

ESSAI
SUR LES IDÉES POLITIQUES
DE SAINT AUGUSTIN.



1881

1881

DEPARTMENT OF THE INTERIOR

GEOLOGICAL SURVEY

H. F. n. f. 81. (56, 2)
ESSAI

SUR

LES IDÉES POLITIQUES

DE SAINT AUGUSTIN;

THÈSE POUR LE DOCTORAT,

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS,

PAR L. DUBIEF.



MOULINS,

MARTIAL PLACE, IMPRIMEUR.

—
1859.



H. R. ...
1881

THE ...

1881
1882
1883
1884
1885
1886
1887
1888
1889
1890
1891
1892
1893
1894
1895
1896
1897
1898
1899
1900



INTRODUCTION.

Saint Augustin tient une si grande place dans la religion et même dans la philosophie, qu'on est disposé à ne voir en lui qu'un théologien, ou un philosophe, et qu'on ne songe guère à s'enquérir de ses doctrines politiques. C'est cependant un point qui peut être étudié avec fruit. Comment a-t-il compris le pouvoir civil et ses conditions d'existence? Comment a-t-il compris les attributions et les devoirs des gouvernants, les devoirs et les droits des gouvernés? Quoiqu'il n'ait pas composé comme Bossuet de traité dogmatique sur ce sujet, on trouve incidemment dans ses écrits les éléments nécessaires pour apprécier les opinions et les tendances de ce grand génie.

Ces opinions, ces tendances, j'ai essayé de les mettre en lumière dans les pages qui vont suivre. Si elles ne forment pas un système complet, elles présentent cependant un ensemble qui ne manque ni de suite ni d'intérêt; si elles offrent des lacunes et des imperfections, elles sont le plus souvent ce qu'elles pouvaient être, eu égard au temps dans lequel elles se sont produites.

La politique de Saint Augustin, si l'on peut se servir de cette expression qui rappelle un ouvrage célèbre, est principalement tirée de l'Écriture sainte; mais il a puisé en outre à

d'autres sources et il a fait des emprunts fréquents tant à la philosophie qu'à l'histoire profane. Il est permis de penser aussi que le milieu et les circonstances dans lesquelles il a vécu n'ont pas été sans influence sur la direction de ses idées.

On sait que le saint Docteur est né au milieu du quatrième siècle, à Tagaste, sur cette terre d'Afrique qui avait déjà produit Tertullien, Saint Cyprien et Lactance. Il étudia d'abord à Madaure, puis à Carthage et commença sa carrière par enseigner la Rhétorique. Cet art ne lui suffisant pas, il chercha la vérité. Après avoir partagé quelque temps l'erreur des Manichéens, il se tourna vers l'école Platonicienne et s'attacha de plus en plus à pénétrer la nature de l'homme et sa destinée. Dans une telle disposition d'esprit, il ne pouvait accorder beaucoup d'attention aux questions politiques; le moment d'ailleurs n'était pas propice pour cela; le gouvernement Impérial était absolu et on ne pouvait pas plus songer à le modifier, que regretter, quand on était natif de Numidie, le régime aristocratique qui avait si lourdement pesé sur les Provinces. Cependant il était difficile que Saint Augustin étudiât la philosophie sans toucher à la politique, que les anciens y rattachaient volontiers. Ainsi, sans doute, il fut initié aux doctrines de Cicéron en cette matière et connut le Traité de la République, dont on trouve souvent la trace dans ses écrits.

Il nous apprend dans ses confessions comment, en quittant Rome, tourmenté par le besoin de croire, il rencontra Saint Ambroise à Milan, et se convertit au Christianisme. Revenu en Afrique après la victoire de Théodose sur Maxime, il fut contraint par le vœu des fidèles d'accepter la prêtrise dont il se jugeait indigne, et devint dans la suite coadjuteur, puis évêque d'Hippone.

C'est de ce modeste asile, dont il ne devait plus s'éloigner, qu'il a porté ses regards sur le monde Chrétien et exercé une immense influence. Quoiqu'il ne se soit pas trouvé comme les Athanase, les Ambroise, les Chrysostôme en contact

avec les princes, son rôle n'a été pour cela ni moins actif ni moins important. Rien de plus rempli que sa vie, rien de plus étonnant que la variété de ses œuvres. Au milieu des soins de son ministère, on le voit s'occuper de prédications, d'ouvrages philosophiques, de controverses avec les Païens et les sectaires ; il correspond d'un bout de l'Empire à l'autre avec les docteurs de sa communion ; il est l'âme de tous les conciles d'Afrique. Les questions politiques non plus ne lui demeurent pas étrangères : il y est ramené par la religion, comme il y avait été conduit d'abord par la philosophie. En effet, les Donatistes qu'il combattit pendant si longtemps n'étaient pas seulement des hérétiques, ils troublaient l'ordre public par leurs violences. Les Pélagiens eux-mêmes étaient des adversaires dangereux de la propriété. De leur côté les Païens, en récriminant contre le Christianisme qu'ils accusaient de tous les malheurs de l'Empire, ne rêvaient pas uniquement la restauration de leur culte ; ils regrettaient le régime ancien et le glorifiaient. La polémique qu'il eut à soutenir contre les uns et les autres aurait donc suffi à mettre Saint Augustin en présence de plusieurs problèmes politiques et sociaux de la plus haute gravité, si d'ailleurs il n'eut trouvé dans l'étude et l'interprétation des livres saints, maintes occasions de s'exprimer sur les devoirs et les droits respectifs des gouvernants et des sujets.

Amené ainsi par les circonstances, plutôt que par son choix, sur un terrain qui, à vrai dire, n'était pas le sien, l'illustre évêque devait y apporter des préoccupations élevées, mais exclusives. Les intérêts religieux dominaient trop son esprit pour qu'il se souciât beaucoup des autres intérêts de l'humanité. C'était du reste le moment où l'Empire s'affaissait sous les coups réitérés des Barbares. L'illustre évêque ressentit la commotion produite dans le monde par la chute de Rome prise par Alaric. Il put entendre de loin le bruit précurseur de l'arrivée des Huns, qui déjà se mettaient en marche pour écraser les peuples Barbares comme les peuples civilisés. Il vit de ses

propres yeux l'Afrique elle-même envahie par les Vandales, et mourut dans Hippone assiégée. Dans de telles conjonctures, on comprend qu'il ne songeât guère à des réformes politiques et sociales ; que, le cœur contristé par des calamités affreuses, il tournât d'autant plus la pensée de ses contemporains vers un monde meilleur, et qu'attaché à leur montrer leurs devoirs, dont l'accomplissement importait à leur salut, il inclinât plus encore à oublier leurs droits.

Quoiqu'il en soit, et malgré ce qu'il peut y avoir d'incomplet ou d'exclusif dans ses doctrines politiques, on y trouve des vues qui font pressentir, ainsi que l'a dit un savant écrivain (1), tantôt l'élévation de Bossuet, tantôt la sagacité profonde de Montesquieu. Ces vues trouveront place dans les huit chapitres qui suivent. Je vais examiner successivement ce que Saint Augustin a pensé de l'origine et du fondement du pouvoir civil ; des diverses formes de gouvernement ; des attributions et des devoirs des gouvernants ; des devoirs des gouvernés ; de la liberté individuelle ; de la propriété ; de la liberté religieuse ; enfin des rapports de l'Eglise et de l'État. Je rapprocherai de ses opinions celles de plusieurs Docteur de l'Eglise et de quelques philosophes. Ce rapprochement ne sera pas inutile pour apprécier ce qu'il doit à la tradition et ce qui lui appartient en propre.

(1) M. Saisset : Préface d'une traduction de la Cité de Dieu.

De l'origine et du fondement du pouvoir civil.

La doctrine de Saint Augustin, ainsi que des autres Pères de l'Eglise, sur l'origine et le fondement du pouvoir civil, repose sur quelques textes de l'écriture sainte laconiques, mais expressifs. Jésus-Christ avait dit : « Rendez à César ce qui appartient à César et à Dieu ce qui appartient à Dieu. » Saint Paul avait ajouté : « que tout le monde soit soumis aux pouvoirs établis, car toute puissance vient de Dieu. » et ces dernières paroles étaient d'accord avec celles du Seigneur consignées dans l'ancien Testament : « c'est par moi que les rois règnent et que les législateurs prescrivent ce qui est juste (1) ». Tels sont les passages de l'Écriture sur lesquels les premiers Docteurs de l'Eglise ont l'habitude de s'appuyer, se bornant à les paraphraser, sans y rien ajouter de leur propre fonds.

(1) Proverbe VIII, 15.

Ces passages, il est vrai, renfermaient deux principes qui changeaient l'assiette et le caractère du pouvoir civil.

On sait que chez les anciens la religion était subordonnée à la politique, dont elle servait les desseins. A Rome, en particulier, elle avait une situation tout à fait dépendante. Du temps de la République, elle était au service des Patriciens, maîtres du Sacerdoce, ainsi que des magistratures ; sous l'Empire, elle tomba entre les mains des princes, qui prirent le titre de pontife, en attendant, ce qui ne tarda guère, qu'ils s'arrogeassent celui de Dieu (1).

Comment les Chrétiens, dont la foi était sincère, auraient-ils pu accepter une religion d'Etat dont la fausseté n'était plus un mystère pour les Patens eux-mêmes ? On leur reprochait de n'offrir ni vœux ni sacrifices pour les empereurs ; on leur reprochait surtout de ne pas rendre à ceux-ci les honneurs divins. Non, répondaient-ils, nous ne demandons pas leur conservation à des idoles qui ne peuvent rien pour leur salut, nous la demandons au vrai Dieu de qui ils tiennent la vie et le pouvoir. Ils ajoutaient : « Nous ne jurons pas par le génie des Césars, nous ne leur donnons par le titre de Dieu, parce qu'eux-mêmes devraient s'offenser de ce nom (2). » En même temps d'un bout de l'empire à l'autre, les ministres du nouveau culte, sûrs de la légitimité de leur mission, revendiquaient hardiment pour eux-mêmes la suprématie religieuse qu'ils refusaient aux Princes.

(1) Suétone. Vie de Domitien, chap. XIII.

(2) Tertullien, Apologétique. XXIX,XXX,XXXII.

Ainsi fut de bonne heure proclamé ce qui était renfermé dans l'Évangile, la séparation du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel : fait immense qui a été diversement apprécié.

Le divorce de ce que l'ancienne Rome avait si soigneusement uni fut-il, à ne l'envisager qu'au point de vue politique, un bien ou un mal ? Fut-il, comme l'ont pensé Montesquieu et Rousseau, nuisible à l'empire romain (1) ?

Considérée d'une façon générale, la séparation du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel offre, malgré les difficultés qui en résultent dans la pratique, des avantages d'un ordre élevé que ces écrivains semblent avoir trop méconnus. Si nombreux et si nécessaires que soient leurs points de contact, ces deux pouvoirs ont des caractères et un but différents ; les concentrer dans les mêmes mains, c'est exposer l'un ou l'autre à être plus ou moins sacrifié. Il paraît raisonnable que l'autorité, qui a pour mission de garder le précieux dépôt de la religion et de la morale, soit placée dans une sphère sereine, au dessus des oscillations et en dehors des transactions de la politique. Il ne paraît pas moins utile, que l'autorité chargée de veiller à nos intérêts terrestres, n'ayant pas les mêmes préoccupations, devant avoir d'autres habitudes et d'autres aptitudes, ait aussi son domaine distinct où elle puisse se mouvoir librement. En ce qui concerne spécialement l'empire romain, on doit reconnaître que le régime si vanté par Montesquieu et Rousseau, offrait les plus graves inconvénients. Là, en effet, il avait pour conséquence de pousser au despo-

(1) Politique des Romains dans la religion. — Contrat social, L. IV. Ch. VIII.

tisme. Qu'on se représente les Empereurs, investis à la fois de la puissance tribunitienne et de la puissance sacerdotale, dans un temps d'abaissement et de corruption, au milieu d'adulateurs toujours prêts à les encenser et à les diviniser. Certes on ne regrettera pas que le Christianisme leur ait rappelé qu'ils étaient hommes et, qu'en restreignant leurs attributions, il ait par cela même diminué leur orgueil.

Peut-on d'ailleurs lui reprocher d'avoir réellement affaibli leur autorité? C'était à vrai dire bien peu de chose que ce caractère religieux dont il dépouillait les Césars. Depuis longtemps la religion païenne avait reçu de graves atteintes. Mise en question dès le siècle des Scipions par Ennius, tournée en ridicule par Plaute, violemment attaquée par Lucrèce, elle avait été démasquée par Varron, qui avait montré qu'elle n'était qu'un moyen politique. Si du temps de l'Empire, elle trouvait encore dans les intérêts, dans les passions, un point d'appui, elle ne régnait plus sur les âmes et n'avait plus guère de prestige. Il est clair dès lors que le Pontife d'un culte aussi discrédité ne pouvait inspirer un grand respect. Le pontificat entre les mains des Princes, et surtout le titre de Dieu qu'ils avaient pris, les encourageait au mépris de l'humanité, mais ce n'était pas une sauvegarde contre les révoltes des armées et le poignard des Prétoriens. En les réduisant à un rôle plus modeste, le Christianisme ne leur causa pas un préjudice réel. Aussi bien, en échange du peu qu'il leur enlevait, il leur donna une place élevée et glorieuse sous la main de Dieu. S'il proclama qu'ils

étaient hommes, il déclara en même temps qu'ils étaient les représentants de Dieu sur la terre, les ministres choisis par lui, pour gouverner en son nom et faire trembler les méchants. Tout en courbant leur front devant la majesté divine, il l'entoura d'une auréole auguste, et imprima à leur autorité un caractère sacré et inviolable. Enfin il fit pour eux ce que la religion païenne ne pouvait plus faire et ce que la philosophie avait tenté, sans y réussir suffisamment. Cicéron, par exemple, on doit le reconnaître, avait essayé d'établir la légitimité et la sainteté du pouvoir. Suivant lui, le magistrat a charge de prescrire ce qui est conforme aux lois; il est la loi parlante. D'un autre côté, les lois prises dans l'acception élevée du mot sont conformes à la raison divine. Le magistrat qui les exécute est donc l'agent de la divinité; se révolter contre lui, c'est imiter les Titans (1). Mais les lois humaines étant, au dire du même philosophe, des œuvres essentiellement imparfaites, qui doivent le nom de lois plutôt à une fiction indulgente qu'à la réalité (2), il en résulte que le magistrat ne peut leur emprunter le caractère qui commande la soumission et le respect. Ainsi se trouve ébranlé le point d'appui de la magistrature, c'est-à-dire du pouvoir exécutif. S'appuyant sur un texte sacré, les premiers Pères ont donné facilement à l'autorité une assiette plus solide. Pour faire respecter réellement le pouvoir, ils n'ont pas eu besoin de recourir à des déductions plus ou moins concluantes; il leur a suffi d'invoquer le précepte de Saint Paul, qui fait dériver de Dieu la

(1) Traité des lois. Livre III, 1, 2.

(2) Ibidem. Livre II, 5.

puissance civile : précepte essentiellement favorable à l'ordre, dont le défaut est de ne pas résoudre toutes les difficultés, dont le danger est par cela même de trop couvrir les usurpateurs et les mauvais princes.

On n'a pas tout dit quand on a déclaré que le pouvoir est d'institution divine. Celui qui s'empare du trône par violence, par surprise, celui qui fait un criminel abus de la souveraineté, doivent-ils être considérés comme les ministres de Dieu et comme ayant droit à l'obéissance ? En d'autres termes, à quelle condition le pouvoir est-il légitime ? Dans quelle mesure est-il inviolable ?

Les Docteurs de l'Eglise ont tardé longtemps à s'expliquer sur le premier point. Plusieurs siècles devaient s'écouler avant qu'on ne posât ce grave problème. Il était en effet bien difficile dans un temps de confusion, alors que, le droit public n'étant pas fixé, la force décidait de tout, de déterminer à quels signes on pouvait reconnaître si un souverain était ou non légitime. Saint Chrysostôme, il est vrai, dans un sermon où il commente l'épître de Saint Paul aux Romains, insiste sur cette pensée que ce n'est pas le prince en particulier, mais bien la puissance en général qui procède de Dieu, montrant par là qu'il n'admet pas en principe tous les gouvernements de fait (1). Mais, cela dit, il ne pénètre pas plus avant dans le sujet. Saint Augustin lui-même n'y est pas entré davantage. Suivant lui, l'homme était destiné à vivre indépendant de ses semblables ; c'est sa déchéance, conséquence du péché ori-

(1) Edition 1687, chez Robert Pèpie. Tome IV. P. 102.

ginel, qui a rendu sa subordination nécessaire. Dieu lui avait dit de dominer sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, et sur tous les animaux de la terre, mais l'ayant créé à son image, il ne voulait pas que sa créature la plus parfaite fût asservie (1). Après avoir ainsi expliqué l'origine du pouvoir, le saint Docteur recommande dans plusieurs de ses écrits, d'aimer les princes, de les respecter, de leur obéir, de leur payer tribut, et il insiste sur les passages de l'écriture relatifs à cet objet (2). S'agit-il, dans sa pensée, de tous les princes indistinctement? On peut le croire, bien qu'en théorie il semble ne pas mettre sur la même ligne les souverains légitimes et les usurpateurs, et qu'il avance incidemment dans un de ses traités que le principe de l'usurpation, n'est pas louable, parce qu'on en use avec clémence, ni le principe du pouvoir royal blâmable, parce qu'on en use avec une cruauté tyrannique (3).

Sur le second point, les Pères des premiers siècles ont été beaucoup plus explicites. S'ils permettaient, s'ils prescrivaient même de désobéir aux ordres contraires à la volonté divine, ils ne reconnaissent en aucun cas le droit de renverser le gouvernement établi. Ils considéraient que les mauvais princes, quels que fussent leurs excès, remplissaient, eux aussi, une mission providentielle, et qu'à ce titre ils étaient inviolables. Ainsi Saint Irénée enseigne que Dieu s'en sert

(1) Cité de Dieu, Livre XIX. Ch. XV.

(2) Cité de Dieu, Livre XIX. Ch. XVII. — Expositions de certaines propositions tirées de l'épître aux Romains, Ch. 82. — Ed. Migne. Tome 3. P. 2083.

(3) Sur le bien conjugal, Ch. XIV. — Ed. Migne, T. VI. P. 384.

pour punir, pour couvrir de confusion les peuples qui ont mérité ce traitement. Saint Justin, Tertullien, Lactance, etc., s'accordent à reconnaître que les sujets injustement opprimés doivent laisser à la providence le soin de punir leurs oppresseurs. Le langage de Saint Augustin est plus expressif encore. Dans un passage de la Cité de Dieu, il émet cette idée qui rappelle la doctrine Stoïcienne, qu'aucune vexation ne saurait nuire à l'homme de bien et que les oppresseurs sont plus malheureux que les opprimés. Puis il ajoute : « L'autorité des tyrans leur est extrêmement nuisible, parcequ'ils n'en usent que pour faire le mal. Quant à leurs sujets, il n'y a que leur corruption qui puisse leur nuire et, si les bons ont à souffrir de l'injuste domination de leurs maîtres, il faut voir là non un châtement mais une épreuve (1). » Ailleurs il ne se borne pas à recommander la patience aux gouvernés, il leur ordonne d'honorer les mauvais princes, parce que Dieu les leur a imposés pour leur punition (2). Dans un autre passage de la Cité de Dieu, il revient sur la même pensée : « Il s'est rencontré chez les Romains quelques hommes indifférents à l'estime et toutefois très avides de dominer. Parmi ceux dont l'histoire fait mention l'empereur Néron mérite incontestablement le premier rang. Il était si amolli par la débauche, qu'on n'aurait redouté de lui rien de viril, et si cruel, qu'on n'aurait rien soupçonné en lui d'efféminé, si on ne l'eût connu. Et pourtant la puis-

(1) Cité de Dieu, Livre IV. Ch. II.

(2) Dissertation sur le Psaume 124. — Ed. Migne, T. IV, pages 1653 1654.

sance souveraine n'est donnée à de tels hommes que par la Providence, quand elle juge que les peuples méritent de tels maîtres. La parole de Dieu est claire sur ce point : « c'est moi qui fais régner les rois et dominer les tyrans (Prov. VIII. 15) et afin qu'on n'entende pas ici tyran dans le sens de roi puissant, il est dit clairement de Dieu dans un autre endroit : c'est lui qui fait régner les princes fourbes à cause des péchés des peuples (1). » Enfin, le saint Docteur s'étend sur le même sujet dans une lettre adressée à Pétilien, lettre dont Bossuet a relevé les termes dans sa politique tirée de l'écriture sainte.

« Vous m'objectez, dit-il, que celui qui n'est pas innocent ne peut pas avoir la sainteté. Je vous demande si Saül n'avait pas la sainteté de son sacrement et de l'onction royale. Qu'est-ce qui causait en lui de la vénération à David ? car c'est à cause de cette onction sainte et sacrée qu'il l'a honoré durant sa vie et qu'il a vengé sa mort. Son cœur frappé trembla quand il coupa le bord de la robe de ce roi injuste. Vous voyez donc que Saül, qui n'avait pas l'innocence, ne laissait pas d'avoir la sainteté, non la sainteté de vie, mais la sainteté du sacrement qui est saint, même dans les hommes mauvais. C'est cette sainteté que David, injustement poursuivi par Saül et sacré pour lui succéder, a respectée dans un prince réprouvé de Dieu. Car il savait que c'était à Dieu seul à faire justice des princes et que c'est aux hommes à les respecter tant qu'il plaît à Dieu de les conserver. »

(1) Cité de Dieu. Livre V. Ch. XIX.

Un écrivain catholique de l'école de Saint Thomas (1), a prétendu de nos jours que, si les premiers chrétiens avaient émis une doctrine aussi complaisante, c'était pour échapper au reproche, qui leur était souvent adressé, de répandre des idées contraires à l'ordre public, et pour accomplir plus facilement l'œuvre de régénération sociale qu'ils s'étaient proposée. Il a aussi expliqué leur patience à toute épreuve par cette considération que la révolte, dans les circonstances où ils étaient placés, n'ayant aucune chance de succès, eût été la cause d'une lutte stérile. Que pouvait-on gagner à renverser un despote ? Il n'y avait aucun motif pour qu'il ne fût pas remplacé par quelque autre plus violent encore ? A quoi bon essayer une résistance qui ne pouvait que tourner au détriment de la société ? — Rien dans les écrits et dans les actes des premiers chrétiens ne révèle de pareils calculs. Je croirais plutôt qu'ils suivaient l'impulsion de leur foi naïve et ardente et que, sentant toute leur impuissance en matière politique, ils comptaient d'autant plus sur l'intervention de la providence. Il est dans la vie des peuples, comme dans celle des individus, des moments critiques où l'action divine semble plus directe, par cela même que l'action de l'homme est tout à fait paralysée. Les chrétiens priaient le ciel de leur donner des maîtres meilleurs, ils croyaient que, dans une telle situation, les princes étaient choisis directement, spécialement par Dieu, qu'ils étaient quelquefois les instruments de

(1) Balnès. — Le Protestantisme comparé avec le catholicisme dans ses rapports avec la civilisation européenne.

sa vengeance ; que, ministres ou fléaux de Dieu, ils n'avaient de compte à rendre qu'à celui qui les avait envoyés. Il faut ajouter que leur détachement des choses de la terre leur rendait plus faciles l'obéissance et la résignation.

