par contre, les difficultés inhérentes à la nature des problèmes et au type d'argumentation nécessairement adopté pour les résoudre ne cesseront de peser lourdement sur le travail des docteurs.

« Nous croyons en un seul Dieu, Père tout puissant... et en un seul Seigneur Jésus-Christ... vrai Dieu.... et en un seul Esprit-Saint, le Paraclet », di-

1. *De Trinitate*, VII, 8-9 (n. 1, t. 43, col. 941-942)

1. *Oratio theologica* V<sup>a</sup>, 26 (pg, t. 36, col. 161).

sait la vieille formule baptismale de l'Orient<sup>1</sup>. Comment s'accordait cette foi trinitaire avec le monothéisme strict que l'Eglise chrétienne avait appris du judaïsme ? L'Écriture ne donnant pas explicitement au Saint-Esprit le nom de Dieu, la réflexion chrétienne se cantonna d'abord dans le problème de la divinité du Fils.

Le Verbe avait préexisté à l'Incarnation ; il était Dieu : c'était le langage formel de l'Écriture. Mais comment était-il Dieu ? S'agissait-il d'une divinité métaphorique ? Il était alors douteux que cette interprétation fit droit aux fortes expressions de l'Écriture. Était-ce donc une divinité au sens propre ? Mais que devenait en ce cas l'unicité de Dieu ? Et si le Verbe était Dieu au sens propre, comme le Père, fallait-il mettre l'accent sur leur unité à tous deux, au risque de paraître les confondre, ou bien, au contraire, sur leur distinction, au risque de compromettre la vraie divinité du Fils ? Si Jésus avait dit : « Mon Père et moi, nous sommes un »<sup>2</sup>, et : « Celui qui me voit, voit aussi mon Père »<sup>3</sup>, il avait également dit : « Mon Père est plus grand que moi »<sup>4</sup>. Tels étaient, très en raccourci, les éléments du problème et les diverses faces par où on le pouvait aborder.

Quatre types de solution voient le jour au cours de deux siècles de controverses. L'adoptianisme situe franchement les origines du Fils en dehors de la sphère divine. Les trois autres théories les y maintiennent. Entre les modalistes qui poussent le respect de la monarchie divine, — c'est leur terme favori, — jusqu'à confondre les trois termes divins, et les subordinatiens qui ne croient pouvoir les distinguer efficacement qu'en les hiérarchisant à l'excès, la doctrine catholique trace une voie moyenne : conservant à la fois l'unité divine et la distinction des trois termes divins, elle reconnaît

1. DENZINGER, 8.

2. Jean, X, 30.

3. Jean, XIV, 9.

4. Jean, XIV, 28.

l'existence d'un mystère qu'elle met tous ses soins à exprimer en un langage correct.

L'adoptianisme est associé en Occident aux noms de Théodote, byzantin enrichi dans la corroirie, qui tenait à Rome école de théologie (vers 190), et d'Artémas (vers 235)<sup>1</sup>. En Orient, un concile d'Antioche, tenu vers 267-268, convainc l'évêque local, Paul de Samosate, de la même erreur<sup>2</sup>. Dans ce système, qui nous est d'ailleurs imparfaitement connu, Jésus n'est pas Dieu par nature ; c'est un homme, sur qui le Christ, ou le Saint-Esprit (Théodote), ou le Verbe (Paul de Samosate), est descendu ; sa personnalité morale hors de pair lui a valu le pouvoir de faire des miracles ; sa vertu et ses souffrances lui ont mérité d'être élevé à un rang divin. Théodote fut condamné par le pape Victor ; la sentence portée contre Paul de Samosate par ses collègues fut reçue par l'Église entière.

L'adoptianisme sacrifiait d'emblée une part trop claire des données du problème. Il n'eut qu'un caractère épisodique. Le modalisme, plus subtil, poussa des racines plus profondes. Il est lié aux noms de Praxéas, de Noët, et d'autres (vers 200), mais surtout de Sabellius (vers 220), qui donnera à cette hérésie l'un de ses noms les plus connus. Les modalistes se posent en défenseurs de la divinité du Fils contre les adoptianistes, mais plus encore de l'unité divine, de la « monarchie » (d'où leur nom de « monarchiens »). D'après eux, les appellations de Père et de Fils notent simplement des aspects (modalisme) d'une réalité divine rigoureusement unitaire dans les rôles divers qu'elle a assumés : incarné dans le sein de la Vierge, le Père est devenu Fils et a souffert (d'où le mot de patripassianisme, qui note une des imputations faites à l'hérésie)<sup>3</sup>. Telle est la forme

1. Cfr Tixeront, t. I, p. 349 ss., Duchesne, t. I, p. 299 ss., Cayré, t. I, p. 167.

2. Cfr Tixeront, t. I, p. 462 ss., Duchesne, t. I, p. 465 ss., Cayré, t. I, p. 168.

3. Cfr Tixeront, t. I, p. 353 ss., Duchesne, t. I, p. 308 ss., Cayré, t. II, p. 886, n. 42 0

ancienne et rudimentaire du système. Plus tard, il se perfectionne. Les modalistes d'Égypte, par exemple, admettent une monade qui prend successivement trois aspects temporaires et transitoires, suivant qu'il s'agit de la création (Père), de l'incarnation et de la rédemption (Verbe), de la sanctification (Esprit); outre que le patripassianisme est éliminé, le Saint-Esprit trouve aisément place dans la théorie, en posture égale à celle du Père et du Fils<sup>1</sup>. Apte à revêtir des formes diverses, le modalisme se maintint dans l'Église au moins jusqu'au v<sup>e</sup> siècle. Les plus grands docteurs ne jugèrent pas inutile de lui opposer des réfutations étendues, tels Tertullien et Hippolyte († 235) en Occident au III<sup>e</sup> siècle, Eusèbe de Césarée († 339), saint Athanase d'Alexandrie († 373) et saint Hilaire de Poitiers († 367).

L'excès opposé du subordinatianisme, qui rejoignait l'adoptianisme par certains côtés, devait provoquer une crise plus profonde, l'arianisme, mais amener en même temps la définition totale du dogme trinitaire<sup>2</sup>. L'arianisme avait ses origines lointaines dans la théorie du Logos (Verbe), déjà exploitée par les apologistes du II<sup>e</sup> siècle, puis par les Alexandrins au III<sup>e</sup>, pour expliquer, par l'introduction d'un intermédiaire, la création d'un monde contingent par un Dieu transcendant. A la vérité, la théorie du Logos était susceptible de prendre une couleur modaliste, ou subordinatienne, suivant qu'on rapprochait de Dieu, ou, au contraire, de la création, le Verbe qui avait été l'instrument de celle-ci. Dans le fait, on l'avait surtout infléchi dans le sens subordinatien; c'était la théorie chère aux adversaires du modalisme, qui en faisaient une affirmation de la distinction de Dieu d'avec son Verbe. Tant qu'on se représentait la création comme éternelle, le péril de distinguer outre mesure le Verbe de son Père était moins apparent: en effet, quoique subordonné au Père, le Dieu Verbe restait éternel comme le Père.

1. Cfr Tixeront, t. I, p. 483 ss., Duchesne, t. I, p. 484 ss.

2. Sur l'arianisme, cfr Tixeront, t. II, p. 20 ss., Duchesne, t. II, p. 125 ss., Cayré, t. II, p. 885, n. 42 d.

Origène, vers 230, avait ainsi pu qualifier le Verbe de « second Dieu » sans offusquer la conscience chrétienne<sup>1</sup>. Au fond, cependant, le système recé-  
lait une équivoque. Si le Verbe était vraiment Dieu, il était identique à la réalité divine et il n'était pas un second Dieu; si, au contraire, il était, dans sa qualité de Dieu, vraiment subordonné au Père, il n'était pas Dieu et il rentrait dans la catégorie des choses créées, produites dans la durée. Vient un temps où l'on sent vivement l'équivoque. Parmi les disciples d'Origène, — et ils étaient nombreux, car le docteur Alexandrin, encore incontesté, restait la grande lumière de l'Orient, — un parti se forme qui propose de sacrifier résolument à l'unicité de Dieu la vraie divinité du Verbe; il semble que Lucien d'Antioche, le futur martyr († 312), ait réellement été leur maître. Aussi l'un d'eux, Arius, prêtre d'Alexandrie, recueillit-il de nombreuses sympathies en Orient, lorsqu'il se mit à enseigner, vers 318, que le Verbe était une créature, la première de toutes et l'agent de leur création. Le Verbe, disait-il, n'est appelé Dieu qu'improprement, car, tiré du néant, il ne participe pas à la substance divine; il n'est pas éternel; mais, en prévision des mérites qu'il s'acquerrait librement, Dieu l'a adopté pour son Fils.

Arius fut condamné par son évêque Alexandre, et bientôt après par le concile œcuménique de Nicée (325), qui définit que le Fils était « de la substance du Père, Dieu (issu) de Dieu... vrai Dieu de vrai Dieu, engendré et non pas fait, consubstantiel (en grec *homo-ousios*) au Père »<sup>2</sup>. La solution catholique dissipait donc elle aussi l'équivoque qui pesait sur la théologie du Logos, mais dans un sens opposé à l'arianisme. Elle tenait que le Verbe était Dieu au sens strict, et qu'entre lui et son Père il y avait identité numérique de substance.

La vérité catholique n'avait pourtant pas encore pleinement triomphé. Quelques années après Nicée,

1. Cfr Duchesne, t. I, p. 353

2. DENZINGER, 54.

les subordinatiens relèvent la tête ; c'est le signal de controverses passionnées qui dureront plus d'un demi-siècle. Il n'entre pas dans le cadre de notre sujet de les raconter. Disons seulement qu'Athanase, le successeur d'Alexandre sur le siège d'Alexandrie, appuyé par Rome, souvent chassé de son siège mais jamais vaincu, fut le champion de la formule nicéenne, et que, trop souvent, guidés par des vues politiques de pacification des esprits, les empereurs, fils de Constantin, prêtèrent aux adversaires de Nicée l'appui efficace du pouvoir impérial<sup>1</sup>. Indiquons plutôt pourquoi beaucoup répugnaient, si pas toujours à la doctrine, du moins aux formules du concile.

En définissant l'*homoousios*, qui énonçait clairement ce que niaient les Ariens, Nicée avait paré au plus pressé, mais il n'avait pas exprimé la personnalité du Verbe autrement qu'en le disant Fils de Dieu. Ainsi, plusieurs voyaient dans l'*homoousios* une profession sournoise de modalisme, d'autant plus facilement que le mot, d'ailleurs non scripturaire, avait autrefois été condamné en Orient, et que l'on pouvait formuler contre plusieurs de ses défenseurs actuels l'accusation de modalisme : Marcel d'Ancyre, par exemple, que saint Athanase n'abandonna jamais, ne concevait-il pas la Trinité sur le type d'une monade qui se dilatait en trois temps (création, incarnation, manifestation de l'Esprit) et rentrait finalement en elle-même ?<sup>2</sup> Le symbole de Nicée ne livrait donc qu'une partie des clartés qu'il aurait fallu.

En outre, la terminologie de saint Athanase et des nicéens purs n'était pas parfaite. Si l'Occident, par exemple, admit sans peine l'*homoousios*, c'est qu'il possédait, depuis Tertullien et Novatien, un vocabulaire exprimant adéquatement les deux aspects du problème : on y parlait de *substantia* pour désigner la réalité divine, commune au Père et au Fils, tan-

dis que le mot *persona* servait à marquer leur distinction ; la Trinité était ainsi une substance en trois personnes<sup>1</sup>. Il en allait autrement en Orient. Des trois termes dont on disposait, *prosôpon*, *ousia* et *hypostasis*, le premier, qui aurait pu correspondre au *persona* des Latins, était inutilisable, comme suspect de modalisme, car il évoquait, par sa signification première, l'idée de masque et de rôle. Quant aux deux autres, les nicéens purs les employaient comme synonymes pour désigner la réalité divine ; le Père, le Fils et l'Esprit, disaient-ils, sont une *ousia* ou une hypostase unique. C'est dire que la théologie du parti athanasien trouverait difficilement un terme technique pour exprimer la distinction des trois termes divins. La voie lui fut montrée par les semi-ariens (ceux qui admettaient le sens de la doctrine de Nicée, tout en faisant des difficultés contre sa terminologie) : ils employaient, ceux-ci, le mot *hypostasis* au sens du *persona* latin. Lorsque, à leur exemple, les défenseurs stricts de Nicée acceptèrent de dire, vers 362-370, que la Trinité est une *ousia* unique en trois hypostases, les préventions contre l'*homoousios* faibliront pour se dissiper bientôt entièrement. Aux Pères cappadociens, saint Basile de Césarée († 379), saint Grégoire de Nazianze († 389), saint Grégoire de Nysse († 394) et saint Amphiloque d'Iconium († 394), revient le mérite d'avoir accredité cette formule, qui deviendra l'expression orthodoxe de la foi à la Trinité<sup>2</sup>. Le sens des affirmations traditionnelles sur les trois termes divins se trouvait, des lors, dégagé de toute équivoque, si pas libéré de tout mystère ; car c'en est un pour la raison qu'une substance divine unique subsiste en trois personnes. Plus tard, saint Augustin tentera de l'éclairer par sa théorie des relations<sup>3</sup>. En atten-

1. Sur la doctrine trinitaire de Tertullien et de Novatien, cfr Tixeront, t. I, p. 390-403.

2. Sur la doctrine trinitaire des Pères cappadociens, cfr Tixeront, t. II, p. 76 ss., Duchesne, t. II, p. 353, Cayré, t. I, p. 423 ss.

