

Continuation de la crise doctrinale dans l'Église catholique-romaine en France

Autor(en): **Michaud, E.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue internationale de théologie = Internationale theologische Zeitschrift = International theological review**

Band (Jahr): **13 (1905)**

Heft 51

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-403630>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

CONTINUATION DE LA CRISE DOCTRINALE DANS L'ÉGLISE CATHOLIQUE-ROMAINE EN FRANCE.

(4^e article.¹)

* **La Réforme à Rome.** — On lira certainement avec un vif intérêt la lettre suivante adressée de Rome au *Journal de Genève*, (30 avril 1905) :

« Je vous signalais dernièrement un intéressant opuscule paru ici avec l'approbation, ou, tout au moins, la pleine autorisation du pape et qui préconisait un vaste plan de réformes dans l'administration ecclésiastique. L'auteur — un personnage de marque — y disait au clergé italien, et spécialement aux prélats romains, de très dures vérités.

Cet opuscule en a suscité un autre, qui produit presque autant d'impression et que toute la presse italienne discute avec un vif intérêt. L'auteur de ce nouvel opuscule — qui signe « un prélat romain » — se distingue, lui aussi, par la sincérité de son accent et la franchise de son langage. Vous me permettrez de vous dire quelques mots de ce nouvel écrit, d'autant plus important et digne d'attention qu'il a reçu le visa de l'autorité ecclésiastique.

L'auteur part de cette idée très juste que, pour réformer le peuple, l'Église doit commencer par se réformer elle-même, en Italie spécialement, où, selon les expressions mêmes de l'opuscule, « on est plus superstitieux que croyant, plus bigot que dévot ». C'est au clergé spécialement qu'il appartient de redresser le sens religieux du peuple italien et de lui enseigner qu'avant d'invoquer les saints il doit commencer par prier Dieu et Jésus-Christ. Et si le clergé lui-même est infidèle à sa mission, c'est que l'enseignement ecclésiastique laisse profondément à désirer. *C'est donc cet enseignement qu'il faut commencer par réformer.* Sur ce sujet, l'auteur expose tout un ensemble d'idées parfaitement justes.

¹) Voir les numéros 48, 49 et 50 de la « Revue ».

L'enseignement théologique doit se mettre, dit-il, à *la hauteur de la science contemporaine*. « Au lieu de partir en guerre contre des adversaires morts et enterrés depuis longtemps, la théologie catholique doit regarder en face son nouvel ennemi, le criticisme contemporain. » L'auteur — qui fait évidemment allusion à la condamnation de l'abbé Loisy, ou du moins à la forme qu'a revêtu cette condamnation — ajoute que le Saint-Siège ferait bien de prendre des décisions moins précipitées en ce qui regarde « les doctrines nouvelles », si hardies qu'elles puissent paraître. Les œuvres qui patronnent de nouvelles hypothèses de critique biblique et d'apologétique religieuse devraient plus facilement trouver la route des chaires d'enseignement pour y être discutées avec sérénité, que celle du Saint-Office ou de l'Index pour y être condamnées précipitamment. La condamnation de Galilée, ce lieu commun de la polémique anticatholique qui a fait tant de mal à l'Eglise, semble n'avoir *rien appris* du tout à ceux qui dirigent les congrégations romaines. Ailleurs l'opuscule se plaint qu'on ait cessé ou à peu près de convoquer la commission biblique nommée par Léon XIII. Alors qu'on devrait au contraire « étendre ses pouvoirs et dilater son champ d'action », on semble viser à la laisser « mourir d'inertie ».

L'opuscule touche un autre point non moins important. Il voudrait que le Saint-Siège définît un peu plus clairement qu'on ne l'a fait jusqu'à présent « *les limites de l'infailibilité pontificale* aussi bien que la valeur des décisions rendues par les tribunaux ecclésiastiques romains ». Le conseil est plein d'a propos. En dehors du catholicisme, on se fait parfois des idées très fausses à ce sujet. Beaucoup s'imaginent que l'infailibilité — d'après la doctrine de l'Eglise — s'étend à toutes les manifestations du pape et du Saint-Siège, alors que, en réalité, elle est réservée à quelques actes exceptionnels du souverain pontife. Ainsi Léon XIII, durant son pontificat de 25 ans, n'en a *jamais* fait usage.

L'auteur demande également à Pie X de revenir à la simplicité évangélique et de sacrifier « le faste de la cour pontificale, scandale des âmes timorées des catholiques étrangers et sujet de plaisanteries et de sarcasmes pour nos adversaires ». Il voudrait qu'une égalité plus raisonnable régnât entre les diverses fractions du clergé romain et qu'on fit cesser le scandale « *de gros traitements accordés à des personnes qui ne font rien, tandis que celles qui travaillent n'ont qu'un maigre salaire* ».

Relativement à la question romaine, l'opuscule contient des idées d'une parfaite justesse. Il considère le maintien du *statu quo* comme constituant la meilleure et la plus pratique des solutions.

Il faut laisser au temps le soin d'accomplir son œuvre et d'élaborer la formule historique de l'accord qui tôt ou tard s'établira entre les deux pouvoirs qui cohabitent dans la Ville Eternelle. Jusque-là toute autre solution ne ferait que brusquer et gâter les choses.

L'auteur de l'opuscule, qui a son franc-parler sur tout, ne ménage pas les congrégations religieuses ou tout au moins quelques-unes d'entre elles. Il trouve d'abord qu'elles sont *trop nombreuses*. A la rigueur, on pourrait toutes les ramener à *cinq ou six*. En outre, beaucoup de ces congrégations ont *complètement dégénéré* de leur but primitif. Elles apportent dans l'Eglise « un esprit de corps, des velléités, des ambitions, des façons d'agir » qui ne sont pas toujours très profitables au catholicisme.

Le « prélat » auteur de l'opuscule n'approuve pas, certes, les dénis de justice dont certains gouvernements se rendent coupables à leur endroit, mais il avoue que, par leur attitude, les congrégations ont souvent prêté le flanc à ces attaques.

Ce n'est certes pas la première fois que de pareilles critiques se produisent dans l'Eglise. Mais ce qui en constitue l'importance, je le répète, c'est qu'elles puissent aujourd'hui affronter le grand jour de la publicité avec le laisser-passer de l'autorité ecclésiastique. Une telle liberté de critique et d'appréciation sur les questions religieuses est chose absolument nouvelle à Rome.

Cette floraison d'opuscules a une autre signification. Elle prouve que, *même dans ce milieu romain*, imbu à l'excès de l'esprit conservateur et qui passait pour le plus réfractaire à l'idée de progrès, *il se manifeste un mouvement puissant pour une réforme du catholicisme*, réforme non pas doctrinale, sans doute, mais morale, disciplinaire et administrative. Des esprits généreux aspirent à rajeunir le catholicisme, à alléger du poids mort du passé, à le rendre plus souple, plus vivant, plus chrétien, plus conforme aux besoins des temps nouveaux. Il est trop tôt encore pour prévoir si ce courant réformateur aboutira, ne fût-ce que partiellement. On n'en doit pas moins signaler comme un signe des temps et un acte de courage de la part du Vatican, la faculté laissée aux écrivains catholiques de produire librement leurs plans de réformes et de signaler les abus qu'ils veulent éliminer. »

Ces faits ont été confirmés, avec de nouveaux détails, par le correspondant romain de la *Gazette de Lausanne* (22 mai 1905). Ces deux correspondants s'entendent à faire remarquer qu'il ne s'agit pas d'une réforme *doctrinale*, mais seulement morale, disciplinaire et administrative. S'il en était ainsi, ce serait déjà grave. Mais les documents suivants montreront au lecteur qu'il s'agit

bien réellement, dans l'Eglise romaine, d'une *crise doctrinale* très profonde; crise qui aboutira, espérons-le, à une véritable réforme de la théologie et de la dogmatique erronée de cette Eglise.

* **Y a-t-il des erreurs dans la Bible?** — Trois réponses: 1° Les uns disent: La Bible est un livre inspiré; donc elle ne contient aucune erreur. — 2° D'autres disent: C'est cependant un fait notoire qu'il y a dans la Bible une quantité d'inexactitudes, en matière de science, d'histoire, etc. Donc avouons ces *inexactitudes*, mais disons que ce ne sont pas des *erreurs*; ainsi nous sauvons l'« inerrance » biblique. — 3° Les autres répliquent aux premiers qu'un livre peut être inspiré en matière de religion, et contenir des erreurs en dehors des sphères religieuses, et aux seconds que leur distinction n'est qu'un artifice, « un *Deus ex machina* introduit pour le besoin de la cause » (*Annales de philosophie chrétienne*, mars 1905, p. 596).

La seconde opinion est représentée surtout par le P. Brucker, jésuite, le P. Lagrange, dominicain, etc., qui argumentent ainsi: Les Juifs n'avaient pas une classe de livres dits historiques; ceux que nous considérons trop facilement comme tels, n'étaient que des livres moraux: Thora, Nebiim, Ketubim. Les écrivains bibliques ne visaient que l'idée à inculquer, et leurs récits étaient écrits dans le style du pays et à la manière de l'époque; ils racontaient les faits d'après les apparences et les manières de s'exprimer; ils s'en tenaient aux apparences et ne jugeaient jamais au fond; or, quand on ne juge pas, il n'y a ni affirmation, ni négation; donc il n'y a dans leurs récits ni vérité ni erreur, puisqu'il n'y a pas jugement; il n'y a qu'insouciance. Ils rapportaient des apparences scientifiques ou historiques, rien de plus. Donc ils ne se trompaient pas, même quand ils racontaient des inexactitudes (p. 601-604).

