

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): **14 (1906)**

Heft 53

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-403642>

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.

(6^e article.)

* Cloche d'alarme. — M. l'abbé Fontaine publie volume sur volume pour signaler le péril que font courir à l'Église « les novateurs », c'est-à-dire les théologiens de l'école des Duchesne, des Loisy, des Houtin, des Denis, etc., etc. Ce sont tous des « protestants » ! Jugez un peu ! Le dernier volume est intitulé : « Les infiltrations protestantes et l'exégèse du N. T. ». Un *Professeur d'exégèse* le caractérise ainsi : « M. l'abbé Fontaine affirme que nous sommes en face d'un *vaste système d'erreurs* qui fera la désolation et le grand péril de l'Église pendant tout le vingtième siècle. Aussi s'efforce-t-il, pour sa part, de lui barrer le passage, avec une ténacité qui n'est pas sans quelque mérite. On avait trouvé ses premières prévisions exagérées et trop pessimistes ; et cependant les faits sont là évidents et indéniables, pour montrer qu'elles ont été *dépassées*. Cela ne suffit-il pas pour lui constituer quelque droit à être entendu sur le développement d'un système qu'il a si bien saisi dans ses premiers germes et dont il a dénoncé à l'avance les résultats malfaisants ? »

* Autre cloche d'alarme. — M. Ch. Bujon, missionnaire apostolique, a le courage de donner à ses coreligionnaires de France l'avertissement suivant : « Comme l'excès en tout est bien dans notre caractère extrême de Français ! A telle époque on était gallican. Une réaction s'est produite. Au lieu de se borner à abandonner les abus condamnables de cette doctrine ou de la pratique de cette doctrine, on s'est tourné, lancé vers Rome de telle sorte qu'on n'est même plus demeuré national. Tout ce qui est romain est parfait ; rien, sinon ce qui est romain, n'est bon, n'est bien. Usages, costumes, coutumes, ornements, cérémonies, liturgie, etc., etc., on a tout mis au romain ; on a introduit le romain partout, en supprimant, au grand regret parfois du clergé, des populations,

des archéologues..., tout ce qui n'était pas conforme au romain... Pourquoi ne pas conserver, augmenter notre trésor, nos richesses nationales, au lieu de les laisser perdre, au lieu de les laisser supprimer pour les remplacer par des biens que nous allons chercher hors frontières? Est-ce que nous n'avons pas en France des théologiens comparables à ceux qui viennent de rédiger le catéchisme romain et capables de rédiger un catéchisme français? Les mœurs, les usages, le tempérament italiens ne sont pas les nôtres... » (Revue du clergé français, 1^{er} décembre 1905, p. 97). — *Intelligenti pauca.*

* **Un aveu sur les peines de l'enfer.** — Dans le « Bulletin de la Semaine » du 4 octobre 1905, M. Ch. Dupuis s'exprime ainsi: « A un prédicateur qui venait de faire une peinture terrifiante des supplices de l'enfer, un auditeur demandait, *en particulier*, s'il croyait vraiment à la réalité des horreurs qu'il avait décrites. Et le prédicateur de répondre qu'il *n'y croyait point*, que ses descriptions n'étaient que *procédés oratoires* pour mieux impressionner l'imagination de son auditoire. » — Est-ce clair?

Sur quoi M. D. remarque avec beaucoup de sagesse: « Qui a la sublime mais redoutable mission de prêcher la vérité religieuse, doit la faire connaître *telle qu'elle est*, sans la modifier, donc *sans y ajouter aussi bien que sans en retrancher.* » A la bonne heure! Pourquoi, dans les questions de dogme, lorsqu'il s'agit du dépôt de la foi, les théologiens romanistes actuels n'ont-ils pas la même sagesse de proclamer qu'on ne doit *rien y ajouter* et *rien en retrancher*? Mais il faudrait alors biffer de la dogmatique romaine tous les faux dogmes ajoutés dans les conciles tenus, dominés et gouvernés par la papauté, y compris celui du Vatican! Voilà l'impasse!

M. D. dit encore excellemment: « Le zèle qui exagère est un zèle qui *éloigne* au lieu de ramener. Le zèle qui craint d'être trop large et qui ne redoute point d'être trop étroit est un zèle *dangereux*... Les âmes françaises s'éloignent du catholicisme, parce que la doctrine catholique (*lire romaine*) leur semble dure, injuste et par conséquent *fausse.* » — Et la nécessité d'une *réforme doctrinale*, la voici nettement affirmée: « Pour dissiper *l'erreur profonde*, le *malentendu lamentable*, il importe *au plus haut point* de redresser toutes ces déformations de vérité *qui trompent* et font prendre pour une mauvaise nouvelle la Bonne nouvelle de l'Évangile. »

Puis l'auteur s'élève contre les « sévérités excessives issues du jansénisme ». Il se trompe. Les sévérités morales, excessives peut-être, du jansénisme, ne sont guère à craindre aujourd'hui, pas même pour les prédicateurs des horreurs éternelles de l'enfer,

comme on vient de l'avouer; mais ce sont les « sévérités » *dogmatiques*, issues du papisme, ce sont les grossières erreurs que Rome veut faire passer pour dogmes, qui sont à craindre et contre lesquelles il faut s'élever, si l'on veut rester fidèle à la Bonne nouvelle de l'Évangile et au vrai catholicisme, et si l'on veut ne pas éloigner de l'Église tous les hommes de bon sens et de science qui ne sauraient admettre un *credo* manifestement erroné. Voilà le mal que les théologiens romanistes qui voient clair, devraient signaler et guérir. Mais que dirait l'Index, le Saint-Office, la Sainte Camarilla, le Sacré Collège, Sa Sainteté? Voilà *la grande frayeur* du clergé français d'aujourd'hui, même de celui qui voit clair!

* **Encore la question biblique.** — Au lieu d'admettre nettement que la Bible est un livre inspiré, en tant qu'il est un livre sacré ou religieux, donc en tant qu'il parle de la religion et qu'il donne des leçons religieuses; au lieu de s'en tenir clairement à cette thèse exacte et suffisante, les théologiens romanistes veulent défendre l'inerrance entière et absolue de la Bible. Et comme il y a, dans ce livre, des inexactitudes manifestes, qu'ils sont bien obligés d'avouer, ils en sont réduits à des distinctions tellement subtiles qu'ils compromettent la cause de l'inspiration biblique, loin de la sauver. C'est trop ou trop peu. Ils ont mis le doigt sous le cylindre, et ils s'efforcent de sauver la main; c'est impossible. Ils sont donc en pleine crise biblique. Qu'on en juge par les aveux et les réticences du P. de Hummelauer. Je cite d'après M. Cruveilhier (*Revue du clergé français*, 15 novembre 1905).

Lorsque la Bible touche aux sciences naturelles, elle le fait d'après les connaissances qu'on avait alors; or, dans ces temps éloignés, il n'y avait pas de sciences naturelles; donc il n'y a pas de science naturelle dans la Bible (p. 581-582).

Quant aux livres historiques, il faut considérer la forme littéraire des récits; la forme de la fable, de la parabole, de la poésie, de l'édification, de la tradition populaire, ne saurait être de l'histoire stricte, dans le sens moderne du mot. « Dans le cas d'une grosse difficulté ou dans celui d'un grand nombre d'obstacles minimes, l'exégète peut attribuer un récit biblique à un genre narratif possédant une historicité *plus ou moins large*. Mais, même dans le cas où il n'admet pas la stricte historicité, il doit toujours reconnaître au récit biblique *la vérité propre à sa forme littéraire* » (p. 591). — De plus, « l'histoire biblique est composée d'après les apparences » (p. 592). « L'antiquité ignorait l'art de la recherche et de la critique des sources... L'histoire biblique est écrite à l'aide de documents imparfaitement contrôlés » (p. 593). — L'écrivain sacré a été véracé dans la reproduction des documents qu'il a

cités (*veritas citationis*); mais qui garantit la valeur des documents cités (*veritas rei citatæ*)? « On ne nie pas que les écrivains bibliques aient pu emprunter quelques *erreurs* aux Annales du royaume » (p. 594). — « On peut dire que l'histoire biblique est écrite d'après des sources peu nombreuses et *imparfaitement* contrôlées, c'est-à-dire qu'elle est faite *suivant les apparences*. Voici la mesure de la véracité d'une telle histoire. Elle est pleinement exempte d'erreur dans son contenu *religieux*, entendu au sens le plus large. *Généralement* la Bible possède l'inerrance dans sa teneur historique (p. 595)... Tout ceci revient à dire que l'histoire biblique possède toujours la vérité de la citation et *très généralement* la vérité de la réalité... On doit renoncer à l'habitude d'exiger de la Bible le maximum de vérité historique, absolument comme on a abandonné la prétention de réclamer des Livres sacrés le maximum de vérité scientifique. *Sur le terrain historique aussi bien que sur celui des sciences naturelles, la Bible ne nous présente que la vérité apparente*. Le fond religieux est absolument exempt d'erreur. Pour le reste, les récits bibliques possèdent la vérité de l'histoire *antique*, ils sont pleinement conformes à leurs sources. *Rien de plus ne saurait être exigé ni par la révélation, ni par l'inspiration, ni par l'apologétique* » (p. 596).

Très bien. Mais s'il en est ainsi, pourquoi se contredire et s'obstiner à parler d'inerrance biblique absolue? Quand les théologiens romanistes se résigneront-ils à parler clairement comme tout le monde? Lenormant a été mis à l'index en 1887: est-ce cela qu'on redoute en 1906? La vérité ne vaut-elle pas l'index?

* **L'inspiration biblique et les sciences naturelles.** — Dans la « Revue pratique d'Apologétique » du 1^{er} octobre 1905, M. J. Guibert reconnaît « que l'apologétique essaya d'abord le *littéralisme*, maintenant, suivant la rigueur de la lettre, les dires de l'Écriture et des Pères, opposant ce qu'on appelait la science sacrée à la science profane. Mais on s'aperçut bientôt que cette position *ne pouvait tenir*... L'échec du littéralisme conduisit au *concordisme*. Sous prétexte de mieux repousser tout désaccord entre la foi et la science, le concordisme prétend que l'enseignement scientifique de la Bible peut fort bien s'accorder avec l'enseignement scientifique des contemporains... Mais le concordisme, qu'il s'agisse de cosmogonie ou d'autres points bibliques, *violente trop ouvertement les textes et recourt à de trop nombreuses subtilités, pour présenter ce cachet de vérité qui emporte la conviction et rassure les esprits* ». Léon XIII, dans l'encyclique *Providentissimus Deus*, a admis que les écrivains sacrés ont parlé des choses de la nature en se conformant aux apparences et aux idées de

leur temps, donc qu'ils n'ont pas toujours été dans la vérité scientifique. Aujourd'hui, « la science du monde ne nous apparaît plus aussi liée à la croyance religieuse... Nous savons *isoler l'élément religieux de l'esprit scientifique*, la *liqueur divine* qui nous vivifiera de la *coupe* qui nous est présentée... Cette position nouvelle semble donc mettre fin au conflit. Cette phase que nous appelons *phase de séparation*, sera donc celle où la paix sera définitive dans les esprits, puisque la science et la religion seront, non opposées, mais juxtaposées, et que les variations de l'une ne sauraient plus faire échec à la stabilité de l'autre ».