3. Sur la doctrine trinitaire de S. Augustin, cfr Tixeront, t. II, p. 364 ss., Cayré, t. I, p. 629 ss.

1. Sur les luttes de S. Athanase, cfr Duchesne, t. II, ch. 4-11.

2. Sur la doctrine de Marcel d'Ancyre, cfr Tixeront, t. II, p. 38 ss., Duchesne, t. II, p. 188, Cayré, t. I, p. 320.

dant, l'œuvre présente avait été réalisée par la collaboration de l'Orient avec l'Occident ; l'Occident, créateur de l'*homoousios*, s'était surtout fait le champion de l'unité de la substance divine ; en Orient, les disciples d'Origène ne s'étaient tenus pour satisfaits que lorsque la distinction des personnes avait été mise au-dessus de toute controverse.

La théologie du Saint-Esprit resta enveloppée d'obscurités jusqu'au iv<sup>e</sup> siècle, la plupart des Pères n'en faisant pas le sujet d'une considération attentive. Lorsqu'il en est question, l'Esprit est, pour les modalistes, le troisième mode de la substance divine, tandis que les subordinatiens le mettent assez en dessous du Verbe, jusqu'à faire de lui parfois, c'est la doctrine arienne, une créature du Fils. Tertullien († vers 220), à sa période montaniste, est le seul jusqu'à saint Athanase († 373) à donner ouvertement au Saint-Esprit le nom de Dieu<sup>1</sup>. Pourtant, lorsque la question du Saint-Esprit devient aiguë, dans la seconde moitié du iv<sup>e</sup> siècle, il est manifeste qu'elle a profité de tous les progrès réalisés au cours des discussions sur le rapport du Père avec le Fils. Elle est rapidement résolue dans le sens de la pleine divinité de l'Esprit, troisième personne de la Trinité, troisième hypostase de l'unique substance divine. Saint Athanase et les Pères de Cappadoce jouent, ici encore, un rôle décisif. Le concile œcuménique de 381, tenu à Constantinople, anathématisera les « pneumatomaques », les ennemis du Saint-Esprit, avec tous ceux qui ont jamais erré sur la Trinité, qu'ils soient de tendance modaliste ou arienne<sup>2</sup>.

Une autre question relative à l'Esprit divisera plus tard les chrétiens. Quel rapport précis faut-il mettre, dans l'ordre de la distinction des personnes, entre le Saint-Esprit et les deux autres personnes de la Trinité ? Ici encore, tous n'abordent pas le problème

1. Cfr Tixeront, t. I, p. 400, Cayré, t. I, p. 229.

2. Denzinger, 85.

par le même biais. Partant, comme toujours, de la distinction des personnes, les Pères cappadociens considèrent le Fils comme un milieu par où la substance divine est communiquée du Père au Saint-Esprit : « du Père par le Fils »<sup>1</sup>. C'est aussi, en Occident, la formule de Tertullien<sup>2</sup>. Mais dans la suite, les Latins, qui abordent plus volontiers le mystère trinitaire du côté de la substance divine, diront, surtout depuis saint Augustin, que le Fils est, conjointement avec le Père, le principe actif du Saint-Esprit, quoique pour eux aussi le Père ait un rôle « principal », car il donne au Fils, avec sa substance, la vertu de « produire » le Saint-Esprit<sup>3</sup>. Ainsi l'Occident en viendra-t-il à tenir que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils. Les Latins inscriront plus tard cette précision dans leur symbole. Les Grecs leur en tiendront rigueur comme d'une nouveauté dans la foi. Cette controverse sur le *Filioque* a joué son rôle dans les origines du schisme d'Orient.

## IV

## LA CHRISTOLOGIE ET LA RÉDEMPTION

« Alors qu'il subsistait dans la forme de Dieu, le Christ Jésus s'anéantit lui-même en prenant la forme d'esclave, en devenant semblable aux hommes »<sup>4</sup>, écrit saint Paul dans sa lettre aux Philippiens. Il était réservé au protestantisme moderne de bâtir sur ce texte l'étrange théorie de la kénose, d'après laquelle le Verbe, pour devenir le Christ, se serait

1. Sur la doctrine de S. Grégoire de Nyssa, cfr Tixeront, t. II, p. 90 ss., Cayré, t. I, p. 426.

2. Cfr Tixeront, t. I, p. 401, t. II, p. 270, Cayré, t. I, p. 229.

3. Cfr Tixeront, t. II, p. 366.

4. *Philippiens*, II, 6-7.

dépouillé de tout ou partie de ses attributs divins<sup>1</sup>. Confessant avec saint Jean que le Verbe s'est fait chair, la foi primitive croyait que la forme de Dieu avait coexisté, dans le Christ Sauveur, avec la forme d'esclave. Elle avait, de ce chef, à s'expliquer sur leur coexistence.

En faisant du Christ un homme devenu Dieu par avancement, l'adoptianisme du II<sup>e</sup> siècle avait esquissé une théorie qui affectait au moins aussi directement la christologie que le problème trinitaire. On a vu qu'il résolvait les deux questions en sacrifiant la vraie divinité du Christ, et qu'il avait été condamné dès son apparition<sup>2</sup>.

Auparavant déjà, une autre erreur s'était fait jour sur le terrain propre de la christologie. Nous voulons dire le docétisme (du grec *dokein* = paraître), qui sacrifiait, lui, l'autre donnée, en soutenant que le Christ n'avait pris de l'humanité que les apparences. Plus ou moins stricts sur leur principe, les docètes tantôt ramènent à une pure apparence le corps de Jésus, et tantôt ils accordent un corps au Sauveur, mais d'origine céleste et qui a passé par Marie. On voit assez d'où procède la théorie. Elle veut plier les affirmations de la foi aux principes de la philosophie dualiste qui condamne la matière, issue du principe mauvais, et qui imagine la rédemption comme une évasion, hors de la matière, de l'étincelle divine qui s'y est fourvoyée. Contrevenant ainsi au principe du monothéisme, le docétisme ébranlait encore les bases de la sotériologie chrétienne, pour laquelle la rédemption implique, par le rachat de l'homme tout entier, une sublimation de la matière, qui vient de Dieu, tout comme l'esprit. Si l'incarnation n'est pas réelle, la passion du Christ et sa résurrection, instruments de notre rédemption, ne le sont pas davantage : telle est la forte et claire ri-

1. Sur la kénose, cfr L. DE GRANDMAISON, article *Jésus-Christ*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* de A. VAILLÉ [ = DAFIC ], t. II, col. 1302 ss.

2. Voir plus haut, p. 40 s.

poste que les Pères opposent au docétisme, saint Ignace d'Antioche le premier, qui en rencontre les adeptes, dans les Eglises d'Asie Mineuse, à l'aube du II<sup>e</sup> siècle. Un peu plus tard, la logique du dualisme conduira également Marcion au docétisme et achèvera de désigner son système à la réprobation des vrais chrétiens. Dans la suite, la polémique catholique aimera confondre avec les docètes et les marcionites tous ceux qui sembleront compromettre la réalité de l'humanité de Jésus<sup>1</sup>.

Une fois écartées ces deux explications qui construisaient le Christ sans respecter les affirmations essentielles de la foi chrétienne, la difficulté n'en est que plus ardue pour les théologiens qui s'attaquent, à partir de la fin du IV<sup>e</sup> siècle, au problème christologique. Le symbole de Nicée (325) et celui dit de Constantinople enseignaient que le Christ, né du Père avant tous les siècles, était né également, vrai homme, de la Vierge Marie. Pareille affirmation, qui posait dans le Christ deux éléments aussi réels l'un que l'autre, la divinité et l'humanité, allait directement à l'encontre de l'adoptianisme et du docétisme ; elle impliquait en outre en lui une unité profonde, puisqu'elle attribuait au Seigneur Jésus-Christ d'être né du Père et de s'être fait homme de Marie. Comment accorder pareille unité avec une telle dualité ? Ce problème de l'unité du Christ, vrai Dieu et vrai homme, devait concentrer sur lui les efforts de la réflexion chrétienne pendant plus de trois siècles.

Une fois de plus, un mystère de la foi pouvait être abordé de deux côtés. Ou bien, suivant la conception du prologue de saint Jean, la théologie, partant du Verbe divin, qui réside de toute éternité dans le sein du Père, se le représentait devenant homme, dans le temps, pour le salut de l'humanité ; ou bien, au contraire, s'inspirant des données plus tangibles de l'histoire évangélique, elle partait du Christ dans son apparition historique, avec ses infirmités qui accu-

1. Sur le docétisme, cfr TIXEMONT, t. I, p. 524, CAYNÉ, t. II, p. 885, n. 43 b.

saient l'homme, et avec ses miracles où l'on découvrirait la preuve de sa divinité, pour s'élever ensuite à la considération de son unité. La première conception sauvegardait sans peine l'unité du Christ, mais pouvait menacer l'intégrité d'une humanité qu'elle apercevait tout irradiée des splendeurs de la divinité. La seconde, non suspecte de maintenir dans toute leur vérité la forme de Dieu et la forme d'esclave, courait le risque de tempérer à l'excès la nécessaire unité de celui qui les avait toutes deux revêtues. Christologie unitaire, christologie dualiste, chacune avait ses avantages, mais aussi ses écueils<sup>1</sup>.

La première christologie sur laquelle nous sommes renseignés avec une précision suffisante est du type unitaire : c'est l'apollinarisme. Impossible, enseigne Apollinaire, évêque de Laodicée de Syrie vers 362, que deux éléments complets deviennent un seul ; or, le Christ est un, la rédemption l'exige ; donc, si le Dieu Verbe s'est fait homme, son humanité ne peut être complète. De l'homme, le Verbe n'a pris que le corps et l'âme animale, mais non pas l'esprit, élément souverain ; le Verbe en tient lieu dans le Christ. De là, la célèbre formule qui décrit le Christ comme « une nature unique, (celle) du Dieu Verbe, (mais) incarnée. » Apollinaire voulait dire par là, ses explications en font foi, que dans le Christ il n'y a qu'un seul existant par soi et à part soi, à savoir le Verbe, mais dans l'état d'incarnation (pour Apollinaire, le mot « chair » ne désigne pas tout l'homme, mais seulement le corps animé par l'âme animale ; l'incarnation n'est donc pas une « inhumanation »). L'apollinarisme n'arrivait donc à maintenir l'unité du Christ qu'aux dépens d'une incarnation complète ; il ne faisait pas justice à l'expression traditionnelle « le Verbe s'est fait homme ». On lui fit observer en

1. Nous avons essayé de rendre sensible, par des textes empruntés à Nestorius et à S. Cyrille d'Alexandrie, la différence qui sépare ces « deux théologies de l'incarnation » dans un article de la *Revue catholique des idées et des faits* (Bruxelles, 1931, t. XI, n° du 19 et du 26 juin), *En mémoire du concile d'Éphèse*, 431-1931.

outre qu'il compromettrait la rédemption qu'il voulait assurer, puisque le Christ n'avait sauvé de l'homme que ce que lui-même en avait pris. Coup sur coup, des synodes condamnant l'apollinarisme à Rome (377 et 382), à Alexandrie (378), à Antioche (379) ; le second concile général (381) le classa parmi les hérésies<sup>1</sup>. L'épithète d'apollinariste rejoindra désormais, dans le vocabulaire de la polémique, celles de docète, de marcionite et de manichéen, appliquées sans miséricorde aux partisans de la christologie unitaire par les tenants de la christologie dualiste.

En mettant hors de question l'intégrité absolue de l'humanité de Jésus, la condamnation de l'apollinarisme resserrait encore les voies où la christologie avait à s'engager. On a vu combien l'absence d'une terminologie technique éprouvée et d'emploi uniforme avait porté préjudice aux discussions sur la Trinité. Cet inconvénient est plus perceptible encore dans les controverses christologiques du v<sup>e</sup> siècle ; rien de douloureux peut-être dans l'histoire de l'Église ancienne comme le lent enfantement des formules qui seront finalement sanctionnées par les conciles. Car on aura beau dresser et produire de part et d'autre des dossiers patristiques : si les Pères mis à contribution dans ces florilèges ont une doctrine correcte, leur langage est encore trop manifestement en quête d'une terminologie arrêtée qui écarterait toute ambiguïté et tout malentendu. Que ne pourrait-on tirer, par exemple, de ces textes des Pères du iv<sup>e</sup> siècle où on lit que le Verbe a pris un homme et que le corps du Christ fut un temple où le Verbe habitait, ou encore, mais cette fois en sens opposé, des textes qui disent que le corps par lequel le Christ a enduré la souffrance, mêlé à la nature divine, est devenu, du fait qu'il était mêlé à la nature divine, ce qu'était la nature qui avait pris ce corps ?<sup>2</sup>

1. Cfr TRIBONAT, t. II, p. 96 ss., GAYNÉ, t. II, p. 885, n. 43 d.

2. Voir quelques-unes de ces formules équivoques dans TRIBONAT, t. II, p. 127 ss.

Inoffensives à la fin du iv<sup>e</sup> siècle, quand le problème n'était pas aigu, ces expressions feront horreur un demi-siècle plus tard à une orthodoxie plus chatouilleuse. C'est dire qu'au lieu d'apporter toujours de la lumière, elles auront souvent besoin elles-mêmes d'interprétation.

Impossible de raconter ici, ne fût-ce qu'à larges traits, les péripéties de ces controverses, ni non plus d'apprécier en quelle mesure le langage d'un chacun était à la hauteur de la sincérité de sa foi. Indiquons plutôt sommairement l'orientation générale des solutions proposées, notons les hauts et les bas de la fortune des partis, marquons enfin le moment où les formules définitives sont décidément acquises.

