

**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.

**Kapitel:** III: L'autorité dogmatique de l'église

**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>**

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<sup>me</sup> 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<sup>me</sup> 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 jour<sup>1</sup>, ce dogme

<sup>1</sup> 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 surprenne 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<sup>e</sup> 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'athéisme<sup>1</sup>. 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.

<sup>1</sup> 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<sup>me</sup> siècle et celle du XVII<sup>me</sup>. 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<sup>me</sup> 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<sup>me</sup> 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<sup>me</sup> 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<sup>e</sup> 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-