

Zeitschrift: Théologie et philosophie : compte-rendu des principales publications scientifiques à l'étranger

Band: 3 (1870)

Artikel: La théologie de Leibniz. Partie 2

Autor: Dufour, J. J. / Pichler, A.

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379109>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 13.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

LA THÉOLOGIE DE LEIBNIZ

PAR

A. PICHLER¹

SECONDE PARTIE.

Des deux volumes qui forment l'ouvrage de M. Pichler, le premier nous a présenté les grandes lignes de la théologie de Leibniz. Le second se rapporte essentiellement à sa position comme théologien de transaction entre le catholicisme et le protestantisme. Sans faire de réserve pour un article sur l'eschatologie, qui rentre de fait dans les sujets de controverse confessionnelle, on peut considérer cette deuxième partie comme un ouvrage spécial sur l'église d'après Leibniz.

L'église en général, ses rapports avec l'état, son autorité dogmatique, les sacrements, le culte chrétien, l'eschatologie, les tentatives iréniques de Leibniz, tels sont les articles du programme dont nous avons à esquisser le développement.

I. L'église en général.

§ 1. *La véritable église de Christ.*

Toute définition de l'église dépend du courant de pensées que suit le théologien qui la donne. Elle variera pour lui selon

¹ *Die Theologie des Leibniz*, u. s. w., von Dr A. Pichler, Oberbibliothekar der ö. k. B. in St.-Petersburg und corresp. Mitglied der Akademie der Wissenschaften in München. Zweiter Theil. 1 vol in-8°, de xxii et 539 pages.

qu'il se rattacherà à l'une ou à l'autre des deux tendances suivantes : 1^o La tendance théocratique, juridique, gouvernementale, qui voit avant tout dans l'église une institution sociale rentrant, malgré son caractère religieux, dans le domaine général de la politique ; 2^o la tendance spiritualiste, qui respecte avant tout dans l'église un royaume confinant au monde invisible, la société des âmes soumises librement à l'empire de Jésus-Christ, le royaume de Dieu. Ces deux tendances ne s'excluent pas toujours d'une manière rigoureuse. Quoique la première mérite de nos jours un jugement sévère et définitif, son règne dans le passé a eu sa raison d'être à un point de vue historique et pédagogique. La seconde de ces tendances eut des représentants bien avant la réformation. On put espérer, un moment, qu'elle prévaudrait. Au lieu de cela, l'on vit se produire contre elle une réaction persévérande et violente qui dure encore et qui sévissait très particulièrement au XVII^e siècle.

Appelé par les circonstances et conduit par un impérieux besoin de vérité à se poser les questions confessionnelles d'une manière aussi indépendante que possible, Leibniz prit une attitude que nous ne pouvons bien comprendre qu'en nous demandant préalablement à laquelle de ces deux tendances il se rattachait.

Un savant biographe, M. Guhrauer, l'a regardé comme dominé par des arrière-pensées théocratiques. Cette assertion serait incontestable si nous nous en tenions à certains documents où se trouvent des assimilations de la crudité la plus bizarre entre le domaine ecclésiastique dans ses régions les plus spirituelles et le domaine juridique dans son matérialisme autoritaire. Mais, sans nous donner la peine de prévenir une interprétation trop sévère, et abandonnant une question de détail, nous devons distinguer deux grandes époques dans la vie intellectuelle de Leibniz. Jusqu'à l'âge de quarante ans, reconnaît-il lui-même, l'idée de la liberté morale, dont il fut plus tard un fervent apôtre, l'avait trop peu frappé. Les mathématiques et la jurisprudence lui montraient partout la nécessité et l'autorité. Or c'est précisément pendant cette première

époque qu'il pencha le plus visiblement du côté des idées théocratiques, tout en repoussant les prétentions du despotisme ultramontain. Le système hiérarchique lui plaisait plus que le territorialisme protestant, il lui paraissait sanctionné par une tradition remontant jusqu'à cette Rome impériale où l'on cherchait l'origine de tant de droits. Le catholicisme était pour lui la religion établie. En maintes occasions, il prenait en main sa cause. Nous en avons pour preuve très particulière deux écrits que nul ne serait tenté d'attribuer à une plume protestante, s'il allait en chercher l'auteur : l'*Ucolorius lithuanus* (1669, mémoire destiné à conseiller systématiquement aux Polonais de prendre un roi catholique) ; — et le *Cæsarinus Furstenerius*, étude sur les droits des ambassades, dans laquelle les questions d'empire et de papauté sont traitées au point de vue du moyenâge. M. Pichler ne voit dans les passages les plus accentués de ces documents que des arguments de jurisconsulte, et ne croit pas le théologien compromis par ces concessions à une église qui ne fut jamais la sienne.

La tendance théocratique de Leibniz ne laissait pas de présenter ses inconséquences, ou plutôt elle trouvait un correctif et un contrepoids dans une application, alors très nouvelle, de son principe matériel. Le point de vue politique et social du philosophe comportait un latitudinarisme très prononcé sur la question des bases dogmatiques de l'église. Quoiqu'il crût hautement à la révélation, il n'en faisait pas un schibboleth pour les ressortissants de ce vaste établissement religieux. S'il se rapprochait de la discipline romaniste, c'était par ses théories très légitimistes sur la hiérarchie sacerdotale et la succession apostolique. De là ce mélange de traditionalisme autoritaire et de tolérance extrême qui se trouve jusques dans certains passages de son *Systema*.

Sans nous révéler à quelque moment précis de la vie de Leibniz un mouvement de volte-face dans sa pensée, M. Pichler nous le représente à une époque assez avancée de sa carrière comme placé sur un tout autre terrain, voyant dans l'église le corps mystique de Christ et acceptant, quoique avec réserve, les principes de Luther sur le sacerdoce universel.

Leibniz a laissé un manuscrit intitulé : *Apologie de la vérité catholique*. Ce titre et le contenu du document peuvent fournir des armes à ceux des protestants qui seraient tentés de le regarder comme un faux frère, et à ceux des catholiques qui se plaisent à le revendiquer pour eux. Cet écrit est plus catholique que le *Systema*. Néanmoins la doctrine que l'on y retrouve en dernière analyse n'est pas plus papiste et jésuite que le protestantisme de Calixte ou de Spener. Elle n'empêchait pas Leibniz de juger sévèrement l'immobilité romaine et de regarder les canons de Trente comme dépourvus de tout caractère œcuménique.

La catholicité, dans son sens étymologique, était pour lui une condition et un caractère de la véritable église. Mais il n'identifiait nullement la catholicité et le romanisme, la hiérarchie et l'inaffabilité dogmatique, l'église et la papauté. La formule : « Je suis catholique, mais non romain » n'était pas pour lui un bon mot, mais une affirmation religieuse et savante.

A ce point de vue, il n'aimait pas les schismes, et déplorait particulièrement celui du seizième siècle ; mais il en rejettait la responsabilité sur le particularisme de Rome, ainsi que le prouvent ces passages d'une lettre remarquable adressée à M^{me} de Brinon : « Lorsqu'une église particulière, quelque grande et autorisée qu'elle puisse être, rompt l'union avec d'autres églises qui s'élèvent contre des abus, au lieu de profiter de leurs remontrances, c'est elle qui fait le schisme.... C'est dans ces condamnations téméraires que consiste véritablement l'esprit de secte. » Fondé sur ces principes, il ne se bornait pas à blâmer Rome : il regardait la séparation des protestants comme conscientieuse, légitime et respectable.

On ne peut excommunier, pensait-il, que lorsque l'on est certain que le Christ lui-même excommunie. Or il n'excommunie que les endurcis, et l'on n'est pas endurci pour penser autrement que Rome.

Il distinguait entre l'hérésie formelle, résistance orgueilleuse à la vérité, et l'hérésie matérielle, simple désaccord entre certains esprits et certaines idées admises dans l'église. L'une devait être traitée avec sévérité ; l'autre avec indulgence. L'an-

cien catholicisme lui-même avait regardé le salut comme compatible avec des erreurs très graves, témoin la largeur de quelques Pères qui ne fermaient pas le ciel à tous les païens. Pourquoi le bénéfice de ces idées latitudinaires ne s'étendrait-il pas aux protestants ? Rome ne se déjugerait pas en proclamant la possibilité de leur salut. Ses anciens docteurs étaient plus tolérants que les orthodoxes luthériens à l'endroit de l'hérésie matérielle.

On se persuade aisément ce que l'on désire. Pour croire l'union possible, il fallait se représenter le catholicisme comme tolérant. C'était là l'illusion dont se berçait Leibniz. Mais ces compliments furent loin de plaire à tous les catholiques. Ils furent particulièrement repoussés de la manière la plus énergique par Pellisson, et provoquèrent de sa part, en réponse à des idées conciliantes, cette parole qui ne l'était pas : « La plus petite erreur dans la foi peut priver du salut. »

Pellisson, du reste, était conséquent. Il subordonnait la question de la Parole de Dieu à celle de l'église. Ramenant tout au principe autoritaire, il considérait comme un crime de lèse-majesté divine tout désaccord entre l'esprit humain et des enseignements munis du sceau de Rome. Rejeter ce qu'il appelait un article de foi, c'était à ses yeux vouloir détrôner Dieu lui-même.

Leibniz, qui voyait, à son tour, un crime de lèse-majesté divine dans le mépris de l'homme fait à l'image de Dieu, ne fut point embarrassé dans sa réplique. Se plaçant de plus en plus sur le terrain de Pellisson, il estimait d'autre part qu'il n'y avait hérésie avérée que lorsque l'hérétique était suffisamment instruit du caractère canonique et officiel de la doctrine qu'il repoussait. Or quelle érudition ne fallait-il pas pour savoir qu'une doctrine affirmée par un prêtre quelconque était conforme à l'enseignement des conciles ? Que si l'on poussait la rigueur jusqu'à imputer à péché mortel toute hérésie inconsciente, combien de milliers de catholiques seraient sous le coup des anathèmes de l'église !

Jusqu'en 1708, les écrits théologiques de Leibniz portent les traces de ces illusions bienveillantes et de l'interprétation lati-

tudinaire qu'il donnait aux enseignements du catholicisme sur les rapports entre la croyance religieuse ici-bas et le salut éternel. Quant à ses idées personnelles sur cette dernière question, nous le voyons toujours proclamer la charité comme la grande condition de la félicité future et regarder les anathèmes contre l'erreur comme contraires à la charité.

Il ne croyait pas que la politique du catholicisme fit preuve d'intelligence en mettant l'accent sur ce qui excluait les protestants. Il souhaitait que, sans renoncer à ses dogmes, Rome prit un autre drapeau que l'exclusisme papiste. Cette manière systématique de laisser dans le vague les limites dogmatiques des deux confessions explique bien des choses dans la vie de Leibniz. Si elle le conduisait d'une part à flétrir l'intolérance ultramontaine, elle lui permettrait d'autre part de se montrer casuiste indulgent en matière d'abjurations médiocrement conscientieuses accomplies au profit de Rome. Un prosélyte faiblement convaincu pouvait, pensait-il, passer au catholicisme s'il partait de la supposition qu'il n'entrait pas dans une église irréformable. C'est dans ce sens qu'il émit son opinion sur l'abjuration de la princesse Elisabeth de Brunswick. Rappelons à sa décharge qu'il avait pris ouvertement et par principe une position de neutralité confessionnelle, et que s'il n'abjurait pas lui-même, c'était l'effet d'un principe de haute indépendance plus encore que d'un scrupule pesant sur sa liberté.

§ 2. *Schisme et hérésie.*

Leibniz tenait à l'*unité* de l'église sans vouloir la réaliser par le despotisme, et à sa *pureté* sans viser à l'obtenir par le rigorisme. Il pensait que le fondement de la discipline religieuse doit être cherché dans ce qui est essentiel au salut, et que l'église serait coupable en provoquant des schismes pour ces questions secondaires.

Rome partait du principe qu'il existe une église normale sur laquelle les autres doivent se modeler sous peine d'excommunication. Leibniz repoussait cette idée. Toutes les églises étaient catholiques à ses yeux ; toutes aussi étaient hérétiques,

car nulle d'elle n'a jamais parfaitement observé ce qui est essentiel, la loi de Christ. Il signalait l'aberration séculaire qui avait fait condamner de préférence les erreurs les moins préjudiciables à la vie chrétienne, ou les plus insignifiantes. Les violences absurdes exercées contre les nestoriens et les monophysites n'avaient servi qu'à préparer les victoires de l'islamisme et à introniser l'hypocrisie dans l'église grecque.

Le despotisme religieux avait nui aux progrès extérieurs du christianisme en rebutant des prosélytes. Il faut substituer à son règne celui de la condescendance, si l'on veut gagner le monde à Christ. Leibniz était très attaché à cette idée. C'est pour cela qu'il n'avait pas désapprouvé les ménagements des missionnaires jésuites en Chine. Il ne reculait pas devant cette maxime: *Praestat ad remotos populos christianismum non satis limpидum quam nullum.* La foi en dehors de laquelle il n'y a pas de christianisme, celle qu'il faut planter chez les infidèles, ce n'est ni le papisme, ni le protestantisme. Epargnons aux nations inconvertis le spectacle de nos divisions. Fidèle à ce principe, Leibniz désirait pour les peuples non chrétiens une catéchisation préliminaire et simple, dont il traçait le programme en conseillant à Pierre-le-Grand de faire traduire l'oraison dominicale, le symbole, l'ave, le décalogue, pour les tribus païennes de son empire, *ut omnis lingua laudet dominum.*

Le critère du vrai christianisme, c'est la présence des fruits de l'esprit de Dieu. La manie d'anathématiser n'en est pas un. Les théologiens du XVII^e siècle dépassaient ici la mesure. Non contents de frapper les anciens hérétiques, ils en créaient de nouveaux par leurs dénominations « avant que les autres fussent vaincus. » Les religieux de Port-Royal et les piétistes protestants n'étaient certes pas des sectaires ; on les constituait comme tels par les noms de jansénistes, chiliastes, etc. On imputait enfin à des théologiens dont on se défiait les hérésies dont ils étaient le plus éloignés, témoin Leibniz lui-même qui se trouva un jour suspect de socinianisme.

Cet esprit d'exclusisme dogmatique avait triomphé dans le catholicisme, au concile de Trente. De là l'antipathie persévérente de Leibniz pour une œuvre qu'il regardait comme un

obstacle permanent à la paix de l'église ! « Je ne doute point, écrivait-il en 1700 à Bossuet, que la postérité au moins n'ouvre les yeux là-dessus, et j'ai meilleure opinion de l'église catholique et de l'assistance du Saint-Esprit que de pouvoir croire qu'un concile de si mauvais aloi soit jamais reçu pour œcuménique par l'église universelle. »

Les théologiens ultramontains savaient bien, alors comme aujourd'hui, présenter l'unité complète de croyance comme un idéal et fonder sur ce principe un échafaudage de raisonnements spécieux ; mais Leibniz n'était pas homme à se laisser prendre au piège. La beauté d'un rêve ne lui semblait point entraîner comme conséquence la légitimité de tout ce qui prétend le réaliser. Il s'expliquait à ce sujet par une comparaison tirée de la politique. « Je voudrais bien, disait-il, que l'Allemagne eût un chef unique ; mais je ne conteste pas pour cela les droits respectifs de ses divers souverains. » La légitimité des églises séparées lui paraissait de même subsister dans toute son intégrité, quelque désir qu'il eût de les voir s'unir sur une base commune.

Il rappelait que le vrai principe de l'unité religieuse, c'est la charité. Quand les églises d'orient et d'occident auraient les mêmes formules, si la charité n'y règne pas, le vrai christianisme n'en resterait pas moins réduit à être l'affaire de peu de personnes.

Ce n'était pas qu'il fût indifférent à la vérité. Il voyait dans le caractère dogmatique du christianisme un des éléments capitaux de sa supériorité sur le paganisme. Mais l'abus du dogmatisme lui semblait ramener le fanatisme païen par des voies détournées. On avait fini, disait-il, par faire de l'église de Jésus-Christ un manège où le peuple ne figurait plus que comme monture, et les prêtres seuls comme cavaliers.

L'horreur extrême que Leibniz éprouvait pour toute intolérance ne peut être bien comprise que si nous pensons aux guerres de religion, dont l'ère n'était close que depuis sa naissance. Le nom seul de ce fléau réveillait en lui la sollicitude de l'homme d'état, la sensibilité du philanthrope et la pieuse indignation du chrétien.

§ 3. *Constitution de l'église. Sacerdoce. Primaute.*

Le nœud de toute les questions en litige entre Rome et le protestantisme n'est pas difficile à trouver si l'on résout préalablement un problème spécial , celui de la légitimité et de la compétence des pouvoirs sacerdotaux exercés par le pape, les évêques et les prêtres au nom de Jésus-Christ, chef de l'église. Pour connaître ici l'opinion de Leibniz, il faut, comme en beaucoup d'autres occasions, distinguer en lui le juriste et le théologien. Juriste, il a affirmé que les pouvoirs du pape et surtout ceux des évêques émanent d'un droit divin. Théologien, il a vu l'église partout où souffle l'esprit de Dieu, et donné son approbation à l'insubordination conscientieuse. Nous ne serons pas surpris de cette inconséquence apparente. Le terme de *droit divin* a, comme d'autres, son élasticité. En jurisprudence, il rappelle la légitimité historique d'un pouvoir et la consécration providentielle de ses origines. En théologie catholique , et appliqué à un sacerdoce médiateur, il entraîne des conséquences de haute mysticité sur lesquelles le jurisconsulte religieux reste libre de faire ses réserves.

Y a-t-il un *sacerdoce* dans l'église chrétienne ? ou en d'autres termes et pour poser la question de la manière la plus spéciale et la plus pratique, un prêtre n'est-il légitime que s'il a été ordonné par un évêque ? Sur cette question de vie et de mort entre Rome et Wittenberg , Leibniz présente une théorie de transaction. La doctrine sur le droit divin du sacerdoce spécial le conduisait à écarter la théorie luthérienne du sacerdoce universel, prise dans toute la force de son radicalisme. Aussi le *Systema* est-il visiblement empreint d'un esprit catholique. Mais ce document ne donne point le dernier mot de Leibniz , et là aussi des réserves capitales sont posées. Au-dessus du pape et de son gouvernement circonscrit, Leibniz nous montre le gouvernement de Dieu, dont la souveraineté peut octroyer de larges libertés aux âmes tenues à l'étroit sous la discipline de l'église. *Præstat supremam curam ecclesiæ Deo relinquere, cuius misericordia, nullis limitibus circumscripta, semper aget quod in summa*

fieri præstat (*Systema*.) Il est plus sûr de respecter la succession apostolique ; mais la pureté de la doctrine est plus importante que l'unité de l'église..., mais il est des cas exceptionnels et par conséquent des réserves..., mais le salut des âmes a des nécessités qui comportent des mesures extra-légales , et l'on peut dire de ce salut comme de celui des états : *suprema lex esto*. Si Rome elle-même a cru qu'elle était libre de s'écartier de la discipline de Jésus-Christ en ne donnant la communion que sous une seule espèce et en n'autorisant le divorce sous aucun prétexte, à plus forte raison peut-elle admettre que sa propre discipline n'est pas absolument inviolable. Frumentius transgressa-t-il une loi divine en ordonnant des prêtres avant d'être évêque ? Un laïque jeté par la tempête sur une île sauvage pécherait-il en y fondant une église ? De série en série , et en rappelant que les protestants sont des chrétiens dont la séparation conscientieuse fut aussi un cas de nécessité, Leibniz arrive à établir que l'idée de la succession apostolique et celle de la légitimité des clergés protestants ne se détruisent point l'une l'autre.