Au commencement du iv<sup>e</sup> siècle, les théologiens d'Antioche étaient en Orient les principaux champions de la christologie dualiste ou dyophysite<sup>1</sup>. Ils parlent de deux natures (en grec : *duo physeis*) ou hypostases et d'un seul *prosôpon* dans le Christ. Mais ils insistent tellement sur la perfection de ces natures qu'ils semblent parfois leur conférer à chacune une individualité propre, faire de chacune une personne, si bien que l'unité qu'ils posent dans le Christ paraît à leurs adversaires n'être qu'une feinte. D'autant plus que, lorsqu'on leur demande de caractériser d'un mot le rapport mutuel des deux éléments du Christ, s'ils parlent d'union, ils recourent aussi aux termes assez lâches de liaison, de conjonction, de relation, de rapport, d'inhabitation du Verbe dans son temple ; ils diront même à l'occasion qu'autre est le temple et autre celui qui y habite. N'est-ce pas là, leur reproche-t-on, admettre simplement une union morale entre deux individus distincts ? Ils repoussent énergiquement cette imputation, mais il est de fait que leur langage est parfois fâcheux.

Dans le même temps, les Alexandrins sont les protagonistes de la christologie unitaire ou monophysite<sup>2</sup>. Lisant la fameuse formule « une nature in-

1. Cfr Tixeront, t. III, p. 11 ss., p. 99 ss., Cayré, t. I, p. 441 ss.

2. Cfr Tixeront, t. III, p. 60 ss., Cayré, t. II p. 33 ss.

carnée du Dieu Verbe » dans des écrits que les apollinaristes avaient réussi à mettre en circulation sous des noms vénérés, ils s'en font de bonne foi les défenseurs ; elle n'a d'ailleurs plus dans leur langage le sens que lui prêtait Apollinaire, car l'« incarnation » est pour eux une vraie « inhumanation » selon une humanité complète. Par ailleurs, comme ils font du mot nature l'équivalent de ceux d'hypostase et de personne, la logique du système leur fera dire que le Christ est une nature, une hypostase et une personne. L'union réalisée dans le Christ, disaient-ils, fut selon l'hypostase, selon la nature (à savoir celle du Verbe) ; c'est une union « physique » : chacun des éléments étant resté ce qu'il était suivant sa qualité naturelle, l'humanité du Verbe, quoique complète, n'existe cependant pas par elle-même et à part soi, mais seulement par la nature (personne ou hypostase) du Verbe qui l'a faite sienne. Cette seconde théorie de l'incarnation restait inacceptable pour ceux qui rejetaient la terminologie où elle s'exprimait. Ses partisans avaient beau protester que l'union physique n'impliquait ni conversion ni mélange de l'un des deux éléments en l'autre, les Antiochiens l'interprétaient comme une sorte de mélange de la divinité et de l'humanité, où chacune aurait perdu quelque chose d'elle-même, et, à leur sens, l'union physique n'était que de l'apollinarisme déguisé.

Telle est, sobrement brossée, la toile de fond des conflits christologiques du v<sup>e</sup> siècle. Mentionnons-en les principaux épisodes.

Dyophysites et monophysites auraient pu s'affronter longtemps sans issue si leurs systèmes n'avaient pas été mis à l'épreuve des formules courantes de la foi commune. La théorie dyophysite fut la première à la subir. Pouvait-on attribuer au Verbe les actions et les passions de l'humanité qu'il s'était unie (communication des idiomes) ? dire, par exemple, que Dieu est mort ? Oui, disaient les monophysites, puisque l'humanité du Verbe est sienne et que, dans le Christ incarné, le Verbe est l'unique sujet d'attri-

bution de tout ce qui est sien. Non, répliquaient les dyophysites, car il convient, pour ne pas confondre les natures, de répartir entre elles les actions et passions d'où elles procèdent. Le conflit éclata en 430 à propos de l'appellation de mère de Dieu (*théotocos*) dont la piété chrétienne avait accoutumé de saluer la Vierge depuis le IV<sup>e</sup> siècle. Selon les dyophysites, ce mot ne convenait franchement pas à Marie, puisqu'elle n'avait mis au monde que l'humanité du Sauveur; on ne pouvait le lui appliquer qu'improprement, en considérant que le Dieu Verbe avait été inséparablement uni à l'humanité née de Marie. Contre Nestorius, archevêque de Constantinople, saint Cyrille d'Alexandrie († 444) se fit le défenseur inconditionné du *théotocos*. Au concile général d'Éphèse (431), où aboutit leur querelle, Nestorius fut condamné et déposé par une assemblée où les théologiens du parti antiochien n'avaient pu donner régulièrement leur avis. L'issue du débat ne fut acquise que lorsque saint Cyrille et Jean d'Antioche se furent mis d'accord, en 433, sur une formule d'union. Saint Cyrille y abandonnait la « nature unique » et l'« union physique », expressions remplacées par « personne unique » et « union de deux natures »; les Orientaux, de leur côté, admettaient qu'on parlât exclusivement d'« union » comme saint Cyrille, et laissaient tomber le terme litigieux de « conjonction »; enfin, la légitimité de la communication des idiomes était franchement reconnue par l'admission du *théotocos* dûment expliqué<sup>1</sup>.

Le triomphe définitif du dyophysisme fut complet, vingt ans plus tard, au concile général de Chalcédoine (451). Des cyrilliens plus monophysites que Cyrille lui-même voulaient que la fameuse formule apollinariste — on en ignorait toujours les vraies origines — devint l'expression exclusive de la foi. Le débat commença en 448, à l'occasion de difficultés soulevées par Eutychès, un moine de Constantinople,

1. Cfr TIXERONT, t. III, p. 45, DUCHESNE, t. III, p. 313 ss., CAYRÉ, t. II, p. 31 ss.

contre une autre expression traditionnelle, la consubstantialité du Christ avec nous. Non pas que le moine niât la vérité de l'incarnation, ni l'intégrité de l'humanité assumée par le Verbe; mais il craignait, disait-il, qu'on ne dissimulât une fois de plus sous le « consubstantiel à nous » le système abhorré qui divise en deux le Christ<sup>1</sup>. Les scrupules d'Eutychès étaient mal fondés. Le moine fut condamné par Flavian de Constantinople, au synode de 448, mais réhabilité l'année suivante par Dioscore, archevêque d'Alexandrie, dans un concile connu en histoire sous le nom de Brigandage d'Éphèse (449). Deux ans plus tard, lorsque le régime qui appuyait le monophysisme fut tombé à la mort de Théodose II, se tint à Chalcédoine un nouveau concile. L'Occident, dont la tradition théologique suivait les voies du dyophysisme depuis que Tertullien, au III<sup>e</sup> siècle, avait parlé de deux substances unies dans le Christ en une personne, y épaula puissamment les Antiochiens. A l'intervention de saint Léon de Rome, le concile prononça l'exclusion de la christologie monophysite: le Christ, disait son symbole, consubstantiel au Père et à nous, Dieu parfait et homme parfait, est connu un en deux natures unies sans confusion ni mélange; il est une personne unique et une unique hypostase<sup>2</sup>.

Le mystère de l'unité du Christ Dieu et homme avait enfin trouvé sa formulation catholique. Néanmoins, les conciles d'Éphèse et de Chalcédoine furent au principe de déchirements et de schismes dont certains ont duré jusqu'à nous. Les partisans obstinés du dyophysisme exagéré firent schisme à Edesse, d'abord, puis dans l'empire perse, à Nisibe (489); ils sont connus sous le nom de nestoriens. Les terres d'empire connurent, elles, la crise monophysite. Devant des populations de plus en plus

1. Cfr R. DRAGUET, *La christologie d'Eutychès d'après les actes du concile de Flavien*, dans *Byzantion*, 1931, t. VI, p. 443 ss.

2. Cfr TIXERONT, t. III, p. 80-98, DUCHESNE, t. III, p. 389 ss., CAYRÉ, t. II, p. 53 ss.

ralliées au monophysisme (Syrie, Égypte), le gouvernement impérial songea à laisser tomber les formules de Chalcedoine pour en revenir à une expression toute simple de la foi, sans mention aucune de termes litigieux de nature, d'hypostase et de personne. Tel était le but visé par l'Hénotique, édit promulgué par l'empereur Zénon, en 482. Si l'Hénotique pacifia relativement l'Orient, elle amena le premier schisme officiel entre Rome et Constantinople (schisme d'Acace, 484-519). Lorsque Constantinople eut ré-accepté, à l'intervention de l'empereur Justin et du pape Hormisdas, le concile de Chalcedoine, les monophysites firent définitivement schisme. Le vi<sup>e</sup> siècle n'était pas écoulé qu'ils avaient formé, parallèlement à l'Église officielle, une Église monophysite indépendante, dont le chef était à Antioche et les centres principaux en Syrie, en Égypte et en Arménie<sup>1</sup>. En vain, on le voit, l'empereur Justinien, dans l'espoir de réconcilier les monophysites avec l'orthodoxie officielle, avait-il fait anathématiser par le concile général de Constantinople (553) les grands noms du dyophysisme antiochien, Théodore de Mopsueste († 428), Théodoret de Cyr († vers 457) et Ibas d'Édesse († 457)<sup>2</sup>.

Le monophysisme outré devait développer une dernière conséquence au vi<sup>e</sup> siècle en proposant l'erreur du monothélisme, qui n'admet en Jésus-Christ qu'une seule volonté et une seule activité spontanée et libre, l'activité et la volonté divines. Cette erreur fut condamnée par le vi<sup>e</sup> concile général, tenu à Constantinople en 680<sup>3</sup>.

En dépit de ces luttes passionnées et de ces schismes, l'œuvre d'Ephèse et de Chalcedoine resta. Les

1. Sur les chrétientés dissidentes de l'Orient après les conciles d'Ephèse et de Chalcedoine, cfr DUCHESNE, t. III, p. 519 ; sur la résistance opposée par les monophysites au concile de Chalcedoine, cfr Tixeront, t. III, p. 104 ss., Cayré, t. II, p. 65 ss., ainsi que J. Lebon, *Le monophysisme sévérien*. Louvain, 1909.

2. Sur l'affaire des Trois Chapitres, cfr Tixeront, t. III, p. 133 ss., Duchesne, t. IV, p. 173 ss., Cayré, t. II, p. 81.

3. Sur le monothélisme, cfr Tixeront, t. III, p. 160 ss., Duchesne, t. IV, p. 431 ss., Cayré, t. II, p. 203 ss.

éléments modérés s'y rallièrent d'autant plus facilement que la théologie du vi<sup>e</sup> siècle leur fit voir, en perfectionnant sa terminologie, que Chalcedoine n'avait pas condamné saint Cyrille<sup>1</sup>. Comme jadis dans les controverses trinitaires, la collaboration féconde des partis avait permis à l'Église de mettre en relief les deux aspects du dogme christologique. Si l'école dyophysite avait insisté sur l'intégrité des deux natures, l'école monophysite avait mis en belle lumière que toute la personnalité du Christ réside dans le Verbe.

Comme nous l'avons insinué, ce n'est pas uniquement le désir de jeter quelque lumière sur le mystère de la personne du Christ qui anime ces controverses. L'intérêt sotériologique y est prédominant. Si les Alexandrins visent à mettre en relief la divinité du Christ, et les Antiochiens l'intégrité de son humanité, c'est que l'Église croit que le Rédempteur doit être à la fois Dieu et homme. Certains attribuent à l'incarnation en elle-même une efficacité rédemptrice : l'humanité est déjà guérie, en quelque façon, par le contact que le Verbe a pris avec elle dans l'acte de l'incarnation ; c'est la théorie spéculative ou mystique de la rédemption, particulièrement en honneur à Alexandrie. D'autres esquissent une sorte de théorie juridique des droits du démon : le démon, qui possédait des droits sur l'humanité coupable, en est dépossédé par le Christ, soit parce qu'il a reçu de lui le paiement de notre rançon, soit parce qu'il a abusivement causé sa mort, la mort d'un innocent. Mais ces images n'excluent jamais la théorie, dite réaliste, de la satisfaction, qui met l'accent sur les souffrances du Christ et la valeur qu'eut devant Dieu son sacrifice : se substituant aux hommes, impuissants par eux-mêmes à expier leurs péchés, Jésus-Christ a satisfait en leur place à la justice divine, en subissant le châtement qui leur est dû<sup>2</sup>. Ainsi com-

1. Cfr Tixeront, t. III, p. 151, Cayré, t. II, p. 72 ss.

2. Cfr Tixeront, t. II, p. 148 ss., t. III, p. 216 ss., Cayré, t. II, p. 801, n. 63.

prend-on l'affirmation traditionnelle des symboles : « ... il a été crucifié pour nous ». Après que les scolastiques du moyen âge auront dégagé les divers aspects de la doctrine de la satisfaction, le concile de Trente la réaffirmera, au xv<sup>e</sup> siècle, en exposant le dogme catholique sur le sacrifice de la messe<sup>1</sup>.

## V

## LE CULTES DES IMAGES

C'est à des conciles orientaux que l'Église universelle doit l'expression définitive de sa foi au mystère de la Trinité et de la personne du Christ. Avant de passer à des problèmes dont la discussion eut pour théâtre principal les Églises de l'Occident, disons un mot de la querelle des images, dans laquelle le septième et dernier concile général célébré en Orient (Nicée, 787) définit la doctrine catholique. L'Occident y fut cependant mêlé, lui aussi. Sollicités de recevoir les décisions du concile, les théologiens de Charlemagne et, à leur suite, les Églises franques, suivirent pendant près d'un siècle encore une voie moyenne : admettant contre les iconoclastes d'Orient la légitimité des images, ils soutenaient, à l'encontre du concile, qu'on ne pouvait les honorer d'un culte<sup>2</sup>.

En Orient, l'iconoclasme, déclenché par les empereurs de la dynastie isaurienne, au viii<sup>e</sup> siècle, et repris, au ix<sup>e</sup>, par les princes amoriens, sévit à deux reprises contre les fidèles des images saintes, une première fois, de 725-726 à 787 (concile de Nicée, sous l'impératrice Irène, régente pendant la minorité

1. Session XXII (DENZINGER, p38 ss.). Sur l'histoire du dogme de la rédemption, cfr CAYRÉ, t. II, p. 891, n. 63 et 64, ainsi que les travaux de J. RIVIÈRE, notamment *Le dogme de la rédemption. Etudes critiques et documents* (Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique, fasc. 5. Louvain, 1931).