Ce n'est pas que dans la pratique les représentants de l'Eglise ne cherchassent à atténuer les effets du despotisme. Ils donnaient l'exemple du courage civil et ne craignaient pas de faire la leçon aux princes. On sait avec quelle hardiesse, dès l'origine, Saint Justin et Tertullien parlèrent aux empereurs. A partir de Constantin, le langage des ministres de la religion devint plus libre encore et leur rôle s'agrandit. Ils ne se bornèrent plus à défendre leurs croyances, ils défendirent les populations elles-mêmes. Soutenus par la faveur publique, ils exercèrent une sorte de tribunal religieux. Si saint Athanase, saint Hilaire, saint Basile soutinrent contre les empereurs des luttes qui intéressaient la foi, on en vit d'autres, tels que saint Ambroise et saint Chrysostôme, s'interposer entre Théodose et ses sujets. Ici, Saint Grégoire de Nazianze opposait une résistance énergique aux vexations des gouverneurs ; là, Synésius, évêque de Ptolémaïs, frappait d'excommunication un certain Andronicus qui, nouveau Verrès, avait introduit dans la Cyrénaïque des supplices et des tortures inconnus. L'histoire ecclésiastique est pleine de pareils faits. Sans avoir à lutter contre les empereurs eux-mêmes, Saint Augustin, lui aussi, rendit de fréquents services aux populations au milieu desquelles il vivait, et, plus d'une fois, il obtint justice pour elles. Sa correspon-

dance nous apprend l'influence qu'il exerçait sur Donat, proconsul de Numidie, sur le tribun Marcellin, sur Macédonius, vicaire d'Afrique, sur le célèbre comte Boniface, et l'excellent usage qu'il faisait de cette influence. C'est ainsi que l'Eglise se plaçait comme médiatrice entre les faibles et les puissants et préluait au rôle tutélaire qu'elle devait jouer au moyen-âge. Son ascendant servait de contre-poids au despotisme et suppléait dans une certaine mesure aux institutions. Sa voix puissante et hardie remplaçait celle de l'opinion publique qui n'avait pas encore d'organe. Mais son intervention, qui avait pour but d'alléger des misères terrestres, n'allait pas jusqu'à revendiquer les droits des gouvernés. Sa sollicitude pour eux se tournait volontiers vers leurs intérêts éternels, qui commandent la patience et le renoncement dans ce monde. « La vie mortelle étant si éphémère, dit quelque part Saint Augustin, qu'importe à l'homme destiné à mourir tel ou tel Souverain, pourvu qu'on n'exige de lui rien de contraire à la justice et à l'honneur (1) ? »

(1) Cité de Dieu. Livre V. Ch. XVIII.

Des diverses formes de Gouvernement.

Au moment de son apparition dans le monde, le Christianisme se trouva en présence d'un gouvernement absolu et précaire, d'autant plus enclin à la violence qu'il se sentait plus menacé. Ce gouvernement, qui n'était soumis à aucun frein, à aucun contrôle efficace, était assurément très-défectueux, mais quelles que fussent ses imperfections, il était le seul possible. Pouvait-on, dans l'état des mœurs, revenir au régime aristocratique qui avait fait la grandeur de Rome ? D'ailleurs ce régime fort et glorieux, mais égoïste, jaloux, contraire à l'équité et au progrès, eût-il pu revivre ; il ne semble pas que dans l'intérêt de l'humanité, il convint de le rétablir. D'une autre part, on n'arrive pas à concevoir un système de gouvernement libéral, qui pût être appliqué avec la moindre chance de succès à un empire aussi étendu que l'empire romain et

dans des circonstances pareilles. Les Stoïciens qui se plaignaient du présent ne trouvaient pas le remède aux maux qu'ils signalaient. Ceux qui, comme Tacite, semblaient entrevoir une autre forme de gouvernement, reconnaissent eux-mêmes qu'elle n'était pas réalisable (1). Convaincus que tout retour vers le passé n'était ni possible, ni désirable, pénétrés en outre de cette idée que la conservation du pouvoir impérial importait au salut de l'Empire, les Chrétiens acceptèrent franchement, sans arrière pensée, quoi qu'en ait dit J.-J. Rousseau (2), l'autorité des Césars et, au milieu des persécutions qu'ils eurent à souffrir, jamais ils ne la déclinèrent.

Si l'on excepte Lactance qui, dans un passage de ses Institutions (3), a donné des regrets au Sénat et à l'ancienne liberté, il semble que tous les premiers Docteurs de l'Eglise ont été favorables au régime impérial; mais aucun d'eux ne s'est prononcé en ce sens d'une façon aussi explicite et aussi forte que Saint Augustin. Critiquant cette République que les Pères continuaient d'opposer à l'Empire, l'illustre Docteur s'est attaché à mettre à nu tous ses vices et toutes ses misères : il a été jusqu'à soutenir que, même dans le principe, elle n'avait pas été digne de ce nom.

« J'ai, dit-il au livre XIX de la Cité de Dieu, à m'acquitter de la promesse que j'ai faite dans les pages précédentes de montrer que, selon les définitions dont Scipion se sert dans

(1) Annales III, 33.

(2) J.-J. Rousseau. Contrat social. L. IV, ch. VIII.

(3) Institutions divines. Livre VI, 6.

le traité de Cicéron, il n'y a jamais eu de République parmi les Romains. Il définit en deux mots la République : la chose du peuple. Si cette définition est vraie, il n'y a jamais eu de République romaine, car jamais le gouvernement de Rome n'a été la chose du peuple. Comment en effet Scipion a-t-il défini le peuple ? Suivant lui, c'est une société fondée sur les droits reconnus et sur la communauté des intérêts. Or il explique ce qu'il entend par ces droits, lorsqu'il avance qu'une République ne peut être gouvernée sans justice. Là donc où il n'y a pas de justice, il n'y a pas de droit En effet il ne faut pas appeler droits les établissements injustes des hommes, parce qu'eux-mêmes ne nomment droit que ce qui vient de la source de la justice, et rejettent comme fausse cette maxime de quelques-uns, que le droit du plus fort consiste dans ce qui lui est utile. Ainsi où il n'y a point de vraie justice, il ne peut y avoir de société fondée sur les droits reconnus et sur la communauté des intérêts, et par conséquent il ne peut y avoir de peuple Considérons maintenant la définition de la justice : c'est une vertu qui fait rendre à chacun ce qui lui appartient. Or quelle est cette justice qui ôte l'homme à Dieu pour le soumettre à d'infâmes démons ? Est-ce là rendre à chacun ce qui lui appartient ? un homme qui ôte un fonds de terre à celui qui l'a acheté, pour le donner à celui qui n'y a point droit, est injuste ; et un homme qui se soustrait soi-même à son Dieu, son souverain Seigneur, et son Créateur, pour servir les malins esprits, serait juste (1) !»

(1) Livre XIX, Ch. XX,

On sent ce qu'il y a de subtil en la forme et d'excessif au fond dans la thèse soutenue par Saint Augustin. Est-il besoin de relever ce qu'a d'exclusif et d'étrange cette opinion évidemment inspirée par la préoccupation religieuse, que la République romaine était fondée sur l'iniquité et en conséquence n'avait pas d'existence régulière, par cela seul que le culte de la divinité y était défiguré par le paganisme ? Le saint Docteur me semble plus dans la vérité quand, se plaçant sur le terrain de l'histoire, il prétend que la justice était violée à Rome au point de vue social et politique. Il a établi dans un autre passage de la Cité de Dieu que ce régime aristocratique si vanté était devenu inique et oppressif, aussitôt que la crainte de l'étranger avait diminué et que la guerre, sans être interrompue, avait pesé moins lourdement sur l'Etat. Il a démontré que, dès l'origine, la société romaine avait été malheureuse. Il a reproduit victorieusement ce passage de Salluste : « Les Patriciens se mirent à traiter les gens du peuple en esclaves, condamnant celui-ci à mort, celui-là aux verges, comme avaient fait les rois, chassant le petit propriétaire de son champ et imposant à celui qui n'avait rien la plus dure tyrannie. Accablé de ces vexations, écrasé surtout par l'usure, le bas peuple sur qui des guerres continuelles faisaient peser, avec le service militaire, les plus lourds impôts, prit les armes et se retira sur le mont sacré et sur l'Aventin. » Ainsi le saint Docteur attribue à la dureté des grands la scission qui, de si bonne heure, se produisit entre les deux ordres. S'il blâme les Gracques d'avoir plus tard proposé les lois agraires, c'est que leur

entreprise était imprudente et périlleuse, et qu'elle s'attaquait à une injustice déjà ancienne qu'il n'était pas possible d'extirper sans de graves perturbations; mais au fond elle était inspirée par un sentiment louable, elle avait pour but de partager au peuple les terres que la noblesse possédait injustement. Il fait retomber principalement sur les patriciens la responsabilité des discordes qui ensanglantèrent l'Etat. Il invoque de nouveau le témoignage de Salluste qui, dans un de ses ouvrages aujourd'hui perdu, se serait exprimé en ces termes : « Les querelles, les séditions s'élevèrent, et enfin les guerres civiles, tandis qu'un petit nombre d'hommes puissants, qui tenaient la plupart des autres dans leur dépendance, affectaient la domination sous le spécieux prétexte du bien du peuple et du Sénat (1). »

En résumé, selon Saint Augustin, la République romaine ne rendait ni à Dieu ni aux hommes ce qui leur était dû. De là les désordres perpétuels qui la troublèrent, même dans ses plus beaux jours et au milieu de ses triomphes; de là aussi sa ruine. Un état, dit-il dans une de ses lettres, n'a de solidité et de durée que s'il a pour fondement la foi, et pour lien la concorde, alors qu'on aime le bien commun, qui n'est réellement et souverainement que dans Dieu (2). Il ne s'est pas borné d'ailleurs à relever les vices du gouvernement républicain, il a applaudi à sa destruction; il s'est élevé contre les assassins de César, prétendus vengeurs de la liberté, et il a

(1) Cité de Dieu, livre III. Ch. XVII et XXIV — Ed. Migne, T. 7, p. 95 et 105.

(2) Lettre à Volusius. Ed. Migne, 3^e classe de lettres, Ch. V. T. 2. p. 524.

parlé avec éloge de cet autre César qui, sous le nom d'Auguste, faisant tout plier sous une autorité royale, communiqua à une société décrépète une vie nouvelle (1).

De sa prédilection pour le régime impérial, doit-on conclure que, partisan exclusif de la monarchie, peut-être même du despotisme, il condamnait en principe et systématiquement les autres formes de gouvernement? Plusieurs endroits de ses écrits prouvent le contraire, et notamment un chapitre de la Cité de Dieu, dans lequel il adhère évidemment à la doctrine émise par Cicéron en cette matière.

Dans son traité sur la République, Cicéron a établi que l'Etat n'existait réellement que s'il était bien et justement gouverné soit par un roi, soit par une aristocratie, soit par le peuple tout entier. Du moment qu'il y a injustice, que le pouvoir soit entre les mains d'un roi, des grands ou du peuple, la République n'est pas seulement corrompue; elle n'existe même plus, puisqu'elle a cessé d'être la chose du peuple pour devenir celle d'un tyran ou d'une faction. Cette opinion était aussi celle de Saint Augustin. Comme l'orateur romain, il admettait la légitimité de toutes les formes de gouvernement, reconnaissant que toutes étaient pour le moins tolérables, à cette condition que les droits et les intérêts des membres de la société fussent sauvegardés (2). Seulement il pensait que certaines d'entre elles pouvaient valoir mieux que d'autres, dans un moment déterminé, et il a indiqué dans le dialogue

(1) Cité de Dieu, livre III. Ch. XXI et XXX.

(2) Cité de Dieu, livre II. ch. XXI

suivant les raisons particulières qui rendent telle ou telle forme politique préférable :

Augustin. Les hommes et les peuples sont-ils par hasard éternels et d'une nature telle qu'ils ne puissent ni changer ni périr? — *Evode.* Indubitablement ils sont muables et soumis à l'action du temps. — *Augustin.* Si le peuple est grave, modéré, si d'ailleurs il a un tel souci du bien commun que chacun préfère la convenance publique à son utilité propre, n'est-il pas vrai qu'il sera bon d'établir dans la loi que ce peuple choisira lui-même les magistrats pour l'administration de la République? — *Evode.* Assurément. — *Augustin.* Mais si ce même peuple vient à se pervertir, de telle façon que les citoyens placent le bien public après leur bien propre; s'il vend ses votes; si, corrompu par des ambitieux, il livre le commandement de la République à des hommes pervers, criminels comme lui; n'est-il pas vrai que, s'il se trouve un homme bien intentionné et d'ailleurs puissant, cet homme fera bien d'ôter au peuple le pouvoir de distribuer les honneurs pour le concentrer aux mains d'un petit nombre de gens de bien ou même d'un seul? — *Evode.* Cela est indubitable (1).

Ainsi se trouve établie en peu de mots l'opinion de Saint Augustin. La monarchie, l'aristocratie, la démocratie sont trois formes de gouvernement pareillement légitimes et respectables. Elles ne sont pas d'ailleurs immuables; l'une peut être remplacée par l'autre, si le bien public l'exige. Le plus ou le moins de convenance de chacune d'elles dépend des con-

(1) Traité sur le libre arbitre, livre I, ch. 6 — Ed. Migne, t. I p. 1229.

ditions particulières dans lesquelles se trouve placé le peuple qu'il s'agit de gouverner. Il résulte de ce qui précède que les formes politiques n'ont pas indépendamment des circonstances une valeur absolue; il en résulte aussi que la pureté des mœurs, le désintéressement, le patriotisme sont surtout nécessaires dans les Etats démocratiques. Le saint Docteur admettait donc sans répugnance tous les régimes, pourvu qu'ils respectassent la justice; mais n'oublions pas que, dans sa pensée, la justice consiste à rendre aussi à Dieu ce qui lui appartient, c'est-à-dire à professer la religion orthodoxe.

III

Des attributions et des devoirs du pouvoir civil.

Le pouvoir civil, suivant la doctrine chrétienne, a été institué par Dieu pour la conservation et le bien de la société. De la diversité des moyens nécessaires pour atteindre ce but résultent des attributions distinctes qui peuvent être, suivant la forme du gouvernement adopté, concentrées dans un plus ou moins grand nombre de mains, mais qui, dans tous les cas, sont les parties constitutives de la souveraineté considérée dans son ensemble.

Entre tous les moyens d'action du souverain, il n'en est pas de plus important que la loi : car c'est par elle qu'il agit moralement et d'une façon continue sur la société civile. De qui tient-il ce droit de soumettre ses semblables à des lois ? dans quelles conditions et dans quelles limites peut-il l'exercer ? Versé à la fois dans l'écriture sainte et dans la philo-

sophie antique, habile à les concilier, Saint Augustin a puisé dans l'une et dans l'autre les idées essentielles qu'il a émises sur ce grave sujet.

Le droit de dicter des lois aux autres hommes, selon le saint Docteur, vient de Dieu comme le pouvoir lui-même dont il n'est que la conséquence. Dieu lui-même l'a attaché au pouvoir comme une chose nécessaire à son développement. Il se sert des princes, suivant l'expression de Saint Augustin, pour distribuer des lois au genre humain (1). Aussi il ne s'est pas borné à dire dans l'Ancien Testament : « c'est par moi que les rois règnent, » il a ajouté : « c'est par moi que les législateurs rendent de justes décrets. » D'où il suit que la loi est une chose sainte et que la violer, c'est, comme le dit saint Paul, porter atteinte à l'ordre divin. Dans ce système, il est juste de le reconnaître en passant, la loi n'a pas besoin pour commander le respect de s'entourer de mystère, et d'avoir recours à l'imposture, comme elle le faisait dans la religion païenne. Le législateur n'est pas dans la nécessité de feindre des révélations qu'il n'a pas reçues, et de faire intervenir à chaque instant la divinité, afin de donner à son œuvre un caractère sacré et inviolable.

Mais, ce principe une fois posé, il y a des distinctions à faire dans la pratique. Toute loi est-elle sainte, obligatoire, par cela seul qu'elle émane de l'autorité compétente? En d'autres termes est-on tenu en conscience de respecter tout acte arbitraire d'un homme ou de plusieurs? On n'oserait

(1) Traité 6 sur Jean. — Ed. Migne, tome III, p. 1437. 5

soutenir une telle doctrine. Est-on même obligé par la décision telle quelle de tout un peuple ? Les masses ne sont ni omnipotentes ni infaillibles, et leur volonté ne suffit pas pour constituer le droit. S'il appartient au peuple de choisir la forme de gouvernement qu'il préfère, et si en pareille matière les minorités doivent s'incliner devant les majorités, le peuple n'est pas libre de faire des lois injustes : les lois politiques ou les lois civiles, pour être respectables, ne doivent blesser en rien les règles de la morale et de la justice. Telle est la doctrine chrétienne, celle que Saint Augustin a développée plusieurs fois. « Là où il n'y a pas de justice, a dit le saint Docteur, il n'y a pas de droit (1) ; le droit écrit doit être d'accord avec l'équité ; ce qui est inique ne peut faire loi, car on ne peut donner le nom de lois aux institutions fondées sur l'iniquité (2). La loi humaine d'ailleurs ne peut être juste qu'en tant qu'elle est conforme à la loi éternelle, à la loi divine (3). C'est celle-ci que le législateur doit avoir en vue, c'est d'après ses règles immuables qu'il peut reconnaître ce qui doit être ordonné ou défendu sur cette terre (4). En effet, Dieu n'est pas seulement la source de toute puissance, il est aussi la source de toute justice. Les lois n'ont donc pas leurs racines dans la volonté des hommes ni même dans leur raison. Ainsi la personnalité des gouvernants disparaît, et en définitive les

(1) Dissertation sur le Psaume 145. — Ed. Migne, T. IV. P. 1894.

(2) Cité de Dieu, Liv. XIX, Ch. XXI.

(3) Traité sur le libre arbitre, Livre I. Ch. IX.

(4) Traité sur la vraie Religion, ch. XXXI. — Ed. Migne, T. III. P. 148.

gouvernés n'obéissent qu'à la loi divine, devant laquelle il est naturel et plus facile de s'incliner.

La philosophie antique a eu ce mérite incontestable de découvrir avant le Christianisme et de mettre en lumière la véritable origine du droit. Elle a établi avec force, et quelquefois même avec une admirable éloquence, qu'il existe indépendamment des décrets des chefs de l'État, de la volonté du peuple, des conventions humaines, et qu'il dérive de la Nature, ou en d'autres termes de Dieu. La loi, suivant la définition de Cicéron, est une règle conforme à la raison et tirée de la loi divine, qui prescrit le bien et défend le mal (1). Mais on sait combien la Théodicée des anciens philosophes et surtout des stoïciens, était défectueuse, et l'on comprend que dès lors les lois ne pouvaient puiser un bien grand prestige dans leur origine divine. D'un autre côté, et à un point de vue tout différent, ils n'ont point su tirer de leur découverte, les conséquences qu'en a tirées le Christianisme. Si, en effet, une loi ne mérite ce nom qu'autant qu'elle est juste, raisonnable, d'accord avec la raison divine, il en résulte que celle qui blesse l'équité et la morale n'est pas une loi, et qu'on a le droit et quelquefois même le devoir de ne pas l'exécuter. Voilà ce qu'a proclamé le Christianisme, et ce que les philosophes anciens n'ont jamais osé dire nettement. Ils professent d'ordinaire pour les lois écrites un respect aveugle; ils veulent qu'on leur obéisse, qu'elles soient justes ou injustes. Par un contraste étrange, autant ils montrent de liberté d'esprit dans la

(1) Cicéron, Philippiques, 2.

théorie, autant ils sont dépendants et timides dans la pratique.

Rappelons-nous les motifs qui, suivant la tradition la plus commune, ont déterminé Socrate à subir la mort à laquelle il pouvait se soustraire. Socrate est-il réellement mort pour obéir aux lois de son pays ? Victime d'une condamnation qu'il considérait comme injuste, a-t-il refusé de prendre la fuite, uniquement pour donner au monde l'exemple de la soumission aux arrêts de l'autorité ? Quelque opinion qu'on adopte à ce sujet, il n'en reste pas moins vrai que de grands esprits, tels que Platon, regardaient comme une action raisonnable et noble de se soumettre aux décisions du pouvoir, même lorsqu'elles étaient iniques. Dans l'entretien de Socrate et de Criton, il a parlé avec une touchante éloquence des devoirs du citoyen envers les lois, qu'il identifie avec la patrie elle-même. Suivant lui on a pris l'engagement de leur obéir, par cela seul qu'on s'est fixé dans le pays qu'elles régissent ; on doit les révéler comme les lois divines leurs sœurs ; on doit les aimer comme une mère à laquelle on n'a rien à refuser, dont il faut tout souffrir sans jamais lui rendre le mal pour le mal. Assurément les philosophes, les hommes d'état, qui s'efforçaient d'établir de telles idées, avaient des intentions excellentes ; ils voulaient à tout prix consolider l'édifice social, en le préservant de toute atteinte. Mais leurs arguments, qui s'adressaient plus au cœur qu'à la raison, n'étaient pas décisifs : évidemment leur doctrine était exagérée. Déterminés à faire prévaloir, même contre la volonté des puissances, la

religion nouvelle, forts d'ailleurs de leur fidélité aux princes qu'en aucun cas ils ne voulaient renverser, les Chrétiens ont été moins timides; ils n'ont pas craint de dire que dans certaines circonstances l'obéissance n'était pas obligatoire et que même elle pouvait être coupable; ils ont déclaré que les sujets devaient résister aux décrets du souverain, quand ils étaient réprouvés par Dieu. Saint Augustin a insisté sur ce point important. « On ne doit pas, a-t-il dit, obéir à un prince qui commande le mal, de même qu'on ne doit pas obéir au Préteur qui donne des ordres en opposition avec ceux de l'Empereur (1). »

Toutefois un tel principe pourrait être dangereux, s'il n'était interprété avec sagesse et appliqué avec mesure. Que deviendraient en effet les sociétés, si tous les citoyens avaient la prétention de juger témérairement les lois et de n'observer que celles qui leur paraîtraient bonnes? Saint Augustin a été au devant de cette objection, en enseignant qu'il est raisonnable de ne jamais désobéir à un ordre de l'autorité, sans avoir la certitude qu'il est injuste (2). D'une autre part, il a conseillé de souffrir parfois l'injustice, pour éviter le scandale et pour s'épargner de plus grands maux (3). Seulement, lorsque le pouvoir ordonne de faire une chose évidemment immorale et inique, lorsqu'il ne s'agit plus de souffrir l'injustice, mais de s'y associer, c'est un devoir de désobéir.

(1) Sermon 41 sur la parole du Seigneur, Edit. Migne, Tome VI, p. 421.

(2) Livre contre Faustin, 22. Ch. LXXV. — Ed. Migne, T. VIII. P. 448.

(3) Sermon 41 sur la parole du Seigneur ci-dessus cité. — Dissertation sur le Psaume 124. — Ed. Migne, T. IV, P. 674.

Le saint Docteur a fait en outre sur le caractère des lois civiles certaines observations, qui ont été relevées par Saint Thomas. Ainsi il a reconnu la nature essentiellement muable de ces lois, et la nécessité de les modifier avec le temps (1). Il a émis l'idée qu'il importait qu'elles fussent en harmonie avec les circonstances (2). Distinguant les attributions du pouvoir législatif et du pouvoir judiciaire, il a dit que le juge devait juger d'après les lois et non pas les corriger (3). Mais je n'insisterai pas plus qu'il ne l'a fait lui-même sur ces considérations qu'il a présentées incidemment et d'une façon tout-à-fait succincte.

S'il appartient au souverain de faire des lois, il lui appartient également d'en assurer l'exécution et de punir ceux qui y contreviennent. Ce pouvoir coactif, ce droit de contraindre et de punir est terrible : on s'est demandé quelle était son origine et quelles étaient ses limites. Le droit du Souverain va-t-il jusqu'à priver les coupables de la vie ? Certains publicistes l'ont nié dans les temps modernes : d'autres, en se prononçant pour l'affirmative, ont quelquefois soutenu cette thèse par des arguments contestables ou insuffisants. Saint Augustin n'est pas tombé dans l'erreur de ceux qui, en désaccord avec le sentiment commun, se sont élevés contre la peine de mort. Il n'a pas fondé non plus la légitimité de cette peine uniquement sur des conventions sociales et sur l'intérêt public.

