

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 54

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-403649>

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.

(7^e article.)

N. B. J'appelle particulièrement l'attention des lecteurs sur la gravité des documents suivants :

* **Encore la question biblique.** — Dans son « Bulletin d'Écriture sainte » (*Études*, 5 janvier 1906), le P. J. Brucker attaque non seulement les récentes publications de M. l'abbé Loisy, du P. Lagrange, de Dom Sanders, du P. de Hummelauer et du prof. Göttberger, mais encore l'école en général à laquelle ces critiques appartiennent à des titres divers, et qu'il appelle l'école de l'exégèse « nouvelle, progressiste, moderniste », en opposition contre l'école « conservatrice, traditionnelle ». Parlant du P. Fonck, qui est de cette dernière, il dit (p. 111) : « Il appelle l'attention sur les conséquences *vraiment désastreuses* auxquelles maints progressistes (et il n'entend point parler de M. Loisy) se sont déjà laissé entraîner, par rapport à l'autorité historique des Évangiles ». Il insiste « sur le peu de solidité et le danger des principes dont se réclame la nouvelle exégèse ».

* **Encore la fausse notion du dogme.** — M. Le Roy a requis, au nom de la loi, le « Bulletin de littérature ecclésiastique » d'insérer sa réponse à l'article de M. de Grandmaison. Cette réponse a paru dans le Bulletin de janvier 1906, p. 1-20. J'en extrais les deux passages suivants : « La distinction faite (entre *dogme* et *théologie*), je n'estime pas du tout que la théologie soit chose inutile ou condamnable, mais simplement qu'elle demeure *affaire de spéculation libre*, sous la seule réserve de ne point altérer la signification vitale du dogme. Ce qu'il faut retenir, c'est que le dogme, en tant que tel, c'est-à-dire en tant qu'il requiert de notre part une adhésion irréformable et absolue, doit toujours être lu *comme écrit en langue vulgaire, en langage de sens commun*, donc en langage appartenant à l'ordre de la connaissance *pratique*, de cette

connaissance qui se borne à désigner les objets par leurs relations avec notre activité et notre conduite. » M. Le Roy veut que l'on ne prenne pas la formule dogmatique pour le dogme même, le vêtement humain pour l'idée; il veut que l'on « dégage du véhicule verbal le sens véhiculé » et qu'on « purifie » celui-ci « de toute signification théorique et spéculative »; et, dit-il, le critère pour faire cette opération, c'est celui « que fournit l'interprétation morale et pratique des dogmes ».

Puis, revenant sur la distinction nécessaire entre *théologie* et *dogme*, il demande à son adversaire si telle est bien la doctrine qui ressort aujourd'hui de l'enseignement commun. « *Beaucoup* n'ont-ils point une tendance très marquée à *confondre* théologie et dogme, à *canoniser des systèmes*? Et n'est-ce point une des causes les plus déterminantes et les plus efficaces de la répulsion que manifeste la pensée moderne à l'égard de la foi? » (p. 6-7.)

Nos lecteurs connaissent suffisamment la notion *catholique* du dogme pour savoir ce qu'ils doivent penser des explications de M. Le Roy, et surtout des reproches qu'il adresse à « beaucoup » de théologiens de son Eglise. — La réplique de M. de Grandmaison (p. 21-27) m'a paru peu ferme.

* **La notion du dogme et M. l'évêque Turinaz.** — M. l'évêque de Nancy a publié une brochure intitulée: « Une très grave question doctrinale: qu'est-ce qu'un dogme? » (Paris, Roger, 63 p., 1905). Elle est dirigée contre la doctrine de M. Ed. Le Roy sur la nature du dogme.

Nous avons exposé cette doctrine et les attaques dont elle a été l'objet (voir la *Revue* d'octobre 1905, p. 736-744). M. Turinaz a voulu fortifier l'attaque; c'est dire qu'il a voulu frapper non seulement M. Le Roy, mais aussi, et nommément, le P. Laberthonnière (p. 15), M. l'abbé Sertillanges (p. 53-55) et M. Loisy (p. 60). Selon lui, le système défendu par ces théologiens « conduit logiquement et fatalement à la *négation des dogmes, de la foi catholique et de l'Eglise, et par conséquent à la négation de la divinité de J.-C. et du christianisme tout entier* » (p. 6-7).