2. Cfr TIXERONT, t. III, p. 473. Pour toute la section sur le culte des images, cfr CAYRÉ, t. II, p. 893, n. 69 et p. 886, n. 43 j.

de Constantin VI), une seconde fois, de 815 à 843 (restauration de l'orthodoxie, par l'impératrice Théodora, régente pendant la minorité de Michel III)<sup>1</sup>.

Il est malaisé de fixer avec certitude la signification historique de l'iconoclasme oriental. Notre documentation est presque unilatérale, les œuvres des iconoclastes (décrets impériaux, actes des conciles iconoclastes de 753-754 et 815, traités théologiques) ayant été systématiquement détruits après le triomphe de l'orthodoxie. L'origine des empereurs iconoclastes a fait songer à des influences orientales de caractère local ; l'Islam, les Juifs et les hérétiques pauliciens, trois ennemis des images dont la politique impériale avait alors à tenir compte, ont également pu jouer leur rôle. Surtout, comme les victimes de l'iconoclasme furent avant tout les moines, grands patrons des icônes et leurs défenseurs acharnés, plusieurs pensent que l'iconoclasme fut mis au service d'une politique de réforme qui tendait à séculariser la grande propriété terrienne monastique et à réduire le nombre des moines, qui était devenu considérable.

Même s'il fut un instrument politique aux mains des empereurs d'Orient, l'iconoclasme fut dans son fonds un mouvement religieux, — en Occident il n'a aucune accointance avec la politique, et, même en Orient, c'est au nom de principes religieux qu'il est préconisé ou combattu, — qui prétendait apporter sa réponse à une question doctrinale qui jusque-là n'avait pas fait l'objet d'un examen systématique. Était-il légitime de faire des images du Christ, de la Vierge ou des saints ? Et, dans l'affirmative, pouvait-on leur rendre un culte ? L'interdiction mosaïque de faire aucune image taillée, la crainte de diriger les simples vers une nouvelle idolâtrie, semblent avoir engagé l'Église des premiers siècles à la réserve, sinon vis-à-vis des images, au moins vis-à-vis de leur

1. Sur les deux périodes de l'iconoclasme dans l'empire byzantin, cfr A. A. VASILIEV, *Histoire de l'empire byzantin*, t. I, p. 333 ss. et 373 ss. Paris, 1932.

culte. Aux iv<sup>e</sup> et v<sup>e</sup> siècles, l'usage des images est universel, mais leur culte ne s'affirme encore que timidement<sup>1</sup>. Lorsque l'opinion tout entière sera saisie du problème, c'est par la tradition surtout, dûment expliquée, que saint Jean Damascène, le docteur des images, légitimera le culte de celles-ci : les théologiens carolingiens soutiendront, au contraire, que la tradition de l'Occident vénère les reliques, mais non pas les images<sup>2</sup>.

Entre les iconoclastes qui prohibent jusqu'aux images elles-mêmes, les Occidentaux qui les admettent pour l'ornementation des Églises et l'instruction des fidèles mais en prohibent le culte, et enfin les défenseurs mal éclairés des icones qui tendent à leur incorporer quelque chose de la personne et de la puissance des personnages qu'elles représentent, l'Église, par l'organe du concile de Nicée, fit entendre le langage de la vérité catholique : les images sont légitimes, et il les faut honorer d'un culte relatif, qui, suivant le mot de saint Basile, s'adresse à celui qu'elles représentent. Ainsi se trouvait dégagée une dernière conséquence du principe de la liberté chrétienne affirmé par saint Paul, en même temps qu'était mis en valeur le rôle accordé à la matière et aux objets sensibles dans l'œuvre de la sanctification des hommes.

## VI

## LA GRÂCE

Le christianisme se présentait comme une religion de salut qui apportait au monde le message d'un Dieu qui sauve. L'Évangile, écrit saint Paul aux Romains, est une force de Dieu déployée en vue du

1. Cfr Tixeront, t. III, p. 442.

2. Cfr HEFELÉ-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, t. III, p. 1078. Paris, 1910.

salut<sup>1</sup>. Mais en ajoutant aussitôt : « en vue du salut de quiconque ajoute foi », l'Apôtre requiert de l'homme l'acceptation du message. Et s'il répète à satiété que la grâce de Dieu sauve l'homme par faveur gratuite, il veut aussi que la foi, se montrant agissante par la charité<sup>2</sup>, s'écarte délibérément du péché, des œuvres de la chair, pour produire en abondance les bonnes œuvres, qui sont le fruit de l'Esprit<sup>3</sup>. Et ainsi, s'il est vrai que Dieu sauve l'homme, il est vrai aussi que l'homme se sauve lui-même.

Mais quelle est la part de Dieu et la part de l'homme dans le salut de l'homme ? L'action de Dieu reste-t-elle extérieure à l'effort humain ? Si, au contraire, celui-ci s'en trouve pénétré jusqu'à l'intime, que reste-t-il en propre à l'homme dans l'œuvre de son salut ? On est amené par là à scruter les mystères de l'action divine dans les âmes et à analyser les ressorts de l'action morale. Ce Dieu qui sauve veut-il sauver tous les hommes ? Si c'est sa volonté toute-puissante qui opère le salut, ne faut-il pas admettre que les uns sont prédestinés au salut, et les autres à la damnation, puisque tous ne se sauvent pas ? L'homme voit le bien et voudrait le réaliser, mais des forces obscures et malsaines, issues du fond de lui-même, le déportent constamment vers le mal : de ces données de l'expérience, mises en regard de la première page de la Genèse, naissent une série d'autres problèmes sur l'homme, l'origine de l'âme, la condition d'Adam avant sa chute, celle de ses descendants, l'origine et la qualité morale de la concupiscence, la liberté humaine, le mérite et le démérite. Enfin, par delà les conditions du salut, qu'est-ce que ce salut lui-même, cette justice dont parle saint Paul, cette « nouvelle créature » qu'est devenu, selon le même apôtre, « celui qui est dans le Christ » ?<sup>4</sup>.

1. *Romains*, I, 16.

2. *Galates*, V, 6.

3. *Galates*, V, 16 ss.

4. 2 *Corinthiens*, V, 17.

Rien de plus abstrus que ces problèmes, dit quel-que part saint Augustin<sup>1</sup>. Les quatre premiers siècles avaient pu vivre sans en sonder les arcanes. Seule, l'hypothèse de la préexistence des âmes, proposée par Origène au III<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup>, avait occupé la spéculation, en attendant d'être bientôt universellement écartée<sup>3</sup>. Au début du V<sup>e</sup> siècle, pendant que l'Orient s'engage dans les controverses christologiques, l'Occident s'applique aux questions de la grâce et de l'anthropologie chrétienne. Deux systèmes contraires sont proposés aux suffrages de l'opinion, tout entière alertée : celui des pélagiens, doctrine naturaliste qui croit à la santé foncière de la nature humaine et fait confiance à la vigueur native de la volonté ; celui de saint Augustin, dont le mysticisme ardent, nourri par un sentiment profond de la misère de l'homme, exalte la puissance de la grâce rédemptrice<sup>4</sup>.

A la vérité, bien que la tradition antérieure ne se fût pas arrêtée devant tous ces problèmes, la question n'était plus entière. Outre les nombreux passages de l'Écriture qui étaient susceptibles d'être versés au débat, on avait communément admis une déchéance de l'humanité à la suite du péché d'Adam. Surtout, l'Église baptisait les enfants, tout comme les adultes : mais le baptême ne se conférerait-il pas « en vue de la rémission des péchés » ?<sup>5</sup> Cet usage nous vient des apôtres, remarquait déjà Origène, qui y voyait la preuve que les enfants sont souillés en naissant<sup>6</sup>.

D'après Pélagie, un moine originaire des îles de Bretagne, l'homme, créé libre, peut aussi bien, au

1. En parlant du péché originel, dans le *De moribus ecclesie catholicae*, I, 22, 40 (PL, t. 32, col. 1328).

2. Cfr Tixeront, t. I, p. 311 s., Cayré, t. I, p. 203.

3. Sur l'origénisme, son influence et sa condamnation, cfr Tixeront, t. II, p. 336 ss., t. III, p. 135 s., Duchesne, t. III, p. 38 ss., t. IV, p. 156 ss., Cayré, t. I, p. 208 ss.

4. Cfr Duchesne, t. III, p. 203 ss.

5. Cfr Duchesne, t. III, p. 205 s.

6. *Commentaire sur l'épître aux Romains*, V, 9 (PG, t. 14, col. 1047).

gré de sa volonté, faire le bien que commettre le mal. A la rigueur, l'homme peut vivre sans péché. Le péché d'Adam n'a nui qu'à celui-ci ; la concupiscence et les faiblesses physiques de la nature vouée aux souffrances et à la mort résultent de la seule constitution de l'homme ; Adam n'eût pas péché, qu'il serait mort quand même. A fortiori Pélagie rejette-t-il l'idée d'un péché hérité par les hommes de leur premier père. Et le baptême des enfants ? Il leur est nécessaire, dit Pélagie, en fondant une distinction subtile sur la parole de Jésus à Nicodème, pour entrer dans le royaume des cieux, mais non pour obtenir la vie éternelle. Quant aux textes de l'Écriture qui enseignent la nécessité d'une aide divine pour le bien, le moine les entend de grâces extérieures d'instruction, d'exemple, d'illumination, et non pas d'une action divine qui préviendrait le jeu de la volonté et la pénétrerait dans son fond ; elles se peuvent même mériter par l'exercice du libre arbitre. Enfin, le fait de l'universalité du péché et la facilité avec laquelle il se commet sont expliqués par une habitude qui est devenue chez les hommes une seconde nature. Pélagie et ses disciples, dont les principaux sont Célestius, moine lui aussi, et, plus tard, Julien, évêque d'Éclane en Apulie, répandent cette doctrine à Rome, en Afrique, et jusqu'en Orient<sup>1</sup>.

Saint Augustin, évêque d'Hippone, tirait de son expérience personnelle une autre conception du péché, un autre sentiment des faiblesses de la nature humaine et de la nécessité de l'action de Dieu dans les âmes<sup>2</sup>. Au cours d'une activité théologique de quarante années, animée, vers 410, par la controverse avec Pélagie, il construisit une anthropologie chrétienne d'un style bien différent, dont les pièces maîtresses sont la collation à Adam de dons non réclamés par sa nature, la transmission du péché

1. Sur le système de Pélagie, cfr Tixeront, t. II, p. 436 ss., Cayré, t. I, p. 381 ss.

2. Sur l'anthropologie de S. Augustin, cfr Tixeront, t. II, p. 460 ss., Cayré, t. I, p. 661 ss.

d'Adam à ses descendants, l'absolue nécessité de la grâce et son empire tout-puissant sur la volonté, enfin une doctrine rigide de la prédestination à la gloire et à la grâce. Selon saint Augustin, Adam, impassible et immortel par une libéralité gratuite du Créateur, perd ces dons par son péché, pour lui-même et pour ses descendants. Surtout, le premier péché est commun à son auteur et à sa race. En Adam, toute l'humanité a péché : saint Augustin en lit la preuve surtout dans l'épître de saint Paul aux Romains, et il la confirme par la pratique du baptême des enfants. Ce péché d'origine est situé, croit-il, dans la concupiscence, souillure justement imputée à péché, parce qu'elle est la suite du péché commis par Adam, chef moral de l'humanité dont tous les hommes sont solidaires : il passe en tous ceux qui sont engendrés selon le désir de la chair, le corps souillant l'âme par une sorte de contamination morbide. Aussi Augustin penche-t-il vers le traducianisme, doctrine suivant laquelle les âmes se propagent par la génération, sans avoir besoin d'être directement créées à chaque génération, comme le veut le créatianisme<sup>1</sup>. Le baptême laisse subsister la concupiscence, mais elle n'est plus imputée à péché en ceux qui l'ont reçu. Dans ce système, la nature étant viciée par la concupiscence, l'homme, sans le secours divin, ne peut faire le bien, ni même seulement éviter le mal ; abandonné à lui-même, le libre arbitre ne peut que pécher. Dans une telle détérioration de la nature, les grâces extérieures ne suffisent plus. Il y faut la grâce intérieure, qui prévient l'action morale, y coopère et la suit. Augustin entend bien maintenir la liberté et conserver à l'homme le mérite de ses bonnes œuvres, mais il interprète au sens le plus strict le mot de l'apôtre selon lequel Dieu opère en nous le vouloir et le faire<sup>2</sup>. Système de la toute-puissance de la grâce, et aussi de la libre initiative de l'élection divine. Tous tant qu'ils sont,

1. Cfr DUCHESNE, t. III, p. 236, note 2.

2. *Philippiens*, II, 13.

les hommes, pécheurs de par leur naissance, sont une masse vouée à une juste damnation. La justice de Dieu pourrait les laisser tous périr, mais sa miséricorde a décidé d'en sauver gracieusement un certain nombre ; à ces élus, les prédestinés, sans aucunement envisager leurs mérites ou démérites futurs, Dieu a décidé de donner la gloire et par conséquent la grâce. Quant à ceux qu'il n'a pas choisis, ils vont, enfants ou adultes, à la damnation que leur mérite le péché qui les souille.