(1) Traité sur le libre arbitre, Livre I, Ch. VI

(2) Confessions, Livre III. Chap. CXXXVII.

(3) Traité sur la vraie Religion. L. I. Ch. XXXI. — Ed. Migne. T. III, P. 148.

Il admet bien qu'elle est utile pour retenir les méchants par la crainte et assurer la tranquillité des bons, mais ce n'est pas là seulement ce qui la rend légitime. Dieu lui-même, suivant le Saint Docteur, a donné à la société et aux puissances le droit de punir et plus spécialement celui d'infliger la mort (1). Le précepte de l'Évangile : « vous ne tuerez point » n'est pas en opposition avec ce droit, et il ne s'applique pas aux exécutions faites en vertu de la loi (2). Le juge, qui prononce une condamnation capitale, remplit une mission qui lui vient d'en haut. Le bourreau lui-même, cette figure qui étonne et qui effraye l'imagination, est en quelque sorte un instrument de la justice divine. Quoi de plus odieux que le bourreau, dit Saint Augustin dans un passage qui semble avoir inspiré M. de Maistre (3)? quelle âme est plus noire, plus affreuse que la sienne? Et cependant il tient une place nécessaire dans la loi, on ne peut s'en passer dans un état bien réglé, il est indispensable à l'ordre, il assure le châtement des coupables (4).

C'est ainsi que Saint Augustin a défini les principales attributions du pouvoir civil : il a en outre déterminé les devoirs des princes et a rendu sa pensée à ce sujet plus sensible, en montrant combien les Païens et les Chrétiens les comprenaient différemment. Dans la Cité de Dieu il a décrit en ces termes passionnés le gouvernement rêvé par les Païens :

(1) *Nocentium potestas nisi à Deo*. Traité sur la nature du bien, Ch. XXXII.

(2) Lettre à Macédonius, 153. — Ed. Migne, T. II, P. 660-661.

(3) Soirées de St-Petersbourg, 1^{er} entretien.

(4) Traité sur l'ordre. Liv. II. Ch. IV. n° 12. — Ed. Migne, T. I. P. 1.000.

« Qu'importe aux adorateurs de ces méprisables divinités, aux ardents imitateurs de leurs crimes et de leurs débauches, que la République soit vicieuse et corrompue ? qu'elle demeure debout, disent-ils, que l'abondance y règne ; qu'elle soit victorieuse, pleine de gloire, ou mieux encore, tranquille au sein de la paix ; que nous fait tout le reste ? Ce qui nous importe, c'est que chacun accroisse tous les jours ses richesses, pour suffire à ses profusions continuelles et s'assujettir les faibles. Que les pauvres fassent la cour aux riches, pour avoir de quoi vivre et pour jouir d'une oisiveté paisible à l'ombre de leur protection ; que les riches fassent des pauvres les instruments de leur vanité et de leur fastueux patronage. Que les peuples saluent de leurs applaudissements, non les tuteurs de leurs intérêts, mais les pourvoyeurs de leurs plaisirs ; que rien de pénible ne soit commandé, rien d'impur défendu ; que les rois s'inquiètent de trouver dans leurs sujets, non la vertu, mais la docilité ; que les sujets obéissent aux rois, non comme aux directeurs de leurs mœurs, mais comme aux arbitres de leur fortune et aux intendants de leurs voluptés, ressentant pour eux, à la place d'un respect sincère, une crainte servile ; que les lois veillent plutôt à conserver à chacun sa vigne que son innocence ; que l'on n'appelle en justice que ceux qui entreprennent sur le bien ou sur la vie d'autrui, et qu'au reste on soit libre de faire tout ce que l'ont veut des siens ou avec les siens ou avec tous ceux qui veulent y consentir ; que les prostituées abondent dans les rues pour quiconque désire en jouir, surtout pour ceux qui n'ont pas le moyen d'entretenir

une concubine : qu'il y ait partout de vastes et magnifiques maisons, des festins somptueux où chacun, pourvu qu'il le veuille et qu'il le puisse, trouve jour et nuit le jeu, le vin, le vomitoire, la volupté ; qu'on entende partout le bruit de la danse ; que le théâtre frémissse des transports d'une joie dissolue et des émotions qu'excitent les plaisirs les plus honteux et les plus cruels. Qu'il soit déclaré ennemi public celui qui osera blâmer ce genre de félicité ; et, si quelqu'un veut y mettre obstacle, qu'on ne l'écoute pas, que le peuple l'arrache de sa place et le supprime du nombre des vivants ; que ceux-là seuls soient regardés comme de vrais Dieux qui ont procuré au peuple ce bonheur et qui le lui conservent ; qu'on les adore selon leurs désirs ; qu'ils fassent seulement que ni la guerre, ni la peste, ni aucune autre calamité, ne troublent un état si prospère ! Est-ce là, je le demande à tout homme en possession de sa raison, est-ce là l'empire romain ? où plutôt, n'est-ce pas la maison de Sardana-pale, de ce prince livré aux voluptés, qui fit écrire sur son tombeau qu'il ne lui restait plus après la mort que ce que les plaisirs avaient déjà consumé de lui pendant sa vie ? Si nos adversaires avaient un roi comme celui-là, complaisant pour toute débauche et désarmé contre tout excès, ils lui consacraient, je n'en doute pas, et de plus grand cœur que les anciens Romains à Romulus, un temple et un flamme (1). »

Voilà dans sa grossièreté, suivant le tableau évidemment trop chargé qu'a tracé le saint Docteur, le gouvernement cher aux

(1) Cité de Dieu. Liv. II. Ch. XX.

Patens; tel n'est pas celui que les Chrétiens appellent de leurs vœux.

« Nous tenons les païens pour heureux, dit Saint Augustin dans un autre endroit du même ouvrage, quand ils font régner la justice; quand, au milieu des louanges qu'on leur prodigue ou des respects qu'on leur rend, ils ne s'enorgueillissent pas, mais se souviennent qu'ils sont hommes; quand ils soumettent leur puissance à la puissance souveraine de Dieu ou la font servir à la propagation du vrai culte, craignant Dieu, l'aimant, l'adorant et préférant à leur royaume celui où ils ne craignent pas d'avoir des égaux; quand ils sont lents à punir et prompts à pardonner, ne punissant que dans l'intérêt de l'Etat et non dans celui de leurs vengeances, ne pardonnant qu'avec l'espoir que les coupables se corrigeront et non pour assurer l'impunité aux crimes, tempérant leur sévérité par des actes de clémence et par des bienfaits, quand des actes de rigueur sont nécessaires; d'autant plus retenus dans leurs plaisirs qu'ils sont plus libres de s'y abandonner à leur gré; aimant mieux commander à leurs passions qu'à tous les peuples de la terre; faisant tout cela non pour la vaine gloire, mais pour la félicité éternelle, et offrant enfin au vrai Dieu pour leurs péchés le sacrifice de l'humilité, de la miséricorde et de la prière (1). »

Il est inutile de commenter en détail ces deux citations: elles sont par elles-mêmes suffisamment expressives. Si on les rapproche l'une de l'autre, si on les combine avec quelques

(1) Cité de Dieu. Liv. V. Ch. XXIV.

autres passages, dans lesquels Saint Augustin a condamné l'amour de la gloire, et flétri surtout l'ambition (1), on y trouve une peinture complète et éloquente des devoirs imposés aux Princes chrétiens dans la pensée de l'illustre Docteur. Il veut, ce que veulent tous les esprits élevés, quelles que soient leurs croyances, que les souverains soient justes, fermes, cléments, maîtres de leurs passions et que, ne s'occupant pas exclusivement des intérêts matériels de la société, ils prennent souci de ses intérêts moraux. Il veut en outre et surtout, fidèle à son dessein, que serviteurs dévoués de la religion orthodoxe, ils emploient leur puissance à la faire triompher.

(1) Dité de Dieu, Liv. V. Ch. XIX et XX.

IV

Des devoirs des Gouvernés.

Nous connaissons assez par ce qui précède les principes et les dispositions des premiers Chrétiens pour être bien sûrs dès à présent que, s'il y avait pour eux un écueil, ce n'était pas l'esprit de révolte, et qu'au contraire, en tout ce qui ne gênait pas la foi, ils devaient être d'une soumission absolue. Saint Paul avait dit : « il faut obéir aux puissances établies, » mais en ajoutant, « il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes. » Ce double précepte, ils ne se sont pas bornés à le reconnaître, ils l'ont pratiqué avec une constance remarquable. On sait avec quelle fidélité ils rendaient aux Césars l'obéissance qui leur était due ; on sait aussi avec quelle fermeté ils leur refusaient ce qu'ils croyaient n'être dû qu'à Dieu. Pendant la durée de l'Empire romain, pendant cette période si sanglante et si agitée, l'histoire constate que jamais ils ne sont entrés dans

aucun complot, que jamais ils n'ont participé à aucun attentat politique.

Au deuxième siècle, Tertullien s'écriait dans son apologétique : « d'où sont sortis les Cassius, les Niger, les Albinus ? ceux qui assassinent leur prince entre deux lauriers ? ceux qui trouvent, en l'étranglant, une occasion de faire briller leur adresse gymnastique ? ceux qui forcent le palais à main armée, plus audacieux que les Sigérius et les Parthénius ? C'étaient, si je ne me trompe, des Romains et non des Chrétiens (1). » Il s'écriait encore : « combien de fois n'avez-vous pas exercé de cruautés contre nous, ou pour satisfaire votre haine, ou pour obéir aux lois ? combien de fois la populace, sans attendre vos ordres, ne nous a-t-elle pas accablés de pierres et n'a-t-elle pas mis le feu à nos maisons ? Cependant avez-vous remarqué que nous ayons jamais cherché à nous venger ? . . . Croyez-vous d'ailleurs que si nous voulions agir en ennemis, le nombre et la force nous manquaient ? Nous ne sommes que d'hier et nous remplissons vos villes, vos municipes, vos conseils, vos armées (2) . . . » Ce que Tertullien disait de la soumission des Chrétiens de son temps, Saint Augustin put le répéter avec autant de raison deux siècles plus tard ; car ils n'avaient changé ni de maximes, ni de conduite. Bien que le Christianisme fût devenu la religion dominante, ils admettaient qu'on n'avait pas le droit de se révolter, même contre un prince païen ou renégat, et qu'on devait le servir fidèlement. « On

(1) Apologétique. XXXV.

(2) Apologétique. XXXVII.

a vu, dit quelque part le saint Docteur, Julien, un prince apostat, occuper le trône. Bien que ce fût un apostat, un idolâtre, des soldats chrétiens lui obéirent: seulement lorsqu'ils s'agissait des intérêts de Jésus-Christ, ils ne connaissaient que celui qui règne dans le ciel. Quand Julien leur commandait d'adorer des idoles, ils n'obéissaient qu'aux ordres de Dieu. Quand au contraire il leur disait : Levez votre étendard, marchez contre telle ou telle nation, aussitôt ils se mettaient en marche. Ils distinguaient le pouvoir divin du pouvoir temporel et ils étaient soumis à celui-ci par respect même pour le maître éternel (1). »

Mais il ne suffit pas que les gouvernés révèrent l'autorité et qu'ils se soumettent passivement à ses décrets. Il importe qu'ils la soutiennent et qu'ils lui prêtent un concours actif, il importe aussi qu'ils rendent des services réels et efficaces à la société dont ils font partie. Or, est-il vrai, comme on l'a prétendu, qu'uniquement bonne à façonner les âmes à la servitude, la doctrine évangélique soit impropre à former de bons citoyens ?

Ce n'est pas seulement dans les temps modernes que cette accusation s'est produite (2). Dès les premiers siècles de notre ère, en même temps qu'on reprochait aux Chrétiens de s'agiter dans l'ombre et de répandre des idées contraires à l'ordre, on les accusait de trop aimer la retraite et d'être inutiles à

(1) Dissertation sur le Psaume 124. — Ed. Migne, Tome IV, Page 1654.

(2) J.-J. Rousseau, Contrat social, ch. VIII — Montesquieu. Esprit des Lois. Livre. XXIV, ch. VI.

la société. C'est à cela que Tertullien répondait quand il disait dans son apologétique : « on prétend que nous sommes inutiles; comment peut-on nous faire ce reproche à nous qui vivons de la même vie que vous ? Nous ne sommes pas des brames, des gymnosophistes (1), des sauvages étrangers au monde... nous naviguons comme vous, comme vous nous faisons la guerre, nous nous occupons d'agriculture et de commerce, nous payons fidèlement l'impôt au fisc. » Plus tard Saint Augustin repoussait à son tour des attaques de même nature, et trouvait dans cette polémique même l'occasion de déterminer les devoirs des Chrétiens, non pas seulement envers le prince, mais aussi envers le pays.

Comme Tertullien, comme Saint Grégoire de Nazianze, comme la plupart des Pères, le saint Docteur n'a pas dissimulé sa prédilection pour la vie solitaire. Il trouve en elle quelque chose de plus noble, et la considère surtout comme plus heureuse. A combien de maux la vie du monde n'est-elle pas sujette ? Il cite ce mot d'un poète comique : « Je me suis uni à une femme, quelle misère ! J'ai eu des enfants, surcroît de soucis ! » Il énumère avec Térence les peines qui résultent de l'amour; l'amitié elle-même est à ses yeux une source de chagrins (2). Toutefois, quelque pénible que lui semble ce genre d'existence, il n'en reconnaît pas moins que c'est le plus naturel, le plus ordinaire; au fond, peu lui importe qu'on adopte la vie solitaire ou la vie active, pourvu qu'on se con-

(1) Apologétique. XLII.

(2) Cité de Dieu, Livre XIX, ch. 5,

forme aux commandements de Dieu. Aussi bien l'une et l'autre ne doivent jamais être complètement séparées; on ne doit pas s'adonner tellement au repos de la contemplation que l'on ne songe aussi à être utile au prochain, ni s'abandonner à l'action de telle sorte qu'on ne donne plus de temps à la contemplation. Dans le repos, il ne faut pas aimer l'oisiveté, mais s'occuper à la recherche de la vérité, afin de profiter soi-même des connaissances que l'on acquiert et d'en faire part aux autres généreusement. Dans l'action, il ne faut aimer ni l'honneur ni la richesse, mais le travail qui l'accompagne, lorsqu'il contribue au salut de ceux qui nous sont soumis (1). Saint Augustin n'était donc pas exclusif; il l'était si peu que le comte Boniface ayant manifesté l'intention d'entrer dans un monastère, il le dissuada de renoncer au métier des armes, dans lequel celui-ci pouvait rendre à son pays de plus grands services (2).

Cependant les Patens faisaient au saint Docteur une objection spécieuse, et qui voulait être réfutée. Ils lui disaient : un véritable chrétien n'est pas propre à l'action. L'Évangile qui prescrit de ne pas rendre le mal pour le mal, de tendre la joue à celui qui vous frappe, d'abandonner son manteau à celui qui veut le dérober, l'Évangile qui prêche avant tout la douceur, le pardon des injures, est lui-même contraire à la vie politique, à la vie militante. Des hommes nourris de tels principes ne sont pas faits pour défendre, pour sauver un État.

Saint Augustin, répondant à ces objections, s'attache d'a-

(1) Cité de Dieu. Liv. XIX, Ch. 19.

(2) Épître 220, Ed. Migne, Tome II, Page 293.

bord à mettre les Patens en contradiction avec eux-mêmes et à montrer leur mauvaise foi. « Cicéron disait à l'éloge de César qu'il n'oubliait rien que les injures. S'il parlait ainsi, c'est qu'il pensait que tel devait être un chef d'Etat. Or, ne pas rendre le mal pour le mal, qu'est-ce autre chose que n'avoir pas la passion de la vengeance ? Aussi bien, ce précepte est le fondement de la concorde sans laquelle une cité ne peut ni se fonder ni se maintenir. Pourquoi donc blâmer les préceptes chrétiens, alors qu'on les loue quand ils émanent des écrivains profanes ? » Le saint Docteur explique d'ailleurs que les passages de l'Évangile dont on se prévaut ne doivent pas être pris à la lettre : ils indiquent qu'il faut être patient et bienveillant, qu'il faut habituer son cœur aux sentiments affectueux et tendres, mais il n'en résulte pas dans la pratique qu'on doive tout accepter et tout souffrir. Ainsi c'est une obligation pour le prince de punir les coupables; c'est aussi une obligation pour le père de corriger ses enfants, parce qu'il y a un intérêt supérieur qui l'ordonne. La guerre elle-même est légitime, quand elle est nécessaire : sa légitimité est si bien reconnue dans l'Évangile même que Saint Luc a dit, y faisant allusion : « que votre paie vous suffise (1). » Elle n'est blâmable que si elle est inspirée, comme par exemple chez les Romains, par la cupidité ou un vain désir de gloire (2) Dans une lettre au comte Boniface (3), il revient sur cette idée, que le métier des armes n'a rien d'incompatible avec le caractère éminem-

(1) Épître 138, Ed. Migne, Tome II. Page, 528, 530.

(2) Cité de Dieu, Livre, III, Ch. 10.

(3) Épître, CLXXXIX, Ed. Migne, T. II, page 854.

ment pacifique du chrétien ? Pourquoi le chrétien aurait-il de la répugnance pour cette profession. La guerre est faite en vue de la paix et pour arriver à son rétablissement. C'est là ce qui la rend morale : pensée juste et élevée, bien conforme à l'esprit de l'Évangile.

Cette objection écartée, on en faisait une autre. Sans condamner la vie active, la vie militante, sans rien prescrire qui au fond ne puisse se concilier avec elle, le Christianisme, en le subordonnant à l'amour de Dieu, n'affaiblit-il pas par cela même l'amour de la patrie, qui dans l'antiquité était si vivace et si puissant ? n'est-il pas contraire au développement de ce sentiment, l'un des plus nobles et des plus féconds qui puisse enflammer le cœur de l'homme ? Les Païens insistaient sur ce grief, qui n'était pas le moindre de leur moyens d'attaque.

Chez les anciens le patriotisme était poussé à l'extrême. Ils sacrifiaient à la patrie les droits les plus sacrés des individus et des familles ; ils lui immolaient tout, même la justice. De là les grandes choses que souvent ils accomplirent, de là aussi les iniquités et les misères qui en ternirent l'éclat. La République romaine offrit le type le plus remarquable de ce patriotisme oppressif et violent. Heureusement l'humanité et la justice se firent jour et tendirent à prévaloir sur les conventions égoïstes et arbitraires de la politique. La philosophie, le stoïcisme surtout, contribua à ce progrès. Les stoïciens revendiquèrent les droits de la nature et rapprochèrent les hommes les uns des autres : en se proclamant citoyens de l'univers, ils commencèrent à briser les barrières qui séparaient les na-

tions. Le Christianisme devait plus efficacement travailler à cette œuvre. Sous son influence, l'idée de justice s'éleva de plus en plus au-dessus de l'idée de l'intérêt national, l'idée d'humanité au-dessus de l'idée de patrie. Il n'y a plus maintenant ni citoyens, ni étrangers, avait dit Saint Paul, tous les hommes sont un en Jésus-Christ. En vertu de ce principe se forma une société nouvelle dont les membres se trouvèrent unis non pas seulement par la communauté d'origine, par la communauté de langue, ou par quelque autre lien analogue, mais par l'unité des croyances religieuses.

Saint Augustin a été l'éloquent interprète de cette doctrine, qui se trouvait en germe dans l'évangile; il a flétri les guerres injustes, les dominations injustes; il a proclamé que les empires, comme les particuliers, devaient se conduire d'après la justice, comparant à des cavernes de voleurs ceux dont elle était bannie (1). Pourquoi les peuples, pourquoi les individus se traiteraient-ils en ennemis? Tous les hommes sont frères en Dieu. Ils ne sont pas seulement citoyens de l'univers, ils sont en outre, concitoyens dans l'autre monde; ils appartiennent à une société, dont la destinée commence ici-bas et continue dans l'Éternité. Le célèbre traité sur la Cité de Dieu est la glorification de cette cité céleste, ouverte par la religion nouvelle aux Juifs et aux Gentils, aux Grecs et aux Latins, aux Romains et aux Barbares indistinctement, cité lumineuse et toute spirituelle, indépendante du temps et de l'espace, qui est la vraie patrie de l'homme.

(1) Cité de Dieu, Livre IV, Ch. IV.

Est-ce à dire cependant que, placé à cette hauteur, le chrétien doit regarder avec indifférence, ou avec dédain, cette autre patrie plus restreinte et d'un ordre inférieur où il a reçu le jour ? Telle n'est pas la pensée de Saint Augustin. Il veut seulement que le patriotisme, aussi bien que les autres sentiments humains, soit réglé par l'amour de Dieu, qui doit tenir la première place dans nos affections (1). Il a du reste expliqué sa pensée sur ce sujet, à propos de désordres qui s'étaient produits à Calame, petite ville d'Afrique.

Dans une de leurs fêtes, les Païens de Calame avaient insulté une église. Les clercs ayant voulu s'y opposer, une rixe s'engagea, et pendant plusieurs jours de graves excès furent commis. Les perturbateurs allaient être punis selon la rigueur des lois, ils n'avaient pas seulement outragé le culte catholique, ils avaient injurié le prince lui-même et l'on sait combien les empereurs étaient sévères pour ces sortes de délits. Un philosophe nommé Nectaire, natif de Calame, pria alors Saint Augustin d'intercéder pour les coupables, ou plutôt pour la ville elle-même qui était gravement compromise. Nous avons la lettre de Nectaire et la réponse de Saint Augustin : toutes deux sont curieuses et font ressortir la différence des points de vue auxquels se plaçaient, en ce qui touche la patrie, les Païens et les Chrétiens. Nectaire s'adresse à l'évêque dont le cœur doit être disposé au pardon, il s'adresse aussi au philosophe qui s'est longtemps nourri des écrits de Cicéron, empreints d'un si vif patriotisme. Il demande grâce pour une

(1) Sermon 72. — Ed. Migne, T. V. page; 418.

ville qui lui est chère, et parce qu'il y est né, et à raison même des services qu'il lui a rendus. Il le supplie de plaider la cause des habitants de Calame, au nom de cet amour de la patrie qui, dit-il, doit l'emporter, même sur l'affection que nous devons à nos parents, et *qui ne doit avoir*, selon l'expression de Cicéron, *ni mesure, ni borne*. Relevant dans sa réponse ce qu'avaient de louable les sentiments exprimés par Nectaire, Saint Augustin commence par le féliciter d'avoir conservé dans sa vieillesse un amour si vif pour son pays natal, mais il voudrait que ce philosophe ne montrât pas moins d'attachement pour la patrie céleste, qui est bien supérieure à l'autre, et qui récompense beaucoup mieux les services rendus. Cicéron d'ailleurs, dont on invoque le témoignage, pense lui-même que c'est le bon ordre qui fait fleurir les états : pour que la patrie terrestre soit florissante, il faut qu'elle fasse partie de cette autre dans laquelle nous naissons par la foi, et où tous les fidèles doivent jouir d'un bonheur éternel. Les habitants de Calame sont, dans la pensée du Saint Docteur, tous plus ou moins coupables : les uns en effet ont commis de graves excès, les autres ont eu la faiblesse de ne pas les empêcher : il estime donc que, sans s'écarter de la mansuétude Chrétienne, il convient, dans l'intérêt même de la ville, de ne pas laisser ces désordres impunis (1).

