

XII
19
Études d'histoire des dogmes et d'ancienne littérature ecclésiastique

LES RÉORDINATIONS

ÉTUDE SUR LE
SACREMENT DE L'ORDRE

PAR

l'Abbé Louis SALTET

PROFESSEUR D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE
A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE TOULOUSE



PARIS
LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE
J. GABALDA & C^{ie}
RUE BONAPARTE, 90

—
1907

LES

RÉORDINATIONS

IMPRIMATUR :

Tolosae, die 8^a Decembris 1906.
J. RAYNAUD,
Vic. gén.

ÉTUDE SUR LE

SACREMENT DE L'ORDRE

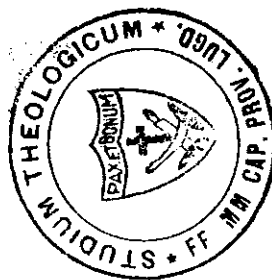
PAR

l'Abbé Louis SALTET

PROFESSEUR D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE
À L'INSTITUT CATHOLIQUE DE TOULOUSE

PERMIS D'IMPRIMER A PARIS :

Paris, le 11 Décembre 1906.
G. LEFEBVRE,
Vic. gén.



PARIS

LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE

J. GABALDA & C^{ie}
RUE BONAPARTE, 90

AVANT-PROPOS

Bien des motifs m'auraient détourné d'un sujet aussi délicat que l'histoire des réordinations. Mais, au cours d'une étude sur la Réforme de l'Église au ^x^e siècle, je me suis trouvé en face des controverses théologiques qui ont si profondément agité les esprits, à cette époque, au sujet de la transmission du pouvoir d'ordre. Et comme, malgré de nombreux travaux préliminaires, cette histoire est presque entièrement neuve, du moins pour les ^x^e et ^{xii}^e siècles, il n'était pas possible de s'en rapporter à des études antérieures. Dès lors j'étais obligé de faire un examen personnel de la question. Mais l'enquête ne pouvait être limitée aux ^x^e et ^{xii}^e siècles; il fallait retrouver les monuments principaux du développement théologique. Les matériaux se sont accumulés, et le chapitre projeté est devenu le présent volume.

On peut dire que l'histoire des réordinations en est encore au point où elle a été laissée par l'oratorien Jean Morin. Bien plus, la solution de ce problème a subi un recul notable, qu'il sera trop facile de constater en étudiant la bibliographie du sujet. Cet état de choses trouve peut-être son explication dans les intérêts théologiques qui sont en jeu dans la présente question. Tandis que certains auteurs ont voulu voir des réordinations partout, d'autres n'ont voulu en voir nulle part. De tels partis pris multiplient les chances d'erreur, dans une étude

d'ailleurs difficile. Ainsi s'est fait que des textes caractéristiques exhumés par Morin ont disparu de la circulation; et que certaines conclusions à arêtes vives, mises par lui hors de doute, ont été émoussées, rognées et rendues méconnaissables. Après cela, c'est simplement justice de rendre hommage à tel auteur, qui, sans prétendre épuiser la question, l'a traitée avec la franchise et l'objectivité de nos vieux auteurs.

Le recul ainsi constaté dans la discussion des réordinations contraste, de façon déconcertante, avec un fait non moins certain, l'accumulation de données nouvelles qui permettent d'avoir un énoncé bien meilleur du problème. Certaines de ces données sont à la portée de tous, comme les trois volumes de *Libelli*, dans les *Monumenta Germaniae*. D'autres sont encore inédites dans les *Sommes* du Décret de Gratien, qui contiennent, sur ce point, l'expression d'une théologie à peu près inconnue jusqu'ici.

Comme on le verra, la bibliographie de ce livre est, en majeure partie, composée d'ouvrages allemands. C'est un fait dont quelques-uns pourront s'étonner, mais qui ne cause à l'auteur aucun embarras. Nos contemporains n'ont rien à apprendre sur l'étendue et la minutie de l'érudition allemande. Elle nous présente, dans tous les domaines, un grand nombre de travaux qu'il est impossible de négliger. Dans le cas présent, toute une partie du sujet étudié ici, celle qui concerne les *x^e* et *x^{ix}^e* siècles, intéresse spécialement l'histoire de l'Église germanique; rien d'étonnant que l'attention des Allemands se soit spécialement portée de ce côté, et que l'on soit leur tributaire en y travaillant. D'ailleurs ce sont uniquement des données ou matériaux que j'emprunte aux savants nos voisins. On s'apercevra sans peine que les solutions proposées viennent d'ailleurs.

Ce livre contient la transcription de beaucoup de textes. En un sujet délicat, il importe que le lecteur puisse vérifier les interprétations qu'on lui propose. De simples références ne

sauraient suffire. Peu de lecteurs ont sous la main tous les ouvrages cités. D'ailleurs un bon nombre des textes transcrits dans la quatrième partie sont inédits. Enfin, il va sans dire qu'il ne faut pas demander l'identité d'orthographe à des textes latins d'origines très diverses.

Puisse cette étude n'être pas trop indigne de mon premier et principal maître, dont le nom est en tête de ces pages.

La Tour, près Villecomtal, le 8 septembre 1906.

LES RÉORDINATIONS

INTRODUCTION

Ministère de la parole, pouvoir sacramentel, don des miracles, telles sont les principales prérogatives de l'Eglise, dès la première génération chrétienne. Mais l'accord étant fait là-dessus, il fallait dire dans quelle mesure ces privilèges sont particuliers à l'Eglise. Peuvent-ils être possédés par des Eglises séparées? A quelles conditions peuvent-ils être acquis?

I

Dès le début de la prédication apostolique, il fallut se défendre contre une tentative d'accaparement. De là un incident qui a frappé, au plus haut degré, l'imagination chrétienne d'alors, et qui a eu un long retentissement dans l'histoire ecclésiastique. C'était après la lapidation d'Etienne. La persécution qui sévissait à Jérusalem avait dispersé la communauté des croyants, à l'exception des Apôtres. Aussi les disciples se mirent-ils à prêcher de tous côtés. Le diacre Philippe s'établit dans la Samarie. Par ses miracles, il convertit une grande foule et même Simon, magicien qui avait exercé jusque-là une grande autorité sur le peuple. « Simon lui-même crut, disent les *Actes*, et, après avoir été baptisé, il ne quittait plus Philippe, et il voyait avec étonnement les miracles et les grands prodiges qui s'opéraient. »

A quelque temps de là, les Apôtres Pierre et Jean vinrent dans la Samarie, pour donner le Saint-Esprit à ceux qui avaient été baptisés par Philippe.

Lorsque Simon vit que le Saint-Esprit était donné par l'imposition des mains des Apôtres, il leur offrit de l'argent en disant : « Accordez-moi aussi ce pouvoir, afin que celui à qui j'imposerai les mains reçoive le Saint-Esprit. » Mais Pierre lui dit : « Que ton argent périsse avec toi, puisque tu as cru que le don de Dieu s'acquiert à prix d'argent ! Il n'y a pour toi ni part ni lot dans cette affaire, car ton cœur n'est pas droit devant Dieu. Repens-toi de ta méchanceté¹. »

C'est la première impression de l'égoïsme en présence des dons de l'Évangile. Dans les *Actes*, la cupidité et l'inconscience de Simon s'affirment avec une rare énergie. Elles montrent à quels dangers l'Église allait se trouver exposée dans son action sur le monde. On verrait des individus ou des groupes tendre à exploiter les prérogatives de la communauté : ministère de la parole, pouvoir liturgique, don des miracles.

D'abord l'Église a couru le danger d'être absorbée ou dénaturée, dans le milieu malsain où elle est tombée. Cette réaction du milieu gréco-romain sur le christianisme porte le nom de mouvement gnostique. Sous l'influence des superstitions orientales et des philosophies dégénérées issues des grandes écoles classiques, les philosophes décadents et les magiciens de toute espèce avaient mis en circulation des métaphysiques romanesques, qui se continuaient par la théurgie et les sciences occultes. Ils ne virent dans le christianisme qu'un thème de plus, pour leurs essais de syncretisme religieux.

Ce danger fut écarté par le sentiment profond que l'Église avait de l'unité chrétienne, et par la force avec laquelle la tradition établissait la vérité révélée. Vers la fin du second siècle, la partie était irrémédiablement perdue pour les philosophes et les magiciens. L'Église revendiquait exclusivement pour elle la parole révélée² et le don des miracles³. Sur ces deux points, la doctrine de saint Irénée présente toute la netteté désirable.

1. *Actes*, VIII, 18-22.

2. S. IRENAEI *Contra haereses*, I, 10, 2; III, 24, 2, dans *P. G.*, t. VII, col. 551 et 967.

3. Quant au don des miracles, d'après saint Irénée, il ne constitue pas seulement une prérogative exceptionnelle et comme théorique : c'est une démonstration efficace et très actuelle de la divinité de l'Église. Les gnostiques invoquent, en faveur de leur doctrine, les prodiges qu'ils opèrent ; mais ce sont de faux prodiges. Seule l'Église a reçu le pouvoir de faire des miracles et en fait. (*Op. cit.*, II, 31, 32, col. 824, 828).

INTRODUCTION.

Donc, à la fin du second siècle, deux des principales prérogatives concédées aux hommes par Jésus-Christ étaient nettement définies et rattachées exclusivement à la véritable Église. Restait la troisième, qui consiste dans le pouvoir liturgique ou sacramentel. Celui-ci, non moins merveilleux que le don des miracles et le droit de définir le dogme, présente la particularité d'être d'un exercice journalier et comme le terme final de l'activité ecclésiastique. Dieu agit par ses fondés de pouvoir et, dans les sacrements, communique aux hommes les réalités surnaturelles.

Cet état de choses, si surprenant pour la seule raison, ne soulève aucune difficulté aux yeux de la foi, tant que le ministre des sacrements se maintient, vis-à-vis de Dieu et de l'Église, dans l'attitude de soumission et d'obéissance qui convient. On comprend très bien que Dieu puisse se servir, même pour l'accomplissement d'une œuvre merveilleuse, d'un instrument humain, à la condition que celui-ci soit docile et pur. Mais une difficulté énorme surgit dès que le ministre se met, par rapport à Dieu et à l'Église, dans un état de désobéissance ou d'hostilité. Un ministre, s'il est indigne, c'est-à-dire pécheur, s'il est hérétique ou schismatique ou excommunié, peut-il être un agent efficace de Dieu et administrer réellement les sacrements ? Dans ces cas-là n'y a-t-il pas une incompatibilité absolue entre la qualité personnelle du ministre et le rôle sacramentel qu'il prétend assumer ? Et, par suite, le pouvoir ministériel du coupable n'est-il pas suspendu ou même anéanti ?

Un moment vint, et il sera déterminé plus loin, où cette question se posa devant la conscience chrétienne. Le présent volume voudrait uniquement raconter les diverses réponses qui y furent faites, au cours des temps, au sujet de la transmission du pouvoir d'ordre.

II

Depuis le treizième siècle, la théologie catholique répond à cette question avec une décision et une clarté parfaites, non que la théologie ait attendu l'époque des grands scolastiques pour trouver la solution véritable, mais parce que, alors seulement, l'accord s'est fait universel et définitif. Les scolastiques ont eu

le mérite de reprendre et d'imposer à tous, les principes posés, plusieurs siècles auparavant, par le pape Étienne et développés par saint Ambroise et saint Augustin.