M. F. Girerd voit dans cette « ingénieuse » théorie une « mystification » (p. 604). Il admet bien « la théorie de l'affirmation divine, d'après laquelle, à peu près seules, la foi et la morale jouissaient du privilège de l'infaillibilité, parce que, à peu près seules, les choses de foi et de mœurs ont été garanties par Dieu » (p. 608). Il demande que l'on fasse de l'exégèse exacte, d'après les règles de l'exégèse scientifique, sans se laisser influencer en cette matière par des points de vue théologiques: c'est à la théologie, qui puise dans la Bible comme dans une source, à se conformer à la nature de cette source. L'explication du P. Lagrange contient des difficultés psychologiques énormes. En somme, M. Girerd conclut ainsi cette étude (p. 617): « La formule traditionnelle « Pas d'erreurs dans la Bible » est, dit avec raison le P. Durand, une formule comme une

autre, à laquelle, par conséquent, on ne doit pas faire appel, avant d'être sûr de l'avoir bien comprise. « Toute formule mal interprétée devient une source d'erreurs; si elle est simplement incomprise, c'est une entrave. Sans fausser la doctrine qu'une formule résume, on peut, avec le temps, arriver à une meilleure intelligence de la formule elle-même¹⁾. » Aussi espère-t-on pouvoir revenir un jour sur ces questions, et leur donner un développement convenable. »

* **La notion de la foi, d'après M. Loisy.** — Les théologiens de l'Église romaine (à laquelle appartient M. Loisy) ont enseigné jusqu'à présent que la foi en J.-C. est fondée sur la vie et les actes de J.-C., et qu'ainsi la foi est subordonnée à l'histoire, dont elle dépend. Or, M. Loisy change tout cela, tout en restant romaniste. Il enseigne que, là où il s'agit de la foi, il ne saurait être question d'histoire; qu'ainsi lui, Loisy, en tant qu'historien, n'a pas à se prononcer sur le fait de l'incarnation du Verbe en J.-C., ni sur les faits de sa résurrection et de son ascension, pas plus que sur les faits dits miraculeux qui lui sont attribués. Et pourquoi se récusé-t-il sur ces faits, lui historien? C'est, dit-il, que ces affirmations sont *pour la foi, et non pas pour l'histoire*. Voici ses propres paroles: « La résurrection du Sauveur n'est pas proprement un fait d'ordre historique, comme a été la vie terrestre du Christ, mais un fait d'ordre purement surnaturel, *suprahistorique*, et elle n'est *pas démontrable ni démontrée* par le seul témoignage de l'histoire, indépendamment du témoignage de la foi, *dont la force n'est appréciable que pour la foi même* » (Autour d'un petit livre, p. 168-169). Sur quoi M. Hébert remarque (*Evolution de la foi catholique*, p. 199): « Non que M. Loisy abandonne jamais de vue, *dans sa foi*, les faits historiques; mais ces faits sont toujours matière à idéalisation; *s'ils étaient de la vraie histoire*, le Christ serait Dieu *pour l'histoire*, serait ressuscité *pour l'histoire*; ou pour parler plus clairement, l'incarnation d'une personne divine serait *de l'histoire*, sa résurrection serait *de l'histoire*. C'est bien ainsi que l'Église l'entend, et lorsque M. Loisy veut la convaincre du contraire, elle proteste et *anathématise*. »

Donc deux choses sont claires: 1° M. Loisy viole l'orthodoxie romaine et reste dans l'Église romaine qui le condamne; 2° il sépare complètement la foi et l'histoire, il en fait deux domaines séparés, et il enlève à la foi sa base historique, qui n'est plus pour elle un moyen de démonstration. Comment se démontre-t-elle à ceux qui ne croient pas et qu'elle doit convaincre de la nécessité de croire? C'est ce que M. Loisy ne dit pas, car il déclare qu'il n'est ni philosophe ni théologien, mais seulement historien.

¹⁾ « Etudes », 5 février 1902, p. 345.

M. Hébert appelle le catholicisme de cette école « le catholicisme symboliste ». Il rejette le mot « catholicisme libéral », « ce terme, dit-il, étant depuis longtemps appliqué au système des Montalembert, des Dupanloup : l'Eglise libre dans l'Etat libre » (p. 205). Remarquons, en passant, que M. Hébert ne voit que la moitié politique du sens de la qualification en question. A côté du *catholicisme libéral* dans le sens *politique*, il y avait le catholicisme libéral dans le sens *théologique*, dont l'un des articles était l'opposition contre « l'idole du Vatican », contre l'ultramontanisme de Veuillot, contre l'infailibilité papale, etc. Quoi qu'il en soit, M. Hébert voit dans le symbolisme de M. Loisy et de son école « une timide et inavouée réalisation de l'évolution de la foi *surnaturelle* et de son retour à la foi *naturelle*; *expédient de transition*, respectable lorsqu'il sert à éviter bouleversement et cataclysme à certaines consciences obstinément attachées aux impressions héréditaires, *mais qui ne saurait servir à grouper des consciences demeurées étrangères à la formation ecclésiastique traditionnelle* ». Donc, à en croire M. Hébert, le « fidéisme » ou le « symbolisme » de M. Loisy et des romanistes loisyistes ne serait que du *naturalisme*, encore dissimulé.

Encore une fois, Rome niera-t-elle la crise doctrinale et même dogmatique qui la travaille ?

* **Une étrange notion du dogme.** — M. Stéphane Levasseur a écrit dans les « Annales de philosophie chrétienne » (avril 1905, p. 92) : « Je demande aux protestants : Pourquoi n'avez-vous plus de dogmes nouveaux depuis Luther ? Ils doivent répondre : *Nous ne sommes plus libres, notre système consiste en ce que la lettre prévaut sur notre esprit religieux. Ce que Luther et Calvin ont dit, c'est notre limite.* — Je demande aux catholiques qui écrivent que la spéculation théologique peut ne pas être libre : Pourquoi avez-vous *deux dogmes nouveaux* depuis le concile de Trente ? Ils doivent me répondre : C'est parce que *nul* système philosophique et purement naturel n'enchaîne l'esprit catholique. *C'est clair, le protestant n'est pas libre : la lettre traditionnelle tue son esprit dogmatique.* Le catholique est libre, car dans l'Eglise la lettre, la tradition, les formules théologiques sont subordonnées au principe surnaturel qui la vivifie et la fait évoluer. »

Cette citation est plus qu'amusante, elle est stupéfiante. En effet : 1° Quand l'auteur parle du catholique, il parle évidemment du catholique *romain*. Or, comment peut-il dire que le catholique *romain* est libre, et cela dans les *Annales de philosophie chrétienne*, dont le directeur a été condamné par l'Index et a dû se soumettre ? Premier paradoxe. — 2° Quand il dit que les pro-

testants ne sont plus libres et que la « lettre traditionnelle » les tue, il veut évidemment plaisanter : car il doit savoir que, loin d'être accusés de manquer de la liberté d'évolution, les protestants sont accusés par les catholiques-romains précisément du contraire, à savoir d'abuser de cette liberté et de la pousser même jusqu'à la licence ; et les faits sont là, effectivement, pour prouver que, loin d'être *limités* par Luther et par Calvin, il y a longtemps qu'ils ont dépassé ces deux limites et qu'ils ont même répudié la plupart des doctrines du XVI^e siècle. S'il y a évolution, certes c'est donc bien chez les protestants. Deuxième paradoxe. — 3^o L'auteur paraît attacher l'idée de *liberté* à l'idée de *dogme*, de sorte que plus une Eglise proclamerait de dogmes nouveaux, plus elle jouirait de la liberté ! C'est absolument comme si l'on disait que plus un individu fabrique de chaînes et de menottes pour se lier les pieds et les mains, plus il est libre ! Celui qui est libre de tuer sa propre liberté est d'autant plus libre qu'il l'a tuée ! Je n'ai pas la cruauté d'insister sur ce troisième paradoxe. — 4^o C'est un fait que l'Eglise catholique a toujours considéré le dogme, le vrai dogme, comme une doctrine révélée par le Christ, donc divine, donc fixe, donc inaltérable et obligatoire pour tous les vrais chrétiens. Or, pour l'auteur, le dogme paraît être *toute doctrine nouvelle* que l'Eglise juge à propos de définir, ou plutôt, qu'il lui plaît de définir, sous le prétexte de sanctionner une évolution ! On voit la différence, l'abîme creusé par cette nouvelle définition entre la nouvelle Eglise ultramontaine de l'évolution papiste et l'ancienne Eglise de la révélation chrétienne. Quatrième paradoxe. — 5^o Un comble. L'auteur, s'indignant qu'un de ses coreligionnaires ait pu affirmer que la théologie n'est pas libre, ajoute : « La question est très grave. Pour moi, *c'est du pur protestatisme, c'est Dœllinger en chair et en os.* » L'auteur a bien raison de trouver très grave l'affirmation susdite et de s'indigner. Mais n'est-il pas étrange d'attribuer au protestantisme cette affirmation que la théologie n'est pas libre, lorsque tous les jours les protestants émettent en toute liberté toute espèce de doctrines théologiques nouvelles ? De même, n'est-il pas étrange d'attribuer cette même doctrine à Dœllinger, sous le prétexte qu'il n'a pas reconnu au pape le droit d'altérer et de falsifier le dogme chrétien, c'est-à-dire le dogme enseigné par le Christ ? Comme si la théologie-science était le dogme-révélation ! Comme si la théologie-science ne pouvait pas, ne devait pas se perfectionner, donc évoluer librement, selon le progrès des sciences, et cela sans qu'il soit besoin de toucher au dépôt divin (*depositum custodi*), ni d'altérer en quoi que ce soit les enseignements objectifs et positifs du Christ ! M. Stéphane Levasseur se méprend complètement sur la doctrine de Dœllinger et sur la nature même

de l'ancien-catholicisme. Les anciens-catholiques sont *anciens*, en ce sens qu'ils maintiennent le dogme ancien contenu dans l'Évangile et dans la tradition universelle, constante et unanime de l'Église, mais ils sont *modernes* comme la science même; et si quelqu'un réclame la *théologie scientifique et évolutive dans le dogme fixe*, ce n'est pas à Rome qu'il doit s'adresser, mais à l'ancienne Église catholique, *toujours ancienne par ses dogmes, toujours nouvelle par sa théologie scientifique*.