Le prêtre est pour l'église et non pas l'église pour le prêtre.

Une église ne se forme pas à la prière d'un prêtre, mais un prêtre peut, par l'effet des prières de l'église, recevoir d'en haut les grâces qui le rendront apte à son ministère.

Le caractère sacerdotal est indélébile ; mais non pas pour les raisons alléguées dans les canons de Trente. Cette indélébilité se rapporte non à des grâces reçues, mais à une charge conférée, charge inaliénable en principe , comme la royauté temporelle , à cause des devoirs qui y sont attachés dans l'intérêt général.

A côté de la charge, Leibniz considère le fait religieux de la vocation individuelle et intérieure. Il y attache une grande importance, y voyant une garantie indispensable de fidélité, s'il s'agit d'un ministère exercé dans des conditions normales, et une condition absolue de légitimité morale , s'il s'agit d'un ministère extra-régulier.

Sur la question de l'*épiscopat*, nous trouverons des variations dans sa pensée. Dans son *Systema*, il proclamait hautement

L'institution divine de l'épiscopat, en dépit des arguments ordinaires des presbytériens, et d'un passage célèbre de St. Jérôme. En 1691, il s'écarta de son point de vue hiérarchique, peut-être pour avoir vu, par l'issue des controverses gallicanes, combien l'épiscopat était loin de rendre à la cause de la liberté des églises les services qu'il en avait attendus. Du reste, dans sa manière de parler de cette institution, Leibniz obéissait à certaines arrière-pensées politiques et plus ou moins mondaines, mais conscientieuses. Il tenait à rehausser l'autorité morale de l'église par le prestige des dignités nobiliaires, sans épargner d'ailleurs son blâme sévère et pieux au faste et à la vanité des prélats courtisans.

Il avait étudié en homme d'état et en théologien la situation de l'épiscopat dans les églises schismatiques qui l'avaient conservé : il y voyait une institution reliant le présent au passé et une pierre d'attente pour l'avenir.

Primauté du pape. La double idée qui domine le moyen-âge, « le pape et l'empereur, » frappait trop Leibniz par ses côtés grandioses, pour qu'il pût regarder le pontife de Rome comme l'antichrist. Il ne mettait pas en question les services rendus par la papauté à la civilisation de l'ancienne Allemagne, et se rangeait, comme Mélanchthon, à l'idée d'un pape régnant tout au moins *de jure humano*. Mais il n'allait pas beaucoup plus loin. Le luthérien se réveillait en lui, lorsqu'il s'agissait de combattre une exégèse forcée de la déclaration de Jésus à St. Pierre, de renverser la fiction d'une succession pontificale remontant au premier siècle, et surtout de stigmatiser l'ambition dévorante de la cour de Rome. Quelques textes qu'on lui opposât pour lui montrer l'antiquité de la suprématie des papes, il ne voyait là de clair et de certain que le fait incontesté d'un mandat arbitral, traditionnellement dévolu à un évêque bien placé pour l'exercer, mais sans préjudice pour l'indépendance des parties contendantes. Quant au maintien relatif de cette suprématie dans des conditions nouvelles, Leibniz ne l'admettait que comme application d'un principe de jurisprudence laissant en suspens bien des choses : *In dubio melior est conditio possidentis.*

Convenons-en toutefois, ni les protestants convaincus ni les catholiques rigides ne sauraient être contents de la théorie que Leibniz leur présente ici pour les mettre d'accord. Si pour satisfaire ceux-ci, il conserve le terme de droit divin à propos des papes, c'est dans un sens moins strict que lorsqu'il parle des évêques, et en l'amendant par l'épithète de « non-immédiat. » S'il reconnaît, comme ceux-là, qu'en donnant le pouvoir des clefs à l'apôtre Pierre, Jésus n'a nullement consacré le pontificat romain, il ne repousse pas absolument toute application papiste des paroles prononcées dans cette occasion solennelle : il y voit en tout cas une leçon donnée par insinuation aux pontifes futurs. S'il remarque qu'il s'est engagé sur un terrain où le papisme peut se prévaloir de ses aveux, il sauvegarde sa liberté de le juger sévèrement, en disant que Jésus n'a jamais parlé que *salva veritate*. S'il reconnaît enfin un pouvoir de lier et de délier, il montre que ce pouvoir tout spirituel, revenant au fond à la sainte mission de sauver les âmes et de bénir le monde, n'a rien à faire avec les questions de dispense pour mariage, d'investiture, d'interdit et autres brandons de discorde qui ont compromis la paix des églises et la sûreté des états.

On ne peut s'empêcher de reprocher à cette théologie de compromis, quelque chose d'artificiel et d'embarrassé rappelant les subterfuges de la politique. Encouragé par quelques symptômes qui lui donnaient de l'espérance, Leibniz avait rassemblé dans son *Systema* tout ce qu'il pouvait dire pour ménager cette papauté qu'il n'aimait pas et sans le consentement de laquelle l'union désirée ne pouvait se faire. Revenu de ses illusions, et libre de s'exprimer sur la cour de Rome sans réticences diplomatiques, il le fit avec autant d'éloquence que d'érudition dans ses *Annales imperii occidentis*. C'est à cette source de première importance que M. Pichler a principalement puisé les matières du chapitre que nous avons maintenant à résumer.

II. L'église et l'état.

§ 1. L'empire et la papauté au moyen-âge.

L'évêque de Rome est, comme tout autre homme, un sujet naturel des puissances de ce monde. Il ne peut y avoir d'état dans l'état. Christ ne l'a pas voulu. L'église d'Occident, en cherchant l'autorité, n'a trouvé que ce qu'elle cherchait. Elle a gagné sous le rapport du pouvoir, mais elle a déchu sous le rapport des lumières, comparativement à l'église d'Orient qui est restée dans sa sphère religieuse.

La primauté du pape fut le résultat de circonstances historiques, et non d'une évolution progressive de la pensée chrétienne. Il en a été de même pour le pouvoir temporel de ce pontife et d'autres dignitaires. Les donations de fiefs ecclésiastiques eurent pour origine des convenances politiques. Les rois avaient cru avantageux de contrebalancer le pouvoir de leurs grands vassaux par celui des prélats. Ils manquèrent de prévoyance, et leur souveraineté fut affaiblie par ce qui devait l'affermir.

On doit appliquer au pouvoir temporel des papes ce que l'on remarque généralement sur l'origine des fiefs ecclésiastiques. Pépin avait vendu aux Romains l'exarchat de Ravenne. Les papes interprétèrent en faveur de l'église une stipulation faite en faveur d'une illustre cité. L'acte de donation n'existe plus : il est probable qu'il fut anéanti par les papes, qui ne le trouvaient pas assez favorable à leur ambition.

Louis le Débonnaire reconnut à l'église des patrimoines en Italie, en Corse, en Sardaigne, en Sicile même, quoique cette île ne lui appartint pas. Cette donation ne présente le nom d'aucune ville importante de l'époque. Néanmoins les papes s'attribuèrent avec ces patrimoines les contrées dont ils faisaient partie. *Crevit successu cupiditas.*

Gardiens de l'ancienne doctrine, les papes n'auraient jamais dû se servir du prétexte des images pour faire la guerre aux Grecs. La politique les entraîna dans une voie désastreuse. La controverse religieuse fut pour eux le petit côté de la question.

Ce qui le prouve, c'est que l'un d'eux avait promis à Charlemagne de se déclarer contre les iconolâtres, alors qu'ils gouvernaient Constantinople. Il fallait humilier les Grecs à tout prix ; la cause en défaveur en Orient devait être appuyée à Rome, et passer pour orthodoxe. C'est ce qui eut lieu. Le schisme se préparait : il ne fut qu'ajourné.

La papauté, qui visait à la domination en profitant de tous les moyens, fut l'ennemie naturelle des Lombards, sans avoir contre eux le prétexte commode de schisme et d'hérésie. Pour empêcher le mariage de Carloman avec une princesse de cette nation, on les représenta comme une race de lépreux avec laquelle la nature et la religion interdisaient des alliances conjugales.

Charlemagne voulait l'état chrétien et se faisait une juste idée des rapports entre la religion et la politique. Sous un tel prince, l'ambition seule pouvait porter le pape Adrien à rêver un patriarcat de St. Pierre. Les intérêts de l'église étaient suffisamment sauvagardés par la constitution primitive de l'empire carolingien.

Dans son admiration pour Charlemagne, Leibniz voyait en lui l'héritier légitime de l'ancien empire romain. Nous ne le suivons pas dans le développement de cette thèse douteuse. Il ne pouvait la soutenir qu'en contestant les droits de l'empire byzantin, ou en faisant de Théodoric un lieutenant de Zénon. Vraie ou fausse, cette thèse conserve son importance biographique pour nous montrer combien Leibniz était loin de l'ultramontanisme.

Il donnait une autre preuve des droits de Charlemagne. La protection des intérêts, pensait-il, est le but et la raison d'être de tous les gouvernements. Cette protection a pour corrélatif le devoir de fidélité que la reconnaissance impose aux sujets. Une ville conquise jure fidélité à son vainqueur pour autant qu'il la protège. Les anciens maîtres ne perdent pas pour cela leurs droits. Ainsi les empereurs carolingiens et leurs rivaux byzantins étaient également légitimes, et les Romains avaient la liberté d'opter pour les uns ou les autres, sans risquer d'être infidèles. Il n'existe pas de droit absolu qui assujettisse perpétuellement un peuple à une même puissance. Cette théorie

toute politique laissait bien loin derrière elle celle qui fondait la légitimité du pouvoir temporel des papes sur le fait de l'hétérodoxie des iconoclastes.

Etienne, Adrien, Léon III n'avaient agi que comme premiers citoyens et représentants de Rome, en conférant le patriciat à Pépin et à Charlemagne. Les Romains, comme les Francs, avaient le droit de choisir leurs souverains. Le pape ne fit que constater l'existence d'un pouvoir. *Titulum rei addidit.* Enfin, il faut distinguer entre les droits impériaux des Carlovingiens et leur souveraineté sur Rome. Quelque rôle que les papes aient joué dans les affaires d'une grande cité, ils n'eurent point à conférer la dignité impériale : ils eurent seulement à la reconnaître.

Charlemagne voulait l'empire chrétien, non la clérocratie servie par l'empire. S'il eût vécu, les Slaves eussent été convertis comme les Saxons (dont Leibniz ne voyait malheureusement la conversion que par son beau côté). Louis le Débonnaire compromit une grande œuvre par ses faiblesses. Au lieu d'une ère heureuse qui s'annonçait pour l'Europe, on eut le papisme, la fiction toute nouvelle du vicariat de Jésus-Christ, les fausses décrétales, le schisme d'Orient, les anathèmes pour les rois indépendants, les interdits pour les peuples involontairement solidaires.

« On ne peut méconnaître le grand caractère de Nicolas. Mais son ambition excitée par l'appât des circonstances favorables dépassa toute mesure. Nul pontife n'avait encore parlé si fièrement aux rois ; nul n'avait placé si haut la puissance du saint-siège. Mais en donnant tant d'accroissement à sa grandeur, il n'eut garde de se demander s'il ne suscitait point des guerres. En un mot, il fut le précurseur d'Hildebrand. »

Le pontificat de Nicolas marque, en effet, dans l'histoire de la papauté, une époque décisive. Le nom de ce pape rappelle celui de son rival, le patriarche Photius, dont la consécration ne fut reconnue à Rome que sous Jean VIII. Sans se départir d'une attitude impartiale qui l'appelle à faire des réserves, Leibniz se prononce hautement pour Photius, et voit en lui un libérateur de l'église grecque assujettie au joug latin. (Ceux des catholiques qui revendiquent Leibniz pour eux feront bien de le consulter

sur cet épisode célèbre, s'ils ne veulent pas se compromettre auprès du saint-siège par une solidarité d'opinions avec un penseur très indépendant.)

Rome avait été humiliée en se voyant forcée de reconnaître l'empire carlovingien. Elle voulut se dédommager en s'arrogeant peu à peu le droit de conférer une souveraineté qu'elle subissait à regret. *Intererat romanæ magnitudinis ut consecrando jus imperatorum hoc dare sive firmare pontifices viderentur.* Les circonstances favorisèrent les papes : les empereurs franco-germains avaient intérêt à se ménager leur appui contre les prétentions des Grecs.

En recourant à l'intervention de Nicolas pour dépouiller Lothaire, Charles le Chauve posa le fondement de la puissance des papes comme arbitres internationaux. Charlemagne avait été sacré comme protecteur des Romains ; Charles le Chauve le fut comme chef des Francs. Son intérêt personnel lui fit oublier celui de l'empire.

Le pape exploita les divisions des fils de Louis le Débonnaire. Il n'eut garde de dire avec Jésus : « O homme, qui est-ce qui m'a établi pour être votre juge, ou pour faire vos partages ? » Il aimait mieux entrer dans la voie des usurpations.

Louis le Débonnaire, par sa pénitence, avait appris au clergé qu'il pouvait humilier les rois qui se livraient à sa censure. Il n'avait pas compris qu'il est des fautes qui doivent échapper au jugement de l'église et dont la rémission ou la punition ne concerne que le tribunal de Dieu. Il en avait commis de ce genre et crut les réparer par une autre faute, fatale à ses peuples, en se confessant à un prêtre. L'église remporta sa première victoire sur l'empire ; elle s'enhardit, et bientôt Grégoire IV soutint que, même en politique, les ordres du pape prévalaient sur ceux de l'empereur. Il oubliait que le ministère des prêtres consiste « à répandre des larmes, à offrir des prières, et non pas à souffler le feu des guerres et des conjurations. »

Nous citons, avons-nous dit, les *Annales de l'empire*. On retrouve toutefois les mêmes idées dans l'*Apologie de la vérité catholique*, l'un des manifestes de la pensée de Leibniz les plus éloignés d'un protestantisme irréconciliable.

Jusqu'à l'époque où nous arrêtons cet aperçu rapide, il n'avait été question que d'une ratification religieuse à donner aux élections d'empereurs. Avant que l'évêque de Rome pût en venir à disposer du sceptre des Césars, il fallait encore une série d'évolutions importantes : il fallait limiter la compétence des souverains en matière d'élections ecclésiastiques, augmenter la puissance féodale du haut clergé au détriment des empereurs, amoindrir ses attributions spirituelles au profit du pape.

Dans les premiers siècles du christianisme, les évêques, comme les prêtres, étaient élus par l'assemblée des fidèles. Lorsque les églises se composèrent de populations entières et que les prélat s se trouvèrent administrateurs en chef de riches fondations, ces élections prirent une importance politique qui occasionna des changements. Pour éviter les orages, on les rendit de moins en moins démocratiques. En Orient elles furent faites par des assemblées où les évêques du diocèse métropolitain se réunissaient au clergé du diocèse épiscopal à repourvoir. En Occident, le peuple conserva plus longtemps ses droits. S'il s'agissait de résidences importantes, l'empereur intervenait, et son consentement officiel était particulièrement de rigueur avant l'installation de l'évêque de Rome.

C'était, remarque Leibniz, une haute nécessité de bien public. Les rois germaniques, se défiant des nations vaincues, continuèrent cette tradition : ils allèrent jusqu'à se réserver la nomination des évêques, non sans réclamer toutefois le concours consultatif des synodes. On n'osait se prévaloir contre ces nouveaux maîtres, des canons contraires à cette importante modification. Pépin fit régulariser et sanctionner l'innovation par le pape Zacharie ; Charlemagne usa du droit qu'elle lui reconnaissait, et, quoique les églises eussent plus tard recouvré leur indépendance électorale, grâce à la débonnaireté de son fils Louis, la ratification royale subsista toujours. Des empereurs interpréteront ce droit si fort en leur faveur qu'ils ne se firent pas scrupule de substituer un évêque de leur choix à celui que leur présentait le synode diocésain. Enfin, le droit de régale dont ils firent usage à cette époque montre qu'ils n'aban-

donnaient pas l'exercice de leur privilége en matière d'élections épiscopales.

Des historiens ecclésiastiques ont entouré d'une auréole de libéralisme la figure des papes qui, jusqu'à l'époque des Hohenstaufen, résistèrent à l'empire dans cette lutte dont la phase la plus célèbre porte le nom de querelle des investitures. Leibniz présente cette période historique sous un tout autre jour. Il ne voit dans le succès de la papauté que le mépris des droits des princes, et ne croit pas que la liberté de l'église puisse compter au nombre de ses défenseurs un Grégoire VII et un Pascal II. Il ne se trompe pas. Est-ce, en effet, défendre la liberté de l'église que de confisquer au profit d'un chapitre de chanoines un droit électoral qui avait appartenu primitivement à tous les chrétiens ?

Quant à la richesse et à la puissance temporelle du clergé, Leibniz, parcourant l'histoire depuis Constantin, distingue cinq phases caractéristiques d'accroissement, qu'on peut récapituler ainsi :

Richesses sans attributions judiciaires ou politiques ;

Droit de juridiction accordé aux évêques sur des fiefs *récemment* reçus ;

Revendication de ce droit sur des fiefs *anciens*, soumis jusque-là à la juridiction du pouvoir séculier ;

Attributions préfectorales conférées à certains évêques comme *missi dominici*. L'origine de quelques principautés épiscopales doit être cherchée là : il est difficile de s'expliquer autrement l'histoire de l'évêché de Würtzbourg ;

Abbayes et évêchés importants érigés en principautés ecclésiastiques.

Le jugement définitif de Leibniz sur le règne de la grande féodalité épiscopale est loin d'être aussi sévère qu'on pourrait le supposer en se rappelant les thèses politiques et religieuses qu'il soutenait. Il fait l'éloge de plusieurs princes-prélats ; il regrette pour les Mérovingiens qu'au lieu de s'adoindre des maires du palais qui les détrônèrent, ils n'aient pas continué à s'appuyer sur le haut clergé de la Gaule ; il pense que, dans un temps où l'ordre social reposait sur la propriété féodale, un

clergé sans fortune et sans priviléges, eût été dans une position civile dont l'infériorité, sans rapport avec l'égalité moderne, eût été incompatible avec la dignité d'une magistrature morale. Les grandes dotations étaient une chose si naturelle que l'empereur Othon, peu suspect de servilité envers l'église, alla plus loin que ses prédécesseurs dans cette voie. Tout son tort fut de ne pas prévoir que Rome se servirait contre l'empire de la puissance et des faveurs qu'elle en avait reçues.

Si Leibniz n'attachait qu'une importance secondaire à la question de la puissance temporelle des évêques, il attribuait, d'autre part, les conséquences les plus fâcheuses à la diminution de leur autorité spirituelle amoindrie par le despotisme de la papauté. Nous l'avons déjà remarqué en exposant ses vues générales sur le sacerdoce : il aurait voulu un épiscopat digne et indépendant. Celui du XVI^e siècle ne l'avait pas été. C'est pour cela qu'il mérita de subir des sécularisations révolutionnaires, qui n'auraient pas été de première nécessité si un autre esprit eût régné dans l'église.

Les rois francs s'étaient appuyés sur le pape dans leurs conflits avec les évêques. Ceux-ci n'eurent garde de se plaindre amèrement de cet arbitrage : ils avaient à leur tour besoin du pape contre les métropolitains et les rois. Toutefois si le pape leur laissa la satisfaction d'humilier Louis le Débonnaire pour de simples faiblesses, et même pour des actes de mansuétude, tandis que les clercs échappaient à la juridiction séculière en cas de crimes, il les humilia à son tour par les dons mêmes qu'il leur accordait. En annulant cette autorité métropolitaine qui gênait les prélates de second rang, il abaissa l'épiscopat.