Parlons d'abord de la transmission du sacrement de l'ordre. Sur ce point, la théologie catholique distingue deux effets de l'ordre; le premier, c'est le caractère ou pouvoir sacramentel; le second, c'est la grâce du sacrement. Pourvu qu'une ordination soit faite suivant la forme prescrite par l'Église, et avec l'intention de faire ce que fait l'Église, quelle que soit l'indignité du ministre ou celle du cleric ordonné, elle confère toujours le caractère sacramentel. Par suite, la transmission du pouvoir d'ordre peut se faire, d'une façon très véritable et complète, par l'intermédiaire d'une série continue de ministres indignes, schismatiques, hérétiques ou excommuniés. La raison en est que le sacrement de l'ordre produit, comme tous les autres, son effet *ex opere operato*. De plus, il confère un caractère ou pouvoir, qui est indestructible et indépendant des dispositions du sujet. Quant à la grâce du sacrement, elle est donnée exclusivement à ceux qui reçoivent l'ordination dans les dispositions morales prescrites par les lois de Dieu et de l'Église.

L'administration et la réception des autres sacrements sont réglées par les mêmes principes. En observant les conditions prescrites par l'Église, tout prêtre consacre réellement l'Eucharistie et administre l'extrême-onction, tout évêque donne la confirmation, tout homme confère le baptême. Mais la grâce de ces sacrements est reçue seulement par ceux qui recourent aux ministres des sacrements dans les conditions morales dont il a été déjà question. Quant à la pénitence et au mariage, en raison de leur nature, ils sont soumis à des conditions spéciales.

Cette doctrine est la résultante de deux principes. D'une part elle affirme que l'efficacité des sacrements est objective, c'est-à-dire, quant à l'essentiel, indépendante des dispositions du ministre ou du sujet. En second lieu, elle proclame la subordination nécessaire du ministre et du sujet des sacrements, d'abord à Dieu et ensuite à l'Église. Mais d'après cet exposé, il est clair que des deux principes ainsi combinés, c'est le premier, celui de l'efficacité objective des sacrements, qui a l'influence prépondérante; la subordination du ministre à l'Église est maintenue dans la mesure la plus réduite possible.

Au point de vue théorique, cette doctrine se déduit de la notion de sacrement. Au point de vue pratique, elle a deux conséquences principales. Tout d'abord elle est, pour l'Église, une garantie de sécurité. Qu'advierait-il si l'administration des sacrements était, quant à la validité essentielle, rendue solidaire de la valeur morale et religieuse des hommes? L'incertitude la plus grande régnerait bientôt, non seulement sur la situation religieuse des individus, mais encore sur la réalité du pouvoir d'ordre d'une grande partie du clergé. Cet état de choses deviendrait inextricable, et l'Église serait dans l'impossibilité d'assurer sa mission principale, celle d'être dispensatrice des moyens de salut. Il fallait donc que l'efficacité la plus essentielle des sacrements échappât aux fluctuations de la moralité et de la valeur religieuse des hommes. L'Église y a pourvu par l'affirmation de la valeur objective des sacrements.

Mais, et c'est là le second aspect de la question, de la sorte les sacrements échappent si bien aux agitations de ce bas monde qu'ils sont soustraits, dans la plus large mesure, au contrôle de l'Église. Les sacrements peuvent exister et se transmettre en dehors de la véritable Église, dans des communautés hérétiques ou schismatiques. D'où il résulte que les ordinations conférées en dehors de l'Église, suivant les conditions indiquées, ne doivent, en aucun cas, être réitérées. Ces ordinations sont valides. Et si un cleric ainsi ordonné se convertit, l'Église pourra l'autoriser à exercer les fonctions de son ordre, parmi les catholiques.

III

Il est donc vrai que la doctrine sur les conditions de transmission du pouvoir d'ordre est la résultante de la combinaison de deux principes : celui de l'efficacité objective des sacrements, et celui de la subordination du ministre à l'Église. Etudier l'histoire des réordinations, c'est retracer la longue lutte de ces deux principes. Suivant que c'est le premier ou le second qui l'emporte, la doctrine ecclésiastique affirme la réalité ou

la nullité des ordinations faites en dehors de l'Église¹. Il s'en faut que ce développement doctrinal se soit fait en ligne droite. Le graphique, si on le dressait, en serait singulièrement compliqué. Non seulement la courbe en serait heurtée et brisée, mais elle attesterait de nombreuses régressions, de fréquents retours à des stades précédemment traversés et dépassés².

Quelle est la cause de ces variations? C'est l'insistance variable avec laquelle les gens d'Église, théoriciens ou hommes d'action, ont appuyé sur la subordination du ministre à l'Église. Tantôt on admet une subordination large, analogue ou identique à celle qui est demandée aujourd'hui; tantôt on exige une subordination très stricte. A quoi attribuer ces évaluations successives? Non pas à des préoccupations théoriques, qui auraient pu trouver leur solution une fois pour toutes, mais à une nécessité pratique souvent renaissante, celle de resserrer l'unité de l'Église. Le sens individuel ou l'égoïsme se sont donné libre carrière pendant des périodes de schisme, d'hérésie, de simonie, etc. Quel meilleur moyen, pour décourager ces tentatives d'accaparement des dons de l'Évangile, que d'attacher indissolublement les sacrements à l'Église et de dire : Hors de l'Église point de ministre véritable des sacrements³? C'était, par avance, proclamer l'insuccès radical de tout mouvement séparatiste, ou de tout projet d'exploitation dans la manière de Simon.

Or au cours de la longue histoire de l'Église, bien des épo-

1. Cette dernière expression est la traduction des mots *extra ecclesiam*; elle désigne la situation d'un chrétien qui est dans le schisme ou l'hérésie ou frappé d'excommunication.

2. PEARSON a écrit : « Ordinationes ab illegitimo ministro peractas illicitas esse, nemo unquam theologorum dubitavit: utrum vero praeterea irritae, inanes ac nullae habendae sint, implicatissima olim quaestio fuit, adeo ut Magister Sententiarum scribat : « Hanc quaestionem perplexam ac paene insolubilem » faciunt doctorum verba, quae plurimum dissidere videntur (I. IV, dist. 25) »; deinde profert quatuor sententias, quin ulli adhaereat. *Monumenta ecclesiastica prope innumera pro utraque sententia, sive affirmante irritas esse eiusmodi ordinationes, sive negante, stare videntur, cum res nondum eliquata esset. Nunc iam a pluribus saeculis sola viget S. Thomae doctrina, cui suffragium accersit universae ecclesiae, ordinationes ab haereticis, schismaticis ac simoniacis factas validas omnino esse habendas. » Dans *Tractatus de ordine*, cap. IV, n. 136, dans MICHEX, *Theologiae cursus completus*, t. XXV, p. 55 (Paris, 1847).*

3. La même préoccupation a conduit certains auteurs à attribuer à l'Église le moyen de lier absolument, c'est-à-dire de rendre pratiquement nul, le pouvoir d'ordre des ministres qui sont dans l'Église. D'après eux, cet effet était obtenu par les peines canoniques de la déposition solennelle et de la dégradation. Mais c'est là un aspect particulier de la question, et qu'il suffit d'indiquer dans cet aperçu d'ensemble.

ques se sont rencontrées où cette nécessité pratique de resserrer l'unité est apparue aux autorités compétentes, avec une force inéluctable. Et comme, d'autre part, la théologie n'a pas toujours été très explicite sur les conditions de validité des sacrements, on en est venu, de très bonne foi, à exagérer la subordination du ministre à l'Église, en matière de sacrements. Pour ce motif, l'histoire des réordinations est intimement mêlée aux plus grandes épreuves de l'Église. Il sera question de bien des conflits et de bien des violences dans ce livre : ils n'y sont pas rappelés dans l'intérêt de la mise en scène, mais parce qu'ils ont été l'occasion immédiate de déformations doctrinales.

La doctrine catholique sur la transmission du pouvoir d'ordre est universellement acceptée aujourd'hui, et c'est ce qui importe. Pourquoi en étudier l'histoire? C'est que celle-ci peut intéresser le théologien et l'historien.

On comprendrait mal cette doctrine, si on se bornait à la puiser dans la brève formule d'un *compendium* de théologie, lors même qu'on justifierait cette doctrine, à l'aide de considérations empruntées à la dogmatique. La raison en est qu'une doctrine reçoit toujours beaucoup de lumière de l'exposé des phases par lesquelles elle est passée, au cours de son développement. L'élément absolu se constate mieux, quand on le retrouve dans la variété des formes successives, et, tout le premier, le théologien spéculatif a intérêt à bien distinguer le noyau de l'enveloppe ou à n'édifier sa synthèse que sur des données résistantes. De plus, dans le cas présent, il s'agit non d'une vérité exclusivement spéculative, mais d'une doctrine qui doit autant aux exigences de la pratique et de la vie de l'Église qu'à la discussion théorique. Or les exigences historiques ne se conjurent pas; elles se constatent.

Quant à l'historien, la doctrine des réordinations l'intéresse comme toute théorie juridique qui a eu une grosse influence sur les hommes et sur les faits. A ce titre, il étudie l'histoire des élections épiscopales, la théorie du bénéfice, la doctrine ecclésiastique sur les rapports des deux pouvoirs, le renouvellement du droit canonique au IX^e siècle et au XI^e. Pourrait-il se désintéresser des théories qui ont eu cours, à diverses époques et sur tout au XI^e et au XII^e siècles, sur la transmission du pouvoir d'ordre? En des temps où le pouvoir politique était indéfiniment

morcelé ou impuissant, et où les intérêts religieux étaient au premier plan des préoccupations publiques, toutes les péripéties par lesquelles passait le pouvoir d'ordre avaient un retentissement dans la vie sociale.

En résumé, ce livre étudie l'histoire des ordinations qui ont été considérées comme nulles, pour tous autres motifs que le défaut de la forme ou de l'intention prescrites, et qui ont été réitérées. Enfin on rappelle que la doctrine qui affirme la validité du baptême administré en dehors de l'Eglise, suivant la forme et l'intention prescrites, est une vérité de foi. La validité de la confirmation et de l'ordre, conférés dans les mêmes conditions, n'est pas définie : c'est une vérité *proxima fidei*. Si cette dernière doctrine n'a pas été définie par le concile de Trente, comme la première, c'est à cause des hésitations et des désaccords partiels attestés, sur ce point, dans la tradition, par l'histoire de la théologie. Le concile n'a pas voulu, par sa définition, mettre la doctrine de nombreux auteurs en opposition avec une vérité de foi, ni rendre plus difficile la tâche des historiens de la tradition.

PREMIÈRE PARTIE

LES THÉOLOGIES GRECQUE ET ROMAINE JUSQU'À SAINT GRÉGOIRE I

CHAPITRE PREMIER

DEUX TRADITIONS DANS L'ANCIENNE ÉGLISE.

Les trois premiers siècles nous fournissent très peu de renseignements au sujet des ordinations faites en dehors de l'Eglise, c'est-à-dire dans le schisme ou l'hérésie, mais suivant la forme prescrite. Vers 200, Tertullien décrit ainsi les clergés hérétiques :

Ordinationes eorum temerariae, leves, inconstantes; nunc neophytos conlocant, nunc saeculo obstrictos, nunc apostatos nostros, ut gloria eos obligent, quia veritate non possunt. Nusquam facilius proficuntur quam in castris rebellium, ubi ipsum esse illic, promereri est. Itaque alius hodie episcopus, cras alius; hodie diaconus, qui cras lector; hodie presbyter qui cras laicus : nam et laicis sacerdotalia munera iniungunt¹.