Le système de saint Augustin était incontestablement plus chrétien que celui de Pélagé, mais il soulevait de graves difficultés. Que restait-il, en particulier, de la liberté humaine une fois soumise à l'action toute-puissante de la grâce, et que devenait, dans la théorie de la prédestination absolue, l'universalité de la volonté salvifique de Dieu, pourtant affirmée par l'Apôtre ? Aussi, lorsque le concile de Carthage de 418, sanctionné par le pape Zosime, eut proclamé, en condamnant les erreurs de Pélagé, l'existence du péché originel et la nécessité de la grâce pour les bonnes œuvres<sup>1</sup>, une opposition marquée se fit-elle jour contre les parties du système d'Augustin qui ne représentaient pas au même degré la foi de l'Église catholique. Elle fut particulièrement énergique dans les monastères du sud de la Gaule. Les « Marseillais », à qui la théologie donnera, beaucoup plus tard, le nom de semi-pélagiens, s'opposaient résolument à la prédestination absolue et réclamaient qu'on mit plus clairement en sûreté la volonté divine de sauver tous les hommes<sup>2</sup>. Dieu, disaient-ils, accorde à tous indifféremment la grâce du salut ; il dépend uniquement de l'homme d'y correspondre, ou non. Et pour mieux marquer qu'en définitive l'homme tient son sort dans ses mains, ils allaient jusqu'à lui accorder l'initiative de son salut : l'homme, enseignaient-ils, peut, sans la grâce,

1. Cfr TIXERONT, t. II, p. 456. Voir les canons de ce concile dans DENZINGER, 101 ss.

2. Sur le semi-pélagianisme, cfr TIXERONT, t. III, p. 274 ss., DUCHESNE, t. III, p. 276 s., CAYRÉ, t. II, p. 886, n. 44 b.

## 66 HISTOIRE DU DOGME CATHOLIQUE

accomplir la première démarche vers la foi et les bonnes œuvres.

La lutte autour de l'augustinisme continue pendant près d'un siècle après la mort de saint Augustin (430). En 529, un concile, réuni à Orange, en Gaule, sous la présidence de saint Césaire d'Arles, édicta, en étroite connexion avec les papes Félix IV et Boniface II, une série de canons<sup>1</sup>. Ils réaffirmaient la nécessité de la grâce pour toutes les bonnes œuvres, et la requéraient expressément, à l'encontre de l'erreur spécifique des Marseillais, pour le premier mouvement vers la conversion ; ils mettaient en relief tout ce que la nature humaine, viciée par le péché originel, doit à l'action de la grâce dans la pratique du bien et l'obtention du salut. Saint Augustin triomphait, mais non pas tout son système<sup>2</sup>. L'Église reconnaissait à l'évêque d'Hippone, le docteur de la grâce, le mérite d'avoir mis au clair sa croyance sur le péché originel et la nécessité de la grâce dans l'œuvre de la sanctification. Elle abandonnait par contre à leur sort ses spéculations sur la malice intrinsèque de la concupiscence et le rôle que joue celle-ci dans la transmission du péché originel, sur la *massa damnata*, la prédestination absolue, le petit nombre des élus, le sort des enfants morts sans baptême et sur la nature de la grâce.

Ces thèses augustinienne, livrées aux disputes des théologiens, réapparaîtront souvent encore dans l'histoire sous des formes plus ou moins accentuées. Nous n'avons à mentionner que les controverses qui donnèrent lieu à une intervention du magistère ecclésiastique aux fins de garantir le dogme contre des erreurs.

C'est au nom de saint Augustin que Baius († 1589), Jansénius († 1638) et Quesnel († 1719), par exemple, soutinrent, à l'époque moderne, les thèses les

plus dures de l'augustinisme sur la nécessité de la grâce et de la prédestination<sup>1</sup> ; en condamnant leurs propositions erronées<sup>2</sup>, l'Église maintint, l'une en regard de l'autre, la nécessité de la grâce et la liberté de l'homme sous son action, invitant une fois de plus ses fidèles à professer ces points certains de son dogme sans exiger d'avoir préalablement percé l'insondable mystère de leur conciliation<sup>3</sup>.

1. Sur ces différents systèmes, on consultera, dans le *Dictionnaire de théologie catholique* de VAGANT, etc., les articles *Baius* (par X. LE BACHELET, t. II, col. 38-111), *Jansénisme* (par J. CARREYRE, t. VIII, col. 318-530), *Quesnel et le quesnellisme* (par J. CARREYRE, t. XIII, col. 1460-1535).

2. Voir les propositions de Baius, condamnées en 1567, dans DENZINGER, 1001 ss. ; celles de Jansénius, condamnées en 1653, *ibid.*, 1092 ss. ; celles de Quesnel, condamnées en 1713, *ibid.*, 1351 ss.

3. Le magistère ecclésiastique a expressément déclaré à plusieurs reprises qu'il refusait de prendre parti pour aucun des systèmes opposés, librement défendus par les théologiens catholiques, sur la conciliation de l'efficacité de la grâce avec le libre arbitre de l'homme ; en 1607, par exemple, le pape Paul V interdit aux théologiens de se traiter réciproquement d'hérétiques à ce propos ; en 1748, Benoît XIV mandait au Suprême Inquisiteur d'Espagne que les thomistes n'étaient pas nécessairement des jansénistes ou des calvinistes, pas plus que les molinistes et les suarézians n'étaient obligatoirement des semipélagiens (cfr DENZINGER, 1090, avec les notes). Le fanatisme théologique, plaie endémique dont la virulence s'observe surtout chez les spéculatifs qui ignorent les documents conciliaires et l'histoire des dogmes, n'a jamais eu l'indulgence du magistère responsable ; soucieuse avant tout de la foi, qui seule est de Dieu, l'Église se déclare indifférente aux systèmes construits par les hommes pour expliquer la foi, tant qu'ils ne mettent pas celle-ci en danger, et, dans ses conciles, son second grand souci est de laisser la porte ouverte aux disputes des écoles. C'est ce que rappelait à ses collègues un Père du concile de Trente, Augustin Bonuccio, le général des Servites, dans un sermon prononcé le 8 avril 1546, à la tenue solennelle de la quatrième session, au moment où l'auguste assemblée allait s'engager dans la définition des points de foi contestés par le protestantisme et apporter au mal du siècle le remède de son enseignement. « Surtout, disait-il, veillez soigneusement, je vous en avertis, à ce que les remèdes qu'il s'agit d'appliquer à ces blessures ne soient pas des griffes ! L'expérience le prouve, le proverbe est vrai qui dit : *Ne quid nimis*. Rien de trop ! Il serait intolérable d'abolir ou de porter atteinte à ce que nous a livré l'autorité des anciens et la longue unanimité des siècles. Mais il n'y a ici pas de place pour ces gens qui, usant

1. Cfr TIXERONT, t. III, p. 304 ss., DUCHESNE, t. IV, p. 514, CAYNÉ, t. II, p. 200 ss. Voir les canons dans TIXERONT, t. III, p. 306 ss., DENZINGER, 174 ss.

2. Cfr TIXERONT, t. III, p. 310.

Antérieurement à cette controverse engagée entre catholiques, le protestantisme du xvi<sup>e</sup> siècle avait prétendu lui aussi mettre sous le patronage de saint Augustin ses thèses sur la détérioration foncière de la nature humaine et le caractère purement extérieur de la justification du chrétien. Le concile de Trente en prit occasion pour reprendre et préciser la doctrine des conciles et des papes des v<sup>e</sup> et vi<sup>e</sup> siècles sur le péché originel et la nécessité de la grâce, et pour formuler le dogme catholique de la justification<sup>1</sup>. Il n'est pas vrai, enseigne le concile, que la justice du Christ se borne à couvrir nos misères morales comme d'un manteau ; elle les détruit, elle est vraiment nôtre, et nous sommes en toute vérité renouvelés dans le Christ. Par ces affirmations solennelles, l'Église reconnaissait pour authentiquement sien ce que la théologie du moyen âge avait enseigné touchant notre être surnaturel, en coordonnant les commentaires autorisés de la tradition sur les textes de l'Écriture qui proclament que le baptême fait de nous, en toute vérité, des enfants de Dieu.

des formules qui sont coutumières à certains dans l'enseignement, y sont attachés comme à un second Paul, pour ne pas dire comme à un second Christ, et y tiennent si mordicus que, lorsqu'ils entendent avancer une doctrine différente de celle dont ils ont été nourris, mais qui n'est aucunement contraire à la foi ou aux bonnes mœurs, possédés de je ne sais quelle démenço et fureur, s'écrient aussitôt : Hérésie ! Opinion de Luther ! Idée de Calvin ! Au poteau ! Au bûcher ! Comme si eux seuls étaient maîtres d'école, et que tout dût être soumis à leurs censures ! Vous devez respecter la majesté des conciles, et définir ce qui a trait, comme l'on dit, aux nerfs et à l'âme de la religion, de la foi et des mœurs ; mais le reste, en quoi, sans nuire à la gloire de Dieu et sans mettre en péril les âmes, chacun peut, — on n'y manque point, — lâcher la bride à son génie et abonder en son sens, abandonnez-le à leurs exercices, de peur que, en voulant tout régenter, vous ne risquiez de tout vouer à une controverse perpétuelle, parce que vous auriez empêché la dispute, qui fait la consolation, les délices et la liberté des esprits ! » (*Concilium Tridentinum*, t. V (Actes), p. 99.)

1. Sessions V et VI (DENZINGER, 787-843).

## VII

## LES SACREMENTS

La doctrine sacramentaire ressortit à un autre aspect des questions de la grâce. Car celle-ci n'est pas seulement la force divine qui intervient transitoirement dans le dynamisme de l'action morale (grâce actuelle) ; en outre et avant cela, elle est une qualité inhérente à l'âme qui, affectant de façon permanente l'être et les puissances de l'homme, constitue celui-ci dans un état de sainteté et fait de lui un principe habituel d'actes surnaturellement vertueux et méritoires (grâce sanctifiante, ou habituelle). Or, c'est par les sacrements que l'homme est normalement constitué et fortifié dans la grâce habituelle, qui est, par ailleurs, le premier titre à recevoir les secours de la grâce actuelle.

La définition des dogmes sacramentaires fut, en ordre principal, l'œuvre de l'Église latine. Il fallut des siècles pour la mener à terme, tant la multiplicité et l'interdépendance des questions la rendaient laborieuse<sup>1</sup>. En attendant, l'Église vivait de ses sacrements et c'est tout en les pratiquant qu'elle se précisa à elle-même leur origine et leur nombre, leur nature et leurs effets, les conditions de leur administration et de leur réception valide et fructueuse.

Le principe suivant lequel la collation de la grâce dépend de gestes ou de paroles symboliques traverse tout le Nouveau Testament. Les Évangiles et les Actes des Apôtres mentionnent, par exemple, maints rites de ce genre, ablutions, onctions, impositions des mains, pratiqués par Jésus ou ses apôtres en vue de

1. Sur l'histoire générale de la doctrine des sacrements, cfr P. POURRAT, *La théologie sacramentaire*, 3<sup>e</sup> éd. Paris, 1908 ; CAYRÉ, t. II, p. 805 ss., n. 79-86.

procurer des bienfaits spirituels. Tout spécialement, Jésus met à l'entrée dans le royaume des cieux la condition de naître de l'eau et de l'Esprit<sup>1</sup>, et il ordonne que toutes les nations soient baptisées au nom du Père, du Fils et de l'Esprit<sup>2</sup>; avant la passion, il institue le mystère de son corps et de son sang avec le pain et le vin de la coupe, en enjoignant aux apôtres d'en renouveler le rite en mémoire de lui<sup>3</sup>; après sa résurrection, il assure les Douze que les péchés seront remis à ceux à qui ils les remettront, et retenus à ceux à qui ils les retiendront<sup>4</sup>. Dans les *Actes*, les apôtres baptisent au nom de Jésus<sup>5</sup> et l'Esprit descend sur ceux à qui ils imposent les mains<sup>6</sup>. Saint Jacques parle d'une onction d'huile à pratiquer par les prêtres sur les malades, pour les lever de leur couche et les délivrer de leurs péchés<sup>7</sup>. Timothée, le disciple de Paul, qui a été préposé par celui-ci à la conduite et à la sanctification d'une portion des convertis, a reçu une grâce particulière par l'imposition des mains de l'Apôtre<sup>8</sup>. Enfin, fidèle à la doctrine du maître qui a restauré le mariage dans sa pureté primitive<sup>9</sup>, saint Paul traite celui-ci comme une institution éminemment sainte<sup>10</sup>.

Au xvr<sup>e</sup> siècle, le concile de Trente invoquera tous ces passages des Écritures chrétiennes à l'appui d'une doctrine sacramentaire beaucoup plus précise<sup>11</sup>. Il y a sept sacrements. dit le concile, ni moins : le baptême, la confirmation, l'eucharistie, la pénitence, l'extrême-onction, l'ordre et le mariage.

1. Jean, III, 5.

2. Matthieu, XXVIII, 19.

3. Luc, XXII, 19-20.

4. Jean, XX, 22-23.

5. Actes, II, 38.

6. Actes, VIII, 17.

7. Jacques, V, 14-15.

8. 2 Timothée, I, 6-7.

9. Matthieu, XIX, 3-12, Marc, X, 2-12.

10. Ephésiens, V, 25-32.

11. Sessions VII (DENZINGER, 844-873), XIII (*ibid.*, 874-893), XIV (*ibid.*, 894-929), XXI (*ibid.*, 930-937), XXII (*ibid.*, 938-956), XXIII (*ibid.*, 957-968), XXIV (*ibid.*, 969-982), XXV (*ibid.*, 989).

