

<b>Zeitschrift:</b>	Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
<b>Herausgeber:</b>	Revue de Théologie et de Philosophie
<b>Band:</b>	34 (1901)
<b>Heft:</b>	1
<b>Artikel:</b>	Joseph de Maistre théoricien de l'ultramontanisme. Partie 3, De Maistre et la théologie du catholicisme
<b>Autor:</b>	Lombard, Emile
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-379701">https://doi.org/10.5169/seals-379701</a>

### 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:** 16.02.2026

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

# JOSEPH DE MAISTRE THÉORICIEN DE L'ULTRAMONTANISME<sup>1</sup>

PAR

EMILE LOMBARD

---

## CHAPITRE TROISIÈME

### De Maistre et la théologie du catholicisme.

« S'il m'était permis d'établir des degrés d'importance parmi les choses d'origine divine, écrivait de Maistre à une dame russe, je placerais la hiérarchie avant le dogme, tant elle est indispensable au maintien de la foi<sup>2</sup>. »

En effet, un ultramontain est nécessairement plus indifférent au fond de l'enseignement ecclésiastique qu'aux formes qui le garantissent infaillible. En proclamant l'infaillibilité personnelle du pape parlant *ex cathedra*, l'Eglise n'a pas formulé un *dogme*, si l'on entend par là une définition portant sur le contenu de la foi. La constitution qu'elle s'est donnée a ceci de particulier, qu'elle suppose nulle la valeur intrinsèque des divers articles dont se compose le Credo. C'est de l'autorité du pape que dépend désormais et procède celle du symbole. Comme la foi en l'omnipotence spirituelle du successeur de saint Pierre embrasse toutes les croyances nécessaires au salut, nul besoin n'est, du moment que l'on a confessé cette vérité capitale, de se montrer très scrupuleux sur les détails de la doctrine. De Maistre, comme nous l'avons vu, jugeait plus contraire à l'orthodoxie d'attaquer la mé-

<sup>1</sup> Voir les livraisons de septembre et de novembre 1900.

<sup>2</sup> T. VIII des Œuvres, p. 142.

moire d'un pape que de l'excuser d'avoir souscrit au monothélisme.

Ce qu'il y a de proprement dogmatique dans son œuvre ne se comprend, n'a de raison d'être qu'à titre d'application et de confirmation de sa théorie du gouvernement pontifical. La notion d'une Eglise indéfectible incarnée dans une personne humaine nous fournit la clef de la philosophie religieuse qui, après s'être ébauchée dans les *Considérations sur la France*, s'organise définitivement dans les *Soirées de Saint-Pétersbourg*.

Parmi les multiples problèmes de la théologie, il en est deux sur lesquels s'est exercée avec prédilection la verve dialectique de notre auteur: le mode de la révélation, et l'action de la Providence dans le monde. Ces deux questions, très étroitement corrélatives de la question d'autorité, étaient celles qui, durant le dix-huitième siècle, avaient donné lieu aux plus vives polémiques entre le philosophisme et les partisans de l'Eglise. La dogmatique de Joseph de Maistre comprend donc deux éléments principaux, qu'il est bon de distinguer pour la clarté de l'exposition, quoiqu'ils soient intimement unis dans sa pensée: une théorie de la connaissance et une théodicée<sup>1</sup>.

## I

### **Théorie de la connaissance.**

Entre les diverses hypothèses proposées pour expliquer l'origine des idées, de Maistre n'hésite pas à choisir celle de l'*innéité*.

Dieu, en créant l'homme, lui avait communiqué la vérité par voie surnaturelle. Il lui avait fait don d'un langage parfait, auquel correspondait une philosophie parfaite; car, de la propriété des termes, résulte nécessairement la justesse des concepts. Toutes nos connaissances actuelles peuvent se ramener à quelques données générales dont l'origine ne s'ex-

<sup>1</sup> Nous prenons ce mot dans son sens strictement étymologique de *théorie de la justice divine*.

plique que par une intervention spéciale de la divinité. Ces vérités, que nous percevons par intuition, s'imposent à l'esprit comme évidentes. Ou pour mieux dire, elles sont l'esprit, « elles le constituent ce qu'il est. » « Demander l'origine de ces idées, c'est demander l'origine de l'origine, ou l'origine de l'esprit<sup>1</sup>. »

Il y a à prendre et à laisser dans cette thèse. Veut-on dire que notre être spirituel recèle quelque chose d'antérieur à l'expérience sensible? Veut-on, à la formule de Locke : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, opposer la réponse de Leibniz : *Nisi ipse intellectus?* Dans ce cas on se borne à nier que de la sensation puisse sortir la connaissance. Mais autre chose est de rejeter le sensualisme, autre chose de vouloir expliquer la provenance de tout ce que nous savons par une action extérieure de la divinité sur notre esprit, action consistant à y imprimer un nombre plus ou moins grand d'idées toutes faites. Comment concevoir cette communication surnaturelle, cette opération magique dans laquelle notre intelligence n'aurait joué qu'un rôle absolument passif? Des connaissances venues du dehors, préexistant en nous à l'activité consciente de l'esprit, sont de purs fantômes de l'imagination.

De Maistre embrouille donc singulièrement la question en affirmant à la fois, sans voir que ces deux affirmations sont contradictoires, l'existence d'un principe pensant, et celle d'un ensemble de notions intellectuelles dans l'acquisition desquelles la pensée n'aurait été pour rien<sup>2</sup>. Il reproche à Bacon d'avoir méconnu, dans sa théorie de l'induction, que toute expérience concluante n'est qu'une partie nécessaire d'un syllogisme interne, dont la majeure est fournie par l'un ou l'autre des axiomes inhérents à notre constitution mentale<sup>3</sup>. Le savant, travaillant dans son laboratoire, est effectivement obligé de supposer, sans en avoir la preuve palpable,

<sup>1</sup> *Examen de la philosophie de Bacon*, p. 37 et 39. Cf. *Soirées de Saint-Pétersbourg*, vol. I, p. 248.

<sup>2</sup> Voir A. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, p. 355-356.

<sup>3</sup> *Examen de la philosophie de Bacon*, p. 24.

que ce qui est vrai des faits qu'il observe, est vrai de tous les faits du même ordre. Mais allons plus loin. Toutes les « maximes originelles, » dont parle de Maistre, ne se ramènent-elles pas, en dernière analyse, à cette foi en la généralisation des données de l'expérience, à ce postulat sans lequel il n'y aurait pas de science possible, et qui n'est autre que le principe de raison suffisante? *L'ordre existe dans l'univers. Tout ce qui est a une cause, une raison. Aussi de l'identité des effets, pouvons-nous conclure à celle des causes.* Dire que sous toutes nos connaissances se retrouve cette affirmation *a priori*, c'est constater simplement que nous possédons la faculté de raisonner, que nous avons été constitués êtres raisonnables. « Il n'y a pas autre chose d'inné à la raison que la raison même. » Voilà à quoi doit se restreindre, pour devenir soutenable, la thèse de l'innéité<sup>1</sup>.

De Maistre, de même que Bonald, avec lequel il se rencontre sur beaucoup de points, commet, dans sa théorie des idées innées, et du langage inné, — pour lui ces deux questions n'en font qu'une, — l'erreur de croire que Dieu n'est l'auteur que de ce qu'il crée directement et de toutes pièces. Tout en reprochant à Rousseau et à ses disciples d'opposer arbitrairement la volonté divine aux lois de la nature, il ne laisse pas de raisonner exactement de la même manière. Le sens de l'immanence lui fait défaut. Il ne conçoit pas que Dieu puisse agir dans et par les causes secondes, sans qu'il soit possible de marquer où son action commence et où elle finit, comme ce serait le cas si Dieu et l'univers étaient deux puissances extérieures l'une à l'autre et s'excluant l'une l'autre.

Au reste, si de Maistre défend avec tant d'ardeur la théorie que nous venons de critiquer, c'est que, dans ce débat, le principe d'autorité est en jeu. Il n'expose pas, qu'on se le dise bien, une opinion scientifique; il plaide une cause. Affirmer que toutes nos connaissances sont de provenance sur-naturelle, c'est une manière de dire que dès la création, une

<sup>1</sup> Voir A. Fouillée, *Histoire de la philosophie*, p. 308.

tradition infaillible s'est formée, dont la garde a été commise au sacerdoce. De Maistre ne pouvait rien imaginer de mieux, pour rehausser l'autorité du dogme romain, que de lui assigner une origine contemporaine de celle du monde.

Par le fait qu'il légalise la religion, le catholicisme tend à y faire prédominer l'élément intellectuel. Cela se conçoit. On n'impose pas un sentiment ; mais on peut imposer une doctrine. Aussi la théologie ultramontaine n'a-t-elle rien de mystique. De Maistre est rationaliste à sa manière. Il n'y a pas pour lui deux ordres de vérités, les unes accessibles à l'esprit, les autres sensibles au cœur. Il entend bien que l'individu reconnaîsse, en présence de ce qu'enseigne l'Eglise, l'impuissance de ses facultés rationnelles. « Au lieu, dit-il, de nous efforcer de pénétrer les mystères de la religion, il faut subordonner à la religion toutes nos connaissances. » Mais est-il besoin de faire remarquer que des vérités exigeant la soumission de l'intelligence ne peuvent être elles-mêmes que d'essence intellectuelle ?

Le contenu de la religion consistant, selon de Maistre, en un système de dogmes revêtus du sceau divin, il n'a qu'à projeter cette notion dans le passé pour aboutir à sa théorie d'une révélation primitive, à la fois métaphysique et religieuse. De là à l'idée d'une caste instituée dépositaire de cette révélation, la transition lui est facile. Nous allons voir sa pensée revenir mathématiquement à son point de départ, après avoir, comme de coutume, décrit un cercle parfait.

Comment les pures lumières accordées à nos ancêtres ont-elles perdu leur éclat originel ? De Maistre met cette altération de l'intelligence humaine en rapport avec la chute. « Si l'homme est sujet à l'ignorance et au mal, dit-il, ce ne peut être qu'en vertu d'une dégradation accidentelle qui ne sautrait être que la suite d'un crime<sup>1</sup>. » Cependant il semble admettre que « l'ère de l'intuition » n'a pas pris fin avec l'âge d'or. « Les châtiments, lisons-nous plus loin, sont toujours proportionnés aux connaissances du coupable ; de manière

<sup>1</sup> Pour cette citation et les suivantes, voir *Soirées de Saint-Pétersbourg*, vol. I, p. 66, 71-72.

que le déluge suppose des crimes inouïs, et que ces crimes supposent des connaissances infiniment au-dessus de celles que nous possédons. » Ainsi donc l'humanité a pu être pendant un certain temps à la fois criminelle et savante. « Après la grande catastrophe, continue-t-il, ces connaissances, dégagées du mal qui les avait rendues si funestes, survécurent dans la famille juste à la destruction du genre humain. » Et il ne doute pas que dans la période qui suivit le déluge, les hommes n'aient longtemps conservé la précieuse faculté de « voir les effets dans les causes. » Donc, abstraction faite des détails, qui restent peu clairs, voici comment peut se résumer sa pensée sur la question qui nous occupe : le premier péché eut pour conséquence de priver notre race de la contemplation ineffable appelée « vision béatifique. » Mais cette transgression fut suivie d'un grand nombre d'autres, auxquelles correspondirent autant de dégradations successives de l'esprit humain. De telle sorte que l'erreur et le mal sont de provenance identique.