* **La notion de la tradition.** — Les romanistes, pour légitimer leurs nouveaux dogmes, avaient imaginé la théorie du passage de l'implicite à l'explicite. Mais ils entendaient encore par le mot « implicite » une foi connue quoique vaguement, non définie, non même écrite dans les documents canoniques, mais cependant assez connue pour être transmise oralement jusqu'à nos jours; et cette foi non encore définie, ils la trouvaient dans les documents apocryphes, dans des récits privés de tel chrétien à tel autre. Aujourd'hui, grâce à MM. Blondel et Loisy, cette *connaissance* implicite vague et indéfinie de la vérité en question, n'est plus nécessaire. L'implicite est suffisamment implicite s'il n'est qu'inconscient; pourvu qu'il soit *vécu* — c'est le mot nouveau —, cela suffit. Comment une vérité divine, révélée par le Christ, peut-elle être *vécue* et transmise, sans que l'âme en ait conscience, sans qu'elle s'en doute, sans qu'elle en ait la moindre idée? Telle est la nouvelle difficulté, que ces messieurs n'expliquent pas et justifient encore moins, mais qu'ils considèrent comme exacte. M. Blondel dit que cela se passe tout à fait dans les profondeurs de l'âme, là où il n'y a pas de réflexion. Et l'on croit que c'est très profond! La tradition apporte à la conscience, dit-il, des éléments *jusqu'alors retenus dans les profondeurs de la foi et de la pratique, plutôt qu'exprimés, relatés et réfléchis*. Et c'est ainsi que « nous apprenons sans cesse du nouveau, parce que cette tradition fait passer quelque chose de l'implicite vécu à l'explicite connu ». C'est ainsi que le tour de force est accompli, et que Rome peut définir tout ce qui lui plaît, l'assomption de Marie, l'immaculée-conception de Joseph, etc., etc.; car il y a toujours quelqu'un qui a pu, dans le passé, concevoir ces possibilités comme on conçoit tous les rêves imaginables, et cela suffit; bien plus, cette mention de cette possibilité par un individu quelconque n'est même plus nécessaire. Le pape dira que c'était inconscient mais vécu! Vécu où? Dans les profondeurs de la foi et de la pratique! On aura *vécu* et *pratiqué* l'assomption de Marie et l'immaculée-conception de Joseph! Comment cela? Nul n'en a ni conscience ni idée. N'importe! C'est tout de même vécu et pratiqué dans les profondeurs!... O pro-

fondeur ! — Décidément, ces nouveaux génies se moquent de nous et de la foi elle-même. Que nous ayons en nous des tendances plus ou moins inconscientes, nul ne l'ignore, et pas n'est besoin d'être profond pour avoir connaissance de cet *abc* psychologique ; mais ce sont là des tendances *de nature*, qui portent sur des choses inhérentes à notre nature, et non sur des vérités qui ont été révélées, et que ceux à qui elles ont été révélées ont dû sinon comprendre parfaitement et complètement, du moins connaître assez pour les transmettre *intelligemment*, donc *sciemment*. L'inconscience ici est de toute impossibilité.

* **Le critérium catholique.** — Aujourd'hui le critérium de l'Eglise romaine est l'enseignement du pape, soit lorsque le pape enseigne *ex cathedra*, soit lorsqu'il décide, par un décret officiel quelconque, qu'on doit s'en tenir à telle doctrine. Tel n'était pas le critérium de l'ancienne Eglise catholique. Bien des théologiens restés dans l'Eglise romaine actuelle ont encore le souvenir de ce dernier. L'un d'eux, dans l'*Ami du clergé* du 23 février dernier, s'est posé cette question : « Quelle est en théologie la valeur du consentement unanime des Pères et de l'infaillibilité passive de l'Eglise enseignée ? »

Cette question est mal posée. L'auteur doit savoir que le critérium catholique était celui-ci : « Ce qui a été *cru* partout, toujours et par tous. » Voilà ce que nous tenons, *id teneamus*. Vincent de Lérins parle de témoignage : toutes les Eglises fidèles doivent témoigner leur foi. Les théologiens romanistes ont remplacé ce témoignage par un *consensus* ; ce n'est pas tout à fait la même chose. De plus, ils ont restreint ce *consensus* aux Pères ; ce qui est une seconde inexactitude. En outre, ils ont inventé une infaillibilité passive de l'Eglise enseignée ; ce qui est une pure mystification.

Un tel procédé est-il le fait de la simple ignorance ou de la mauvaise foi ? Quiconque a le sentiment de la loyauté, n'hésitera pas à répondre.

Quoi qu'il en soit, voici la réponse de l'*Ami du clergé* : « Autre chose est la question de droit, autre chose la question de fait, en matière d'enseignement patristique et de *sensus fidelium*. En droit, en majeure théorique de principe, la caractéristique de l'infaillibilité est bien certainement attachée à l'enseignement commun des Pères et à la foi commune des fidèles. »

Nous pourrions nous en tenir à cet aveu qui est très net. L'auteur n'y voit qu'un *droit* ! mais n'est-t-il pas manifeste que c'est un *fait* ? Car il n'y a qu'à constater historiquement si, oui ou non, les Pères et les fidèles enseignent communément telle doctrine.

Rien de plus simple. Mais comme la simplicité de ce fait et de cette constatation est contraire au romanisme, il faut bien reléguer ce fait dans la catégorie des questions de droit, et imaginer un autre fait, que voici :

« En fait, continue l'*Ami*, en mineure pratique d'application, il reste à préciser dans quelles circonstances cette communauté d'enseignement et de croyance se trouve réalisée. C'est là une appréciation contingente, humaine pour ainsi dire, livrée donc aux enquêtes de la critique historique, aux interprétations personnelles des théologiens. On a pu quelquefois voir la « communauté » où elle n'existait pas, et à cause de cela revenir plus tard sur des jugements dont une instruction mieux informée a démontré l'inexactitude. Le principe général n'en souffre pas, c'est évident et cela suffit. »

Encore ici nous pourrions nous arrêter et dire avec l'*Ami* : « Cela suffit. » L'*Ami* voudrait conclure, de ce que la constatation est une « appréciation humaine », à son insuffisance et à la nécessité de la corriger par une autre « mieux informée ». Libre à lui de supposer qu'on se trompe une première fois et qu'on est exact la seconde fois. Je lui ferai remarquer qu'il parle d'appréciation personnelle là où il ne s'agit pas d'apprécier, mais simplement de constater le fait de la croyance ou de la non-croyance à telle doctrine. Pas n'est besoin d'apprécier cette doctrine en elle-même, il suffit de constater si elle est « crue » ou non. Et ceci peut se constater très exactement, dès la première enquête : car il apparaît clairement, dès la première enquête, si tous les Pères enseignent le point en question comme témoins de la foi « commune », ou s'ils ne l'enseignent pas. Voilà comment, dans l'ancienne Eglise, on a constaté la foi commune et l'enseignement commun. Et cela suffisait, l'*Ami* a raison sur ce dernier point. Dès lors, à quoi bon l'infailibilité du pape ? On n'en avait aucun besoin, et il n'en était, effectivement, pas question.

Toutefois l'*Ami* ajoute : « En somme, là où le magistère officiel et positif de l'Eglise n'a rien dit, une large place reste toujours réservée au jeu des interprétations de fait. Les anciens théologiens n'ont peut-être pas assez insisté sur cette observation. Les nouveaux peuvent le faire sans aucun préjudice pour la doctrine catholique. » L'*Ami* semble réduire l'Eglise à ce qu'il appelle « le magistère officiel et positif » ; il se trompe, car la hiérarchie était dans l'Eglise, soumise à l'Eglise, contrôlée par l'Eglise ; et l'Eglise, loin de subir les injonctions de la hiérarchie, disait anathème aux évêques et aux papes qui se trompaient. Les interprétations étaient toujours libres, dès qu'elles n'altéraient pas le dépôt du dogme sur lequel

veillait toute l'Église et non seulement la hiérarchie. L'*Ami* est charmant, lorsqu'il remarque que les anciens théologiens n'ont peut-être pas assez vu cela, mais que les nouveaux peuvent le voir. Rome n'a pas permis qu'on usât de l'ancien critérium, parce que l'ancien critérium, qui montre du doigt la vraie doctrine *catholique*, ruine la doctrine *romaine*; et l'*Ami* est bien naïf de croire que « les nouveaux théologiens » peuvent pratiquer l'ancien critérium « sans aucun préjudice pour la doctrine catholique ». Rome le lui fera bien voir à la première occasion.

En attendant, ses aveux sont très précieux et les catholiques perspicaces qui ont quelque notion des choses de l'ancienne Église et de l'ancienne théologie, ne manqueront pas de les utiliser.

* **La notion du concile œcuménique.** — Du moment que l'on admet la relativité des formules dogmatiques (voir la *Revue*, avril 1905, p. 329-331), on est logiquement forcé d'admettre que le concile lui-même n'a qu'une valeur relative et conditionnelle. C'est ce que M. le Dr G. Koch a déclaré dans les « *Annales de philosophie chrétienne* » (mars 1905, p. 625) dans les termes suivants: « Pour apprécier les définitions conciliaires, il faut examiner les intentions des pères assemblés et non peser chaque mot, chaque syllabe, comme pour y trouver l'expression d'une vérité de foi. Nous le voyons facilement par le concile de Trente. Il définit sess. 14, canon 6: « Si quis negaverit confessionem sacramentalem vel institutam vel ad salutem necessariam esse jure divino; aut dixerit modum *secrete* confitendi soli sacerdoti, quem Ecclesia *ab initio* semper observavit et observat, alienum esse ab institutione et mandato Christi, et inventum esse humanum; A. S. » — Celui qui perdrait son temps à prendre chaque mot pour une expression dogmatique incontestable et infaillible, expliquerait difficilement comment aujourd'hui beaucoup d'historiens catholiques très orthodoxes peuvent admettre que dans les premiers temps du christianisme la confession secrète n'était pas encore en usage. Le concile cependant, si l'on ne détourne pas ses paroles de leur vrai sens, dit ouvertement que la confession secrète a été en usage dans l'Église catholique dès le commencement. Ces historiens s'en rapportent à l'intention du concile de combattre le mépris de la confession considérée comme une invention humaine: la lettre du concile est évidemment contre eux. »

NB. Dans ce texte trois choses: 1° les définitions dogmatiques des conciles œcuméniques ne doivent pas être prises à la lettre, comme des expressions « incontestables et infaillibles »; 2° C'est ainsi que l'on doit entendre en particulier celles du concile de Trente; 3° Quoique ce concile définisse le contraire, c'est un fait reconnu

par « beaucoup d'historiens catholiques très orthodoxes », que la confession secrète n'était pas en usage.