Ils sont nécessaires au salut ; ils contiennent la grâce qu'ils signifient, — ce sont des symboles efficaces, — et il la confèrent d'eux-mêmes à ceux qui n'y mettent pas d'obstacle, une fois le rite posé par le ministre compétent dans certaines conditions, notamment avec l'intention tout au moins de faire ce que fait l'Église en les posant ; trois d'entre eux, le baptême, la confirmation et l'ordre, marquent l'âme d'un caractère, c'est-à-dire d'un signe spirituel indéfectible, et ne peuvent par conséquent pas être réitérés ; tous ont été institués par Jésus-Christ. A ces enseignements, qui concernent l'ensemble des sacrements, le concile en ajoute d'autres, particuliers à chacun. Notons, entre beaucoup : la validité du baptême conféré par des hérétiques ; la présence réelle de Jésus dans l'Eucharistie ; la transsubstantiation, par laquelle toute la substance du pain est convertie au corps et celle du vin au sang du Christ, ne laissant persister que les espèces du pain et du vin ; la légitimité de la réserve eucharistique ; les actes requis du pénitent dans le sacrement ; la valeur de la contrition imparfaite ; l'obligation faite au pécheur d'avouer tous ses péchés mortels avec les circonstances qui en changent l'espèce ; le caractère judiciaire de l'absolution sacramentelle ; la non-nécessité de la communion sous les deux espèces ; le caractère sacrificiel et les effets propitiatoire et impétratoire de la messe, dérivés de la relation de celle-ci avec le sacrifice de la croix ; les pouvoirs du sacrement d'ordre et leur hiérarchie ; les propriétés essentielles du mariage et la compétence de l'Église dans toutes les causes matrimoniales ; le pouvoir de concéder des indulgences.

Ce simple énoncé, forcément restreint à l'essentiel, laisse entrevoir l'étendue des précisions apportées par l'Église ; sur aucun point peut-être le développement de la doctrine n'a été aussi riche. Au moment où le dogme est solennellement énoncé dans les chapitres et les canons de Trente, à l'encontre des protestants qui rejettent en bloc le développement sacramentaire et ne retiennent que deux sacrements, le

baptême et la cène, d'ailleurs couramment réduits au rôle d'aliment de la foi, seul principe de la justification<sup>1</sup>, la doctrine est acquise depuis plusieurs siècles déjà; les points les plus importants en ont même été exprimés dans des documents officiels, à partir de la fin du XII<sup>e</sup> siècle, soit dans des professions de foi destinées aux Orientaux<sup>2</sup>, soit dans des condamnations qui frappent les erreurs des précurseurs du protestantisme<sup>3</sup>. Si l'on demande de signaler en gros quels furent, avant ce temps, les principaux artisans de ce développement, l'histoire désigne saint Augustin et les maîtres de la théologie scolastique des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles.

Au cours de la controverse avec les donatistes, qui faisaient dépendre la validité des sacrements de la dignité morale du ministre qui les confère, saint Augustin a notamment mis en relief le mode d'efficacité propre aux sacrements, doctrine qui est assurément la pierre angulaire de la théologie sacramentaire<sup>4</sup>.

Quant aux scolastiques, faisant profit des multiples tâtonnements de l'époque antérieure, ils développèrent, avec un remarquable esprit de système, les principes posés par saint Augustin sur l'ensemble des questions. C'est eux, par exemple, qui, une fois mis en possession, au XII<sup>e</sup> siècle, d'une définition convenable du rite sacramentel, dressèrent la liste définitive de nos sept sacrements; par là était préparée l'application à tous les sacrements des données acquises par la tradition sur certains d'entre eux, notamment le baptême et l'eucharistie. Ils analysè-

rent le sacrement et le décomposèrent en matière et forme, sur le modèle aristotélien de la composition de l'être matériel; ils en déduisirent mainte conclusion sur les conditions d'efficacité des sept rites sacrés. Enfin, ils formulèrent des théories sur la causalité sacramentelle et menèrent à son terme la doctrine du caractère sacramentel<sup>1</sup>. Le concile de Trente sanctionna le gros de leur œuvre, mais laissa à la libre discussion des écoles une foule de problèmes qu'ils avaient soulevés.

## VIII

## LES FINS DERNIÈRES

Le judaïsme postérieur avait mêlé l'antique espérance du Messie annoncé par les prophètes à des rêveries sur l'établissement d'un royaume temporel dont la splendeur ferait oublier aux Juifs des derniers temps les souffrances et les humiliations endurées pendant des siècles de domination étrangère. « Seigneur, disaient les apôtres eux-mêmes à Jésus ressuscité, est-ce maintenant que tu vas établir la royauté pour Israël ? »<sup>2</sup> Le christianisme, on l'a vu

1. Cfr POURRAT, ouvr. cité, p. 84 ss., 185 ss., 232 ss., 268 ss., 316 ss. L'étendue des précisions apportées à la doctrine sacramentaire par les réflexions du moyen âge en Occident peut être indirectement illustrée par l'état rudimentaire où s'arrêta pendant longtemps la doctrine des orientaux qui firent schisme au VI<sup>e</sup> siècle et qui vécurent depuis lors en Églises séparées. Ainsi, pour nous borner à un seul exemple, chez les Jacobites monophysites de Syrie, le premier essai d'énumération des « mystères » ne se rencontre qu'au XIII<sup>e</sup> siècle, dans l'œuvre de Bar Hébréus (1226-1286); celui-ci, le théologien le plus important des Jacobites à l'époque, compte cinq mystères, et ce sont l'imposition des mains, le myron (ou chrême), le baptême, l'eucharistie, et la cérémonie des funérailles (Cfr W. DE VRIES, S. I., *Sakramententheologie bei den Syrischen Monophysiten*, p. 97. *Orientalia Christiana Analecta*, fasc. 125. Rome, 1940).

2. *Actes*, I, 6.

1. Voir, par exemple, la confession d'Ausbourg (1530), chap. IV ss. (*Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, t. I, p. 55. Göttingue, 1930).

2. Voir, par exemple, la profession de foi de Michel Paléologue (1274), dans DENZINGER, 465; le décret pour les Arméniens (1439), *ibid.*, 696-702.

3. Voir les erreurs des Fraticelles, condamnées en 1317 (DENZINGER, 484 ss.); de Wicleff, condamnées en 1418 (*ibid.*, 581 ss.); les « questions à poser aux Wicléfistes et aux Hussites », de 1418 (*ibid.*, 657 ss.).

4. Cfr TIXERONT, t. II, p. 396 ss., CAYRÉ, t. I, p. 690.

plus haut, eut vite compris que l'accès du règne de Dieu prêché par Jésus n'était pas réservé au seul Israël, mais promis à toutes les nations ; en revanche, il tint lui aussi, pendant longtemps, les yeux fixés sur la consommation des choses. « Que la grâce vienne et que le monde passe ! Hosanna au Dieu de David ! Notre-Seigneur, viens ! »<sup>1</sup> Ainsi priaient-on dans les communautés de Syrie, à la fin du premier siècle, les fidèles appelant de leurs vœux le retour du Christ en gloire, qui viendrait juger selon leurs œuvres les vivants et les morts. Malgré l'avertissement donné par les saints livres que, pour Dieu, un jour est comme mille ans<sup>2</sup>, beaucoup, au cours des premiers siècles, crurent à la proximité du retour du Christ justicier ; les dernières convulsions du monde antique affermiront par exemple encore dans cette idée un saint Léon († 461) et un saint Grégoire le Grand († 604)<sup>3</sup>. A cette persuasion se joint parfois celle que le jugement fera suite à un règne du Christ sur terre, en compagnie de ses élus, pendant une durée de mille ans<sup>4</sup>. Le millénarisme, toutefois, se verra porter un coup fatal, dès le III<sup>e</sup> siècle, par le spiritualisme d'Origène<sup>5</sup>.

Ce n'est que peu à peu qu'on dégagea des Écritures et des enseignements traditionnels un corps complet de doctrines sur les fins dernières de l'individu. Le point de la résurrection de la chair — sinon la nature des corps ressuscités, sur laquelle on ne réfléchira que plus tard, — est incontesté dès les origines ; clairement enseigné par saint Paul<sup>6</sup>, et très tôt inscrit dans les symboles<sup>7</sup>, il forme un des articles spécifiques de la foi chrétienne ; il faut, pour le nier, être aussi peu d'Eglise que ne le sont les docètes et les gnostiques. Par contre, d'autres points mettront

des siècles à s'éclaircir. Signalons-en les principaux.

Il faudra attendre saint Augustin († 430)<sup>1</sup> et saint Grégoire le Grand<sup>2</sup> pour que soit fermement assis dans la croyance des chrétiens le dogme de l'éternité des peines de l'enfer. De l'enseignement d'Origène, peut-être simplifié, on avait surtout retenu que, après des épreuves successives, toutes les créatures intelligentes, démons et hommes pécheurs, feraient finalement retour à l'amitié de Dieu (apocatastase). Vivement combattue, même en Orient, dès le IV<sup>e</sup> siècle, cette théorie extrême trouve encore cependant un partisan tel que saint Grégoire de Nysse († 394)<sup>3</sup>. D'autres docteurs, par exemple, saint Jérôme en Occident († 419), proposeront l'apocatastase origénienne sous une forme atténuée : ils abandonnent le démon et les impies, apostats ou athées, à des supplices éternels, mais ils croient qu'aux pécheurs ordinaires il sera finalement fait rémission<sup>4</sup>.

Le jugement, prélude de la rétribution, restant lié, pour la pensée chrétienne des origines, à la consommation du monde, plus d'un docteur, encore au IV<sup>e</sup> et au V<sup>e</sup> siècle, admet, entre la mort et le jugement, une phase intermédiaire pendant laquelle, le sort des âmes étant cependant déjà fixé, les élus n'ont reçu que les prémices de leur béatitude et les réprouvés celles de leur châtement<sup>5</sup>. La béatitude comporte-t-elle la vision de l'essence divine ? Lisant dans l'Écriture que, sauf le Fils unique qui est dans le sein du Père, personne n'a jamais vu Dieu, qui habite une lumière inaccessible<sup>6</sup>, certains Pères grecs hésitent. Un saint Jean Chrysostome († 407) admet bien que les élus verront Dieu « comme ils peuvent », mais il ne comprend pas comment le

1. *Didachè*, X, 6 (éd. FUNK, t. I, p. 24).

2. *Pierre*, III, 8.

3. TIXERONT, t. III, p. 432.

4. Cfr TIXERONT, t. I, p. 530, t. II, p. 525, CAYRÉ, t. II, p. 887.

5. 46 a et p. 899, n. 90.

6. TIXERONT, t. II, p. 195.

7. *1 Corinthiens*, XV.

7. DENZINGER, 6, 8.

1. TIXERONT, t. II, p. 432.

2. TIXERONT, t. III, p. 428 ss.

3. TIXERONT, t. III, p. 199.

4. TIXERONT, t. II, p. 341, CAYRÉ, t. II, p. 900, n. 101.

5. Par exemple, saint Ambroise (cfr TIXERONT, t. II, p. 343 ss) ; sur l'ensemble du problème, cfr CAYRÉ, t. II, p. 900, n. 100.

6. *Jean*, I, 18 ; *1 Timothée*, VI, 16.

créé pourrait voir l'incréé<sup>1</sup> ; Théodoret de Cyr († vers 457) estimera qu'ils participent seulement à la gloire de Dieu, éternelle comme lui mais distincte de son essence<sup>2</sup>. La doctrine des Latins est plus ferme ; toutefois l'état général de la tradition est tel que le pape Jean XXII croira pouvoir soutenir, encore au xiv<sup>e</sup> siècle, que les élus ne contemplant que l'humanité du Christ et que la vision béatifique est différée jusqu'au jour du jugement général ; il rétracta toutefois sa doctrine avant de mourir. Son successeur Benoît XII définira en 1336 que la rétribution essentielle atteint immédiatement après la mort les âmes entièrement pures et les réprouvés, que les élus voient Dieu face à face et contemplant sans aucun intermédiaire l'essence divine<sup>3</sup>.

Quant au dogme du purgatoire, d'après lequel les âmes des justes qui sont morts dans l'amitié de Dieu n'accèdent à la vision béatifique qu'après avoir expié par des souffrances les restes de leurs péchés, il se dégage petit à petit, d'une part des textes scripturaires qui exaltent la perfection et les exigences de la justice divine ou qui parlent d'un feu purificateur, et d'autre part de l'usage antique des suffrages pour les défunts. Saint Augustin et surtout saint Grégoire le Grand contribueront, une fois encore, à le mettre en lumière<sup>4</sup>. L'Église le définira au concile de Florence (1438) à l'occasion des controverses avec les Grecs<sup>5</sup>, et elle le réaffirmera solennellement à Trente, au xvi<sup>e</sup> siècle, contre les négations des protestants, sans rien préciser toutefois sur la nature des peines que subissent les âmes dans cette épreuve<sup>6</sup>.

1. TIXERONT, t. II, p. 201.

2. Sur la doctrine de Théodoret, cfr A. MICHEL, article *Intuitive (Vision)*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. VII, col. 2367.

3. DENZINGER, 530.

4. TIXERONT, t. III, p. 426 ss., CAYRÉ, t. II, p. 900, n. 102.

5. DENZINGER, 693.

6. Session XXV (DENZINGER, 983). On trouvera de nombreuses données historiques sur le développement de l'eschatologie dans

## IX

## LA MARIOLOGIE

Par la voix de la liturgie, la piété chrétienne loue en Marie l'extirpatrice de toutes les hérésies. Ce mot revêt un sens très exact pour l'histoire des premiers siècles, car c'est en connexion avec la réfutation des premières hérésies que l'affirmation des privilèges de Marie fait son entrée dans le dogme catholique.

Si haut qu'on les atteigne, les symboles professent, à la suite des Évangiles, que Jésus est né du Saint-Esprit et de la Vierge Marie<sup>1</sup>. La maternité de Marie prouve, contre les docètes, que l'humanité de son fils est réelle ; contre les premières erreurs trinitaires et christologiques, le dogme de la naissance virginale relève la nécessaire transcendence de celui qui est devenu homme autrement que les hommes. Si aucun témoignage certain des trois premiers siècles n'appelle Marie mère de Dieu, ce titre est fréquemment attesté à partir du iv<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup>, et on a vu que c'est à l'occasion d'une controverse sur sa légitimité que les conciles du v<sup>e</sup> siècle définirent l'unité du Christ, Dieu et homme.