S'il faut prendre à la lettre ces détails, il est clair que l'Eglise ne pouvait faire grand fonds sur une transmission du pouvoir d'ordre qui paraît tenir si peu compte du rituel. Firmilien de Césarée et saint Cyprien ont des déclarations plus explicites². En 256, Firmilien limite le pouvoir absolu d'ordonner aux évêques qui sont dans l'Eglise³. Cette décision fut prise,

1. *De praescriptionibus haereticorum*, 41, dans *P. L.*, t. II, col. 56.

2. Dans tout ce travail, on citera les œuvres de S. Cyprien d'après l'édition de Hartel : *S. Thasci Caecili Cypriani Opera omnia*, 3 parties ou volumes, Vienne, 1868. La collection des lettres de S. Cyprien est dans le second volume; on sait qu'elle contient des lettres d'autres personnages, Firmilien, Cornelle etc. Celles-ci seront désignées par ces mots *Inter Cyprianicas*.

3. *Inter Cyprianicas*, Ep. 75, c. 7, p. 814 : « Ceteri quique haeretici, si se ab Ecclesia Dei sciderint, nihil habere potestatis aut gratiae possunt, quando omnis potestas et gratia in Ecclesia constituta sit, ubi praesident maiores natu qui et baptizandi et manum imponendi et ordinandi possident potestatem. Hae-

dit-il, dans un concile d'Iconium tenu quelques années auparavant. Saint Cyprien a la même doctrine¹. Comme on le verra bientôt, pour tous les deux, c'est l'application d'une théorie générale : en dehors de l'Eglise point de sacrements. Par suite, tout baptême administré en dehors de l'Eglise est nul ; il doit être réitéré. Encore, d'après saint Cyprien, cette expression est-elle tout à fait inexacte : il n'y a pas de réitération, puisque le premier acte était nul. Aussi l'Eglise ne rebaptise-t-elle pas les hérétiques qu'on avait prétendu baptiser en dehors d'elle ; elle les baptise pour la première fois².

De plus toute ordination conférée en dehors de l'Eglise est nulle. Peut-elle être réitérée ? Au troisième siècle, on ne se pose pas la question, car elle est écartée par une objection préalable : « oportet sacerdotes et ministros qui altari et sacrificiis deserviunt integros atque immaculatos esse³ ».

A Rome, en matière d'ordination, on avait une autre doctrine. Le pape Corneille, aussi bien que saint Cyprien, regardait Novatien comme un hérétique et un schismatique⁴. Quand il parle de la consécration épiscopale de l'antipape, il emploie des termes très vifs⁵ ; mais rien n'indique qu'il regardât cette con-

secutionem enim, sicut ordinare non licet, nec manum imponere, ita nec baptizare, nec quicquam sancte et spiritaliter gerere, quando alienus sit a spiritali et divina sanctitate. Quod totum nos iam pridem, in Iconio qui Phrygiae locus est, collecti in unum conventibus ex Galatia et Cilicia et ceteris proximis regionibus, confirmavimus tenendum contra haereticos firmiter et vindicandum, cum a quibusdam de ista re dubitaretur. »

1. Ep. 53, c. 24, p. 643 : « Qui ergo nec unitatem Spiritus nec coniunctionem pacis observat et se ab ecclesiae vinculo atque a sacerdotum collegio separat, episcopi nec potestatem potest habere nec honorem, qui episcopatus nec unitatem voluit tenere nec pacem. » De même qu'on parlait de « pseudo-baptizatus », quand quelqu'un avait été baptisé dans l'hérésie (*Sententiae episcoporum*, 4, dans S. Cyprian *Opera*, éd. Hartel, t. I, p. 438), ainsi S. Cyprien parle-t-il de « pseudo-episcopi » à propos des évêques qui sont en dehors de l'Eglise ; par exemple, à propos des évêques institués par Novatien, Ep. 53, c. 24, p. 642 ; à propos de Fortunatus, Ep. 59, c. 9, p. 676.

2. Ep. 71, c. 1, p. 771 : « Nos autem dicimus eos qui inde [ab haeresi] veniunt non rebaptizari apud nos, sed baptizari. Neque enim accipiunt illic aliquid ubi nihil est, sed veniunt ad nos, ut hic accipiant ubi et gratia et veritas omnis est. »

3. Ep. 72, c. 2, p. 777.

4. Epist. Corneliu Cypriano, Inter Cyprianicas, Ep. 49, c. 1, p. 610, et c. 2, p. 611.

5. Ibid., c. 1, p. 610 : « Haereticos auctores fuisse ut paterentur et [Novatiano] manum quasi in episcopatum imponi. » Et dans la Lettre de Corneille à Fabien d'Antioche, EUSEBE, Hist. eccl., VI, 43, P. G., t. XX, col. 620 : « cum episcopatum sibi a Deo minime concessum rapere ac vindicare conaretur... » Novatienus duos episcopos « adumbrati quadam et inani manum impositione episcopatum sibi tradere per vim cogit ; eumque nullo sibi iure competentem per fraudem atque insidias vindicat. » Voici le texte grec : « ὁπρὶν αὐτὸν παραστῆσαι.

sécration comme nulle. Cette interprétation se fortifie de ce que le pape Corneille considère comme valides les messes célébrées par l'antipape¹. Le pape Corneille admettait que Novatien, précédemment prêtre catholique, pouvait célébrer le baptême et l'Eucharistie, en dehors de l'Eglise, on ne voit pas comment il aurait rejeté l'ordination du même Novatien faite par deux évêques précédemment catholiques. Mais ce n'est là qu'une déduction, qui reste à vérifier et à préciser. Au troisième siècle, on ne rencontre pas de déclaration explicite sur la validité de l'ordination conférée en dehors de l'Eglise. L'opposition entre la tradition romaine et celle des Eglises d'Afrique et d'Asie Mineure n'est absolue que sur la valeur du baptême, reconnue par les uns, niée par les autres. Au sujet de l'ordination, l'opposition des deux traditions peut n'avoir été que partielle, les Africains et les Asiatiques affirmant la nullité absolue de telles ordinations, les Romains se refusant à trancher la question et n'admettant les clercs hérétiques convertis qu'à la communion laïque.

Tels sont les faits à expliquer.

I. — Les deux traditions jusqu'au pape Étienne.

Quant à la validité des baptêmes administrés en dehors de l'Eglise, on constate, dans l'antiquité chrétienne, deux traditions différentes². D'après la première, celle de Rome, les baptêmes administrés en dehors de l'Eglise, mais suivant le rite prescrit, sont réels ou valides et ne peuvent pas être réitérés. L'existence de cette tradition est attestée par le pape Étienne, dont le témoignage sur ce point ne saurait être écarté. D'après la seconde tradition, celle des Eglises d'Asie Mineure, les baptêmes administrés, dans ces mêmes conditions, sont nuls et doivent être réitérés.

τὴ καὶ ὑποστάσει τὴν μὴ δοθεῖσαν αὐτῷ ἀποδόντες ἐπισκοπὴν ἐκείνη... μετὰ βίας ἠνάγκασαν ἐκινῶν τὴν καὶ παρά τῃ χειροτονίᾳ ἐπισκοπὴν αὐτῷ δοθεῖσαν τῷ ἐνέδῳ καὶ παροργιστῇ καὶ ἐνεδόλῳ αὐτῷ ἐξῆλθαι. » La raison de ne pas prendre à la lettre ces paroles, c'est que, quelques lignes plus bas, le pape Corneille semble mettre en doute la valeur du baptême de Novatien, qui était certainement valide.

1. Ceci se déduit de l'histoire racontée dans cette même lettre par Corneille. EUSEBE, loc. cit., col. 625.

2. Voir sur cette question J. ERNST, Die Stellung der römischen Kirche zur Ketzertaufgabe vor und unmittelbar nach Papst Stephan I., dans la Zeitschrift für katholische Theologie d'Innsbruck (1905), p. 258-265.

Quelle origine attribuer à chacune de ces traditions? L'une et l'autre se réclament d'une origine apostolique. Est-ce légitime? Pour répondre à cette question, l'histoire ne nous fournit aucun moyen de contrôle. Comme ces traditions ont chacune de bons garants, le mieux est d'admettre que leur antiquité est approximativement la même. Par suite, sur un point très important de théologie, nous constatons un désaccord entre les deux groupes les plus importants de l'ancienne Église : Rome et les chrétiens d'Asie Mineure.

L'Église d'Afrique suivit d'abord l'usage romain. Toutefois, dans son *De baptismo*¹ composé entre 200 et 206, Tertullien, qui était encore catholique, rejette comme nul le baptême administré en dehors de l'Église. Est-ce à dire qu'à cette date, le changement de discipline de l'Église d'Afrique fût déjà chose faite? Il est assez difficile de se prononcer, car la doctrine de Tertullien peut avoir été aussi bien la cause que l'effet du changement de discipline des églises d'Afrique, sur ce point. On sait seulement, par le témoignage de saint Cyprien, qu'en Afrique, la pratique de la rebaptisation a été prescrite, pour la première fois, dans un concile tenu sous l'évêque d'Agrippinus de Carthage². Malheureusement on ne sait rien d'Agrippinus. Toutefois on a des raisons de penser que son évêcat date des dernières années du second siècle. Tertullien n'aurait donc qu'enregistré la nouvelle doctrine des Africains.

Pendant la première moitié du III^e siècle, on constate, dans le monde latin, d'autres tendances à substituer, en ces matières, l'usage oriental à l'usage romain : c'est le cas d'Hippolyte et de Novatien. Hippolyte, prêtre romain, est entré en conflit avec le pape Calliste (217-222). Les causes d'opposition étaient d'ordre dogmatique et disciplinaire. Il semble bien que la question du baptême administré par les hérétiques a été un sujet de division de plus. Hippolyte a reproché à Calliste d'admettre un second baptême, c'est-à-dire celui des hérétiques³. Cette critique étonne, car l'usage romain, maintenu par Calliste, était déjà très ancien. Il est probable que le pape, suivant sa manière ad-

1. *De baptismo*, 6, P. L., t. I, col. 1206.

2. S. CYPRIANI *Epist.* 71, p. 774; et *Epist.* 73, p. 780.

3. *Philosophoumena*, IX, 12, P. G., t. XVI, p. III, col. 3387 : Ἐπὶ τοῦτον πῶτος τρεῖς μῆνας δευτέρως αὐτὸν βαπτισαύ. Sur les diverses interprétations de ce passage, voir l'article cité de J. ERNST.

ministrative, aura transformé en loi et strictement appliqué la pratique consacrée : d'où un sujet nouveau de mécontentement, chez des opposants systématiques.

Ces questions doctrinales fournissaient ainsi d'excellents textes pour justifier une politique de parti. On le vit mieux encore, lors du schisme novatien. Après l'élection du pape Corneille (mars 251), une minorité nomma un évêque de son choix, l'antipape Novatien. Entre Corneille et Novatien, on ne distingue, au début, aucune divergence doctrinale. Mais bientôt le schisme se colora de raisons théologiques. Les novatiens se donnèrent comme les défenseurs de l'ancienne discipline pénitentielle : ils prétendirent exclure de l'Église, sans espoir de réconciliation, et réserver à la miséricorde de Dieu, tous ceux qui avaient faibli pendant la persécution soit en sacrifiant, soit en signant un formulaire d'apostasie. Le pape Corneille et saint Cyprien déclarèrent que l'Église a le droit d'absoudre et de réconcilier les *lapsi* qui ont apostasié pendant la persécution.