Dès lors, si la tradition de la vérité, — pour de Maistre, ne l'oubliions pas, la vérité religieuse se confond avec la vérité métaphysique, — si cette tradition, disons-nous, quoique notamment altérée, s'est cependant maintenue d'âge en âge au sein de l'humanité, c'est grâce à la sagesse divine qui y a pourvu, en particulier par l'institution du sacerdoce.

L'œuvre révélatrice de Dieu dans le monde antique se manifeste avant tout par l'élection d'Israël. « La religion chrétienne se noue à un autre ordre de choses, à une religion typique qui l'a précédée. L'une ne peut être vraie sans que l'autre le soit ; l'une se vante de promettre ce que l'autre se vante de tenir ; en sorte que celle-ci, par un enchaînement qui est un fait visible, remonte à l'origine du monde<sup>1</sup>. » Mais en dehors même de l'hébraïsme, de grandes vérités se sont conservées, qui sont le patrimoine commun de tous les peuples. De Maistre n'est pas embarrassé pour trouver, chez tous, les linéaments de la doctrine catholique. Il affirme que le

<sup>1</sup> *Considérations sur la France*, p. 62.

dogme de la Trinité, entre autres, appartient aux traditions universelles<sup>1</sup>. Et il y a dans cette assertion une part de vérité, puisque les formules ecclésiastiques se sont élaborées sous l'influence de la philosophie grecque, qui s'était approprié des éléments provenant des plus anciennes croyances métaphysiques de l'Orient. A l'exemple des Pères et des conciles, il invoque l'autorité d'Aristote et de Platon presque en même ligne que celle des écrivains sacrés. Ces grands penseurs lui apparaissent comme des flambeaux en qui s'est concentrée toute la lumière éparsée dans le paganisme antique. Il veut voir en eux des précurseurs de Jésus-Christ. « La philosophie de Platon, dit-il, est la préface humaine de l'Evangile. »

L'Evangile, selon lui, c'est encore une connaissance sur-naturelle, venant épurer et enrichir la révélation antérieure. « Quelle vérité, s'écrie-t-il, ne se trouve pas dans le paganisme? » Jésus-Christ semble ainsi n'avoir rien apporté au monde de spécifiquement nouveau. Son rôle, comme révélateur, s'est borné à fonder une société, héritière du sacerdoce mosaïque, à laquelle il a remis le soin et conféré le privilège de garder intacte la saine doctrine et de l'enseigner aux hommes. Toutefois qu'on s'entende: il ne s'agit pas d'un code écrit et immuable. Le dogme ecclésiastique, implicitement contenu dans l'enseignement de Jésus et des apôtres, en est sorti par voie d'épanouissement graduel. L'Eglise ne s'est mise à formuler officiellement sa foi qu'afin d'affermir son unité menacée par l'hérésie<sup>2</sup>. Dans le cours des siècles certaines vérités sont venues au jour, qui, sans doute, étaient en germe dans la croyance des âges antérieurs, mais n'avaient jamais été l'objet de définitions explicites. En ce sens on peut dire que le dogme évolue. De Maistre n'emploie pas ce terme; mais il répond très exactement à sa pensée<sup>3</sup>.

Cette théorie de l'élaboration progressive du symbole se

<sup>1</sup> *Soirées de Saint-Pétersbourg*, vol. I, p. 218.

<sup>2</sup> *Essai sur le principe génératrice des constitutions politiques et des autres institutions humaines*, §§ XV et XVII.

<sup>3</sup> « ... Tout ce qui vit dans l'univers, change, suivant les circonstances, en tout

trouve déjà chez saint Vincent de Lérins. Les catholiques modernes l'ont reprise et complétée. Elle leur fournit le moyen d'esquiver le reproche d'immobilisme qu'ils s'entendent si souvent adresser, et, en même temps, de justifier l'introduction d'articles nouveaux dans le Credo de l'Eglise. Mais une question se pose : s'il est vrai que le catholicisme, en tant que système de croyance, est soumis à la loi du progrès, quel est le facteur qui préside à cette évolution doctrinale ? Le dogme se développe-t-il spontanément, à mesure que s'enrichit et se perfectionne la vie religieuse des individus et des peuples ? Non : car dans ce cas, à quoi serviraient les définitions officielles ? Si le Pape se borne à enregistrer les décisions qui se sont imposées d'elles-mêmes à la conscience chrétienne collective, on ne voit plus l'utilité de son intervention.

Cette opinion hétérodoxe n'est pas celle de Maistre. D'après lui, c'est à l'autorité sacerdotale qu'incombe la tâche d'inspirer, de diriger, de rectifier le développement du dogme. D'où il résulte que ce développement ne fait que suivre, d'étape en étape, celui de la hiérarchie, et doit aboutir, par une logique fatale, à subordonner complètement la pensée de l'Eglise à celle du Pape.

## II

### Théodicée.

La théorie de la connaissance religieuse que nous avons extraite de l'œuvre de Joseph de Maistre pourrait avoir pour titre : *Le pape dépositaire de la Révélation*. Sa théodicée tout entière gravite autour de cette idée : *Le pape médiateur de la Rédemption*. — Voici ce que nous apprennent, à cet égard, les *Soirées de Saint-Pétersbourg* :

L'homme a péché. La faute d'Adam nous a tous rendus coupables. Il faut donc que Dieu se venge : sa justice l'exige. Le genre humain ne peut rentrer en grâce auprès du Créateur ce qui ne tient point aux essences.... L'immobilité absolue n'appartient qu'à la mort. » (*Du pape*, p. 456).

qu'une fois ses crimes expiés. De là, l'anathème qui pèse sur notre race. Les forfaits individuels réclament un châtiment immédiat et extraordinaire. C'est pourquoi Dieu a fait du bourreau le premier ministre du souverain. Mais le péché originel, dont toute âme d'homme est entachée, a pour conséquence l'universalité de la souffrance et de la mort. L'espèce humaine est vouée dans son ensemble à une destruction fratricide. L'histoire de tous les temps offre le spectacle d'une longue suite de carnages. Et ce n'est pas assez de ces luttes où le sang de l'homme est versé par l'homme. De grandes calamités collectives, cataclysmes, famines, épidémies, viennent périodiquement fondre sur notre race et la décimer, sans parler des maux divers qui sont le lot des individus.

Pourquoi sommes-nous assujettis à cette extermination, à ces douleurs sans nombre ? « Parce que nous le méritons. » Ainsi répond le catéchisme à cette éternelle et anxieuse interrogation de la raison. Du sang, des larmes, il en faut pour apaiser le courroux céleste, perpétuellement allumé contre une engeance rebelle. On objecte que les justes souffrent autant que le commun des mortels. Il suffirait, pour écarter cette objection, de répondre que si les justes souffrent, ce n'est pas comme tels, c'est en tant qu'hommes. Mais en réalité leur part d'afflictions est loin d'être égale à celle des pécheurs. Il est des maux qui sont épargnés à la vertu. Il ne faut d'ailleurs pas oublier qu'ici-bas on ne peut parler de justice qu'au sens relatif, puisque tous nous participons à la coulpe originelle. Et enfin, si la vindicte divine semble marquer une certaine préférence pour les victimes pures, c'est qu'il est dans l'ordre que l'innocent paie pour le coupable. Le juste — toujours au sens relatif — peut même s'imposer des souffrances volontaires qui ne satisfont pas seulement pour lui, mais pour le méchant par voie de réversibilité. Il peut aussi, par son intercession, contribuer à suspendre, ou du moins à tempérer les arrêts dont Jéhovah menace la postérité d'Adam. Tous les hommes étant solidaires, le superflu des uns sert à combler le déficit des autres. Et ainsi, sous la haute juridiction de l'Eglise, s'organise un

fécond système de mutualité spirituelle, grâce auquel peut s'accomplir l'œuvre du rachat commun.

Toute cette théorie, on le voit, est d'une simplicité séduisante qui n'appartient qu'aux mathématiques, — et à la théologie quand elle est écrite par un ultramontain. Malheureusement, en ces matières, simplicité est souvent synonyme de superficialité. Pour nous mettre en état d'apprécier ce système, remontons à la donnée primordiale d'où il découle.

D'après le catholicisme, tout rapport entre Dieu et l'homme est conditionné par la médiation de l'Eglise. Or un Dieu qui, pour se révéler à nous et agir en nous, use exclusivement d'intermédiaires officiels, est un Dieu extérieur à notre conscience, un Dieu limité. L'Eglise romaine condamne le déisme, sans s'apercevoir qu'elle tombe précisément dans la même erreur. On sait avec quelle sévérité elle a traité les Jansénistes. De Maistre, renchérisant sur cet anathème, ne perd pas une occasion d'injurier « l'odieuse secte » dont Pascal faisait partie. Il va même jusqu'à traiter de « femelles » les religieuses de Port-Royal. Outrager ainsi la mémoire de pauvres femmes dévotes et douces n'est pas extrêmement chevaleresque ; on s'attendrait à mieux de la part d'un gentilhomme chrétien. Mais cette épithète grossière donne la mesure de la fureur où peut entrer un élève des Jésuites, à la seule évocation du fantôme janséniste. Une fois lancé sur ce chapitre, de Maistre ne savait plus ce qu'il écrivait. Et l'on peut bien dire qu'à ces moments il était possédé de l'esprit de l'Eglise ; car l'Eglise n'a eu de repos que lorsque Port-Royal a été rasé.

Pourquoi, en définitive, en voulait-elle tant aux pieux solitaires ? Elle les accusait de ruiner la morale en niant la liberté. Mais au fond de cette antipathie il y avait le sentiment très juste du danger que fait courir au catholicisme toute théologie mettant l'accent sur l'absolue souveraineté de Dieu. Concevoir Dieu non plus comme une grandeur tout objective se manifestant dans une institution visible, mais comme la volonté immanente dont nous sentons en nous la présence et à laquelle nous devons toute force, toute liberté

et toute vie, c'est saper par la base l'édifice catholique. Malgré l'excommunication dont l'Eglise a frappé les Pélagiens, elle est et demeure incurablement pélagienne. A quoi s'appliquent les Jésuites, sinon à ménager d'ingénieux accommodements, grâce auxquels la souveraineté divine et la volonté humaine puissent se mettre d'accord tout en ne cédant rien de leurs droits respectifs<sup>1</sup> ?