Dans l'entre-temps, la virginité perpétuelle de Marie s'est pleinement affirmée<sup>3</sup>. Tertullien († vers 220), il est vrai, d'ailleurs pressé par le souci de combattre le docétisme, abandonne la virginité de Marie dans et après l'enfantement ; mais de pareilles négations sont bientôt jugées blasphématoires, car il

deux ouvrages récents, J. DE BRANDT, *Christelijke eschatologie* (Bruxelles, 1935), et A. JANSSENS, *De uitersten* (Utrecht, 1940).

1. DENZINGER, 2, 3.

2. TIXERONT, t. II p. 193. Sur la mariologie en général, cfr CAYRÉ, t. II, p. 892, n. 67 et p. 905, n. 124 b.

3. Cfr A. D'ALÈS, *Marie, Mère de Dieu*, dans *DAFC*, t. III, col. 199-206.

devient évident que la conception virginal de Christ entraîne après elle non seulement la virginité de Marie après l'enfantement, mais encore l'intégrité corporelle de la Vierge dans l'enfantement lui-même.

Jusqu'ici, pourrait-on dire, Marie a surtout été mise au service du dogme. Désormais, la pensée chrétienne, stimulée par le culte de la Vierge, dont les fêtes se développent, en Orient, à partir du <sup>v</sup><sup>e</sup> siècle et, en Occident, à partir du <sup>viii</sup><sup>e</sup>, va s'appliquer à dégager de la maternité divine de Marie les privilèges personnels de la Vierge.

Et d'abord la sainteté exceptionnelle de la mère de Dieu, qui se concrétisera dans la doctrine de l'immaculée conception<sup>1</sup>. Il ne pouvait évidemment être question de reconnaître cette prérogative à Marie avant que le dogme du péché originel n'eût été mis en lumière. Dans la suite, bien que la tradition exalte à l'envi l'éminente sainteté de la Vierge, on écarte, lorsqu'elle se présente, l'idée de l'immaculée conception, parce qu'on ne voit pas comment la concilier avec les dogmes de l'universalité du péché originel et de l'universalité de la rédemption. Marie, remarque-t-on, est la fille d'Adam, dont elle a procédé selon les lois ordinaires de la propagation humaine ; il ne se peut par conséquent pas que la rédemption du Christ ne l'affecte pas elle aussi. Ces motifs incitent nombre de docteurs du moyen âge, par exemple saint Bernard († 1153), saint Bonaventure († 1274), saint Albert le Grand († 1280), saint Thomas d'Aquin († 1274), à nier l'immaculée conception : conçue dans le péché, dit-on communément, Marie fut sanctifiée après l'animation de son corps. La voie sera libre après que Duns Scot († 1308) aura montré que ces objections ne sont pas insurmontables et fait voir les souveraines convenances de ce privilège de Marie. Le concile de Trente, au <sup>xvi</sup><sup>e</sup> siècle, dira déjà, en enseignant l'universalité du péché originel, qu'il n'entend pas com-

1. Cfr X.-M. LE BACHELET, *Marie, Immaculée conception*, dans *DAFC*, t. III, col. 209-275.

prendre le cas de la Vierge dans son décret<sup>1</sup>. La définition du dogme tardera encore cependant jusqu'en 1854 : Pie IX proclamera alors que la Vierge a été exempte de la tache originelle dès le premier instant de sa conception, en prévision des mérites de son Fils<sup>2</sup>.

L'assomption de Marie<sup>3</sup>, c'est-à-dire que Marie soit actuellement glorifiée dans son corps, sans qu'elle ait eu besoin d'attendre le jugement général, comme les autres élus, pour recevoir sa récompense totale, n'est pas encore un dogme. Toutefois, les théologiens disent communément que l'assomption est une vérité révélée, qui pourrait, par conséquent, être proposée un jour à la foi de l'Église. Il semble qu'on ne puisse faire remonter cette croyance aux apôtres par voie de tradition explicite, car les quatre premiers siècles sont muets sur la fin de la Vierge. La théologie oriente plutôt sa démonstration dans un autre sens : elle cherche à montrer que l'assomption est impliquée dans la victoire totale remportée par Jésus et sa mère sur le péché et ses suites.

La théologie accomplit de nos jours un travail analogue touchant la participation de la Vierge à l'œuvre de la rédemption et à la distribution des fruits de celle-ci<sup>4</sup>. Elle arguë notamment des données d'une tradition ancienne qui voit dans la maternité de Marie une coopération non seulement matérielle, mais morale, à l'incarnation et à la rédemption, et qui établit un parallèle entre le rôle joué par Ève dans la perte de l'humanité et le rôle joué par Marie dans son salut. Ainsi parle-t-on de Marie corédemptrice et médiatrice de toutes les grâces<sup>5</sup>. L'Église n'a pas encore engagé définitivement son autorité dans ces problèmes.

1. Session V (DENZINGER, 792).

2. DENZINGER, 1641.

3. Cfr A. NOYON, *Marie, Assomption*, dans *DAFC*, t. III, col. 275-285.

4. Cfr J.-V. BAINVEL, *Marie, Intercession universelle*, dans *DAFC*, t. III, col. 285-302.

5. Certains théologiens actuels, poussant à la limite le prin-

## X

LES PRÉAMBULES RATIONNELS DE LA FOI  
LA RAISON ET LA FOI

L'acceptation de la foi se complique de problèmes rationnels. En effet, quelle que soit l'influence que puisse et doive avoir la grâce sur la genèse de la foi, qui reste un don de Dieu, c'est à la raison qu'il appartient de reconnaître que Dieu a parlé aux hommes et que l'Église est la dépositaire autorisée de sa révélation. Il est donc de première importance que la raison humaine ne s'égare pas dans les démarches initiales de la réflexion religieuse. Voilà pourquoi l'Église, sans pourtant s'instituer maîtresse de philosophie humaine, a fait entrer dans son dogme une série d'enseignements sur les préambules rationnels de la foi.

Possibilité de la révélation et des signes divins qui la doivent accréditer, nécessité absolue de la révélation pour la connaissance des mystères, capacité inhérente à la raison humaine d'accéder avec certitude à la connaissance naturelle de Dieu et de percevoir la crédibilité de l'Église, autant de vérités tellement essentielles à la profession même de catholicisme qu'elles sont déjà impliquées dans les tout premiers essais d'apologie du christianisme. Les scolastiques du moyen âge les ont réduites en système,

cipe de la participation de la Vierge à l'œuvre du salut des hommes, font de Marie le principe conjoint, quoique subordonné, au Christ, de l'acquisition du mérite rédempteur. Les discussions engagées sur cette théorie (cfr W. GOOSSENS, *De cooperatione immediata Matris Redemptoris ad redemptionem objectivam quaestionis controversae perpensatio*. Paris, 1939) illustrant bien les incertitudes et les tâtonnements, voire parfois les hardiesses, de la pensée chrétienne en quête d'éclaircissements sur l'exacte signification des formules dont elle est pourvue.

et c'est sous la forme qu'ils leur ont donnée qu'elles sont devenues le bien commun de la pensée catholique. Il n'y a cependant pas cent ans que l'Église les a formellement définies. Son intervention solennelle au concile du Vatican, en 1870, a été provoquée par l'insurrection du rationalisme moderne contre l'idée même du surnaturel et par l'influence qu'il exerça, de façon directe ou indirecte, sur certaines écoles catholiques.

Une fois disloquée par le protestantisme l'unité de la catholicité d'Occident, l'Église se voit de plus en plus écartée du magistère qu'elle avait exercé sur les intelligences cultivées jusqu'à la fin du moyen âge ; se soustrayant à la direction de l'Église qui lui impose une somme de vérités surnaturelles dont elle se déclare la seule juge et maîtresse, la raison moderne récusé une autorité qu'elle appelle dogmatisme ; elle prétend remettre tout en question, y compris les vérités morales et religieuses, et juger de tout d'après le seul critère des évidences rationnelles. Position aussi inconciliable que possible avec l'attitude traditionnelle de l'Église, puisqu'elle est hostile au surnaturel, dont l'affirmation est centrale dans la conception chrétienne du monde. Telle est cependant la voie dans laquelle s'engage la philosophie à partir du xvii<sup>e</sup> siècle, en France, en Angleterre et en Allemagne<sup>1</sup> ; bientôt, elle dictera ses lois à l'histoire, car c'est sous les auspices du rationalisme que l'histoire des dogmes, qui prend le départ au xix<sup>e</sup> siècle, entreprendra de donner une explication naturaliste du développement des dogmes. Ces conflits sont autrement graves que ceux qu'a connus l'Église de l'antiquité et du moyen âge. Alors, les erreurs portaient sur des points particuliers d'un système dont elles continuaient de respecter les principes ; cette fois, avec l'idée du surnaturel et de sa discernibilité par la raison humaine, c'est la base du système qui est attaquée et contre-

1. Voir un rapide aperçu sur l'histoire du rationalisme moderne dans J. VACANT, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, t. I, p. 115 ss. Paris, 1896.

dite, et, par delà le catholicisme, la profession de christianisme est en cause.

Dans une crise aussi tragique, dont l'enjeu n'était rien moins que l'apostasie générale des esprits et de la société, que pouvait faire l'Église, sinon réaffirmer, contre ceux qui les niaient, les principes mêmes qui justifiaient son existence séculaire ? Toujours patiente, l'Église avait là une raison de plus d'attendre. Aussi bien, ces luttes paraissaient se livrer en dehors de ses frontières, puisque les fauteurs du naturalisme religieux ou bien appartenaient à des Églises dissidentes, ou bien avaient secoué le joug de son autorité pour se faire les apôtres de l'irrégion. Puis, la promulgation solennelle des vérités catholiques requiert un ensemble de circonstances favorables, que certes, en l'espèce, les luttes de l'Église contre l'absolutisme du XVIII<sup>e</sup> siècle, autant que les mouvements de l'opinion et les déchirements sociaux dont la Révolution française fut l'aboutissement et le point de départ, n'avaient pas contribué à préparer.

En fait, l'Église n'intervint que dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, et la condamnation du rationalisme, formulée au concile du Vatican dans la constitution *De fide*<sup>1</sup>, après une série de censures et d'avertissements moins solennels<sup>2</sup>, atteignit, en même temps que les négations de ceux du dehors, les erreurs qu'elles avaient provoquées dans le camp des catholiques. Impressionnés en effet par l'ampleur de l'attaque, certains avaient cru nécessaire de faire des concessions au rationalisme ; d'autres n'avaient pu garantir efficacement le surnaturel qu'en sacrifiant tout ou partie des préambules rationnels de l'acte de foi. Semi-rationalisme d'Hermès († 1831) et de Guenther († 1863) en Allemagne, ontologisme de Gioberti († 1852) et de Rosmini († 1855) en Italie, d'Ubaghs († 1875) en Belgique ; fidéisme et traditionalisme de Bonald († 1840), de Lamennais

1. DENZINGER, 1781 66.

2. DENZINGER, 1634 ss., 1649 ss., 1655 ss., 1659 ss. ; voir aussi l'encyclique *Quanta Cura* avec le Syllabus de Pie IX (*ibid.*, 1658 66.).

(† 1854), de Bautain († 1867) et de Bonnetty († 1879) en France, autant de théories nées ou ravivées sous la pression du rationalisme ou en réaction contre lui, et qui, après avoir tenu la vedette dans la philosophie catholique d'avant-garde au XIX<sup>e</sup> siècle, se virent atteintes, à une titre quelconque, par les définitions du concile du Vatican<sup>1</sup>.

Le modernisme, qui agita et troubla profondément les milieux savants et les cercles intellectuels catholiques en France, en Allemagne et en Angleterre, voire en Italie, à la fin du dernier siècle et au commencement de celui-ci, fut un autre contre-coup, dans les consciences catholiques, de la répugnance conçue par l'esprit moderne à l'égard du surnaturel<sup>2</sup>. Qui veut en assigner les origines immédiates devra certes nommer la critique philosophique issue du kantisme, mais plus encore, semble-t-il, la critique historique appliquée à la bible et aux dogmes ; l'expérience parallèle, tentée par le protestantisme libéral sur un autre terrain, a pu servir de modèle. Persuadés qu'il était temps d'adapter la pensée catholique aux acquisitions de l'esprit moderne, les modernistes, au lieu de sortir de l'Église, avaient le dessein d'y rester, pour la réformer du dedans ; mais l'Église les en expulsa par des condamnations retentissantes, parce que l'adaptation préconisée entraînait un abandon de la foi. Il est trop tôt encore pour porter sur cette crise douloureuse le jugement serein et équitable de l'histoire, d'autant que certains des problèmes qui y furent crûment soulevés sollicitent encore l'attention de la réflexion catholique ; les condamnations qui ont atteint le modernisme signifient que les solutions qu'il défendait n'étaient pas recevables, elles n'ont pas supprimé les questions posées, ni laissé entendre qu'elles ne se posaient pas<sup>3</sup>. La pierre d'achoppement du modernisme fut,

1. Sur ces diverses erreurs, cfr J.-M. VACANT, *ouvr. cité*, t. I, p. 124 ss.

2. Cfr J. RIVIÈRE, *Le Modernisme dans l'Église*. Paris, 1929.

3. « En rappelant les exigences de la foi contre le modernisme, écrit J. RIVIÈRE (*ouvr. cité*, p. 558), le magistrat ecclé-

à tout prendre, le développement des dogmes ; au lieu d'intégrer ce fait dans la foi, en le comprenant « selon l'analogie de la foi », les modernistes y virent un argument qui condamnait irrémisiblement la foi. Si nous voyons juste, le drame du modernisme fut avant tout celui-là.