Il y eut de la résistance du côté des Francs. Les partisans des libertés gallicanes citeront toujours avec respect le nom d'Hincmar. Mais en Allemagne l'archevêché de Magdebourg fut amoindri au détriment de l'empire et de la grandeur nationale.

C'est ainsi que s'élevait la papauté. Pour justifier juridiquement ses prétentions, elle avait besoin de documents fictifs : elle les trouva dans ces fausses décrétales qui étaient déjà pour Hincmar un sujet de doute. Que l'on ne s'étonne pas de l'igno-

rance qui les accepta ! L'ignorance régnait au saint siège même. Quand un pontife d'une intelligence supérieure , Nicolas I , n'avait pas d'idées précises sur la part que les empereurs grecs avaient prise dans les anciens synodes, il n'est pas surprenant que les évêques d'Occident aient manqué de science critique dans l'étude de leurs anciens droits.

Il n'est aucun genre d'immoralité qui ne vienne à la suite du mensonge. La papauté du IX^e siècle avait recouru à l'imposture ; celle du X^e tomba dans l'infamie. Baronius l'a désavouée en prétendant que l'intronisation de ces pontifes débauchés n'avait pas été légale, et qu'ils ne peuvent être portés à l'avoir du saint siège. Leibniz n'a pas besoin de ces subtilités juridiques pour s'expliquer le déshonneur temporaire de l'église de Jésus-Christ. Comme il ne voit pas dans les papes des êtres surhumains, il ne s'étonne pas que plusieurs d'entre eux aient réuni en leurs personnes toutes les hontes de notre race.

Distinguant toujours la papauté et l'église, et cherchant non le triomphe d'un parti mais celui de la vérité, Leibniz est à l'aise pour rappeler que ce X^e siècle si ténébreux eut ses grandeurs morales et religieuses. Les empereurs saxons justifièrent par leur loyauté et leur héroïsme le titre de princes chrétiens ; la science et les vertus d'un Gerbert relevèrent la tiare avilie ; la foi et la charité de l'âge apostolique reparurent dans le zèle des missionnaires qui amenaient à Christ les peuples du nord.

Les *Annales* n'ont pu être achevées : elles s'arrêtent à l'an 1005. C'est pour cela que nous avons dû chercher le jugement de Leibniz sur la papauté et l'empire au moyen-âge , dans un champ d'études où les investitures et les croisades ne pouvaient être mentionnées qu'indirectement. Cette lacune est regrettable au point de vue de l'histoire proprement dite ; elle l'est moins dès que nous nous bornons aux questions de théologie et de droit ecclésiastique soulevées par le titre de cet article. Ces questions trouvent en effet leur solution fondamentale dans l'étude approfondie de l'époque que Leibniz avait eu le temps d'embrasser. Les usurpations de la papauté au IX^e siècle ne trouveront jamais leur explication dans l'histoire de Grégoire VII et d'Innocent III. Elles servent au contraire à

éclairer le jugement de la postérité sur ces papes célèbres, au sujet desquels Leibniz eut aussi l'occasion de dire son mot. Il ne voyait en eux que des continuateurs habiles de l'œuvre que Nicolas I^{er} avait puissamment avancée ; il s'exprimait sévèrement sur leur ambition et ne glorifiait que modérément leur génie. Il s'étonnait que la science de Grégoire VII eût trouvé des admirateurs. Quant à Innocent III, il n'admettait pas que les faveurs accordées par ce pontife aux ordres mendians et l'interdit fulminé contre la France fussent des services rendus à la cause des lumières et à la liberté des états.

§ 2. La question de l'église et de l'état dans les temps modernes.

Le titre de roi donné par l'évêque de Rome à des chefs barbares fut un appât pour les soumettre à la discipline de l'église ; mais celui qui l'octroyait n'avait aucun droit sur les contrées où ils s'étaient établis sans sa permission. Leibniz pensait comme Caramuel que s'il plaît au pape de créer un roi, il en est libre pourvu qu'il lui donne le seul territoire dont il dispose, le patrimoine de Saint-Pierre.

Les rapports naturels entre l'église et l'état avaient été considérablement méconnus dans le moyen-âge. Luther et Mélanchthon sentaient que là, comme dans le domaine des doctrines, il fallait une réforme. Le régime nouveau, improvisé au XVI^e siècle, était essentiellement transitoire. On avait conservé par une fiction légale l'épiscopat féodal, mais on l'avait attribué au chef de l'état. Il y avait là quelque chose d'ultra-byzantin. La paix de Westphalie, tout en réalisant de grands progrès et en méritant l'honneur des protestations papales, avait laissé bien des compétences mal définies.

Leibniz attachait, du reste, une grande importance aux traités de Westphalie, comme palladium de l'indépendance germanique. Il voyait, comme Conring, un crime de lèse-majesté impériale dans la protestation d'Innocent X. Jaloux des droits de l'état, il n'attachait qu'une importance secondaire à ce qu'il appelait le droit positif des églises ; le bien public était pour lui la suprême loi.

Le domaine qu'il désignait par le terme de droit positif des églises ne comprenait que des éléments postérieurs à l'institution de l'église chrétienne; les actes des conciles, les dispositions relatives aux fêtes légales, les détails de la législation matrimoniale, le mode d'élection des évêques et des prêtres. S'il respectait ce que la tradition avait établi sur ces points importants, il ne regardait nullement cette tradition comme immuable.

On ne s'attendra point à trouver dans ses écrits la théorie plus ou moins récente de la séparation de l'église et de l'état. Il partait d'un principe diamétralement contraire : il voulait l'état chrétien. De là son admiration pour Constantin et Charlemagne, qui avaient non-seulement compris cette grande idée, mais cherché à la réaliser autant que le permettait l'esprit de leur temps. Les vues de Leibniz sur ce sujet justifient plus ou moins les observations de M. Guhrauer sur sa tendance théocratique. Mais il ne faut pas oublier dans quel esprit notre philosophe voulait l'état chrétien. Il y voyait une double garantie contre le despotisme matérialiste dans les régions gouvernementales et contre l'ambition sacerdotale dans les régions ecclésiastiques, contre le césarisme païen et contre la théocratie jésuite. Si la théorie qui réserve à l'état le gouvernement des corps seulement, à l'église la discipline illimitée des âmes, lui déplaîtait foncièrement, c'était parce que cette théorie, d'origine ultramontaine, était loin d'être un drapeau libéral au XVII^e siècle. En opposition à cette distinction tranchée des deux domaines, qui peut conduire à un monopole de persécution, comme elle peut conduire à un indifferentisme tolérant, suivant la manière dont elle est interprétée, Leibniz insistait sur la mission morale des gouvernements et sur le bien qu'ils peuvent faire quand ils la comprennent. Les idées religieuses les plus fondamentales lui paraissaient en rapport si intime avec la nature humaine qu'il n'admettait pas que l'état pût en faire abstraction. Loin de se douter qu'il pût ouvrir ainsi la porte à un despotisme spirituel exercé par l'état, il voyait dans ces principes un gage de paix et de bonheur social, ce domaine religieux où l'état n'est pas incomptént étant limité à un ordre d'idées qui ne se confond pas avec le terrain des controverses confessionnelles et dogma-

tiques. Leibniz se rapprochait ici des théologiens qui voient dans le christianisme moins une doctrine déterminée qu'un levain moral et religieux destiné à pénétrer la société tout entière et au développement duquel une politique élevée ne peut rester indifférente.

Quant à la constitution de l'église, nous avons indiqué occasionnellement quelques-unes des vues de Leibniz sur ce sujet important. A la vérité, il n'avait pas une théorie toute faite et prête à être appliquée. Il regardait la situation ecclésiastique de l'Allemagne et des autres peuples chrétiens comme provisoire. L'union devait, à ses yeux, précéder l'organisation. Au fond, il n'était pas le seul qui partit de cette supposition d'un état transitoire et vicieux en théorie. Ceux de ses contemporains qui entraient le moins dans ses espérances iréniques se rapprochaient de lui sur ce point. C'est à titre de convention passagère que des esprits élevés, tels que Thomasius, faisaient usage du principe si peu spiritualiste et si peu rationnel : *Cujus regio ejus religio*. En face du despotisme ultramontain on trouvait là une garantie légale contre des envahissements qui menaçaient la liberté de conscience dans les états protestants. Ce ne fut que beaucoup plus tard que l'on érigea le territorialisme en théorie formulée.

Leibniz attribuait au gouvernement la surveillance du culte sans ingérence dans les fonctions sacerdotales. Il lui reconnaissait un droit de contrôle sur l'administration ecclésiastique, mais à titre de préservatif contre les abus d'une discipline intolérante. C'est dans cet esprit qu'il écrivit à l'électrice Sophie pour empêcher la destitution du millénaire Petersen. D'un autre côté il repoussait les idées de Thomasius, qui, en haine de l'orthodoxie des clergés, préconisait l'omnipotence des consistoires laïques. Leibniz voyait dans de tels corps des succursales de chancelleries.

Nous avons déjà parlé de ses idées sur la législation matrimoniale. Partant de l'état chrétien, Leibniz réclamait non le mariage civil moderne, mais le mariage religieux sous une législation et une réglementation laissées à la compétence souveraine de l'état et empreintes d'un esprit large. Le baptême,

trait d'union entre toutes les confessions chrétiennes et toutes les sectes qui le pratiquent, lui semblait la garantie suffisante donnée à l'église en ce qui la concernait. Sur cette base il construisait une théorie dont l'hétérodoxie ne lui causait pas de scrupules, et qu'il soutenait en s'appuyant sur Thomas d'Aquin.

Tout le droit canonique du moyen-âge lui semblait précaire. Les papes lui apparaissaient comme des révolutionnaires et des usurpateurs. Ce n'était pas que, par attachement à la souveraineté de l'empire, il tombât dans ces idées despotiques que les ultramontains reprochent à ceux de leurs adversaires qui insistent sur l'indépendance de l'état. S'il déniait à l'église le droit d'insurrection, il lui reconnaissait celui d'encourager les protestations morales contre les abus, et les résistances non séditieuses.

Il ne sera pas étranger à notre sujet de dire un mot sur ses vues comme théoricien politique. Il n'était ni pour la démocratie, ni pour l'absolutisme, et cependant il ne voyait, ni dans le système constitutionnel britannique, ni dans le système aristocratique des peuples scandinaves, le juste milieu entre ces deux extrêmes. Il reprochait au parlement britannique d'avoir empêché ses rois d'arrêter les empiétements de la France, aux sénats de Danemark et de Suède d'avoir tenu leurs souverains en tutelle. Il voulait la monarchie tempérée par des pouvoirs moins autonomes et cependant assez forts pour que leur existence et leur action fussent assurées. Parmi les effets désastreux qu'avait eus l'omnipotence de Louis XIV, il comptait la nécessité où s'étaient trouvés les princes allemands de se faire despotes à leur tour pour avoir la force de lui résister.

III. L'autorité dogmatique de l'église.

§ 1. *Bible, inspiration, tradition.*

L'Allemagne du XVI^{me} siècle était revenue aux sources primitives de la vérité chrétienne. Leibniz le reconnaissait hautement. Il regrettait néanmoins que les églises protestantes n'eussent pas eu plus à cœur de rappeler que ce mouvement

de retour aux origines du christianisme n'était pas un fait sans précédent dans son histoire. Les églises d'Orient avaient eu la même aspiration dans les schismes divers qui avaient marqué leur naissance respective, et particulièrement dans celui qui les avait séparées de Rome. Le protestantisme eût mieux évité des apparences sectaires s'il se fût réclamé de cette parenté spirituelle avec le christianisme grec, tout en affirmant son indépendance et en s'honorant de ses souvenirs.

Leibniz reconnaissait trois sources de vérité religieuse : l'Ecriture sainte, le témoignage de l'antiquité chrétienne, la saine raison. Il voulait qu'elles fussent employées simultanément et parallèlement, et non pas isolément, comme le faisaient les protestants orthodoxes, les catholiques et les sociniens, qui, dans leurs préférences étroites pour l'une d'elles, négligeaient les deux autres.

Ecriture sainte. Leibniz croyait à l'inspiration de la Bible. Sa foi dans l'autorité des saints livres reposait sur les grandes preuves développées par l'apologétique de son époque, particulièrement sur l'accomplissement des prophéties messianiques en la personne de Christ. Il comprenait que les récits de miracles fussent quelquefois une épreuve pour la croyance plus qu'un appui. Cependant il les admettait et les trouvait en analogie avec la nature elle-même, qui se révèle toujours plus merveilleuse à mesure qu'on l'étudie.

Ce respect pour les livres absolument canoniques le rendait fort récalcitrant dès qu'il s'agissait des livres appelés apocryphes par les réformés, et deutéro-canoniques par les catholiques romains. C'est à l'occasion de cette question controversée qu'il vit l'inutilité de ses tentatives de rapprochement avec Bossuet, et la hauteur du mur qui séparait les deux confessions.

Le sujet avait été pris au plus grand sérieux par Leibniz ; la manière dont il posa le problème en fit une question capitale. En vain Bossuet avait-il déclaré que « l'admission de quelques livres de l'Ecriture, ou même celle de toute l'Ecriture » n'était pas le point dont dépendait « la concorde dans la foi : » Leibniz n'entendait pas qu'une question concernant les limites du canon biblique fût subordonnée à celles qui ont pour objet l'autorité

de l'église. Il ne reconnaissait ni au pape, ni aux évêques le droit de faire des dogmes. La décision prise par le concile de Trente sur les livres deutéro-canoniques, loin de lui apparaître comme un visa divin leur donnant de l'autorité, ne lui montrait qu'une chose : l'hétérodoxie de ce concile et l'impossibilité de s'y soumettre en toute conscience.

Leibniz regrettait que Bossuet, dans son *Exposition de la foi catholique*, n'eût point défini ce qu'il entendait par un dogme fondamental. Il lui soumit poliment ses observations sur cette question préalable et sur celle des apocryphes, en se mettant à couvert, par politesse, sous le nom d'un prince qui avait désiré quelques éclaircissements. Bossuet répondit avec des formes également courtoises, surtout dans ses allusions à l'auguste personnage. Il eût été encore plus poli s'il n'eût pas tourné la question la plus brûlante, et s'il eût présenté à un lecteur de cette portée une étude plus approfondie. Malgré vingt-quatre arguments bien alignés, Leibniz fut loin d'être ébloui par l'habileté de son correspondant, et, « fâché ne pouvoir lui donner gain de cause sans blesser sa conscience, » il opposa aux vingt-quatre arguments cent vingt-deux objections sérieuses. Le témoignage péremptoire de St. Jérôme contre l'autorité des écrits deutéro-canoniques, celui de Grégoire le grand au sujet des Macchabées, le sens large dans lequel le concile de Carthage, Augustin et Gélase avaient pu parler ici d'inspiration, l'opinion de Jean Damascène, de Rupert, de Pierre le vénérable, d'Hugues de St. Victor, de Nicolas de Lyra, tout était examiné sérieusement, pour aboutir à une conclusion aussi modérée que ferme. Ce n'était pas en effet le mérite religieux de ces écrits contestés qui était pour Leibniz une occasion de scrupules ; il leur épargnait volontiers l'épithète sévère d'apocryphes pour la résERVER, avec la tradition, à d'autres écrits. Il leur attribuait une valeur respectable comme livres édifiants ; mais il voyait au fond de ce débat une question de principe plus importante que celle de la canonicité d'un livre. L'autorité d'un concile moderne s'était mise au-dessus de celle de l'antiquité chrétienne, au-dessus de la Bible elle-même. Le droit d'innover, non seulement en fait de dogme, mais encore en

fait de bases à donner au dogme, avait été implicitement réclamé. Rome avait mis le mur de séparation entre ceux qui se courbaient aveuglément sous son joug et ceux qui ne le confondaient pas avec l'Evangile de Christ. C'en était assez pour que Leibniz protestât contre ces prétentions inouïes et put dire aux catholiques : « Où est la fixité de vos doctrines ? C'est nous qui sommes ici les défenseurs de la tradition. »

Il ne croyait pas compromettre ses principes en accordant à Bossuet que la connaissance de toute la Bible n'est pas une condition indispensable de salut, que la tradition orale peut, dans certaines occasions, suppléer la parole écrite. Mais tout cela, disait-il, n'empêche pas la tradition d'être susceptible d'altérations, comme le prouvent des faits manifestes. Si l'on n'avait pas la Bible, il faudrait un miracle pour retrouver la vérité chrétienne. Si les anathèmes ont de l'éloquence, ceux qu'elle prononce contre ceux qui ajoutent quelque chose à ses enseignements doivent faire trembler les fidèles qui reconnaissent son autorité divine. Plus encore que les Grecs repoussant le *Filioque*, les protestants peuvent se regarder, dans la question du canon biblique, comme les orthodoxes par excellence, et renvoyer à l'adresse de l'église latine l'accusation de schisme.

Bossuet resta quinze mois sans répondre. Ce silence, supporté avec plus ou moins de patience par Leibniz, fut enfin rompu. Mis en demeure de s'expliquer, Bossuet mit fin à la discussion avec une hauteur qui dissimulait imparfaitement le sentiment de la faiblesse de sa cause. Tout en reconnaissant que le plus grand défaut de l'argumentation de Leibniz était de trop prouver, il trancha la question en faisant appel à une « tradition immémoriale. » (17 août 1701.) L'argument était sonore, mais il eût pu être également invoqué à l'appui de la donation de Constantin, des fausses décrétales, et de maintes impostures dont le conservatisme ultramontain s'abstient de faire usage lorsqu'il se montre intelligent. Leibniz, sans recommencer un débat inutile, laissa voir à Bossuet qu'il n'attribuait pas à cette réponse plus de valeur qu'elle n'en avait. Prenant acte des paroles de son illustre adversaire, il se félicita de n'avoir à regretter pour ses preuves que l'excès de solidité, préférant ce

reproche à celui que lui eussent valu des assertions superficielles et tranchantes. Quant à la tradition immémoriale, quelque respectable qu'elle pût être, elle ne lui semblait pas balancer l'autorité de Jésus-Christ, qui n'avait jamais reconnu qu'un seul canon biblique, celui que l'église avait jugé suffisant avant les décisions arbitraires du concile de Trente.

Tradition. L'opinion de Leibniz sur les apocryphes est en connexité intime avec ce qu'il pensait de la tradition. Ses vues sur ce sujet portent le sceau d'un éclectisme conciliant : elles se rapprochent de celles des théologiens russes représentant l'orthodoxie de leur église par ses côtés les plus larges.

Le concile de Trente avait lancé l'anathème contre ceux qui n'interprétaient pas l'Ecriture conformément au sentiment général des Pères ; mais il n'avait point défini ce qu'il entendait, soit par l'expression de sentiment général, soit par celle de Pères. Fallait-il comprendre Thomas d'Aquin parmi ces derniers ? Fallait-il s'arrêter à Augustin ? Fallait-il regarder comme revêtue d'autorité toute parole prononcée par un Père à une époque quelconque, ou ne la prendre en considération que lorsque d'autres Pères l'avaient appuyée ? Etait-il nécessaire de faire l'histoire de leurs opinions et de constater le moment où le sentiment avait été général, comme on procède lorsqu'il s'agit du sentiment général des peuples, qui attendent souvent des siècles avant d'asseoir unanimement leur opinion sur maint sujet donné ? Toutes ces questions restaient en suspens. Ce qui était clair seulement, c'est que les Pères, plus modestes en ceci que le concile, n'avaient jamais prétendu à un don spécial d'inspiration. Que si la condition requise d'une tradition pour être autorisée était d'être immémoriale, ce mot seul indiquait qu'il fallait renoncer à toute espèce de recherche sur le principe de son autorité.

Tout en recourant à cet ordre d'idées, Leibniz était respectueux pour la tradition ; mais il voulait qu'elle fût judicieusement interrogée.