* **Contre l'infaillibilité du pape.** — Dans une lettre très piquante, d'une modération pleine de fine ironie, adressée au P. Bouvier (voir les Etudes de la C^{ie} de Jésus, 20 avril 1905), M. Paul Viollet, de l'Institut, s'exprime ainsi : « . . . Je redoute les exagérations. Comment admettre, par exemple, que le pape est infaillible quand il prononce même très solennellement qu'une proposition est *temeraria* ou *piarum aurium offensiva*, ou plus vaguement que, dans un groupe de propositions, il en est certaines, d'ailleurs non spécifiées, qui sont *piarum aurium offensivæ*, alors qu'il s'est trompé sur des questions autrement importantes? . . . Faire intervenir l'infaillibilité dans la détermination de pareilles nuances, n'est-ce pas confondre toutes choses? Quoi! Le pape serait infaillible dans la qualification défavorable qu'il croit devoir donner à une proposition, et cette proposition, d'ailleurs, peut être vraie! D'où cette situation : Je devrai, d'une part, sous peine de nier l'infaillibilité de l'Eglise, tenir telle proposition pour téméraire ou offensive des oreilles pies ; je pourrai, d'autre part, tenir la même proposition pour vraie! Tel est le singulier état d'esprit (je dis singulier, je ne dis pas absurde et rigoureusement impossible) qu'admettent, ce semble, certains théologiens! Tel est le domaine infime auquel ils abaisseraient l'infaillibilité! . . . Sans doute, il existe, en dehors des dogmes de foi proprement dits, des objets sur lesquels *l'Eglise, le pape*, quand ils définissent, sont infaillibles, cela résulte tout d'abord des termes mêmes du canon conciliaire. Cela peut, en d'autres cas, être considéré comme certain d'une certitude qu'on a coutume d'appeler *certitudo theologique*. La difficulté est de déterminer les circonstances où cette certitude théologique existe *véritablement*. . . . Certains théologiens *confondent* l'autorité suprême enseignante et l'infaillibilité. Ils parlent *à tort* du pape infaillible quand il faudrait parler du pape inappelable. C'est la critique très juste que faisait à Joseph de Maistre un correspondant romain, lors de l'apparition du livre *Du pape*. Je m'applique à ne la jamais perdre de vue » (p. 247-249).

Dans cette lettre, M. V. nie l'infaillibilité de l'Eglise et du pape dans la canonisation des saints, et il s'appuie sur l'opinion d'Innocent IV, du cardinal Henri de Suse, de Jean d'André, du cardinal Mandagout, etc., théologiens que les infaillibilistes, mettent, bien entendu, aux oubliettes.

Le P. Bouvier réplique (p. 267) : « Cette divergence prouve uniquement que, *sur ce point comme sur bien d'autres*, des discussions ont pu se produire *avant que la pensée catholique se soit*

fixée définitivement dans l'Ecole ». — Cette réponse est un aveu qui met à nu tout le système romain : car elle prétend que la pensée catholique peut être *fixée définitivement* dans l'Ecole ! Si cela signifie que l'Ecole peut fixer définitivement la pensée chez les catholiques, c'est dire que cette pensée est complètement à la merci des théologiens : c'est alors l'abdication même de cette pensée, parce que c'est la suppression des recherches scientifiques et de la liberté de discussion. Aucun penseur, aucun vrai catholique n'admettra une telle abdication. Non, l'Eglise n'est pas une école, où quelques maîtres pourraient *fixer définitivement la pensée catholique*. L'Eglise est la gardienne du dépôt doctrinal fixé par J.-C., et il n'y a pas d'autre doctrine fixe, dans l'Eglise catholique, que celle qui a été fixée par le Christ et dans la mesure seulement où il l'a fixée. Le P. Bouvier suppose que l'Eglise a plein pouvoir pour fixer la pensée : or pas une seule des paroles du Christ ne contient une telle doctrine. Il faut complètement dénaturer les enseignements du Christ, altérer les notions chrétiennes de l'Eglise et de l'autorité, pour en arriver à faire du Christ libérateur de l'esprit un Christ ligateur de la pensée. Le Christ, qui a dit que la vérité délivrera (Jean VIII, 32), ne peut avoir donné à qui que ce soit le pouvoir de lier la pensée. Le *quæcumque alligaveritis* (Matth. XVIII, 18) ne signifie nullement ce que Rome lui fait signifier aujourd'hui.

* **Contre la confession secrète.** — On vient de lire l'aveu de M. Koch sur le fait que la confession secrète, telle que l'Eglise romaine la pratique, n'était pas en usage dans les premiers temps du christianisme, et que par conséquent elle est d'institution humaine, contrairement à l'enseignement erroné du concile de Trente. La doctrine de M. Koch a été mise en pleine lumière par M. l'évêque Herzog dans ses discussions contre M. l'évêque Egger de St. Gall, M. le prof. Schantz et M. le D^r Kirsch (voir le *Katholik* du 1^{er} avril 1905, p. 110-111). — De plus, une discussion intéressante s'est élevée entre M. Batiffol et M. Vacandard au sujet de l'origine des prêtres pénitenciers. M. Batiffol enseigne que la confession se faisait secrètement ; qu'il n'a « trouvé nulle trace de la confession publique dans les textes depuis le II^e siècle » ; qu'à Rome, aux IV^e et V^e siècles, dans les vingt-cinq *tituli* et dans les trois basiliques suburbaines, il y avait des prêtres semainiers dont le ministère ressemblait à celui du prêtre pénitencier de Constantinople ; que c'était à ce prêtre semainier ou pénitencier que les pécheurs devaient confesser leurs fautes, évidemment dans le secret, et que c'était à lui à évaluer la gravité des fautes, à apprécier la contrition des pénitents, à fixer la pénitence et la réconci-

liation, etc. M. Vacandard, tout en déclarant ce mémoire « de tout premier ordre », déclare cette thèse « erronée » (*Revue du clergé français*, 15 avril 1905, p. 361); erreur sans doute aussi « de tout premier ordre »! Selon M. Vacandard, l'institution du prêtre pénitencier, soit qu'elle ne date que de la persécution de Dèce (vers 250), soit qu'elle soit plus ancienne, a été abolie à Constantinople par l'évêque Nectaire, en 391, à la suite d'un scandale. Le régime en vigueur à Constantinople aux III^e et IV^e siècles n'existait nulle part ailleurs¹⁾, ni même dans le cours du V^e siècle. Ce qui était pratiqué en Orient aussi bien qu'en Occident, c'était une pénitence à certains égards publique, sous la direction de l'évêque (*sacerdos*), d'un diacre chez les Syriens, d'un « économ » de la pénitence en Asie-Mineure. Pourquoi Rome aurait-elle fait exception? M. Vacandard prétend que l'existence des prêtres pénitenciers romains tels que M. Batiffol les décrit, est « historiquement indémontrable »; que les deux textes du *Liber pontificalis* sur lesquels on s'appuie, ont un sens équivoque; qu'aucun écrit des papes n'y fait allusion; que leurs ouvrages tendent plutôt à établir le contraire; qu'« enfin Sozomène, dont l'information à cet égard paraît très sûre, déclare expressément que l'office qui à Constantinople est dévolu au prêtre pénitencier, à Rome est réservé au pape, ou, si l'on aime mieux, à l'évêque, *ἀντὶ τοῦ τεταχέν ὁ ἐπίσκοπος* » (p. 385-386).

M. Batiffol ne se tient pas pour battu. Dans la *Revue du clergé français* du 1^{er} mai (p. 449-456), il persiste à soutenir l'autorité des textes du *Liber pontificalis* et conclut que « la délégation de simples prêtres au ministère pénitenciel a été pratiquée à Rome à l'époque du pape Marcel » (entre le 27 mai ou 26 juin 308 et le 16 janvier 309); et que M. Vacandard se trompe, lorsqu'il affirme « que ce régime n'a été en vigueur au III^e (?) et au IV^e siècle qu'à Constantinople ».

Selon M. Batiffol, la confession se faisait, avant la date du pape Marcel, au *sacerdos* (c'est-à-dire selon lui à l'évêque, p. 454), et d'une manière *privée*. Lorsque M. Vacandard lui oppose ce texte d'Origène: « in conventu totius Ecclesiæ exponi debeat et curari », il réplique: « Le pécheur *se produit* devant l'assemblée de toute l'église quand il se met en costume de pénitent dans le lieu réservé aux pénitents; cette démarche est suffisamment révélatrice et pénible » (p. 455).

Quant au texte où Sozomène dit que, après la suppression du prêtre pénitencier par Nectaire à Constantinople (391), « les évêques presque partout suivirent cet exemple », M. Batiffol interprète ainsi

¹⁾ Sauf peut-être « dans un rayon qui ne s'étendait pas bien loin de Constantinople » (*Revue du clergé français*, 15 mai 1905, p. 641).

les mots « presque partout » : « Le prêtre pénitencier existait donc encore, ça et là, et ce n'est pas la *phraséologie molle* de Sozomène qui prouvera, contre les formels témoignages du *Liber pontificalis*, que, particulièrement à Rome, on l'avait supprimé pour imiter l'exemple donné par Constantinople. »

Dans *la Revue du clergé français*, du 15 mai, M. Vacandard a répliqué en ce sens : « Le prêtre pénitencier remonte au temps de Dèce ou à peu près. La région, où il fonctionnera serait Constantinople et ses environs. C'est à propos de Constantinople que Socrate et Sozomène racontent la suppression de l'office du prêtre pénitencier. Ils ne donnent nullement à entendre que l'office datât, pour cette ville, du IV^e siècle (p. 641) . . . Sozomène ne suppose pas que le prêtre pénitencier ait été supprimé à Rome, au IV^e siècle ; il parle de la discipline pénitentielle de Rome, comme si le prêtre pénitencier *n'y existait pas au V^e siècle et n'y avait jamais existé*. Il met même cette discipline *en opposition avec celle qui était en vigueur à Constantinople au IV^e siècle . . .* Selon nous, le *Liber pontificalis* est en concordance parfaite avec Sozomène. Il constate, (2^e édition) l'existence, au IV^e siècle, de prêtres semainiers, *propter baptismum et pœnitentiam multorum qui convertebantur ex paganis* » (p. 642). M. Vacandard pense, contrairement à MM. Duchesne et Batiffol, que les payens qui se convertissaient et demandaient le baptême était assujettis à certains exercices pénitentiels. Il en appelle, sur ce point, au *De pœnitentia* de Tertullien (p. 643).