Deux puissances qui se limitent l'une l'autre, mais sont à même de se lier par un contrat de coopération, voilà comment de Maistre se représente la divinité et l'humanité. De là dérive toute sa théodicée, partant toute sa morale.

La première conséquence de cette immixtion de la jurisprudence dans la religion, c'est que la notion de justice devient toute rétributive. Dieu est juste, selon lui, à la manière d'un maître prêt à rémunérer le mérite, mais soucieux avant tout de maintenir ses droits et d'obtenir des dommages-intérêts chaque fois qu'on lui fait tort. Il est continuellement question, dans les *Soirées*, de paiements, de satisfactions, de vengeances. On se fatigue à y voir sans cesse comparer Dieu à un prince que ses sujets ont offensé. Le nom de Père, que lui donne l'Evangile, ne lui convient-il pas infiniment mieux? De Maistre mentionne cette épithète et la trouve fort belle. Mais il s'exprime constamment comme s'il ne la prenait pas au sérieux.

En intitulant les *Soirées de Saint-Pétersbourg*: « Entretiens sur le gouvernement *temporel* de la Providence, » l'auteur semble réservier l'existence d'une sphère où l'action de Dieu s'exerce *spirituellement*. Mais il suffit de parcourir l'ouvrage pour s'apercevoir que si ces brillantes causeries roulement en grande partie sur le sort des justes et des méchants dans l'économie présente, elles n'en sont pas moins censées donner la solution totale du problème de la Rédemption. D'où il appert qu'aux yeux du Comte, du Sénateur, et de leur docile ami le Chevalier, le plan de Dieu à l'égard de l'humanité se

<sup>1</sup> Voir Sainte-Beuve: *Port-Royal*, T. III, ch. XIV. Voir surtout l'admirable article de M. Auguste Sabatier: *Port-Royal et le protestantisme*. (Revue chrétienne du 1<sup>er</sup> août 1897.)

réduit à un système ingénieux de punitions et de récompenses.

Quoi de plus insuffisant, d'abord, que cette explication du mal physique par la nécessité où Dieu se trouve, quand nous l'avons offensé, de se venger en prélevant sur nous une taxe de souffrance ?

Sans doute il y a un rapport, et un rapport étroit, entre le péché et les maux qu'endure notre race ; sans doute il est juste en un sens de dire que Dieu *punit* le mal. Mais les châtiments qu'il nous inflige n'ont rien de commun avec la vengeance ; ils en diffèrent en ce qu'ils sont un moyen et non pas un but. La douleur, qui du reste paraît avoir régné dans le monde organique bien avant l'apparition de l'homme, joue dans le progrès moral de l'humanité un rôle prépondérant. Elle a pour effet d'amener la créature à la conscience de son imperfection. C'est à ce titre qu'il faut la faire entrer dans le dessein de Dieu à notre égard. Celui-là seul est à même de comprendre le pourquoi de ses afflictions qui, renouvelant l'expérience du Maître, « a appris l'obéissance par les choses qu'il a souffertes. »

La valeur éducatrice de la souffrance a complètement échappé à de Maistre. Aussi ne réussit-il pas à fournir une réponse satisfaisante à la question tragique que la raison pose à la foi en présence de la douleur. Toute sa théodicée gravite autour de l'antithèse que la dogmatique traditionnelle statue entre la justice et la bonté du Créateur. C'est un thème, assurément, qui prête aux développements oratoires. Mais ce n'est pas une explication. Le Père céleste a-t-il besoin d'être payé ? Son pardon n'est-il pas gratuit ? Attribuer à Dieu l'intention de bénir, mais l'obligation de tirer vengeance, supposer en outre que peu lui importe sur qui tombe le châtiment, pourvu qu'il soit proportionné à la faute, c'est compromettre à la fois sa bonté, sa justice et sa Toute-Puissance.

De plus, cette théorie a le grave inconvénient d'introduire dans la morale un eudémonisme qui en est en réalité la négation. S'il faut souffrir de ce côté-ci du tombeau, parce

qu'ainsi l'on s'évite, à soi-même et à autrui, de pires peines dans la vie future, si le but du sacrifice c'est de procurer un avantage soit à celui qui l'offre, soit à ses semblables en vertu de la loi de solidarité, l'axe de la vie religieuse se trouve déplacé. L'obéissance à Dieu, pur moyen de s'assurer d'avance une place dans le ciel, peut dès lors se réduire à un minimum que l'Eglise se réserve de fixer; et voilà le champ ouvert à toutes les aberrations de la casuistique, à tous les essais de conciliation entre deux principes radicalement opposés : l'amour de Dieu et l'égoïsme.

La même confusion entre l'ordre juridique et l'ordre moral est cause que de Maistre, malgré tout son génie, n'a pas compris grand'chose à l'œuvre rédemptrice de Christ. C'est dans la coutume antique des sacrifices sanglants qu'il va chercher l'explication du grand fait chrétien<sup>1</sup>. Pour lui, Jésus est une victime expiatoire entre beaucoup d'autres, une victime dont l'immolation a eu pour effet de rendre possible le rachat de l'humanité, mais non pas de l'opérer une fois pour toutes, puisque, en souffrant volontairement, en consommant le sacrifice de leur vie, certains hommes ont pu à leur tour remplir l'office de rédempteurs.

Ici, du reste, comme partout ailleurs, de Maistre nous paraît avoir rendu fidèlement la pensée de l'Eglise, encore qu'il s'écarte parfois de la lettre des documents officiels. L'orthodoxie catholique, préoccupée d'assigner un rôle au sacerdoce dans l'opération du salut, en vient fatalement à dépouiller Christ de sa qualité de seul et unique médiateur. Elle affirme, il est vrai, avec insistance, que nous devons à Christ, et seulement à lui, d'échapper à la damnation. Mais cette assertion ne tient pas devant cette autre, que le sacrement administré par l'Eglise est nécessaire pour conférer la grâce<sup>2</sup>. Puis intervient la distinction entre peines éternelles et peines temporaires. Celles-là, dit-on, ne regardent que Dieu ; mais celles-ci ressortissent à la juridiction de l'Eglise, qui consent à nous en tenir quittes moyennant certaines prestations et

<sup>1</sup> *Eclaircissements sur les sacrifices*, T. V des Œuvres.

<sup>2</sup> Concile de Trente, Session VII, canon VIII.

observances. Comme ce qui importe en tout cela, c'est l'acte extérieur, sous la réserve de ne pas en annuler l'effet par quelque sentiment coupable, il s'ensuit que nous pouvons, par nos prières, nos macérations et nos privations volontaires, mériter l'acquittement d'autrui aussi bien que le nôtre.

De Maistre, en entreprenant la réhabilitation de cette doctrine, a préparé la voie aux écrivains modernes qui, pour servir la cause du catholicisme, le caractérisent comme une vaste entreprise de salut collectif. M. Brunetière célèbre la « fécondité sociale » du dogme de la reversibilité<sup>1</sup>. M. Goyau s'applique à démontrer que dans ce qu'il appelle « le phénomène de la communion des saints » la pensée contemporaine trouve de quoi satisfaire l'une de ses aspirations les plus chères<sup>2</sup>. Et tous deux citent avec complaisance la page classique de Joseph de Maistre sur les indulgences : « Vous avez ri mille fois de la sotte balance qu'Homère a mise aux mains de son Jupiter, apparemment pour le rendre ridicule. Le christianisme nous montre une bien autre balance. D'un côté tous les crimes, de l'autre toutes les satisfactions : de ce côté les bonnes œuvres de tous les hommes, le sang des martyrs, les sacrifices et les larmes de l'innocence s'accumulant sans relâche pour faire équilibre au mal qui, depuis l'origine des choses, verse dans l'autre bassin ses flots empoisonnés. »

Ce que nous blâmons, nous protestants, dans cette théorie, ce n'est pas, comme les catholiques affectent de le croire, la grande part qui y est faite à la solidarité humaine. Pas plus qu'eux nous n'ignorons la loi mystérieuse en vertu de laquelle nos actions, loin de nous appartenir en propre, se répercutent à l'infini parmi les êtres qui nous environnent et à travers les générations de nos descendants. Il est, sur ce sujet, dans les *Soirées de Saint-Pétersbourg*, des passages que tout protestant signerait des deux mains, celui-ci en particulier : « Quel homme sensé pourra songer sans frémir à l'action désordonnée qu'il a exercée sur ses semblables, et aux suites

<sup>1</sup> *La Science et la Religion*, p. 81.

<sup>2</sup> *Autour du catholicisme social*, p. 69 et suiv.

possibles de cette funeste influence? Rarement un crime n'en produit pas un autre. Où sont les bornes de la responsabilité? » Mais sous prétexte de tenir compte et de tirer parti de ce fait incontestable que nous dépendons les uns des autres, il ne faut pas méconnaître l'état de dépendance, non plus relative, mais absolue, où nous nous trouvons à l'égard de Dieu.

Attribuer un mérite aux actions humaines, c'est supposer que Dieu a des obligations envers nous. Il ne suffit pas, pour parer à cette objection, de répondre que tout le prix des œuvres surérogatoires provient de ce qu'elles sont le fruit de la grâce opérant en nous<sup>1</sup>. Car, du moment que Dieu est l'auteur de tout le bien que nous faisons en sus de notre strict devoir, pourquoi l'inscrire à notre actif comme méritoire? Et on a beau dire que si nous avons droit à une récompense, c'est en vertu d'une action préalable de Dieu qui nous a rendus capables de la mérriter. Toujours est-il qu'ensuite il devient notre obligé, puisque, à telles prestations de notre part, doivent, de la sienne, correspondre telles faveurs.