N'est-ce pas dire qu'il y a, dans la Bible, des *inexactitudes* en matière scientifique, inexactitudes qui ne touchent pas à la religion et qui doivent en être *séparées*, mais enfin des inexactitudes? Evidemment. Et cependant l'auteur n'ose pas l'avouer, car il ajoute: « *Tout est inspiré, et tout nous vient de Dieu*, et la vie et l'enveloppe. Mais nous cessons d'être troublés de ce que l'écorce est caduque et doit être avec le temps remplacée par une autre. »

On voit l'embarras et la contradiction. Si *tout est inspiré*, dans la Bible, les inexactitudes le sont donc aussi? Or, comment l'admettre? Donc il faut bien reconnaître que les erreurs qui sont dans la Bible ne viennent pas de Dieu et que, par conséquent, la Bible n'est inspirée que partiellement, dans les vérités religieuses seulement. C'est évident. Et encore, pourquoi comparer ces erreurs à une enveloppe simplement caduque et remplaçable? Pourquoi ne pas dire franchement que ce sont des erreurs et non des enveloppes, et pourquoi appeler « caduque » ce qui est manifestement « erroné »? Parlons net. C'en est fait du prétendu dogme de l'inspiration *totale et verbale* de la Bible. Toute Ecriture, comme dit St. Paul, est inspirée *divinement*, mais seulement en ce qu'elle touche *aux choses divines*, c'est-à-dire dans son enseignement *religieux*. Ebranlé, le concile de Trente!

* Quelques aveux de M. Venard en matière d'exégèse biblique. — Dans la « Revue du clergé français » du 1^{er} décembre 1905, M. V., après avoir mentionné la nouvelle décision de la Commission biblique (décision d'après laquelle on doit tenir pour historique tout récit contenu dans un livre biblique tenu pour historique, sauf le cas où l'on pourrait prouver que l'écrivain n'a pas voulu écrire de l'histoire proprement dite), — ajoute (p. 46): « C'est justement parce que les exégètes ont cru remarquer que, dans tel chapitre de la *Genèse* ou dans des livres comme *Tobie*, l'auteur sacré n'avait pas eu l'intention de faire œuvre d'historien, mais s'était contenté de rapporter de vieilles traditions sans en garantir la valeur historique, ou avait adapté des contes populaires à un

but d'édification, que certains critiques catholiques se sont jugés en droit de *contester l'historicité de ces récits ou de ces livres*. Il ne semble pas que la décision de la Commission les atteigne, pourvu que les raisons qu'ils apportent en faveur de leur opinion soient vraiment solides. »

— *Sur la composition des Évangiles*. M. V. relève des inexactitudes dans « Les temps évangéliques et la vie du Sauveur » — ouvrage en 3 vol. de M. Pasquier, supérieur du grand séminaire de Tours —, puis il ajoute (p. 55) : « Il n'est plus permis d'écrire aujourd'hui que St. Marc avait sous les yeux les deux Évangiles de St. Matthieu et de St. Luc, et que, guidé par l'inspiration divine, il a suivi tantôt l'un, tantôt l'autre, ni de placer la composition du IV^e Évangile en l'an 61 et d'en caractériser ainsi les rapports avec les Synoptiques : « St. Jean passait sous silence dans son livre ce que St. Matthieu, St. Marc et St. Luc avaient suffisamment expliqué, ajoutait ce qu'ils avaient omis, et ne conservait de leur récit que ce qui était nécessaire pour l'intelligence des additions qu'il voulait y faire. » Il est aussi quelque peu chimérique de prétendre reconstituer dans le détail l'exacte chronologie de la vie de N. S., s'il est vrai, comme cela semble ressortir de plus en plus de l'examen critique des textes évangéliques, que les écrivains sacrés n'ont fait que mettre en œuvre des éléments traditionnels d'un caractère généralement fragmentaire, *en les adaptant au but particulier qu'ils visaient*, et sans se préoccuper beaucoup de l'ordre chronologique. Il faut nous résigner à ne connaître que *dans ses grandes lignes* la suite des événements qui composent la vie de J.-C. et à n'en pouvoir fixer *avec quelque approximation* que les dates *les plus importantes* et *les principaux* points de repère. »

— *Sur les Actes des apôtres*. Parlant du volume du P. Rose, M. V. dit (p. 52) : « Les Actes, et c'est là une idée qu'on ne saurait trop remarquer, seraient donc *moins une histoire proprement dite* des origines chrétiennes *qu'une philosophie religieuse* de cette histoire. »

* **Aveux sur les légendes relatives à Marie et à l'enfance de Jésus.** — M. Venard, rendant compte du récent ouvrage du P. Ollivier sur la « Vie cachée de Jésus », s'exprime ainsi (Revue du clergé français, 1^{er} décembre 1905, p. 57) : « Il y a dans ce livre *une telle absence de critique* qu'on ne saurait lui reconnaître à *peu près aucune valeur historique*. Pour ne citer qu'un exemple, le P. Ollivier laisse croire à ses lecteurs qu'on peut connaître avec précision la date de la naissance de la sainte Vierge, et que cet événement eut lieu le 8 septembre, l'an du monde 4946 et de

Rome 734. La méthode même qu'il a adoptée *n'a rien de commun avec les procédés rigoureux de l'histoire*. Les renseignements sur les premières années du Sauveur ne peuvent être puisés en effet, en dehors des récits de St. Matthieu et de St. Luc, que dans des traditions *d'origine très incertaine* et dans les évangiles *apocryphes*. Or ce sont précisément *ces sources, complétées par les hypothèses que peut suggérer une imagination pieuse*, qui ont fourni au P. Ollivier les éléments de son récit... Il ne devrait pourtant pas ignorer que les récits de l'enfance du Sauveur, contenus dans les Évangiles *apocryphes* ou dans des traditions *d'origine tardive*, sont dus, tout comme ces prétendues révélations (de Catherine Emmerich), *aux efforts de l'imagination chrétienne pour suppléer aux lacunes des documents authentiques*. »

* **Aveux sur l'Apologétique oratoire.** — A propos des ouvrages apologétiques des Bougaud et des Frémont, où l'esprit critique et la méthode vraiment scientifique font défaut, M. Venard fait l'aveu suivant (*ouvr. cité*, p. 60) : « L'apologétique oratoire a pu suffire *autrefois*; elle ne convient plus *en tous cas* à notre temps de positivisme et de critique. »

— M. Alfarcic ayant émis certaines opinions sur la « valeur apologétique de l'Histoire des religions » et sur l'œuvre de l'abbé de Broglie, le rédacteur de la *Revue du clergé français* (1^{er} décembre 1905, p. 103) déclare qu'il n'est pas convaincu par M. Alfarcic, et il lui oppose les très curieuses observations suivantes : « Qu'est-ce que six ou dix mille ans dans l'histoire de l'humanité, et l'humanité fait-elle autre chose (et encore, en quelques-uns de ses représentants seulement!) que sortir de l'enfance? Qu'est-ce qui me prouve, si je m'en tiens au point de vue de la finalité, *que le besoin religieux, universellement éprouvé jusqu'ici*, n'est pas, si je puis dire, *un simple besoin d'enfant*, qui disparaîtra ou se transformera avec l'âge? Le christianisme, dit-on, est catholique... et éternel. Mais — je raisonne toujours en m'en tenant au seul point de vue de la finalité, — si dans le christianisme il y a des éléments durables, ceux-là mêmes qui expliquent sa diffusion universelle, n'en contient-il pas d'autres, dans lesquels il s'est également incorporé, *et que rejettera l'humanité future, moins primitive, moins enfant, plus positive, moins imaginative, plus critique?* Dès lors, pourrait-on dire de ce christianisme modernisé, expurgé, qu'il est encore le christianisme? Pourquoi certains individus, sans être ni des malades, ni des monstres, ne pourraient-ils pas satisfaire leurs besoins religieux *sans l'aide d'une Eglise?* Jusqu'ici l'Eglise romaine est seule vraiment catholique. Mais le protestantisme n'est né que d'hier; et

qu'est-ce qui vous prouve, si vous vous en tenez au point de vue de la finalité, que le protestantisme libéral n'est pas, comme il le prétend, la religion, le christianisme des temps modernes, parce qu'il répond mieux que le catholicisme romain aux exigences de l'esprit moderne, si amoureux de liberté en toutes choses? Je pose ces diverses questions à M. Alfarcic, et je lui ouvre très volontiers notre *Tribune libre* pour y répondre, *en souhaitant bien sincèrement* qu'il résolve toutes les difficultés. — C'est égal, malgré ce souhait « bien sincère », ces hypothèses, ainsi lancées, ne laissent pas que de paraître suggestives, surtout si la réponse n'est admise qu'à la *Tribune libre*.

* **Aveux de M. Vacandard sur la Confession.** — Nos lecteurs connaissent déjà la discussion de M. Vacandard et de M. Batiffol sur ce sujet (voir la *Revue*, juillet 1905, p. 518-520). Dans la « *Revue du clergé français* », du 1^{er} octobre 1905, M. Vacandard, traitant des moines confesseurs en Orient du IV^e au XIII^e siècle, a écrit ce qui suit (p. 248-251):

« L'impression que donnent les documents, au IV^e et au V^e siècle, est celle-ci : les pécheurs doivent se préparer à la pâque par la pénitence ; parmi les exercices pénitentiels la confession est *parfois conseillée* ; quelques auteurs la considèrent même comme moralement obligatoire ; mais on ne voit pas qu'elle soit l'objet d'un précepte ecclésiastique.