C'est ainsi que Saint Augustin comprenait les devoirs des gouvernés envers l'Etat et la société. C'est ainsi qu'il a repoussé les reproches qui étaient adressés aux Chrétiens. Aux

(1) Epître 91. — Ed. Migne, Tome II, page 314.

admirateurs obstinés du passé, qui ne se rendaient pas à ces arguments, il disait, en leur jetant une sorte de défi : « Que ceux qui pensent que la doctrine de Jésus-Christ ne peut contribuer au bonheur de l'Etat, nous donnent des soldats et des officiers tels qu'ils doivent être suivant elle ; qu'ils nous donnent des sujets et des citoyens aussi fidèles, aussi dévoués que Jésus-Christ le commande; qu'ils nous donnent des époux, des épouses, des pères, des maîtres, des magistrats, des enfants et des serviteurs, vivant selon les lois établies par la religion ; qu'ils nous donnent enfin des hommes, aussi exacts à payer les impôts, et aussi purs dans le maniement des deniers publics, que le sont les véritables chrétiens : ils seront bien forcés d'avouer que les maximes de l'Évangile, quand on les pratique, ne peuvent que rendre un état très-heureux et très-florissant (1). » Le saint Docteur ajoutait : « si les rois de la terre et tous les peuples, si les princes et les juges, si les jeunes hommes et les jeunes filles, si les enfants et les vieillards, si ceux à qui s'adresse saint Jean-Baptiste, publicains et soldats, avaient soin d'écouter et d'observer les règles que donne la religion Chrétienne pour bien vivre, la République serait ici-bas heureuse, et s'acheminerait ainsi vers le royaume bien-heureux de la vie éternelle (2). »

(1) Epître à Marcellin 138. — Ed. 1699, Paris, Tome II, page 525 et 526.

(2) Cité de Dieu. Livre. II, ch. XIX.

De la Liberté Individuelle.

Quand on rencontre le mot liberté dans les écrits des premiers Pères de l'Eglise, il ne s'agit pas de la liberté politique ou civile, il s'agit presque toujours de cette liberté intérieure, dont jouit l'homme qui, plus fort que ses penchans, obéit à la volonté divine. Il est évident qu'ils la considèrent comme beaucoup plus précieuse que les autres. Si, en effet, la liberté prise dans son sens le plus général est l'état d'un être que rien ne détourne de sa fin, il importe avant tout, pour être libre, d'être maître de ses passions. Les passions sont le principal obstacle à notre perfectionnement moral; elles offusquent notre intelligence, et nous écartent de notre véritable but; celui qu'elles dominent est esclave, et tombe souvent dans la plus dégradante servitude. Il résulte de là que, pour être libre, il ne suffit pas

de ne point être entravé dans son action par des obstacles extérieurs. Il en résulte encore que, dans toutes les conditions de la vie, et au milieu même de l'esclavage, un homme peut rester en possession de lui-même.

Mais l'évangile ne s'est pas occupé seulement de la liberté intérieure; il a réglé aussi les rapports les plus importants des hommes entre eux, et les a rapprochés les uns des autres en leur montrant leur commune origine, leur commun avenir. Nous avons vu comment il avait abaissé les barrières qui s'élevaient entre les diverses nations; comment aussi il avait renfermé dans de justes limites les droits de l'Etat, si démesurément étendus dans l'antiquité, qu'ils écrasaient l'individu. Pénétrant en outre dans le domaine de la famille qui comprenait alors les esclaves, il a fait à chacun la part qui pouvait lui être faite, et il s'est attaché à protéger les plus faibles contre l'injustice et l'oppression. S'il recommande aux femmes d'être soumises à leurs maris, il recommande aux maris de les traiter avec honneur et discrétion à raison même de leur faiblesse, de considérer qu'elles sont comme eux héritières de la grâce, de se rappeler qu'ils ne forment avec elles qu'une seule chair et qu'ils ne doivent point séparer ce que Dieu a uni (1). S'il prescrit aux enfants d'obéir à leurs parents, il prescrit aux parents d'avoir pour eux des ménagements et de ne point les irriter. Les enfants d'ailleurs, aussi bien que les autres membres subordonnés de la famille, ne doivent obéir qu'en ce qui n'est pas contraire à la volonté du

(1) Saint Paul aux Ephésiens, Chap IV, 30 et 31.

Seigneur (1). Enfin, s'il ordonne aux esclaves d'être soumis à leurs maîtres avec crainte et respect comme à Jésus-Christ lui-même et de les servir avec amour, il veut que les maîtres aiment leurs serviteurs et n'aient pour eux ni menaces, ni rudesses, se rappelant qu'ils ont les uns et les autres un maître dans le Ciel, qui ne tiendra point compte de la condition des personnes (2).

Ce n'est pas encore tout : il a effacé les distances excessives, arbitraires, qui séparaient les différentes classes de la société, en répétant que tous les hommes étaient frères en Jésus-Christ, et en montrant en toute occasion pour les pauvres et pour les faibles une sympathie, une prédilection particulières. On se rappelle avec quelle clarté et quelle effusion Saint Paul a proclamé le grand principe de la fraternité humaine (3). Comment une religion, qui rapprochait ainsi les hommes entre eux et qui insistait si vivement sur leur égalité originelle, n'aurait-elle pas tôt ou tard porté ses fruits ? Comment n'aurait-elle pas éveillé ou développé en eux le goût de la liberté individuelle, qui est une conséquence naturelle de l'égalité ? La pensée libérale qui est au fond de la doctrine chrétienne est si évidente, que plusieurs Chrétiens se crurent, dès le principe, en droit de se soustraire à l'esclavage et c'est sans doute pour éviter les dangers de cette croyance que Saint Paul disait dans son épître à Timothée : « que

(1) Saint Paul aux Ephésiens. Chap. VI.

(2) Epître aux Ephésiens. Chap. VI. V. 9.

(3) Aux Corinth. Ch. XII. V. 13. — Aux Galat. Ch. III. 26, 27, 28. — Aux Coloss. Ch. III. 2.

ceux qui sont sous le joug de la servitude sachent qu'ils sont obligés de rendre toute sorte d'honneurs à leurs maîtres, afin de n'être pas cause que le nom et la doctrine de Jésus-Christ soient blasphémés (1) ». Il est certain qu'au quatrième siècle quelques personnes, emportées par leur charité, exhortaient les esclaves à quitter leurs maîtres et à se retirer de leur service, à ce point que, vers 354, le concile de Gangres dut intervenir et menaça d'excommunication ceux qui propageraient de pareilles idées (2).

Que les principes du Christianisme soient essentiellement favorables à l'émancipation de l'homme, c'est ce qu'on ne saurait nier. Un point plus douteux, c'est de savoir dans quelle mesure les premiers Docteurs de l'église ont tiré les conséquences pratiques de ces doctrines.

Un publiciste éminent (3), recherchant l'origine de la civilisation moderne, a prétendu que le goût de l'indépendance individuelle, en ce qu'elle a de légitime, était inconnu non seulement du monde ancien, mais même de l'église chrétienne. Suivant lui, ce sentiment si vif, qui fait à la fois la grandeur et le danger de notre état social, a été introduit par les barbares Germains dans la civilisation européenne. Il a prétendu aussi que l'abolition de l'esclavage n'était pas dû complètement au Christianisme et que cette institution avait subsisté longtemps au sein de la société chrétienne, sans qu'elle s'en

(1) Ep. à Timothée, VI, V, 1.

(2) Collection des Conciles. T. II, page 1191, Ed. de Florence 1759.

(3) Guizot. Histoire de la civilisation en Europe.

fût étonnée ni fort irritée. Un écrivain catholique (1) a combattu ces deux propositions qui, d'ailleurs, se rattachent l'une à l'autre. Il a soutenu que l'amour de l'indépendance personnelle, quoique très-prononcé dans la race Germanique, n'était pas un privilège qui lui appartint exclusivement; que ce sentiment n'était pas inconnu des peuples de l'antiquité; que le Christianisme n'avait rien, ni dans ses dogmes, ni dans son organisation, qui fût de nature à l'éteindre, et qu'au contraire il avait contribué à son développement, par cela même qu'il avait développé dans l'individu le sentiment du devoir, de la dignité humaine, et tous les principes qui constituent la vie morale, la vie intérieure. En ce qui concerne l'esclavage, il a ajouté que, si l'église ne l'avait pas condamné hautement et même l'avait toléré, c'était uniquement par prudence et dans un but louable. Qu'on songe à la situation du monde à cette époque, qu'on se représente la multitude d'esclaves dont il était rempli; quelle perturbation non seulement politique, mais économique serait advenue, si des voix imprudentes les avaient subitement et sans précaution appelés à la liberté? L'Eglise d'ailleurs, d'après le même écrivain, qui s'accorde en cela avec M. Wallon (2), a travaillé efficacement à l'abolition de l'esclavage: elle n'a pas employé seulement dans ce but ses doctrines, ses maximes, son esprit de charité; elle a fait usage de moyens pratiques. Ainsi elle a protégé avec le

(1) Balmès. — Le Protestantisme comparé au catholicisme dans ses rapports avec la civilisation européenne, Tome I.

(2) Histoire de l'esclavage dans l'antiquité.

plus grand soin la liberté des hommes libres et des affranchis, elle a montré le plus grand zèle pour le rachat des captifs, enfin elle a donné très-souvent l'exemple des affranchissements, tant il est vrai qu'elle ne voyait pas avec indifférence l'esclavage, cette plaie de l'ancienne société. — Je n'essaierai pas de pénétrer dans le débat soulevé entre ces deux auteurs ; je sortirais de mon sujet, si je traitais dans son étendue la question qu'ils ont agitée : la seule chose que j'aie à déterminer, c'est la manière dont Saint Augustin a envisagé ce qui a trait à la liberté individuelle, et plus spécialement l'esclavage.

Si, à l'exemple de Saint Paul, il a beaucoup insisté sur l'excellence de la liberté intérieure, s'il a professé, comme du reste les Stotciens, que l'homme de bien qui sert est libre, et que le méchant qui règne est esclave, si pour lui la vraie liberté consiste à se faire l'esclave de Dieu (1), il n'est pas cependant toujours resté dans ces régions supérieures. Fidèle aux principes de l'Évangile, il a tracé avec mesure les devoirs réciproques des divers membres de la famille ; il a renfermé dans ses limites légitimes la puissance paternelle qui était excessive chez les anciens et, sans affaiblir l'autorité du maître, il a cependant posé des bornes à l'obéissance des subordonnés. Suivant lui une des premières obligations de l'homme, c'est de veiller sur les siens ; car la nature et la société lui donnent plus de moyens de prendre garde à ceux-ci qu'aux autres. L'apôtre a eu raison de dire que, quiconque

(1) Dissertation sur le Psaume 116. — Ed. Migne, T. IV. P. 1493.

n'a pas soin de ceux de sa maison, doit être considéré comme un apostat, et comme pire qu'un infidèle. Aux yeux d'un homme juste et qui vit de la foi, ceux qui commandent sont les serviteurs de ceux à qui ils semblent commander; car ils ne commandent pas par un esprit de domination, mais par un désir charitable d'aider ceux qui leur sont soumis et de leur faire du bien (1). Telles sont, dans la pensée du saint Docteur, la base et la raison d'être du commandement. Aussi bien le pouvoir du chef de famille n'est pas illimité. Si c'est un devoir pour les enfants et pour la femme de lui être soumis, c'est aussi pour eux un devoir de lui désobéir, quand sa volonté n'est pas d'accord avec la volonté divine. Dieu en effet, qui nous a créés, a droit à notre respect plus que notre père et notre mère, qui nous ont seulement engendrés, et plus que notre patrie elle-même: Dieu veut que nous le préférions à nos parents et, en exigeant de nous cette préférence, il a réglé et non pas affaibli la piété filiale (2). Il convient d'ajouter que Saint Augustin a émis des doctrines favorables au fond au développement des classes inférieures de la société, en glorifiant le travail en général, et le travail manuel en particulier. Comme Saint Basile, comme Saint Grégoire de Nazianze, il a proclamé que le travail était la loi du monde et l'obligation spéciale de l'homme déchu par suite du péché originel; il a enseigné en outre que c'était la condition de la vie parfaite, surtout depuis que Jésus-Christ l'avait ennobli, en s'y livrant lui-même. Il est revenu plu-

(1) Cité de Dieu, Liv. XIX. Ch. XIV.

(2) Sermon 42. — Ed. Migne. T. V. P. 418.

sieurs fois sur le précepte de Saint Paul : « celui qui ne veut pas travailler ne doit pas manger, » et il y a joint l'exemple de l'apôtre lui-même qui, soldat de Jésus-Christ et prédicateur de l'évangile, ne dédaigna pas de s'adonner à des occupations matérielles (1).

Mais, en ce qui concerne l'esclavage proprement dit, a-t-il cherché directement ou indirectement à le détruire ? a-t-il bien senti tout ce qu'il y avait d'inique dans cette institution ? S'il ne l'a pas condamnée par des motifs de prudence, en a-t-il du moins désiré ou espéré la suppression dans un certain avenir ? Je ne vois rien dans ses écrits qui indique qu'il ait eu même cette arrière-pensée.

Ce n'est pas qu'il n'ait compris ce qu'il y avait dans l'esclavage de contraire à la nature ; quand sa raison et son cœur ne le lui auraient pas dit, il l'aurait appris par l'Écriture Sainte elle-même. L'unité et la dignité des races humaines sont écrites au commencement de la Genèse. Le premier homme a été fait à l'image de Dieu, ce qui le place au-dessus de la création toute entière, et les différentes races étant issues de lui, ont participé à sa grandeur et à sa noblesse (2). Saint Augustin a relevé ce caractère d'unité qui appartient à l'espèce humaine ; il a relevé aussi les droits que donnait à chacun sa ressemblance avec le créateur (3). Dieu ayant fait l'homme à son

(1) Sur le travail des moines. — Ed. Migne, T. VI. P. 549 et suivantes. — Pages 797-838.

(2) Confessions. Liv. XIII. Ch. XXII. — Ed. Migne, T. I. P. 858. - Traité sur la Genèse. — Ed. Migne, T. III. P. 230.

(3) Traité sur le bien conjugal. — Ed. Migne, T. VI. P. 373.

image n'a pas voulu qu'il dominât sur ses semblables, et lui a assujetti les bêtes seulement. D'où vient donc qu'il y a dans le monde des races asservies? d'où vient qu'il y a des hommes à la merci de leurs semblables? Le saint Docteur explique cette anomalie par les mauvaises passions qui ont été la suite du péché de nos premiers parents. C'est leur faute qui a changé la condition primitive de l'humanité. C'est elle qui a rendu le pouvoir nécessaire dans la famille comme dans la société, et qui a établi dans l'une et dans l'autre des distinctions qui ne devaient pas exister. La femme est tombée sous la puissance du mari, le fils sous celle du père, et, de même que dans l'homme la partie raisonnable doit commander à la partie brute, ainsi dans la société les plus sages ont acquis sur les moins éclairés un droit de direction (1). L'esclavage a été le résultat de la même cause. Pendant un certain temps, il n'y eut ni maîtres ni esclaves. Nul n'était esclave ni de l'homme ni du péché; aussi ne voit-on pas que l'Écriture sainte parle d'esclaves avant que le patriarche ait appliqué à son fils, parce qu'il avait péché, ce titre honteux. C'est du reste la guerre qui a été la principale source de l'esclavage, la guerre qui, elle aussi, est la suite de la première faute. Telle est l'explication que Saint Augustin donne de la servitude, mais il ne se borne pas à l'expliquer, il la justifie, il la regarde comme un juste châtiment infligé aux hommes pour avoir renversé par leurs désordres les lois naturelles (2), et il

(1) Cité de Dieu, Liv. XIX. 15. — Traité sur la Genèse. — Ed. Migne, T. III. P. 246 et suivantes.

(2) Cité de Dieu, liv. XIX. Ch. XV.

arrive ainsi, après avoir reconnu que l'esclavage était contraire à la nature, à le légitimer pleinement. L'esclavage est suivant lui un châtement ou une expiation, un châtement pour le pécheur, une expiation pour le juste lui-même, à cause de la solidarité humaine.

Dans quelques autres Docteurs des premiers siècles de l'Eglise, on trouve une protestation plus ou moins ouverte contre cette institution inique et, malgré leur prudence habituelle, ils laissent par fois éclater l'indignation qu'elle excite en eux. Arnobe s'écriait au deuxième siècle : « Dieu a-t-il donc mis au monde des âmes pour prendre et détruire les cités, pour les opprimer et les enchaîner au joug de la servitude, pour donner à l'homme pouvoir sur l'homme par un renversement de l'ordre de la nature (1). » Plus tard Saint Grégoire de Nazianze ne craignait pas de dire hautement que dans la grande famille humaine formée de la même matière et par le même auteur, la tyrannie et non la nature avait voulu faire deux races (2). Au sixième siècle, le pape Saint Grégoire devait se prononcer d'une façon plus explicite et plus énergique encore : « de même, dit-il, que Jésus-Christ en prenant par miséricorde notre chair, a brisé les liens qui nous rendaient captifs, pour nous rendre notre liberté primitive ; de même aussi nous faisons une chose sainte, en rendant à la liberté des hommes que la nature a faits libres et que les droits féroces des nations ont pliés sous le joug de la servitude (3). »

(1) Arnobe contre les Gentils. Amsterdam. 1651.

(2) Greg. de Naz. Poem. Théolog. II. XXVI.

(3) Greg. le Grand. IV. Ch. XXXIII.

Dans Saint Augustin, on ne rencontre rien d'analogue ; on ne voit rien non plus qui indique qu'il ait compris comme d'autres Docteurs ce qu'il y avait non seulement de malheureux, mais de dégradant, de démoralisant dans la servitude. Saint Chrysostôme, par exemple, a reconnu qu'il était bien difficile à l'esclave d'être vertueux, parce que les maîtres étaient disposés à supporter ses désordres, pourvu qu'il leur rendit des services, et aussi, parce qu'il ne pouvait fréquenter qu'une société corruptrice (1). Saint Augustin au contraire a complètement gardé le silence sur ce point si important.

Loin de blâmer l'esclavage, le saint Docteur a exhorté les esclaves à subir leur sort avec résignation et même à l'aimer. Il leur répète, conformément aux paroles de saint Paul, que la liberté consiste à être maître de ses passions, et que la servitude telle que l'entend le monde n'est qu'un nom (2). Il promet à ceux qui supporteront leur condition avec courage, une félicité sans fin et sans trouble après cette vie. « Quel'esclave, dit-il, se soumette à la servitude, qu'il obéisse à son maître selon la chair, car en le faisant pour Jésus-Christ, c'est Dieu qu'il sert ; or servir volontairement, servir en homme libre, c'est posséder la vraie liberté (3). » Ailleurs il ajoute : « Que l'homme libre réduit en servitude dans un temps de représailles se résigne à son sort : en quelque endroit qu'on l'entraîne, il y trouvera son Dieu pour le consoler comme Joseph dans sa prison, comme les jeunes compa-

(1) Sur l'épître à Tite. Homélie 4. 3. — Ed. Gaume, T. XI. P. 753.

(2) Cité de Dieu. Livre XIX, XV.

(3) De la grandeur de l'âme, I, ch. XXIV. — Ed. Migne. Tome I, p. 1078.

gnons de Daniel dans la fournaise, où il leur fut donné de contribuer à la gloire du Seigneur (1). »

On dira peut-être que ces conseils dictés par la prudence et par le désir de consoler les esclaves n'impliquent pas une approbation absolue de l'esclavage. Plusieurs passages des écrits de Saint Augustin prouvent qu'il l'acceptait sans répugnance et comme un fait non pas accidentel, momentané, mais qui avait désormais sa raison d'être et qui devait durer autant que la société. Ainsi il recommande aux esclaves de servir leurs maîtres par l'amour du devoir et non par la crainte de la peine, *jusqu'à ce que l'iniquité passe et que toute domination humaine soit anéantie, lorsque Dieu sera tout en tout* (2). Dans sa pensée, si l'esclavage est en contradiction avec la nature primitive de l'homme, il ne l'est pas avec la seconde nature que le péché lui a faite : il n'est pas d'ailleurs plus contraire à l'ordre naturel que la subordination du fils au père, de la femme au mari, des sujets aux gouvernants, subordination qui, du moins dans ce qu'elle a de pénible, a aussi sa source dans le péché originel (3). Il considère les esclaves comme une partie intégrante et en quelque sorte nécessaire de la famille. Il va même jusqu'à admettre que la servitude leur est utile à eux-mêmes, comme aux autres membres de la maison, parce qu'ils ont des besoins auxquels il faut que d'autres pourvoient (4).

(1) Cité de Dieu. Livre I, ch. XIV.

(2) Cité de Dieu. Livre XIX. ch. XV.

(3) Traité sur la Genèse. Livre XI, chap. XXXVII. — Ed. Migne. Tome III, page 450.

(4) Cité de Dieu. Liv. XIX, ch. XVI.

Faut-il en conclure que, se bornant à légitimer la misère de leur condition, le saint Docteur n'a pas élevé la voix en leur faveur? Sa doctrine leur est infiniment plus favorable que celle d'Aristote et des autres philosophes de l'antiquité. Il ne les regarde pas comme naturellement inférieurs aux autres hommes; ils ont au contraire, suivant lui, la même origine et le même avenir. Ils sont comme les autres les héritiers de Jésus-Christ; ils comparaitront devant le même Dieu et participeront aux mêmes récompenses et aux mêmes peines; Leur maître doit donc les traiter avec douceur. Il le doit d'autant plus que la suprématie qu'il exerce est, comme leur abaissement, la suite du péché originel; que, vicieuse dans son principe, elle est périlleuse dans son exercice, et qu'il a lui-même intérêt à diminuer par son humanité le danger de sa propre situation (1). Il n'a pas le droit de confondre les esclaves, comme le faisaient les anciens, avec les autres biens de la maison; et, s'il peut par amour de la paix et pour éviter les contestations abandonner un immeuble ou un cheval, il n'en est pas de même quand il s'agit d'eux. S'ils se croient mieux où ils se trouvent, il doit les retenir et les défendre contre toute réclamation (2). Ils ont dans ce système une personnalité, ils sont membres de la famille. C'est une obligation pour un chrétien de ne pas mettre de différence entre eux et ses enfants, excepté en ce qui concerne le droit d'héritage,

(1) Cité de Dieu. Livre XIX. ch. XV. — Sur la doctrine chrétienne. Livre I. 23. — Ed. Migne. Tome VII, p. 27.

(2) Sur le discours de Dieu sur la montagne. Liv. I. 59. — Ed. Migne. Tome III. p. 1260.

de les moraliser, de veiller à ce qu'ils honorent Dieu et qu'ils désirent mériter le bonheur éternel. S'ils viennent à troubler la paix domestique, il faut les punir; mais c'est aussi dans leur propre intérêt, pour les rendre meilleurs (1).

Je ne multiplierai pas davantage les citations. Il est évident que Saint Augustin s'est attaché à relever et à rendre plus doux le sort des esclaves. J'admets même qu'il a pu émettre des doctrines qui, mûries par le temps, devaient être favorables à l'œuvre de l'émancipation; mais il ne me paraît pas qu'il ait jamais désapprouvé, même tacitement, l'institution de l'esclavage et qu'il en ait espéré la suppression dans un avenir quelconque.

(1) Cité de Dieu. Livre XIX, ch. XVI.

VI

DU DROIT DE PROPRIÉTÉ.

On a prétendu de nos jours que la propriété individuelle avait été condamnée tant par les Evangélistes que par les premiers Pères, que Tertullien, saint Justin, saint Clément d'Alexandrie, saint Jérôme, saint Jean Chrysostôme, saint Basile, etc., avaient ouvert la voie à ces prétendus novateurs, connus sous le nom de communistes et de socialistes. Saint Augustin lui-même n'a pas échappé à cette imputation. Cette assertion a-t-elle quelque chose de fondé?