C'est là le vice initial du dogme catholique de la reversibilité; c'est là ce qui le rend illusoire et foncièrement immoral. Car tout se réduit dès lors à un ensemble de mesures ingénieusement combinées pour contraindre Dieu à la miséricorde, tandis que le vrai devoir social du chrétien consiste à exercer dans la sphère, si humble soit-elle, où Dieu l'a placé, une action moralisante. Puisque, en vertu d'une combinaison de mystérieuses affinités, la vie de ses semblables se mêle à la sienne, et la sienne à la leur, il demande à Dieu la force d'influencer dans le sens du bien cette collectivité dont il est membre, à laquelle il doit tant, et où règnent encore

<sup>1</sup> « ... Quæ enim justitia nostra dicitur, quia per eam nobis inhærentem justificamur, illa eadem Dei est, quia a Deo nobis infunditur per Christi meritum (Concile de Trente, sess. VI. cap. XVI, § 59). — Bossuet dit à ce sujet : « ... Tout le prix et la valeur des œuvres chrétiennes provient de la grâce sanctifiante, qui nous est donnée gratuitement au nom de Jésus-Christ. » (*Exposition de la doctrine catholique sur les matières de controverse, d'après les décrets du Concile de Trente.*)

tant d'erreurs et de misères. La solidarité qui unit indissolublement notre sort à celui de la famille humaine, nous pouvons, soit la subir comme un gage de commune perdition, soit la mettre à profit comme un moyen de régénération commune. Mais il ne s'agit pas d'une surabondance de mérites à utiliser, il s'agit d'une impulsion de vie à transmettre. C'est là ce que le catholicisme oublie lorsqu'il enseigne que des actes dépourvus par eux-mêmes de toute portée morale peuvent accroître le capital de grâces dont l'Eglise dispose et lui permettre ainsi de racheter un plus grand nombre d'âmes. L'Eglise catholique, nous dit-on, offre le spectacle d'un merveilleux organisme. Le terme n'est pas juste : c'est *mécanisme* qu'il faut dire. Or un mécanisme fonctionne, mais ne vit pas. Le fonctionnement compliqué de la discipline ecclésiastique n'a rien de commun avec la vie.

De Maistre croit confondre le protestantisme en montrant « qu'il n'est pas de père de famille protestant qui n'ait accordé des indulgences chez lui, qui n'ait pardonné à un enfant punissable *par l'intercession* et *par les mérites* d'un autre dont il a lieu d'être content. » Pour une fois qu'il compare Dieu à un père, c'est grand dommage qu'il s'autorise de cette comparaison pour lui attribuer l'imperfection de notre nature. Car de deux choses l'une : ou bien le devoir du père est d'user de sévérité ; alors il a tort de se laisser attendrir par une requête inconsidérée ; ou bien l'intérêt du coupable exige qu'il lui pardonne : dans ce cas il est fâcheux que l'intervention d'un tiers soit nécessaire pour avoir raison de son ressentiment. Il se peut aussi que l'enfant rebelle soit amené au repentir grâce à l'intercession de son frère et qu'ainsi celui-ci contribue à lui faire trouver son pardon ; mais dans ce cas il s'agit de tout autre chose que d'une indulgence au sens catholique du mot.

L'Evangile nous recommande de prier les uns pour les autres. Entre Dieu et nous, entre nous et nos frères doit s'établir une circulation de charité embrassant toute la famille humaine. Mais que la grâce divine soit en quelque mesure conditionnée par nos mérites, que la prière soit

comme la monnaie courante au moyen de laquelle se rachètent nos transgressions et celles d'autrui, c'est ce que certainement l'Evangile n'enseigne pas.

C'est pour les mêmes raisons que le protestantisme a rejeté la doctrine du purgatoire. De Maistre se moque agréablement des gens qui ne veulent pas en entendre parler, mais admettent cependant une « région intermédiaire » où sont retenues les âmes en attendant d'entrer au ciel. Ce qui répugne à la conscience protestante, ce n'est pas la possibilité d'un progrès s'accomplissant dans l'autre vie. C'est la prétention qu'affiche l'Eglise d'étendre sa juridiction dans la région obscure où cette évolution se poursuit ; c'est la grossièreté des moyens qu'elle préconise pour en faire sortir les âmes qui pourraient y trouver le temps long. Que peuvent, pour hâter le perfectionnement d'un être habitant l'au-delà, des messes dites par un prêtre moyennant finance ? Les réformateurs ont purement et simplement nié le purgatoire. Peut-être ont-ils eu tort. Mais leur négation conserve toute sa valeur en tant qu'elle porte sur la notion du mérite et sur les prescriptions ecclésiastiques auxquelles le purgatoire sert de prétexte. Que si l'âme, de l'autre côté du tombeau, est encore susceptible de développement, comme d'excellents esprits inclinent à le croire, il n'y a rien là qui ressemble à une quarantaine dont on puisse être relevé au prix de certaines formalités fixées par l'Eglise.

Nous avons vu comment de Maistre, en légalisant la religion, l'intellectualise, et comment, de cet intellectualisme, il revient au légalisme en concluant à la nécessité d'un pouvoir garantissant l'intégrité du dogme. La genèse de sa théodicée s'explique par un processus analogue. La notion catholique de l'Eglise, qui fait de celle-ci un intermédiaire obligé entre Dieu et l'homme, trouve son application naturelle dans une théorie de la rédemption toute juridique et formaliste, laquelle implique, à son tour, la médiation de l'Eglise. Professer que nous sommes sauvés par la foi *et* par les œuvres<sup>1</sup>, c'est justifier le droit que s'arroge l'Eglise

<sup>1</sup> *Concile de Trente*, sess. VI, cap. XVI, § 58.

d'administrer le trésor de la miséricorde divine. La foi se passe de l'intervention du sacerdoce. Mais la pratique des œuvres pie suppose qu'il a reçu mission de prescrire les conditions du salut. De Maistre, en faisant l'apologie du pélagianisme sous toutes ses formes, travaillait pour le pape, dont on a vu l'autorité grandir dans l'Eglise, à mesure que s'y affaiblissait le sentiment de la souveraineté de Dieu.

#### CHAPITRE IV

##### **De Maistre et la politique du catholicisme.**

Aujourd'hui que la question de doctrine s'est définitivement transformée, au sein du catholicisme, en une question de gouvernement, la théologie ecclésiastique, condamnée à graviter éternellement dans le même cercle, ne peut plus être qu'un exercice stérile et fastidieux. Mais l'Eglise romaine est encore en droit d'attendre des succès politiques et sociaux assez importants pour la dédommager, du moins momentanément, de ce déficit théologique.

Sur ce point encore, de Maistre a prophétisé juste. Tout ce qu'il a dit des rapports de la société religieuse avec la société civile, les catholiques de notre temps ont pris à tâche de le mettre à exécution. Au premier abord, ses théories politiques semblent n'avoir rien de commun avec l'enseignement du pape actuel. Mais il suffit d'un peu d'attention pour s'apercevoir que les écrits laïques de l'un et les lettres pastorales de l'autre procèdent d'une inspiration foncièrement identique.

#### I

##### **Pouvoir des papes dans le domaine temporel.**

Il est dans l'essence du christianisme d'exercer sur tout ce qui est humain une action régénératrice et vivifiante. Ainsi se constitue la société idéale qu'on ne peut mieux désigner que par le terme évangélique de « Royaume de Dieu. »

Mais admettons pour un instant la conception catholique,

d'après laquelle la religion suppose l'existence d'une classe d'hommes chargés de mettre les âmes en communication avec la divinité. Nous voici aussitôt obligés de convenir que la première condition du salut social consiste à soumettre les peuples et ceux qui les gouvernent à l'autorité du sacerdoce.

Ainsi le système catholique implique la subordination de l'Etat à l'Eglise, ou, pour mieux dire, au pape, qui est tout dans l'Eglise. C'est le point de vue théocratique dans toute sa simplicité et dans toute sa rigueur. La religion préside aux destinées de l'humanité. Or le pape est souverain dans l'ordre religieux. Donc l'humanité doit obéir au pape. Le pouvoir temporel sans doute est distinct du spirituel et s'exerce dans une autre sphère. Mais de même que l'esprit est supérieur à la matière et doit la dominer, de même la puissance que possèdent les papes est au-dessus de celle qui appartient aux rois. Le premier devoir des princes est donc de reconnaître la suprématie morale du saint-siège et de ne jamais agir sans son approbation.

Tel est le principe qu'on retrouve au fond de toutes les considérations de Joseph de Maistre sur les relations du sacerdoce et de l'empire. Pour plus de clarté, nous avons commencé par le formuler en peu de mots, en prenant pour point de départ la notion de l'inaffabilité papale. De Maistre arrive à la même conclusion, en suivant la route inverse, en partant d'une définition de la nature et des attributs du pouvoir civil<sup>1</sup>.

La souveraineté, selon lui, est de droit divin. Et pour le moment ne nous inquiétons pas de savoir quelle est à ses yeux la meilleure forme de gouvernement. Notons ceci seulement qu'il repousse avec énergie les idées de Rousseau sur l'origine de l'Etat.

Il n'a pas de peine à en montrer la fausseté. Comment les hommes auraient-ils pu se constituer en société s'ils n'avaient pas été sociables de nature ? Le seul fait d'échanger des avis

<sup>1</sup> *Du pape*, livre second.

au lieu de horions suppose chez eux au moins des rudiments d'organisation collective. Il est impossible de passer du jour au lendemain, en vertu d'une convention arbitraire, du règne de l'anarchie à celui de la loi.

Malheureusement son explication à lui ne vaut pas mieux que celle dont il fait si spirituellement la critique. De ce qu'il n'y a pas opposition entre l'état de société et l'état de nature, de ce que l'homme est « nécessairement associé et gouverné, » il conclut que « sa volonté n'est pour rien dans l'établissement du gouvernement, » — paralogisme analogue à celui qu'il commet en niant, sous prétexte que la pensée est un don de Dieu, le rôle du sujet pensant dans l'acquisition des connaissances. Si l'homme est fait pour l'association, — l'homme, c'est-à-dire tous les hommes, — l'existence de l'Etat n'a point pour condition la soumission passive du grand nombre à l'ordre établi, mais bien plutôt la participation, du moins virtuelle, de chaque individu à la chose publique. L'idée de l'institution divine de la société n'est point du tout liée à celle d'une prérogative en vertu de laquelle ce qui intéresse tout le monde ne relèverait que de la compétence de quelques-uns. Pour en arriver là il faut supposer que dans l'Etat comme dans l'Eglise Dieu confère à certains hommes le privilège inammissible d'exercer l'autorité en son nom.

Mais suivons le fil du raisonnement. Tout ce qui est divinement institué doit être soustrait à l'examen individuel. Donc la souveraineté, qu'elle soit d'ailleurs aux mains d'un monarque ou d'une assemblée, est toujours en un sens absolue et irresponsable<sup>1</sup>. Toute société suppose un pouvoir qui décide sans appel. On dit que la résistance est justifiée par la tyrannie. Mais à quel moment précis un gouvernement commence-t-il à devenir tyrannique ? Le droit de se prononcer sur ce point délicat ne saurait appartenir qu'à une autorité supérieure à celle du souverain, ce qui constitue une contradiction dans les termes. Aussi la règle de l'obéissance ne souffre-t-elle pas d'exception.

<sup>1</sup> *Etude sur la souveraineté*, t. I des Œuvres, p. 418.