« St. Athanase recommande de manger la Pâque avec un cœur pénitent et avec la confession : *pascha manducemus...*, *pœnitente animo et confessione*. Ep. XIX, cap. VIII ; MAI, *Nova Patrum Bibliotheca*, t. VI, p. 143. Mais la confession, l'exomologèse dont il est ici question, est-elle autre chose qu'une confession à Dieu ? Il serait bien hasardeux de l'affirmer. St. Jean Chrysostome, qui était disposé à recevoir l'aveu des pécheurs toutes les fois qu'ils se présenteraient à lui (cf. SOCRATE, *Hist. eccles.*, lib. VI, cap. XXI, *P. G.*, t. LXVII, col. 725 ; MANSI, *Concilia*, t. III, col. 1145), ne paraît pas exiger de confession préparatoire à la pâque : « Nos pères, dit-il, qui avaient conscience des fautes que nous commettons pendant le cours de l'année, ont établi la quarantaine pour que nous l'employions à nous purifier par des prières, par l'aumône, par les jeûnes, par les veilles, par les larmes, par l'exomologèse et par tous les moyens, afin que nous nous approchions, autant qu'il dépend de nous, de ce jour avec une conscience pure. » *Homilia in eos qui primo pascha jejuntant* cap. IV, *P. G.*, t. XLVIII, col. 867. « L'exomologèse » est ici mise sur le même pied que les autres signes de pénitence et de mortification. On peut douter qu'il s'agisse d'une confession à un prêtre, d'autant plus qu'ailleurs St. Jean

Chrysostome recommande fréquemment la confession à Dieu par manière d'exercice ascétique: *Μὴ γὰρ ἀνθρώπων λέγεις... μὴ γὰρ τῷ συνδούλῳ ὁμολογεῖς...*, ἐμοὶ (dit Dieu au pécheur) τὸ ἀμάρτημα εἶπὲ μόνῳ κατ' ἰδίαν, ἵνα θεραπεύσω τὸ ἔλκος καὶ ἀπαλλάξω τῆς ὀδύνης. *Homilia IV in Lazarum*, cap. IV, P. G., *Ibid.*, col. 1012. Ailleurs Chrysostome constate que « beaucoup de fidèles dépourvus de la robe nuptiale participent au corps du Christ inconsidérément et témérairement, plutôt par coutume que par réflexion. Si le Carême arrive, si le temps de Pâques arrive, quel que soit l'état de leur âme, ils s'approchent des sacrements ». *Homilia III in Epist. ad Ephesios*, n. 4, P. G., t. LXII, col. 29. Un de ses contemporains, Astérius d'Amasée, recommande au contraire expressément aux fidèles de prendre un prêtre pour confident de leurs fautes et témoin de leur contrition: *Σύντριψον σαυτὸν ὅσον δύνασαι, ζήτησον καὶ ἀδελφῶν ὁμοψύχων πένθος βοηθοῦν σοὶ πρὸς τὴν ἐλευθερίαν...*, λάβε καὶ τὸν ἱερεῖα κοινωνὸν τῆς θλίψεως, ὡς πατέρα. *Homilia XIII, Adhortat. ad Pœnitentiam*, P. G., t. XL, col. 369. Il n'y a pas là de précepte proprement dit, mais un conseil pressant. Et comme l'exhortation est faite en temps de pénitence, la confession qu'elle indique semble offrir tous les caractères d'une préparation à la Pâque. Le texte d'une homélie d'Aphraate, le grand orateur syrien du IV^e siècle, est peut-être plus significatif encore. L'auteur conseille de recourir à la confession, en faisant remarquer qu'il vaut mieux n'en avoir pas besoin: « La pénitence, dit-il, a été établie pour ceux qui en ont besoin. Mais il dépend de vous de n'avoir jamais besoin de la pénitence... Ne vous mettez jamais dans le cas d'être obligé de recourir à la médecine et d'aller chercher un médecin. » *Demonstrat. VII, de Pœnitentibus, Pat. Syriaca*, éd. Graffin, t. I, p. 338. Mais peut-être Aphraate ne vise-t-il ici que les moines ou « fils du pacte », comme le fait remarquer M. LABOURT, *Le Christianisme et l'empire perse*, p. 30, note. D'autres auteurs s'abstiennent de mentionner la confession et indiquent uniquement les aumônes, les prières et les jeûnes comme moyens à employer pendant le Carême pour obtenir le pardon des péchés. Tel Timothée d'Alexandrie (IV^e siècle), dans ses *Responsa canonica*, PITRA, *Juris ecclesiastici Græcorum historia et monumenta*, t. I, p. 636.

« Du reste, pour comprendre cet état de la discipline, il suffit de se rappeler que les péchés regardés par tous les docteurs comme mortels étaient ou devaient être en principe, après l'aveu qui en était fait au *ἱερεὺς*, soumis à la pénitence publique.

« A mesure que les moines intervinrent plus activement dans la conduite des âmes et se mêlèrent de la direction des fidèles, cette discipline changea. L'idée que, sans confession, il n'y avait pas

de pardon possible, pénétra davantage dans les esprits. St. Jean Climaque, mort vraisemblablement sous Constant II (642-648), se fait le héraut de cette doctrine. Dans ses *Questions et Réponses*, Anastase le Sinaïte (fin VII^e siècle) se demande comment un pécheur qui est incapable de se faire moine peut bien obtenir le pardon de ses péchés, et il répond d'une façon générale qu'il doit faire pénitence. Mais il précise son sentiment par la question suivante : « Est-il bon de confesser ses péchés aux pères spirituels ? » *Καλόν ἐστὶν ἄρα τὸ ἐξομολογεῖσθαι τὰ ἁμαρτήματα ἡμῶν πνευματικοῖς ἀνδράσιν*; « Cela est très bon et très utile, » répond-il : *οὕτω καλόν ἐστὶ λίαν καὶ πάνν ὠφέλιμον*. Voilà donc la confession recommandée comme moyen de cure spirituelle, et naturellement une confession plus ou moins fréquente, selon les besoins des consciences. Le même Anastase conseille même cette confession comme préparation à la réception de l'Eucharistie : *Ἐξομολόγησαι τῷ Θεῷ διὰ τῶν ἱερέων τὰς ἁμαρτίας σου, καταδικασθὼν σου τὰς πράξεις καὶ μὴ αἰσχυνηθῆς... ἀτήσαι συγγνώμην, ἀτήσαι ἄφεσιν τῶν παρελθόντων καὶ λύτρωσιν τῶν μελλόντων, ἵνα προπόντως τοῖς μυστηρίοις προσέλθης*.

St. Théodore Studite (mort vers 828) donne à entendre que les pécheurs recouraient volontiers à la confession, persuadés que, grâce à l'imposition des mains des *ἀνάδοχοι*, elle leur procurait le pardon de leurs fautes.

« Le fait que des personnages importants, voire les empereurs, aient eu, comme nous l'avons dit, des confesseurs attitrés, prouve que la confession était d'un usage courant au IX^e et au X^e siècle. Au XI^e siècle, le cartophylax Pierre examine, à son tour, la question que se posait Anastase le Sinaïte sur l'utilité de la confession aux *πνευματικοῖς ἀνδράσιν*. Et il y répond dans les mêmes termes. Bien qu'il ne connaisse pas évidemment de précepte positif de la confession, il encourage à la pratiquer. Il semble, en effet, n'en dispenser que celui qui ne trouvera pas de « Père spirituel » expérimenté, capable de tenir la place de Dieu. Alors seulement il autorise le pécheur à se confesser à Dieu lui-même, *ἐξομολόγησαι τῷ Θεῷ κατ' ἰδίαν*, en se servant des paroles du publicain : « Seigneur, vous savez que je suis un pécheur », etc.

Ce n'est pas tout. Dans la « Revue du clergé français » (15 octobre 1905), M. Vacandard a étudié la confession dans l'Eglise latine du V^e au XIII^e siècle, et il a signalé, entre autres faits graves, les suivants :

— P. 339 : « Bède fait remarquer que le chef spirituel de la communauté chrétienne en Irlande était un prêtre, lequel possédait une juridiction *même sur les évêques*, en souvenir de St. Colomban

qui avait été l'apôtre du pays, et qui ne s'était jamais élevé, dans la hiérarchie, plus haut que le presbytérat. » — Sur quel droit (divin ou humain ?) repose dès lors la fameuse suprématie de l'épiscopat sur le presbytérat ?

— *Sur les diacres confesseurs.* P. 342-343 : « La mission dont St. Cyprien avait chargé les diacres auprès des *lapsi* mourants, lorsque l'évêque ou le prêtre faisait défaut pour recevoir leur exomologèse, fut de nouveau légitimée, au moyen âge, par quelques écrivains ecclésiastiques... Lanfranc († 1089) autorise les lévites ou diacres à entendre les confessions, au moins des péchés occultes ; il étend même cette faculté à tous les clercs indistinctement... Il clôt ses réflexions en disant : Si vous ne trouvez personne à qui vous confesser, ne désespérez pas, confessez-vous à Dieu, les Pères sont d'accord sur ce point. » — « Le concile de Tribur de 895 dit, canon 31 : « Si comprehensi aut vulnerati presbytero vel diacono confessi fuerint, communionem non eis negamus. » Reginon de Prüm, Burchard, Yves de Chartres et Gratien ont fait passer cette décision dans leurs collections canoniques. » — Etc.

— *Sur les confesseurs laïques.* P. 344-347 : « Le moyen âge étendit jusqu'aux laïques le droit d'entendre les confessions. Cette pratique est érigée en principe au XI^e siècle. Cela n'étonne pas chez Lanfranc... qui dit qu'à défaut de clerc, le pécheur devait confesser ses péchés à un homme le plus pur possible, car, remarque l'Écriture, l'homme pur purifie l'impur... C'est un auteur anonyme des environs de l'an 1100, le pseudo-Augustin, qui accrédita la théorie du confesseur laïque... Pierre Lombard dit : « Que si le prêtre manque, il faut se confesser à son prochain (proximo vel socio est facienda confessio). » De même Raoul Ardent, Alain de Lille. « St. Thomas tiendra un langage analogue, avec plus de décision encore dans le sens de l'obligation. St. Bonaventure, au contraire, essaiera de prouver que la confession aux laïques n'est pas obligatoire. »

— *Sur les femmes confesseurs.* P. 347-348 : « Au VII^e siècle St. Donat de Besançon prescrit aux religieuses de faire plusieurs fois par jour à leur mère spirituelle la confession de leurs fautes... Cette confession a au moins une vertu rémissive... C'est un fait remarquable que, dans toutes les règles si minutieuses données aux religieuses pour tous les détails de la vie de communauté, il n'y en a pas d'autre concernant l'aveu des péchés. » Innocent III a aussi constaté le fait en Espagne. St. Thomas a enseigné que cette confession, ainsi que celle faite aux clercs inférieurs et aux laïques, est « quodammodo sacramentalis ».