Il est très vrai que l'Evangile, que les premiers chrétiens n'ont pas assez considéré la propriété dans sa source, et déterminé les raisons naturelles qui la légitimaient. Saint Augustin, qui, dans un de ses écrits, a été amené à en chercher le fondement, est loin de l'avoir découvert. Il admet, en effet, qu'on est propriétaire, ou en vertu d'un droit divin, assez

mal défini du reste, par lequel tout est aux justes, ou en vertu du droit que les hommes ont établi et qui dépend des puissances temporelles. Si l'on peut dire : cette campagne, cette maison, cet esclave m'appartiennent, c'est que, le droit divin ne s'y opposant pas sans doute, les lois établies par les princes le permettent (1) : doctrine inacceptable, qui ne peut s'expliquer que par l'entraînement de la polémique et par le désir de justifier les confiscations ordonnées contre les hérétiques. Mais de ce que l'Eglise, préoccupée avant tout, selon son habitude, des devoirs de l'homme, ne s'est pas suffisamment attachée à asseoir la propriété sur sa véritable base, il ne suit pas qu'elle en ait été l'adversaire. On peut dire au contraire que, malgré quelques apparences, elle en a été le ferme soutien.

Et d'abord, en ce qui concerne l'Evangile, sans doute Jésus-Christ réprovoque cette soif effrénée de l'or, qui est le fléau de tous les siècles, et il conseille le désintéressement. Sans doute il impose à l'homme opulent l'obligation de remettre une partie de son superflu au pauvre qui manque du nécessaire, mais il ne considère pas pour cela la propriété comme illégitime. Plusieurs fois au contraire il en a reconnu et formellement sanctionné les droits. Vous ne tuerez pas, vous ne commettrez point d'adultère, vous *ne déroberez pas*, dit-il, au jeune homme qui lui demande ce qu'il faut faire pour

(1) Traité VII sur l'Evangile de saint Jean, ch. XXV et XXVI. — Ed. 1689, à Paris, François Muguet. — Épître à Vincent, XCIII, même édit. Tome III, page 339.

acquérir la vie éternelle (1). Ailleurs il ajoute : « C'est du cœur des hommes que sortent les mauvaises pensées, les adultères, les fornications, les homicides, les *larcins*, l'avarice, les méchancetés, les *manœuvres pour s'emparer du bien d'autrui* (2). » Dira-t-on qu'en acceptant ainsi le principe de la propriété, le Christ ne la considérait pas moins comme un abus ; que, tout en la protégeant contre la violence, il tendait à la détruire par des moyens pacifiques ; qu'au fond il lui était défavorable et qu'il l'a témoigné par les attaques incessantes auxquelles il s'est livré contre la richesse ? Ce n'est pas la richesse qu'en réalité il condamne ; c'est la mauvaise acquisition, c'est le mauvais usage qu'on en fait. Le riche qu'il menace, qu'il frappe d'anathème, c'est celui qui place sa confiance dans son argent, qui passe ses jours dans les fêtes et refuse au mendiant couvert d'ulcères les miettes de son festin : c'est le mauvais riche enfin. Comment Jésus-Christ aurait-il songé à détruire la richesse ? Elle est la condition nécessaire de l'aumône. Supposez une société où tout est en commun, où c'est la loi qui donne en se substituant à chacun, où personne n'a rien à donner et rien à recevoir, que devient sous un tel régime ce libre élan du cœur, que l'on nomme la charité ? Telle n'a pu être la pensée de Jésus-Christ. Il est en effet bien moins préoccupé de notre bonheur ici-bas que de notre perfectionnement moral et de notre félicité éternelle. Dès lors, il n'est pas admissible qu'il

(1) Saint Mathieu, XIX. 18.

(2) Saint Marc, VII. 21-22.

ait voulu enlever à l'homme le moyen et le mérite de soulager la détresse de ses semblables.

Cependant les actes des apôtres nous apprennent que les premiers Chrétiens de Jérusalem avaient mis leurs biens en commun, qu'ils vendaient leurs propriétés, et qu'ils en apportaient le prix aux apôtres, pour être distribué à chacun, selon ses besoins. Le fait est incontestable, mais on ne peut en conclure que tel fût, dans l'opinion de Jésus-Christ et de ses apôtres, l'état normal de la société.

Il faut remarquer que si, dans l'ardeur de leur dévouement, les premiers chrétiens se dépouillaient de leurs biens et y faisaient participer leurs frères en religion, ils agissaient tout à fait librement, et que ce n'était pas pour eux un devoir strict de pousser si loin le renoncement. Que reproche saint Pierre à Ananias, qui a enfoui une partie de son trésor ? ce n'est pas d'avoir fait tort à la communauté, en se réservant une partie de ses biens ; c'est d'avoir été hypocrite et menteur. En effet, même dans la primitive Eglise, les chrétiens n'étaient pas tenus d'abandonner leur famille, leur femme, leurs enfants ; tous n'étaient pas obligés de renoncer au mariage et de vivre au jour le jour, laissant à la Providence le soin de subvenir à leurs besoins. Il y a évidemment dans l'Evangile des conseils qui s'adressent seulement aux fidèles les plus fervents, et qui ne concernent pas la généralité des hommes. Non seulement ces conseils ne sont pas absolument obligatoires, mais ils ne sauraient être suivis par tout le monde sans de graves inconvénients et sans danger pour l'existence même de la société.

L'église naissante de Jérusalem se trouvait d'ailleurs dans des conditions exceptionnelles. Il s'agissait, au milieu d'obstacles immenses, de conquérir le monde à la Foi et d'accomplir, par la seule puissance de la persuasion, la plus importante des révolutions. Pour cela, il fallait que les premiers Chrétiens eussent toute leur liberté d'action, qu'ils fussent dégagés des soucis de la vie matérielle, de manière à pouvoir se livrer tout entiers à l'apostolat. De là, l'utilité et presque la nécessité pour eux de la vie en commun. Mais ce genre de vie devait être exceptionnel et transitoire comme les circonstances qui l'avaient produit. C'était, comme l'a dit Fleury, une pratique singulière de la première église de Jérusalem, convenable aux personnes et au temps (1). Il y a plus : il résulte des épîtres mêmes des apôtres, qu'ils n'ont jamais songé à étendre aux autres églises et à plus forte raison à la société tout entière la communauté des biens, qu'ils se bornaient à faire partout appel à la charité des fidèles, les exhortant à soulager leurs frères, mais sans leur en imposer la loi.

Si après cela on examine les opinions des Docteurs de l'Eglise sur cette même question, on trouve qu'au fond elles s'accordent avec celles des Evangélistes et des apôtres.

A la vérité, il est certains passages dans leurs écrits qui, pris isolément et à la lettre, peuvent tromper des esprits superficiels ou prévenus; mais ils ne peuvent donner lieu à aucune méprise, quand on les étudie attentivement, quand on se rend compte des circonstances dans lesquelles ils ont été

(1) Mœurs des chrétiens, III.

écrits, quand surtout on les rapproche d'autres textes qui les complètent et les expliquent. Les doctrines des premiers Pères ne sont pas en général consignées dans des traités spéciaux, elles se produisent d'ordinaire à l'occasion de sermons sur la charité, et l'on comprend que, dans l'ardeur de leur zèle, ils semblent quelquefois dépasser le but qu'ils se proposent. Ils vivaient à une époque d'effroyable misère, au milieu d'une société mal organisée, dans un temps où l'assistance publique n'existait encore qu'en germe. Ils s'adressaient à des cœurs encore païens, qui n'étaient pas bien ouverts au sentiment de la charité. Pour agir sur de pareilles natures, il fallait frapper fort ; pour stimuler la bienfaisance et provoquer d'abondantes aumônes, ils appelaient à leur secours la parole du Seigneur, les textes de l'Évangile, tous les arguments qu'on peut tirer du droit naturel, de la philosophie, de l'histoire. Comment s'étonner que dans de telles circonstances quelques-uns d'entre eux n'aient pas toujours suffisamment mesuré leurs expressions ? Saint Basile, par exemple, s'écriait dans un mouvement oratoire : « Le pain que vous refusez à l'indigent lui appartient, le vêtement que vous lui refusez est sa propriété. » Il proclamait que le riche n'est que le détenteur de sa fortune ; il mettait sur la même ligne le voleur qui dérobe et l'avare qui refuse de secourir son semblable. Il ajoutait que les riches s'étaient approprié ce qui était destiné à l'usage de tous, que s'ils donnaient leur superflu, il n'y aurait plus de pauvres, etc., etc. (1). Sain

(1) Homélie V aux riches avarés. Edit. 1570. Anvers, chez Philippe Nutius, p. 370 et suivantes.

Chrysostôme disait aux heureux de la terre : Ces biens dont vous disposez, vous les tenez de Dieu. Partagez-les avec les pauvres, soyez les dispensateurs de ce que le Ciel vous a donné. La richesse est comme la lumière ; elle doit se répandre sur le monde. Le même Père, parlant de la communauté des biens établie parmi les Chrétiens de Jérusalem, proposait ce genre de vie comme un exemple digne d'être imité et comme un moyen efficace de convertir les fidèles. Si nous adoptions ce genre de vie, disait-il, il en résulterait un bien-être immense pour le riche et le pauvre, et l'avantage ne serait pas plus grand pour l'un que pour l'autre ; la division diminue toujours les ressources et la concorde les augmente. S'adressant aux riches avarés, il s'écriait : N'est-ce pas votre avarice qui fait les voleurs, qui allume l'envie, qui produit les bandits ? quel délire est le vôtre (1). Mais ces paroles de saint Basile et de saint Chrysostôme, proférées dans l'élan d'une charité ardente, sont corrigées par d'autres paroles qui les limitent et les rectifient, et cela le plus souvent dans le discours même où elles ont été prononcées. Ainsi saint Chrysostôme, qui s'élève avec tant de véhémence contre les mauvais riches, a bien soin d'ajouter qu'il n'accuse pas la richesse, mais le mauvais usage de la richesse. La pauvreté, suivant lui, considérée d'une manière absolue, n'est pas un mal, et il ne faut pas s'en plaindre : elle permet au pauvre de montrer sa résignation, au riche de montrer sa charité. Dieu qui a couvert la terre de verdure

(1) Sermon sur la parole de saint Paul. Ed. 1687. Robert Pepie. Tome IV. Pag. 290 et suivantes.

n'aurait-il pas pu lui dire de produire de l'or en abondance? n'aurait-il pas pu dire à toutes les sources, à tous les fleuves de rouler des flots d'or? Il ne l'a pas voulu, autant dans l'intérêt des riches que dans l'intérêt des pauvres. Si celui qui ne partage pas ses biens est coupable devant Dieu, le voleur l'est bien plus encore. Celui qui dérobe le bien d'autrui ne peut être considéré comme charitable, alors même qu'il ferait des libéralités à l'infini. Pour être méritoire, la charité a besoin d'être libre. Le saint Docteur ne regarde pas d'ailleurs comme un devoir d'abandonner tout ce qu'on possède (1).

Saint Ambroise, lui aussi, s'est quelquefois laissé emporter par l'ardeur de sa charité. S'adressant aux riches dans un de ses écrits, il leur tient ce langage : « Pourquoi chassez-vous vos semblables devant vous? pourquoi revendiquez-vous pour vous seuls la propriété? La terre a été faite pour les pauvres comme pour les riches; d'où vient que vous vous arrogiez le privilège de la posséder? La nature ne connaît pas cette distinction : elle fait tous les hommes pauvres (2). » Il est surtout un passage (3) dans son *Traité sur les devoirs*, dont il est d'autant plus facile d'abuser qu'il se trouve dans un ouvrage ayant un caractère didactique. « Les Stoïciens, dit l'évêque de Milan, en professant que le propre de la justice est d'user avec tous de ce qui est à tous, et d'user en propre

(1) Sermon sur le chap. XVI de Jean. Ed. 1687. Robert Pepie. Tome III. P. 140. — Sermon sur la première lettre de saint Paul aux Corinthiens. Tome IV. Pag. 298. — Sermon sur les paroles de l'apôtre. Tome IV. Pag. 95.

(2) *Traité sur Noboth*. Ch. I. Edit. de Paris 1614. Tome I, page 548.

(3) *Traité des offices*, liv. I, ch. XXVIII.

de ce qui est à soi, ont enseigné une doctrine contraire à la nature. En effet, Dieu a ordonné que tout serait créé de manière à ce que la nourriture fût commune, et que la terre fût une sorte de possession indivise. La nature a donc créé un droit commun : c'est l'usurpation qui a fait le droit privé. » — Assurément si on les prenait à la lettre, ces deux passages renfermeraient des principes dangereux. Mais ils n'ont pas, dans la pensée de saint Ambroise, le sens et la portée qu'on serait tenté d'abord de leur attribuer. En effet, la seule conclusion qu'il tire de cette doctrine, c'est que les hommes doivent se prêter un secours réciproque, et rivaliser de bons offices, afin de resserrer les liens de la société. Il est juste d'ajouter que, dans le même *Traité des devoirs*, saint Ambroise a fait à l'homme pieux un précepte formel de ne pas exercer la charité aux dépens d'autrui (1). D'où il résulte évidemment qu'au fond il reconnaissait le droit de propriété, quoiqu'il semble l'avoir nié dans quelques endroits de ses écrits.

J'ai relevé dans les Pères de l'Eglise plusieurs textes susceptibles d'être mal interprétés : je n'essaierai pas d'énumérer tous ceux qui prouvent qu'ils ont été les soutiens de la propriété bien plutôt que ses adversaires. Tertullien, par exemple, disait : « Je donnerai à quiconque me demande à titre d'aumône, non à titre d'exaction : extorquer n'est pas demander. Il n'attend pas une aumône celui qui vient, non pour se faire plaindre, mais pour se faire craindre (2). . . »

(1) Liv. I, ch. XXX.

(2) De la Fuite, dans la persécution. XIII, éd. Migne. T. II. P. 117.

Saint Clément d'Alexandrie enseignait que ce n'est pas une obligation de se dépouiller de tout ce qu'on possède ; que l'indigence elle-même a ses écueils aussi bien que la fortune ; que le précepte est rempli quand on fait des richesses l'instrument et la matière des bonnes œuvres ; que c'est le renoncement du cœur bien plutôt que la pauvreté qui est commandé par Jésus-Christ (1). Au IV^e siècle, Théodoret, évêque de Tyr, émettait cette idée, que l'inégalité des richesses et des conditions était nécessaire à l'organisation même de la société (2).

Si nous comparons le langage de Saint Augustin sur le sujet qui nous occupe à celui des autres Docteurs, ses prédécesseurs ou ses contemporains, nous y trouvons de nombreux points de ressemblance. On voit que tous ont puisé à la même source, et qu'ils se sont inspirés de l'Évangile, qui est par excellence le code de la charité. Saint Augustin exige beaucoup des riches ; il les exhorte en maintes occasions à secourir leurs frères moins bien partagés par le sort ; il s'adresse à leur cœur et à leur esprit, et leur parle en termes pressants et impérieux. Seulement son génie plus réglé, quoique ardent, ne se laisse pas entraîner, comme celui de quelques autres Pères à des mouvements, à des expressions dont on puisse facilement abuser.

Suivant lui, le riche est à vrai dire un simple dépositaire ; les biens dont il dispose appartiennent réellement à Dieu, qui

(1) Saint Clément. Quel est le riche qui peut être sauvé. Collect. Guillon, tome I, p. 435 et 436.

(2) Théodoret. Traité sur la Providence, sermon VI.

les donne et qui les retire comme il lui plaît : il joue le rôle d'intermédiaire entre Dieu et le pauvre, qui a besoin d'assistance. Malheur à celui qui fait mauvais usage de sa fortune; car il rend sa possession illégitime, et s'expose à de terribles châtimens (1). Mais il n'y a rien là qui infirme le droit de propriété lui-même.

De ce que beaucoup de gens usent mal des biens que la Providence leur a accordés, en résulte-t-il que la richesse soit une mauvaise chose en soi? Dans la pensée de Saint Augustin, elle n'est ni un mal ni un bien; elle est l'un ou l'autre suivant la façon dont on s'en sert. La richesse n'est pas responsable de l'avarice de certaines personnes, pas plus que la lumière n'est responsable des procès qui peuvent s'élever entre propriétaires à son occasion (2). Loin d'être blâmable en soi, elle peut au contraire avoir des effets excellents, et elle a été établie, comme du reste la pauvreté elle-même, dans un but essentiellement moral. C'est Dieu qui a voulu qu'il y eût dans le monde des riches et des pauvres, des riches pour aider les malheureux, des malheureux pour mettre les riches à l'épreuve (3).

Saint Augustin insiste dans plusieurs endroits sur cette idée que celui qui ne donne pas son superflu aux indigents, commet

(1) Sermon 50 sur les paroles d'Aggée, édit. des Bénédictins de saint Maur, à Paris, 1691. Tome V, p. 277. — Dissertation sur le Psaume 95, même édition. Tome IV, p. 1040.

(2) Même sermon 50 sur les paroles d'Aggée.

(3) Homélie 13 sur cette parole : Ne tardez pas à vous convertir. Edit. de Paris, 1651, Tome X, p. 162.

un acte frauduleux, et qu'il retient le bien d'autrui (1). Veut-il dire par là qu'on ait le droit de dépouiller le mauvais riche ? En aucune sorte. Dieu, qui a donné à ce mauvais riche les biens dont il mésuse, a seul le droit de les lui enlever. D'ailleurs, par des raisons d'intérêt général, l'iniquité de l'avare est protégée par les lois civiles, et elle doit être tolérée jusqu'à ce que les fidèles, qui sont seuls de légitimes propriétaires, parviennent à cette cité où il n'y a de place que pour le juste, de suprématie que pour le sage, et où tous ceux qui s'y trouvent possèdent ce qui réellement leur appartient (2).

Si le saint Docteur fait la leçon aux riches, il la fait aussi aux pauvres ; il ne flatte pas plus ceux-ci que ceux-là, et il mêle d'utiles conseils aux consolations qu'il leur donne. Le Chrétien ne doit pas se plaindre de la pauvreté, c'est un mal passager qui présente de grands avantages. Elle évite à l'homme bien des occasions de pécher et doit être pour lui la source d'un bonheur sans fin. Dieu lui a donné la pauvreté pour qu'il pût, en la souffrant quelque temps, mériter la vie éternelle. Toutefois la pauvreté n'est pas méritoire par elle-même ; elle le devient si on la supporte avec résignation. Le pauvre ne doit pas plus que le riche s'enorgueillir de sa condition, il convient qu'il soit humble comme Jésus-Christ, son modèle (3). Pour mériter la félicité éternelle, il doit se met-

(1) Dissertation sur le Psaume 147. Edit. des Bénéd., 1691, à Paris. Tome IV, p. 1659.

(2) Ep. 153 à Macédonius. Ed. des Bénéd., 1691, à Paris. Tome II, p. 534.

(3) Sermon sur ce passage du Psaume : *Tibi derelictus est pauper*. Edition de Paris, 1651. Tome X, p. 301.

tre en garde contre la cupidité (1). Aussi bien la Providence n'a pas voulu que tous les hommes fussent également partagés. « J'ai averti les riches, dit-il, dans un de ses sermons ; maintenant, vous, pauvres, écoutez-moi. Si c'est un devoir pour les riches d'être charitables, c'est un devoir pour vous de ne pas dérober et de mettre un frein à vos convoitises. Dieu vous a donné le même monde, le même Ciel, la même lumière qu'aux riches ; mais il ne vous a pas donné la même demeure (2). »

Ne dirait-on pas qu'il cherche à rectifier ainsi ce qu'il y a de trop hardi en apparence dans quelques paroles échappées à d'autres Pères de l'Eglise, et à mettre en lumière ce qui était réellement au fond de leur doctrine ?

Il ne s'est pas borné du reste à énoncer ses principes en cette matière dans des sermons et dans les explications qu'il a données de divers passages de l'Écriture-Sainte ; il les a soutenus en outre et développés dans des traités dirigés contre certains hérétiques qui attaquaient la propriété, en même temps qu'ils essayaient de ruiner plusieurs dogmes fondamentaux de la religion.

Ces doctrines socialistes ou communistes, qui travaillent la société moderne, ne sont pas propres à notre époque ; elles ont existé dans tous les temps sous une forme ou sous une autre, et elles se sont produites plus particulièrement dans les quatre premiers siècles de notre ère.

(1) Dissertation sur le Psaume 51. Edit. 1651. Tome VIII, p. 205.

(2) Sermon 85 sur les paroles de saint Mathieu, ch. XIX. Ed. des Bénédictins, à Paris, 1691. Tome V, p. 455.

Au moment où l'Évangile était annoncé au peuple de Judée, une secte religieuse avait depuis longtemps préconisé la communauté des biens comme une institution qui devait affranchir l'homme de l'esclavage de la matière et le conduire à la perfection véritable. Les Esséniens prétendaient que la nature, mère commune de tous les hommes, les produisait et les nourrissait tous de la même manière, que la concupiscence avait seule créé la propriété et les inégalités qui en dérivent, et qu'il fallait détruire cet abus pour rétablir ce qu'ils appelaient la pureté primitive du genre humain (1).

Au commencement du II^e siècle, ce fut le tour des Gnostiques et des sectes qui naquirent du Gnosticisme d'attaquer la propriété individuelle. Les disciples de Simon le magicien ayant enseigné qu'il n'y avait ni moralité ni immoralité dans les actes extérieurs (2), un philosophe d'Alexandrie, Carpocrate, tira les conséquences de cette doctrine et prêcha la communauté des biens et des femmes. Selon lui la communauté est la loi divine à laquelle toutes les lois humaines doivent être subordonnées. Les lois humaines qui s'opposent à la mise en commun du sol, des biens et des femmes, constituent autant d'infractions à la loi naturelle. D'un autre côté, les passions nous étant données par Dieu, il faut suivre leur impulsion, sous peine de méconnaître les ordres du Créateur (3).

(1) Joseph. Antiquités juives. Livre II, p. 647. Bâle, 1548.

(2) Saint Iréné. Livre I^{er}, ch. XX.

(3) Saint Clément d'Alexandrie. Strom. Liv. III, p. 87 et 109. Torrentin Florence, 1551.

Carpocrate, avec une telle morale, devait faire des prosélytes : il eut en effet un très-grand nombre de disciples qui, sous des noms différents, affligèrent l'Eglise de leurs doctrines immorales et de leurs extravagances.

En même temps, les principes du communisme se manifestaient sous d'autres formes. Emules de Carpocrate et de ses disciples, les Nicolattes, dénaturant les préceptes de l'Evangile, adoptèrent la communauté des biens et la promiscuité des sexes comme les conséquences nécessaires de la doctrine des apôtres. Les biens spirituels étant communs, il fallait, à plus forte raison, disaient-ils, soumettre les biens matériels au même régime. Dans l'ordre moral, leurs principes n'étaient pas moins étranges. Après avoir recommandé la prostitution comme un moyen d'humilier la chair, ils finirent par enseigner que le corps doit être livré à la volupté pour délivrer l'âme des entraves de la matière (1).

Enfin, au commencement du V^e siècle, parurent les Pélagiens, qui en respectant, à la différence des autres, les droits de la morale et de la décence, attaquèrent, eux aussi, la propriété. Exagérant à son tour les prescriptions évangéliques, le moine Pélage, fondateur de la secte, soutenait que les riches qui ne se défont pas de leurs richesses, ne sauraient avoir part au royaume de Dieu. A l'appui de sa thèse il invoquait tous les passages de l'Ecriture où des menaces sont faites aux détenteurs des biens de la terre. Cette doctrine, qui re-

(1) Saint Clément d'Alexandrie. Strom. Liv. II et III. — Eusèbe. Histoire. Liv. III.

posait sur la confusion des conseils de l'Évangile avec les préceptes impératifs qui y sont renfermés, se répandit avec une rapidité très-grande. En Orient, en Occident, Pélage trouva des disciples pleins de zèle. Ils devinrent si nombreux en Afrique, en Palestine, en Sicile, dans les Gaules et dans la Grande-Bretagne, qu'ils inspirèrent des craintes au Gouvernement impérial.