## XI

## L'ÉGLISE

Si l'Église a progressivement défini au cours des âges son dogme sur la Trinité, sur le Christ, sur la grâce et sur toute l'économie de la rédemption, elle a également précisé ce qu'elle est elle-même. Dès l'abord, prévenons ici une erreur de perspective, rendue aisée du fait que, dans les pages qui précèdent, le mot Église a souvent été employé au sens d'autorité enseignante. Certes, celle-ci est l'Église, mais l'Église est aussi et en premier lieu le corps mystique du Christ, l'universalité des croyants, chefs et fidèles qui, groupés suivant les formes institutionnelles voulues par le Christ, ont foi dans la doctrine du Sauveur et vivent de sa grâce ; de ce point de vue, l'Église enseignante, ou mieux l'Église qui enseigne et qui commande, apparaît, même considérée dans la papauté qui en est la plus haute expression, comme une fonction qui s'exerce au sein et au profit du corps mystique.

Les problèmes qui concernent la dogmatique de l'Église peuvent se grouper sous deux chefs principaux : le droit public interne et le droit public

siastique est resté dans son rôle ; aux philosophes, historiens et théologiens, si, non contents de réfuter l'erreur moderniste, ils ont souci d'en prévenir le retour, il appartient de ne pas faillir au leur, c'est-à-dire d'aborder en face les problèmes qui se posent et de montrer que la critique religieuse n'a rien, ni dans ses méthodes, ni dans ses conclusions légitimes, dont la foi catholique bien comprise ait à s'offusquer ou à souffrir. »

externe. Le droit public interne détermine la constitution même de l'Église en société visible et hiérarchique d'une part, en société monarchique d'autre part ; le droit public externe formule les rapports existant entre l'Église et l'État, la société religieuse et la société civile<sup>1</sup>. Chacun de ces problèmes généraux sous-entend un grand nombre de questions particulières ; théoriquement distincts, mais étroitement connexes, ils ont souvent été discutés de front, tant dans les principes qui les commandent que dans leurs applications ; enfin, leurs implications pratiques les ont maintenus plus constamment que les autres sous le regard de l'Église, et les intérêts que leur solution concernait a souvent conféré à leur discussion un caractère d'âpreté que n'a point connu l'examen de problèmes plus exclusivement spéculatifs. C'est dire que, ici plus qu'ailleurs, il ne peut être question pour nous que de tracer quelques grandes lignes dans l'évolution historique.

Du point de vue, qui est le nôtre, de l'acquisition, par l'ensemble de l'Église, de précisions doctrinales sur cet ensemble de problèmes, on peut, ce semble, avancer en gros ce qui suit. La notion générale d'Église corps visible et hiérarchique, doté par le Christ de propriétés déterminées, est tirée au clair dès les premiers temps, et ne sera contestée plus tard que par les sectes ou des factions. Les principes régissant les rapports de l'Église et de l'État, qui font de la première une société indépendante dans sa sphère et imposent au second de prêter à l'Église une aide positive dans l'accomplissement de sa mission, sont formulés par les docteurs de l'âge patristique et traduits constamment dans la vie ecclésiastique de l'antiquité ; ainsi le libéralisme du XIX<sup>e</sup> siècle, né de circonstances propres à l'époque moderne, ne pourra-t-il s'intégrer dans ce cadre traditionnel de doctrines, lorsqu'il soutiendra que

1. On trouvera dans l'article *Gallicanisme* du *DAPC* (t. II, col. 193-273), sous la signature de M. DURRUEL et H.-X. ARQUILLIÈRE, un aperçu sur l'évolution historique de ces problèmes en Occident à partir du moyen âge.

l'idéal pour l'Église est de se contenter du droit commun et de la liberté indifféremment reconnue par l'État à toutes les confessions<sup>1</sup>. Par contre, le rôle qui revient à l'épiscopat et aux conciles dans le gouvernement de l'Église, ainsi que les prérogatives attachées à l'exercice de la fonction pontificale ne seront définitivement éclaircis que plus tard, à l'issue de controverses ardues menées entre catholiques.

A la fin de l'époque apostolique, les chrétiens apparaissent groupés dans des communautés locales autour de chefs institués par succession, qui dispensent et contrôlent la doctrine, comme ils président au culte et au bon ordre des assemblées. L'épiscopat unitaire ou monarchique, qui met aux mains d'un chef unique, l'évêque, le gouvernement de l'Église locale, est déjà attesté vers 110 ; il est commun à la fin du siècle. La foi et la charité, qui sont le lien le plus senti des groupements locaux, unissent également l'ensemble des Églises, parmi lesquelles celle de Rome jouit d'un prestige particulier, et créent entre elles la conscience d'une vaste unité ; au début du II<sup>e</sup> siècle, les lettres de saint Ignace d'Antioche qualifient l'Église de catholique. Ainsi l'Église est-elle, dès le principe, une société visible et hiérarchique, professant une même foi qui lui vient des apôtres, partout organisée sur un type essentiellement le même et dispensant partout la même sainteté ; elle est catholique, une, sainte, apostolique<sup>2</sup>. Les théologiens africains, un saint Cyprien († 258),

1. Cfr l'article *Libéralisme* (par G. de PASCAL), dans le DAFG, t. II, col. 1822-1842.

2. Pour un aperçu, cfr J. ZELLER, *La conception de l'Église aux quatre premiers siècles* (*Revue d'histoire ecclésiastique*, 1933, t. XXIX, p. 571-585, 827-848) ; pour une étude approfondie, lire les ouvrages classiques de P. BATIFFOL, *L'Église naissante et le catholicisme* (Paris, 1908), *La paix constantinienne et le catholicisme* (Paris, 1914), *Le catholicisme de saint Augustin*, 2 vol. (Paris, 1920), *Le siège apostolique*, 359-451 (Paris, 1924) ; voir aussi, du même auteur, *Catholicisme et papauté, les difficultés anglicanes et russes* (Paris, 1925).

un saint Optat de Milève († après 400), un saint Augustin († 430), le diront mieux que personne, à l'occasion des schismes qui désolent leurs Églises ; d'avance ils réfutent les protestants du XVII<sup>e</sup> siècle, qui, niant la visibilité de l'Église, soutiendront que celle-ci ne comprend que les justes, ou même que les seuls prédestinés. Lorsque les traités de l'Église qui se constitueront à partir de la fin du moyen âge enseigneront que l'Église est une société parfaite, possédant sa fin propre et les moyens requis pour la réaliser, ils ne feront que formuler les principes qui inspirent une pratique séculaire. Depuis les origines, en effet, les évêques dans leurs communautés, et bientôt dans des conciles, régionaux ou généraux, se prononcent sur la foi, portent des lois, jugent les causes ecclésiastiques et frappent de peines les délinquants. Que l'Église soit indépendante de l'État, les Pères du IV<sup>e</sup> siècle le proclament à l'envi, en Orient et en Occident, contre le césaropapisme qui est né presque avec la conversion des empereurs ; et s'il faut attendre l'époque moderne pour voir clairement formulée la doctrine du pouvoir indirect, en vertu de laquelle l'Église, société spirituelle, a pourtant pouvoir sur le temporel quand il vient en contact avec le spirituel, les principes qui la justifient ont été énoncés dès le V<sup>e</sup> siècle par S. Augustin ; il a fallu la révolte de l'esprit moderne contre l'autorité de l'Église pour remettre en question ces vérités traditionnelles.

En parlant du sacrement de l'ordre, le concile de Trente avait affirmé, en passant, contre les erreurs de la démocratie religieuse du moyen âge et contre le protestantisme, la constitution hiérarchique de l'Église<sup>1</sup>. A sa suite, le concile du Vatican s'était proposé de développer au long la dogmatique de l'Église<sup>2</sup>, mais ses travaux, prématurément interrompus, n'aboutirent qu'à la promulgation de la constitution *Pastor Aeternus*, sur la primauté et l'in-

1. DENZINGER, 966.

2. Cfr J.-M. VAGANT, *ouv. cité*, t. I, p. 22 s.

faillibilité du pape<sup>1</sup>. Ainsi se fait-il que bien des points de doctrine relatifs à la constitution et aux droits de l'Église n'ont pas encore reçu la consécration finale d'une définition solennelle ; ils n'en font pas moins partie de l'enseignement ordinaire des papes et des évêques. Y a-t-il, par exemple, une vérité plus constante que l'infaillibilité de l'Église en matière de foi et de mœurs ? Elle n'a cependant jamais fait l'objet d'une définition solennelle directe.

L'unité est essentielle à l'Église du Christ, qui a prié pour que les siens fussent un. Mais quel devait être l'instrument de cette unité ? Et jusqu'à quel degré l'unité devait-elle être poussée dans l'organisation hiérarchique de la société chrétienne ? Depuis les origines, la tradition voyait dans la personne de Pierre le centre obligé et voulu par le Christ de l'unité ecclésiastique ; au XIX<sup>e</sup> siècle, le concile du Vatican a défini que le pape, successeur de Pierre, est l'agent qui réalise l'unité de foi et de gouvernement dans l'Église par son privilège personnel d'infaillibilité et par la juridiction ordinaire et immédiate qu'il possède sur toute l'Église, pasteurs et fidèles<sup>2</sup>. Mais par quel lent cheminement et à travers quelles âpres controverses l'Église n'est-elle pas parvenue à ces affirmations ! Il nous suffira d'indiquer le principe qui inspira ses réflexions sur tous ces problèmes. Il n'est autre que celui qu'exprimait déjà saint Irénée de Lyon, à la fin du II<sup>e</sup> siècle, en une heureuse formule : « l'origine plus forte » de l'Église de Rome<sup>3</sup>, c'est-à-dire le fait que cette Église fut fondée par les deux glorieux apôtres Pierre et Paul, et que les papes, ses évêques, y succèdent à ce Pierre à qui le Seigneur a dit dans l'évangile : « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église, et

1. DENZINGER, 1821 ss.

2. DENZINGER, 1839.

3. « Potentior principalitas » (*Adversus haereses*, III, 3, 1 = éd. HARVEY, t. II, p. 9). Sur la signification de cette expression, qui a souvent été mal comprise, cfr D. VAN DEN EYNDE, ouvr. cité, p. 173 ss.

les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle. Et je te donnerai les clés du royaume des cieux ; et tout ce que tu lieras sur la terre sera lié dans les cieux, et tout ce que tu délieras sur la terre sera délié dans les cieux »<sup>1</sup>. Contre l'interprétation catholique de ce texte et contre la conscience romaine de posséder la primauté sont venus se briser, au cours de l'histoire, une série de systèmes : les théories épiscopaliennes qui se réclament de saint Cyprien († 258) et d'après lesquelles l'unité de l'Église serait suffisamment assurée par la concorde nécessaire d'Églises particulières autonomes<sup>2</sup> ; les théories byzantines qui affirment l'origine purement ecclésiastique de la primauté romaine<sup>3</sup> ; la théorie conciliaire, née au moyen âge et nourrie par les malheurs du grand schisme d'Occident, selon laquelle on peut en appeler du pape au concile général, qui lui est supérieur<sup>4</sup> ; et enfin toutes les théories issues du gallicanisme, qui niait l'infaillibilité du pape et l'universalité de sa juridiction<sup>5</sup>.

1. Matthieu, XVI, 18-19.

2. Pour les opinions qui ont actuellement cours chez les historiens catholiques du dogme sur l'ecclésiologie de saint Cyprien, cfr B. POSCHMANN, *Ecclesia principalis. Ein kritischer Beitrag zur Frage des Primats bei Cyprian*, Breslau, 1933 (un compte rendu dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1935, t. XXXI, p. 107-110, par R. DRAGUET) ; pour l'interprétation épiscopalienne de l'histoire ancienne de la papauté dans la théologie anglicane d'aujourd'hui, cfr H. E. SYMONDS, *The Church universal and the See of Rome. A Study of the Relations between the Episcopate and the Papacy up to the Schism between East and West*. Londres, 1939 (un compte rendu, *ibid.*, 1940, t. XXXVI, p. 167-169, par R. DRAGUET).

3. Thèse formulée en principe par le canon 28 du concile œcuménique de Chalcédoine (451), malgré l'opposition des légats du pape saint Léon le Grand : « Les Pères ont accordé avec raison au siège de l'ancienne Rome ses privilèges, parce que cette ville était la ville impériale. » (HEFFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, t. II, p. 815 ss.)

4. Sur la théorie conciliaire et sa proclamation au concile de Constance en 1415, cfr HEFFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, t. VII, p. 204 ss., et l'article *Gallicanisme* du DAFc, t. II, col. 220 ss.

5. Cfr article *Gallicanisme*, dans le DAFc, t. II, col. 193-273.

Le concile du Vatican n'a pas fait qu'enrichir la liste des dogmes catholiques. En définissant que, de par la volonté du Christ, le pape jouit, en matière de foi et de mœurs, de la même infaillibilité doctrinale que l'Église, il a énoncé le principe qui garantit, aux yeux du catholique, tant pour le passé que pour l'avenir, la vérité de tous et de chacun des développements dogmatiques.

## TABLE DES MATIÈRES

---

Avant-propos . . . . .	5
Introduction . . . . .	9
I. — La valeur du judaïsme . . . . .	21
II. — La tradition apostolique . . . . .	28
III. — La Trinité . . . . .	36
IV. — La christologie et la rédemption . . . . .	47
V. — Le culte des images . . . . .	58
VI. — La grâce . . . . .	60
VII. — Les sacrements . . . . .	69
VIII. — Les fins dernières . . . . .	73
IX. — La mariologie . . . . .	77
X. — Les préambules rationnels de la foi. La raison et la foi . . . . .	80
XI. — L'Église . . . . .	84