— *Sur l'obligation de la confession.* P. 350 : « Le II^e concile de Chalon (813) résume la théorie d'Alcuin dans le canon suivant : Il y en a qui disent que l'on doit confesser ses péchés *seulement à Dieu*; d'autres sont *d'avis* qu'on doit les confesser aux prêtres. Ces deux confessions se font *avec fruit* dans l'Eglise. » — « Malgré les efforts d'Alcuin et du pseudo-Augustin, l'obligation de la confession *était encore contestée* par certains fidèles au commencement du XII^e siècle... Un texte de St. Ambroise prouvait qu'en certains cas exceptionnels le pécheur pouvait être dispensé de confesser ses fautes... Au XII^e siècle, tous les docteurs, sauf un seul (Gratien), considèrent la confession comme obligatoire. » Etc. — P. 371 : « On a fait remarquer que St. Augustin ne s'était vraisemblablement jamais confessé de sa vie. »

— *Sur la manière de se confesser.* P. 366 : « On posa en principe que, si les péchés publics devaient être expiés publiquement, les péchés secrets devraient l'être secrètement. Nombre de critiques ont fait remonter cette distinction à St. Augustin. » Etc.

Il faut lire toute cette étude pleine d'érudition et de franchise. On ne saurait mieux démontrer comment la confession auriculaire, telle qu'elle est pratiquée actuellement d'après les ordres de l'Eglise romaine, n'est nullement la confession catholique, telle qu'elle était pratiquée autrefois. Les moines et les papes ont altéré et faussé la discipline et la doctrine. Les braves catholiques-romains d'aujourd'hui nagent en plein, sans le savoir, dans un faux catholicisme, qui n'est qu'une invention humaine, monacale, relativement moderne. *Is fecit cui prodest.*

* Quelques aveux à propos de la théologie du cardinal De-champs. — Dans un article de M. F. Mallet sur la valeur de cette œuvre, article publié dans les « Annales de phil. chrét. », oct. 1905, il est question : 1^o d'un *changement de méthode apologétique*. Le cardinal insiste souvent sur ce fait : qu'il a pris un chemin autre que le traditionnel. « C'est un fait, dit-il; nous sommes arrivés à la foi autrement que par le chemin des écoles... Inutile de le nier ou de se le dissimuler : le chemin classique est inaccessible à la grande majorité des hommes » (p. 88); — 2^o Au sujet du *miracle*, il est dit (p. 76) : « Ce signe ne doit pas tant sa valeur probante à son caractère exceptionnel et à son prestige sensible qu'à sa *signification même*; dès lors, il demande à être interprété par l'âme de bonne volonté. » Cet aveu me semble très suggestif. L'auteur ajoute : « L'histoire, en tant qu'histoire, n'a aucune valeur apologétique; elle est radicalement incompétente, radicalement impuissante pour discerner le surnaturel, parce que, si on ne le

découvre pas dans le présent où il est également, on ne le découvrirait pas plus aisément dans le passé. »

Quant au premier aveu, sur la rupture avec la méthode classique, c'est aussi un signe des temps, surtout en pleine Eglise romaine. On voit, par ce fait, que les théologiens de cette Eglise se sentent mal à l'aise et qu'ils ont besoin d'améliorer leur méthode. Nous ne pouvons que les approuver et les encourager. Reste à savoir si les changements qu'ils font sont de vraies améliorations, ou s'ils ne les conduisent pas plutôt à un état péjoratif. En ce qui concerne la connaissance des choses de l'âme comme moyen de mieux atteindre au christianisme, le cardinal a amélioré. Mais en ce qui concerne ce qu'il appelle la connaissance du fait extérieur et « la méthode de la Providence », il s'est manifestement mépris. Pour lui, le fait providentiel qui doit mener au Christ et démontrer la vérité du christianisme, c'est l'Eglise. « Procéder, dit-il, selon l'ordre des temps et commencer par les faits les plus anciens, en les appuyant surtout des témoignages écrits, pour arriver, par un très long chemin, à l'établissement de l'Eglise, non, ce n'est point là la méthode de la Providence » (p. 88). Le cardinal prend l'Eglise comme point de départ et comme base : « C'est par l'Eglise que J.-C. nous est manifesté, et sans ce fait divin qui nous touche, tout le christianisme nous échapperait sans retour » (p. 89). Il va de soi que, pour le cardinal, qui a joué un si grand rôle au concile du Vatican, l'Eglise est le pape, et dès lors toute cette thèse revient à dire : *Sans le pape, tout le christianisme nous échapperait sans retour !* Une telle théologie est la contradiction du bon sens, de l'histoire, de l'Evangile et, disons-le aussi, de l'ancienne Eglise.

Donc, aussi sur ce terrain, la crise doctrinale est grave.

* « Communauté des fidèles » et « identité de la foi ». — Depuis quelques années, les théologiens romanistes ne représentent plus guère *l'Eglise* que comme *la hiérarchie*, et encore, je devrais plutôt dire *l'épiscopat* et même seulement *la papauté*. « L'Eglise, c'est moi », a dit Pie IX. Et, lorsqu'ils parlent de *la foi*, ils ne la représentent plus que comme une doctrine qui *évolue* et *change*. Qu'on se rappelle le fameux mot de Newman ! En sorte qu'il n'est pas sans intérêt de signaler le passage suivant d'un article de M. L. Constant sur Mœhler, où l'on revient à l'Eglise comme « communauté des fidèles », et à la foi en tant qu'*identique* à elle-même. Citons les paroles mêmes de M. Constant :

* Pour connaître et comprendre la vie *continue* de l'Eglise et les dogmes qu'elle nous *transmet*, il faut acquérir *le sens de la tradition* par une unification de notre vie avec la vie *totale* de

l'Eglise; par suite, on ne peut séparer, comme le font tous les hérétiques, *la communauté des fidèles et l'identité de la foi*. Il y a une solidarité nécessaire entre l'unité et la vérité dans l'Eglise. Mais par là nous sommes conduits à la notion véritable de l'unité de l'Eglise à travers l'espace et aux raisons d'être de sa hiérarchie. Mœhler nous montre que *cette unité ne provient pas d'une autorité contraignante qui obtiendrait des fidèles une passive discipline*. Si nous nous contentions de dire que l'Eglise est un tel établissement, nous ferions penser que J.-C. aurait ordonné aux siens de se réunir sans exciter en eux un besoin intérieur qui les tint ensemble et qui les eût réunis, que l'Eglise aurait existé avant les fidèles, puisque ce n'est qu'en elle qu'ils le seraient devenus; *qu'en général l'Eglise serait autre chose que les fidèles et qu'elle existerait même sans eux* » (p. 99).

Parfait. C'est la réfutation même de la notion papiste de l'Eglise par Mœhler. La remarque de M. Constant que tous les hérétiques séparent la communauté des fidèles et l'identité de la foi, est très juste; donc la papauté qui tient les fidèles pour de simples brebis bêlantes et qui accapare pour elle tout le trésor de la foi, avec le droit de l'altérer et d'y ajouter toutes ses fantaisies, doit être comptée, ipso facto, parmi les hérétiques.

* Quelques extraits d'un article de M. Paul Lejay sur Césaire d'Arles († 542). Dans cet article (Revue d'histoire et de littérature religieuses, sept.-oct. 1905), l'auteur se tient sur un terrain exclusivement historique: il constate les enseignements et le rôle positif de cet évêque, qu'il appelle « le premier homme du moyen âge »; il s'abstient de toute critique dogmatique, et laisse à chacun le soin de tirer les conséquences des doctrines et des faits qu'il constate. Ces conséquences peuvent être graves, même dogmatiquement, en ce sens qu'elles attaquent manifestement certains dogmes ou certains points très importants du système romain. Prière à nos lecteurs d'y porter toute leur attention.

— *Comment les évêques-moines ont nui à l'Eglise en Occident.*
« Les évêques d'Arles ont eu quelque tort. Honorat prêchait pendant des heures. Avec lui, la messe ne durait pas moins de quatre heures. Honorat était un ancien religieux de Lérins, comme son prédécesseur Hilaire. *Ces évêques, habitués à la vie du cloître, étaient mal préparés au maniement des hommes.* Leur conception rigide se heurtait à la vie. Les étranges procédés d'Hilaire avaient amené une rupture durable entre le siège d'Arles et celui de Rome. Honorat, en voulant imposer son idéal de moine, *incompatible avec la vie dans le monde*, avait lassé les fidèles. Césaire avait traversé

Lérins, mais il n'y avait pas séjourné au point de vue de perdre la notion des réalités... » (p. 447).

— *Comment Césaire, avec son ascétisme monacal, a préparé les voies à la casuistique.* M. Lejay montre comment Césaire, avec ses listes de péchés légers (*minuta*) et de péchés graves (*capitalia*), a « réduit la morale à un questionnaire » : « premier symptôme d'une tendance qui va se développer en Bretagne et dans les cloîtres ; elle aboutira bientôt à l'élaboration des livres pénitentiels ; décidément, le moyen âge des catégories, des règlements et des formules commence avec Césaire » (p. 452). Puis, l'auteur dessine un contraste entre St. Augustin et Césaire. « St. Augustin, dit-il, est plus intelligent. Césaire prélude aux dispositions des pénitentiels qui perpétueront au sein du christianisme les survivances de l'état sauvage codifiées dans le Pentateuque. On voit quelles conséquences Césaire a déduites du système de St. Augustin. On voit aussi quelle différence le temps, la culture et le caractère mettent entre les deux évêques... Césaire est descendu dans le détail, a catalogué les cas, les a qualifiés. Il s'est montré non seulement casuiste, mais canoniste... Placé entre les moralistes chrétiens de la grande époque et les juristes du haut moyen âge, Césaire est plus près des seconds que des premiers. Tout annonce, dans ses sermons, le temps où la morale va devenir un code, où l'esprit de réglementation et de catalogue va étouffer l'observation intérieure et le travail de la conscience sur elle-même, où le canoniste opérera mécaniquement sur des âmes enrégimentées. Il ne faut donc pas s'étonner si les indications discrètes d'Augustin se précisent *brutalement* en passant dans les homélies de Césaire. Quand Augustin aborde des matières délicates, il s'arrête avant de dire tout ; un mouvement de l'auditoire l'avertit qu'il est compris et il passe. Césaire parle avec la crudité d'un médecin à l'amphithéâtre : on peut se demander si cette crudité a son principe dans la naïveté d'une âme sans orages, dans l'endurcissement d'un casuiste très bien renseigné, ou dans la sévérité réprobatrice d'un ascète. Augustin sait que, dans les natures les plus sensuelles, aux satisfactions de l'instinct se mêlent toujours des sentiments qui les relèvent d'une grâce, tendresse, dévouement, reconnaissance. Césaire parle comme un de ces *rustaude*s auxquels il fait allusion ; il a sur les choses de l'amour les idées d'un paysan qui n'en voit que la honte et le manque de profit. Sans le savoir, il recueille *dans les préjugés populaires* ce qui survit d'un état *antérieur à la civilisation et à l'établissement d'une morale rationnelle*. A ce qu'il dit et à ce qu'il omet, au détail dans lequel il se croit obligé d'entrer et à la rudesse qu'il y montre, on peut mesurer *les progrès de la barbarie et le déclin de la culture antique* » (p. 477-479).