Novatien se réclama de cette opposition doctrinale pour justifier son schisme, qui s'organisa et compta bientôt un certain nombre de communautés avec des évêques à leur tête. Il devait durer longtemps. Au VII^e siècle, on constate encore l'existence de novatiens en Orient.

De cette longue histoire des novatiens un seul fait nous intéresse ici. Dès le début, ces schismatiques ont rejeté les sacrements administrés par les catholiques et les ont réitérés. D'après eux, la marque essentielle de l'Église est la sainteté. Or, disaient-ils, l'Église de Corneille n'est pas sainte, car elle compte parmi ses membres des apostats soi-disant absous, mais qui sont en réalité pécheurs, puisque nul, sauf Dieu, n'a le droit de leur pardonner. Donc la seule église est celle de Novatien, laquelle réserve ces apostats au jugement de Dieu. Elle seule peut conférer la grâce par les sacrements. Cette dernière doctrine des novatiens avait un avantage pratique : elle était de nature à faire impression sur des rigoristes et des exaltés. Aucune autre ne pouvait affirmer plus fortement la prétention des séparatistes de constituer la véritable Église. Cette condamnation des sacrements catholiques a été l'enseignement ordinaire des novatiens. Toutefois, elle a été abandonnée par certains d'entre eux, au V^e siècle¹.

1. Sur le schisme novatien, lire l'article : A. HARNACK, *Novatian*, dans la

Comme on l'a vu, saint Cyprien et Corneille ont, d'un commun accord, revendiqué pour l'Église le droit d'absoudre les apostats, et, par suite, condamné le schisme novatien. Plusieurs raisons avaient motivé cette décision des deux évêques. Mais pour saint Cyprien, en cette affaire, une considération avait été prépondérante; c'est la maxime *Hors de l'Église, point de salut*. Tandis que, d'après les novatians, un apostat exclu à perpétuité de l'Église et réservé à la miséricorde du jugement de Dieu pouvait espérer son pardon final; d'après saint Cyprien, Dieu ne choisit les élus que parmi les membres de l'Église. Par suite, pour lui, être exclu de l'Église pour toujours, c'est être condamné à la perdition éternelle. Donc l'Église doit avoir le pouvoir de réconcilier les *lapsi*:

Et quia apud inferos confessio non est nec exomologesis illic fieri potest, qui ex toto corde paenituerint et rogaverint in Ecclesiam debent interim suscipi et in ipsa Domino reservari, qui, ad Ecclesiam suam venturus, de illis utique quos in ea intus invenirent iudicabit. Apostatae vero et desertores vel adversarii et hostes et Christi Ecclesiam dissipantes, nec si occisi pro nomine foris fuerint, admitti secundum Apostolum possunt ad Ecclesiae pacem, quando nec Spiritus nec Ecclesiae tenerint unitatem¹.

Telle est la théorie de l'Église qui a déterminé saint Cyprien à se ranger avec le pape Corneille, contre Novatien. Malheureusement cette même théorie allait bientôt mettre saint Cyprien en conflit avec le pape Étienne. La formule *Hors de l'Église, point de salut* comportait, pour saint Cyprien, la variante *Hors de l'Église, point de sacrements*. Cette dernière formule est une des données essentielles du *De unitate Ecclesiae*, traité écrit vers Pâques de l'année 251, contre le mouvement schismatique organisé à Carthage par le diacre Félixissime, qui voulait accorder des facilités spéciales de pardon aux *lapsi* de la persécution de Dèce².

A cette époque, l'Église de Rome souffrait d'une division. La majorité était pour l'évêque Corneille; une minorité était pour l'antipape Novatien. Celle-ci comprenait des clercs qui avaient confessé la foi pendant la persécution, et qui entretenaient

Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, t. XIV, Leipzig, 1904.

1. S. CYPRIANI *Epist.* 55, p. 647.

2. Cf. à ce sujet le très important article de dom J. CHAPMAN, *Les interpolations dans le traité de S. Cyprien sur l'unité de l'Église*, dans la *Revue bénédictine* de juillet, octobre 1902, et janvier 1903.

des relations avec saint Cyprien. Celui-ci eut la joie de les détacher de l'antipape et de les réunir à leur évêque. Puis, c'était vers juin ou juillet 251, pour les raffermir, il leur envoya son traité *De catholicae ecclesiae unitate*, non sans y introduire des changements importants, au sujet de la primauté romaine. L'exposé relatif aux sacrements resta absolument le même. Le traité de saint Cyprien, ainsi arrivé à Rome, y fut évidemment très lu. Cependant du vivant du pape Corneille, aucune contradiction ne s'éleva. Autrement en fut-il sous son successeur Étienne.

II. — La théologie de saint Cyprien.

L'occasion immédiate de la controverse fut le retour à l'Église d'un certain nombre de novatians d'Afrique. On a vu déjà qu'en 251, lors de l'élection du pape Corneille, le prêtre romain Novatien avait, par ambition, assumé le rôle d'antipape. Aussitôt il avait organisé de tous côtés, en Italie, en Gaule, en Orient, des communautés schismatiques. C'est ainsi qu'il y avait un évêque novatien à Carthage. L'organisation du schisme fit de rapides progrès, mais l'union des évêques catholiques l'enraya bientôt. En Afrique, saint Cyprien et le pape Corneille agirent de concert; aussi en 255, y avait-il un retour marqué des novatians d'Afrique vers l'Église. A ce moment se posa la question: « Que faut-il penser du baptême administré par les novatians? est-il réel ou nul? » Le cas à résoudre était particulier, mais il posait le problème général de la valeur des sacrements administrés en dehors de l'Église, soit dans l'hérésie, soit dans le schisme¹.

Un évêque, Magnus, demanda à saint Cyprien s'il fallait traiter les novatians baptisés en dehors de l'Église comme les autres hérétiques, c'est-à-dire les rebaptiser. Toute la question était donc de savoir s'il fallait appliquer aux novatians le principe de l'Église d'Afrique, d'après lequel le baptême administré par les hérétiques est nul et doit être réitéré. Saint Cyprien répondit que l'usage d'Afrique devait être maintenu et appliqué aux no-

1. On suppose toujours qu'il s'agit de sacrements administrés suivant la forme prescrite par l'Église.

vations¹. Le concile de Carthage siégeant la même année fut du même avis². Un second concile, tenu au printemps de 256, communiqua une sentence identique au pape Étienne³. Jusqu'alors l'opposition de l'Église de Rome et de celle d'Afrique, sur ce point, était latente; dès lors elle devint déclarée.

En 256, le pape Étienne écrivit que la coutume romaine, au sujet des chrétiens baptisés dans l'hérésie, était non de les rebaptiser, mais de leur imposer les mains. Faisons abstraction ici de la nature de cette imposition des mains. Il reste que l'Église romaine se refusait à réitérer le rite baptismal reçu suivant la forme prescrite. C'était poser, à propos du baptême, le principe de l'efficacité objective des sacrements. Mais le pape Étienne procéda sans ménagement. Il écrivit une lettre violente en Afrique, envoya en Orient une circulaire comminatoire. Ces documents sont perdus. Mais, à en juger par les lettres de saint Cyprien et par celle de Firmilien, le ton de ces pièces devait être agressif et fâcheusement autoritaire.

Le résultat produit fut déplorable. Comme les Églises d'Asie Mineure et de Syrie pratiquaient la rebaptisation des hérétiques, saint Cyprien se mit en relations avec elles et surtout avec Firmilien de Césarée de Cappadoce. Puis il écrivit deux nouvelles lettres doctrinales⁴, et provoqua la sentence du concile du 1^{er} septembre 256. Quatre-vingt-sept évêques y proclamèrent l'usage africain⁵. A quelque temps de là, saint Cyprien recevait de Firmilien de Césarée, une lettre d'adhésion formelle, mais qui était plus qu'impertinente à l'égard du pape Étienne⁶.

Cette controverse, au cours de laquelle l'attitude de saint Cyprien fut quelque peu contradictoire, ne peut s'expliquer si l'on ne tient compte de l'influence des livres de Tertullien sur l'évêque de Carthage. Le pape Étienne invoquait la coutume, en faveur de sa doctrine. Saint Cyprien écarta cet argument, en s'inspirant des critiques de Tertullien contre la tradition :

Non est de consuetudine praescribendum, sed ratione vincendum⁷. Proinde frustra quidam qui ratione vincuntur consuetudinem nobis opponunt, quasi consuetudo maior sit veritate, aut non id sit in spiritualibus se-

1. S. CYPRIANI Ep. 60, p. 749.

2. *Ibid.*, Ep. 70, p. 766.

3. *Ibid.*, Ep. 72, p. 773.

4. *Ibid.*, Ep. 73 et 74, p. 778 et 799.

5. S. CYPRIANI Opera, t. I, p. 435.

6. Ep. 70, p. 810.

7. Ep. 71, c. 3, p. 773.

*quendum quod in melius fuerit a Sancto Spiritu revelatum*¹. ... Nec consuetudo quae apud quosdam obreperat impedire debet quominus veritas praevalent et vincat, nam consuetudo sine veritate viciata erroris est... Propter quod relicto errore sequamur veritatem... quam veritatem nobis Christus ostendens in Evangelio suo dicit : Ego sum veritas². ... Non tamen quia aliquando erratum est, ideo semper errandum est³.

Après Tertullien, saint Cyprien insiste beaucoup sur l'action de l'Esprit dans l'Église, et c'est là toute l'origine des oppositions multiples qui se rencontrent entre sa doctrine et celle de l'Église romaine. Nous venons de constater un premier conflit à propos de la coutume. Tandis qu'à Rome la coutume fait la loi, pour l'évêque de Carthage, elle doit céder à l'action révélatrice de l'Esprit. Mais il y a plus. Si l'Église romaine et celle d'Afrique ne sont pas d'accord sur la valeur des sacrements administrés en dehors de l'Église, c'est qu'elles ne comprennent pas de même manière l'action de l'Esprit dans les sacrements. « Hors de l'Église, point de Saint-Esprit », disent très justement les Africains. Mais ils ajoutent : « Point de Saint-Esprit, point de sacrements », et c'est ici qu'ils entrent en conflit avec la théologie romaine, d'une manière d'ailleurs très décidée.

On peut en juger par la lettre du concile de Carthage de 253. Elle contient une théorie très nette de la causalité des sacrements⁴. Les hérétiques ne peuvent pas baptiser, parce qu'ils ne peuvent accomplir aucun des rites préparatoires de l'initiation chrétienne, c'est-à-dire ni la bénédiction de l'eau et de l'huile, ni la consécration de l'Eucharistie. Or ces bénédictions préliminaires sont la condition *sine qua non* du baptême. En effet, ce qui lave l'âme, ce n'est pas l'eau, mais bien le Saint-Esprit contenu dans l'eau⁵. On reconnaît ici une idée de Tertullien⁶. Pourquoi ceux qui sont hors de l'Église ne peuvent-

1. Ep. 73, c. 13, p. 787.

2. Ep. 74, c. 9, p. 806.

3. Ep. 73, c. 23, p. 796.

4. Ep. 70, p. 766 et suiv.

5. *Ibid.*, c. 1, p. 767 : « Oportet vero mundari et sanctificari aquam prius a sacerdote, ut possit baptismi suo peccata hominis qui baptizatur abluere. »

6. S. Cyprien revient sur cette idée, Ep. 74, c. 5, p. 803 : « Peccata enim purgare et hominem sanctificare aqua sola non potest, nisi habeat et Spiritum Sanctum. »

6. L'idée que l'eau baptismale est sanctifiée par l'Esprit se rencontre dans d'autres auteurs; mais Tertullien et S. Cyprien la poussent à bout. Tertullien, *De baptismo*, 4, P. L., t. I, col. 1204 : « Supervenit enim statim Spiritus de caelis et aquis superest sanctificans eas de semetipso, et, ita sanctificatae, vim sanctificandi combibunt. »

ils procéder à ces bénédictions? C'est que n'ayant pas le Saint-Esprit, ils ne peuvent le donner; et cela en vertu de l'axiome : « Nemo dat quod non habet ». Cette théorie est très différente de la doctrine de l'Eglise, d'après laquelle le ministre administre non la grâce, que Dieu seul peut donner, mais le sacrement.