Cependant un tel régime a des inconvénients. Les souverainetés temporelles, quoique d'institution divine, participent à l'imperfection des choses humaines. Il suit de là que la volonté de celui ou de ceux qui gouvernent doit être contenue en de certaines limites. Fixer ces limites n'est pas l'affaire du peuple, nous venons de voir pour quelles raisons. Il faut donc qu'il y ait au-dessus des puissances terrestres elles-mêmes un tribunal ayant la compétence de les juger souverainement. Ainsi se fonde le droit d'intervention du pape dans le temporel des princes. D'ailleurs que ceux-ci se rassurent. Le fait que leurs actions sont soumises à ce contrôle ne saurait nuire en rien à leur prestige. Dire qu'un souverain ne relève que du tribunal de saint Pierre, c'est déclarer divine la dignité dont il est investi.

Dans l'économie idéale que décrit de Maistre, les papes exercent donc un double magistère temporel : ils régissent *directement* l'Etat qui leur appartient en propre, et *indirectement*, en vertu de leur suprématie spirituelle, les autres états de la chrétienté.

Il faut, selon de Maistre, se garder de confondre ces deux pouvoirs, que les pontifes romains, même à l'apogée de leur puissance, ont toujours su séparer. Jamais ils n'ont abusé de l'autorité que la religion leur attribuait sur les âmes pour agrandir le patrimoine de saint Pierre. Par le désintérêtement de leur politique, ils se sont distingués de tous les autres souverains de l'Europe. Cela doit être entendu d'une manière générale. De Maistre consent bien à reconnaître que tel ou tel pape n'a pas fait mieux, comme chef d'Etat, que les princes ses collègues. Mais ces exceptions, selon lui, ne tirent pas à conséquence. En tout cas il entend laver la papauté du reproche d'avoir provoqué la guerre pour accroître ses possessions territoriales. Jules II, il l'avoue, fut un pontife trop guerrier. Mais fallait-il laisser les Vénitiens jouir des terres qu'ils retenaient contre toute justice ? Et lorsque Pie VI fut attaqué par Bonaparte, « devait-il se borner à bénir les canons pointés contre lui?... » « D'où viendrait donc au pape le singulier privilège de ne pouvoir se défendre? »

Sur quoi nous nous permettrons trois simples remarques. Tout d'abord, à supposer que le saint-siège n'ait jamais pris les armes, sinon dans le cas de légitime défense, — ce qui nous paraît difficile à prouver, car entre une guerre offensive et une guerre défensive, la nuance est le plus souvent insaisissable, — le seul fait de voir un vicaire du Christ répandre le sang de ses sujets spirituels a en soi quelque chose d'extrêmement choquant. Ensuite comment veut-on que les papes, dans les campagnes qu'ils entreprirent pour garantir l'intégrité des Etats de l'Eglise, aient pu faire abstraction complète de leur qualité de chefs de l'Eglise? Jules II eut soin de lancer l'interdit contre les Vénitiens qu'il s'apprenait à combattre. Entre deux généraux dont l'un a la ressource de frapper l'autre d'anathème, la partie décidément n'est pas égale. Et enfin, de Maistre fournit sans le vouloir un excellent argument aux adversaires du pouvoir temporel, en faveur duquel on allègue d'ordinaire la nécessité de sauvegarder l'indépendance du saint-siège. Belle liberté, qui le mêlait de force à toutes les intrigues de la politique, à tous les hasards de la guerre! On sait qu'aujourd'hui certains catholiques intelligents ont parfaitement compris l'avantage qu'il y a pour la Papauté à ne plus posséder de territoires.

Quant à l'immixtion des papes dans le gouvernement des nations chrétiennes, de Maistre soutient qu'elle eut toujours des effets très heureux. A l'en croire ce n'est jamais que pour le bien des rois et des peuples qu'ils se sont occupés des choses terrestres. Si on lui objecte les guerres sans nombre qui ont eu à leur origine quelque conflit entre le sacerdoce et l'empire, il en rejette la responsabilité sur les rois et empereurs qui, par leur refus d'obtempérer aux sages volontés du saint-siège, ont mis l'Europe à feu et à sang. Il est permis de se demander ce qui serait advenu de cette monarchie européenne, dont l'institution, d'après de Maistre, est le chef-d'œuvre du christianisme, si tous les gouvernements avaient pris pour règle de ne jamais résister aux exigences de Rome. Mais passons, et contentons-nous de retenir cette opinion, que les résultats bienfaisants de la politique pontificale ont

maintes fois été annihilés par la faute des princes. S'il en est ainsi, qu'on ne vienne plus nous vanter l'efficacité de la médiation romaine. « Cet aveu seul, dit excellemment Bordas-Demoulin, ruine le système; car qu'est-ce qu'un médiateur à qui manque le don d'obtenir ce qu'il désire? »

Entre souverains et pontifes, une cause fréquente de démêlés fut le droit que ceux-ci s'arrogeaient de rompre les mariages qui ne leur paraissaient pas remplir toutes les conditions de légitimité. De Maistre les loue sur le mode lyrique d'avoir assumé la tâche de réprimer chez les princes l'adultére, l'inceste et la polygamie, et souhaite, pour le bonheur de l'humanité, qu'on leur rende la juridiction qu'ils exerçaient autrefois sur les unions royales. « Quelle autre puissance pouvait se douter de l'importance des lois du mariage, *sur les trônes surtout*, et quelle autre puissance pouvait les faire exécuter, *sur les trônes surtout?* »

Cependant n'est-il résulté que du bien de ces sortes d'interventions? De Maistre lui-même paraît en douter sérieusement, puisqu'il se croit obligé de rassurer ceux de ses lecteurs qui ne verraien pas sans effroi le retour d'un pareil régime. Voici comment il s'y prend: « Plusieurs princes sans doute furent excommuniés jadis; mais quels étaient les résultats de ces grands jugements? Le souverain entendait raison ou avait l'air de l'entendre.... Il renvoyait sa maîtresse pour la forme; quelquefois cependant la femme reprenait ses droits. Des puissances amies, des personnages importants et modérés s'interposaient; et le pape, à son tour, s'il avait été ou trop sévère ou trop hâtif, prêtait l'oreille aux remontrances de la sagesse. » Ainsi cette autorité que de Maistre proclamait tout à l'heure omnipotente, seule capable de faire plier les rois, et avec cela infiniment circonspecte et pondérée, la voilà maintenant déclarée faible et dépourvue de sanction au point de ne pouvoir devenir dangereuse, malgré des emportements passagers! Cependant il n'y a qu'une alternative possible: le veto pontifical est un bien ou un mal. S'il est un bien, il faut qu'il soit toujours efficace. S'il est un mal, rien ne sert de prouver qu'il n'a le plus souvent

que des suites insignifiantes ; il vaudrait mieux qu'il n'intervint jamais. On ne peut sensément supposer que la même autorité soit puissante pour le bien et impuissante pour le mal.

## II

### Rôle ecclésiastique de l'Etat.

Peut-être, après tout, les variations de Maistre, dans sa manière de caractériser la conduite des papes à l'égard des souverains, répondent-elles à la réalité; peut-être n'est-ce pas sans raison qu'il parle de l'excommunication tantôt comme d'un jugement terrible et tantôt comme d'une vaine formalité; peut-être n'a-t-il pas tort de donner à entendre que cette main auguste qui sans trembler brandit les foudres de l'anathème, sait, lorsqu'il le faut, avoir raison de la force en la flattant avec art.

Car, s'il est difficile devant l'histoire de soutenir que les gouvernements ont besoin pour être forts d'accepter la tutelle du saint-siège, il est toujours vrai de dire que le saint-siège a besoin pour arriver à ses fins du concours des souverainetés temporelles. Pourquoi l'Eglise aspire-t-elle à dominer la société civile? C'est afin d'obtenir des rois, princes et magistrats, qu'ils servent la cause catholique en pratiquant l'intolérance dans leurs Etats respectifs. Or, comment les y déterminer? Elle n'a pas la ressource d'employer à leur égard la contrainte matérielle, puisqu'il s'agit précisément d'amener ceux qui disposent de la force à mettre ce facteur au service de la religion. D'un siècle, on peut même dire d'un règne à l'autre, les sentiments des peuples changent. On ne conçoit plus, par exemple, la possibilité d'une guerre entreprise sur l'ordre du pape, afin de réprimer l'hérésie. Aussi la papauté, qui ne saurait renoncer à la prétention de s'assujettir les âmes, et de requérir en vue de cette tâche l'assistance du bras séculier, est-elle prête à user de tous les moyens pour se procurer l'auxiliaire indispensable à l'accomplissement de son rêve suprême, qui est de réaliser ici-bas l'unité extérieure dont elle se contenterait à défaut d'unité

morale. On s'explique dès lors pourquoi, dans le cours des siècles, elle a employé alternativement, suivant les exigences du moment et des circonstances, la sévérité ou la douceur à l'égard des monarques dont elle ambitionnait l'appui.

De Maistre lui-même se charge de nous fournir la preuve de ce que nous avançons. Il rappelle avec quelle inaltérable patience le saint-siège a supporté les incartades de Louis XIV, et il ajoute: « ...Est-ce donc qu'on pouvait demander ce qu'on voulait à Louis XIV? Le Pape se croyait trop heureux s'il pouvait, en flattant de la main ce lion indompté, mettre le dogme à l'abri et prévenir de grands malheurs<sup>1</sup>. » En effet, il valait mieux passer sur des torts qu'on eût fait payer cher à tout autre prince, que de priver la religion d'un défenseur aussi zélé et aussi redoutable. La révocation de l'édit de Nantes dédommagea l'Eglise de la Déclaration de 1682. Un despote qui consent à sévir contre les hérésiarques a beau le prendre de haut avec la papauté, il sert la cause papale, et cela, au détriment de sa propre puissance. A ce titre, il mérite bien de trouver à Rome indulgence et approbation.

L'Eglise ne manque pas d'arguments pour amener l'Etat à jouer ce rôle de dupe. Si la vérité absolue existe sur la terre, et si une société visible en a reçu le dépôt; si la religion consiste en formules et en observances, bref, si elle est quelque chose qui s'impose objectivement à l'esprit, il est évident que la persécution religieuse devient un devoir sacré, auquel l'Etat ne saurait se soustraire sans se rendre coupable du plus grand des crimes contre Dieu.