Cette appréciation de la domination des canonistes du moyen âge, des ruines qu'ils ont faites dans les consciences, de la morale grossière de Césaire, reste de la barbarie et du paganisme, donc étrangère au spiritualisme chrétien, est très juste. Elle mérite d'autant plus d'être signalée qu'elle montre ce que l'on doit penser de la morale romaniste.

Que M. Lejay me permette toutefois une observation. Il me semble qu'il fait la part trop belle à St. Augustin dans cette question. Que Césaire ait procédé comme un « rustaud » quant à la forme, j'y consens. Mais, au fond, Césaire ne faisait que mettre en canons et en formules la doctrine même d'Augustin. C'est Augustin, il faut le dire, qui a introduit dans la théologie, en traitant du péché originel et du *bonum conjugale*, ce point de vue grossier, cette physiologie absolument fausse, et ces préjugés payens dont Césaire n'a fait que tirer les conséquences pratiques. Que M. Lejay veuille bien se relire :

« Il faut d'abord, dit-il, résumer les idées de St Augustin ; *elles sont la base des préceptes de Césaire* » (p. 455). Et, faisant ce résumé, M. Lejay dit : « Dans le *De bono conjugali*, vers 400, St Augustin avait été jusqu'à soutenir que le rapprochement des sexes était *la conséquence de la condition mortelle imposée à l'homme, la conséquence du péché dont la mort est la peine* (p. 456)... Les questions indiscretes écartées, il reste que, dans l'état actuel de l'humanité, *en soi le plaisir des sexes est une faute. C'est par cette faute que se trouve souillé l'enfant qui en procède.* Cela est si vrai que, *pour échapper au péché originel, le Christ a dû naître d'une vierge.* C'est le seul moyen qui, dans le système augustinien, puisse soustraire un descendant d'Adam au péché de son premier ancêtre... On voit combien Augustin était éloigné de croire à l'immaculée conception de la Vierge : une telle doctrine était contraire à son système » (p. 458). — Et résumant toujours la doctrine d'Augustin, M. Lejay ajoute (p. 459) : « Après le Christ, le mariage n'est plus nécessaire : Dieu compte assez de fidèles sur la terre, et les continents seront toujours assez nombreux pour assurer la perpétuité de l'espèce. Au surplus, il n'est nullement désirable qu'elle se perpétue. Le temps est venu non d'embrasser, mais de s'abstenir des embrassements. Plût au ciel que tous les hommes voulussent s'abstenir : plus vite serait achevée la Cité de Dieu, plus rapproché serait le terme du siècle ! Aussi, supérieure à tout, la continence est le meilleur des partis, plus louable même que l'union du mariage qui n'a pas d'autre but que la naissance des enfants. » — On croit rêver en lisant ces aspirations à la destruction de l'humanité, au nom de la morale et du christianisme !

C'est ainsi que de l'excès de la débauche Augustin passa à l'excès du mysticisme, et que ses idées fantaisistes sur le mariage et sur la physiologie humaine devinrent la pâture des imaginations monacales. Mais écoutons encore M. Lejay : « L'évêque d'Hippone qualifie de péché l'acte de la génération. Parlant pour son propre compte, Césaire l'appelle péché et luxure. *La doctrine augustinienne est devenue la doctrine orthodoxe.* Un des modèles contemporains de Césaire, Fulgence de Ruspe, l'expose avec une clarté qui ne laisse rien à désirer » (p. 467).

Et cette doctrine, où Augustin l'a-t-il puisée ? Dans le paganisme et l'ignorance primitive de l'humanité. « Le missionnaire Jellinghaus a trouvé cette idée (l'impureté du mariage) dominante parmi les Munda Kols à Chota Nagpore. Il leur demande une fois : « Un chien peut-il pécher ? » Et la réponse fut : « S'il n'a pas péché, comment peut-il avoir des petits ? » (p. 468). Césaire enseignait que les conjoints qui avaient reçu la bénédiction nuptiale devaient, par respect pour ce rite sacré, garder la continence pendant la nuit suivante, et même deux ou trois jours, et que les femmes étaient exclues de l'église pendant trente jours après l'acte du mariage. Sur quoi M. Lejay remarque : « Chez les peuples dont nous qualifions de *sauvage* le genre de vie, cette abstinence est très fréquente. Elle a été signalée dans les régions les plus diverses, Brésil, Nouvelle-Guinée, Mexique, Australie, Caucase... Le *bon Césaire* ne se doute guère qu'il s'agit d'un *tabou préhistorique* et que la femme plus spécialement contracte l'impureté... L'interdiction de Césaire est tout de même *étonnante*. On ne trouve *rien de semblable dans les documents chrétiens* » (p. 470). Et encore : « Ces abstinences étaient prescrites dans un très grand nombre de cultes, Isis, Attis et une foule d'autres, quand payens ou chrétiens demandaient à la puissance supérieure un songe prophétique, et dans une quantité d'actes religieux » (p. 476). Etc.

Toutes ces données sont singulièrement suggestives. Les lecteurs de M. Lejay ne manqueront pas de les méditer et de réfléchir sur quoi reposent non seulement les théories romanistes sur le péché originel, mais aussi les applications erronées qu'on en a faites dans les matières les plus graves de la dogmatique romaine.

* Encore la notion du dogme. — Continuation de la discussion entre M. Sertillanges et M. Dubois (v. la *Revue*, octobre 1905, p. 738-744). M. S. s'est de nouveau expliqué dans la « *Revue du clergé français* » (1^{er} octobre 1905). Selon lui, les dogmes ne sont ni de simples recettes pratiques, ni des vérités proprement scientifiques. C'est surtout sur ce dernier point qu'il insiste : il ne veut pas que les dogmes renferment des théories philosophiques ou des

systèmes scientifiques; il n'y voit que des *données*, données vraies et positives, mais qui ne consacrent aucun système, pas même celui auquel elles empruntent leurs éléments. Voici ses propres paroles :

« Il y a trois sources de vérités également légitimes : l'expérience, la science, et enfin l'autorité contrôlée. De même que l'expérience ne gêne point la science, bien qu'elle lui impose des faits, parce que ces faits, tout imposés qu'ils soient à l'adhésion du savant, ne sont encore pour lui qu'une *matière*, une *donnée* à respecter et à comprendre, ainsi l'autorité de la foi, *contrôlée par des motifs d'adhésion raisonnables*, ne gênera point à proprement parler la science, parce que les vérités qu'elle lui impose ne prétendront nullement s'insérer dans son processus, ni entraver sa marche. Ce ne seront pas, en rigueur de termes, des conclusions; elles ne le pourraient être que si l'on imposait en même temps à la science et ses principes et ses méthodes : ce sont des *données*, toutes pareilles aux données de faits que fournit l'expérience, et l'on pourra, sur ces données, travailler librement, à la seule condition de les comprendre dans une science prétendue complète, ou en tout cas de les respecter. Les dogmes ont donc une signification positive, mais... non une signification *scientifique* positive. C'est en tant que formules *scientifiques* que les dogmes sont dits avoir une valeur *négative*, et cela ne trouble en rien, cela explicite seulement, au bénéfice de certains états d'esprit respectables, la conception traditionnelle du dogme » (p. 313).

M. Sertillanges n'admet pas que l'Eglise se propose de « faire de la science », parce que la science n'est pas pour elle un but. Il veut que l'Eglise laisse la science libre de son travail, et qu'elle tienne ainsi vis-à-vis d'elle une attitude négative. C'est ainsi que, lorsque le concile de Vienne a défini que l'âme est la forme du corps, il n'a nullement voulu consacrer le système aristotélien de la forme substantielle, mais seulement définir « l'unité de notre vie et la valeur humaine de la chair ». C'est ainsi que, lorsque le concile de Trente a défini la transsubstantiation, il n'a nullement voulu consacrer les théories thomistes sur la matière. « Qu'on y songe ! dit-il. Pour imposer la transsubstantiation au sens thomiste — comme en un sens *quelconque* d'ailleurs, *s'il devait dépasser la pratique* — il faudrait imposer : 1° une théorie de la substance ; 2° une théorie du changement substantiel ; 3° une théorie du lieu ; 4° une théorie de la quantité, en elle-même d'abord (*in ordine ad se*), puis en fonction du lieu (*in ordine ad locum*) ; 5° une théorie de la qualité et de ses rapports avec la quantité, le lieu, la substance ; 6° ... cela pourrait aller loin, et personne, absolument

personne, n'oserait dire que telle soit l'intention de l'Eglise... » (p. 314).

Certes, les intentions de M. S. sont excellentes et il aurait parfaitement raison dans ses explications, s'il donnait une claire définition du dogme. Mais, loin de la donner, il semble dire que l'Eglise, de ce qu'elle a pour mission de défendre l'intégrité du dépôt révélé, a aussi pour mission de l'expliquer *et de le développer*. C'est ceci qu'il devrait prouver, et c'est ce qu'il ne prouve pas. Comment ne voit-il pas que l'Eglise (c'est-à-dire, pour lui, le pape), sous prétexte d'expliquer et de développer la révélation, y a, de fait, ajouté des doctrines inconnues à l'ancienne Eglise et contraires aux explications de l'ancienne Eglise? Avec ce prétendu pouvoir qu'il reconnaît à l'Eglise et au pape de *développer* le dépôt de la révélation, il est impossible qu'il sauvegarde la notion catholique du dogme, telle que l'ancienne Eglise catholique l'a enseignée. De là le gâchis dans lequel il se débat, malgré sa bonne volonté relativement libérale.

Mais M. Dubois ne le lâche pas, et puisque l'Eglise a le pouvoir de *développer*, il veut imposer à M. S. les développements *philosophiques et scientifiques* qui sont, dit-il, « sous-jacents » aux définitions de l'Eglise. Certes la thèse de M. D. est erronée aux yeux des catholiques de l'ancienne Eglise; mais M. S. ne saurait échapper à son étreinte, tant qu'il admet le prétendu pouvoir de « développement » dogmatique par mode d'addition objective au dépôt de la révélation.