Pour saint Cyprien, la nullité des sacrements des hérétiques et des schismatiques résulte aussi de la notion de la véritable Eglise. Ce point de vue est longuement développé dans la lettre à Magnus. Il n'y a qu'une Eglise, et c'est à elle seule que Dieu a confié les sacrements. C'est à elle qu'il faut appliquer les mots du *Cantique des cantiques* : « hortus conclusus soror mea sponsa, fons signatus, puteus aquae vivae ». Or ces symboles sont souverainement expressifs, car si le jardin est clos, si la fontaine est fermée, les gens du dehors ne sauraient prétendre en profiter². Dès lors, il importe peu que Novatien et d'autres conservent la foi de l'Eglise. Puisqu'ils sont en dehors de l'unité, ils sont abandonnés à leurs seuls moyens³. En fait de sacrements, il n'y a pas de différence entre les hérétiques et les schismatiques.

III. — La théologie du pape Étienne.

Après avoir mentionné la différence de doctrine existant entre l'Eglise romaine et celles d'Afrique et d'Asie, au sujet des sacrements administrés en dehors de l'Eglise, M. Harnack a écrit : « Vraisemblablement les évêques de Rome étaient, en cela, uniquement déterminés par la préoccupation de faciliter aux non-catholiques le retour à l'Eglise⁴. » L'explication n'est-elle pas trop simple; et n'est-ce pas rabaisser le débat? Au lieu de cette préoccupation intéressée et d'ordre politique, ne faut-il pas reconnaître, chez les romains, des idées dogmatiques très fermes? La controverse entre le pape Étienne et saint Cyprien

1. *Ep.* 70, c. 2, p. 769 : « Sed et pro baptizato quam precem facere potest sacros sanctilegus et peccator? Cum scriptum sit : Deus peccatorem non audit, sed qui Deum coluerit et voluntatem eius fecerit, illum audit. Quis autem potest dare quod ipse non habet, aut quomodo potest spiritualia gerere, qui ipse amiserit Spiritum Sanctum? »

2. *Ep.* 70, c. 2, p. 754.

3. *Ibid.*, c. 7-11, p. 756 et suiv.

4. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, p. 411, n. 1, Leipzig, 1894.

nous amène à constater, chez chacun des deux partis, une théologie nettement définie. Faut-il admettre que ces théologies ont été inventées pour la circonstance? N'est-il pas probable qu'elles sont plus anciennes, et qu'elles se retrouvent à l'origine de chacun des deux usages d'Afrique et de Rome? De fait, c'est à cette réponse qu'on est conduit par l'étude des textes.

Les lettres du pape Étienne se sont perdues, mais Firmilien et saint Cyprien nous ont conservé les plus importantes des maximes du pape. C'est ainsi que l'évêque de Césarée dit, en parlant d'Étienne et de ses partisans :

Non putant quaerendum esse quis sit ille qui baptizaverit, eo quod qui baptizatus sit *gratiam consequi potuerit, invocata Trinitate nominum Patris et Filii et Spiritus Sancti*... Sed in multum, inquit (Stephanus), proficit nomen Christi ad fidem et baptismi sanctificationem, ut quicumque et ubicumque in nomine Christi baptizatus fuerit, consequatur statim gratiam Christi².

Sur ces quelques mots, est-il possible de se faire une idée de la théologie du pape? Un auteur qui a étudié avec beaucoup de pénétration l'histoire de ces controverses, M. Ernst, a surtout considéré le second texte. Il y a vu une doctrine à peu près conforme à la théologie d'aujourd'hui. D'après lui, cette maxime d'Étienne répond au principe des Africains, d'après lesquels les hérétiques, n'ayant pas la foi complète en la Trinité, ne peuvent baptiser :

« C'est comme si le pape avait dit : Le nom du Christ, mentionné pendant la cérémonie du baptême, sert beaucoup à la foi nécessaire à la validité du baptême. C'est le baptême du Christ que les hérétiques, eux aussi, veulent donner; par suite, ils baptisent suivant l'intention du Christ et conséquemment au nom de la véritable Trinité, au nom de laquelle le Christ veut que le baptême soit donné. La mention du nom du Christ, pendant le baptême, est une garantie pour cette intention. Le « in multum proficit ad fidem » montre qu'Étienne ne regardait pas toute espèce de foi comme requise pour la validité; mais il reconnaissait dans l'« intentio faciendi secundum mentem Christi », une foi suffisante pour pouvoir administrer et recevoir valablement le baptême. Étienne pensait qu'une foi complètement cor-

1. *Ep.* 75, c. 9, p. 815.

2. *Ibid.*, c. 18, p. 832.

recte en la Trinité, telle que la demandaient Cyprien et son parti, n'était pas requise pour la validité du sacrement¹. »

On trouvera difficilement tout cela dans le texte du pape Étienne : « Le nom du Christ contribue beaucoup à la foi et à la sanctification du baptême. » Le pape vise-t-il ici la théorie des Africains sur la nécessité de la foi pour la validité du baptême ? Rien ne l'indique. Saint Cyprien avait communiqué à Étienne les lettres 70 et 71². Or il n'y est rien dit de la nécessité de la foi pour le baptême. C'est plutôt le pape qui a soulevé cette question³. Les Africains ne font que lui répondre. Il est bien probable que la théologie romaine s'inspirait des mots de l'Écriture sur la puissance du nom du Christ⁴. Saint Cyprien suggère cette idée⁵ : « Si effectum baptismi maiestati nominis tribuunt... cur non eadem maiestas nominis praevallet in manus impositione ? » Elle est explicitement formulée par l'auteur du *De rebaptismate*, qui était contemporain de saint Cyprien et se montre bien renseigné sur la théologie de son temps. Cet anonyme nous donne toute une théorie de la puissance du nom du Christ, et aussi de la formule trinitaire :

Considerare oportet quod invocatio nominis Iesu non debet a nobis futilis videri, propter venerationem et virtutem ipsius nominis, in quo nomine virtutes omnes solent fieri et nunquam aliqua etiam ab hominibus extraneis. Sed enim virorum optime reddamus et permittamus virtutibus caelestibus vires suas, et dignationi divinae maiestatis concedamus operationes proprias, et intelligentes quantum in ea sit emolumentum, libenter ei adquiescamus⁶.

Toutefois le pape Étienne et l'anonyme comprennent différemment l'action du nom du Christ et de la formule trinitaire. Le pape comprend cette action comme un effet réel et sacramental. Celui qui est baptisé dans l'hérésie reçoit la grâce du Christ, mais non celle du Saint-Esprit. Ces formules sont singulières ; mais elles affirment qu'une réalité est produite par le baptême des hérétiques. L'anonyme ne veut pas accepter cette

1. J. EXSST, *Die Ketzertaufangelegenheit in der altchristlichen Kirche nach Cyprian*, p. 91, Mainz, 1901.

2. *Ep.* 73, c. 1, p. 776.

3. Il est fait une autre allusion à la doctrine d'Étienne dans *Ep.* 73, c. 4, p. 781 : « querendum non sit quis baptizaverit, quando is qui baptizatus sit accipere remissionem peccatorum poterit, secundum quod credidit. »

4. *Actes*, IV, 12, etc.

5. *Ep.* 74, c. 5, p. 803.

6. *De rebaptismate*, 7, S. CYPRIANI Opera, éd. Hartel, III, p. 78.

7. *Ibid.*, c. 10, p. 82.

doctrine dans toute sa force. Il l'atténue et cherche un milieu entre saint Cyprien et Étienne. Pour lui, le baptême des hérétiques n'a aucune valeur absolue : il ne doit pourtant pas être réitéré, par respect pour l'invocation du Christ¹ ; mais il ne commence à produire un effet que lorsqu'il est complété par l'imposition des mains, dans l'Église². C'est dire que la théologie était encore assez peu explicite sur la causalité des sacrements. On peut cependant discerner, dans les maximes du pape Étienne, une première affirmation de l'efficacité objective et pour ainsi dire matérielle du rite. L'invocation du nom du Christ³ a une vertu mystérieuse qui permet soit de faire des miracles, soit de baptiser ; c'est la mise en acte d'une puissance supérieure, de celle même de Dieu ; c'est la relation établie entre un geste humain et une action divine ; c'est tout le mécanisme sacramentel.

Mais ces considérations doivent être strictement limitées au baptême. Il s'en faut qu'au milieu du troisième siècle, on se représentât de la sorte l'efficacité de tous les autres rites sacramentels. Pour s'en convaincre, il suffit d'étudier la manière dont le pape Étienne comprenait et effectuait la réconciliation des chrétiens baptisés dans l'hérésie : il leur réitérait la confirmation. Pourquoi, dans cette étude, parler de la confirmation ? C'est qu'elle est toujours mentionnée dans les décisions des théologiens grecs qui sont relatives aux conditions de validité du sacrement de l'ordre. De plus, on s'étonne moins que la réalité de certaines ordinations ait été niée, quand on constate que celle de certaines confirmations l'a été aussi. Enfin, dans les dernières années du XI^e et les premières années du XII^e siècles, la théorie de la réconciliation des hérétiques et des schisma-

1. *Ibid.*, p. 82 : « ne invocatio nominis Iesu quae aboleri non potest contemptui a nobis videatur habita, quod utique non oportet. »

2. *Ibid.*, c. 12, p. 83 : « Invocatio nominis Iesu ideo tantum patrocinari potest, si rite suppletur postea fuerit, quia et prophetas et apostolos ita praedicaverunt. » *Ibid.*, c. 7, p. 78 : « Invocatio haec nominis Iesu quasi initium quoddam mysterii dominici commune nobis et ceteris omnibus accipi, quod postmodum residuis rebus impleri, alias non profutura talis invocatio cum sola permanserit. »

3. HEFFELE, *Conciliengeschichte*, I, p. 128 ; traduction Delare, I, p. 109 : « L'Écriture sainte avait introduit l'usage d'appeler baptême au nom du Christ tout baptême conféré en vertu de la foi en Jésus-Christ et conformément à ses préceptes, par conséquent au nom de la sainte Trinité, ainsi qu'on le voit dans les *Actes des Apôtres* (II, 38 ; VIII, 16 ; XIX, 5) et dans l'*Épître aux Romains* (VI, 3). Il n'est donc pas étonnant que le pape Étienne se soit servi d'une expression, qui, à cette époque, était parfaitement intelligible. » Il va sans dire qu'on ne peut pas discuter ici la question du baptême in nomine Christi.

tiques par le rite de l'imposition des mains, a eu une grosse influence sur la théologie de l'ordre.