D'un autre côté, et en regard des sectes demi-patennes et demi-chrétiennes que je viens de citer, des philosophes grecs étaient entraînés dans une voie analogue. Contemporain de Jésus-Christ, Apollonius de Tyane exagéra les leçons que Pythagore avait données six siècles auparavant aux peuples de la Grande-Grèce, et prêcha la communauté des biens qui, pour lui, dérivait des lois de la nature (1). Plus tard les Néopythagoriciens et les Néoplatoniciens montrèrent comme une velleité les uns de rétablir l'Institut de Pythagore, les autres de réaliser la République idéale de Platon (2).

En présence de ces doctrines subversives, l'Église déploya beaucoup d'énergie et de persévérance. Elle ne cessa de les combattre par ses Pontifes, par ses Docteurs, par ses Conciles. Saint Jean l'Évangéliste condamna les Nicolaites. Dans les trois siècles qui suivirent, saint Cyrille, saint Irénée, Théophile d'Antioche, saint Clément d'Alexandrie, saint Ephrem, saint Epiphane, enfin les principaux représentants de l'Église employèrent leur éloquence à anéantir l'hérésie

(1) Franck Dict. Philosoph. art. Apoll.

(2) Jamblique, vie de Pythagore, ch. 30. — Porphyre, vie de Plotin ch. 12.

des Gnostiques. Il était réservé à Saint Augustin de lutter contre le Pélagianisme, et, en obtenant sa condamnation, d'arrêter les progrès d'une hérésie non moins contraire à l'ordre social qu'à la religion elle-même.

Le Pélagianisme avait pénétré en Sicile et y avait d'autant plus troublé les esprits, qu'il n'attaquait pas la famille comme le Gnosticisme et qu'il empruntait à divers passages de l'Écriture-Sainte des arguments spécieux. A Syracuse des troubles sérieux allaient éclater à propos de cette doctrine, lorsque le diacre Hilaire proposa de consulter Saint Augustin, dont la réputation de science et de sainteté était solidement établie. L'illustre Docteur lui répondit une lettre dans laquelle il se prononce énergiquement contre Pélagie et démontre, en se plaçant sur le terrain même de l'Évangile, qu'on a le droit de conserver la propriété des biens légitimement acquis. Les Pélagiens soutenaient, d'après les paroles de Jésus-Christ, qu'un riche, conservant ses richesses, ne pouvait entrer dans le Royaume des Cieux, et qu'il devait vendre tous ses biens, s'il voulait obtenir le bonheur éternel. Saint Augustin rappela à Hilaire que Jésus-Christ, répondant au riche, qui lui demandait ce qu'il fallait faire pour être sauvé, n'avait pas dit : « Allez et vendez tout ce que vous possédez » ; mais seulement, « gardez mes Commandements. » Il ajoute que le Sauveur, en disant qu'il est bien difficile à un riche d'entrer dans le Royaume des Cieux, n'a pas condamné les richesses, mais seulement l'attachement immodéré qu'on pourrait avoir pour elles, et le mauvais usage qu'on pourrait en faire. Arrivant ensuite au texte évangélique : « Allez et vendez tout ce

que vous avez et donnez-le aux pauvres ; » il établit que ces paroles renferment un conseil et non un précepte. Jésus-Christ, dit-il, a distingué nettement entre l'observation des préceptes de la loi et une perfection plus élevée, puisque d'un côté il a dit : « Si vous voulez arriver à la vie, gardez mes Commandements, » et de l'autre : « Si vous voulez être parfait, vendez tout ce que vous possédez. » Dès lors pourquoi les riches ne seraient-ils pas sauvés, s'ils observent les Commandements ? En définitive Jésus-Christ n'a jamais demandé à tous les hommes de se défaire de leurs biens, autrement on ne comprendrait pas qu'il ait prescrit aux pères, aux maris, aux maîtres, la manière dont ils devaient se conduire à l'égard de leurs enfants, de leur femme, de leurs esclaves ; car pour remplir de tels devoirs il faut une famille, et il n'y a pas de famille possible sans patrimoine. Si Jésus-Christ a ordonné aux fidèles de quitter leurs biens sans regret, c'est dans le même sens qu'il veut que l'on quitte jusqu'à sa femme, ses enfants, ses parents. Ce qui signifie tout simplement que le riche doit mettre sa confiance en Dieu, et non dans ses richesses ; qu'il doit en bien user et s'en servir pour exercer la charité ; qu'il doit même être prêt à y renoncer dès l'instant qu'il ne pourrait plus les conserver sans abandonner Jésus-Christ, comme il abandonnerait en pareil cas son père, sa mère, sa femme et tout ce qu'il a de plus cher (1).

La lettre de Saint Augustin fut rendue publique : cependant, elle ne suffit pas pour ramener les intelligences égarées.

(1) Ep. 89 à Hilaire. Ed. de Paris, 1651. Tome II, p. 154 et 155.

Les dissensions qui avaient troublé Syracuse se produisirent aussi en Afrique, en Judée, dans les Gaules et même dans la Grande-Bretagne. Saint Augustin rentra dans l'arène et écrivit contre les Pélagiens des traités qui sont demeurés célèbres. D'autres Docteurs tels que saint Jérôme et saint Prosper imitèrent son exemple. Enfin le Pélagianisme fut condamné en 431 par le conseil œcuménique d'Éphèse.

Il résulte de ce qui précède que, si les premiers Pères de l'Église ont été, à tort, accusés d'incliner vers les idées socialistes ou communistes, le saint Docteur mérite moins encore ce reproche, et que nul plus que lui n'a admis le principe de la propriété, contesté de son temps. Ce qui est vrai seulement, c'est qu'il ne l'a pas démontré par des raisons assez directes ; il s'est trop exclusivement appuyé sur cette considération que la propriété est un moyen de perfectionnement moral pour l'homme par la pratique de la charité, et dans cette question, comme du reste dans les autres, il a trop laissé dans l'ombre l'idée de droit.

VII

De la Liberté Religieuse.

Les premiers Chrétiens pouvaient faire bon marché des droits les plus précieux ; mais il y en avait un auquel ils ne pouvaient renoncer, parce qu'il se confondait avec un devoir : c'était celui d'adorer le Dieu qu'ils croyaient le seul vrai, de confesser leur religion et de la propager. Plus ils étaient indifférents aux choses d'ici-bas, plus ils étaient préoccupés de leur avenir éternel ; plus aussi ils devaient tenir à la liberté religieuse. Aussi voyons nous que, dès le commencement, ils la revendiquèrent avec une opiniâtre énergie.

Lorsque le Christianisme parut dans le monde romain, il excita une aversion profonde, avant même d'être connu ; on l'enveloppait avec la religion juive dans une réprobation commune. La multitude attribuait aux Chrétiens toute sorte de principes immoraux et d'actes criminels ; les hommes éclairés

eux-mêmes partageaient les préjugés populaires. On sait en quels termes Tacite a parlé d'eux, et quel étrange portrait il en a tracé. Telle était l'horreur qu'ils inspiraient qu'on n'observait pas à leur égard les formes légales ; on les condamnait sans les entendre ; leur non-seul était considéré comme un crime.

En butte à des animosités aveugles, les Chrétiens dans l'origine illettrés, soutinrent leurs doctrines surtout par leurs actes ; ils se défendirent des crimes qu'on leur imputait par l'honnêteté de leur vie et par le courage avec lequel ils mouraient pour leur foi. Cependant ils se multiplièrent peu à peu dans le monde, ils firent des prosélytes dans les classes élevées, ils gagnèrent à leur cause des philosophes, des jurisconsultes, qui sentirent le besoin de justifier par leurs écrits le Christianisme calomnié. Alors commencèrent à paraître ces apologies remarquables qui, pour la plupart, nous ont été conservées, et dans lesquelles s'allient l'habileté et la hardiesse, la dialectique et la passion. Quadratus et Aristide furent les premiers qui élevèrent la voix ; après eux, saint Justin parla à Antonin et à Marc-Aurèle avec une liberté dont on avait perdu l'habitude. Son exemple fut suivi presque aussitôt par Tertullien et par d'autres illustres Docteurs de l'Eglise grecque ou de l'Eglise latine.

Il s'agissait d'abord d'obtenir pour les Chrétiens qu'on ne les condamnât pas sans les entendre, et qu'on observât à leur égard les formes protectrices de la justice ; c'est ce que demanda Tertullien. Il s'agissait ensuite de repousser les accusations dirigées contre eux. Elles étaient de trois sortes : on

les accusait d'immoralité, de rébellion et d'irrégion. De ces trois griefs, les deux premiers, le premier surtout, ne pouvaient soutenir l'examen, et devaient tomber d'eux-mêmes. Comment contester, pour peu qu'on les connût, la pureté de leur vie, à laquelle Pline, l'un des gouverneurs de l'empire, était obligé de rendre hommage, leur chasteté, leur désintéressement, leur détachement des choses de ce monde, qui les rendaient si supérieurs aux Païens? Comment d'un autre côté, si on y regardait, méconnaître leur soumission et même leur dévouement aux pouvoirs établis qui, dans leur système, représentaient sur la terre la puissance divine? Mais il était beaucoup plus difficile de répondre au troisième reproche qu'on leur adressait, parce qu'en réalité ils attaquaient ouvertement la religion de l'empire, et c'est plus particulièrement sur ce point que les efforts des apologistes durent se porter.

Saint Justin se défendait en ces termes de ne pas adorer les dieux : « Nous ne méritons pas d'être punis, nous ne sommes pas des athées ; si nous l'étions, nous serions dignes de châtement ; car c'est avec raison que les Athéniens ont lapidé Diagoras, qui faisait profession d'athéisme (1). » Tertullien disait dans le même sens : « Vous nous accusez d'irrégion parce que nous n'avons pas comme vous plusieurs dieux ; assurément, nous serions coupables si vos dieux étaient de véritables divinités, mais les objets de votre culte sont de vaines idoles, ce sont des hommes qu'il vous a plu de diviniser. Nous en appelons à votre conscience, à votre bonne foi,

(1) Apologie II en faveur des Chrétiens.

vous-mêmes ne croyez pas à ces dieux que vous voulez nous imposer ; si vous y croyiez sincèrement, les tourneriez-vous en ridicule comme vous le faites ? Souffririez-vous que vos poètes les offrent à la risée publique ? En définitive, en adorant un seul Dieu, maître et Créateur de l'univers, nous ne faisons qu'imiter ces philosophes que vous admirez. — Puis après avoir exposé les dogmes du Christianisme et avoir démontré la supériorité de sa théologie et de sa morale, il ajoutait : « Vous traitez nos dogmes de visions : chez vos philosophes et vos poètes, ce sont des connaissances sublimes. Ils sont tous des génies transcendants , nous , nous ne sommes que des idiots ; ils sont dignes de tout honneur, pour nous, nous ne méritons que le mépris et la mort. Je veux que nos dogmes ne soient que faussetés et préjugés, ils n'en sont pas moins nécessaires ; car ceux qui les croient se trouvent forcés de devenir meilleurs, tant par la crainte d'un supplice que par l'espoir d'une félicité durable, après cette vie. Il ne convient pas de traiter de faussetés et d'absurdités les dogmes qu'il est utile de croire : on n'a pas de raison de condamner ce qui ne produit que du bien. Quand même, ce qui ne peut être, elles seraient fausses, ces croyances ne font de mal à personne, et vous devriez par conséquent les ranger dans la catégorie de ces opinions vaines et fabuleuses que personne ne vous défère, que vous ne punissez pas, parce qu'elles sont inoffensives. En supposant qu'elles méritent une punition, punissez-les par le ridicule et non par le fer, le feu, la croix et les bêtes (1).

(1) Tertullien apologétique 49.

Tels sont en substance les principaux arguments, communs aux premiers apologistes grecs ou latins ; mais on trouve en outre chez quelques-uns d'entre eux certains principes nouveaux, inconnus aux anciens. Ils ne se bornent pas en effet à demander la liberté religieuse, comme une faveur qu'il est juste de leur accorder, soit parce qu'on ne l'a pas refusée à d'autres, soit parce qu'ils ne sont pas coupables d'athéisme, soit parce que leurs croyances sont inoffensives ou même utiles à la société ; ils la réclament comme un droit naturel, sacré, inviolable, auquel sous aucun prétexte l'Etat ne peut porter atteinte.

L'antiquité, quoi qu'on en ait dit, avait toujours été intolérante. Nous en trouvons la preuve, en ce qui concerne la Grèce, dans la condamnation de Socrate. Rome elle-même, dont on a tant vanté la tolérance, toléra en effet des Dieux étrangers, mais uniquement par politique ou par indifférence, et non pour donner satisfaction à un droit. Si elle consentait à admettre dans son sein certains dieux complaisants, elle repoussait les religions moins dociles, comme celles des Juifs et des Chrétiens. Si, après avoir chassé d'abord les philosophes grecs, elle finit par accepter leurs doctrines, ce fut par scepticisme, ce fut en outre parce que les philosophes respectaient les formes extérieures du polythéisme ; mais elle n'agit pas ainsi par respect pour la liberté religieuse. Aussi, quand elle se trouva en présence du Christianisme, quand elle rencontra une religion indépendante, elle fut cruelle et implacable. Et il ne faut pas rejeter sur le despotisme du régime impérial l'odieux des persécutions que souffrirent les

Chrétiens : la République n'eût pas été plus patiente. Pour s'en convaincre, il suffit de se rappeler que Cicéron, d'ailleurs si libéral, défend d'avoir des Dieux à part et d'adorer, même en particulier, ceux qui n'auraient pas reçu le droit de cité. (1) L'Etat, chez les anciens, se regardait comme l'arbitre suprême des croyances religieuses, et tout le monde admettait son omnipotence en cette matière. Ainsi s'expliquent les ménagements que Socrate garde dans sa défense, telle que Xénophon nous l'a transmise, à l'égard d'une religion à laquelle très-probablement il n'adhère pas ; ainsi s'explique le respect avec lequel Cicéron traite dans certains de ses écrits le même culte dont il se rit dans d'autres ouvrages qui, sans doute, ne devaient pas être livrés à la publicité. Ce fut au II^e siècle de notre ère que la conscience humaine, éclairée par le Christianisme, se déroba pour la première fois au joug de la politique. Pénétrés de l'importance des croyances religieuses, convaincus que d'elles dépendait l'avenir éternel de l'homme, les premiers Chrétiens pensèrent qu'elles devaient être libres et n'être imposées par personne ; ils pensèrent en outre que, lorsqu'il s'agissait de foi, l'erreur devait être combattue par le raisonnement et non par la violence. Enfin ils réclamèrent à vrai dire ce que dans les temps modernes on a appelé liberté de conscience. La première réclamation qui s'éleva en faveur de cette liberté partit de l'Eglise latine.

Suivant Tertullien, c'est un droit naturel d'adorer le Dieu de son choix. Nos croyances ne nuisent ni ne servent à

(1) Traité des lois. Livre II, VIII.

personne qu'à nous. Elles ne doivent ni ne peuvent être imposées par la violence. Les honneurs que l'homme rend forcément à la Divinité ne sont ni utiles à lui-même, ni agréables à Dieu. S'élevant contre la prétention des Patens qui voulaient obliger les Chrétiens à sacrifier aux idoles, il leur disait : « Il n'est pas seulement injuste, il est déraisonnable de vouloir contraindre un homme à rendre à la Divinité des hommages que lui-même est assez intéressé à ne pas lui refuser. N'aurait-il pas le droit de répondre : Je ne veux pas que Jupiter me soit propice? De quoi vous mêlez-vous? que Janus se fâche, qu'il me regarde d'un mauvais œil, peu vous importe (1). » « Permettez, disait encore Tertullien, permettez à l'un d'adorer le vrai Dieu, à l'autre d'adorer Jupiter, à l'un d'élever ses mains suppliantes vers le Ciel, à l'autre de les élever vers l'autel de la foi, à l'un enfin d'offrir sa vie à Dieu, à l'autre de lui offrir la vie d'un bouc. Prenez garde, en effet, d'être suspects d'irrégion, en ôtant aux hommes la liberté religieuse, en leur interdisant le droit de se choisir un Dieu et en les contraignant de rendre un culte à celui qu'ils ne veulent pas adorer. Il n'est point de Dieu qui puisse prendre plaisir à des hommages forcés : l'homme lui-même n'en voudrait pas (2). »

Après Tertullien, d'autres Pères de l'Eglise soutinrent les mêmes principes. Saint Athanase plaidant deux siècles plus tard la cause de la tolérance contre les Ariens, qui se ser-

(1) Tertullien apologét. 28.

(2) Ibidem 24.

vaient de l'Empereur Constance pour persécuter les Orthodoxes, s'écriait : « La conduite des Ariens est une preuve manifeste qu'ils n'ont ni piété, ni crainte de Dieu. C'est le principe de la piété, non de contraindre, mais de persuader, à l'imitation du Seigneur qui, ne contraignant personne, laissait à chacun la liberté de le suivre. Pour le diable, comme il n'a rien de véritable, il vient avec des haches et des cognées rompre les portes de ceux chez qui il veut entrer ; mais notre Sauveur est si débonnaire qu'il se borne à enseigner, et ne force qui que ce soit. Ce n'est pas avec les épées et les dards, ni avec les soldats et à main armée que s'annonce la vérité ; c'est par persuasion et conseil (1). »

« Si c'était en faveur de la vérité, disait Saint Hilaire à Constance, que l'on employât tant de violences, les Chrétiens, instruits et pénétrés de l'esprit de la religion, s'efforceraient d'en arrêter le cours. Dieu est le maître de l'univers, il n'a pas besoin d'hommages forcés ; il ne s'agit pas de le tromper, mais de se rendre digne de lui (2). »

Enfin les mêmes idées se trouvent développées avec plus d'abondance et de vivacité encore dans le passage suivant, emprunté à Lactance :

« Les Ariens ne se contentent pas de se perdre eux-mêmes, ils ne sont heureux que s'ils entraînent les autres dans leurs erreurs. C'est ce qui fait qu'ils se montrent si acharnés à poursuivre les Chrétiens, sous prétexte de prendre

(1) Lettre à des solitaires. Edit. 1627. Paris. Page 830.

(2) Lettre à l'Empereur Constance. Edit. 1652. Paris. Page 339.

leurs intérêts et de les ramener à la raison. Mais le tentent-ils du moins par les discours, par la persuasion? En aucune sorte. Ils emploient pour cela la violence et les tourments... S'ils ont confiance dans leur philosophie ou leur éloquence, qu'ils se mettent en défense, qu'ils réfutent nos arguments, et, puisqu'ils ne peuvent rien par la force (la force ne fait que propager l'irréligion, au lieu de l'étouffer), qu'ils agissent plutôt par raisonnement et par conseils. Il n'est pas besoin de recourir à l'injure et à la violence, la foi ne s'impose pas; c'est par les paroles, et non par les supplices, qu'il faut agir sur notre volonté. S'ils ont de bonnes raisons, qu'ils les produisent, nous sommes prêts à entendre leurs leçons; mais nous ne nous laisserons pas convaincre par leur silence, pas plus que nous ne céderons à leurs menaces Qu'ils nous imitent, nous ne surprenons personne, nous enseignons, nous démontrons Pourquoi nous persécuter? Il n'y a pas de ressemblance entre le meurtre et la piété; la vérité ne marche pas avec la violence, ni la justice avec la cruauté. Il faut défendre la religion, en mourant, non en tuant (1). »

Ainsi s'exprimaient, dans les commencements, les Docteurs de l'Eglise. Quand le Christianisme fut devenu définitivement la religion de l'Etat, ils ne tinrent plus le même langage. Saint Chrysostôme, par exemple, admit le principe de l'intolérance, tout en cherchant à en adoucir les effets (2); mais

(1) Instit. div. Liv. XIX, ch. V.

(2) Homélie XLVI, sur Saint Mathieu. — Ed. Migne, T. 7. P. 477.

Saint Augustin alla plus loin, il le défendit et le préconisa, avec cette seule réserve qu'on n'irait pas jusqu'à mettre à mort les hérétiques (1).

Ce ne fut pas de prime abord, et sans de longues hésitations, que Saint Augustin prit ce grave parti. Il était arrêté par des scrupules de plusieurs sortes. D'une part, il se rappelait qu'il avait longtemps, lui-même, vécu dans l'hérésie. « Que ceux-là, disait-il aux Manichéens, sévissent contre vous, qui ne savent pas à quel prix s'achète le bonheur de trouver la vérité et combien il est difficile de se garantir des pièges de l'erreur. Que ceux-là sévissent contre vous, qui ignorent combien il est rare de s'élever au-dessus des fantômes d'une imagination grossière par le calme et la piété. Que ceux-là sévissent contre vous, qui ne sentent pas quelle difficulté il y a à guérir l'œil de l'homme intérieur, pour le mettre en état de voir son soleil. Que ceux-là sévissent contre vous, qui ne savent pas que d'efforts pénibles il faut faire pour acquérir une petite connaissance de la nature divine. Que ceux-là enfin sévissent contre vous, qui ne sont jamais tombés dans des erreurs semblables à celle qui vous séduit. Pour moi, je ne puis me résoudre à vous maltraiter : je dois au contraire vous supporter, comme on m'a supporté moi-même autrefois, et user envers vous d'une aussi grande tolérance que celle dont les autres ont usé envers moi, lorsqu'une fureur aveugle m'égarait avec vous (2). » D'un autre côté, il croyait que la persuasion

(1) Ep. à Marcellin. — Ed. Migne, T. 11. P. 509 et 510.

(2) Réponse à la lettre d'un Manichéen. Ed. 1699. Paris. Tome VIII, p. 151.

était le seul moyen qu'il fallait employer, pour ramener ceux qui étaient séparés de l'Eglise, de peur de transformer en faux catholiques les hérétiques déclarés. Il était d'ailleurs trop ferme dans ses croyances, et trop pénétré des vérités du Christianisme, pour reculer devant la libre discussion. En effet maintes fois il convia les évêques dissidents à une controverse sur les points en litige (1). Il excitait les Orthodoxes à la tolérance et invoquait à l'appui de sa thèse des exemples tirés de l'Ecriture-Sainte. « Aaron, disait-il, ne toléra-t-il pas la multitude qui s'oublia jusqu'à demander une idole? Moïse ne toléra-t-il pas les Israélites qui murmuraient contre Dieu? David ne toléra-t-il pas Saül, son persécuteur, qui méprisait le Ciel, et cherchait à la faveur de la magie des secours dans les enfers? Dans le Nouveau-Testament on trouve encore plus de marques de tolérance. Ne voyons-nous pas que Jésus-Christ a supporté Judas, que les apôtres ont supporté de faux apôtres, etc. (2)? » Enfin le saint évêque nous apprend lui-même que, dans un Concile tenu à Carthage, il fut d'avis de demander aux Empereurs de borner leur intervention à protéger les Orthodoxes contre les violences des hérétiques, au lieu de persécuter l'hérésie (3). Cependant, après avoir soutenu ces principes, Saint Augustin y renonça, à un moment de son existence, et en professa d'autres tout à fait contraires. Comment expliquer cette transformation?

(1) Ep. 24 à l'évêque Maximinus. Ed. 1699. Paris. Tome II, p. 34. — Ep. 43 à Glorius, Eleusius. Même édit. Même tome, p. 98. — Réponse à une lettre de Pétilien. Livre II, ch. 83, n° 31.

(2) Ep. 43 à Glorius, Eleusius. Ed. 1699. Paris. Tome II, p. 98. — Ep. 88 à Janvier. Ed. Migne. Tome II, p. 307.