Ecoutons M. D. « Est-il vrai, dit-il, que l'Eglise n'interprète jamais la donnée fondamentale de ses dogmes, qu'elle n'en propose jamais d'*explication* ou de *théorie*, qu'elle se borne à *défendre l'assertion primitive contre les fausses interprétations de l'hérésie, sans en développer jamais le contenu?* » A la bonne heure! Voilà bien la question. Et il n'est pas difficile à M. D. de démontrer que, de fait, Rome (qu'il appelle faussement l'Eglise, mais qui est l'Eglise pour lui et pour M. S.) s'adjuge « le pouvoir indirect d'infailibilité dans l'examen et l'appréciation des doctrines *connexes à la révélation* », et dès lors qu'elle peut incorporer à ses dogmes les doctrines qui lui paraissent scientifiques et vraies. « J'accorde, dit-il (p. 321), que le concile de Trente n'a pas prétendu consacrer la théorie scolastique de la matière et de la forme, de préférence au monadisme leibnizien ou au mécanisme cartésien; mais je me demande si certaines thèses philosophiques sur les accidents, sur le lieu, ne sont pas *sous-jacentes* à des définitions comme celle du can. 2 de la session XIII... La présence du Christ sous les espèces, *à la manière d'une substance dépouillée de ses accidents*, et, inversement, la persistance des accidents du pain et du vin

sans leur substance connaturelle, n'impliquent-elles pas cette thèse philosophique, que l'étendue n'est pas de l'essence des corps, que les accidents peuvent exister séparés de leur substance connaturelle ? » M. Sertillanges est au pied du mur.

M. S. a essayé de se tirer d'affaire dans le numéro du 1^{er} novembre de la même Revue. Voici ses distinctions. De même que l'Eglise ne revendique aucun pouvoir politique *direct*, mais seulement un pouvoir *indirect*, en condamnant telle solution politique qui lui paraît contraire à sa fin, ainsi elle ne revendique aucun pouvoir scientifique *direct*, mais seulement un pouvoir *indirect*, en ce sens que les thèses philosophiques qu'elle incorpore à ses dogmes, elle ne les utilise pas en tant que *philosophiques*, mais seulement en tant que « simplement *humaines* » (p. 539-540). Cela suffit à M. S. pour conclure que l'Eglise ne fait ni de la philosophie, ni de la science, pas plus qu'elle ne fait de politique. Et lorsqu'elle touche à des doctrines dites philosophiques, ou scientifiques, ou politiques, soit pour les condamner, soit pour les utiliser, soit pour se les incorporer, ce n'est nullement parce qu'elles sont philosophiques, ou scientifiques, ou politiques — de cela, elle ne s'occupe pas — mais bien parce qu'elles sont *humaines, vitales, pratiques*, et qu'elles « connotent l'action, non la science » (p. 540). M. S. donne l'exemple suivant (p. 541): « Si vous prêchez le matérialisme, l'Eglise vous condamne, mais ce n'est pas au nom d'une philosophie contre une autre philosophie; *c'est au nom de la fin humaine, contre ce qui détruit la fin humaine*. Son terrain est tout pratique, ses visées toutes vitales, comme son langage tout empirique. »

Donc, si l'on applique cette distinction à la transsubstantiation, on devra dire, selon M. S., que, lorsque l'Eglise (*lire* le concile de Trente) enseigne la transsubstantiation, la persistance des espèces du pain et du vin sans leur substance connaturelle, etc., elle n'enseigne pas ces choses en tant que scientifiques ou philosophiques — oh! de cela, elle ne s'occupe pas — mais seulement en tant qu'elles sont choses *pratiques, vitales, empiriques*. « Ne compliquons pas le problème de la foi, dit-il; c'est un problème *de vie*, non un problème *philosophique* » (p. 543).

En vérité, nous voilà bien avancés! M. S. change simplement l'étiquette; il ne veut pas que l'étiquette porte les mots: *science, philosophie*, mais seulement les mots: *vie, empirisme*. Quant à la liqueur qui est dans le flacon, c'est toujours la même doctrine, la même transsubstantiation, la même disparition de la substance du pain et du vin, la même subsistance des espèces sans leur substance. Pure subtilité, escamotage enfantin. Aux hommes qui repoussent ces choses comme problèmes philosophiques, croire qu'on va

les leur faire admettre en leur disant que ce ne sont pas des problèmes philosophiques, mais des problèmes *de vie*, c'est vraiment s'abuser par trop. Pour qui nous prend-on ?

M. S. avoue que « l'Eglise ne sait ce que c'est que *substance, accident, étendue* ou *être* au sens philosophique de ces termes, et que ce qu'elle en prend, c'est le sens courant et empirique » (p. 542). Mais sait-elle davantage en quoi consiste ce sens *courant et empirique* ? Si oui, qu'elle le dise ; si non, pourquoi emploie-t-elle ces mots qu'elle ne comprend pas, et de quel droit les impose-t-elle comme des dogmes ? C'est ainsi que la dogmatique romaine n'est plus qu'une logomachie inintelligible, et que ceux qui l'emploient ne s'entendent même plus.

Un bon aveu à relever est ce mot de M. S. : « L'Eglise ne réfute pas, elle condamne » (p. 541). Hélas ! elle ferait beaucoup mieux de réfuter. En réfutant, elle éclairerait peut-être ; tandis qu'en se bornant au rôle par trop commode de condamner sans réfuter, elle remplace simplement la lumière par la brutalité.

Bref, M. S. définit le dogme : « une proposition de doctrine ou de fait que *l'autorité religieuse* impose à la foi de ses fidèles comme exprimant pour eux la *révélation* ». M. S. ne dit pas quelle est cette autorité religieuse. Si c'est le pape, il oublie que le pape n'est pas l'Eglise, et que l'Eglise elle-même n'est que la gardienne de la *révélation faite par J.-C.* Il aurait donc dû dire que le dogme est la seule vérité révélée par J.-C., et telle qu'il l'a révélée, sans aucune addition humaine. — M. S. ajoute (p. 544) : « Il s'ensuit qu'en un sens le dogme *lie étroitement notre intelligence* ; qu'en un second sens, *il lui impose des limites* ; qu'en un troisième, *il lui laisse la pleine et entière liberté de ses mouvements.* » Comment notre intelligence peut-elle avoir la pleine et entière liberté de ses mouvements, si elle est liée étroitement et si on lui impose des limites ? N'est-ce pas une *contradictio in terminis* ? Et c'est cette contradiction dans les termes et dans les idées que M. S. propose comme la solution du problème ! Telle est la mentalité romaniste.

M. Dubois répond que la *théorie* de M. S. *paraît* échapper aux reproches qu'on a faits à M. Le Roy, et qu'il laisse à de plus exigeants la tâche de la critiquer (p. 545). En vérité, M. Dubois n'est pas exigeant. Il cesse donc toute discussion avec M. S., mais il laisse subsister, d'autre part, les reproches adressés à M. Le Roy. Prière aux lecteurs de se rappeler la thèse de M. Le Roy et comment elle ruine le système romain. (*Voir la Revue int. de th.*, octobre 1905, p. 736-744). L'explication de M. S. n'est donc qu'un baume qui ne tranquilliserà personne et ne remédiera à rien. En dépit du baume Sertillanges l'abcès crèvera.

* Autre falsification de la notion du dogme. — M. l'abbé J. Rivière, professeur au grand séminaire d'Albi, semble admettre la notion suivante dans son ouvrage sur *le dogme de la Rédemption* : un dogme est une idée dont on peut retrouver un certain germe dans les données de la foi primitive, *les développements* dans les spéculations des Pères et des théologiens, et *l'achèvement ou la formule* dans l'enseignement que l'autorité dogmatique compétente (le pape) sanctionne.

Telle n'était certes pas la notion de St. Grégoire de Nazianze, lorsque, distinguant les dogmes et les spéculations sur les dogmes, il permettait aux théologiens de « spéculer à l'aise » sur les souffrances du Christ, sur la résurrection, sur le jugement, etc., et ajoutait que « réussir dans ces matières n'est pas sans profit, et que échouer est sans danger ». Selon Grégoire, les spéculations des théologiens ne tirent donc pas à conséquence, en ce sens que jamais elles ne peuvent atteindre le dogme, lequel reste inaltérable dans sa vérité et son essence, soit qu'on l'explique bien, soit qu'on l'explique mal. Sans doute une explication juste « n'est pas sans profit », mais une explication erronée ne cause au dogme même aucun dommage. Il est ce qu'il est, tel que le Christ l'a enseigné, et aucun docteur, aucun homme ne peut le changer. Ainsi a pensé l'ancienne Eglise. Or M. Rivière déclare (p. 104) que cette doctrine n'est qu'une « boutade » de la part de St. Grégoire.

Il s'explique assez nettement dans les passages suivants : « Après avoir exposé le dogme catholique, si souvent défiguré par d'étranges erreurs, nous avons essayé de retracer les grands traits de son histoire, depuis ses débuts dans St. Paul et l'Evangile jusqu'à sa constitution à peu près définitive au moyen âge avec St. Thomas » (p. x). — Dans l'ancienne Eglise, tout dogme provenait de J.-C., le seul auteur et consommateur de notre foi ; or M. Rivière ne nomme même pas J.-C. ; selon lui, le dogme débute dans St. Paul d'abord, dans l'Evangile ensuite ! Dans l'ancienne Eglise, le dogme était « constitué » par l'enseignement même de J.-C., et sa constitution était, par le fait, définitive ; pour M. Rivière, il est constitué par les hommes, et la constitution que Thomas d'Aquin, au XIII^e siècle, a donnée au dogme de la Rédemption, n'est définitive qu'à peu près ! M. Rivière répudie « l'unité stationnaire et morte d'une doctrine figée » (p. xi). Il confond une doctrine ferme et fixe, comme doit l'être toute doctrine divine, avec une doctrine figée ! L'unité de la vérité qui reste fixe lui paraît « morte » !

M. Rivière est newmaniste. Au lieu de placer le développement dans l'âme et dans l'accroissement de nos connaissances

subjectives, il le place dans l'accroissement du dogme objectif. Il admet même qu'il y a des dogmes qui « furent, pour ainsi dire, assaillis dans leur berceau et durent se défendre *presque avant que d'être formés* » (p. 324). Imagine-t-on des dogmes qui, avant d'être formés, sont déjà des dogmes, et des dogmes qui se défendent ! Dans cette même page, M. R. dit que c'est de St. Anselme que le dogme de la Rédemption a reçu « sa forme à peu près définitive ». Tout à l'heure, il disait que c'était de St. Thomas, né 118 ans après la mort d'Anselme : certains « à peu près » sont, paraît-il, difficiles à discerner.