Il attachait beaucoup d'importance à la tradition antérieure au concile de Nicée. L'église des trois premiers siècles n'avait pas été égarée par le désir de dominer ; elle avait souffert, elle

avait été fidèle à l'esprit de Christ. Ce qu'elle avait toléré peut être toléré sans scrupule, dès qu'il ne s'agit pas de choses en désaccord avec l'Ecriture. Il est à regretter que les théologiens protestants, surtout ceux de l'école de Daillé, aient été à cet égard d'une sévérité outrée.

Leibniz recommandait le témoignage des Pères. Il reconnaissait toutefois qu'ils avaient été plus heureux en défendant le christianisme qu'en l'exposant. Il ne les regardait pas comme des guides bien sûrs en fait de dogmatique. Aussi n'était-ce point pour compliquer les articles de foi, mais pour chercher des points d'union sur un terrain plus pratique, qu'il encourageait les églises chrétiennes à regarder aux siècles anciens. Il ne voulait pas que l'on érigeât en formules autoritaires les explications des Pères sur les questions que Jésus n'avait pas catégoriquement tranchées. Quoique ses opinions sur la trinité fussent orthodoxes, il ne voulait pas que ce terme devint un symbole exclusif entouré d'anathèmes. Il raisonnait d'une manière analogue sur le baptême des enfants.

Il regrettait que l'église elle-même eût donné l'exemple du mépris pour la tradition par le despotisme arbitraire avec lequel elle avait subordonné à ses intérêts le respect pour le passé. Il n'ignorait pas que la complaisance la plus servile pour Irène avait joué son rôle dans la querelle des images. On n'avait pas toujours demandé à l'erreur son certificat d'origine immémoriale pour lui octroyer la consécration canonique. Des innovations de la veille avaient été mises au bénéfice des priviléges accordés à ce qui était traditionnel. Le IX^{me} siècle avait été fécond en prévarications de ce genre. L'église latine, malgré sa scolastique abstraite, laissa faire. Les Grecs, plus lettrés, furent moins disposés à prendre le change sur des questions dans lesquelles l'érudition avait son mot à dire. Il fallut la Renaissance pour lever bien des voiles.

§ 2. *Infaillibilité de l'église.*

Leibniz croyait à l'infaillibilité de l'église, mais dans un sens si large que son opinion sur ce sujet revenait au fond à celle

du juif Garnaliel. Il ne pensait pas que Dieu permit jamais à une erreur décidément subversive de régner dans l'église. C'était en vertu de ce principe providentialiste qu'il défendait le dogme de la trinité. Si ce dogme, disait-il, était une idolâtrie, comme il l'est aux yeux de ceux qui le rejettent absolument, Dieu n'aurait pas permis que son église en fit dès les premiers siècles, le point central de sa doctrine. Il n'admettait pas, pour cela, que l'église n'eût jamais cru que la vérité pure; mais il pensait que les vérités capitales du christianisme avaient toujours été maintenues, et que les erreurs introduites n'étaient pas radicalement subversives.

Mais comment savoir quelles sont les vérités capitales pour l'homme qui cherche son salut?

Ici l'ancien protestantisme nous renverra à l'Ecriture lue par chaque individu et interprétée par son intelligence éclairée des lumières du Saint-Esprit.

L'ultramontanisme nous dira de nous adresser au pape infaillible.

Entre ces deux extrêmes, le catholicisme, dans l'acception la plus large de ce mot, nous parlera de l'église universelle et des conciles véritablement œcuméniques.

Cherchons maintenant à résumer les opinions de Leibniz sur la valeur de ces trois réponses distinctes.

a) *La Bible et l'illumination individuelle, ou le principe de l'ancien protestantisme.*

Si l'on pouvait oublier qu'il s'agit de trouver un critère de vérité *simple* et *toujours sûr*, il en coûterait peu de se prononcer sans réserve en faveur de l'ancien protestantisme. Mais le critère qu'il nous propose présente-t-il absolument ces deux conditions? L'exégèse des livres saints est-elle à la portée de tous les fidèles? Il faudrait cependant qu'elle le fût pour que la biblicité ou la non-biblicité d'une doctrine pût être toujours constatée. Et qui peut méconnaître les diversités d'interprétations qui divisent ceux qui ne veulent juger que d'après la Bible? Que si l'on parle du Saint-Esprit qui doit nous diriger infailliblement, de quel droit le luthérien supposera-t-il que ce guide céleste ne conduit pas le calviniste, l'anglican, le soci-

nien même s'il s'en réclame ? L'illumination individuelle est un mot sacré que les protestants mettent en avant mais qui sert plus à cacher une défaite qu'à réfuter victorieusement les attaques auxquelles leur système donne prise. Allons au fond des choses ; ils reconnaîtront que chez eux, comme à Rome, le guide dogmatique du simple fidèle, c'est, de fait, le pasteur. S'ils acceptaient courageusement toutes les conséquences de leur principe, ils seraient forcés de reconnaître que ceux d'entre eux qui le représentent de la manière la plus franche ne sont pas les orthodoxes, mais les anabaptistes et autres sectaires avancés. Le fractionnement indéfini de l'église est légitimé dès que l'on fait une part aussi grande à l'inspiration des individus. La providence a permis que cet effet fût produit, pour que le protestantisme arrivât à se juger lui-même. Ce moment viendra, pensait Leibniz. Il est venu, ajoute M. Pichler, et le protestantisme moderne, abandonnant d'anciennes positions sans renoncer aux libertés qu'il a conquises, regarde à un principe historique et chrétien négligé longtemps au profit d'un individualisme exagéré : il aspire à se régler sur la foi de l'église universelle.

En s'exprimant sévèrement sur le rôle que l'on a fait jouer à l'illumination individuelle dans les controverses des anciens protestants, Leibniz ne mettait nullement en question la doctrine biblique du Saint-Esprit promis à tous les fidèles ; mais il pensait que cette doctrine devait être considérée avant tout dans ses rapports avec la vie intérieure. Il n'y découvrait point la promesse d'un don de discernement infaillible accordé aux individus en matière de dogmatique. Ce qu'il pensait des individus en général, il le pensait, à plus forte raison, d'un individu en particulier, fût-il pontife romain. Aussi, comme nous allons le voir, ce n'était point au papisme qu'il voulait ramener les protestants par cette critique du point de vue étroit sous lequel ils ont souvent considéré le principe fondamental de leurs églises.

b) *L'infaillibilité du pape. — La censure et l'inquisition.*

Quoique la proclamation officielle de l'infaillibilité pontificale soit encore une question à l'ordre du jour¹, ce dogme

¹ L'ouvrage de M. Pichler a paru en 1869.

était admis de fait, au temps de Leibniz, par la majorité des théologiens catholiques. Le concile de Trente siégeait encore, qu'un de ses membres les plus distingués, Pierre Soto, dominicain espagnol, recevant à son lit de mort la visite du pape, lui faisait cette déclaration solennelle : « Près de l'éternité, mais ayant encore un souffle de vie, j'atteste que votre sainteté est au-dessus de tous les conciles : ils sont absolument incompétents pour la juger. Il importe au plus haut point que cela soit clairement établi dans l'église. S'abstenir ici de définitions ce serait glisser sur une pente qui mène visiblement aux séditions, aux guerres et aux schismes. » Soto mourut et la clôture du concile fut prononcée sans que son souhait fût accompli ; mais les jésuites restaient, et ils ne négligèrent rien de ce qui pouvait amener la réalisation de l'idéal papiste. S'ils ne réussirent pas, ce fut grâce aux gallicans. N'attribuons pas cependant à ces derniers plus de puissance et d'indépendance qu'ils n'en eurent. Depuis la défaite du jansénisme, ils se montrèrent timorés, et l'ultramontanisme ne rencontra plus de résistance sérieuse en France. La censure de la Sorbonne n'empêchait pas ceux qui soutenaient l'infaillibilité pontificale, en dépit de ses arrêts, de trouver des protecteurs puissants quand ils en avaient besoin. Par contre, on encourait la censure pontificale pour peu que l'on eût le malheur de dire, comme Serry, qu'avant d'édicter quelque chose d'infaillible, le pape doit au moins consulter ses cardinaux. Le précepte apostolique « examinez toutes choses » était regardé comme sans portée dans la question. St. Paul n'avait permis d'examiner que ce qui est douteux ; or les sentences des papes ne sont pas douteuses ; donc il n'a pas permis de les examiner.

Leibniz s'est souvent prononcé contre l'infaillibilité papale. Il l'a fait surtout, d'une manière catégorique, dans son écrit intitulé : *Judicium in rebus fidei* (1702). Parmi les faits écrasants qu'il allègue contre cette thèse, nous nous bornerons à rappeler les suivants : les retraits et annulations de décrets pontificaux ; les suspensions de jugement dans des questions embarrassantes pour la politique du saint siège, telles que l'immaculée conception ; l'occupation simultanée du trône pontifical par

des titulaires également légitimes devant la postérité ; l'absurdité flagrante de maintes explications exégétiques données par des papes (le fait a été reconnu par le cardinal Cajetan) ; le silence de l'église pendant neuf siècles sur cette prétendue infaillibilité ; la surprise et le mauvais accueil que rencontrèrent les prétentions de Nicolas, à qui peut revenir l'honneur de cette innovation dogmatique.

Dans ses *Annales de l'empire*, Leibniz développe des idées analogues, en insistant sur la nécessité des synodes. Il distingue entre la théorie dogmatique de l'infaillibilité, remontant au moyen-âge seulement, et le ministère arbitral exercé par l'évêque de Rome, dans l'antiquité chrétienne. Il n'était pas alors question de cardinaux et de congrégations au service du pape comme un ministère et des commissions autour d'un roi : il n'y avait qu'un prélat éminent consulté par ses frères dans des cas difficiles et n'édictant rien sans leur concours. Les convocations de synodes, renouvelées par Gerbert, n'auraient pas étonné Baronius s'il eût compris que le papisme du moyen-âge n'était pas le catholicisme des premiers siècles. Enfin, au-dessus de tous ces faits, il en est un qui tranche la question pour ceux dont le bons sens n'est pas confisqué au profit d'un dogmatisme arbitraire. Ce fait, c'est l'immoralité criante de pontifes trop connus. Un Jean XXII et un Boniface VIII n'avaient pas même la probité qn'on réclame d'un gardien de bestiaux. Il est moralement impossible que Dieu ait accordé le don d'infaillibilité à ces êtres infâmes. Une telle supposition se réfute d'elle-même. Que l'on suprenne les âmes humbles, en parlant à leur conscience de soumission, il est des cas extrêmes où ce devoir cesse parce que l'occasion de l'exercer est supprimée. Rien n'oblige d'obéir à un pilote ivre qui ordonne aux passagers de se jeter dans la mer ; on n'est pas tenu de prendre le médecin le mieux diplômé s'il tue ses malades. La manière dont les papes ont tenu le gouvernail de l'église et pansé les plaies du corps spirituel de Christ prouve aux intelligences les plus simples qu'il n'est infaillible, ni comme pilote, ni comme médecin.

L'idée de l'infaillibilité, que le X^e siècle repoussait comme

inouïe, ne se propagea dans l'église que lorsque la papauté eut à ses ordres une milice de moines mendiants et d'inquisiteurs.

Elle séduisit plus tard les esprits par la simplicité apparente avec laquelle elle tranche le nœud gordien dans des questions difficiles ; mais ceux qui recourent à cette hypothèse toute gratuite rencontrent une difficulté nouvelle dans l'embarras où ils se trouvent dès qu'il s'agit de la prouver.

Il est fâcheux que des hommes tels que Fénelon aient outre-passé Bellarmin lui-même en croyant la piété intéressée à proclamer l'infalibilité du pape, non-seulement en matière de doctrine, mais encore en matière de faits (*in factis dogmaticis*). C'est ébranler l'autorité de l'église que de la défendre de cette manière ; car on la compromet et l'on crée des maux peut-être incurables.

La doctrine de l'infalibilité a eu pour conséquences pratiques la censure, l'index et l'inquisition.

Comprenant la portée de la moindre découverte propre à occasionner des doutes sur cette infalibilité, Rome avait dû exercer la surveillance la plus rigoureuse sur la marche de la pensée humaine. Ce n'était pas sans peine qu'elle avait pris ses mesures. On connaît les oppositions et les résistances que l'établissement de la censure et de l'inquisition rencontrèrent même au sein des peuples catholiques. En France, selon la remarque de Sarpi, la censure de l'index était un gage de succès pour un livre. Il n'en était pas de même en Allemagne. Des catholiques éminents, le chancelier de Boinebourg et le landgrave de Hesse-Rheinfels, se plaignaient de ce régime. L'un n'en reconnaissait pas la légitimité stricte ; l'autre pouvait en juger d'après le sort qu'avait subi son livre du *Catholique discret*. Si le pape n'eût point mis d'obstacles à la publication de cet écrit, il eût fait, disait Leibniz, un acte plus utile encore à la cause de son église, qu'en donnant son *transeat* à l'*Exposition* de Bossuet. Mais on poussait l'aveuglement jusqu'à frapper les défenseurs intelligents du catholicisme. Conseiller la suppression d'un abus, même par politique, c'était se rendre suspect de trahison.

Ce n'était point dans l'intérêt du protestantisme considéré

comme religion rivale que Leibniz désirait ardemment la cessation de ce régime oppressif. Comme Pascal, il voyait dans l'inquisition et le jésuitisme des fléaux qui menaçaient la cause de la vérité. Il haïssait ce silence auquel on voulait réduire les hommes consciencieux et auquel les saints ne s'étaient jamais résignés.

Préoccupé de son projet d'union des églises, il insistait avec une ardeur particulière sur la nécessité d'un régime nouveau, sous lequel la haute science ne serait plus tenue en suspicion. Une génération à peine le séparait du temps de Galilée. Les coperniciens n'étaient pas encore en parfaite sûreté. Il s'était vu dans le cas de les recommander à son illustre ami Boinebourg, à l'occasion d'un voyage que ce diplomate fit à Rome. Il avait à cœur qu'il n'existant plus contre eux de menaces suspendues. Il allait plus loin. Raisonnant dans l'hypothèse d'une union éventuelle de toutes les églises chrétiennes sous l'antique présidence du saint-siège, il avait tracé le programme des libertés qu'il désirait pour la science vivant en paix avec la foi. Tout savant embrassant le catholicisme élargi, devait pouvoir substituer aux réserves mentales les réserves franchement avouées. Rome devait examiner les idées dans les limites où elles étaient émises, sans se préoccuper de corrélations suspectes et de conséquences imaginaires. « Il faut, » disait-il, « être fort circonspect en matière de rétractation, pour n'obliger personne à agir contre sa conscience. Il n'y a point de fausseté qui ne conduise à l'athéisme¹. Cependant tout homme qui se trompe, n'est pas athée pour cela. »

En plaidant pour la liberté de la science, Leibniz n'oubliait pas que les intérêts de l'humanité, de la morale et de la religion, étaient également compromis sous le régime inquisitorial. Il attira l'attention sur un écrit célèbre qui faisait connaître les persécutions exercées à Goa contre les gallicans, et, se plaçant sur le terrain du catholicisme lui-même, il ne cessa jamais de flétrir un système qui devait inévitablement encourager l'hypocrisie ou provoquer des schismes.

¹ Textuellement : qui ne prouve, si on la pose pour vraie, qu'il n'y a point de Dieu.

Rome n'entra point dans ses vues. La haine pour le protestantisme l'avait conduite à proscrire ce qu'elle tolérait avant l'époque de Luther. On expurgeait les histoires qui disaient la vérité sur les papes; on mettait à l'index des protestations contre des impostures notoires; on se défiait des théologiens consciencieux qui, comme Arnauld, servaient fidèlement la cause de l'église en travaillant à supprimer les abus.

Leibniz sert lui-même de témoignage à l'appui de tout ce qu'il avait pu dire sur l'arbitraire et l'inintelligence de la censure romaine. Son fragment sur la vie d'Alexandre VI fut mis à l'index. Qu'y avait-il à reprocher à ce livre? L'inexactitude? Non: il s'agissait d'un écrivain consciencieux racontant des crimes plus faciles à constater que la rotation de la terre. La tendance schismatique? Non plus: Leibniz n'avait cessé de montrer aux protestants que le schisme était un mal réclamant un remède, et l'ouvrage incriminé renfermait des passages chaleureux et presque adulatoires sur le contraste entre la Rome du XV^{me} siècle et celle du XVII^{me}. Le tort de Leibniz était d'avoir dit la vérité. La censure pontificale le sentit si bien qu'elle resta six ans avant d'oser se prononcer contre un livre qu'elle avait connu dès le moment de sa publication. Elle s'y décida néanmoins, comprenant que si certaines vérités lui importent, elle a d'autre part pour mission de veiller à certains intérêts qui ne sont pas ceux de la religion de Jésus-Christ, et qui sont compromis dès que la vérité pleine et entière est tolérée.

c) *L'église universelle et les conciles œcuméniques.*

Leibniz reconnaissait-il l'autorité des conciles œcuméniques? On pourrait répondre oui et non sans se contredire, car il s'agit ici d'une question complexe posée dans des termes qui ne sont pas rigoureusement définis. Au lieu de nous la présenter d'emblée sous cette forme, examinons sommairement la manière dont notre philosophe abordait le sujet et arrivait à une solution synthétique.

Avant de parler d'un concile œcuménique, il faut savoir quels en sont les caractères essentiels selon les principes du droit canonique. Les théologiens catholiques ne sont pas d'accord entre eux sur ce sujet. Les uns contestent le caractère d'œcu-

ménicité à un concile qui ne serait pas convoqué par le pape ; d'autres sont forcés de reconnaître que si cette condition était absolue, le concile de Nicée serait singulièrement suspect. La même obscurité règne sur la question de la présidence, sur celle des votations et d'autres points connexes. Faut-il compter les suffrages ou les peser ? Celui d'un évêque *in partibus* ne représentant que sa personne a-t-il la même valeur que celui d'un primat représentant une nation chrétienne ? On peut être partisan en principe des conciles œcuméniques, en réclamer un, comme le faisait Leibniz, pour faire cesser les schismes séculaires, et professer sur ces questions préjudiciales des idées qui conduisent à des conclusions négatives s'il s'agit de la validité des décisions de tel concile donné. La conscience du théologien n'est pas fortement engagée par son adhésion à ce principe théorique, s'il maintient sa liberté d'appréciation sur les points que nous venons d'indiquer, et s'il fait d'autre part des réserves ultérieures sur la question des limites de compétence.

Les luthériens du XVI^{me} siècle ne s'étaient fait aucun scrupule d'aller jusque-là. La confession d'Ausbourg avait reconnu éventuellement l'autorité d'un concile présentant des garanties suffisantes. Cette concession n'avait pas eu une grande valeur pratique, vu les exigences exorbitantes du parti auquel elle était faite. Elle subsistait toutefois et pouvait être d'une immense utilité, et Leibniz, qui prenait au sérieux cette idée, invitait les protestants et les catholiques à se rappeler que, malgré leurs divisions, un grand principe pouvait leur servir de terrain commun.