Quoi qu'il en soit des détails de cette discussion, les lecteurs verront facilement que les documents mis en avant, même ceux de M. Batiffol, sont loin de légitimer la confession privée telle qu'elle se pratique dans l'Eglise romaine actuelle, et encore plus loin de prouver qu'elle soit d'institution divine.

* **Sur la transsubstantiation.** — M. F. Dubois, dans la « Revue du clergé français » (15 mars 1905, p. 187-191), a enseigné « qu'il faut considérer *comme de foi* : 1^o Que N. S. J. C. est présent *substantiellement* sous les *espèces* eucharistiques ; 2^o qu'il y devient présent par le changement de la *substance* du pain en son corps et de la *substance* du vin en son sang, lequel changement l'Eglise appelle *transsubstantiation* ; 3^o que les *espèces ou accidents* du pain et du vin *demeurent* après la consécration *sans leur sujet naturel* ».

Mais voici où la théologie romaine pousse la contradiction à son comble. M. D. avoue que le concile de Trente (à qui l'on doit ces articles de foi) n'a pas défini ce qu'est la substance ni ce que sont les espèces ou accidents. S'il voulait dire toute la vérité, il devrait ajouter que nul ne le sait ; que les plus grands savants sont encore occupés à définir la substance sans pouvoir y arriver.

Dès lors, à quoi bon ces prétendues définitions dogmatiques là où il n'y a ni définition scientifique, ni définition philosophique? N'est-ce pas se jouer du public? N'est-ce pas compromettre le dogme catholique que de le formuler en des termes que tel savant peut définir de telle façon et tel autre d'une façon contraire? Jusqu'à présent nul n'a démontré qu'il faille entendre les mots *substance* et *accidents* dans le sens d'Aristote et de Thomas d'Aquin. Conclusion: donc chacun a le droit de les entendre selon ce qui paraît le plus scientifique. M. le Dr Koch les a entendus dans le sens d'une simple *union morale* et non d'une *transsubstantiation physique*; et qui prouvera qu'il ait tort?

C'est donc une véritable impasse. M. D. essaie d'en sortir d'une manière que certains pourront qualifier d'ingénieuse, mais que nous qualifierons, loyalement, par respect pour le Christ et pour l'eucharistie, de pur escamotage et de pure logomachie.

L'escamotage, le voici. M. D. dit expressément: « Par le corps du Christ directement présent sous les espèces, saint Thomas entend non pas le corps animé (vivant de la vie végétative, sensitive, intellectuelle), mais le corps informé par l'âme, en tant qu'elle lui donne l'*esse corporeum*, c'est-à-dire en tant qu'elle remplace les formes élémentaires des atomes qui font partie du Christ. L'âme, en tant que principe de vie, n'est présente que par concomitance (S. th., III^a, q. LXXV a. 6, ad 2^m).

« La substance corporelle du Christ est dépouillée de ses accidents, avant tout du premier d'entre eux, de celui qui est le support de tous les autres: la quantité dimensive ou l'étendue actuelle. Cela résulte de la notion même de transsubstantiation et cela est assez évident par ailleurs.

« De ce mode d'existence du Christ *per modum substantiæ inextensæ*, les théologiens dérivent une série de corollaires: a) d'abord, la présence du Christ tout entier sous chaque espèce et sous chaque partie des deux espèces, même avant la séparation réelle des parties. C'est, en effet, le propre de la substance d'être *tota in toto et tota in qualibet parte*; b) le Christ est *naturellement* dans l'impossibilité d'exercer les actes de la vie organique et sensible qui requiert des organes étendus. C'est dans cet état de mort apparente, de syncope, que certains théologiens font consister l'anéantissement, propre au sacrifice eucharistique; c) le Christ n'est pas *localisé* dans l'espace, ni *circumscriptive*, c'est-à-dire à la manière des corps dont les parties existent les unes en dehors des autres et correspondent à des parties différentes de l'espace, ni *definitive*, c'est-à-dire à la manière des esprits qui sont présents en un lieu et non en même temps dans un autre, mais il est présent sous

les espèces d'une manière unique, puisqu'il est privé de ses dimensions propres et n'existe que sous les dimensions du pain et du vin. Conséquemment, il n'est point par lui-même susceptible de mouvement local, n'étant pas dans l'espace, mais seulement par accident, en tant que sa présence est liée aux espèces eucharistiques qui, elles, sont réellement mues dans l'espace; *d*) enfin, le Christ ne peut être ni vu, ni touché, ni perçu par aucun de nos sens, ni impressionné par aucun objet extérieur, puisqu'il est inétendu et séparé, en quelque sorte, du monde extérieur par l'enveloppe des accidents sensibles du pain et du vin » (p. 187-188).

A tout homme de bonne foi et de bon sens je demande : qu'est-ce qu'un corps qui est dans du pain et dans du vin, mais qui n'est pas dans l'espace; bien plus, qui n'est ni étendu, ni sensible, ni capable d'exercer aucun acte de la vie organique et sensible, etc. ? Appeler « corps » ce je ne sais quoi incompréhensible, inconcevable, n'est-ce pas de l'escamotage ?

Voici maintenant la logomachie, car ce qui précède n'est rien en comparaison de ce qui suit. Quand on s'est lancé dans de telles absurdités, on devrait avoir la pudeur de les rétracter. Mais non. Au contraire, on s'y obstine; on s'efforce même de faire croire qu'elles sont profondes, et on invente les explications suivantes :

« La transsubstantiation est un changement. Mais, elle diffère de tous les changements naturels, car tous ont un sujet qui persiste identique du point de départ au point d'arrivée, du *terminus a quo* au *terminus ad quem*. Dans les changements accidentels, le sujet c'est la substance elle-même qui demeure; dans les changements substantiels, c'est la matière première qui persiste sous la diversité des formes substantielles. Dans le changement eucharistique, au contraire, il n'y a aucun sujet permanent, car le changement atteint jusqu'à la matière première elle-même. Ce n'est pas cependant une création : il n'y a ni *annihilation* du pain et du vin, ni *substitution* de la substance corporelle du Christ à l'un et à l'autre, mais *abdication*, pour ainsi dire, de la substance de ces éléments en faveur de la substance corporelle du Christ. C'est donc un changement, mais unique en son genre, puisqu'il atteint la substance tout entière, d'où son nom de transsubstantiation.

« La raison pour laquelle le changement doit affecter la matière première elle-même, c'est que le *terminus ad quem* n'est pas la production d'un corps, *spécifiquement semblable* seulement au corps glorieux du Christ, présent au ciel. Un changement de forme substantielle suffirait en effet pour cela : en combinant l'hydrogène et l'oxygène, j'obtiens de l'eau artificielle, *semblable* à l'eau naturelle, parce que la forme de l'eau a succédé aux formes élémentaires des corps simples. Mais il s'agit de reproduire le corps *in-*

dividuel du Christ, *identique* à son corps glorieux. Or, c'est la matière première, déterminée par telle ou telle quantité (*signata quantitate*), qui est principe d'individuation pour les formes substantielles, non subsistantes en elles-mêmes. Ainsi l'âme humaine, forme à la foi subsistante et inhérente, reçoit en partie son individualité du corps auquel elle est unie. Il faut donc non seulement que la forme du pain et du vin devienne la forme du corps du Christ, mais que la matière de ces deux substances devienne la matière du corps glorieux du Christ.

« Comment cela est-il possible ? C'est le sujet de la fameuse réponse ad 3^m de l'art. 4 de la question LXXV (*S. th.*, III^a): « Ad tertium dicendum quod virtute agentis finiti non potest forma in formam mutari, nec materia in materiam, sed virtute agentis infiniti (quod habet actionem in totum ens) potest talis conversio fieri, quia utrique formæ et utrique materiæ est *communis natura entis* et id quod est entitatis in una potest auctor entis convertere in id quod est entitatis in altera, sublato eo per quod ab illa distinguebatur. » Cette *communis natura entis* ne saurait s'entendre de l'être abstrait, transcendantal, mais de l'être concret. Les barrières qui séparent les espèces ou les genres sont les formes substantielles, principes de spécification des êtres ; la barrière qui sépare les individus d'une même espèce, dans l'ordre des corps, c'est la matière, affectée de telle ou telle quantité. Pour changer un être fini, corporel, en un autre être fini et corporel, il faut donc effacer cette double frontière. Par la réduction de la forme du pain à la forme corporelle du Christ, les barrières des genres ou des espèces sont abaissées ; par la réduction de la matière première du pain à la matière corporelle du Christ, ce sont les frontières mêmes des individualités qui se confondent » (p. 189).

Comprenne qui pourra. M. D. a beau remarquer que c'est là « un mystère, mais non une absurdité ». Le public appelle absurdité ce qui est manifestement contradictoire ; et ici l'on nage en pleines contradictions. Il faut enfin le dire hautement, expliquer l'eucharistie au moyen d'une telle chimie, c'est scandaleux. Prétendre qu'on va sanctifier les âmes avec des assertions aussi fantastiques, de deux choses l'une : ou c'est les hébéter, ou c'est les faire fuir. Rome voit très bien les fidèles qu'elle hébète et ceux qu'elle fait fuir ; et si elle s'opiniâtre dans son concile de Trente, c'est uniquement pour ne pas se désavouer, pour ne pas compromettre son infailibilité, à laquelle du reste ne croient que les hébétés en question. C'est donc de l'orgueil et de l'infatuation, et non de la religion.