Selon M. R., un dogme, loin d'être constitué par J.-C., doit passer par une « élaboration théologique », laquelle est constituée (*sic*) « petit à petit » par des distinctions, des nuances, des efforts, jusqu'à ce qu'un théologien soit assez heureux pour faire « une synthèse didactique » de tout ce qui précède, et c'est cette synthèse didactique qui est le dogme (p. 346). Par exemple, le dogme de la rédemption a trouvé « sa formule scientifique » dans la doctrine de la satisfaction ; énoncer cette doctrine, c'est « tout dire », déclare M. R. (p. 499). Or, M. R. déclare, d'autre part, qu'« il faut noter que le terme de *satisfaction*, qui est aujourd'hui consacré pour désigner l'œuvre rédemptrice du Christ, *ne se trouve pas une seule fois dans les Pères ; qu'il n'apparaît qu'avec St. Anselme au XII^e siècle* » (p. 105). En vérité, les Pères et tous les chrétiens des onze premiers siècles n'étaient-ils pas à plaindre d'avoir été privés du mot juste, du mot qui « dit tout », et d'avoir dû exprimer leur foi en la rédemption sans ce mot ! Combien nous sommes heureux, nous chrétiens du XX^e siècle, et combien notre foi doit être « une » et « vivante » avec les mots et les formules que nous servent les évolutionnistes nouveaux ! Nous poussons l'ingratitude, hélas ! jusqu'à ne pas nous douter de notre bonheur.

Bref, M. R. résume ainsi sa théorie (p. 500) : « Le germe du dogme de la Rédemption fut semé dans le sol chrétien par les enseignements de J.-C. et la forte doctrine de St. Paul. » Première erreur. St. Paul n'a fait que prêcher J.-C. C'est J.-C. seul qui est le germe, la lumière, la vérité, la vie. Il est impossible de mettre Paul sur le même rang que le Christ, de faire le disciple l'égal du Maître. — « La semence... *produisit* dans les écrits des Pères une végétation puissante et variée, où, à côté de solides tiges dogmatiques, la spéculation entrelaçait ses fines lianes et *l'imagination* jetait çà et là ses branches chargées de feuilles bizarres et de fleurs au parfum exotique. » Pardon. Ce n'est pas la semence divine qui a produit toute cette végétation de systèmes contradictoires, bizarres et exotiques. La semence divine n'en a été que l'occasion. C'est « l'imagination » humaine, comme l'avoue très

bien M. R., qui en a été le vrai germe producteur. Il y a donc deux germes : le germe divin, puisqu'on veut l'appeler germe, bien que, dans la parabole du Christ, le grain de senevé soit l'Eglise et non le dogme; et il y a le germe humain. Ne les confondons pas, et n'attribuons pas à l'élément divin les « bizarreries » de l'élément humain. M. R. commet cette confusion. — « La multitude même des pousses en empêcha longtemps aucune de dominer. Mais, insensiblement, une avait attiré la sève: soudain, on la vit grandir d'une seule venue, en un tronc robuste couronné d'un feuillage majestueux, cependant qu'elle entonçait profondément dans le sol des racines vivaces. Aussitôt, sans effort, simplement parce que la vie était ailleurs, la frondaison première tomba, et le grand arbre se trouva porter au centuple et ses fleurs et ses fruits. » Et c'est avec une telle phraséologie qu'on se fabrique une notion du dogme ! Une de ces branches aux feuilles « bizarres » et aux fleurs « exotiques », est plus forte que les autres, sans doute en bizarrerie et en exotisme; elle se fait des racines vivaces, absorbe la sève et toute « la frondaison première » disparaît ! La doctrine des Pères, qui était cette frondaison première, meurt. Voilà le cas qu'on fait de la tradition des Pères, à laquelle on préfère une des pousses théologiques, qu'on transforme ainsi, sans plus de façon, en dogme divin. Et le tour est joué. Qu'a dit le Christ ? Il n'est plus question de son enseignement, que l'on compare pour le besoin de la cause à une petite semence invisible. Toute la place est prise par le grand arbre, par le système anselmien ou thomiste qui a étouffé tout le reste !

Telle est la série de fantaisies prétendues théologiques et d'évolutions fantasmagoriques par lesquelles on escamote le divin et on lui substitue l'humain, qu'on décore ensuite du nom illusoire et menteur de « dogme catholique ».

* **Aveu sur la fameuse « évolution des dogmes ».** — Dans la « Revue du clergé français », 15 novembre 1905, p. 607-608, M. le curé Dubois s'exprime ainsi : « Le temps n'est plus où le seul mot d'évolution du dogme excitait parmi les catholiques des susceptibilités et avait je ne sais quelle saveur d'hérésie... Le dogme n'est-il pas immuable comme l'Absolu divin dont il est une communication ? Dès lors, pourquoi parler d'évolution ? Ne soyons pas dupes des mots :... *la vérité révélée*, mêlée au courant des doctrines humaines, *subit nécessairement les vicissitudes de l'esprit humain*... *L'absolu tombé dans le relatif* devient matière historique... Cette notion du progrès dogmatique est aussi vieille que Vincent de Lérins. Le mot seul a changé, non la chose. »

Cet aveu est précieux : il reconnaît que *les catholiques* ont senti *l'hérésie* cachée dans ce qu'on appelle aujourd'hui l'évolution du dogme. M. D. prétend qu'en cela ils ont été *dupes des mots*, mais il ne le prouve pas. Reste le fait patent de l'opposition qui existe entre les catholiques d'autrefois et les évolutionnistes d'aujourd'hui ; donc reste aussi la note d'hétérodoxie infligée par ceux-là à ceux-ci. — En outre, M. D. avoue que cette évolution fait *subir* à la vérité révélée les vicissitudes de l'esprit humain, et qu'elle fait *tomber* l'absolu dans le relatif. Et il prétend que c'est un progrès du dogme. Nous disons que c'est une altération du dogme, et que la thèse de M. D. est un blasphème contre l'Absolu et contre la vérité révélée. — Le critère formulé par Vincent de Lérins, loin d'être une sanction de cette évolution, en est la condamnation formelle. M. D. commet ici un contre-sens doctrinal et historique. Vincent de Lérins enseigne non le développement *objectif* des dogmes *objectifs*, mais le développement *subjectif* de l'intelligence des fidèles, ce qui est bien différent. — Enfin, nouvel aveu. M. D. trouve que l'évolutionnisme de Newman laisse à désirer. « La théorie même de Newman, dit-il, *aurait besoin d'être révisée en certaines parties* pour s'adapter aux découvertes historiques. » M. D. se trompe. On ne revise pas l'erreur, on la rejette.

* **Le gâchis dogmatique.** — M. Lesêtre, curé de St. Etienne-du-Mont (Paris), ne se borne pas à avouer le mal que fait aux âmes la fausse hagiographie, et l'horripilation légitime que trop de sermons causent en France ¹⁾, il décrit ainsi le gâchis dogmatique dans lequel gisent certains esprits : « La matière *dogmatique* prend naturellement l'aspect d'un tableau *chinois*, dans lequel tout est dessiné sur le même plan et sans perspective. Articles de foi, vérités théologiquement certaines, explications des Pères et des docteurs, opinions autorisées dans l'Eglise, doctrines de pieux auteurs innommés (*sic*), nouveautés singulières, fantaisies personnelles ou répétitions routinières de formules convenues, *rien ne se distingue* dans leur idée, rien non plus dans leur parole... Il en est qui, par défaut de perspective intellectuelle, érigent libéralement *en dogmes de foi* les assertions qu'ils jugent importantes, au moins dans l'instant où ils parlent... C'est alors que les révélations, les pieuses croyances, les opinions autorisées, voire les antiques traditions fournissent matière aux affirmations *dogmatiques* les plus inattendues, parfois les plus déconcertantes pour les fidèles » (p. 562-564). L'auteur cite un exemple, qu'il appelle « le chef-d'œuvre du

¹⁾ *Revue du clergé français*, 15 novembre 1905, p. 572-577.

genre » ; c'est l'introduction de la sainte Vierge dans la sainte Trinité en qualité de quatrième personne !

Il est évident qu'en présence de cette confusion commise par la fameuse Eglise *enseignante* (catéchistes, prédicateurs, théologiens, etc.), les uns acceptent comme *dogmes* les doctrines les plus saugrenues et les plus hérétiques qu'on leur enseigne, et les autres rejettent *in globo* tous les dogmes, même les vrais, et se lancent dans l'incrédulité. Tel est l'état des esprits dans les masses de l'Eglise romaine actuelle.

Et le comble de ce gâchis, c'est que ceux qui le signalent y sont eux-mêmes empêtrés. M. Lesêtre lui-même, au lieu de s'en tenir au critère catholique pour le juste discernement des dogmes (*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*), admet « les définitions *des papes* » (p. 563), comme si le pape était la tradition universelle, constante et unanime ! De plus, après les dogmes de foi, il semble imposer encore les doctrines « qui font partie de l'enseignement *ordinaire* de l'Eglise et qui sont de certitude *théologique*, les explications des Pères et des docteurs *autorisés*, du moins en tant que ces doctrines sont entrées dans le *courant dogmatique* accepté et approuvé par l'Eglise » (p. 565). Qu'est-ce que l'Eglise dont parle M. L., et à laquelle il attribue le pouvoir d'approuver n'importe quoi ? Qu'est-ce que cette certitude *théologique* et cet enseignement *ordinaire* ? Il ne le dit pas. Mais on ne sait que trop que l'Eglise, c'est le pape, avec ou sans curie, et que la certitude *théologique* n'est la plupart du temps qu'incertitude, pour ne pas dire absurdité. M. L. se moque avec raison des prédicateurs qui « ont le droit d'enseigner deux hérésies dans leur sermon, et trois quand ils parlent de la sainte Vierge » (p. 564) ; il devrait bien être aussi équitable envers les théologiens qui, sous le couvert de *certitude théologique*, font passer la théologie la plus incertaine. C'est grâce à de tels procédés, dénués de toute science, de toute critique et de toute logique, que se forment ces « courants dogmatiques » qu'il semble prendre au sérieux.

Quand il s'agit de faits reconnus aujourd'hui pour légendaires et tenus hier comme certains, M. L. sait très bien dire que « l'Eglise les garantit *sous bénéfice de critique historique* » (p. 574). Voilà l'habile porte de derrière entr'ouverte. Pourquoi la referme-t-il, à la page suivante, sous prétexte qu'il s'agit de faits qu'il appelle *dogmatiques*, « c'est-à-dire *intimement liés* avec une vérité faisant partie de la révélation ». Hélas ! on sait ce que vaut cette *intime liaison* des théologiens romanistes ; pour eux, tout est dans tout, et St. Joseph, qui était charpentier, faisait certainement des confessionnaires, donc se confessait, donc recevait l'absolution d'un prêtre approuvé par le Saint-Père !

La cause de tout ce gâchis, il faut le répéter jusqu'à ce qu'on la voie, c'est que les théologiens romanistes ont altéré l'ancienne notion du dogme et faussé le critère catholique, remplacé par le bon plaisir de la papauté romaine. Tout est là.