Ce principe peut s'énoncer ainsi : « Jamais Dieu n'abandonnera l'église au point qu'une erreur préjudiciable au salut puisse être proclamée comme vérité par un concile réellement œcuménique. » Les catholiques se déjugeraient s'ils contestaient ce principe; les protestants seraient en contradiction flagrante avec leurs propres idées sur la perpétruité de la foi et l'unité du corps spirituel de Christ s'ils reculaient devant une concession aussi modérée. D'ailleurs il n'ont jamais méconnu ce principe. Il est faux qu'ils nient, à proprement parler, l'infaillibilité de l'église

universelle ; ils croient que , selon ses promesses, Dieu la préserve de l'envahissement des erreurs subversives ; or c'est en cela que consiste la véritable infaillibilité. Que leurs adversaires n'objectent pas ici leur refus d'adhérer au concile de Trente : ce serait faire un cercle vicieux, car l'œcuménicité de ce concile est précisément le point en litige. Le mur de séparation est dans cette question de fait, et non pas dans le principe de l'infaillibilité considéré abstraitemen. Que l'on ait un concile véritablement œcuménique, les protestants s'y soumettront.

Mais quelle était l'opinion de Leibniz sur les conditions d'un tel concile ?

Quant à sa composition, ce ne doit pas être un tribunal improvisé où l'on voit siéger de plein droit comme juges ceux-là mêmes dont les opinions sont contestées, et d'où l'on écarte comme condamnés à l'avance ceux qui méritent une position différente : ce doit être une assemblée représentant l'église universelle, et n'ayant sa raison d'être que si ce caractère représentatif est scrupuleusement maintenu. L'imagination n'a pas besoin de se mettre en frais pour nous conduire à affirmer qu'une assemblée telle que celle qui siège aujourd'hui à Rome eût été aux yeux de Leibniz un faux concile. Il s'est exprimé sur l'absence des grecs et des protestants à Trente d'une manière qui ne laisse aucun doute sur sa pensée.

Malgré son respect pour la prélature, il tenait à ce que l'on entendit, dans un concile, d'autres voix que celles des évêques et des hauts dignitaires, vu le risque qu'ils courraient d'être juges et parties dans certains débats. Fidèle au principe qui réclame dans les matières importantes les lumières les plus complètes au risque de multiplier indéfiniment les consultations d'experts, il voulait que l'on appelât les hommes qui sans être évêques, abbés, ou même simples prêtres, étaient compétents comme théologiens. Les laïques ne l'effrayaient pas ; même dans son *Systema*, il plaçait l'église au-dessus du clergé. Toutefois, s'il pensait que cent yeux voient mieux qn'un seul, il se rappelait aussi qu'un bon cheval court plus vite que cent médiocres. Equilibrant ces deux principes, il concluait que si le privilége de voix consultative devait être étendu , celui de voix délibérative

rative devait être restreint. Enfin, il n'admettait pas le principe de la votation à la majorité des suffrages dans sa crudité démocratique.

Un concile devant prononcer sur la foi de l'église universelle, l'adoption de ses décisions suppose le consentement des peuples chrétiens. Ce consentement à son tour ne peut avoir lieu, si l'on ne fait une part équitable à la distinction des nationalités dans la composition de l'assemblée. La prédominance de l'élément italien n'est pas juste. L'influence des allemands et celle des grecs doit se faire sentir. Ils le méritent, les uns comme représentants de la science, les autres comme représentants de la fidélité aux traditions ecclésiastiques les plus anciennes. On ne pourra faire cette juste part à l'élément national sans que la politique proprement dite n'ait son mot à dire. Il y a sans doute une source de difficultés et une occasion d'objections théoriques présentées au nom du cosmopolitisme chrétien. Mais ces difficultés ne sont pas insurmontables, et si l'idée de catholicité se rattache à un dogme saint, celle de nationalité a l'importance indéniable que lui donne un fait providentiel.

Les idées de Leibniz sur la composition d'un concile œcuménique sont en rapport étroit avec celles qu'il avait sur son but et sa compétence, et nous conduisent à parler de celle-ci. Une décision conciliaire ne peut être autre chose qu'une explication d'un enseignement biblique donnée par les représentants de l'église universelle. Le mandat de l'assemblée se limite à un travail interprétatif. L'Esprit-Saint, promis à l'église pour la guider dans la voie de la vérité, dirigera ses représentants. Ils peuvent compter sur ce secours s'ils sont fidèles à leur tâche véritable. Inversément, s'ils aspirent à prononcer sur ce que Jésus n'a point abordé dans son enseignement, s'ils ne se préoccupent pas strictement de la vérité salutaire, ils ne sont plus en droit de se réclamer des promesses et de compter sur une illumination spéciale. Enfin il serait étrange qu'ils prétendent à des dons supérieurs, s'ils avaient négligé préalablement de demander à la raison et à la science tout le secours qu'ils peuvent en attendre.

L'œuvre élaborée par un concile œcuménique ne sera donc

point une révélation supplémentaire. En constatant l'enseignement de Christ, ses décisions auront pour effet de préciser les articles de foi, non de les multiplier indéfiniment. L'église ne doit pas oublier que l'homme n'est appelé à connaître qu'en partie. Une surcharge d'enseignements proposés à notre croyance est contraire à la pensée de Jésus-Christ. Le protestantisme a toujours admis ce principe. Il n'en a pas été ainsi de Rome, avec sa réglementation détaillée des articles de foi, et sa codification héritée d'anathèmes. L'indétermination laissée sur ce que Dieu n'a pas révélé donne lieu à des libertés de pensée et à des diversités, sévèrement jugées par ceux qui font de l'erreur un crime de lèse-majesté divine. Leibniz ne s'effrayait pas des conséquences de ce latitudinarisme. Il retrouvait tout son protestantisme pour répondre à l'*Histoire des variations*, pensant d'ailleurs que le catholicisme n'avait pas le droit de se poser en accusateur superbe. Les controverses entre les molinistes et les jansénistes, celles entre les jésuites et ces derniers sur la nécessité de l'amour de Dieu, attestent des diversités bien plus graves, puisqu'il ne s'agissait ici de rien moins que du principe moral de la vie humaine, tandis que les dissentions des protestants entre eux se rapportaient à des questions moins vitales et quelquefois purement spéculatives.

Un concile n'étant pas appelé à compléter la révélation, ses innovations dogmatiques pourront être tout au plus respectées à titre d'idées pieuses, de philosophèmes, d'hypothèses : elles ne pourront être regardées comme articles de foi. Leibniz s'est exprimé sur ce point d'une manière catégorique : « A moins qu'on ne veuille se fonder sur de nouvelles révélations, il semble que, pour faire qu'une doctrine soit un article de foi, il faut que Dieu l'ait révélée comme telle, et que l'église, dépositaire de ses révélations, l'ait toujours reçue comme faisant partie de sa foi, puisqu'on ne pourrait savoir que par révélation si une doctrine est de foi ou non.... Il ne semble pas qu'une opinion qui a passé pour philosophique auparavant, quelque reçue qu'elle ait été, puisse être légitimement présentée sous anathème. Il paraît encore moins qu'une opinion qui a passé longtemps pour problématique puisse encore devenir un article de foi. »

C'était rompre en visière, non-seulement avec l'ultramontanisme, pour lequel l'idée du pouvoir révélateur donné d'en haut aux conciles avait un charme mystique, mais avec Bossuet lui-même qui, tout en voilant tout ce qu'elle avait de repoussant pour certains esprits, l'avait habilement insinuée. Leibniz allait encore plus loin : il croyait que les innovations conciliaires avaient fait un mal immense à l'église : *Licet mos ille malus in ecclesia invaluerit nova dogmata fidei producendi et alios condemnandi præter necessitatem, non ideo minus improbari aliisque abusibus qui irrepsero computari debet.*

Ce n'est pas la première fois que nous voyons Leibniz s'exprimer sévèrement sur les anathèmes. Il reconnaissait les rapports intimes qui existent entre la vérité et le salut ; mais l'anathème en tant qu'épouvantail destiné à détourner de l'erreur lui semblait aller à contre-fin. Il ne prouve rien à ceux qui ne peuvent se convaincre d'une doctrine. La grande force d'un article de concile établi à propos consiste à rappeler l'opinion de l'église universelle à titre de témoignage créant une grande présomption en faveur d'une doctrine.

Leibniz regardait la défense de lire la Bible comme une mesure dangereuse. La curiosité pieuse doit être encouragée. Ce que l'église veut, c'est une disposition raisonnable à se laisser instruire, non une soumission aveugle.

Les abus ne peuvent que compromettre la cause de l'église et celle de la vérité. Le dogmatisme autoritaire est abusif. Il ne faut pas y voir un signe de zèle pour la vérité. On n'aime réellement la vérité que si l'on est disposé à examiner ses preuves. Faire violence à son esprit pour croire sans preuves est un parti désespéré que l'on ne prend jamais pour de bien bons motifs. La doctrine de l'inaffabilité ne doit pas nous fournir un oreiller de paresse.

Par ces principes Leibniz se trouvait en dissensément profond avec des catholiques éminents et comparativement larges, avec Arnauld, avec le landgrave de Hess-Rheinfels. Ce dernier lui disait qu'il ne serait pas rassuré sur son salut tant qu'il resterait protestant ; il l'engageait à chercher, comme lui, la paix dans la soumission à l'autorité de l'église. Mais ce côté par

lequel tant d'esprits ont été attirés vers le catholicisme, était précisément ce qui en détournait Leibniz : « L'église, » écrivait-il à M^{me} Brinon, « n'est pas assez autorisée de Dieu pour prétendre à une obéissance absolue. On n'en voit pas des titres assez clairs pour pouvoir avoir l'esprit en repos là-dessus, et pour digérer tout ce qui alarme la conscience d'un homme de bien. »

En résumé, toute la théologie de Leibniz sur l'inaffabilité d'un concile œcuménique se réduit à ces deux principes : Le don de l'inaffabilité se rapporte à la conservation des dogmes enseignés par Jésus-Christ ; il ne se rapporte pas à autre chose.

Quels gages de quelque importance donnait-il par là au catholicisme ? Son adhésion éventuelle à un concile œcuménique futur, assemblé dans des conditions acceptables, et son adhésion actuelle aux décisions des conciles du même genre, tenus dans l'antiquité chrétienne. Il reconnaissait que leurs canons ne renfermaient rien de contraire à la doctrine de Jésus-Christ.

Un moment il alla plus loin. S'aventurant dans la voie des interprétations, il se vit près de pouvoir accepter les canons de Trente si cette liberté d'interpréter largement lui était reconnue. En réfléchissant, il vit l'inutilité de ce tour de force. L'esprit dans lequel les canons de Trente avaient été rédigés s'opposait à ce qu'il y eût concordance entre leur teneur et sa pensée, quelque élasticité que l'on voulût chercher dans maintes expressions.

Quant aux symboles des protestants, s'il s'y ralliait, c'était en écartant la question d'œcuménicité et celle d'autorité infallible, les principes de leurs rédacteurs ne leur ayant pas permis de grandes prétentions à cet égard. Il adhérait toutefois sincèrement à la confession d'Augsbourg considérée dans son ensemble et ses articles essentiels. Mais il désapprouvait les serments prêtés à ces symboles de manière à engager la conviction personnelle. Un homme peut répondre de ce qu'il enseignera, non de ce qu'il croira. Le fonctionnaire ne croyant plus à la doctrine d'un symbole n'a pas de scrupules à se faire sur ses opinions si elles sont conscientieuses. Par contre, il doit au

public un sacrifice : il doit se démettre de son emploi , en évitant toutefois de faire éclat de sa retraite.

Les abus d'un régime disciplinaire tyrannique en matière de doctrine l'avaient souvent frappé ; il voulait cependant le maintien des confessions de foi comme garantie nécessaire contre l'invasion du scepticisme dans l'église. Il y a une grande analogie entre ses vues sur ce sujet et celles de Schleiermacher, qui tenait aussi aux livres symboliques. Leibniz croyait que l'ordre n'est pas compatible avec le laisser aller. Les conséquences fâcheuses de la liberté illimitée le touchaient plus que les inconvénients d'une confession de foi, celle-ci du reste étant supposée large.

§. 3. Jugement de Leibniz sur le concile de Trente et les conciles dits œcuméniques.

Nos lecteurs connaissent déjà la nature du jugement porté par Leibniz sur le concile de Trente. Il n'est pas sans intérêt toutefois de mettre en lumière quelques faits propres à nous montrer la valeur de cette protestation.

Ce n'était pas un jugement partial. Placé jeune encore dans un milieu diplomatique essentiellement catholique, il avait examiné les canons de Trente dans le désir de les trouver aussi acceptables que possible, soit pour lui, soit pour ses compatriotes luthériens, et, ne trouvant d'abord que trois ou quatre articles décidément choquants, il s'était laissé aller à l'espérance que la difficulté pourrait être levée par une interprétation pontificale. Il avait été encouragé à cette espérance par Boinebourg, qui désirait ardemment l'union, et à qui sa haute position donnait le privilége d'être écouté à Rome. Mais Boinebourg mourut, et les explications du pape ne venaient pas. L'intelligence de Leibniz travaillait de son côté, et il ne pouvait rester à son premier point de vue. En 1683, il était arrivé à reconnaître qu'il fallait plus que des explications pour faire cesser le schisme. Il était évident pour lui que le concile n'était pas œcuménique , et que les circonstances en demandaient un autre.

En voyant la persévérance de Rome à maintenir son despotisme, et l'appui qu'elle trouvait dans les canons de Trente, il ne vit bientôt plus dans ce concile qu'une œuvre foncièrement vicieuse et un obstacle à la paix. Nous avons rappelé ce qu'il pensait de ses anathèmes. Plus il était prompt à saisir les points de rapprochement entre les deux églises là où il en trouvait d'importants et de trop peu remarqués, plus il en voulait à cette œuvre d'intolérance et de particularisme. Il ne la regardait pas comme plus œcuménique que la confession d'Augsbourg, et, d'autre part, elle était loin de répondre aussi bien à ses convictions personnelles.

Il ne pensait pas que ses appréciations pussent être contestées au point de vue d'un vrai catholicisme. S'il voulait que tout fût remis en question, que les grecs et les protestants fussent admis au nouveau concile qu'il demandait, il rappelait le précédent des calixtins appelés à se faire entendre à Bâle, quoique condamnés à Constance. De grandes nations chrétiennes ayant des institutions religieuses fondées sur la Parole de Dieu et d'antiques traditions pouvaient réclamer l'honneur que l'on fit à une poignée d'hommes qui devait son importance à un Jean Zisca. Si on lui répondait que les calixtins avaient été définitivement malmenés à Bâle, il ne niait pas la duperie dont ils avaient été victimes ; mais, s'élevant à la question générale, il se bornait à considérer l'invitation qu'ils avaient reçue et à faire observer que rien dans les principes avoués de Rome ne s'opposait à ce qu'une invitation analogue fût adressée à de nouveaux schismatiques et à ce qu'elle s'y tînt de bonne foi.

Il insistait sur le fait que le concile de Trente n'était pas définitivement reçu dans toutes les nations catholiques ; il rappelait les oppositions qu'il avait rencontrées en France, et qui n'étaient pas encore levées ; il montrait que quelque chose d'analogique existait en Allemagne, et soutenait sa thèse avec connaissance de cause. L'archevêque-électeur de Mayence, primat de l'Allemagne, lui avait dit que ce concile n'était pas absolument reconnu dans son propre diocèse et dans les diocèses voisins, parce qu'il aurait fallu pour cela, aux termes du

vieux droit canonique, la convocation des conciles provinciaux, que l'on avait négligée.

Il citait enfin les lettres de l'espagnol Vargas, connues plus tard en France, et les écrits de théologiens catholiques proscrits par la censure, mais montrant avec évidence les intrigues, les puérilités, les mensonges qui avaient joué un si grand rôle dans l'histoire de ce concile, et dont le souvenir empêchera toujours les hommes sérieux de respecter profondément ses décisions.

Une dévote célèbre, correspondante de Leibniz, M^{me} de Brignon, épouvantée de la manière dont le terrible philosophe traitait une autorité sur laquelle reposait le paix de son âme, conjura Bossuet de ne pas garder le silence. Confiant dans l'ascendant de son génie, l'illustre prélat pensa qu'une réponse faite à la hâte par un homme tel que lui suffirait pour confondre Leibniz. Par respect pour la science, le tact, et la modération relative du théologien gallican, nous devons croire que s'il eût eu affaire avec un antagoniste catholique et français, il eût cru convenable de faire quelques concessions sérieuses sur la valeur d'un concile que les hommes de son école étaient loin de regarder comme une émanation parfaite de l'Esprit-Saint. Vis-à-vis d'un luthérien, il ne crut pas devoir compromettre son église par d'honnêtes aveux et consentir à rabaisser un document que la politique l'appelait à défendre. En homme d'esprit il tourna les difficultés par un cercle vicieux. Aux objections tirées de l'insuffisante composition de l'assemblée et de l'arbitraire de ses procédés, il opposait l'autorité du fait accompli. Un accord ultérieur s'était établi tant bien que mal, n'importe par quels moyens. Dès lors le concile était devenu œcuménique. Quant aux anathèmes, que Leibniz regardait comme inadmissibles, ils étaient juxtaposés à l'exposition de la doctrine par les pères de Trente : donc ils faisaient partie intégrante de la doctrine elle-même. On ne pouvait mieux poser en principe ce qui était en question, mais un logicien tel que Leibniz ne pouvait être dupe de ce sophisme. « Vous supposez toujours qu'on reconnaît que l'église a décidé, » répondait-il à Bossuet, « et après cela vous inférez qu'on ne doit point toucher à ses décisions. »

En effet, Bossuet ne se préoccupait nullement de la moralité et de la légitimité des moyens par lesquels Rome avait réussi à faire adopter les décisions du concile. Sans s'exprimer comme le firent plus tard les jésuites à Trévoux, il partait du principe dont nous trouvons la formule la plus naïve dans ces paroles : « Que les pères du concile se soient conduits par telles vues, par tels motifs, par tels conseils que l'on voudra leur supposer, leurs décisions n'en sont pas moins l'oracle du Saint-Esprit qui sait se servir du mal même pour procurer le bien. Sans ce principe, point de sécurité, point d'unité dans la foi, et par conséquent point de catholicité. »

En fait de sécurité, d'unité dans la foi et de catholicité, Leibniz était aux antipodes d'une telle doctrine. « On se flatte en vain dans votre communion d'un avantage en cela, comme s'il était permis à une petite bande de petits évêques italiens, courtisans et nourrissons de Rome, qu'on croyait peu instruits et peu soigneux du vrai christianisme, de fabriquer dans un coin des Alpes, d'une manière hautement désapprouvée par les hommes les plus graves de leur temps, des décisions qui doivent obliger toute l'église. Non, monseigneur, un tel concile ne passera jamais, sans que l'église chrétienne en reçoive une blessure insanable. Faut-il que nous en soyons plus jaloux que vous ? »

Leibniz montrait ce qu'il y avait eu d'insignifiant dans l'invitation faite aux protestants, et prouvait que leur exclusion n'avait aucune analogie avec l'insuffisante représentation des chrétiens d'Occident au concile de Nicée, aux doctrines duquel ces derniers adhéraient d'une manière noire. Il s'exprimait avec indignation sur la conservation intentionnelle d'abus disciplinaires dont Bossuet parlait avec plus d'habileté que de vérité : « Pallier les erreurs, soutenir les superstitions, excuser les grands désordres, chicaner sur des bagatelles et sur des subtilités d'école pour entretenir le schisme, ce sont des choses contre lesquelles le Seigneur a prononcé une malédiction plus grande que celle du pape. »

Leibniz regrettait que la guerre entre l'Autriche et la France eût empêché ces deux grandes puissances d'exercer un contrôle

simultané sur la politique du concile. Cette division avait donné la prépondérance à l'influence italienne et espagnole.

Les catholiques, remarquait-il, étaient intéressés à l'abrogation d'une discipline dogmatique dont les anathèmes les frappaient également si, voulant rester fidèles à leur église comme un Erasme ou un St. Augustin, ils se permettaient les mêmes libertés de pensée que ces hommes illustres. Ils savaient avec quelle rigueur la censure sévissait contre plusieurs d'entre eux pour de simples interprétations qui ne concernaient pas, au fond, la doctrine proprement dite.