M. le D^r Koch a essayé de sauver la situation en remplaçant, comme je l'ai dit, la transsubstantiation matérielle par l'union morale. Qu'en pense M. Dubois ? Il est manifestement très embarrassé

lui-même. D'une part, dit-il, « nous ne voyons pas aussi bien comment ce système s'accorde avec les définitions du concile de Trente ». Quelle timidité! D'autre part, il ajoute aussitôt: « Il est trop clair . . . qu'il ne saurait plus être question ni de transsubstantiation, ni de subsistance des accidents eucharistiques sans sujet d'inhérence. Bon gré mal gré, on est ramené ou au *symbolisme* de Zwingli ou au système calviniste de la *présence virtuelle* du Christ (par sa puissance), tous deux condamnés par l'Eglise. Pour conclure, *la spéculation philosophique sur le système eucharistique n'est pas libre*. Le système scolastique de la matière et de la forme est *sous-entendu* dans les définitions de Trente *et il faut bien en tenir compte*. » Voilà donc le dernier mot du romanisme sur ce point capital! Le concile de Trente a condamné le système de la présence virtuelle, et il a défini (par sous-entendu) le système scolastique de la matière et de la forme, et des accidents absolus. *Or le concile de Trente, c'est l'Eglise. Donc!*

Quand les théologiens romanistes qui se disent encore catholiques, verront-ils que le concile de Trente n'est pas l'Eglise catholique, et que ses prétendues définitions aristotéliques (auxquelles ceux qui les ont faites n'ont eux-mêmes rien compris), sont de la logomachie et de l'enfantillage, et non la doctrine du Christ? Avec un peu plus de bon sens et un peu moins d'orgueil, la lumière serait vite faite. Tant de pères ont parlé avec tant de clarté de l'eucharistie, et dans un sens si opposé à celui de Rome, qu'il faut vraiment se crever les yeux pour ne pas le voir.

M. le D^r Koch, loin de se décourager, réplique aux critiques dont il est l'objet, et enfonce son clou de la « transformation morale », qu'il substitue à la transsubstantiation physique. Son nouvel article dans les « Annales de philosophie chrétienne » (mars 1905) est très explicite: 1^o il déclare « contradictoire » la thèse qui prétend que la substance du pain et du vin est changée et non détruite, tout en prétendant qu'il ne reste plus du pain et du vin que les accidents; 2^o il insinue que, pour maintenir la présence de J.-C. dans l'eucharistie, il n'était nécessaire ni d'enseigner avec Bérenger de Tours que des accidents ne peuvent pas demeurer sans leur sujet, ni d'enseigner avec Lanfranc de Cantorbéry que les accidents du pain et du vin demeurent sans la substance du pain et du vin; 3^o il prétend que le décret du pape Martin V et du concile de Constance (que les accidents du pain demeurent sans sujet) n'a pas eu pour but de définir contre Wicléf la théorie aristotélienne des accidents absolus, mais seulement de définir la présence réelle de J.-C. dans l'eucharistie; 4^o il en donne pour preuve que le IV^e concile de Latran et le concile de Trente n'ont pas parlé du maintien des « accidents », mais seulement des *species*

manentes, et qu'ainsi « il n'est pas défini que les accidents demeurent sans la substance » (p. 626), donc qu'on peut admettre le maintien de la substance du pain et du vin : 5° M. Koch en appelle, en faveur de ce maintien, à St. Augustin, au moine Nilus (du V^e siècle), à Rupert de Deutz et aux approbateurs de ce dernier, et il enseigne qu'au lieu de l'anéantissement des substances du pain et du vin, on peut admettre « seulement l'*élévation* de celles-ci par la puissance divine aux substances de la chair et du sang du Christ (*mutatio perfectiva, non destructiva*) » ; en d'autres termes, l'être du pain et du vin reçoit, par la consécration, « une consécration et une dignité supérieures », comme un papier ordinaire devient chose sacrée par la signature de l'empereur (c'est la comparaison du moine Nilus, ami de St. Cyrille d'Alexandrie). Bref, « de même que l'empereur dit par sa signature : « Cette pièce, c'est moi » ; de même le Christ dit en prenant le pain : « Ceci est mon corps, c'est moi. » Qu'on ne craigne pas, ajoute M. Koch, de trouver dans cette conception de l'eucharistie la thèse de Zwingle qui considérait les espèces comme le symbole du corps du Christ : la pièce officielle n'est pas un symbole de l'empereur, c'en est le document accrédité. De même l'eucharistie serait le document, le testament du Christ » (p. 628). — Tout cet article de M. le Dr Koch sur la « transformation du pain et du vin considérée comme une *transformation morale* », mérite la plus grande attention. Rome le laissera-t-elle passer ? Mais qu'elle le condamne ou non, les textes et les arguments de M. Koch *restent substantiellement*, eux aussi.

Dans le numéro d'avril des mêmes *Annales*, M. St. Levasseur prend ainsi la défense de M. Koch : « Comment ? St. Thomas a eu la liberté d'incorporer la théologie à des systèmes *payens et hétérogènes au christianisme* ; il a revêtu notamment les sacrements d'une matière et d'une forme que rien aujourd'hui ne démontre en tant que justification rationnelle, *et on prétend que nous ne sommes plus libres d'en faire autant ?* La question soulevée par l'abbé Koch est donc essentiellement catholique, et il ne mérite pas les suspicions qu'on lui prête. Depuis le moyen âge, un *système physique* est sensé avoir *épuisé* le dogme de l'eucharistie. Le signe divin de l'éternelle alliance, la commémoration perpétuelle de la rédemption, la communion des cœurs et des esprits n'ont donc pas de sens officiel en théologie ? Ou plutôt ils n'ont qu'un sens moral *officieux* qu'on trouve dans les livres de spiritualité qui luttent contre le formalisme physique¹⁾, ou qui en abusent étran-

¹⁾ Notamment l'*Imitation*, dont la partie relative à l'eucharistie est postérieure à la domination du thomisme ; elle peut être considérée comme une *protestation contre son physicisme*. — Note de M. St. Levasseur.

gement... Pourquoi voudrait-on que l'Eglise, tout en maintenant le réalisme incontestable du corps et du sang, tout en se servant d'expressions plus en rapport avec les sciences physico-physiologiques d'aujourd'hui, qu'elle se refuse d'évoluer vers une interprétation morale ? On renouera alors *une tradition bien antérieure au XIII^e siècle et que Duns Scott a reprise* » (p. 92-93).

Je n'ai pas à entrer ici dans l'examen de cette doctrine, qui d'ailleurs contient beaucoup de vérités. Je veux seulement, comme rapporteur, constater que l'auteur peut être conduit très loin, plus loin qu'il ne pense peut-être, lorsqu'il refuse de se soumettre à la doctrine sur la substance que Thomas d'Aquin a empruntée à des « systèmes payens et hétérogènes au christianisme ». Que répondrait-il si on lui faisait remarquer que son observation frappe en plein visage non seulement Thomas d'Aquin, mais tous les Pères qui ont emprunté les mots substance, essence, personne, etc., à ces mêmes philosophes payens ? Mais restons dans la question eucharistique.

M. Levasseur ne se borne pas à défendre M. Koch et a soutenir que *l'Eglise* a le droit d'évoluer dans ses interprétations, il donne lui-même une explication de la substance, et par conséquent de la transsubstantiation, explication que nous ne saurions exposer ici, mais dont on verra suffisamment le sens et l'esprit dans le passage suivant :

« Descartes et Kant ne sont pas plus sceptiques que *l'Ecole*, quoi qu'en écrivent les néo-scolastiques ; mais ils se séparent formellement de l'Ecole sur l'application de la *catégorie de substance* aux réalités sensibles. Ainsi ils n'admettent pas que du pain, du vin, de l'eau soient des substances. Aujourd'hui, certains théologiens se retranchent derrière une équivoque. Ils disent que la connaissance sensible perçoit l'être en soi : le pain, le vin, l'eau sont perçus immédiatement en tant qu'*être*. Personne n'a mis en doute l'objectivité de l'*être pain*, etc., mais cela prouve-t-il que le pain soit perçu comme *substance* ? Cela prouve-t-il qu'une *chose*, un *phénomène*, un *objet* soit élevé au rang de *substance* par le fait incontesté qu'on le perçoit en tant qu'*être* ? C'est tout simplement la confusion de deux catégories profondément distinctes... *Classer le pain, l'eau, le vin parmi les substances*, est une *hypothèse dont on attendra toujours la démonstration*. Si les anciens multipliaient les substances et les formes substantielles, c'est qu'ils n'avaient qu'une idée imparfaite du *phénomène* au sens cartésien. Aussi bien leur physique était du pur empirisme et non de la science, c'est-à-dire le résultat de l'esprit et de ses formes rationnelles. Mais, objecte la néo-scolastique : qui vous prouve que cette cons-

truction subjective que vous appelez science corresponde à une réalité? Je rétorque l'argument et dis: Qui vous prouve que vos essences, vos substances et vos formes substantielles qui sont aussi des postulats et des présomptions rationnelles répondent à une réalité?...»

C'est ainsi que la *transsubstantiation* est ramenée à la question de la *substance*, qui n'est pas une question religieuse et sur la définition de laquelle les théologiens ne s'entendent pas plus que les philosophes. Evidemment de telles discussions ne font que compromettre le caractère religieux de l'eucharistie.

Ce n'est pas tout. M. l'abbé Dubois a répliqué, dans les *Annales* (mai 1905), d'abord à M. Koch, puis à M. Levasseur. — M. Koch, dit-il, est désavoué dans son interprétation du système de Scot par le P. Timothée, franciscain. De plus, M. Koch attaque manifestement la transsubstantiation définie par le concile de Trente, et sa doctrine de l'union morale n'est que le symbolisme de Zwingle: car, dit-il, «un symbole est le signe sensible d'une réalité *absente*»; or, dans le système de M. Koch, les éléments eucharistiques répondent adéquatement à cette définition, puisque le Christ n'y est présent que par procuration, mais non par lui-même, vraiment substantiellement. — Quant à M. Levasseur, qui ne veut pas que les catholiques soient privés aujourd'hui de la liberté dont St. Thomas a joui si complètement au XIII^e siècle, liberté d'interpréter l'eucharistie d'après les systèmes philosophiques, M. Dubois lui répond ainsi: «La raison en est très simple: c'est que, depuis St. Thomas, il y a eu le concile de Trente et que ce concile s'est avisé de *canoniser* en quelque sorte le système thomiste sur l'eucharistie *et de le consacrer comme le système officiel de l'Eglise*» (p. 190-193).