« La tolérance, a dit le comte de Falloux, est la vertu des siècles sans foi. » Que de Maistre eût aimé cette définition! Dans son œuvre on en trouve facilement l'équivalent. « La vérité, écrit-il, étant intolérante de sa nature, professer la tolérance religieuse, c'est professer le doute, c'est exclure la foi. » Rien de plus absurde que ce cliché solennel. C'est le contraire qui est vrai. Plus forte est la conviction d'un homme, moins il juge nécessaire, pour la défendre, de re-

<sup>1</sup> *De l'Eglise gallicane*, T. III des Œuvres, p. 135.

courir à des moyens coercitifs. La foi, *de sa nature*, est incompatible avec l'intolérance, qui nie la vertu intrinsèque de la vérité. Mais tout antichrétienne que soit cette négation, elle n'en est pas moins le palladium du catholicisme. Du moment que l'on identifie la religion en soi, la religion intégrale, avec le dogme d'une église, logiquement on en vient à réclamer des mesures légales contre l'hétérodoxie. De Maistre ne craint pas de tirer les dernières conséquences de ce principe, et consacre six *lettres* à l'apologie de l'Inquisition.

On nous permettra d'écartier d'abord cet argument de fait, qui paraîtra faible : « *Pendant les trois derniers siècles, il y a eu, en vertu de l'Inquisition, plus de paix et de bonheur en Espagne que dans les autres contrées de l'Europe.* » Voyons le reste du plaidoyer.

De Maistre réédite le mot célèbre : *Ecclesia abhorret a sanguine*. Ce n'est point l'Eglise qui prononce le jugement de mort ; elle laisse ce soin à la justice séculière. Il est donc injuste d'imputer au sacerdoce catholique la responsabilité des autodafés. Ce qu'il a pu y avoir d'odieux dans certaines de ces exécutions doit être mis à la charge du pouvoir civil. L'Inquisition, simple commission d'enquête, comme son nom l'indique, se bornait, après avoir reconnu l'accusé coupable d'hérésie, à le livrer aux autorités espagnoles, « en les priant et chargeant très affectueusement d'en agir à son égard avec bonté et commisération. » On prétend, il est vrai, que cette déclaration était une pure formalité (quel euphémisme !). Mais cela n'ébranle point la thèse générale, « *que l'Inquisition ne condamne jamais à mort, et que jamais le nom d'un prêtre catholique ne se lira au bas d'un jugement capital.* »

Est-il besoin de faire remarquer qu'un tribunal dont la sentence a pour effet immédiat et prévu d'envoyer les gens au bûcher ne mérite pas moins le reproche de barbarie que s'il présidait directement au supplice ? Mais la question est mal posée. Il ne s'agit pas de savoir quelle part doit être attribuée à l'Eglise dans les mesures persécutrices prises par le gouvernement espagnol. Il s'agit de justifier la persécution en elle-même.

Faut-il employer la violence contre les hérésiarques ? Si l'intérêt de la religion l'exige, il n'y a pas lieu de disculper l'ordre ecclésiastique d'avoir participé à des exécutions effroyables, sans doute, mais justes et nécessaires, qu'on a eu raison d'appeler des *actes de foi*. Il n'y a pas lieu non plus de se fâcher contre ceux qui « accusent » saint Dominique d'avoir été le premier auteur de l'Inquisition. Ces gens se trompent, partiellement du moins<sup>1</sup>, et l'on doit à l'histoire de rectifier leur dire. Mais en quoi font-ils tort à saint Dominique ? N'est-ce pas ajouter à sa gloire que de lui attribuer une institution si excellente ? Et de Maistre ne se contredit-il pas étrangement, en s'évertuant à soutenir que le saint-office, partout où l'autorité civile ne lui forçait pas la main, surpassait tous les autres tribunaux en mansuétude ? L'hérésie, si elle est un crime, est le pire de tous, et doit être étouffée « par tous les moyens qui ne sont pas des crimes. » Donc un tribunal institué dans le but de combattre ce fléau, sera d'autant plus digne d'éloge qu'il se montrera plus implacable.

Mais réprouve-t-on la contrainte en matière de foi ? Alors quand bien même l'Inquisition aurait fait son possible pour adoucir les peines infligées aux infortunés qu'elle abandonnait au bras séculier, elle n'en mériterait pas moins l'épithète « d'odieux tribunal. » Car l'intolérance a beau être mitigée : elle est en soi condamnable. Le principe étant mauvais, les applications plus ou moins conséquentes qu'on en fait ne sauraient être bonnes.

De Maistre oscille entre les deux termes de cette alternative. Et c'est en cela que consiste son habileté. Le lecteur désorienté ne sait plus s'il doit approuver l'Inquisition parce qu'elle a répondu à son but, ou l'absoudre parce qu'elle y a manqué ; mais il garde de sa lecture l'impression qu'en somme le saint-office a été fortement calomnié. Tel est bien l'effet que de Maistre a eu l'intention de produire sur l'esprit du gentilhomme russe auquel les six *Lettres* étaient adressées.

<sup>1</sup> Saint Dominique a bien fondé l'ordre qui porte son nom dans le but d'extirper l'hérésie. Mais l'Inquisition ne fut confiée aux Dominicains qu'en 1233.

Si ce curieux document nous a arrêté un instant, ce n'est pas que nous y voyions l'indication exacte des mesures que l'auteur aurait conseillées contre les sectaires de son époque. Sans doute il n'eût point été d'avis que l'on se remît sur le pied de faire griller toutes les personnes de croyance suspecte. Il était homme à tenir compte de la différence des temps. Mais le même esprit, assurément détestable, qui présida à l'établissement de l'Inquisition, le poussait à réclamer une alliance de la papauté et de la monarchie pour conjurer, par des mesures énergiques, le péril révolutionnaire et le péril protestant, qui, à ses yeux, ne faisaient qu'un.

Une *alliance*. Nous n'entendons pas par là un contrat bilatéral, supposant l'égalité des contractants. A vrai dire, de Maistre assigne à l'Etat le rôle d'exécuteur des desseins de l'Eglise. Et tant pis pour l'autorité civile si elle se montre maladroite ou trop brutale dans l'accomplissement de sa tâche. L'Eglise répond de la sainteté du but, quitte, s'il y va de son intérêt, à ne pas endosser la responsabilité des moyens employés et des violences commises. Malgré cet inconvénient, que révèlent les *Lettres sur l'Inquisition*, de Maistre ne désespère pas de persuader aux princes qu'ils ont tout avantage à se faire les instruments des volontés pontificales. La religion étant le plus ferme appui des trônes, l'autorité des rois est solidaire de celle des papes. « Il y a tant d'analogie, tant de fraternité, tant de dépendance entre le pouvoir pontifical et celui des rois, que jamais on n'a ébranlé le premier sans toucher au second. » Donc que les souverains modernes, sans se laisser séduire par les pernicieuses maximes du philosophisme, rendent à la religion catholique l'honneur qui lui est dû, en refusant à leurs sujets ce droit si mal nommé qui ne profite qu'à l'erreur : la liberté de conscience.

A ce propos le jugement porté par de Maistre sur la Sainte-Alliance est à citer. Il est typique.

On sait que la *Convention chrétienne de Paris*, — tel fut le nom qu'on lui donna d'abord, — avait pour but de restaurer à la fois le trône et l'autel. Les signataires faisaient profession d'unir la cause de Dieu et l'intérêt de leurs couronnes. Il y

avait là, semble-t-il, de quoi plaire à un théocrate comme de Maistre. Et pourtant ce n'est point sans restrictions qu'il loue l'initiative des trois souverains. Il ne met pas en doute la pureté et la noblesse de leurs intentions. Mais il les croit victimes d'une illusion dangereuse. Comment qualifier autrement l'idée de concilier sous un symbole commun la croyance de l'empereur d'Autriche, celle du tsar et celle du roi de Prusse, le catholicisme-romain, le pseudo-catholicisme russe et le protestantisme ? De Maistre discerne, à travers les mystiques déclarations du pacte, le rêve confus de christianisme universel qui hantait la cervelle de tous les illuminés de l'époque. Il reconnaît dans cette « pièce extraordinaire, » rédigée sous l'influence de M<sup>me</sup> de Krüdener, les aspirations et même le style de la secte. « Si l'esprit qui l'a produite avait parlé clair, écrit-il, nous lirions en tête : *convention par laquelle tels ou tels princes déclarent que tous les chrétiens ne sont qu'une famille professant la même religion, et que les différentes dénominations qui les distinguent ne signifient rien*<sup>1</sup>. » Ainsi c'est vers l'indifférentisme religieux que les auteurs de la Sainte-Alliance inclinent sans s'en apercevoir. Il convient donc, en présence d'une manifestation religieuse somme toute si hétérodoxe, d'observer une sage réserve. Toutefois de Maistre ne voit pas d'inconvénient à ce qu'un souverain catholique s'y associe, pourvu qu'il ait soin, en donnant sa signature, de réserver en termes formels « *sa parfaite soumission à tout dogme catholique sans exception ni restriction.* » De telles adhésions auraient pour effet, pense-t-il, d'ôter à la Sainte-Alliance ce qu'elle a d'anti-dogmatique, partant de répréhensible, tout en lui laissant ce qu'elle a de bon, à savoir son caractère de ligue monarchique pour la défense du droit divin. Entre les diverses communautés chrétiennes, aucun rapprochement n'est souhaitable, sinon celui qui résulterait de la conversion des peuples encore éloignés de l'unité. Tout le reste n'est que chimère. La souveraineté européenne se coalise contre l'envahissement de l'esprit mo-

<sup>1</sup> *Corr.*, vol. V, p. 222 (janvier 1816).

derne : c'est bien. Elle prétend associer la religion à cette œuvre conservatrice : c'est mieux encore. Mais elle n'arrivera à rien, aussi longtemps qu'elle n'aura pas compris que le mot *religion*, dans la bouche d'un roi, doit être synonyme d'*intolérance*.

## III

**De J. de Maistre à Léon XIII.**

En citant de Maistre sur la parenté du pouvoir royal et de l'autorité pontificale, nous avons touché au point où le désaccord paraît le plus flagrant entre l'ultramontanisme d'hier et l'ultramontanisme d'aujourd'hui. Les esprits de la famille de Joseph de Maistre et du vicomte de Bonald étaient, dit-on, orientés vers le passé. Au contraire, les catholiques qui s'inspirent de la pensée de Léon XIII marchent résolument vers l'avenir<sup>1</sup>. L'auteur de *Du Pape* était un réactionnaire. Les ultramontains modernes sont de hardis progressistes. Au lieu de confondre les intérêts du christianisme avec ceux des rois, ils font nettement profession de démocratie. Le pontife actuel n'a-t-il pas nié en termes formels que l'Eglise voie de mauvais œil les systèmes modernes de gouvernement ?

Voyons ce qu'il faut penser de cette prétendue divergence.