Nous ne pouvons mieux résumer les conclusions de Leibniz sur ce sujet, qu'en citant ces paroles énergiques, où l'indépendance par rapport au protestantisme reparaît à côté d'une aversion prononcée pour l'exclusisme ultramontain.

« Les protestants, *aussi bien que* toutes les personnes qui aiment véritablement l'honneur de Dieu et le bien de l'église, sont obligés de rejeter éternellement un tel concile. Mais c'est Dieu qui a confondu la fausse sagesse de ces fabricateurs d'un concile œcuménique pour mettre la postérité dans la nécessité de les abandonner. »

Les principes de Leibniz en matière d'œcuménicité devaient le conduire à désavouer bien d'autres conciles que celui de Trente. Quelle assemblée, en effet, avait jamais réalisé, par sa constitution, sa composition, son règlement intérieur, sa déférence pour l'église universelle appelée à se prononcer définitivement, cet idéal parfait de légalité, de largeur, de catholicité, de fidélité à Christ, hors duquel tout peut être remis en question ? A peine pourrait-on nommer le concile de Nicée. Aussi lorsque Bossuet demandait à Leibniz où il voulait ramener l'église, le penseur vigoureux eût-il été véritablement fidèle à son génie en répondant qu'il voulait que l'on en revint à ce christianisme des premiers siècles, qui n'avait eu d'autre symbole que la parole de Jésus-Christ, et qui malgré cela pouvait produire ses souffrances et ses victoires comme gages suffisants de catholicité. Leibniz reculait devant cette conséquence, qui, d'ailleurs, l'eût appelé à laisser loin derrière lui l'espérance d'une transaction et les éléments éventuels d'un compromis. Il

se bornait à rejeter avec les canons de Trente ceux des conciles purement occidentaux, à nier l'œcuménicité des conciles de l'époque carlovingienne, et à se rattacher, non sans quelques explications, à ceux qui pouvaient conserver dans l'histoire l'épithète qu'elle leur avait donnée. Jetons avec lui un coup d'œil rétrospectif sur la plupart de ces divers conciles, pour nous faire une idée sommaire de ses appréciations.

Il ne surfaisait pas en demandant aux catholiques, avec l'abandon des canons de Trente, celui du cinquième concile de Latran (1512), qui avait mis le pape au-dessus des conciles. Bossuet ne pouvait lui demander d'être papiste sur ce point, car il se serait condamné lui-même en souscrivant à des canons contraires à toutes les libertés gallicanes.

Le concile de Florence paraissait plus œcuménique ; il ne l'était pas assez toutefois, puisqu'il avait excommunié les grecs.

D'utiles réformes avaient été décrétées à Constance et à Bâle ; mais Leibniz ne pouvait oublier le bûcher de Jean Huss et les intrigues qui avaient fait échouer une œuvre commencée sous de favorables auspices.

Il reprochait au concile de Vienne (1511) l'anathème prononcé, sous prétexte de spiritualité, contre une thèse philosophique qui, bien comprise, était à ses yeux l'expression de la doctrine la plus exacte sur les rapports de l'âme avec le corps, et avait bien moins de dangers que la négation substituée.

Le second concile de Lyon (1275) s'était mis en dehors des traditions de l'antiquité chrétienne par ses innovations dogmatiques et par le fanatisme de son intolérance.

Le quatrième concile de Latran (1215) avait officiellement et arbitrairement sanctionné l'identification entre le pouvoir des clefs donné à St. Pierre et les pouvoirs usurpés du pape ; il avait matérialisé la doctrine de la vie future en enseignant « la vraie résurrection de la chair que nous portons ; » il avait érigé en dogme la transubstantiation et le purgatoire, hypothèses théologiques, et affirmé l'efficacité de la messe pour les morts. Autant d'innovations, autant aussi de signes de non-œcuménicité.

En rejetant ces conciles, Leibniz se plaçait sur le même terrain

que l'église grecque. Ce n'était pas faire de la polémique protestante, mais du catholicisme large, que de s'exprimer si catégoriquement. Restaient maintenant les huit premiers conciles œcuméniques.

De ces huit conciles, il acceptait les six premiers, tous relatifs à la personne de Jésus-Christ. Il le faisait de bonne foi, quelques réserves qu'il exprimât sur la rédaction des formules. Trinitaire modéré mais décidé, il ne croyait pas que l'introduction d'un terme extra-biblique, pour désigner un dogme mystérieux et attaqué, eût été une chose heureuse ; il ne pensait pas que les Pères du IV^e siècle, qui n'avaient pas des idées claires sur les catégories métaphysiques de personne, sujet, accident, en eussent fait le meilleur usage ; il croyait que les anciennes formules avaient besoin de rectification ; mais il acceptait la doctrine que l'église avait voulu sauvegarder, la grandeur infinie du Christ, son caractère d'homme-dieu. A l'égard du sixième concile (deuxième de Constantinople, contre le monothélisme), il faisait une autre réserve encore. Tout en acceptant la doctrine contenue dans ses canons, il regrettait la rigueur de son exclusisme, le monothélisme n'étant pas une hérésie, mais une conception imparfaite de la vérité. Si l'on eût substitué l'idée d'activité à celle de volonté, il eût été facile de trouver la synthèse entre la théorie incriminée et la doctrine de l'église.

Le septième concile (deuxième de Nicée, 887) avait consacré et imposé le culte des images, obéissant à une pression despotique exercée par Irène. Leibniz n'éprouvait aucun scrupule en le rejetant, car l'Occident ne l'avait pas reçu, et il ne pensait pas que ce qui n'avait point été œcuménique à l'origine pût jamais le devenir. Il rejettait à plus forte raison le huitième concile (quatrième de Constantinople, 869).

IV. Les sacrements.

Nous n'esquisserons que très rapidement ce qui concerne le sujet des sacrements, bien que Leibniz s'en soit occupé pendant un demi siècle. Nous retrouvons ici son point de vue irénique, et sa disposition à faire de larges concessions au catho-

licisme, lorsque les principes auxquels il tenait le plus n'étaient pas compromis.

Quoique le *Systema* soit ici une source de première importance, il en est d'autres qu'il ne faut pas négliger et dont l'emploi nous empêchera de tirer des conclusions précipitées. Ainsi, pour ce qui concerne la question fort controversée de la définition et du nombre des sacrements, nous pouvons consulter le projet d'académie allemande mixte que Leibniz avait élaboré. Après avoir établi que les futurs académiciens feront profession de christianisme et participeront à des actes religieux communs, il exprime l'idée que les chrétiens des deux confessions peuvent s'entendre, avec un peu de bonne volonté, sur les sacrements. Il n'est aucun théologien protestant qui ne les regarde comme des pratiques d'institution divine en rapport avec des grâces promises. Cela posé, le reste ressemble fortement à une question de mots. Les deux confessions rivales feront bien de s'entendre sur le terrain large que leur présente l'ancienne tradition et sur lequel l'église d'Orient est restée.

On retrouve le même esprit de modération dans la manière dont le philosophe chrétien aborde la question célèbre : Est-il nécessaire pour l'efficacité d'un sacrement que l'officiant ait eu l'intention positive de le célébrer ? Au fond, remarque Leibniz, on ne peut répondre que par l'affirmative, car en laissant planer un doute, on arriverait à tenir compte d'un sacrement parodié. Et cependant la solution affirmative, maintenue dans toute la rigueur de son spiritualisme, fait surgir des difficultés nouvelles. Où commence l'intention sérieuse ? Quand serons-nous sûrs que la distraction ou l'ignorance d'un prêtre n'ont pas diminué la valeur morale de l'acte accompli par son ministère ? Il y a là des limites indéfinissables. Le mieux est d'écartier ces questions casuistiques pour s'en tenir à une doctrine simple, également acceptable à la foi et au sens commun.

Leibniz résolvait dans le même esprit la question de *opus operatum*, se gardant à la fois d'un formalisme grossier et d'un subjectivisme sceptique qui, par fausse spiritualité, arrive à méconnaître le côté mystérieux des sacrements et en supprime la notion.

Il maintenait, moyennant quelques adoucissements, la doctrine officielle du catholicisme sur la confirmation et l'ordination, ne croyant pas toutefois qu'il fût permis d'anathématiser ceux qui soutiennent que ces sacrements peuvent être réitérés. Il fondait ce principe de tolérance sur le silence des Pères.

Il ne voulait pas non plus que l'on anathématisât les anabaptistes, leurs opinions n'étant point anti-scripturaires. Pédobaptiste modéré, il ne croyait pas que le salut des petits enfants dépendît de leur baptême.

La controverse sur la confirmation lui paraissait oiseuse, les luthériens ayant conservé l'imposition des mains, pratique d'institution divine dans laquelle se trouve l'origine de ce sacrement.

Il maintenait la confession auriculaire, et l'absolution, qui lui paraissait être la ligne de démarcation la plus tranchée entre les pouvoirs spirituels et les pouvoirs temporels. Mais il voulait que la confession se restreignît aux péchés les plus saillants et les plus graves, et qu'elle ne fût pas inquisitoriale. Il pensait, comme Erasme, qu'il n'est pas bon, dans l'intérêt de la morale, qu'elle s'étende aux péchés secrets. Ses vues ne différaient pas essentiellement de celles des anciens luthériens, qui avaient maintenu la confession privée et qui, bien qu'elle ne datât que du IX^{me} siècle, persistèrent à la conserver comme usage facultatif depuis que l'électeur de Brandebourg l'avait fait abolir officiellement comme pratique de l'église.

Il insistait sur la nécessité de la repentance, de la contrition même, d'accord avec Arnauld et les jansénistes, qui n'admettaient pas, comme les jésuites, la suffisance de l'attrition.

En maintenant ainsi le sacrement de la pénitence, il ne s'écartait pas des principes posés dans l'Apologie de la confession d'Augsbourg.

L'étude approfondie de ses idées sur la cène nous appellerait non-seulement à traiter séparément les deux grandes questions de la transubstantiation et du retranchement de la coupe, mais encore à distinguer dans la première trois questions spéciales : la définition de la présence réelle, son mode d'action, sa durée. Sous ce triple chef il nous faudrait analyser une grande masse

d'idées, séparer, selon l'usage constant de Leibniz, ce qui est respectivement essentiel ou accessoire, biblique ou traditionnel, religieux ou scolastique. Il avait en effet étudié de la manière la plus savante ces grands problèmes, y apportant l'érudition de l'historien, la sagacité du critique, la profondeur et l'originalité du métaphysicien. Tout en se rattachant primitive-ment et pour le fond à la doctrine du concile de Trente, il en donnait une explication indépendante qui ne coïncidait ni avec celle du catholicisme populaire, ni avec aucune des formules protestantes. Quoique les évolutions parcourues par sa pensée aient présenté ici des variations qui nous empêchent d'exposer exactement cette théorie dans un court aperçu, nous en indiquerons sommairement le principe.

Le nœud de toutes les questions dogmatiques relatives à la cène étant dans la doctrine de la présence réelle, c'est à l'idée ontologique de corps qu'il faut remonter pour avoir la clef de ces grands problèmes. Leibniz trouvait ici, dans sa métaphysique, un élément précieux de synthèse. Il ne pensait pas, comme les cartésiens, que parmi les propriétés générales des corps, l'étendue fût la plus essentielle. Derrière toutes ces propriétés se trouvait la substance primitive, constitutive, insaisissable, ayant pour attribut inséparable entre tous, non pas l'étendue, mais la mobilité. Partant de ce principe, Leibniz ne trouvait pas irrationnel d'admettre que ce substratum essentiel pût revêtir momentanément, dans une circonstance donnée, les propriétés inhérentes à un autre corps, ou, pour parler avec les théologiens, ses espèces. Une telle métaphysique le conduisait en droite ligne non-seulement à la consubstantiation, mais encore à la transubstantiation dans le sens le plus parfaitement étymologique de ce mot. Aussi bien est-ce sur ce terrain que nous le voyons, en 1671, tendre une main de réconciliation à Arnauld, sans avoir besoin, comme ce dernier, d'imposer silence à la raison humaine. La transubstantiation ainsi comprise rentrait au nombre de ces idées qui, ne renfermant rien de contradictoire, sont toujours admissibles et passent au rang de dogmes admis, quand le chrétien les a vues dans l'Ecriture. Heureux de cette découverte, Leibniz en fit une autre qui avait

pour lui le charme de l'imprévu (*præter spem*). La confession d'Augsbourg, relue attentivement, ne lui paraissait renfermer rien de contraire à la doctrine catholique ainsi comprise ; les églises pouvaient s'entendre, et l'on pouvait presque dire qu'elles avaient été d'accord sans le savoir. Un opuscule de Leibniz mit bientôt en relief ces points de rapprochement dont on ne se doutait guère. Malheureusement pour ses intentions conciliantes, une étude plus approfondie de la question lui montra que les divergences étaient toujours sérieuses, et que son application synthétique n'était guère qu'une nouveauté intéressante, un système de plus entre tant d'autres qui se heurtaient mutuellement.

En effet, cette théorie ingénueuse ne s'accordait absolument avec aucune de celles qu'il s'agissait de rapprocher. Si elle empruntait au catholicisme le terme sacramental de transubstantiation, elle était incompatible avec le matérialisme de la théologie romaine, qui admettait une transmutation réelle et allait jusqu'à supposer que le corps de Christ pouvait être exposé aux outrages de la nature. Le spiritualisme de l'explication de Leibniz dépassait celui de la théorie luthérienne : il permettait à ce dernier de se rapprocher des calvinistes sur la question de la durée de la présence réelle et de penser qu'ils pourraient bien ne pas avoir tort en affirmant que les vrais communians étaient seuls à participer réellement au corps de Christ. D'autre part, s'il avait trouvé que la confession d'Augsbourg s'accordait avec ses idées, il repoussait la doctrine de l'impanation que préconisaient les adhérents de ce symbole. Traduire « ceci est mon corps, » par « ceci renferme mon corps, » comme on dirait en voyant un sac « ceci est de l'argent, » lui paraissait un tour d'esprit puéril et une exégèse irrespectueuse. Enfin, s'il reconnaissait quelques coïncidences entre sa théorie et les opinions individuelles de Calvin, il ne se dissimulait pas qu'elle devait trouver peu d'accueil dans les églises calvinistes, restées en général, sur la question de la cène, fidèles aux idées de Zwingli, et il ne croyait pas devoir pousser l'esprit de concession jusqu'à transiger avec un symbolisme qui se rapprochait trop du point de vue socinien.

Du reste, quoique Leibniz pût consciencieusement employer le terme de transubstantiation , il cessa peu à peu d'en faire usage dans l'exposition de ses vues personnelles. Dans une lettre écrite à Jablonsky en 1698, à l'occasion du projet d'union , il insiste avant tout sur la formule de « présence vraie, réelle et essentielle. » C'est autour de ce drapeau que, dans les moments les plus caractéristiques de sa carrière de pacificateur confessionnel , il invite les chrétiens à se rallier, laissant derrière eux les anathèmes de Trente, les subtilités inutiles des luthériens sur l'impanation , et les négations par lesquelles les réformés avaient transformé en commémoration pure ce que l'église avait toujours vénéré comme mystère profond.

Il regrettait que l'on eût dogmatisé depuis longtemps sur ce sujet au delà des limites scripturaires. Aussi les spéculations de Ratram et de Raban-Maur lui paraissaient-elles plus curieuses qu'instructives. On n'y pouvait trouver beaucoup de lumières sur les problèmes soulevés au XVI^e siècle. Il était douteux que les formules de Pascase Radbert présentassent exactement la même doctrine que les canons de Trente.

La transubstantiation , telle que l'avait définie ce concile, était, aux yeux de Leibniz , une théorie plus ou moins soutenable et que l'on pouvait respecter à titre d'explication spacieuse d'un grand mystère, mais que l'on ne saurait imposer comme article de croyance. Une fois la présence réelle dûment affirmée, l'église romaine pourrait laisser le champ libre aux discussions ultérieures sur le sujet. Ce libéralisme ne la compromettrait pas et ne serait pas d'ailleurs sans précédents. Il est des dogmes bien plus importants au point de vue du catholicisme, que Rome elle-même s'abstient de définir.

Quant à l'adoration de l'hostie, Leibniz la repoussait catégoriquement, soit en développant ses idées sur la durée de la présence réelle, soit en faisant ressortir la nécessité d'un culte spirituel.

Rien ne montre mieux son impartialité que la manière dont il s'exprime sur le retranchement de la coupe. Son attachement aux traditions les plus anciennes lui faisait préférer la coutume des grecs reprise par les calixtins et les protestants;

mais il reconnaissait hautement la suffisance de la communion sous une seule espèce et il la soutenait bibliquement en rappelant le repas sacré d'Emmaüs. Le retranchement de la coupe ne lui semblait ni un de ces abus d'autorité qui méritent d'être punis par le schisme, ni un de ces avantages qu'une église a le droit de sauvegarder par le sacrifice de la paix.

Il croyait que l'extrême-onction pourrait être conservée comme sacrement. Ce que nous avons vu de ses opinions sur le sacerdoce nous fait comprendre qu'il n'ait pas eu de sérieux scrupule à maintenir au même titre l'ordination. Son projet d'union présente sur ce point quelques passages plus ou moins accentués dans le sens catholique.

Pour conserver au mariage le caractère de sacrement, il lui avait fallu passablement élargir ce dernier terme, car ses idées sur la législation matrimoniale étaient fortement empreintes de laïcisme. Il se tirait de la difficulté en établissant la nécessité de la bénédiction nuptiale, quitte à professer des principes fort peu catholiques sur certains points, particulièrement sur le divorce. C'était, du reste, dans un esprit très sérieusement chrétien qu'il critiquait la sévérité peu intelligente de l'église. L'impossibilité où un époux outragé se trouvait de contracter un second mariage lui semblait à la fois une violation directe des préceptes de Jésus-Christ et un scandale dont les conséquences avaient tristement rejailli sur l'état des mœurs dans les nations catholiques. Enfin, se prévalant à la fois des analogies fournies par l'Ancien Testament et du silence relatif de l'Evangile, il croyait que les missionnaires devaient être libres d'user d'une certaine condescendance en annonçant le christianisme à des peuples chez lesquels la polygamie n'était pas près de disparaître.

V. Le culte chrétien.

Si Leibniz se rapprochait du catholicisme dans les questions dogmatiques relatives aux sacrements, il se rapprochait du puritanisme dès qu'il s'agissait de considérer, d'une manière générale et pratique, le sujet du culte. Il reprochait au romanisme d'avoir oublié que Dieu veut être adoré en esprit et en vérité et

qu'il ne donne point sa gloire à un autre. Son irénisme, loin de l'entretenir dans l'illusion sur le danger des superstitions papistes, le conduisait à les juger sévèrement, car elles avaient compromis les vrais intérêts de l'église, donné raison au schisme, et elles laisaient subsister un grand obstacle à une réconciliation confessionnelle.

Plus il respectait dans la messe une forme spéciale du sacrement de la cène, plus il condamnait les abus occasionnés par l'adoration de l'hostie. Il s'exprimait en vrai protestant quand des théologiens catholiques posaient des formules stupides comme cette définition enseignée à des séminaristes au XV^e siècle : « Un prêtre est un homme de sexe masculin qui a reçu l'ordination et qui est chargé de confectionner le corps et le sang de Christ. » Sa doctrine sur la présence réelle ne l'empêchait pas de rappeler que la messe est une représentation de l'immolation de Christ, qu'elle n'en est pas la reproduction, qu'il faut bien s'expliquer lorsqu'on l'appelle un sacrifice expiatoire. Si, dans son projet d'académie, il parlait de faire assister des protestants à la messe, c'était dans la supposition qu'on leur offrirait des garanties et que le culte serait célébré dans leur langue maternelle.