M. l'abbé Ch. Denis croit «clore» ainsi le débat, en déclarant à M. Dubois que sa définition du symbole est «absolument inexacte». Selon lui, le symbole est un signe sensible d'une réalité *suprasensible, surnaturelle*. «Le symbolisme bien compris, dit-il, est une loi fondamentale de la raison et de la foi... Un livre est un symbole d'une *réalité présente*; une œuvre d'art, une croix, etc., sont des symboles de *réalités présentes*. . . Je le répète, avec le symbolisme, loi psychologique, l'eucharistie n'offre qu'une difficulté, celle du divin et du mystère, cette difficulté n'est rien pour le fidèle; *avec la transsubstantiation, construction artificielle de l'esprit, système contradictoire à la science, toutes les difficultés surgissent*» (p. 192). M. Denis ajoute que le problème, loin d'être définitivement vidé par la *théorie* de la transsubstantiation et par l'adoption de cette théorie au concile de Trente, «reste ouvert,

grandement ouvert ». M. Denis, tout en se déclarant « fidèle aux formules qu'a fixées l'Eglise », estime que, « devant les difficultés de plus en plus insolubles qu'offre la transsubstantiation, on peut s'en tenir à l'exemple de Bossuet », qui, dans ses *Méditations sur l'Evangile*, explique la Cène sans prononcer un seul mot sur la transsubstantiation (p. 195).

C'est dire clairement qu'il faut laisser de côté *le mot et la théorie* de la transsubstantiation. M. Denis termine par une remarque très juste : « Le conflit n'est pas dans les choses de la foi, il est dans la *manière* de les concevoir ou de les recevoir ». Or la théorie de la transsubstantiation est une *manière* de concevoir l'eucharistie, manière scolastique, aristotélicienne, pleine de difficultés « de plus en plus insolubles ». Au pape infallible de dire maintenant si cette manière n'est pas une des « formules qu'a fixées l'Eglise ». Si le pape dit *oui* (ce qui n'est pas douteux), un catholique-romain répliquera-t-il ou que le pape *n'est pas infallible*, ou que le concile de Trente *n'était pas l'Eglise* ? Attendons. . .

* **M. Ermoni et l'immaculée-conception.** — Dans un article extrêmement hardi sur plusieurs points théologiques très graves (*Revue du clergé français*, 15 mai 1905), M. Ermoni, professeur au scolasticat des Lazaristes de Paris, s'exprime ainsi sur la dogmatisation de l'immaculée-conception (p. 626) : « En vertu de quelle règle pouvons-nous affirmer que le dogme de l'immaculée-conception est le développement *normal* de données antérieures, et non un dogme *absolument nouveau* ? Cette règle, je l'ai cherchée longtemps, et je dois avouer que je ne l'ai pas encore trouvée » — A la bonne heure ! Voilà de la franchise. Nous pouvons assurer à l'honorable professeur que plus il la cherchera, plus il s'apercevra de l'absolue *nouveauté* de ce prétendu *dogme*.

Rapprochons de cet aveu les paroles suivantes de M. Paul Lejay, au sujet du volume de M. Lesêtre sur « L'Immaculée-conception et l'Eglise de Paris » (1904) : « Il semble que M. L. n'a pas toujours échappé *aux confusions inhérentes à la matière* et n'a pas toujours distingué la *fête de la conception*, la notion de l'*immaculée-conception* et le *dogme* de l'immaculée-conception. Par ailleurs, il expose clairement l'histoire de l'établissement du dogme. *C'est une suite de faux et de violences*. Il semble que la croyance a triomphé *par ce qui aurait dû la faire échouer*. M. L. n'a rien caché de ces incidents. Peut-être a-t-il rendu St. Bernard *trop orthodoxe* ; il était *bel et bien opposé au dogme*¹⁾. »

¹⁾ *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, mai 1905, p. 316.

* **M. Ermoni et l'épiscopat monarchique.** — M. Ermoni avoue que « l'histoire a prouvé que *l'épiscopat monarchique* est un *développement tout naturel* de la hiérarchie, indépendant de toute hérésie »¹⁾. — Donc, d'après l'auteur, l'épiscopat monarchique n'est pas directement de droit divin : car, s'il était directement de droit divin, il ne serait pas un simple *développement naturel*.

* **Sur les origines de l'épiscopat romain.** — M. Turmel a publié, dans la « Revue catholique des Eglises » (janvier 1905), une très intéressante étude sur « l'Eglise romaine jusqu'au pape Victor » (193-202); étude dans laquelle, tout en combattant certaines assertions de Harnack, il reconnaît deux points très graves : 1° que le clergé s'effaçait devant l'Eglise, et que l'évêque s'effaçait devant le clergé ; 2° que l'épiscopat monarchique ne commença à Rome qu'avec Anicet, vers l'an 160, et qu'auparavant l'Eglise était administrée par un collège épiscopal. Ces deux points démontrent, le premier, que la hiérarchie, loin de s'imposer à l'Eglise, lui était subordonnée, fait qui renverse toute la constitution de l'Eglise romaine actuelle ; le second, que l'évêque de Rome ne jouissait alors d'aucune prérogative personnelle, pas même du droit de signer de son nom les lettres que son Eglise adressait à une autre Eglise. Avec ces deux points, l'ecclésiologie véritable est rétablie, à savoir la *respublica christiana*, les droits des fidèles, l'Eglise tout entière (et non seulement la hiérarchie) gardienne de la foi, du dogme, de la discipline, et dépositaire de la juridiction ecclésiastique, dont la seule source et le seul chef est J.-C. Avec ces deux points, l'autorité personnelle du pape, donc son infailibilité telle que le pseudo-concile du Vatican l'a définie, est insoutenable et ruinée. Voici quelques passages :

D'abord, celui où M. Turmel résume l'opinion de Harnack (p. 13-15) : « Anicet fut évêque monarchique, le premier évêque dans le sens actuel de ce mot. Soter fut le second. A peine le nouveau régime était-il établi qu'on se préoccupa de lui donner l'auréole de l'antiquité. C'est à résoudre ce problème qu'a servi la liste épiscopale. Rédigée sous le règne de Soter, vers 170, dix ans à peine après la transformation, la liste a été destinée à prouver que l'épiscopat monarchique avait existé dès l'origine. Elle n'a pu atteindre ce but qu'en substituant à l'histoire réelle une histoire conventionnelle et artificielle. Toutefois elle n'a pas inventé de toutes pièces ses matériaux. Ici quelques détails sont nécessaires. Jusqu'aux environs de l'an 120, le collège épiscopal n'eut probablement à sa tête d'autre président que son doyen d'âge. En fait,

¹⁾ *Revue du clergé français*, 15 mai 1905.

ses membres se partagèrent les diverses fonctions du culte, de l'enseignement, de l'administration et des relations avec le dehors. Ils les exercèrent sans doute temporairement et alternativement, en vertu d'un droit qui était égal chez tous et qui ne tenait pas compte des aptitudes. Seulement, comme le mérite n'est jamais vain, certains évêques de ce temps se firent remarquer par la manière supérieure dont ils s'acquittaient de leur ministère, et on garda le souvenir de leur gestion. A partir de 120 ou 130, l'importance croissante de la communauté romaine et la lutte contre la propagande hérétique obligèrent à adopter une nouvelle discipline. Les fonctions ne furent plus confiées qu'aux capacités, elles furent même probablement centralisées entre les mains d'un seul homme pour éviter les tiraillements et assurer à toutes les décisions du gouvernement ecclésiastique l'unité de vues sans laquelle il n'est point d'action énergique et féconde. Les évêques eurent alors à leur tête des hommes qui n'étaient pas seulement des doyens d'âge, mais qui étaient de véritables présidents et dont la mémoire ne fut pas oubliée. Pie, Hygin, Téléphore furent présidents du collège épiscopal parvenu à sa seconde phase: c'est ce que permettent de conjecturer certains textes qui se servent de leurs noms pour dater divers événements, et notamment l'endroit de Tertullien où on lit que Valentin brigua l'épiscopat, mais qu'il fut supplanté par un confesseur de la foi, lequel — nous le savons par ailleurs — fut Téléphore. Lin, Anenclét, Clément, Evariste, Sixte furent les membres les plus éminents de ce même collège pendant sa première phase. L'auteur de la liste n'a donc pas imaginé les noms qu'il emploie pour relier Anicet aux apôtres saint Pierre et saint Paul. Ce qu'il a imaginé, c'est le rôle qu'il assigne à ces noms. Lin, Anenclét et les autres évêques du collège de la première époque se distinguèrent de leurs collègues par leurs qualités personnelles, mais non par leur situation; ils furent des évêques collaborant avec d'autres évêques, ils ne furent pas des évêques monarchiques. Et si Téléphore, Hygin, Pie exercèrent une présidence effective, ils ne furent que les premiers entre leurs pairs, *primi inter pares*: eux non plus ne possédèrent pas l'épiscopat monarchique. D'ailleurs, en combinant les renseignements que nous fournissent saint Irénée et Tertullien sur la date de l'arrivée de Valentin à Rome, on arrive à conclure que Téléphore et Hygin exercèrent simultanément leurs fonctions et qu'ils furent quelque chose comme des présidents de quartiers. En résumé, les noms qui figurent sur la liste sont historiques, mais la liste elle-même n'est pas historique. Elle présente comme prédécesseurs d'Anicet des hommes qui ne disposèrent pas des pouvoirs d'Anicet et entre lesquels il n'a pas existé de lien de succession.

Elle antedate l'épiscopat monarchique et, pour établir la chaîne artificielle dont elle a besoin, elle fixe arbitrairement la date de l'entrée en charge des prétendus prédécesseurs d'Anicet.»

Ensuite, M. Turmel s'explique lui-même ainsi : « Rien n'empêche de penser que telle ou telle des dates indiquées par le catalogue romain est *mal fondée*, et on sera libre de l'abandonner dès qu'on la verra démentie par l'histoire. D'autre part, on n'imagine plus l'Eglise romaine écrivant à un diocèse quelconque une lettre collective et impersonnelle, où le pape ne serait l'objet ni d'une mention ni même de la plus légère allusion. Pourtant la lettre écrite vers l'an 95 aux Corinthiens par Clément a été une lettre collective et impersonnelle. De même, on n'imagine plus un évêque écrivant à l'Eglise romaine une lettre sans l'adresser à son chef, sans même le mentionner. C'est pourtant un écrit de ce genre que nous trouvons parmi les lettres de St. Ignace. Ces deux faits, contre lesquels aucune dissertation ne peut rien, prouvent péremptoirement que les procédés personnels employés plus tard par le gouvernement ecclésiastique n'existaient pas à l'origine et que *la communauté occupait alors le premier plan qui, depuis de longs siècles, lui a été ravi* » (p. 15).