(3) Ep. CLXXXV à Boniface. — Ed. Migne. T. II. P. 804.

Sans doute les excès des hérétiques, qui le plus souvent prenaient l'offensive et qui, tout en se plaignant d'être persécutés, étaient les premiers à employer la violence, le mirent dans cette voie (1). Il y fut conduit surtout par la pensée que c'était un devoir de sauver à tout prix et par tous les moyens l'unité catholique (2). A mesure d'ailleurs qu'il s'éloigna de la philosophie dans laquelle avait été nourrie sa jeunesse, il devint insensiblement plus sévère pour les autres, comme pour lui-même. La bonne foi dans les hérétiques ne lui parut plus une excuse suffisante. Ou l'erreur était volontaire, et alors elle était impardonnable, ou bien elle était involontaire, et alors, quoique plus excusable, elle ne l'était pas entièrement, parce qu'elle dérivait de la faute de nos premiers parents, dont nous sommes solidaires (3).

Quoi qu'il en soit, Saint Augustin admit que le droit de réprimer, de châtier l'hérésie appartenait à l'Eglise, et surtout à l'Etat. L'Eglise, selon lui, n'a pas seulement le droit d'infliger des peines spirituelles, elle ne serait pas suffisamment respectée si elle n'avait que ces armes à son service. Elle peut imposer elle-même à ceux qui sont en faute certaines punitions, telles que la flagellation, l'amende (4) et, s'ils en méritent de plus rigoureuses, il lui appartient de les livrer au bras

(1) Réponse à la lettre de Pétilien. Livre II, ch. 83. Edit. Migne. Tome IX, p. 317.

(2) Ep. 89 à Festus. Ed. Migne. Tome II, p. 309.

(3) Ep. 194 à Sextus. Ed. Migne. Tome II, p. 883.

(4) Ep. 105. Ed. Migne. Tome II, p. 401, et épître 132 à Marcellin. Edit. des Bénédictins.

séculier. En ce qui concerne l'Etat, il puise le droit de punir les hérétiques dans la mission même qui lui a été dévolue. Les puissances temporelles ont été instituées par Dieu pour réprimer ce qui est mal, et c'est pour cela que l'apôtre a dit : « Qui résiste aux puissances résiste à l'ordre de Dieu. » Toute la question se réduit donc à savoir si l'hérésie est ou n'est pas un mal (1). « Quoi, disait le saint Docteur, les Princes auront soin de faire vivre les hommes selon les lois de l'honnêteté et de la pudeur, sans que personne ose leur dire que cela ne les regarde pas, et l'on prétendrait qu'ils n'ont pas à s'enquérir si dans leurs Etats on enfreint les lois de la véritable religion, ou si l'on s'abandonne à l'impiété et au sacrilège ! Si le sacrilège doit être permis à l'homme, pourquoi punira-t-on l'adultère ? Celui qui viole la fidélité qu'il doit à son Dieu est-il donc moins criminel que la femme qui viole la fidélité qu'elle doit à son mari (2) ? »

Un pareil système ne pouvait manquer de soulever de graves objections. Il s'attaquait à la liberté de conscience, dont les premiers Chrétiens avaient réclamé le bénéfice : il semblait en contradiction avec l'esprit et les précédents du Christianisme. L'homme a reçu le libre arbitre afin de faire à ses risques et périls le bien ou le mal ; n'est-il pas contraire aux vues de la Providence de lui enlever cette liberté qui a ses périls, mais qui d'ailleurs constitue le mérite de ses actions ? Jésus-Christ n'avait pas retenu ses disciples, lorsqu'ils avaient voulu

(1) Ep. 67 à Emeritus. Ed. Migne. Tome II, p. 299.

(2) Ep. 185 à Boniface. Ed. Migne. Tome II, p. 801 et 802.

le quitter. Les apôtres avaient toujours prêché la douceur à l'égard des dissidents et en avaient donné l'exemple. Les premiers Chrétiens avaient propagé leurs doctrines non par la force, mais en faisant eux-mêmes le sacrifice de leur vie. Convenait-il que la vérité eût recours à la violence, et que les disciples de Jésus-Christ se fissent persécuteurs, comme l'avaient été les Patens ?

Saint Augustin ne recula pas devant ces objections, qu'il s'était faites sans doute à lui-même à une autre époque, et il se servit souvent pour les combattre de ces mêmes livres saints, où il avait précédemment puisé des arguments en faveur de la tolérance. Mettant les Donatistes en contradiction avec eux-mêmes, il leur demandait pourquoi ils avaient pratiqué l'intolérance religieuse, eux qui s'en plaignaient si vivement (1). Il leur demandait pourquoi, si la liberté leur paraissait une chose inviolable en soi, ils n'étaient pas de cet avis quand il s'agissait de crimes contre les personnes et les biens, pourquoi ils trouvaient justes et utiles les peines qui les punissaient (2). Il ajoutait : « Vous croyez qu'on ne doit contraindre personne à bien faire ; mais n'avez-vous pas vu que le père de famille commanda à ses gens d'obliger à entrer ou à sortir tous ceux qu'ils rencontreraient ? N'avez-vous pas vu avec quelle violence Saul fut forcé par Jésus-Christ de reconnaître et d'embrasser la vérité ? Ne savez-vous pas que les bergers se servent quelquefois de la verge pour faire rentrer

(1) Ep. à l'évêque Crispin. Ed. Migne. Tome II, p. 192.

(2) Contre Cresconius. Livre III, ch. LI. Ed. Migne. Tome IX, p. 527.

les brebis dans la bergerie ? Ne savez-vous pas que Sara, selon le pouvoir qui lui avait été donné, domptait par un traitement plein de dureté l'esprit revêche de sa servante, non par un sentiment de haine contre Agar, puisqu'elle l'aimait jusqu'à vouloir qu'Abraham la fit devenir mère, mais pour abaisser son orgueil ? Or vous n'ignorez pas que, comme Sara et son fils Isaac figurent l'ordre spirituel, Agar et son fils Ismaël représentent ce qui est charnel. Cependant, quoique l'Écriture nous apprenne que Sara fit beaucoup souffrir Agar et Ismaël, Saint Paul n'a pas laissé de dire que c'était Ismaël qui persécutait Isaac, donnant à entendre que, bien que l'Église catholique tâche de ramener les hommes charnels par les peines temporelles, ce sont eux qui la persécutent plutôt qu'ils ne sont persécutés par elle. Les bons et les méchants souffrent souvent le même traitement, mais ce qu'il faut considérer ce n'est pas ce qu'ils souffrent, c'est le motif de leur souffrance. Pharaon abattit le peuple de Dieu par des travaux accablants : Moïse, de son côté, punissait l'impiété du même peuple par des peines très-sévères. Les actions de l'un et de l'autre se ressemblaient, mais leurs fins étaient différentes. L'un était un tyran enflé de son pouvoir, et l'autre un père plein de charité. Jésabel fit mourir les prophètes, et Elie les faux prophètes ; mais ce qui arma la main de l'un et de l'autre n'est pas moins différent que ce qui causa la mort des uns et des autres. Dans le même livre où nous voyons Saint Paul battu par les Juifs, nous voyons aussi le juif Sosthène battu par les Grecs. . . On livre Saint Paul à un géolier pour lui mettre les fers aux pieds, et Saint Paul lui-même

livre l'incestueux de Corinthe à Satan dont la cruauté est bien autre que celle des géôliers les plus barbares ; mais il ne livre cet homme à Satan qu'afin que, sa chair étant mortifiée, son âme soit sauvée. . . . « Les méchants n'ont jamais cessé de persécuter les bons, ni les bons de persécuter les méchants ; mais ceux-ci agissent en cela injustement et pour nuire, ceux-là charitablement et autant que la nécessité de corriger le demande. Comme les impies ont fait mourir des prophètes, de même des prophètes ont fait mourir des impies : comme on a vu les Juifs frapper du fouet Jésus-Christ, on a vu Jésus-Christ le fouet à la main contre les Juifs. Les hommes ont livré des apôtres aux puissances séculières, et les apôtres ont livré des hommes aux puissances infernales. A quoi faut-il prendre garde dans tous ces exemples, sinon que les uns ont agi pour la vérité, les autres pour l'iniquité, les uns pour nuire, les autres pour corriger. Vous voyez donc qu'il ne faut pas regarder si l'on force, mais à quoi l'on force, c'est-à-dire si c'est au bien ou au mal (1). »

En somme, Saint Augustin croyait que la vérité avait des droits que n'avait pas l'erreur, et qu'il lui était permis de s'imposer même par la force ; qu'il était aussi juste de préserver malgré lui un chrétien de l'hérésie que d'arrêter contre leur gré un enfant ou un fou sur le bord de l'abîme (2). Il croyait en outre que les infractions aux lois de la religion

(1) Ep. à Vincent, 93. Ed. Migne Tome II, page 324 et 325. — Traité contre les Donatistes, même édition Tome IX, page 666.

(2) Ibidem. Page 322.

étaient pour le moins aussi punissables que les infractions aux lois de la morale ; il croyait enfin qu'une société religieuse, lorsqu'elle était organisée, pouvait et devait se défendre par d'autres moyens que lorsqu'elle était toute nouvelle (1). Mais, ces principes étant même admis, le problème posé par lui n'était pas encore résolu ; car, en supposant que la persécution soit légitime en théorie, il s'agit de savoir si elle est utile et si, dans la pratique, elle n'offre pas plus d'inconvénients que d'avantages. Nous avons vu que le saint Docteur avait été longtemps arrêté par un scrupule de ce genre, mais il finit par reconnaître l'utilité de la persécution. Il s'en est expliqué de la façon suivante : « J'abandonnai, dit-il, ma première opinion, vaincu non pas tant par les discours de ceux qui la combattaient, que par les exemples qu'ils me mettaient devant les yeux. On m'opposait ma propre ville d'Hippone qui, ayant été tout entière dans le parti de Donat, s'était convertie et réunie à l'église catholique par la crainte des lois impériales, et qui a maintenant tant d'horreur pour ce funeste schisme, qu'on ne croirait jamais qu'elle y ait été autrefois engagée. On m'alléguait plusieurs autres villes, dont l'exemple me prouvait qu'on pouvait fort bien appliquer à ce sujet ce que dit l'Écriture-Sainte : « Donnez occasion au sage et il deviendra plus sage (2). »

Le saint Docteur a en outre énuméré les avantages des lois pénales édictées contre les Donatistes (3). Elles avaient

(1) Ep. à Donat, Ed. Migne, Tome. II, p. 757.

(2) Ep. à Vincent, 93, Ed. Migne, Tome. II, page 321.

(3) Ep. à Vincent, 93. Ep. à Boniface, 185, Ed. Migne. Tome, II page. 792 et suivantes.

obligé à se convertir sans retard ceux qui avaient l'intention de le faire, mais qui cherchaient de vaines excuses pour différer. Elles avaient dégagé des liens de l'habitude ceux qui, déjà convaincus de la vérité, demeuraient dans le schisme par je ne sais quelle crainte de changement. Elles avaient porté à se faire instruire ceux qui, ne sachant pas de quel côté se trouvait la vérité, ne se fussent pas souciés de s'en enquérir, si la peur de quelque dommage temporel n'eût secoué leur négligence. Elles avaient désabusé ceux qui ne rentraient pas dans l'église catholique, parce qu'on faisait courir sur elle de faux bruits : en effet, leur intérêt les ayant poussés à examiner ces bruits, ils en avaient reconnu l'imposture. Enfin elles avaient décidé à embrasser le Catholicisme ceux qui pensaient que, pourvu qu'ils fussent Chrétiens, il importait peu à quelle communion ils appartenissent.

Je n'entreprendrai pas de réfuter, dans ses détails, l'argumentation de Saint Augustin. Bayle, dans son commentaire philosophique (1), s'est acquitté de cette tâche; il me suffira de rapporter en substance les principales raisons qu'il a développées. Et d'abord, les arguments tirés de l'Écriture-Sainte ne semblent pas décisifs. Ainsi, doit-on prendre dans une acception rigoureuse ce mot de contrainte (*compelle intrare*), qui se trouve dans une parabole de l'Évangile? ne doit-on pas plutôt l'entendre dans le sens d'une invitation pressante, mais officieuse? Quelle conséquence tirer de ce qu'il a plu à Dieu de signaler la puissance de son bras dans la conversion

(1) Réfutation de l'apologie que saint Augustin a faite des convertisseurs à contrainte.

de Saul ? L'exemple du berger forçant les brebis à rentrer dans la bergerie est-il applicable au pasteur des âmes, qui ne ramène véritablement les dissidents dans l'Eglise, que s'ils y reviennent d'esprit et de cœur ? En ce qui touche la conduite de Moïse, d'Elie, de Saint Paul, peut-elle servir de règle aux Princes qui, n'agissant pas comme eux par un ordre exprès du Seigneur, ne sont assurés ni de la convenance ni de l'efficacité des persécutions ? D'un autre côté, le système de Saint Augustin ne paraît pas plus conforme à la justice, que fondé sur l'intérêt des individus ou sur une nécessité sociale. Evidemment les hérétiques peuvent être de bonne foi ; il est donc inique de les punir. Aussi bien le châtement n'est pas fait pour les éclairer ; il n'est propre qu'à accroître leur obstination ou à les rendre hypocrites. Pour les remettre dans la voie de leur salut, ce n'est pas assez d'obtenir d'eux des manifestations extérieures ; il faut que leur adhésion soit réelle, et ce résultat ne s'acquiert que par la persuasion. Dira-t-on que l'Etat est obligé de poursuivre les ennemis de l'orthodoxie ? Son véritable devoir est de veiller à la conservation de la société civile, et d'assurer sa tranquillité. Si la religion est troublée par des actes de violence, nul doute qu'il ne soit tenu de la défendre ; mais il ne doit pas employer la force contre des attaques d'un autre genre. En vain l'on objecterait que, la religion embrassant la morale, si les Princes sont obligés de punir ce qui est contraire aux mœurs, il y a autant et plus de raisons de réprimer tout ce qui porte atteinte à la religion. Les vérités religieuses

ne paraissent pas avoir le même caractère d'évidence que les vérités morales; elles ne sont pas aussi universellement reconnues. Il n'est pas possible de les imposer par la force sans attirer des représailles, tandis que les vérités morales sont un terrain sur lequel il est plus facile de se rencontrer, et d'asseoir d'un commun accord l'ordre social. — C'est ainsi que Bayle a combattu un système qui a pu, comme l'affirme Saint Augustin, servir les intérêts du Christianisme, en aidant à détruire l'hérésie de Donat, mais qui n'en est pas moins dangereux, outre qu'il supprime l'une des libertés les plus précieuses à l'homme.

VIII

Des rapports de l'Eglise et de l'Etat.

Après avoir examiné comment Saint Augustin a conçu les rapports des gouvernants et des gouvernés, il me reste à établir comment il comprenait ceux de l'Eglise et de l'Etat.

En émancipant le pouvoir religieux subordonné jusque-là au pouvoir civil, en proclamant l'indépendance réciproque de ces deux pouvoirs, le Christianisme avait introduit dans le monde un principe nouveau et fécond ; mais l'application de ce principe, délicate dans tous les temps, devait être surtout difficile dans les premiers siècles de notre ère. Deux autorités se trouvaient ainsi en présence, l'une armée du glaive et habituée à la suprématie, l'autre toute jeune encore, mais pleine de foi en elle-même, et pénétrée de sa mission divine. La société civile, vieillie et affaiblie par mille causes, cherchait autour d'elle un appui moral. La société religieuse, pour se

constituer, avait elle-même besoin de secours. Dans une telle situation, il n'était guère possible que les deux pouvoirs chargés des destinées du monde se renfermassent dans leur domaine respectif. Ils devaient être entraînés en se prêtant une mutuelle assistance à sortir de leurs limites, et à empiéter l'un sur l'autre.

L'histoire nous apprend qu'à partir de Constantin la plupart des Empereurs Chrétiens, soit par politique, soit par d'autres motifs, protégèrent le plus souvent la religion et l'Eglise. Il est certain qu'ils contribuèrent puissamment par leurs édits et leurs lois à détruire le Paganisme, le culte Juif et les hérésies; il est certain aussi qu'ils firent à l'Eglise d'immenses concessions et qu'ils s'attachèrent à augmenter par tous les moyens sa force et son influence. Richesses, honneurs, privilèges, immunités, ils prodiguèrent tout au clergé, en même temps qu'ils l'autorisaient à recevoir les donations résultant de la libéralité des fidèles. Ils l'associèrent à l'administration de la justice, en l'exemptant lui-même de la juridiction séculière; ils le firent participer aux affaires civiles et lui donnèrent une place importante dans leurs conseils. Mais s'ils favorisaient ainsi la religion et ses ministres, il faut reconnaître que leur intervention dans les affaires de la foi religieuse n'était pas sans inconvénients et sans dangers. Il n'était pas rare, en effet, qu'ils prétendissent trancher de leur autorité privée même les questions de foi, et il arriva souvent aux orthodoxes d'être persécutés par leurs propres protecteurs, au nom du Christianisme lui-même. D'un autre côté, les concessions faites au clergé étaient pour lui un véritable écueil.

Quoiqu'il fit pour le moment un bon usage des richesses dont on le comblait (1), elles pouvaient l'éloigner de la simplicité évangélique ; elles l'exposaient d'ailleurs à des accusations dont la malignité pouvait lui nuire. Les honneurs et les charges dont le gratifiaient les Princes, risquaient d'engendrer chez lui l'ambition et l'orgueil ; sa participation aux affaires civiles et politiques, en le mêlant aux passions du monde, le détournait de sa mission naturelle et pouvait le porter à sortir des limites de ses attributions. C'est ce que pensait dès le IV^e siècle, Synésius, évêque de Ptolémaïs, qui était à la fois un saint homme et un homme d'expérience : « J'ai voulu vous faire voir, disait-il à ses diocésains à propos de l'excommunication d'Andronique de Bérénice, que joindre la puissance politique au sacerdoce, c'est mener de front deux choses incompatibles. L'antiquité a eu des prêtres qui étaient juges. Les Egyptiens et les Hébreux ont été longtemps gouvernés par des prêtres ; mais, à mon avis, depuis que cette œuvre divine a été traitée humainement, Dieu a séparé les deux genres de vie ; il a déclaré le premier sacré, le second politique ; il a attaché les uns à la matière, les autres à lui-même. Ceux-ci doivent s'appliquer aux affaires, ceux-là à la prière. Pourquoi voulez-vous joindre ce que Dieu a séparé et nous imposer une charge qui ne nous convient pas ? Avez-vous besoin de protection ? adressez-vous à celui qui est chargé de l'exécution des lois. Avez-vous besoin de Dieu ?

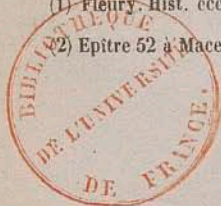
(1) Saint Augustin. Sur les mœurs du clergé. Ed. 1699. Paris. Tome V. page 1385 et suivantes.

allez à l'évêque. Le vrai sacerdoce a pour but la contemplation qui ne s'accorde pas avec l'action et le mouvement des affaires (1). »

Saint Augustin eut à se prononcer dans ces graves questions, qui déjà s'agitaient de son temps. L'Eglise devait-elle demander ou accepter, soit pour la religion, soit pour ses ministres, la protection de l'Etat? Ne devait-elle pas compter pour son triomphe, sur ses propres forces et sur Dieu? N'y avait-il pas plus d'inconvénients que d'avantages pour elle à immiscer le pouvoir civil dans ses affaires?— Nous connaissons déjà en partie, par les pages qui précèdent, l'opinion de Saint Augustin en cette matière. Il considérait que le premier devoir de l'Etat était de glorifier la religion et de la protéger par tous les moyens; il estimait que le véritable but de toutes les actions, non seulement des Princes, mais des magistrats, était de conduire à Dieu, c'est-à-dire au Christianisme, tous ceux qui dépendaient d'eux (2); et nous avons vu que, pour y arriver, il admettait même la persécution. En vain les Donatistes lui représentaient les dangers d'un tel système: nous savons avec quelle hardiesse il en acceptait les chances mauvaises. A cette époque, il est vrai, l'organisation de la société religieuse était incomplète et son gouvernement imparfait. L'Eglise s'agitait dans une liberté qui ressemblait fort à l'anarchie. Les hérésies s'élevaient de tous côtés, soutenues par une partie du clergé et combattues par l'autre; les Conciles

(1) Fleury. Hist. ecclés. Tome V, p. 359.

(2) Epître 52 à Macedonius. Ed. 1699. Paris Tome II, p. 539.



entraient en lutte avec les Conciles ; des évêques étaient violemment chassés de leurs sièges par d'autres évêques. Au milieu d'une telle confusion, dans l'effervescence des passions religieuses, il était bien difficile que les Empereurs n'intervinssent pas pour rétablir l'ordre troublé dans l'Etat en même temps que dans l'Eglise. D'ailleurs si l'on considère ce que les Empereurs ont fait depuis Constantin pour ou contre la religion orthodoxe, on ne peut méconnaître qu'en fin de compte elle a plus profité de leur protection, qu'elle n'a souffert de leur hostilité passagère.

Il y a toutefois entre les tendances de Saint Augustin et celles d'autres Docteurs, qui ont soutenu les mêmes principes, une différence importante. S'il veut que les Princes soient les serviteurs dévoués de la religion, il ne tend pas à développer outre mesure la puissance temporelle du clergé.

Le clergé, nous en trouvons la preuve dans les écrits des premiers Pères de l'Eglise, eut de bonne heure une très-grande opinion de sa dignité, et il le témoigna parfois non sans quelque hauteur. Dès l'origine, plusieurs de ses représentants ne se bornèrent pas à revendiquer leur indépendance en matière spirituelle ; on voit qu'ils se considéraient comme supérieurs au pouvoir civil. Saint Ignace, qui vivait au second siècle, enseignait qu'un évêque est au-dessus des Princes de la terre, comme étant, dans la mesure des forces humaines, l'imitateur de Jésus-Christ. Les chefs, disait-il, doivent obéir à César ; les soldats, à leurs chefs ; les soldats, les chefs et César, à l'évêque ; et l'évêque, à Jésus-Christ :

de cette manière l'unité sera conservée. Il faut, disait-il encore, honorer d'abord Dieu, comme auteur de toutes choses, puis l'évêque comme le chef des prêtres et le représentant de la Divinité; après l'évêque il faut en outre honorer l'Empereur. Il ajoutait : « Si celui-là paraît punissable qui s'insurge contre son roi, combien est plus digne de châtiement celui qui agit contrairement à la volonté de son évêque (1). » On retrouve la même opinion dans plusieurs Pères de l'Eglise qui le suivirent : ils comparent volontiers le pouvoir civil au pouvoir spirituel, pour donner à ce dernier l'avantage : « Souffrez, disait saint Grégoire de Nazianze à Constance, souffrez sans impatience que je vous parle avec liberté. La loi du Christ vous soumet vous-même à notre empire. Nous avons, nous aussi, une autorité, et une autorité plus grande que la vôtre, à moins qu'il ne soit juste que l'esprit accepte la suprématie de la chair (2). » Saint Ambroise professait dans un de ses traités, que l'élévation et la sublimité du sacerdoce ne pouvaient se comparer à rien, que si on les comparait à l'éclat du diadème, ils lui étaient aussi supérieurs que l'or l'emporte sur le plomb (3). Saint Chrysostôme enseignait la même doctrine (4). Dans Saint Augustin, rien de semblable. Sans doute il a un profond respect, une admiration profonde pour l'Eglise : nul plus que lui n'a exalté ses mérites et sa gloire. Sans doute, il proclame que tout le

(1) Voir ses lettres aux Philadelphiens, aux habitants d'Antioche.

(2) Sermon aux habitants de Nazianze et à l'Empereur Constance.