IV. — La réitération de la confirmation des hérétiques à Rome.

Voici les décisions du pape Étienne. Nous mettons en regard la formule du pape et la réfutation qu'en fait saint Cyprien.

TEXTE DU PAPE ÉTIENNE

Si qui ergo a quacunque haeresi venit ad vos, nihil innovetur nisi quod traditum est, ut manus illi imponatur in paenitentiam, cum ipsi haeretici proprie alterutrum ad se venerint, baptizari oportere, eo quod nunciant¹.

ad accipiendum Spiritum Sanctum, nisi accipiant et Ecclesiae baptismum. Tunc enim demum plene sanctificari et esse filii Dei possunt, si sacramento utroque nascuntur².

Dans le cas présent, il y a identité entre l'« impositio manus in paenitentiam » du premier texte et l'« impositio manus ad accipiendum Spiritum Sanctum » du second. Le témoignage de ces textes est confirmé par celui du *De rebaptismo*, traité qui apprend que l'imposition des mains faite aux hérétiques « ad accipiendum Spiritum Sanctum » était précédée de la pénitence³.

Relativement à la réconciliation des hérétiques, le pape Étienne et saint Cyprien étaient d'accord sur un point et en opposition sur un autre. Ils étaient d'accord sur la manière de réconcilier les hérétiques qui, après avoir été baptisés et confirmés dans l'Eglise, passaient ensuite à l'hérésie, pour revenir à l'Eglise : de tels chrétiens devaient être réconciliés par la pénitence⁴.

1. Cette citation d'Étienne est contenue dans une lettre de saint Cyprien, *Ep.* 74, c. 1, p. 799, où elle est introduite par les mots suivants : « Etiam illud adiunxit [Stephanus] ut diceret. »

2. Ce texte est emprunté à la lettre de S. Cyprien au pape Étienne : *Ep.* 72, c. 1, p. 775.

3. *De rebaptismo*, 10, dans S. Cypriani Opera, éd. Hartel, t. III, p. 82 : « paenitentiam agentibus correctisque per doctrinam veritatis et per fidem ipsorum, quae postea emendata est purificato corde eorum, tantummodo baptismate spiritali, id est manus impositione episcopi et Spiritus sancti submiratione subveniri debent. »

Cf. de plus WIRASSE (ou mieux VITASSE), *Tractatus de confirmatione*, p. I, q. 1, ch. 2, dans le *Theologiae cursus completus* de Migne, t. XXI, col. 618.

4. Cette discipline n'est clairement attestée que depuis le concile d'Elvire (381/8), c. 22, dans HARDOUN, *Acta Conciliorum*, t. I, col. 252; mais elle remonte évidemment au milieu du troisième siècle. S. Cyprien désigne cette réconciliation pénitentielle par les mots : « in paenitentia manum imponere » dans *Ep.* 71, c. 2, p. 772.

Le désaccord se produisait sur la manière de réconcilier les hérétiques qui avaient été baptisés et confirmés dans l'hérésie. Tandis que le pape Étienne, acceptant leur baptême, réitérait sur eux l'imposition des mains de la confirmation, c'est-à-dire, dans la pensée du III^e siècle, la confirmation elle-même, saint Cyprien voulait tout simplement renouveler sur eux le rite intégral de l'initiation chrétienne, comprenant le baptême et la confirmation d'aujourd'hui.

Cette thèse pourrait être démontrée par le seul texte de saint Cyprien cité plus haut. En effet saint Cyprien y attribue le don du Saint-Esprit à l'imposition des mains, et désigne ce dernier rite par le nom de sacrement. Puis il dit au pape : « Vous rejetez un de ces deux sacrements; c'est insuffisant, il faut les rejeter tous les deux. »

Il est donc vrai que la réconciliation des hérétiques pratiquée par le pape Étienne consistait dans la réitération de la confirmation par la seule imposition des mains¹. Cette théologie du pape Étienne fut vivement attaquée par saint Cyprien. Son argumentation était celle-ci : Pourquoi accorder aux hérétiques que leur baptême est valide, et rejeter leur confirmation ? Si le premier sacrement est valide, le second l'est aussi². L'objection était péremptoire, et il n'y avait rien à y répondre. De fait, le pape aurait dû accepter le baptême et la confirmation administrés par les hérétiques. En rejetant la seconde, il fournissait à la logique impitoyable de son contradicteur le moyen de renverser toute sa doctrine. L'inconséquence qui était au fond de la théologie du pape Étienne explique, pour une bonne part, que l'opposition de saint Cyprien ait été irréductible³.

Cette pratique a été continuée par l'Eglise romaine et déve-

1. Le texte de S. Cyprien où il est question de la réconciliation des hérétiques : « Non est necesse ei venienti manum imponi ut Spiritum Sanctum consequatur et signetur » (*Ep.* 73, 6) ne doit pas s'entendre de la réitération intégrale de la confirmation, la *consignatio* y comprise. Ce signetur est le résultat intérieur de l'imposition des mains, et non pas un rite matériel. Cf. *De rebaptismo*, dans S. Cypriani Opera, éd. Hartel, III, p. 69 : « et haec manus impositio signum fidei iteratum atque consummatum eis praestaret etc. » Sur ce point, je m'écarte de l'avis de M. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, t. I, p. 389 (Paris, 1905).

2. *Ep.* 73, 6.

3. Le fait que le pape Étienne réconciliait les hérétiques baptisés en dehors de l'Eglise par l'imposition des mains considérée comme une réitération de la confirmation, est admis par de nombreux théologiens, par exemple, par P. SCHLAZ, *Die Lehre von den heiligen Sacramenten der katholischen Kirche*, p. 287, n. 6, Fribourg en B., 1893.

loppée par l'Église grecque et les Églises de rite gallican en Occident. On peut dire que l'ancienne Église a réconcilié les hérétiques baptisés dans l'hérésie par la réitération de la confirmation¹. Il va sans dire d'ailleurs que cet usage devait rendre plus difficile l'acceptation des ordinations faites en dehors de l'Église. C'est pour ce motif qu'il va être parlé brièvement de la réconciliation des hérétiques.

Jusqu'à la fin du IV^e siècle, en Occident, la réconciliation des hérétiques baptisés valablement en dehors de l'Église, se fit suivant le rite du III^e siècle, sans soulever d'objection.

On le voit par le canon 8^e du premier concile d'Arles (314) relatif aux novatians, et par une lettre du pape Sirice au sujet des ariens. L'évêque Himerius de Tarragone avait demandé à Sirice s'il fallait rebaptiser les ariens. Le pape répond, en 385 :

Baptizatos ab impijs Ariianis, nos cum Novatianis aliisque haereticis, sicut est in synodo constitutum, per invocationem solum septiformis spiritus, episcopalis manus impositione, catholicorum conventui sociamus².

Sirice traite les ariens comme les novatians, qui négligeaient de conférer la *consignatio* à leurs fidèles³. Cette pratique avait été précédemment rejetée comme illogique par saint Cyprien. Au IV^e siècle, ce même défaut a été signalé par les separatistes qui avaient des difficultés avec l'Église, au sujet des sacrements. Par exemple, les lucifériens, qui admettaient les ariens laïcs dans l'Église par l'imposition des mains, se refusaient à accepter les clercs ariens dans le clergé; ils leur accordaient seulement la communion laïque. Comment, disaient-ils, accepterions-nous un clergé dont le baptême est si imparfait qu'il

1. L. DUCHESNE, *Les origines chrétiennes* (texte lithographique), p. 433 : « Sur l'usage universel dans l'antiquité, de réconcilier les hérétiques par le sacrement de confirmation, v. Witasse, t. VII, *de sacramento confirmationis*, p. 552-568, en remarquant que les textes de S. Optat et de S. Augustin qui laissent subsister quelque doute dans sa conclusion, ne parlent pas de la collation du Saint-Esprit. Les allusions ou mentions que l'on trouve dans les auteurs relativement à la cérémonie en question, varient un peu sur le rite lui-même, les uns parlant de l'onction, les autres de l'imposition des mains; mais tous s'accordent sur l'effet du rite, qui est la collation du Saint-Esprit. » Le traité de Witasse auquel M^{re} Duchesne renvoie se trouve dans le *Cursus theologiae* de Migne, t. XXI, et les textes dont il s'agit, *Ibid.*, col. 1032-1062. Cf. aussi L. DUCHESNE, *Le Liber Pontificalis*, t. I, p. 167, note 3, et p. 180, note 17.

2. SANCTI EPIST., P. L., t. XIII, col. 1135.

3. Comme il est dit plus loin, p. 36, les novatians omettaient le rite de la *consignatio* avec le chrême, dans la confirmation, tandis que les ariens pratiquaient la *consignatio*. Le fait qu'à Rome, on réconciliait les novatians par la seule imposition des mains, comme les autres hérétiques, sans leur conférer la *consignatio*, semble une nouvelle preuve que l'imposition des mains était alors considérée comme le rite essentiel de la confirmation.

doit être complété par l'imposition des mains et par le don du Saint-Esprit? L'argument était embarrassant. Il est curieux de voir saint Jérôme, dans son dialogue *Contra Luciferianos*, s'appliquer à enlever toute importance au rite de la réconciliation des ariens par l'imposition des mains. Il faut se rappeler que ce dialogue est une série d'arguments *ad hominem*. Saint Jérôme ne fait pas siennes toutes les idées qu'il expose. Mais sa critique de la réitération de l'imposition des mains aux ariens n'en montre pas moins combien cette pratique devenait gênante, quand on établissait la théorie des sacrements¹.

Saint Jérôme aurait voulu supprimer le rite de la réconciliation des hérétiques par l'imposition des mains. Ce n'était là qu'une idée de polémiste. Il fallait renoncer à faire disparaître une pratique ancienne, consacrée par des lois nouvelles. Mais les nécessités de la théologie exigeaient si bien une réduction de l'importance de ce rite, que la doctrine de saint Augustin fournit, sur ce point, une tentative hardie.

Les donatistes reprenaient contre les catholiques et saint Augustin l'argument de saint Cyprien contre le pape Étienne : « Si le baptême conféré en dehors de l'Église est valide, il en est de même de l'imposition des mains ou confirmation². » Que répond saint Augustin? Il réduit l'imposition des mains dont parlaient saint Cyprien et le pape Étienne à être une simple cérémonie de réconciliation³, qui peut être réitérée⁴. Pour lui, la confirmation suppose deux rites : l'imposition des mains et la *consignatio* : elle ne peut pas être réitérée. De la sorte, la confirmation était nettement définie et distinguée de la réconciliation des hérétiques. Comme le baptême et l'ordre, la confirmation a un effet durable, distinct de la grâce⁵.