M. Turmel constate ensuite que la lettre de St. Denys de Corinthe a été adressée aux fidèles de l'Eglise romaine ; que Soter, évêque de celle-ci, n'y est mentionné qu'accessoirement ; et il conclut ainsi : « D'où il suit que, vers l'an 167, en plein régime monarchique, l'Eglise romaine a envoyé une lettre en son propre nom, et non au nom de son chef ; qu'elle en a reçu une autre adressée à elle-même et non à son chef » (p. 16).

Parlant du *Pasteur* d'Herma, M. Turmel dit : « Herma n'était pas martyr, mais prophète. Il n'avait pas versé son sang pour la foi du Christ, mais il était favorisé des révélations du ciel. Comme les martyrs, il mettait les dons surnaturels au-dessus des nécessités sociales, et les *hommes d'administration* comptaient pour peu à ses yeux. Dans la *Vis.* III, 1, 8, Herma veut céder le pas aux presbytres, mais l'Eglise le fait passer *avant eux* et le place à sa gauche, en réservant sa droite pour les martyrs » (p. 19). — Ensuite : « Les textes nous apprennent d'abord que les lettres étaient écrites au nom de la communauté des fidèles, en d'autres termes, que, dans les relations extérieures, le clergé s'effaçait devant l'Eglise. Ils nous apprennent, en second lieu, que les confesseurs de la foi et les prophètes étaient enclins, sous l'empire de la haute idée qu'ils avaient d'eux-mêmes, à traiter librement l'administration. Ils nous permettent enfin d'entrevoir que, comme le clergé s'effaçait devant l'Eglise, ainsi l'évêque s'effaçait devant son clergé. Le reste est affaire d'analogie et de théologie. Les témoignages ne

livrant aucun renseignement précis sur les rapports primitifs de l'épiscopat et du presbytérat, il appartient à l'induction historique d'une part, à la théologie d'autre part, de suppléer au silence des témoignages et de dire ce que ces rapports ont pu et dû être. Et quand on se rappelle que les scolastiques de la grande époque ne considéraient pas l'épiscopat comme productif d'un caractère et l'éliminaient de la liste des ordres, on ne redoute pas de voir l'induction historique entrer ici en conflit avec la théologie » (p. 19-20).

L'importance de ces déclarations apparaîtra plus encore, si l'on considère, comme l'avoue M. Turmel, que l'Eglise n'est « entrée sur la scène de l'histoire que trente ans après la mort des apôtres Pierre et Paul » (p. 3); que son « premier acte » a été la lettre qu'elle a écrite à l'Eglise de Corinthe, lettre qui n'est nullement un acte d'autorité ni de primauté, mais de simple confraternité. L'Eglise de Corinthe avait violé la discipline au point d'attirer sur les chrétiens les railleries et le mépris des payens; l'Eglise de Rome en souffre dans ses intérêts religieux les plus légitimes, et elle le lui dit. Qu'y a-t-il de plus naturel? Ce fait de solidarité entre deux communautés sœurs n'est-il pas journalier chez nous? Viendra-t-il à l'esprit de qui que ce soit d'en conclure que la communauté qui *reproche a autorité* sur la coupable? Nullement. Il importe de remarquer que la lettre romaine ne prononce pas une seule fois le mot « autorité » ni le mot « primauté ». C'est seulement le mot *conseil* qui est employé à deux reprises. « Tenez compte de notre conseil, vous ne vous en repentirez pas. » C'est le *bene ageris* du concile de Jérusalem, et rien de plus. Donc l'Eglise de Rome, entre 93 et 96, loin de croire à un évêque universel et infaillible, ne se doutait même pas d'une primauté quelconque, et quoiqu'elle se considérât comme ayant été honorée par les apôtres Pierre et Paul, « aucune conséquence, avoue encore M. Turmel (p. 8), ne se rattachait à cette prérogative ». Voilà donc les origines bien humaines et bien modestes de la papauté romaine! Où est son prétendu droit divin? *Nulle part*.

Ce n'est pas tout. Dans une étude suivante, parue dans la même Revue (mai, p. 257-265) sous ce titre: « Histoire de la papauté de Victor à St. Cyprien », M. Turmel expose très objectivement les débats sur la Pâque, le premier entre Polycarpe et Anicet en 155, le second entre Polycrate, Victor et Irénée, vers 191. Il constate que Victor excommunia les Eglises quartodécimanes; qu'Irénée protesta contre cette conduite de Victor et travailla à créer dans l'Eglise un mouvement d'opinion contre Victor. « Sa propagande fut efficace. Victor recula devant l'opposition formidable que fit l'épiscopat à son décret d'excommunication. Il

restitua au quartodécimans le bienfait de la communion qu'il leur avait un instant enlevé, ou, s'il ne céda pas lui-même, ses successeurs transigèrent » (p. 261-262). Ces faits furent interprétés aux XVI^e siècle et suivants soit dans le sens gallican, soit dans le sens ultramontain. La conclusion de M. Turmel est qu'une grande « différence » s'est opérée entre la Lettre de l'Eglise de Rome aux Corinthiens en 95 et les mesures prises par Victor.

D'abord, en 95, c'est l'Eglise romaine tout entière qui agit; son évêque, qui a écrit la lettre, ne s'y découvre à aucun degré; en 191, ce sont les évêques qui agissent, c'est Victor qui a pris l'initiative du concile romain et qui lui a dicté ses décisions; Irénée en rejette sur lui seul les responsabilités. *Ensuite*, en 95, l'Eglise de Rome ne donne qu'un conseil, et non un ordre, à celle de Corinthe; en 191, Victor commande, menace et exécute sa menace.

De deux choses l'une: ou bien Victor ne fut qu'un Africain au sang chaud, ardent, irascible, impérieux, se croyant sans doute autorisé à agir ainsi, mais sans l'être autrement que par la manière personnelle dont il interprète sa charge d'évêque de Rome; ou bien, son interprétation est fondée, à ses yeux, sur une autorité universelle réellement annexée à sa charge. Or personne aujourd'hui ne peut pénétrer dans son âme et dire avec certitude laquelle de ces deux hypothèses fut la vraie. Heureusement cette question importe peu. Ce qui importe, c'est de savoir comment *l'Eglise* jugea sa conduite, si elle en tint compte ou non. Or il est manifeste qu'elle n'en tint pas compte; que, par conséquent, elle ne reconnut ni à sa personne, ni à son siège, la prétendue juridiction universelle dont il se crut peut-être en possession. M. Turmel avoue que « Victor a échoué ». « C'est vrai, dit-il, et cela prouve que le pape ne trouva pas autour de lui les sentiments de dépendance et de soumission sur lesquels il comptait. C'est un spectacle que nous rencontrerons plus tard encore. »

Chose étrange. Tout en faisant cet aveu, M. Turmel insiste sur ce fait que Victor se crut l'organe de l'unité de l'Eglise, et il en conclut avec Renan que « la papauté était déjà née et bien née ». « Oui, ajoute-t-il, l'excommunication lancée par Victor est l'acte d'un pape. Et *puisque* pareil acte ne s'était pas encore produit, *on peut dire* que la question de la pâque a été le baptême de la papauté. » — *On peut dire* cela en effet, puisque M. Turmel le dit. Mais *ne doit-on pas dire* plutôt ceci:

Constater *le fait* n'est pas constater *le droit*. Constater qu'un individu se croit supérieur et qu'il s'adjuge une autorité nouvelle, ce n'est nullement démontrer qu'il ait de droit cette supériorité et cette autorité. Le mot de Renan ne porte que sur la papauté

comme fait d'ambition ; mais Renan s'est bien gardé d'affirmer que ce seul fait d'ambition fût suffisant pour démontrer la légitimité de la naissance de la papauté. Les idées de Renan sur ce point sont trop connues pour que M. Turmel puisse s'en prévaloir dans le but de légitimer cette naissance, et pour oser donner, sans plaisanterie, à l'enfant nouveau-né un M. Renan pour parrain. Le *puisque* de M. Turmel est, je le répète, plus qu'étrange : car il prétend qu'il suffit qu'un pareil acte ne se soit pas encore produit » pour qu'il soit un acte légitime, un acte saint, un *baptême* ! Ne serait-ce pas plutôt un acte coupable, une violation de la constitution même de l'Eglise ? Comment en effet l'Eglise aurait-elle attendu jusqu'à l'an 191 pour s'apercevoir qu'elle avait (sans s'en être jamais doutée), dans la personne de l'évêque de Rome, « l'organe de son unité » ? Comment est-elle restée près de deux siècles, tirillée par mille divisions gnostiques et autres, sans avoir eu cette conscience d'elle-même ? Et, en 191, lorsque cette idée se manifeste pour la première fois dans celui-là même qui croit être cet « organe », comment se fait-il que l'Eglise, loin de l'approuver, lui résiste, qu'Irénée proteste et avec lui les autres évêques ? Si Victor avait pour lui le droit et l'orthodoxie, Irénée et les autres évêques n'étaient évidemment que des coupables, des violateurs du droit et de l'orthodoxie. Pas du milieu. Or l'Eglise, loin de les condamner, leur a donné raison.

Donc : 1° il est erroné d'appeler « papauté » un simple acte, illégitime et coupable, d'un évêque de Rome : un acte n'est pas une institution ; 2° il est erroné d'appeler « baptême » un acte illégitime et coupable. Cette seconde dénomination est même une telle profanation qu'on s'étonne de toutes manières de la trouver accolée au nom de M. Turmel. Qu'un érudit de cette valeur en vienne à ce point de n'avoir plus le sentiment du juste et du vrai, de prendre effectivement l'usurpation pour la justice, de confondre une confiscation avec un acte saint, de faire de ce crime la source du pouvoir dans l'Eglise, d'appliquer le nom d'un sacrement à ce coup d'Etat criminel qui a été le premier coup de pic dans la constitution chrétienne, de transformer le mensonge en vérité et de faire de ce premier embryon de la papauté, fruit sacrilège de l'orgueil et de l'ambition, d'en faire, dis-je, l'institution qui sera censée représenter dans la suite des siècles l'œuvre d'humilité et de sainteté de J.-C., voilà ce qui démontre avec la plus entière évidence combien la mentalité *papiste* est erronée, perverse et subversive.

E. MICHAUD.