De Maistre n'envisage point la monarchie comme le seul gouvernement légitime. Ce qu'il combat, c'est l'idée de la souveraineté du peuple, autrement dit le principe du libre examen appliqué à la politique. Une fois écarté « ce dogme absurde et funeste, » il consent à reconnaître que dans l'Etat l'autorité suprême peut appartenir à plusieurs ; il lui suffit qu'il y ait un pouvoir dont les décisions soient indiscutées. « La souveraineté, dit-il, sous quelque forme qu'elle existe, est l'ouvrage de Dieu<sup>2</sup>. » Aussi ne faut-il point la confondre avec la royauté. Si dans le discours ordinaire on emploie ces

<sup>1</sup> Après avoir prodigué les encouragements aux catholiques sociaux, Léon XIII se voit aujourd'hui obligé de modérer leur ardeur. Cela ne change rien aux principes qui ont constamment dirigé sa politique.

<sup>2</sup> *Etude sur la Souveraineté*, p. 425 et *passim*.

deux termes l'un pour l'autre, c'est que le gouvernement d'un seul est le gouvernement le plus complet, le plus normal. L'aristocratie, qu'il définit « une monarchie dont le trône est vacant, » lui paraît aussi un système excellent, partout où il est consacré par l'usage. Cependant, toutes choses égales d'ailleurs, une souveraineté une a plus d'« intensité, » plus de « force morale » qu'une souveraineté divisée. C'est en vertu de ce principe que l'Eglise, société parfaite, doit être monarchiquement constituée. Quant à la démocratie, au sens absolu, c'est « *une association d'hommes sans souveraineté.* » Aussi à proprement parler n'existe-t-elle nulle part. Ce qu'on appelle *démocratie* n'est jamais au fond « qu'une aristocratie élective. » « Elle est bonne, là où elle est établie. Mais un pays républicain étant un pays moins gouverné qu'un autre, l'action de la souveraineté doit être suppléeée par l'esprit public. » C'est dire que ce système suppose chez les simples citoyens un degré de sagesse qui ne se rencontre pas partout. Il semble en tout cas n'être fait que pour de petits peuples.

De Maistre admet donc en thèse générale que toute nation a le devoir de se soumettre au gouvernement qui lui est le plus naturel, ou en d'autres termes, à celui qu'elle a reçu de la Providence. A ses yeux « tout gouvernement est bon, lorsqu'il dure. » Ainsi, il n'exclut pas la possibilité d'un changement de constitution, pourvu qu'il soit la conséquence d'une évolution normale et non point le fruit d'une abstraite et arbitraire spéculation. Dans son assurance que la Providence préside naturellement aux destinées des peuples, il se plaît à montrer qu'elle inflige parfois le plus flagrant démenti aux théories dont se passionnent les foules ; mais il croit qu'en d'autres cas ces grands mouvements d'opinion sont l'expression de la volonté divine, volonté devant laquelle il ne reste plus qu'à s'incliner.

Lors du couronnement de Bonaparte, de Maistre prit en sérieuse considération l'hypothèse d'une chute définitive des Bourbons<sup>1</sup>. Il ne s'y arrêta pas, il est vrai, et ne voulut plus

<sup>1</sup> Voir *Corr.*, vol. I, p. 190 (juillet 1804).

voir en Napoléon que l'instrument dont Dieu se servait pour préparer, par l'affermissement du trône, le retour des rois légitimes. Cependant la Restauration lui fit l'effet d'une œuvre manquée. Il attendait autre chose qu'un replâtrage de l'ancien régime. Il avait le sentiment très net que l'économie de l'Europe était à la veille de subir une modification profonde<sup>1</sup>. On ne trouve pas, dans ses ouvrages, de données précises sur la nature de ce grand changement. Une idée, néanmoins, ressort assez clairement de tout ce qu'il écrivit là-dessus à la fin de sa vie: c'est que cette rénovation devait être l'exacte contre-partie de la Révolution française, et s'accomplir sous les auspices de l'autorité ecclésiastique.

De cette idée, la papauté a fait son programme. Toute l'histoire politico-sociale du catholicisme au dix-neuvième siècle nous apparaît comme une réaction contre l'œuvre du siècle précédent, réaction négative sous Grégoire XVI et Pie IX, positive sous Léon XIII.

Battre en brèche les principes de 1789, était pour l'Eglise la besogne la plus pressée. Grégoire XVI déclara la guerre à la société moderne en condamnant Lamennais. Celui-ci, dans sa ferveur à la fois catholique et humanitaire, avait rêvé l'émancipation des classes laborieuses et convié l'Eglise à se mettre à la tête du mouvement. L'Eglise refusa cet honneur, — pour le moment du moins; — car il y avait, dans la prédication sociale du journal *l'Avenir*, une idée féconde dont elle devait plus tard faire son profit, en la modifiant notamment il est vrai. Se poser en protectrice des peuples contre les rois aurait souri à la papauté. Mais il ne fallait pas favoriser une confusion funeste — nous parlons le langage des catholiques sociaux — et par trop aisée à commettre, vers 1830, entre les intérêts du prolétariat et la cause du libéralisme. Aussi les aspirations progressistes des rédacteurs de *l'Avenir* furent-elles formellement réprouvées par l'encyclique *Mirari vos*<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Voir *Corr.*, vol. IV, p. 30, 149, etc. Cf. 11<sup>e</sup> entretien des *Soirées de Saint-Pétersbourg*.

<sup>2</sup> 15 août 1832.

Dans le même esprit antilibéral Pie IX promulgua l'encyclique *Quanta cura* et le *Syllabus*. Des catholiques fervents, qui n'avaient pas rompu avec Rome comme Lamennais, mais avaient hérité de ses généreuses et vagues idées émancipatrices, ne désespéraient point de réconcilier l'Eglise avec le progrès et la civilisation du siècle. Il s'agissait de couper court à leurs illusions et de répondre à leurs audaces par un éclatant défi. Montalembert s'étant écrié, aux applaudissements du congrès de Malines<sup>1</sup>: « Je suis pour la liberté de conscience, dans l'intérêt du catholicisme, sans arrière-pensée comme sans hésitation, » la réponse ne se fit point attendre. Dès l'année suivante la chrétienté sut à quoi s'en tenir sur ce que l'on pensait à Rome d'un pareil langage.

Car il n'y a pas à s'y méprendre : l'encyclique *Quanta cura* est un coup droit porté au catholicisme libéral. S'appropriant les paroles de Grégoire XVI, Pie IX traite de délire l'opinion de ceux qui croient que « la liberté de conscience et des cultes est un droit propre à chaque homme, un droit qui doit être proclamé et assuré dans toute société bien constituée. » Le *Syllabus*, recueil de propositions anathématisées par le saint-siège, proscrit la liberté sous toutes ses formes, revendique pour l'Eglise le droit d'user de la force, invite l'autorité civile à proclamer la religion catholique seule religion d'Etat, à l'exclusion de tous les autres cultes, et se termine par la significative condamnation de cette thèse : « Le pontife romain peut et doit se réconcilier et se mettre en harmonie avec le progrès, le libéralisme et la civilisation moderne. »

En voyant Léon XIII faire des avances à la France république, nombre de gens lui prêtèrent l'intention d'annuler toute l'œuvre de son prédécesseur. Or Léon XIII n'a point désavoué le *Syllabus*, ni ne pouvait le faire<sup>2</sup>. Il a formellement condamné le droit nouveau attribuant au peuple la souveraineté. Le principe de l'intolérance est loin de lui être étranger. Il n'admet la liberté religieuse qu'à titre de pis-aller, préférant

<sup>1</sup> Août 1863.

<sup>2</sup> Voir Encyclique *Immortale Dei*.

rant, comme cela va de soi, à l'éventualité d'une persécution dirigée contre le catholicisme, un état de choses permettant aux catholiques de pratiquer leur religion sans être inquiétés. Il demande qu'on distingue la liberté du bien et celle du mal, celle de la vérité et celle de l'erreur, distinction parfaitement illusoire, puisque chacun appelle vérité ce qu'il professe, et erreur ce qu'il ne professe pas.

Mais, — et c'est ce qui a donné le change aux esprits peu au courant des procédés de la curie romaine, — ce très intelligent pontife ne s'en est pas tenu à la politique des coups d'anathème. Il a entrepris de réaliser la seconde partie du programme catholique, la partie positive.

L'Eglise ne pouvait mieux faire, pour reconquérir un peu de son ancienne prépondérance dans les conseils des peuples, que de se vouer à résoudre la question sociale. C'est ce que comprit Léon XIII. Dès le début de son pontificat, on le vit s'approprier et sanctionner officiellement les thèses du socialisme catholique, parti dont la fondation remonte à Mgr Ketteler, évêque de Mayence, et qui était déjà puissant à cette époque, surtout en Allemagne.

Une de ses premières mesures fut de remettre en honneur l'enseignement de Thomas d'Aquin. L'encyclique *Aeterni Patris* recommande au clergé de s'inspirer des idées sociales de ce docteur. Puis, il consacra à la question ouvrière la mémorable encyclique *Rerum novarum*. L'idée qui s'en dégage est celle d'une organisation internationale du travail, sous le haut patronage du saint-siège. Léon XIII a eu la vision d'une fédération sociale universelle, dont Rome serait le centre, l'âme et le foyer. On n'a, pour s'en convaincre, qu'à consulter les écrivains catholiques qui, avec l'assentiment du Vatican, se sont donné pour tâche de commenter à l'usage du grand public ce qu'ils appellent « la charte des temps nouveaux. »

Ainsi la politique papale s'est épanouie en une sociologie. On comprend dès lors pourquoi Léon XIII a tenu à séparer sa cause de celle des partisans quand même de l'ancien régime, en déclarant avec toute la netteté désirable que « la

souveraineté n'est en soi liée à aucune forme de gouvernement. » Il fallait que dans les Etats administrés démocratiquement, les catholiques pussent, sans être confondus avec les fidèles de la monarchie, se mettre en relation avec le peuple en vue de la réalisation du plan pontifical.

En briguant la faveur du quatrième état, de cette multitude infinie des prolétaires en qui réside la force de l'avenir, les ultramontains modernes n'ont qu'un but : le triomphe de la papauté. Tout le reste à leurs yeux n'est que moyen<sup>1</sup>. Au reste, à leur point de vue, cette assertion ne saurait être prise en mauvaise part. En vertu de l'axiome : *Hors de l'Eglise, point de salut*, ils ne peuvent pas ne pas voir, dans la domination universelle de l'Eglise, le bien suprême auquel on doit tendre avant tout et à tout prix.