(3) Traité sur la dignité du sacerdoce. Livre III.

(4) Homélie XV sur l'épître II aux Corinthiens.

monde dans l'ordre spirituel est soumis à l'Eglise, et qu'on ne peut l'offenser, sans offenser Dieu. On n'a pas Dieu pour père, dit-il quelque part, quand on ne reconnaît pas l'Eglise pour sa mère (1). Toutefois on ne rencontre pas dans ses ouvrages de ces comparaisons entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel, qui ont pour but d'établir la prééminence du premier sur le second, et qui dénotent l'intention de subordonner l'Etat au clergé. On ne surprend non plus en lui aucun penchant à s'immiscer dans les affaires temporelles, et s'il s'y mêle, c'est malgré lui et parce qu'il le fallait de son temps. Il se plaignait souvent de ne pouvoir se livrer assez à la vie contemplative, et il ne se consolait d'être ainsi diverti de son ministère que par la pensée qu'il rendait un véritable service à ses semblables. « Nos prières, disait-il, sont souvent troublées et appesanties par les nuages et le tumulte des occupations séculières. Car bien que nous n'en ayons pas pour nous-mêmes, nous en sommes tellement accablés pour le compte des autres, qu'à peine nous avons le loisir de respirer. Nous espérons néanmoins que Dieu, vers lequel montent les gémissements de ceux qui sont dans les fers, nous délivrera de nos peines et nous accordera la récompense promise (2). » Aussi bien, son attitude en face des représentants du pouvoir civil était à la fois respectueuse et digne : s'il intercédait en faveur des personnes qui lui paraissaient mériter l'intérêt ou la pitié, c'était toujours avec

(1) Sermon aux Catéchumènes. Ed. Migne. Tome VI, p. 668.

(2) Epître 81 Tillemont. Mémoire pour servir à l'histoire ecclés. Tome XIII, p. 243.

mesure et modestie. Nous en trouvons la preuve dans sa correspondance avec Macédonius, vicaire d'Afrique. « Je suis vraiment touché, lui disait Macédonius, de votre sagesse, quand vous intercédez pour des coupables ; car vous montrez tant de retenue que, si je ne vous accordais pas ce que vous me demandez, je me condamnerais moi-même, sans pouvoir m'excuser sur la difficulté des choses que vous sollicitez. La plupart des gens de ce pays sont pressants, et veulent à tout prix qu'on leur accorde ce qu'ils demandent. Mais vous n'usez pas de même, vous vous bornez à ce qu'on peut demander à un juge, et vous le faites, sous forme d'avis ou de remontrance, avec une modestie qui viendrait à bout des choses les plus difficiles, parce que rien n'a plus de force sur le cœur des hommes honnêtes (1). »

Le saint Docteur était de ceux qui pensent que l'autorité des ministres de Jésus-Christ doit s'exercer d'une façon toute pacifique et que, s'ils peuvent avoir de l'ascendant, c'est bien plutôt par la douceur, la simplicité et le détachement des choses de la terre, que par des habitudes militantes ou fastueuses. Aussi, quoiqu'il ait fait du clergé de son temps une peinture très-favorable, il ne cessait de le prémunir contre les dangers qui résultaient pour lui des concessions des Empereurs, et de le mettre en garde contre l'orgueil, l'ambition, l'avidité.

Dans son traité sur saint Jean, il s'exprime ainsi : « Paissez, mes brebis, a dit le Seigneur à ses apôtres, et dans leur

(1) Epître de Macédonius 154. Ed. Migne. Tome II, p. 266.

personne à tous les pasteurs, non comme étant à vous, mais comme étant à moi : faites qu'elles servent à ma gloire et non à la vôtre ; appliquez-vous à me faire régner sur elles et non à y régner vous-mêmes ; soyez attentifs à mes intérêts et ne prenez pas garde aux vôtres. Si vous agissez autrement, vous êtes des usurpateurs de ma gloire, vous établissez votre domination au lieu de me faire régner, vous cherchez votre profit et non le mien, tandis que vous n'êtes revêtus de ce ministère que pour obéir à tous, pour servir vos frères et me plaire (1). »

Il dit ailleurs : « Devant le tribunal de Jésus-Christ de quel secours pourront être pour nous ces trônes élevés de tant de marches, ces chaires couvertes d'un dais magnifique et ces troupes de vierges qui viennent au-devant de nous en chantant des hymnes et des cantiques ? Ces honneurs qu'on nous rend seront pour nous, en ce jour terrible, un fardeau qui nous accablera. Ce qui nous élève ici-bas nous humiliera devant le juge éternel (2). »

Saint Augustin rappelait aux évêques en particulier les grands devoirs attachés à leur profession. Il leur disait que, d'après l'étymologie du mot lui-même, l'épiscopat était une fonction de surveillance ; que c'était une charge plutôt qu'un honneur, et que celui-là n'était pas évêque qui voulait commander plutôt que servir (3). Il leur recommandait d'être

(1) Traité sur les paroles de Jean. Edit. 1699. Paris. Tome III, p. 673.

(2) Epître à Maximinus de Madaure. Edit. 1699. Paris. Tome II, p. 32 et suivantes.

(3) Cité de Dieu. Livre XIX, ch. XIX.

doux et patients dans leurs rapports avec leurs subordonnés, d'être prompts pour observer la discipline et timides pour l'imposer aux autres, et de chercher plutôt à être aimés qu'à être craints (1). Il s'attachait à les prémunir contre l'excès de leur zèle. Ainsi, un évêque d'Afrique, nommé Auxilius, ayant excommunié toute une famille pour la faute d'une seule personne, il lui fit de justes représentations en disant : « Ne croyez pas que, parce qu'on est évêque, on soit incapable d'être surpris par aucun mouvement de colère ; songez au contraire que tout homme est exposé à la tentation et au danger de se perdre (2). »

On sait d'ailleurs que Saint Augustin prit part au Concile de Carthage, qui régla la conduite des évêques et des clercs. Ce Concile, dont les prescriptions sont tout-à-fait conformes aux vues du saint Docteur, ordonne aux évêques d'avoir un petit logis près de l'église ; leurs meubles doivent être de vil prix, leur table pauvre. Ils doivent soutenir leur dignité par leur foi et leur bonne vie. . . Ils ne se chargeront ni d'exécution de testaments, ni d'affaires domestiques ; ils ne plaideront pas pour des intérêts temporels. . . Ils ne se considéreront pas comme les dépositaires des biens de l'Eglise, et n'en useront pas comme propriétaires ; l'aliénation qu'ils en auront faite sans le consentement des clercs sera nulle. Ils auront un siège plus élevé dans l'Eglise,

(1) Règle pour les serviteurs de Dieu. Edit. 1699. Paris. Tome I, pages 793 et 794.

(2) Ep. 250. — Ed. Migne, T. II. P. 1066.

mais dans la maison ils traiteront les clercs comme des collègues et ne souffriront pas qu'ils soient debout, étant eux-mêmes assis. En ce qui concerne les clercs, ils doivent faire paraître leur profession dans leur extérieur modeste et ne chercher l'ornement, ni dans leurs habits, ni dans leurs chaussures (1).

Est-il besoin d'ajouter qu'en donnant de tels conseils au clergé il les appuyait par ses actes? Telle était sa simplicité qu'il craignait de porter un costume plus riche que les autres. Que personne, disait-il, ne m'offre d'habits ni de chemises, ni quoi que ce soit, qui ne soit pour la communauté. Je ne prendrai pour moi-même que ce qui nous sert à tous. . . On m'apportera, par exemple, un habit de grand prix : peut-être qu'un évêque peut s'en servir ; mais cela ne convient pas à Augustin qui est pauvre, et né de parents pauvres. Voulez-vous qu'on dise que j'ai trouvé dans l'Eglise le moyen d'avoir des habits plus riches que je n'en avais chez mon père ou dans le monde ? ce serait une honte pour moi. Il faut que mes habits soient tels que je puisse les donner à mes frères, s'ils n'en ont point. Je n'en veux pas que ne puisse porter un prêtre, un diacre, un sous-diacre, parce que je reçois tout en commun avec eux. Si l'on m'en donne de plus chers, je les vendrai comme je fais ordinairement, afin que, si ces habits ne peuvent servir à tous, tous profitent de l'argent qu'on en aura tiré (2).

(1) Fleury. Hist. ecclés. Tome V, p. 481 et 482.

(2) Vie de saint Augustin. Possid. Ch. XXII.

Un écueil d'une autre nature pour le clergé, c'était d'accepter trop facilement les dons qui pouvaient lui être faits au détriment des familles. Le saint Docteur, par son propre exemple, le mit en garde contre cette tentation d'autant plus dangereuse, qu'on pouvait se payer d'arguments spécieux et prétexter l'intérêt de l'Eglise elle-même.

Un prêtre ayant déshérité son fils et sa fille au profit de l'église de Carthage, le saint évêque ne voulut pas profiter de cet avantage. « Les uns, dit-il dans un de ses sermons, me blâmeront, si je reçois la succession de ceux qui deshéritent leurs enfants ; les autres me blâmeront, si je ne la reçois pas. Voilà pourquoi, s'écriera-t-on, personne ne donne rien à l'Eglise. Je déclare que je reçois les aumônes, pourvu qu'elles soient faites avec bonté et simplicité. Mais, si quelqu'un par mécontentement contre son fils le deshéritait, ne devrais-je pas reconcilier ce père avec son fils, s'il vivait encore ? » -- Puis il ajoute : « Quiconque veut deshériter son fils pour donner son bien à l'Eglise, peut chercher un autre qu'Augustin pour recevoir ses dons, ou plutôt, s'il plaît à Dieu, il ne trouvera personne qui en veuille. Combien a-t-on loué l'action de l'évêque Aurélius ! Un homme, qui n'avait point d'enfants et qui n'en espérait pas, donna tous ses biens à l'Eglise, se réservant l'usufruit. Des enfants lui étant venus, Aurélius lui rendit ce qu'il avait donné : il pouvait ne pas faire cette restitution, selon le monde, mais non pas selon Dieu (1). » Saint Augustin

(1) Sermon 355 sur la vie et les mœurs du clergé. Edit. Migne. Tome V, p. 1570.

d'ailleurs poussait encore plus loin la délicatesse. Un habitant de la ville d'Hippone, qui lui avait donné une terre pour son église, la lui ayant réclamée, il s'empessa de la restituer, bien que le donateur n'eût aucune raison valable de revenir sur un fait accompli (1).

Ce que j'ai dit des doctrines et des tendances de Saint Augustin en ces matières, suffira, je pense, pour faire apprécier la sagesse de ses vues, et pour montrer qu'il n'appartenait pas à cette école de théologiens, qui risque de compromettre l'influence légitime du clergé, en voulant étendre démesurément sa puissance.

(1) Vie de Saint Augustin. Possid. Ch. XXIV.

CONCLUSION.

Je me suis proposé dans ce qui précède de reproduire les idées politiques de Saint Augustin, et j'ai cru devoir les rapprocher de celles de plusieurs autres Docteurs, ses devanciers ou ses contemporains. Il convient maintenant de les dégager des considérations accessoires et de les ramener à ce qu'elles ont de plus essentiel. Est-il possible de former un système complet avec des doctrines éparses dans des ouvrages qui n'ont qu'incidemment trait à la politique? Je vais essayer du moins de les coordonner dans un résumé succinct, et d'en apprécier le caractère et la portée.

Suivant le saint Docteur, l'homme était primitivement appelé à vivre heureux et libre sous la seule autorité de Dieu. C'est sa déchéance, conséquence du péché originel, qui a

entraîné son asservissement. Il est devenu esclave de ses passions, esclave du monde extérieur. En même temps qu'il a perdu l'innocence, la maladie, l'indigence, l'oppression sont devenues son partage. Qu'il cherche à adoucir ses maux, cela est naturel, mais ce qui lui importe bien plus, c'est de s'affranchir de ses misères morales, de préparer sa réhabilitation et de mériter la félicité éternelle. Telle est sa véritable fin, celle qu'il doit poursuivre de toutes ses forces, celle vers laquelle doivent le diriger les deux puissances, autrefois confondues et distinctes sous la loi nouvelle, qui conduisent la société. Si, à la différence du pouvoir religieux, le pouvoir civil est spécialement chargé d'assurer l'ordre matériel, il n'en doit pas moins employer tous ses efforts à guider et à retenir les peuples dans la voie de l'orthodoxie, hors de laquelle il n'y a point de salut. Le triomphe de la religion est le but suprême de la politique.

Placé à cette hauteur, d'où il considère les choses du Gouvernement, Saint Augustin en découvre les parties supérieures ; mais plusieurs points importants lui échappent. De là ce qu'il y a d'élevé et d'imparfait à la fois dans sa doctrine.

Condamnant expressément l'anarchie, il a enseigné avec Saint Paul que le pouvoir est d'institution divine, et, qu'indispensable à la vie même des sociétés, il existe non pas en vertu d'une convention humaine, mais par la volonté de Dieu. Pour lui, le pouvoir est sacré et inviolable. Quelque forme qu'il revête, il a droit à l'obéissance, car les formes politiques n'ont pas une valeur absolue ; plus ou moins convenables, suivant les circonstances, elles sont toutes acceptables,

pourvu qu'elles s'accromodent avec la justice, dont on ne peut séparer la religion. Ministre de Dieu, le souverain tient de lui le droit de dicter des lois et de punir. Ses prescriptions comme ses actes doivent être en harmonie avec les desseins de Celui qu'il représente. Autant ses attributions sont relevées, autant sa responsabilité est grande ; autant sont impérieux ses devoirs. De leur côté, en échange de la protection dont il les couvre, les sujets doivent l'aimer, le respecter et lui obéir, excepté en ce qui pourrait être contraire aux ordres de Dieu. Malgré une certaine disposition à se replier sur lui-même et à tourner sa pensée vers le Ciel, le Chrétien regarde comme une obligation de servir le souverain sur les champs de bataille comme ailleurs. Son amour pour Dieu, qui domine toutes ses affections, n'est pas exclusif et ne gêne en rien ses devoirs de citoyen et de sujet. — Ainsi le saint Docteur a abrité le pouvoir civil dans une région supérieure ; ainsi il s'est attaché à le défendre contre l'esprit de révolte, et en même temps à le prémunir contre ses propres excès. Il ne l'a pas d'ailleurs affaibli, en affectant de subordonner le temporel au spirituel, et en soulevant entre eux certaines questions de prééminence, qui ne s'agitent d'ordinaire que pour diminuer l'indépendance de l'Etat. Nous avons vu qu'il professait un respect sincère pour les puissances établies, et que, par ses exemples autant que par ses préceptes, il prêchait, au clergé la modération et le désintéressement.

Mais, s'il a su de la sorte donner à l'autorité une base solide, il ne paraît pas avoir assez compris qu'il est juste et

utile de faire une part à la liberté dans la vie des peuples comme dans celle des individus.

Dieu, qui est la source du pouvoir, ne le donne pas aux Princes directement, sans intermédiaire ; il appartient à la société de le conférer, et ce droit, pour être souvent en désaccord avec les faits, n'en est pas moins incontestable. En omettant de préciser les conditions qui font la légitimité du pouvoir, St Augustin laissait déjà dans l'ombre le principe de la souveraineté du peuple. Il a fait plus : il a formellement nié ce principe, lorsqu'il a enseigné que les Princes, quelle que fût leur conduite, n'avaient pas de juges sur la terre, et qu'absolument inviolables ils n'avaient de compte à rendre qu'à Dieu.

Les droits politiques ainsi méconnus, on ne voit pas qu'il ait montré plus de souci pour les autres libertés, pour la liberté individuelle par exemple. Ce n'est pas qu'on ne sente parfois dans ses écrits l'inspiration généreuse de l'Évangile qui, en proclamant l'égalité des hommes devant Dieu, a effacé les distances arbitraires qui les séparaient, et a préparé ainsi l'avènement de l'égalité civile et de la liberté. Il a montré dans son appréciation de la République romaine qu'il n'avait pas de complaisance pour les injustices de l'aristocratie. Il a en outre, en glorifiant le travail, et plus particulièrement le travail manuel, relevé par cela même les classes inférieures. Toutefois, il ne semble pas avoir toujours bien mesuré la portée sociale des passages de l'Écriture, dont il se faisait l'interprète. Ainsi, il a trop facilement accepté l'institution de l'esclavage, et

loin de songer à la détruire, il n'a pas même entrevu pour l'avenir la possibilité de la supprimer.

Est-il vrai, comme on l'a prétendu, que contraire à la propriété individuelle, il ait plus ou moins expressément adhéré à certaines utopies connues dans les temps modernes sous le nom de communisme et de socialisme? Pour avancer une telle opinion, il faut complètement oublier la pensée commune à tous les Pères de l'Eglise. Si désireux qu'ils fussent de soulager la misère de leurs semblables, ils envisageaient trop la vie sous son côté moral pour rêver un nivellement, d'ailleurs injuste, dont le plus grave défaut à leurs yeux eût été de faire disparaître la charité, l'une des vertus fondamentales du Christianisme. Saint Augustin a été au contraire le défenseur de la propriété. Seulement il est juste de dire qu'il n'en a pas découvert la véritable source, et qu'il l'a considérée comme une concession du pouvoir, tandis que le propriétaire puise directement dans son travail ou dans celui de ses auteurs un droit que la société se borne à protéger dans l'intérêt général.

En ce qui concerne la liberté religieuse dont les premiers Chrétiens s'étaient montrés si jaloux, non seulement il ne l'a pas revendiquée, non seulement il ne l'a pas établie par des raisons concluantes, mais encore il l'a niée complètement. Nous connaissons les motifs qui l'ont déterminé à se pro-

noncer pour l'intolérance : il voulait à tout prix assurer le triomphe de l'orthodoxie et fonder l'unité catholique. Toutefois , quel que fût son dessein , il n'est pas possible d'approuver les moyens à l'aide desquels il voulait le réaliser. Sans méconnaître , même au point de vue politique , l'importance de la religion et les avantages de l'unité en matière de foi, il faut, je crois, admettre qu'enlevant à l'homme le moyen de se tromper, comme le souhaite Saint Augustin, on risquerait fort d'entraver le développement général de sa nature ; que l'Eglise doit désirer conquérir les âmes par la persuasion ; que l'Etat, de son côté, tout en soutenant la religion, doit laisser à l'esprit humain le plus de latitude possible, et n'en gêner les manifestations que si elles sont contraires à la morale et à l'ordre public.

Au fond Saint Augustin , ne voyant dans la vie que des devoirs à remplir, s'intéressait peu aux droits des sujets. Quand il leur disait avec Saint Paul: « obéissez à Dieu plutôt qu'aux hommes » et qu'il les conviait de la sorte à examiner les actes de l'autorité, il n'entendait les affranchir d'un côté que pour les soumettre plus étroitement de l'autre. Il voulait qu'ils obéissent sans réserve pour le temporel au pouvoir civil, pour le spirituel au pouvoir religieux. Or, cette doctrine, qui entrave trop le libre arbitre, est plus favorable à l'ordre qu'au développement de la société. Dans une introduction remarquable

un savant traducteur de la Cité de Dieu a émis l'opinion que Saint Augustin avait conçu l'idée moderne du progrès (1). On en découvre en effet la trace dans deux passages (2), qui peut-être ont inspiré les pages tant citées de Bacon et de Pascal. Mais en admettant que, dans une appréciation générale des destinées du monde, le saint Docteur ait compris le progrès comme nous l'entendons de nos jours, on ne saurait conclure de là qu'il ait senti le besoin d'y travailler activement. Ses tendances, s'il m'est permis de me servir de cette expression toute moderne, me semblent essentiellement conservatrices. Ce qu'il recherche, c'est le progrès dans la voie religieuse. Ce qui le préoccupe, ce n'est pas l'avenir terrestre de l'humanité, c'est son avenir éternel.

Cependant, il y avait dans le Christianisme une semence de liberté qui, enfouie pour un temps, devait plus tard germer et fructifier dans le monde. Certains problèmes que Saint Augustin avait omis, sous l'empire de nécessités plus urgentes, d'autres devaient les aborder. D'autres devaient rectifier certaines parties de ses doctrines, empreintes d'un caractère trop exclusif. Approfondissant la question de l'origine du pouvoir Saint Thomas et ses disciples ont reconnu que, s'il était en soi d'institution divine, les peuples n'en avaient pas moins le droit

(1) M. Saisset. Préface d'une traduction de la Cité de Dieu.

(2) Cité de Dieu, livre X, ch. XIV — de questionibus octoginta tribus qu. 58.

d'en disposer ; ils ont reconnu en outre, que les princes indignes n'étaient pas justiciables de Dieu seul. Il est vrai qu'en établissant ainsi la souveraineté du peuple, ils la subordonnaient, elle-même à celle de l'Église qui, fortement organisée alors, était à la fois l'arbitre des gouvernants et des gouvernés. D'un autre côté, des évêques, des conciles, des papes protestèrent de plus en plus contre l'institution de l'esclavage et s'efforcèrent de l'abolir. D'éminents Docteurs, tels que Gerson, déclarèrent que les rois n'avaient pas le droit d'user de leurs sujets et de leurs biens à leur volonté, ni de les soumettre arbitrairement à des impôts (1). On sait d'ailleurs quel chemin fit lui-même le principe de la liberté de conscience.

Mais la liberté ne se fonde pas sans amener des excès, et les excès produisent naturellement des réactions. S'élevant contre l'esprit d'indépendance, le dix-septième siècle s'attacha à restaurer l'autorité, et par un entraînement ordinaire il tendit à l'absolutisme. Dans de telles circonstances les doctrines politiques de Saint Augustin devaient obtenir d'autant plus de crédit. En effet, elles ont exercé plus une influence manifeste, qui sous quelques rapports n'a pas été heureuse : Bossuet plus particulièrement s'en est inspiré. L'auteur de l'Histoire universelle, qui peut être a puisé dans la Cité de Dieu l'idée fondamentale de ce célèbre ouvrage, a fait à Saint Augustin

(1) *Contra adulat. princip. Consider. 6.*

beaucoup d'autres emprunts. Aussi trouve-t-on dans leurs principes, malgré les différences qui les séparent, de nombreuses et frappantes ressemblances. Tous deux ont admis l'inviolabilité du pouvoir civil et son indépendance illimitée sous la main de Dieu. Tous deux ont facilement accepté l'institution de l'esclavage(1), et soutenu par les mêmes raisons la doctrine de l'intolérance. Tous deux enfin, exclusivement préoccupés d'assurer l'unité religieuse et l'ordre politique, ont mis trop à l'écart la liberté, qui doit avoir aussi sa place, parce que, répondant d'ailleurs à un besoin réel, elle importe à la dignité humaine, et contribue au perfectionnement intellectuel et moral des sociétés.

(1) Bossuet, cinquième avertissement aux Protestants L.

Vu et lu à Paris, en Sorbonne, le 4 Février 1859,

par le doyen de la Faculté des Lettres de Paris,

J.-VICT. LE CLERC.

Permis d'imprimer,

Le Vice-Recteur,

ARTAUD.

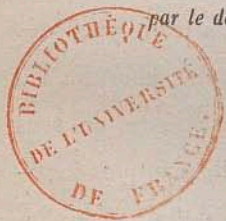


TABLE DES MATIÈRES.

| | |
|--|--------|
| INTRODUCTION. | page 1 |
| I. — De l'origine et du fondement du pouvoir civil. | 1 |
| II. — Des diverses formes de gouvernement. | 13 |
| III. — Des attributions et des devoirs du pouvoir civil. | 21 |
| IV. — Des devoirs des gouvernés. | 33 |
| V. — De la liberté individuelle. | 44 |
| VI. — Du droit de propriété. | 58 |
| VII. — De la liberté religieuse. | 75 |
| VIII. — Des rapports de l'Église et de l'Etat. | 97 |
| CONCLUSION. | 110 |