1. *Adversus Luciferianos*, dans P. L., t. XXIII, col. 161 : « Si Arrianus Spiritum Sanctum non potest dare, ne baptizare quidem potest, quia Ecclesiam baptismum sine Spiritu Sancto nullum est. Tu vero [le luciférien] cum baptizatum ab eo recipias, et postea invoces Spiritum Sanctum, aut baptizare eum debes, quin sine Spiritu Sancto non potuit baptizari, aut si est baptizatus in Spiritu, desine et invocare Spiritum, quem tunc cum baptizaretur, accepit. »

2. Cf. plus haut, p. 22.

3. *De baptismo contra Donatistas*, V, 33 : « Manus autem impositio, si non adhibetur ab haeresi venienti, tanquam extra omnem culpam esse iudicatur; sine quo non valent ad salutem quaecunque alia sancta in homine fuerint, propter curitatis autem copulationem, quod est maximum donum Spiritus Sancti, manus haereticis correctis imponitur. »

4. *Ibid.*, III, 21 : « Manus impositio non sicut Baptismus repeti non potest. Quid est enim aliud nisi oratio super hominem? »

5. *Contra Iulianum Petilianum*, II, 239 : « Et in hoc unguento [psaume 133] sacramentum chrismatis vultus interpretari quod quidem in genere visibilibus

Si cette doctrine avait prévalu très nettement, la théologie des sacrements eût été débarrassée d'un élément qui pouvait devenir perturbateur. Mais le vieux langage, qui s'exprimait dans la liturgie, se maintint. Innocent I^{er}, saint Léon, Vigile, le *Liber Pontificalis*, saint Grégoire I^{er} parlent, dans les mêmes termes que le pape Sirice, de l'imposition des mains par laquelle se fait la réconciliation des hérétiques : c'est l'imposition des mains sans *consignatio*, mais caractérisée par la collation du Saint-Esprit. Langage ancien pour de nouvelles idées.

Ainsi se résume la théologie romaine aux v^e et vi^e siècles : l'imposition des mains faite aux hérétiques qui viennent à l'Eglise est donnée comme nécessaire ; l'effet en est représenté comme analogue à celui de la confirmation (imposition des mains et *consignatio*) donnée aux catholiques. L'imposition des mains n'avait donc gardé sa signification primitive que dans la réconciliation des hérétiques ; dans la confirmation des catholiques, elle s'allait ou se subordonnait à la *consignatio*. Par cette extension de la confirmation, on avait deux rites ; on continuait à réitérer aux hérétiques l'ancienne confirmation². Avec le temps, la distinction des rites aida à faire admettre la distinction des effets de chacun d'eux.

Telle est la pratique romaine. Dans les pays de rit gallican, en Gaule et en Espagne³, on suivit d'abord l'usage romain. C'est ainsi que, d'après le premier concile d'Arles, les donatistes étaient reçus par la seule imposition des mains et ont toujours été ainsi traités, dans la suite. Mais, vers la fin du iv^e siècle ou le début du v^e, l'usage s'établit, en Gaule et de là en Espagne, de réconcilier les hérétiques baptisés en dehors de l'Eglise par

signaculorum sacrosanctum est, sicut ipse Baptismus, sed potest esse et in hominibus pessimis, in operibus carnis vitam consumentibus et regnum cælorum non possessoribus. Discerne ergo visibile sanctum sacramentum, quod esse et in bonis et in malis potest, illis ad præmium, illis ad iudicium, ubi invisi-bili unctione charitatis, quæ propria bonorum est, »

1. Voir ces témoignages dans WIRASSE, *Tractatus de confirmatione*, dans le *Theologicæ cursus completus* de Migne, t. XVI, col. 1034 et 1035.

2. Chez les Orientaux, on ne constata pas cette double forme de la confirmation. C'est que, chez eux, dès l'époque patristique, la réconciliation des hérétiques s'est faite par le rite intégral de la confirmation (imposition des mains et *consignatio*). On sait d'ailleurs que des deux éléments de la confirmation, c'est la *consignatio* qui paraissait le plus important aux grecs. Il est probable qu'en Orient, on n'a commencé à réconcilier les hérétiques par la réitération de la confirmation, qu'à une époque où l'imposition des mains et la *consignatio* de l'initiation chrétienne primitive furent considérées comme deux moments d'un seul et même rite : la confirmation. Antérieurement on réitérait aux hérétiques le baptême et toute l'initiation. Cf. l'interprétation théologique de l'appendice.

3. WIRASSE, *op. cit.*, col. 1037 et 1038.

le rite intégral de la confirmation développée : imposition des mains et *consignatio*. C'est par ce rite que les ariens laïcs ont été réunis à l'Eglise. Au lieu de réitérer l'ancienne confirmation (imposition des mains) comme l'on faisait à Rome, dans les pays de rit gallican, on réitérait aux hérétiques la confirmation développée (imposition des mains et *consignatio*). Cette pratique gallicane est une vérification de plus du sens attribué plus haut à la réconciliation des hérétiques à Rome. L'usage romain est rappelé par le pape Zacharie à saint Boniface, en 743¹. L'usage gallican est indiqué par Walafrid Strabon, dans la première moitié du ix^e siècle².

Au milieu du v^e siècle, l'Eglise grecque réconciliait à l'Eglise par la *consignatio*, c'est-à-dire par la confirmation, les novatiens, les ariens et les apollinaristes³.

Ces données sont vérifiées par le témoignage des anciens *Sacramentaires*. Par exemple le *Sacramentaire gélasien*⁴ donne deux formules pour la réconciliation des hérétiques baptisés en dehors de l'Eglise⁵. Elles sont identiques à la formule de l'imposition des mains de la confirmation⁶. Aujourd'hui encore, le *Pontificale romanum* contient, après les formules de dégradation des clercs et d'excommunication, un *Ordo ad reconciliandum apostatam, schismaticum vel hæreticum* dont la prière principale, pendant l'imposition des mains, est identique à la prière de l'imposition des mains de la confirmation⁷.

La réconciliation des hérétiques, chez les Grecs, se faisait suivant un rite dont on peut avoir une idée par le plus ancien *Euchologe* connu, celui de la Bibliothèque Barberini (fin du

1. *Epist.* VII, dans *P. L.*, t. LXXXIX, col. 929.

2. *De ecclesiasticarum rerum exordiis etc.*, *P. L.*, t. CXIV, col. 958.

3. WIRASSE, *op. cit.*, col. 1039 et suiv. Cf. plus loin, p. 41.

4. On désigne ainsi un recueil liturgique romain d'origine et pour l'ensemble de son texte, mais qui a subi plus d'une retouche dans le sens gallican. L'original romain de ce sacramentaire appartenait à la période 628-731.

5. *Sacramentarium gélasianum*, I, 85, 86, dans *P. L.*, t. LXXIV, col. 1137-1138. Ces formules d'origine romaine auront servi pour la réconciliation des Lombards ariens.

6. *Ibid.*, I, 44, col. 1112.

7. *Pontificale Romanum*, *Ordo ad reconciliandum etc.* (éd. Malines, 1855, pars 3^e, p. 131) ; et *De confrmandis*, *Ibid.*, pars 1^{re}, p. 3. A noter une variante. Tandis que la première formule se termine par les mots : « in nomine eiusdem Domini nostri Jesu Christi signetur signo crucis in vitam æternam », la seconde dit : « consignat eos signo crucis Christi in vitam propitiatus æternam ». Il est plus probable que cette variante est intentionnelle. Le mot *consignat* annonce la *consignatio* de la confirmation, rite qui n'a pas lieu dans la réconciliation de l'hérétique.

viii^e siècle). C'est une liturgie tout à fait analogue à celle du *Pontificale romanum* d'aujourd'hui, mais augmentée d'une cérémonie : la *consignatio* avec le saint chrême, comme pour la confirmation. Détail caractéristique : l'imposition des mains, qui a à peu près disparu de la confirmation des grecs, s'est conservée, chez eux, dans la réconciliation des hérétiques : c'est une preuve de plus que ce dernier rite est identique à l'ancienne confirmation, chez les grecs comme chez les latins¹.

V. — Saint Cyprien sur le pouvoir d'ordre.

On n'a pas épuisé la théologie de l'ordre d'après saint Cyprien, quand on a dit que, suivant lui, les ordinations faites hors de l'Eglise sont nulles. Il reste à parler de la valeur des actes sacramentels accomplis par un évêque qui est pécheur public. Vers le début du III^e siècle, le pape Calliste avait donné, en ce sens, une décision qui avait scandalisé certains gens. Il avait déclaré qu'un évêque ne perdait nullement sa charge, même après avoir commis un péché mortel². Tant cette décision que l'opposition soulevée par elle prouvent que la doctrine contraire était assez répandue.

La question se posa de nouveau, en Afrique, après la persécution de Dèce. Des évêques et des clercs avaient apostasié. Par exemple, Fortunatien, évêque d'Assuras, en Afrique, avait sacrifié aux idoles. Basilde et Martial, évêques espagnols de Legio et d'Asturica, avaient fait une déclaration équivalant à l'apostasie. Comment devait-on traiter ces coupables?

Les conciles de 251 et 252 donnèrent une décision au sujet des clercs. Nous en connaissons la teneur par une lettre de saint Cyprien³. Ces clercs devaient être déposés à perpétuité ; la communion ecclésiastique devait leur être accordée seulement

1. Le formulaire de la réconciliation des hérétiques, en Orient, est donné par I. GOAR, *Euchologion seu Rituale Græcorum*, p. 883. Paris, 1647. Dans cette édition, pour avoir le texte de l'euchologe de la Bibliothèque Barberini, il faut tenir compte des variantes.

Cf. dans les *Échos d'Orient* (mars 1906), p. 65-76, M. JUGIE, La *reconfirmation des apostats dans l'Eglise gréco-russe*. L'auteur de ce travail n'a pas remarqué que, dans l'Eglise latine comme dans la grecque, le rite de la réconciliation des hérétiques a été étendu aux apostats.

2. *Philosophoumena*, IX, 13, dans *P. G.*, t. XVI, col. 3386.

3. S. CYPRIANI *Ep.* 64, c. 1, p. 717.

après une longue pénitence, et après l'approbation du peuple. Toutefois l'évêque Therapius admit, sans ces délais, à la communion laïque, un prêtre Victor qui avait apostasié. Saint Cyprien blâma ce manquement à la décision prise, mais maintenant au prêtre le bénéfice du pardon qui lui avait été accordé prématurément.

Saint Cyprien assure qu'une décision pareille, prise au sujet des évêques, fut approuvée par le pape Corneille¹. Celui-ci a donc traité les évêques ayant apostasié comme les évêques qui avaient sacré l'antipape Novatien². Toutefois la suite a montré qu'il y avait quelque différence entre le jugement porté à Rome et à Carthage, sur les évêques ayant fléchi pendant la persécution.

L'évêque d'Assuras, Fortunatien, qui avait apostasié, s'obstinait à exercer ses fonctions. En 250, saint Cyprien dut écrire aux fidèles de l'évêque indigne. Cette lettre est sévère. Pour saint Cyprien, la sentence de déposition portée contre un évêque qui a apostasié est définitive, et ne saurait être cassée. Bien plus, l'évêque de Carthage justifie ce jugement par des raisons doctrinales ; on dirait que, d'après lui, un tel évêque a perdu le pouvoir d'ordre :

Qui ergo gravia delicta in se adduxerunt, id est qui idolis sacrificando sacrilega sacrificia fecerunt, sacerdotium Dei sibi vindicare non possunt, nec ullam in conspectu eius precem pro fratribus facere, quando in evangelio scriptum sit : *Deus peccatorem non audit* 3... ne adhuc agere pro sacerdote contemneretur qui ad mortis extrema detecti, ultra lapsos laicos ruinae maioris pondere proruenerunt.

Si vero apud insanos furor insanabilis perseveraverit et recedente Spiritu Sancto quae coepit caecitas in sua nocte permanserit, consilium nobis erit singulos fratres ab eorum fallacia separare, et ne quis in laqueos erroris incurrat, ab eorum contagione secernere, quando nec oblatio sanctificari illic possit ubi Sanctus Spiritus non sit, nec cuiquam Dominus per eius orationes et preces prosit qui Dominum ipse violavit 4.