Il sentait que le catholicisme devait faire ici beaucoup de concessions. S'il n'allait pas jusqu'à demander l'abolition radicale des messes privées, fort mal vues des luthériens, il entendait qu'elles ne fussent maintenues que facultativement et à titre d'usage toléré sous un régime de conciliation.

C'est dans le même esprit qu'il conservait la messe pour les morts. Cette pratique n'était pas contraire à ses idées eschatologiques ; il tenait toutefois à ce qu'elle ne devint pas une occasion d'abus.

Il s'exprimait très sévèrement sur les processions théophoriques et doutait qu'on pût permettre la conservation de cet usage postérieur à l'époque carlovingienne. *Vera religio officiis turpari non debet.*

L'invocation des saints n'ayant été ni recommandée ni défendue dans l'Ecriture, Leibniz s'élevait également contre la superstition romaine qui en abuse et contre l'intolérance puritaire qui

la regarde comme une véritable idolâtrie. Les saints règnent avec Christ; donc il n'est ni déraisonnable ni impie de croire qu'ils peuvent nous prêter leur appui. Mais il faut se garder de voir une médiation dans cette assistance que nous pouvons attendre de ces anciens compagnons de service élevés dans la gloire céleste. L'église devrait protester hautement contre cette confusion superstitieuse; elle est inexcusable lorsqu'elle l'encourage et l'exploite. Quand elle tomberait dans l'extrême contraire, elle ne courrait, après tout, aucun danger.

Celui qui a dit aux âmes travaillées: « Venez à moi, » leur donne tout ce qu'elles se flattent de trouver dans la compassion des saints, aussi bien que les grâces plus étendues dont les saints ne peuvent être les dispensateurs.

Leibniz était encore plus sévère quant au culte des images. Admettant qu'on pouvait les conserver comme moyen de réveiller de pieux souvenirs, il ne voulait pas que l'on se prosternât devant elles dans une attitude d'adoration, le scandale restant évident, quelque plausibles que fussent les explications admises en théorie. Il attribuait à ce scandale l'antipathie persévérente des musulmans pour le christianisme et leurs triomphes sur l'église grecque; il aimait à rappeler l'énergique protestation du concile de Francfort.

Sa modération l'aurait conduit à s'exprimer avec beaucoup de ménagements sur les hommages d'hyperdulie réservés à la mère du Sauveur, si le nom de Marie n'eût été, depuis le moyen-âge, le mot d'ordre d'un obscurantisme persécuteur, et si les jésuites n'eussent poussé la vénération jusqu'à l'idolâtrie. C'était l'époque où venait de se former la congrégation du sacré cœur de Marie. Ces honneurs étendus à l'humble personnage du charpentier Joseph, dont l'antiquité chrétienne avait toujours respecté l'obscurité, révoltaient le spiritualisme et la science de Leibniz. Il protestait contre les abus dont ils étaient l'occasion, s'appuyant sur l'exemple de St. Epiphane, qui « n'adorant pas les anges adorait encore moins la fille d'Anne, » et sur les malédictions dénoncées dans l'Ancien Testament à ceux qui mettent leur confiance en l'homme. Convaincu que « beaucoup de gens » quoi qu'ils en disent, aiment la vierge plus

que Dieu , il insistait pour que les catholiques voulussent bien s'en tenir , sinon à la Parole de Dieu , dont ils ne reconnaissaient pas la suffisance , du moins à la tradition de l'antiquité chrétienne .

Il ne repoussait pas le dogme de la virginité perpétuelle de Marie , admettant qu'il pouvait avoir un fondement historique ; il ne niait pas l'immaculée conception , hypothèse compatible avec ses idées sur la création , mais il trouvait exorbitant qu'on érigeât en article de foi ce qui n'était nullement prouvé , et que le pape autorisât une fête en l'honneur d'une idée religieuse sur laquelle il n'osait pas formuler une opinion définitive .

En désirant la rentrée des protestants dans l'église , Leibniz ne cachait point que l'un de ses motifs était puisé dans l'espérance qu'il concevait au sujet de l'influence réformatrice qui leur était réservée relativement à ces abus . Il souhaitait que l'on s'arrêtât dans la voie des innovations superstitieuses ; il ne doutait pas de cet heureux résultat si le catholicisme , renonçant à être exclusivement italien , reconnaissait enfin l'existence de grandes églises nationales et surtout d'une église allemande .

VI. Eschatologie.

Nos lecteurs se rappelleront que Leibniz , rompant simultanément en visière au scepticisme et à l'orthodoxie , attribuait au dogme de l'immortalité une espèce d'évidence . Il voyait dans la mort le passage naturel à une nouvelle existence , et n'admettait pas la séparation absolue de l'âme et du corps . Il existe , pensait-il , un germe indestructible du corps (*flos substantiæ*) , qui , par sa subtilité et son excellence , échappe à toute action dissolvante . Ce germe doit se développer et devenir le corps glorieux . Par là Leibniz rentrait dans la doctrine biblique de la résurrection et s'écartait de l'interprétation matérialiste qui en avait été donnée par la théologie catholique et par quelques protestants .

La doctrine du purgatoire , pensait-il , ne doit pas être un obstacle à l'union des églises . Il faut seulement que l'église

romaine ne la matérialise pas, qu'elle ne l'exploite pas dans un but autoritaire, et qu'elle ne mette pas à l'index les explications de ceux qui voient dans le feu purificateur autre chose que des flammes scintillantes, crépitantes et pétillantes. L'idée d'une purification des âmes au delà de cette vie est fort ancienne dans l'église. Qui peut dire qu'on ne la retrouve pas du tout dans les allusions bibliques à la dernière obole qu'il faut payer, au feu que traverse l'ouvrier fidèle mais imprudent, au baptême administré pour les morts ? Les protestants ont été trop loin en prenant sur eux d'affirmer qu'il n'existe au delà du tombeau que bonheur absolu ou châtiment irrévocable. Les catholiques sont tombés dans des excès plus dangereux en faisant de leur purgatoire une maison de détention, et en faisant intervenir le ministère des prêtres ici-bas pour la réduction du temps de réclusion. S'ils avaient eu plus de spiritualité, ils eussent compris que la liberté de l'âme pieuse peut jouer son rôle dans cette épreuve que la repentance imparfaite rencontre encore après la mort ; d'autre part, le protestantisme n'aurait pas été conduit à repousser le purgatoire comme un amoindrissement des doctrines de la grâce, et comme une ombre jetée sur leurs horizons lumineux. Si Rome n'avait pas fait un trafic scandaleux de messes et d'indulgences, il n'y aurait rien que de respectable dans l'usage antique de la prière pour les morts. C'est par des innovations absurdes et des anathèmes injustes que l'on a compromis cette doctrine du purgatoire, repoussée par les protestants et les grecs, mais dont l'idée-mère peut être acceptée et conservée par des chrétiens bibliques, pourvu que l'on reconnaisse la liberté de divergence sur un sujet aussi mystérieux.

N'oubliions point, rappelait encore Leibniz, que ce qui est ici en question, ce n'est point l'autorité de St. Augustin, dont les affirmations sur ce sujet n'ont rien de bien tranchant, mais l'usage déplorable que Rome a fait de cette doctrine pour asseoir sa domination spirituelle. A cet égard les observations de Leibniz sont marquées au sceau d'un protestantisme décidé.

On retrouve la même sagesse dans sa doctrine sur les peines éternelles, fort légèrement jugée par des hommes célèbres, et

mise gratuitement sur le compte d'un esprit de condescendance hypocrite. La possibilité d'un malheur sans fin sera toujours une conséquence de la liberté humaine. Tel était le principe de Leibniz, et l'on ne peut l'accuser d'avoir été en contradiction avec sa philosophie, car il n'était nullement spinoziste. Du reste, une fois cette possibilité proclamée, il s'est peu avancé en fait d'affirmations ultérieures ; surtout il s'est toujours gardé de poser l'éternité absolue des peines comme un article indispensable de foi. Il rappelait qu'Origène n'y avait pas cru, que St. Jérôme et Grégoire de Nysse en avaient douté et que les opinions de tels docteurs, fussent-elles erronées, ne sauraient être frappées d'anathème. Si, dans son *Systema*, il a exposé sur le dogme de l'enfer une théorie catholicisante, il l'a fait à un point de vue spiritualiste, qui n'était pas celui du moyen-âge. Il a vu dans la damnation, bien moins le résultat objectif d'un jugement que l'effet subjectif et prolongé de l'inimitié contre Dieu. Il pensait que la volonté humaine y a sa large part, et que même dans la supposition d'une peine littéralement éternelle, la doctrine d'un Dieu toujours prêt à faire miséricorde autant qu'il est en lui, subsiste pour nous préserver de tout blasphème contre sa bonté.

Les peines n'étant éternelles que dans leur corrélation avec un endurcissement indéfini, les répugnances du sentiment naturel et les objections présentées au nom de la compassion n'ont pas de fondement. L'être qui est dominé par la haine pour Dieu est placé en dehors des conditions qui peuvent intéresser notre sympathie dans ce monde. C'est déplacer la question que de raisonner sur les réprouvés d'outre-tombe comme nous le faisons sur les pécheurs d'ici-bas.

La légende sur le salut de Trajan prouve que l'antiquité chrétienne croyait qu'un réprouvé peut sortir de l'enfer ; Gottschalk croyait à une efficacité relative de la prière pour les damnés ; Augustin admettait la possibilité d'une diminution indéfinie des peines. La Bible enfin, tout en nous révélant ce qui nous est nécessaire pour nous communiquer un saint tremblement, laisse le champ libre à plus d'une interprétation propre à mitiger la doctrine de la réprobation, à un point de vue spéculatif.

S'il est des hommes qui ne voient la vérité que dans des extrêmes, nous ne sommes pas forcés de croire que Dieu ait réglé toutes choses selon leurs principes. (*Systema*).

Leibniz était disposé à admettre la doctrine du limbe des enfants ; il repoussait, en tout cas, celle de leur damnation.

La spiritualité avec laquelle il traite le sujet des peines éternelles se retrouve dans sa manière de parler des récompenses célestes. Il s'exprime avec élévation et profondeur sur la vision béatifique de la divinité.

Quoiqu'il ait proclamé plusieurs des principes sur lesquels repose l'idée d'un rétablissement final, on ne peut affirmer, avec quelques auteurs, qu'il l'ait réellement admise. Elle devait se retrouver dans un poème intitulé *Urania*, dont il a laissé le plan ; mais, de son propre aveu, cette fiction n'avait pas un but dogmatique.

Il repoussait les opinions millénaires, les trouvant en opposition avec l'idée toute céleste que l'Apocalypse nous donne de la nouvelle Jérusalem. Enfin il n'hésitait pas à reconnaître des anthropomorphismes dans quelques passages scripturaires dont la valeur parénétique est immense, mais dont l'intention n'est pas dogmatique. Le jugement dernier était à ses yeux la connaissance que l'homme reçoit de son sort final au moment de la résurrection. Les dialogues entre le Fils de l'homme, les élus et les réprouvés, lui paraissaient avoir quelque chose de fictif dans leurs péripéties et leurs effets de surprise.

VII. Tentatives de rapprochement entre les églises.

§ 1. *Mobiles et but de Leibniz dans ses travaux iréniques.*

Correspondance avec Bossuet.

Quelques auteurs n'ont pas cru devoir prendre au sérieux l'œuvre de conciliation poursuivie par l'illustre métaphysicien. Ils n'y ont vu que prudence diplomatique, curiosité savante, neutralité de philosophe. Nous regardons cette appréciation comme erronée. Leibniz était mu par un patriotisme ardent et par une piété aussi sérieuse qu'intelligente. Il croyait au grand

rôle de la vérité religieuse dans l'histoire du monde ; il s'affligeait en voyant que de fausses notions sur l'église et le christianisme avaient divisé l'Europe et affaibli l'Allemagne ; il ne désespérait pas de tout remède. Il sentait qu'il y avait là une grande œuvre, où le concours de tous était nécessaire ; il y apportait le sentiment de sa responsabilité personnelle, sa bonne volonté et ses talents.

Ceux qui ont contesté la sincérité et la religiosité de ses motifs se sont demandé comment les pieuses dispositions que nous lui prêtons sans arrière-pensée peuvent se concilier avec la négligence notoire qu'il apportait dans la pratique des devoirs dits de dévotion. L'objection est plus spacieuse que profonde. Quand un homme d'élite ne trouve pas la satisfaction de ses besoins spirituels dans les églises qui sont à côté de lui, quand d'autre part il fait loyalement profession d'indépendance confessionnelle, son absence dans les lieux de culte peut être attribuée à un sentiment qui est précisément le contraire de l'impiété. Il n'est pas besoin d'être un Leibniz pour trouver plus d'édification dans la retraite du cabinet qu'à des prédications de controverse telles que celles qui étaient à la mode, au XVII^{me} siècle, dans les églises luthériennes. — Mais, dit-on, il allait jusqu'à s'abstenir de la cène. — Soit ; on devrait cependant se rappeler qu'il y avait là-dessous un motif de conscience qu'il dérobait au public et qu'avaient respecté des ecclésiastiques auxquels il s'était ouvert. Bien que la tombe garde ce secret, il ne nous semble pas entièrement impénétrable. La participation à la cène, dans toute église, est un gage très avancé de sympathie pour ses principes. Leibniz, qui s'était prononcé très hautement sur les déficits qu'il reprochait au luthéranisme, ne pouvait communier dans une église luthérienne sans paraître en quelque sorte faire de la dévotion à la légère. L'attitude expectante qu'il prenait à huis ouverts l'appelait très consciencieusement à se tenir à l'écart des deux cultes qu'il voulait rapprocher. Dans l'ignorance où nous sommes sur ce qui concerne le dernier mot de la question, cette explication vaut certainement mieux qu'une imputation vulgaire d'impiété ou de neutralité égoïste.

Un seul trait suffit d'ailleurs pour montrer sa sincérité. Il n'a

pas abjuré, quoique l'intérêt lui traçât ce parti comme le plus naturel de tous dans sa position, et que son système religieux fût tel qu'il le fallait pour que l'abjuration lui fût possible sans déshonneur et sans scandale. Il n'a pas abjuré, quoiqu'il eût ait son entrée dans le monde au milieu de protecteurs catholiques, et que les circonstances ultérieures de sa vie eussent prolongé la tentation sous toutes les formes. Ni l'amitié d'un Boinebourg, ni l'influence d'un Valembourg, ni la faveur souveraine d'un Ernest de Hesse, ni l'ascendant austère d'un Arnauld, ni les flatteries d'un Pellisson, ni le prestige d'un Bossuet, ni l'ardeur de prosélytisme déployée par M^{me} Brinon, ni les séductions brillantes de la France, ni les intérêts politiques qui le rattachaient à l'Autriche ne purent lui faire déposer son attitude de neutralité ferme et de protestation indépendante, alors même que la tendance de ses études et la préoccupation constante d'un grand but l'appelait à porter ses regards sur les imperfections du système confessionnel auquel il était rattaché par la naissance, et sur les moyens de se rallier consciencieusement avec tous ses compatriotes à l'église que ses ancêtres avaient quittée. L'homme dont l'histoire présente un phénomène aussi exceptionnel ne peut mériter le reproche d'avoir manqué de sérieux dans sa carrière religieuse.

Il n'abjura pas, parce que derrière toutes les questions de compromis avec Rome se posait l'ancien dilemme du protestantisme : parole de l'homme ou Parole de Dieu. Il fut fidèle à sa conscience en gardant indéfiniment une position expectante, qu'il eût joyeusement quittée si le catholicisme eût franchement reconnu que la Parole de Dieu est au-dessus des canons de Trente.

Rien ne nous montre mieux sa droiture et sa pénétration que l'impossibilité où il se vit toujours de s'entendre avec Bossuet. De l'*Exposition au Systema theologicum*, il semblait qu'il n'y eût qu'un pas. Si Leibniz ne put jamais le franchir, c'est qu'il y voyait un abîme.

Il n'avait pu méconnaître dans l'apparente modération de l'évêque de Meaux, et généralement dans le gallicanisme, une tactique se rapportant non pas à l'union de l'église de Christ,

mais aux intérêts d'un despotisme sacerdotal toujours le même. La publication de l'*Exposition* avait préludé aux dragonnades ; celle des *Variations* à la révocation de l'édit de Nantes. Le libéralisme de la déclaration du clergé était plus apparent que réel ; la vraie pensée de ce manifeste était despotique, il s'agissait seulement d'un partage d'autorité entre Louis XIV et Innocent XI. C'était pour les intérêts de la politique française, non pour ceux de l'épiscopat chrétien, encore moins pour les libertés des églises, que les gallicans avaient travaillé. Leibniz ne voyait pas plus de largeur dans ce parti que dans l'autre. Les jansénistes eux-mêmes étaient aussi intolérants que les jésuites dès qu'il s'agissait d'accueillir des chrétiens résistant à l'arbitraire. Arnould avait justifié les atrocités de la persécution des Cévennes par des sophismes dignes d'un inquisiteur. Les seuls catholiques français dans lesquels on eût trouvé quelque justice envers leurs adversaires, les Poiret, les Richard Simon n'étaient pas consultés dans les grandes questions ecclésiastiques.

La correspondance de Leibniz et de Bossuet dura vingt-quatre ans, en comprenant dans ce laps de temps de longues phases d'interruption. Ces deux hommes n'avaient pas tardé à se déplaire mutuellement. Leibniz avait vu dès l'origine qu'il avait affaire moins avec le théologien qu'avec le prêtre. Bossuet, de son côté, était visiblement résolu à ne rien apprendre d'un protestant, fût-il le génie le plus universel de son siècle. Il eût trouvé sans doute quelque satisfaction de vanité à le regarder comme son catéchumène et à l'employer ensuite comme instrument pour ramener l'Allemagne protestante dans le giron de l'église. Leibniz ne se prêtant pas à ce rôle, il n'y avait rien à faire de lui.

Bossuet lui avait envoyé l'*Exposition de la foi catholique*, en y joignant le bref pontifical qui en déclarait le contenu suffisant. Leibniz s'était réjoui de cette dernière concession, dont il pouvait tirer un grand parti si elle était sincère. Une correspondance ultérieure lui prouva qu'il n'y avait là qu'une amorce. Les doctrines de l'*Exposition* étant admises comme suffisantes, l'équité voulait que la discussion fût permise sur les abus ecclésiastiques que ce livre s'abstenait de justifier. Bossuet évitait

tout aveu sur ces sujets. Là se trouvait la différence capitale entre l'*Exposition* et un écrit célèbre de la même époque, destiné aussi à réconcilier avec Rome des protestants retenus par des scrupules sérieux ; nous voulons parler du *Catholique discret*, ouvrage du landgrave Ernest. Le prince allemand n'avait rien dissimulé des plaies de son église, croyant que la cause du catholicisme n'avait rien à gagner à s'allier à celle de l'immoralité et du mensonge. Le prélat français semblait penser autrement, et estimer avoir assez fait en jetant de la poudre aux yeux pour donner au catholicisme de son temps toutes les apparences possibles de largeur et de spiritualité.