— Ajoutons que M. Venard lui-même ne paraît pas, non plus, très fixé sur la nature du dogme ! Car, d'une part, il admet que « les conclusions de la critique ne doivent jamais être en opposition avec le dogme ». Mais, d'autre part, il reconnaît qu'il y a « aussi un attachement absolu à certaines conceptions qui peuvent être, à un moment donné, l'enseignement commun des théologiens sans appartenir pour cela à la doctrine officielle de l'Eglise », et il signale cet attachement absolu comme un *danger de l'esprit théologique*. Le danger, c'est qu'on transforme en dogme cet enseignement commun des théologiens et qu'on l'introduise dans la doctrine officielle de l'Eglise, comme cela est arrivé maintes fois dans l'Eglise romaine. M. Venard devrait signaler cette transformation non seulement comme un danger, mais comme un crime dogmatique ou une altération formelle du vrai dogme. Or il ne le fait pas. (Voir la Revue du clergé français, 1^{er} décembre 1905, p. 63.)

* **Quelques aveux de M. J. de Narfon.** — Je les extrais de son très curieux livre intitulé : *Vers l'Eglise libre*, dont il sera question dans l'article bibliographique de cette livraison.

— *L'Eglise romaine n'est pas l'Eglise catholique.* M. de N., après avoir cité un extrait d'une décrétale d'Innocent III qu'il qualifie de *monstrueuse*, ajoute (p. 254-255) : « L'Eglise romaine ne pourrait aujourd'hui, *le voudût-elle*, imposer aux catholiques ces principes *abominables* auxquels *s'opposent invinciblement, avec le véritable esprit de l'Evangile*, le progrès des mœurs et une conscience plus exacte de la dignité et de la liberté humaines. On retrouve néanmoins dans la doctrine du *Syllabus* quelques vestiges de celle d'Innocent III. *Cela autorise certaines inquiétudes* pour le cas où l'Eglise romaine redeviendrait assez puissante pour imposer par la force son credo. Et cela *explique* les précautions prises par les Etats fondés sur le droit moderne *pour réduire la puissance de l'Eglise romaine.* » — Evidemment, un catholique qui traite de la sorte une Eglise ne la tient pas pour *l'Eglise catholique*, mais pour une simple Eglise *particulière et faillible*, surtout si ce catholique enseigne que « cet arbre splendide (l'Eglise) a subi, au cours des âges, *des greffes douteuses*, et qu'on a eu tort de laisser croître à son ombre protectrice certaines plantes *parasites* qui lui dérobent un peu de sa vie et altèrent sa beauté » (p. 2).

— *Contre la papimanie et la trop grande puissance du pape.* M. de N., parlant de la puissance spirituelle du pape considérée comme autorité de gouvernement, dit (p. XX-XXII) : « On peut dire qu'elle a abouti à une centralisation qu'il est permis de trouver *excessive*, parce qu'elle absorbe en réalité tous les pouvoirs et confine, par quelques-unes des manifestations extérieures qu'elle provoque, à une *véritable idolâtrie*. Les évêques ne sont plus rien, ou du moins ils ne sont quelque chose que dans l'exacte mesure où leur autorité est couverte par l'autorité du saint-siège. Ils n'osent pas prendre la décision *la plus insignifiante*, si du moins elle leur apparaît comme une nouveauté, sans en référer d'abord aux congrégations romaines, c'est-à-dire au saint-siège. Ils ne sont plus, semble-t-il, les successeurs des apôtres, investis comme tels de la mission de gouverner l'Eglise de Dieu, mais *les préfets*, révocables *ad nutum*, du pontife romain. La *papimanie*, pour employer l'expression peu convenable de Rabelais, *a pris des proportions véritablement extravagantes*. » M. de N. s'élève contre la *dévotion* de la France (?) pour le pape. « Le pape semble n'être plus le vicaire du Christ, mais *son égal*. Il n'est plus le serviteur des serviteurs de Dieu, mais l'idole devant laquelle les serviteurs de Dieu brûlent un encens *qui devrait être réservé à Dieu seul*. » On s'est beaucoup scandalisé autrefois de ce que Montalembert s'est élevé contre *l'idole du Vatican*; M. de N. aujourd'hui fait sienne cette même expression; insister ainsi, n'est-ce pas en souligner l'exactitude? Il signale le procédé de Pie X, qui « a brisé comme fêtu de paille deux évêques » français, sans qu'aucun catholique n'ait protesté. A aucune époque, l'Eglise de France n'aurait toléré un tel abus de pouvoir; c'est *l'abdication complète*. « Ainsi le pape est aujourd'hui *le seul juge et le maître absolu des consciences*. . . . C'est, en tout cas, un fait qui risque *d'éloigner de la foi catholique* beaucoup d'esprits qui ont de la peine à reconnaître *dans cette centralisation à outrance, au profit de Rome et des Italiens*, la note de la catholicité de l'Eglise et l'œuvre du Christ. » — Enfin, une voix chrétienne et catholique s'élève donc contre l'omnipotence scandaleuse de l'idole!

Plus loin, M. de N. revient à la charge et affirme que le concordat de 1801 a attribué au pape, dans le gouvernement de l'Eglise, *plus d'autorité que le Christ n'en conféra jamais au chef de l'Eglise* » (p. 168). Et p. 331, il s'écrie : « N'y a-t-il donc à la puissance spirituelle du pape lui-même *aucune limite* ? » Noble et courageuse indignation.

— *Contre l'infaillibilité absolue du pape.* M. de N. admet l'infaillibilité *conditionnelle* du pape. Je montrerai plus loin ¹⁾ la

¹⁾ P. 130-134.

faiblesse de son argumentation. Mais n'est-ce pas déjà considérable qu'un écrivain catholique-romain ose combattre l'infailibilité absolue? Et avec quelle énergie!

M. de N. dit que Rome a « créé une nouvelle source de *malentendus* par la définition du dogme de l'infailibilité *personnelle* du pape » (p. 259). Puis il cite tout au long la lettre suivante de Montalembert à Dœllinger (7 novembre 1869) :

« Très cher ami, je vous jure que si j'entrevois un moyen quelconque pour moi, simple laïque, d'être admis au concile, rien ne m'arrêterait. Tout misérable que je suis, j'essaierais de me traîner jusqu'à Rome, dussé-je périr en route, et quand même, une fois arrivé, je ne dusse point obtenir la parole; mais j'irais, ne fût-ce que pour protester par ma présence, par le triste et intrépide regard dont parle Bossuet, *contre les bassesses qui vont se produire et qui risquent de triompher*. Vous admirez sans doute beaucoup l'évêque d'Orléans, mais vous l'admiriez bien plus encore, si vous pouviez vous figurer *l'abîme d'idolâtrie* où est tombé le clergé français; *cela dépasse tout ce qu'on aurait pu s'imaginer* aux jours de ma jeunesse, au temps de Frayssinous ou de Lamennais. Le pauvre Mgr Maret, pour avoir exposé des idées très modérées dans un langage plein d'urbanité et de charité, est traité publiquement, dans les journaux *soi-disant religieux, d'hérésiarque et d'apostat* par le dernier de nos curés! De tous les mystères que présente en si grand nombre l'histoire de l'Eglise, *je n'en connais pas qui égale ou dépasse* cette transformation si prompte et si complète (?) de la France catholique *en une basse-cour de l'anticamera du Vatican*. J'en serais encore plus désespéré qu'humilié, si, comme partout dans les régions illuminées par la foi, la miséricorde et l'espérance ne se laissaient entrevoir à travers les ténèbres. »

M. de N. s'élève contre « les chasseurs d'hérésies qui ont toujours à la bouche *le pape infailible* » (p. 260). Il cite des papes qui ont été tenus pour hérétiques, et des papes qui ont admis leur propre faillibilité (p. 263-265). Il attaque particulièrement Pie VI (p. 84). Parlant de l'infailibilité « sans réserves » du pape, il dit (p. 266) : « Je vois malaisément en quoi cet *accroissement d'autorité, fondé sur ce mensonge*, peut servir au bien des âmes. » M. de N. explique que, s'il a soutenu la politique de Léon XIII, ce n'est pas qu'il se soit cru obligé, par principe, d'obéir, en ces matières temporelles, au pape, mais simplement parce qu'il croyait que Léon XIII avait raison dans sa politique (p. 282-283). Rien de plus.

— *Contre le Syllabus*. M. de N., non seulement ne considère pas le *Syllabus* comme un document dogmatique, mais il y voit

même des « absurdités » (p. 257). Il déclare que ce document est « un perpétuel sujet de scandale pour les catholiques respectueux des droits de la raison, et qu'il nous apparaît comme *l'erreur capitale* de celui qui devait être *le dernier pape-roi* (p. 244) . . . On lui attribue une importance *qu'il n'a pas* . . . La valeur du *Syllabus*, considéré en lui-même, est à *peu près nulle* (p. 245) . . . Rien n'est moins clair que le *Syllabus* . . . L'écrivain anonyme (qui en est le rédacteur) a si étrangement compris sa mission, *si manifestement travesti* quelquefois et presque toujours obscurci la pensée du pape . . . que le P. Vercellone déclarait à Rome ouvertement *que le saint-office aurait dû lui infliger six mois de prison* » (p. 246).

M. de N. admet que le *Syllabus* est « un acte approuvé par le pape et qui engage sa responsabilité personnelle », mais il nie qu'il engage à aucun degré l'infaillibilité pontificale. « Et il est *bien heureux*, ajoute-t-il, que le *Syllabus* n'engage pas l'infaillibilité pontificale, car autrement il y aurait *incompatibilité absolue entre la raison et la foi*. Il suffit, pour s'en convaincre, d'examiner sans parti pris quelques-unes des propositions inscrites dans ce catalogue de *prétendues erreurs* » (p. 248). Et M. de N. soutient l'exactitude et l'orthodoxie des propositions XV, XVI, LXI, LXVII (première partie), LXXV, LXXVIII, LXXIX, LXXX (pp. 248-259). Il voit là un « pur sophisme » (p. 255), ici une opposition à la raison et à l'enseignement traditionnel des Pères, des docteurs et des théologiens « les plus orthodoxes » (p. 249), etc. Il faut lire toutes ces pages pleines de bon sens et conclure avec lui : « C'est un document qu'ils (les catholiques libéraux) ont le devoir d'examiner avec respect, et le droit, après examen, de *rejeter comme contraire*, dans quelques-unes de ses parties, *aux données les plus certaines de la raison, à l'enseignement traditionnel de l'Eglise et au pur esprit de l'Evangile* » (p. 257). Voilà qui est parler net. Qu'en pensent les romanistes qui tiennent le *Syllabus* pour une règle de la foi et de la conduite ? Qu'en pense le pape lui-même ? Ne serait-il pas loyal qu'il s'expliquât ?

On le voit, la crise doctrinale est manifeste et profonde.

E. MICHAUD.

(A continuer.)