Saint Cyprien veut-il dire qu'un tel évêque a perdu le pouvoir d'ordre ? Il semble bien que oui. Saint Cyprien établit toujours un rapport indissoluble entre le pouvoir d'ordre et la possession du Saint-Esprit :

Declarat in Evangelio suo Dominus, per eos solos posse peccata dimitti qui habent Spiritum Sanctum. Post resurrectionem enim discipulos suos

1. *Ibid.*, *Ep.* 67, c. 6, p. 741.

2. EUSÈBE, *Hist. Eccl.*, VI, 43, *P. G.*, t. XX, col. 622.

3. S. CYPRIANI *Ep.* 65, c. 2, p. 723.

4. *Ibid.*, c. 3, p. 724.

mitens loquitur ad eos et dicit : *Sicut misit me Pater, etc.* (Io. XX, 21, 23). Quo in loco ostendit eum solum posse baptizare et remissionem peccatorum dare qui habet Sanctum Spiritum... Manifestum est nec remissionem peccatorum dari per eos posse quos constat Spiritum Sanctum non habere¹.

Ainsi d'après saint Cyprien, pas de Saint-Esprit, pas de sacrements. Donc les hérétiques, n'ayant pas le Saint-Esprit, n'ont pas de sacrements. Donc Fortunien, n'ayant pas le Saint-Esprit, n'administre aucun sacrement. On ne voit pas comment échapper à cette seconde conséquence. Le cas de Fortunien n'amena aucun conflit de l'Eglise d'Afrique avec Rome. Autrement en fut-il d'une autre affaire,

A la fin de l'année 254, saint Cyprien fut amené à s'occuper des églises de Legio et d'Asturica, dont les titulaires, Basilide et Martial, avaient signé des *libelli*. Chacun de ces diocèses était divisé; les uns tenant pour l'évêque, les autres demandant une nouvelle élection. Le pape Étienne consulté avait approuvé le maintien des évêques sur leurs sièges¹. Jusqu'à quel point cette décision était-elle contraire à celle des conciles de 251 et 252 qui avait été approuvée par Corneille? On ne saurait le dire exactement. En tout cas, à Rome, on admettait qu'un évêque apostat pouvait exercer le pouvoir d'ordre. On appliquait strictement le principe de Calliste, d'après qui un évêque notoirement coupable d'un péché mortel pouvait rester en place. Pourquoi faire une exception pour le péché d'idolâtrie, puisque l'Eglise le remettait aux simples chrétiens? C'est précisément cette parité que saint Cyprien se refusait à admettre. Aussi prit-il parti vivement contre le pape Étienne; il parle des sacrements administrés par les deux évêques espagnols, comme des sacrements administrés par Novatien. Le parallélisme est complet.

Premier trait commun. — Pour saint Cyprien, les sacrements administrés par les schismatiques sont nuls, parce que ce sont des sacrements usurpés contre le droit de l'Eglise :

Quomodo perficere quae agunt aut impetrare aliquid *illicitis* conatibus de Deo possunt qui contra Deum *quod eis non licet* moliantur? Quare qui Novatiano sive ceteris eiusmodi schismaticis patrocinantur, frustra contendunt baptizari et sanctificari illic aliquem salutari baptismo posse, ubi constat baptizantem *baptizandi licentiam* non habere... Quomodo tales iustificare et sanctificare baptizatos possunt qui hostes sacerdotum aliena et *illicita*

1. *Ibid.*, Ep. 69, c. 11, p. 759.

et nullo sibi iure concessa usurpare conantur... quamvis sciant id quod faciunt non licere¹.

Second trait commun. — Le cas des novatiens est encore plus mauvais que celui de Coré, Dathan et Abiron, car ceux-ci n'avaient pas provoqué un schisme, et pourtant leurs sacrifices ont été nuls :

Tamen quia loci sui ministerium transgressi, contra Aaron sacerdotem, qui sacerdotium *legitimum* dignatione Dei adique ordinatione Domini perciperat, sacrificandi sibi *licentiam vindicaverunt*, divinitus percussus poenastatum pro *illicitis conatibus* penderunt, nec potuerunt rata esse et proficere sacrificia inreligiose et *illicite contra ius divinae dispositionis oblata*².

Ainsi donc, pour saint Cyprien, légitimité et validité des actes sacramentels sont deux idées inséparables. La légitimité résulte de la conformité à la loi de Dieu. Or cette loi est violée par Basilide et Martial³. Aussi sont-ils assimilés à Coré, Dathan et Abiron « qui sacrificandi licentiam tibi vindicaverunt » ; aussi parle-t-on de leur « iniustum adque *illicitum* episcopatum »⁴. Voici la conséquence :

Cumque alia multa sint et gravia delicta quibus Basilides et Martialis implicati tenentur, frustra tales *episcopatum sibi usurpare conantur*, cum manifestius sit eiusmodi homines nec Ecclesiae Christi posse praeesse, nec Deo sacrificia offerre debere⁵.

C'est pour ce motif que des évêques indignes, tout aussi bien que des novatiens et de Coré, Dathan et Abiron, on peut dire : « Sacrificia eorum tanquam panis luctus, omnes qui manducant ea contaminabuntur. » Aussi la nécessité est-elle la même d'éviter les évêques schismatiques et les évêques indignes :

Nec sibi plebs blandiatur quasi immunis esse a contagio delicti possit cum sacerdote peccatore communicans, et ad iniustum adque *illicitum* praepositi sui episcopatum consensum suum commodans, quando per Osee prophetam comminatur et dicat censura divina : Sacrificia eorum tanquam panis luctus, omnes qui manducant ea contaminabuntur, docens scilicet et ostendens omnes omnino ad peccatum constringi quique fuerint profani et iniusti sacerdotis iudicio contaminati... propter quod *plebs* obsequens praeceptis dominicis et Deum metuens a peccatore praeposito separare se

1. *Ibid.*, Ep. 69, c. 8, p. 757; c. 10, p. 758 et p. 759.

2. *Ibid.*, c. 8, p. 757.

3. *Ibid.*, Ep. 67, c. 1, p. 735.

4. *Ibid.*, c. 3, p. 737.

5. *Ibid.*, c. 6, p. 741.

debet, nec se ad sacrilegi sacerdotis sacrificia miscere, quando ipsa maxime habeat potestatem vel eligendi dignos sacerdotes vel indignos recusandi¹.

Il est sûr qu'à Rome on n'aurait pas accepté ces maximes. Il n'est pas possible de les affaiblir, parce qu'elles se retrouvent, avec toute la clarté possible, dans la lettre de Firmilien de Césarée à saint Cyprien. On sait que les deux évêques avaient la même théologie, et que l'évêque de Césarée copie presque servilement son collègue. Or Firmilien déclare qu'il fait rebaptiser les chrétiens baptisés par un évêque qui a faibli pendant la persécution².

À quelle cause attribuer cette divergence, au sujet des évêques indignes, entre l'Église de Rome et celles d'Afrique et d'Asie? Une première cause peut être signalée dans l'interprétation différente qu'on donnait des décisions de 251 et 252 relatives aux clercs *lapsi*, et dont voici le texte :

Cum iam pridem nobiscum et cum omnibus omnino episcopis in toto mundo constitutis etiam Cornelius collega noster, sacerdos pacificus ac iustus et martyrio quoque dignatione Domini honoratus, decreverit eiusmodi homines ad penitentiam quidem agendam posse admitti, ab ordinatione autem cleri adque sacerdotali honore prohiberi³.

Évidemment la différence de doctrine entre l'Église romaine et saint Cyprien provenait de l'interprétation de cette « prohibito ». L'Église romaine l'interprétait à peu près dans le sens de la déposition canonique d'aujourd'hui. Une telle peine rend illicite mais non pas nul l'exercice de l'ordre. Et comme le pape Étienne accordait le pardon à Basile et Martial, il reconnaissait, sans difficulté, la réalité de leur pouvoir d'ordre. Quant à saint Cyprien, non seulement il attribuait à la déposition des deux évêques indignes un caractère définitif, mais encore, par sa théorie de la « licentia », il était amené à refuser et la légitimité et la validité aux sacrements administrés par Basile et Martial. Il nous fournit donc, le premier, une théorie de la déposition qui a eu des partisans, non seulement dans l'antiquité, mais encore jusqu'au milieu du xiii^e siècle.

Enfin, quand on parle de la théologie de saint Cyprien, on ne saurait oublier le rôle considérable qu'il attribue au Saint-Esprit. Cette influence divine paraissait absolument requise à

1. *Ep.* 67, c. 3, p. 737.

2. *Ep.* 75, c. 22, p. 824.

3. *Ibid.*, c. 6, p. 741.

l'évêque de Carthage, pour toutes les manifestations de la vie ecclésiastique. S'il a refusé toute valeur aux sacrements administrés en dehors de l'Église ou par des évêques indignes, c'est parce que ces rites, accomplis sans la coopération du Saint-Esprit, ne pouvaient être que nuls.

À Rome, on insistait avec minutie sur les détails du rite; de leur observation intégrale on faisait dépendre la valeur essentielle de l'acte sacramentel. À Carthage, on était moins préoccupé du rituel; mais on attribuait, aux dispositions du ministre et du sujet des sacrements, une influence prépondérante sur la validité des sacrements. En poussant les choses à l'extrême, on pourrait dire qu'à Rome, en matière de sacrements, les théologiens étaient des liturgistes, préoccupés grandement du rituel; tandis qu'à Carthage la liturgie, moins minutieuse, faisait une grande part à l'idéalisme. Ces états d'esprit opposés se manifestent bien dans l'appréciation différente que l'on faisait, à Rome et à Carthage, du baptême des malades ou *κλινικός*¹. D'ailleurs aucune de ces théories ne devait rester immuable. Celle de Rome, qui présentait encore quelque inconvénient, en admettant la réitération de la confirmation, allait appliquer avec suite le principe de l'efficacité objective des sacrements, qu'elle proclamait à propos du baptême. Les Églises d'Afrique et d'Asie Mineure atténueront bientôt leur première condamnation des sacrements administrés en dehors de l'Église.

La controverse si vive qui avait eu lieu entre le pape Étienne, saint Cyprien et Firmilien de Césarée ne resta pas sans résultat. Dans la seconde moitié du iii^e siècle, à une date qu'on ne saurait préciser, un concile oriental décida qu'il ne fallait pas rejeter tout baptême administré en dehors de l'Église. On accepterait tout baptême conféré dans la foi de l'Église, bien que par

1. L'opinion romaine, sur ce point, nous est connue par la *Lettre du pape Corneille à Fabien d'Antioche*, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 43, dans *P. G.*, t. XX, col. 616 et suiv. Comme on sait, au troisième siècle, le rite de l'initiation chrétienne comprenait le baptême par immersion totale et la confirmation; dans les conditions normales, ces deux actes étaient toujours réunis. Quand un chrétien était en danger de mort, on se contentait de le baptiser par une lotion, comme aujourd'hui. Si le malade revenait à la santé, il recevait ensuite les rites supplémentaires. Certaines personnes éprouvaient beaucoup de difficulté à assimiler entièrement ce baptême au premier. Le pape Corneille est du nombre. L'antipape Novatien ayant reçu le baptême des malades, Corneille se demande si le baptême de Novatien en est bien un (*loc. cit.*, col. 621). Cette appréciation romaine rencontra des partisans en Afrique, où elle fut combattue vivement par S. Cyprien : *Ep.* 79, c. 12-17, p. 760 et suiv. Il semble bien qu'il vise sur ce point la théologie romaine.