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

Band: 3 (1870)

Artikel: La théologie de Leibniz. Partie 2

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

Kapitel: IV: Les sacrements

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

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 16.07.2025

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

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

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

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

IV. Les sacrements.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

V. Le culte chrétien.

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