C'est à cette fin que la papauté a constamment cherché à se subordonner les souverainetés temporelles. En ce sens on peut dire que sa politique n'a jamais changé et ne changera jamais. Mais le catholicisme est doué d'une plasticité merveilleuse, qui lui permet de s'adapter à toutes les contingences de temps et de lieu. Au lendemain de la Révolution, alors que le sol de l'Europe était encore frémissant de la secousse qui avait ébranlé toutes les autorités établies, on conçoit que les cléricaux et les royalistes aient fait cause commune, dans l'espoir de consolider, en les appuyant sur le même fondement théocratique, l'édifice monarchique et l'édifice sacerdotal. Depuis, les circonstances se sont modifiées. Une société existe, se développe et se gouverne sur la base du suffrage universel. L'Eglise est bien trop sage pour s'insurger contre cet état de choses. Elle est assez habile pour savoir en tirer parti. Ce qui lui importe, c'est que le droit, principe constitutif et générateur de l'Etat, soit considéré, non pas comme émanant de l'individu, mais comme ayant sa source en dehors de l'individu, dans une institution surnaturelle ; c'est, pour parler franc, que les gouvernements temporels reconnaissent en l'autorité du pape celle d'où pro-

<sup>1</sup> Voir *Le socialisme contemporain*, par E. de Laveleye, p. 166.

cède la leur. Or, cette condition serait remplie dans une fédération d'Etats constitués selon la forme démocratique, mais pourvus d'une organisation corporative réfrénant les initiatives individuelles, et tacitement soumis à l'influence cléricale. C'est ainsi que les modernes disciples de Maistre se représentent la théocratie de l'avenir.

Aujourd'hui, s'écrient-ils, que les rivalités nationales cèdent le pas aux conflits sociaux, qui ne connaissent pas de frontières, le moment n'est-il pas venu d'appliquer, au mal universel, le remède universel, c'est-à-dire catholique? Pour apaiser les luttes de classes, pour concilier les intérêts en présence, la nécessité d'un arbitrage ne se fait-elle pas sentir, plus vivement encore que du temps où il s'agissait d'arrêter l'effusion du sang provoquée par les discordes principales? Et ne faut-il pas, pour que les intéressés puissent sans méfiance se soumettre à cette médiation, que le désintéressement du Médiateur soit surnaturellement garanti? Maintenant que le pape a été reconnu infaillible par l'Eglise, maintenant que l'exercice de sa divine prérogative n'est plus gêné par aucune attache temporelle, c'est à lui qu'incombe la tâche magnifique de réorganiser le monde selon les préceptes de l'éternelle équité.

Dans le onzième entretien des *Soirées de Saint-Pétersbourg* sont développées diverses considérations sur l'avenir social du christianisme. De Maistre parle d'une « grande unité vers laquelle le monde marche à grands pas, » d'une synthèse future entre la religion et la science, voire même d'une extraordinaire rénovation religieuse, d'une nouvelle et troisième révélation. Un certain vague règne dans ces prophéties, qui ont pu être interprétées de bien des manières différentes. Dans le fameux passage sur l'homme de génie appelé à mettre fin au dix-huitième siècle<sup>1</sup>, Eugène Rodrigues vit la désignation du saint-simonisme. Et chose curieuse, M. George Goyau semble jusqu'à un certain point lui donner raison. Il attribue à l'école saint-simonienne l'honneur d'avoir, malgré ses bizar-

<sup>1</sup> Vol. II, p. 237.

ries et ses égarements, servi la cause de l'Eglise en discré-ditant l'individualisme révolutionnaire<sup>1</sup>. Louis Binaut, s'appuyant sur ce que le sénateur, dans le même entretien, réclame une interprétation mystique des textes de la Bible dont la lettre choque la raison humaine, prête à de Maistre des aspirations vers une sorte de rationalisme transcendental qui réconcilierait toutes les religions en en faisant ressortir le fond commun<sup>2</sup>. Elle est assez plaisante, cette conversion posthume de Joseph de Maistre à la philosophie de l'*Aufklö-rung*. Cependant ici encore s'exprime un sentiment juste. On ne peut nier que le catholicisme, réduit à l'affirmation de l'infaillibilité papale, n'apparaisse comme une simplification propre à séduire les esprits qui, dans la religion, s'achoppent aux difficultés et aux divergences de détail.

Mais l'éénigme prophétique qui clôt les *Soirées de Saint-Pétersbourg* trouverait sa solution la plus naturelle et la plus satisfaisante dans l'avènement d'un état de choses conforme au rêve de Léon XIII. De Maistre, s'il revenait au monde, verrait, dans les mesures prises par le saint-siège en vue de sceller l'union de l'Eglise et de la démocratie ouvrière, les prémisses de l'âge d'or annoncé par lui. Il croirait assister à ce « rajeunissement extraordinaire du christianisme, » à la genèse de cette société nouvelle où toutes les ressources de la science pourront être mises au service de la foi<sup>3</sup>.

#### CONCLUSION

De Maistre, a dit Sainte-Beuve, « est fait pour l'adversaire intelligent et sincère : il le provoque, il le redresse. »

Est-ce avec intelligence et sincérité que nous avons étudié l'œuvre du grand théoricien de l'ultramontanisme ? Nous osons croire que, de ces deux mérites, on nous accordera au

<sup>1</sup> Voir dans son livre *Autour du catholicisme social*, le chapitre intitulé : *L'école saint-simonienne, ses doctrines antirévolutionnaires et ses appels à l'Eglise* (p. 173 et suiv.).

<sup>2</sup> Voir *Revue des Deux Mondes*, 1<sup>er</sup> décembre 1858 et 1<sup>er</sup> février 1861.

<sup>3</sup> Voir dans la *Revue de Paris* du 15 février 1896 le suggestif article de M. E. Spüller : *La politique de Léon XIII a-t-elle échoué?*

moins le second. Quoi qu'il en soit, l'impression qui nous reste des heures passées en compagnie de cet écrivain dont le nom domine toute l'histoire du catholicisme au dix-neuvième siècle, et pour lequel nous éprouvons beaucoup plus d'admiration que de sympathie, est bien celle d'un redressement, — brutal, mais salutaire. De Maistre, grâce à sa logique, rend à ses contradicteurs protestants le service de les obliger à aborder de front la question de principe, au lieu de se perdre en des discussions d'importance secondaire.

On ne saurait trop le répéter : en se conformant aux théories de de Maistre, l'Eglise romaine n'a fait que se montrer conséquente avec elle-même. Désormais c'est à prendre ou à laisser : il faut être ultramontain, ou renoncer à se dire catholique. Les pieux et sympathiques champions du catholicisme libéral ont méconnu cette grande vérité. De là l'échec de leur tentative. Ils se sont élevés avec force contre la déification du pape, contre les scandaleuses extravagances de la mariolâtrie, contre la prépondérance de plus en plus marquée de l'élément jésuitique dans l'Eglise. Mais les faits sont les faits. L'institution catholique, étant de sa nature une restauration du paganisme, devait fatalement aboutir à dépouiller la religion du Christ de son caractère spécifique, qui est d'être la religion de l'esprit. C'est en vain qu'aujourd'hui les américanistes, enfants d'une civilisation neuve et forte, prêchent à leur tour la réforme de l'Eglise par la science et la liberté. Le pape, personnellement, leur est sympathique. Il use en les condamnant de précautions telles qu'ils peuvent encore ne pas se sentir visés par sa condamnation. Mais tôt ou tard ils devront opter entre la cause de Rome et celle de l'humanité nouvelle, fille du protestantisme, dont le mot d'ordre est : autonomie, libre affirmation du moi dans tous les domaines de la pensée et de l'action.

Le romanisme, en ce qui concerne son organisation intérieure, n'est plus susceptible d'évolution ni de progrès. Mais extérieurement il agit dans le monde comme une formidable puissance d'oppression. Certains protestants ont pu naguère être séduits par les prestigieuses théories du socialisme

catholique, telles qu'elles étaient présentées par les admirateurs de Léon XIII. Mais des événements récents, sur lesquels nous n'avons pas à revenir, ont montré ce qu'il en est, dans la pratique, de cette prétendue adaptation du catholicisme aux exigences de l'esprit moderne. En fait, l'ingérence directe ou indirecte du clergé dans les affaires politiques met en danger permanent l'indépendance des peuples. Pour peu qu'une nation ait subi l'influence des Jésuites, elle devient incapable de se gouverner elle-même, quelque démocratique que soit la forme de ses institutions; elle perd la faculté de contrôler les actes de ceux qui détiennent le pouvoir; elle apprend à s'incliner sans examen devant la raison d'Etat, qui sert à couvrir les pires injustices; inconsciemment elle prend pour règle cette maxime chère à de Maistre et à son école: *il faut obéir à l'autorité, quand bien même elle a tort.* La parole fameuse de Gambetta sur le cléricalisme restera long-temps encore le mot de la situation.

Vraie au point de vue politique, elle ne l'est pas moins au point de vue religieux. Pour nous aussi, héritiers de la Réforme, qui voulons être libres, dans le sens profond et évangélique du terme, sachant bien qu'en dehors de cette liberté, il ne peut y avoir d'unité ni de solidarité réelle; pour nous aussi l'esprit clérical est et sera toujours l'*Ennemi*.

Le temps des illusions est passé. Il n'est plus permis d'espérer un rapprochement quelconque entre les deux tendances qui divisent la chrétienté. Aujourd'hui leur antagonisme, devenu irréductible, se retrouve au fond de tous les problèmes moraux, sociaux ou économiques d'où dépend l'avenir du monde civilisé. La question qui prime toutes les autres est de savoir, des deux principes en lutte, lequel l'emportera. A nous de nous en souvenir, et d'agir en conséquence. Par là nous n'entendons pas, est-il besoin de le dire? qu'il faille, pour combattre le catholicisme, lui emprunter ses procédés, sa tactique et son intolérance. Non, il s'agit pour nous de garder précieusement ce que nous avons reçu de nos pères: l'Evangile et la liberté. Mais que dis-je? Ce n'est pas assez de veiller sur les biens qu'ils nous ont acquis

au prix de leur sang. Notre devoir est de continuer leur œuvre en nous appliquant à spiritualiser, à christianiser de plus en plus le protestantisme. L'esprit sectaire, qui prétend, dans le cadre étroit d'une formule dogmatique, enfermer l'éternelle vérité; le fanatisme ecclésiastique, qui sacrifie à l'avantage d'une communauté particulière les intérêts du royaume de Dieu; l'immobilisme religieux, qui s'attache à la routine des pratiques surannées et à la lettre des symboles vieillis: tous ces restes d'un passé de servitude, travaillons sans cesse à nous en affranchir, pour le plus grand bien de nos églises, où ils sont une cause de faiblesse, de trouble et de division. Il y aurait lieu d'être reconnaissants à de Maistre et à ses pareils, si leur exemple, en nous détournant pour jamais de la religion d'autorité, nous apprenait à être jusqu'au bout fidèles à notre idéal. Soyons conséquents avec nous-mêmes: là est pour nous le secret de la victoire.

---

*Erratum.* Dans notre premier article, livraison de septembre 1900, page 388, ligne 22, au lieu de : assouplissement, lire : *assouplissement*.

---