Leibniz avait démasqué le grand sophisme caché dans l'*Exposition*. Comme apologie du catholicisme officiel devant les scrupules de la piété puritaine, ce manifeste renfermait des idées qui concordaient avec celles du *Systema*. Mais défendre une église contre des accusations exagérées et imposer son autorité comme infaillible et absolue, sont deux choses distinctes. Bossuet se plaisait à les confondre pour extorquer la soumission de ceux qu'il avait convaincus d'exagération dans leurs scrupules et d'injustice dans leurs attaques. Ce piège, qu'avait surpris la conscience de bien des protestants, penseurs médiocres, n'était pas assez bien caché pour échapper à la clairvoyance de Leibniz. « Tout ce qui est tolérable, » répondait-il, « n'est pas véritable, et tout ce qui est véritable n'est pas toujours nécessaire. On n'est point obligé de suivre toute doctrine qu'on peut excuser. »

Bossuet laissait des années entières s'écouler avant de répondre aux lettres les plus importantes de Leibniz, et ne prenait la plume que lorsqu'il était mis en demeure de s'expliquer. Il en usait de même pour toutes les communications analogues. Il n'ouvrait pas les mémoires présentés par les théologiens du Hanovre à Spinola, et les laissait dans la poussière de sa bibliothèque ; il ne daignait pas lire la savante histoire du protestantisme allemand de Seckendorff, pensant apparemment que si elle était bonne, elle était superflue depuis qu'il avait écrit les *Variations*, et que si elle était en contradiction avec ce livre fameux, elle ne méritait pas d'être consultée.

Il aurait indéfiniment conservé cette attitude dédaigneuse, sans l'ardeur dévorante qui poussait M^{me} de Brinon à le stimuler. Cette dévote célèbre se croyait appelée du ciel à faire rentrer dans le bercail les luthériens égarés, et voyait dans Leibniz les prémisses futures de cette moisson désirée. Elle l'invitait onc-tueusement à se jeter dans les bras du pape, comme l'enfant prodigue. Leibniz se mettait en frais d'érudition pour lui répondre, non qu'il oubliait que sa forte théologie passait par-dessus la tête de sa correspondante ; mais il savait que tout ce qu'il écrivait arrivait sous les yeux de Bossuet. Grâces à cette persévérance, il reçut en 1699, au bout d'un silence de cinq ans, une lettre de l'illustre évêque. Toutefois Bossuet n'eut pas à se féliciter d'avoir renouvelé le débat interrompu.

En effet, Leibniz l'avait mis sur le terrain brûlant de la politique, et les récentes injustices de Louis XIV ne pouvaient être palliées par le plus éloquent avocat. Bossuet dut abandonner la discussion et s'en tenir à ses allures autoritaires et tranches. S'en remettant au Dieu qui touche les cœurs, il se lavait les mains de son insuccès auprès d'un prosélyte récalcitrant.

L'œuvre que Bossuet abandonnait fut reprise par des hommes auxquels la bonne volonté ne manquait pas. Pleins de reconnaissance pour celui qui les avait si bien défendus dans leurs affaires de Chine, les jésuites voulaient le payer de retour en le conduisant au salut. Ils lui exprimaient leur affliction au sujet de son obstination à rester hors de l'église qui seule peut sauver ; ils lui conseillaient de chercher la vérité. Sans s'importuner de leurs obsessions, Leibniz les assurait qu'il avait suivi leur recommandation bienveillante, avant d'avoir eu l'occasion de les en remercier.

Tout cela ne s'accorde guère avec le jugement des écrivains qui voient dans Leibniz un de ces hommes médiocrement religieux, et disposés à acheter l'union extérieure de l'église au prix de convictions profondes. Dans toute sa correspondance avec les catholiques éminents, nous trouvons en lui un chrétien sérieux demandant comme préliminaire indispensable de paix que le dogme biblique soit proclamé critère souverain de toute

doctrine, de toute institution, de toute pratique autorisée dans l'église. En conséquence de ces principes, on le vit toujours considérer Luther comme un bienfaiteur du genre humain et se rallier à ses doctrines, tout en faisant des réserves sur l'appréciation de ses actes. Il applaudissait aux abjurations de catholiques quand il y voyait la seule issue ménagée à des convictions sérieuses gênées par le despotisme sacerdotal.

Lorsque l'on invite un homme à se convertir, il est naturel de supposer que sa vie religieuse et morale laisse beaucoup à désirer. Chose remarquable, les correspondants catholiques de Leibniz, tous hommes sérieux, l'engageaient à se convertir, sans qu'un mot échappé de leur plume donnât à penser que sa piété personnelle ne fût pas au titre. Tel qu'il était, ils l'acceptaient et ne lui demandaient que de changer de drapeau. Cet éloge indirect n'a pas frappé tout le monde. Il semble même qu'il soit convenu de n'y pas faire attention. Dévots et libres penseurs sont d'accord pour parler de son indifferentisme comme d'une chose reconnue. Et cependant ses paroles et ses actes témoignent contre cette inculpation. Parmi les premières, nous pourrions citer bien des révélations de sa pensée intime sur le mépris qu'il éprouvait pour une morale sans fondement religieux, sur le sentiment qu'il avait de sa responsabilité devant Dieu, sur son indépendance par rapport aux jugements des hommes. Quant à ses actes, il n'ont pas démenti, dans leur ensemble, ces sentiments élevés.

§ 2. *Espérances de transaction en Allemagne. — Faits ultérieurs.*

Ce n'était point en utopiste que Leibniz participait à des tentatives d'union que des hommes politiques prenaient eux-mêmes au sérieux. Il ne se dissimulait pas l'improbabilité d'un résultat heureux, mais tant qu'il ne le croyait pas absolument chimérique, il estimait qu'il était de son devoir de travailler à l'amener. « Celui qui ne veut commencer que lorsque tout est fait, disait-il, risque le plus souvent de ne rien faire. »

On ne s'étonnera donc point qu'il ait suivi avec le plus grand intérêt l'œuvre de réconciliation tentée du côté du catholicisme

par le cardinal Spinola dans sa mission auprès des cours protestantes de l'Allemagne, et qu'il ait cherché à mettre en avant un programme plus acceptable que celui du négociateur ultramontain. Les circonstances, sans être réjouissantes, pouvaient autoriser quelque espoir.

Ce qu'il avait vu à la cour de Mayence lui avait montré que le catholicisme souffrait intérieurement d'un affaiblissement incurable. Si les théologiens y parlaient d'inaffidabilité, d'autorité salutaire, les diplomates sentaient que l'ère des guerres de religion était close, et leur persuasion était partagée à Rome. L'Allemagne entière éprouvait le besoin de paix et ne pouvait le satisfaire qu'en ôtant tout prétexte à l'intervention de la France. Pour cela il fallait une sage réglementation des intérêts confessionnels et beaucoup de concessions réciproques.

En fait d'états protestants, le Hanovre avait inauguré une politique religieuse conforme aux idées de Leibniz. Les états catholiques ne regimbaient pas contre toute pensée conciliante. Le mot de synode avait été prononcé. La cour de Vienne, sans avoir osé s'en emparer, avait consenti à des conférences préliminaires.

Ces conférences, tenues surtout en Hanovre, commencèrent en 1683, à l'occasion de la mission de Spinola. Leibniz s'était d'abord tenu à l'écart. Le cardinal ne lui inspirait pas beaucoup de confiance. D'autre part, il déplorait cette tendance systématique qui portait les catholiques à commencer par les points de divergence, en évitant de constater l'existence d'un terrain commun. Il pensait que si toutes ces tentatives de conciliation devaient aboutir à quelque chose d'heureux, ce ne serait que grâce à la sagesse des princes.

L'attitude de Rome était inquiétante. Elle ne tenait compte des concessions des protestants que pour s'en prévaloir contre eux. La révocation de l'édit de Nantes et les persécutions exercées en Hongrie avaient été sa réponse aux gages de tolérance donnés par le Hanovre et le Brandebourg. Des catholiques loyaux tels que le landgrave Ernest en étaient indignés, mais on les forçait de parler bas.

C'est dans l'année 1687, ou dans le commencement de la sui-

vante, que nous croyons devoir placer la composition du *Systéma*, projet de compromis destiné vraisemblablement à être connu à la cour de Vienne. A cette époque Leibniz multipliait les démarches dont il pouvait attendre quelque chose. Mais ses espérances s'évanouissaient à mesure qu'il apprenait à connaître Rome. Il pouvait se décourager, car, si conciliant qu'il fût, des catholiques modérés repoussaient vivement ses idées. Son auguste ami, le même landgrave Ernest que nous avons souvent cité dans cette étude, craignait que son syncrétisme ne fût fatal à la partie de la chrétienté qui n'avait pas fait naufrage avec Luther ; il ne croyait l'union possible que si les protestants se rendaient au Vatican la hart au col.

Si Leibniz avait attendu quelque chose de l'intelligence d'Innocent XI, il eut lieu de déplorer l'indifférence de ses trois successeurs pour les grands intérêts de l'Allemagne. Que pouvait-il espérer d'eux ? Les intérêts de leur despotisme leur étaient plus précieux que ceux des âmes, au point de vue le plus catholique. Pour se donner la satisfaction de déplaire aux gallicans, ils laissaient des diocèses sans conducteurs spirituels.

L'empereur Léopold désirait l'union. Dans cette pensée, il eût voulu voir à la tête de la chrétienté un pape fort. Louis XIV voulait un pape faible. Peu lui importait que les abus s'invétérassent, pourvu que sa politique ne fût pas contrecarrée. Il était intéressé au maintien du schisme en Allemagne ; Leibniz ne l'ignorait pas. Aussi pensons-nous que le vrai but de sa correspondance avec Bossuet était de vaincre l'obstacle que l'union rencontrait dans la politique française.

Pendant les dix années écoulées entre la rédaction du *Systéma* et celle du projet d'union (1688-1698), l'horizon s'était singulièrement obscurci pour les protestants d'Allemagne. L'électeur de Saxe avait abjuré ; la paix de Ryswick avait porté atteinte aux droits qui leur étaient reconnus par celle de Westphalie. Des catholiques souffraient de cette humiliation qui les froissaient dans leurs sentiments patriotiques. Leibniz pouvait espérer que ces derniers seraient favorables à son projet. Il ne se trompait pas. Ses idées furent, un moment, bien accueillies

à Vienne. L'évêque de Neustadt l'encourageait, et grâce à l'appui du nonce Davia, cette pièce célèbre parvint à la connaissance du pape. Toutefois il ne reçut pas de réponse de ce dernier.

L'électeur de Hanovre le remercia sincèrement. L'empereur Léopold écrivit à Rome le 16 février 1701, que le moment ne devait pas être négligé, que les protestants n'avaient jamais été plus rapprochés du catholicisme, et il demanda des conférences tenues dans le plus grand secret. Il est probable que Leibniz ne fut pas étranger à la rédaction de cette lettre. Cette recommandation de secret rentrait particulièrement dans ses vues. Il avait peur que des protestants, prêts à se servir du pape contre Louis XIV, ne se refroidissent à la pensée d'un rapprochement religieux ; la plus grande prudence était nécessaire.

La guerre de succession vint bientôt diriger d'un autre côté l'attention de la cour de Vienne.

Le projet d'union eut également à souffrir du revirement qui se produisit dans la politique de la maison de Hanovre, en matière confessionnelle, depuis que la dignité électorale lui fut assurée sans contestation, et surtout depuis qu'elle eut à donner des rois à l'Angleterre. Leibniz n'abandonna point pour cela son projet. Il se tourna du côté de la maison de Brunswick, qui penchait fortement pour l'Autriche et le catholicisme et donna des preuves de ses sympathies par des abjurations célèbres. Leibniz avait encouragé celle de la princesse Elisabeth, plus tard impératrice d'Allemagne. Il l'avait fait dans la pensée de travailler à l'union et en posant des réserves dont nous avons parlé plus haut. Il ne tarda pas à voir que Rome seule avait profité de cette condescendance politique. Quant à l'abjuration du vieux duc et des deux autres princesses, son influence n'y fut pour rien, et il déplora les manifestations de fanatisme dont ces événements furent l'occasion.

La bulle *Unigenitus* et le langage tenu par le clergé français à la mort de Louis XIV, lui montrèrent que l'ultramontanisme était irréconciliable. L'Allemagne catholique n'avait plus qu'à porter le joug. Ainsi que le remarquait le prince Eugène, la religion, qui doit unir les hommes, semblait réservée à une destination contraire sur le sol germanique.

Et cependant Leibniz ne se décourageait pas. Ses idées sur l'église universelle, repoussées en Italie, en France et en Allemagne, avaient pénétré jusqu'en Russie. elles répondaient à l'une des pensées les plus hautes de Pierre le Grand. Le tsar, qui voulait aussi un véritable concile œcuménique, comptait sur Leibniz pour préparer cette œuvre grandiose. La bonne volonté ne manquait pas au vétéran de cette cause. Mais il exprima des doutes sur la question d'opportunité et sur les moyens pratiques. C'était d'un concile œcuménique qu'il s'agissait. Or, pour qu'une assemblée méritât ce titre, il eût fallu la présence des évêques de Turquie et d'Asie mineure, et l'on ne pouvait espérer, en ce moment, que la Porte leur laissât toute liberté d'action. La guerre vint justifier les hésitations de Leibniz et retarder indéfiniment l'accomplissement de son désir le plus intime.

§ 3. *Travaux relatifs à l'union des églises protestantes entre elles.*

Un protestant qui portait l'esprit de paix jusqu'à projeter la réconciliation de toutes les églises ne pouvait être étranger à une espérance moins vaste et plus abordable, celle de voir les enfants de la réformation se rapprocher les uns des autres. Aussi devons-nous associer le nom de Leibniz à celui de Pufendorff, de Thomasius, de Conring et d'autres hommes éminents, que le patriotisme et la piété conduisaient à unir leurs efforts pour effacer toute ligne de démarcation entre les luthériens et les calvinistes. Il voyait avec peine que les stipulations du traité de Westphalie en faveur de ces derniers n'étaient pas respectées. La France, en particulier, n'avait rien négligé pour faire prévaloir sa politique de division et pour rendre les réformés allemands odieux à leurs compatriotes. Leibniz travailla à réconcilier le luthéranisme et le calvinisme, dans le même esprit qu'il avait déployé sur un plus vaste terrain. Théologien, il chercha la synthèse des doctrines respectives, et composa, dans ce but, son *Traité sur la prédestination* (1671). Diplomate, il ne négligea aucune occasion de montrer que l'union des protestants était réclamée par leurs intérêts et par ceux de l'empire.

Cette question n'était pas nouvelle pour les princes protestants. Elle avait souvent ému leur sollicitude. Mais, au commencement du siècle dernier, le Hanovre se croyait intéressé à la laisser de côté pour ne pas réveiller les susceptibilités de la France, et, quoique la Prusse eût fait un grand pas depuis qu'elle avait un souverain calviniste, son activité dans les réformes iréniques n'était pas à la hauteur de ses principes en matière de tolérance. Leibniz aurait voulu voir une entente s'établir entre les puissances protestantes de l'Europe sur les moyens d'obtenir une fusion ; mais il tenait compte des obstacles et, pour se borner aux mesures praticables, il écartait l'idée d'une conférence trop générale. L'on pouvait et l'on devait, pensait-il, réunir les grandes sommités théologiques du Hanovre, du Brunswick, du Brandebourg et de l'Angleterre, mais il fallait être prudent à l'endroit des Hollandais et des Suisses, trop prononcés contre le luthéranisme, et difficilement traitables.

Il fallait également certains ménagements avec les Saxons, sujets d'un roi catholique intéressé à exploiter leurs préventions théologiques et à diviser les protestants. En attendant une conférence modèle, Leibniz eut la satisfaction de voir se former le *collegium irenicum*, commission préliminaire et mixte, composée de cinq membres, dont deux réformés. Néanmoins l'œuvre n'avancait pas. Le dogmatisme luthérien et le puritanisme calviniste ne pouvaient trouver le vrai terrain de transaction, et l'épiscopat, dont on voulait faire un trait d'union, était une pierre d'achoppement. Le mariage du prince héritier de Prusse avec une princesse hanovrienne vint renouveler des pensées de rapprochement, mais un siècle devait s'écouler avant que l'union évangélique fût autre chose qu'une espérance. Ce succès tardif, et tellement posthume qu'il nous fait presque oublier Leibniz, sert à proclamer une grande leçon, c'est que dans une œuvre telle que celle qu'il avait entreprise, la bonne volonté, la science, l'impartialité, les efforts individuels les plus admirables ne peuvent rien contre les circonstances. Il faut l'action providentielle pour les conduire et pour faire mûrir avec elles les fruits dont elles s'obstinent à retarder la venue.

La réflexion toute naturelle qui se présente à nous à la fin d'un chapitre important de l'histoire de Leibniz, est au fond celle qui sert de conclusion à nos études sur sa théologie. Il l'avait faite lui-même, en remarquant qu'il travaillait pour la postérité. Une telle pensée est mélancolique pour ceux qui regardent au moment présent, encourageante pour ceux qui croient à l'avenir. A ce double titre, elle retrouve son opportunité dans notre siècle. Nous ne sommes pas de ceux qui regrettent que Leibniz ait cherché dans l'union religieuse le gage de la vraie paix politique. L'esprit public a pour condition l'accord des hommes sur ce qu'il y a de plus important dans la vie. Si le vent populaire ne souffle pas du côté de la religion, nous ne traiterons pas pour cela la religion de chimère : nous nous en prendrons à ceux qui, ayant pour mission de la faire aimer, l'ont compromise. Les temps que nous traversons justifient les principales prévisions de Leibniz. Il n'y a rien à espérer de l'ultramontanisme. Sa tutelle, insupportable jadis à un Boinebourg, l'est encore plus aux hommes d'état de notre siècle. Si les circonstances lui ont permis de se montrer toujours plus intolérant dans le domaine spirituel, où sa compétence devait nécessairement se circonscrire, là même sa tyrannie pèse à ceux qui s'obstinent à l'accepter. Il a réussi dans bien des réactions, il a si bien discipliné le clergé catholique qu'un Wesseberg et un Sailer sont impossibles. L'ivresse du triomphe lui a fait proclamer par un de ses principaux organes que les peuples latins sont aujourd'hui les seuls dépositaires de la civilisation et de la foi. Il est permis à des Allemands de penser d'une manière différente, et de rappeler les espérances que l'italien Sarpi rattachait à l'influence de leur pays pour le jour où la cause du catholicisme ne serait plus identifiée à celle d'un sacerdoce subalpin.

Tous les catholiques sont loin de souscrire aux 431 anathèmes du concile de Trente. En vain Rome veut-elle perfectionner cette œuvre d'intolérance et de fanatisme ; plusieurs de ceux que l'on mène s'associeront à cette pensée d'un prélat contemporain : « En tant que chrétiens, les protestants sont nos frères, en tant que protestants, ils sont pour nous une pierre à aiguiser. »

Les protestants, de leur côté, ne peuvent oublier que Leibniz n'a pas été le seul de leurs théologiens qui ait reconnu au catholicisme sa raison d'être. Cette pensée a été proclamée par Schleiermacher. Il ne s'agit pas plus de renverser le catholicisme comme une idolâtrie, que de se courber sous le joug des anathèmes : il faut rapprocher les églises sur un fondement indestructible.

La personne du Christ, c'est là ce fondement. Voilà le dogme que la théologie contemporaine est appelée à affirmer et à défendre.

Si l'on a demandé récemment à la philosophie française de se souvenir de Descartes pour ne pas sombrer contre les écueils du positivisme, nous demanderons à la philosophie allemande, pour des raisons semblables, de ne pas oublier Leibniz.

Quant au concile, nous le laisserons de côté, nous rappelant, avec l'auteur du *Systema*, que donner pour vrai ce qui ne l'est pas c'est servir la cause de l'athéisme, et nous nous résignerons à nous voir contester le titre de chrétien, s'il faut être ultramontain pour avoir le droit de le porter

J. J. DUFOUR, pasteur.