Donc la question est « très grave », d'autant plus grave que « le très grand nombre (des lettres publiées dans *La Quinzaine*, sur ce point) *approuvent ce système*, et que, parmi celles-ci, deux lettres de prêtres ont même *dépassé M. Le Roy*, sur certains points ». C'est M. l'évêque qui le déclare (p. 7). Et il répète ce même aveu, p. 56-61, en insistant sur « la destruction des dogmes, la destruction de la foi, la destruction de l'Eglise catholique, la destruction de la divinité de J.-C. ».

Telle est l'unité *dogmatique* de l'Église romaine actuelle. Je pourrais m'en tenir à cette constatation : car je n'ai pas pour but, en ce moment, de prendre parti entre les combattants. Ma conviction est qu'ils ont *tous* perdu la notion exacte du dogme catholique, qu'ils sont sans critérium et que c'est pour cette raison qu'ils se combattent si gravement¹⁾.

Mais il est intéressant de suivre l'argumentation par laquelle M. Turinaz prétend « ne laisser debout aucune des objections, aucune des erreurs » de M. Le Roy, et cela, « sans subtilités ni artifices de rhétorique » (p. 6). On pourrait faire remarquer à M. l'évêque que, même quand il réfuterait réellement les erreurs de M. Le Roy, ce ne serait pas encore une démonstration que sa notion du dogme serait exacte ; car on peut se tromper sur le même point de plusieurs manières. Et c'est précisément le cas.

D'abord, M. l'évêque introduit dans ce débat la question de « l'immanence », qui n'a rien à faire avec la question du dogme en soi, et qu'il a le tort de ne pas même définir (p. 15 et 56) ; comment s'entendre sans une définition claire et exacte ?

Ensuite, M. l'évêque place le dogme dans l'enseignement des évêques et du pape (p. 28-29), ou encore dans « les définitions du pape *ou* des conciles unis au pape » (p. 34), et même dans ce qu'il appelle l'autorité de l'Église dispersée, c'est-à-dire dans « le consentement unanime des docteurs » (p. 34). De telles formules sont des nœuds coulants pour étrangler les fidèles de toutes les manières possibles : là suffit la définition du pape, ici celle des conciles unis au pape, plus loin le simple consentement unanime des docteurs. Qu'est-ce qu'un consentement unanime des docteurs ? Existe-t-il ? MM. LaBerthonnière, Sertillanges et Loisy sont-ils des docteurs ? Si oui, que devient l'unanimité exigée ? Si non, où sont les vrais docteurs ? Et si M. Turinaz n'entend parler que d'une unanimité morale, à quoi se réduira-t-elle ? On voit l'impasse à laquelle aboutit ce système où l'on définit le dogme sans que le nom du Christ soit même prononcé ! Lorsqu'on presse ces messieurs, ils se récrient que le dogme est la doctrine immuable de J.-C. ; mais, sur leurs lèvres, ce n'est là qu'un vain mot, car ils entendent par doctrine immuable de J.-C. non ce que J.-C. lui-même a enseigné, mais ce que le pape, ou le concile, ou les docteurs enseignent ! Selon eux, ceci est forcément cela !

La mystification est tellement palpable que M. Le Roy se récrie et déclare que de tels dogmes sont inintelligibles, contra-

¹⁾ Il paraît que M. l'évêque de Nancy est approuvé, dans cette question, par 36 évêques, ainsi que par le P. Brucker et le P. Portalié (voir les *Études*, 5 décembre 1905, p. 702).

dictoires à la philosophie et aux sciences, et qu'on ne peut pas, par conséquent, les prendre dans leur sens positif, mais seulement dans un sens négatif et comme de simples règles de conduite. Hélas! M. Le Roy fait encore trop d'honneur aux dogmes en question, car on ne saurait accepter comme des règles de conduite des assertions que le bon sens, les sciences et la philosophie repoussent. M. l'évêque T. prétend que les dogmes dont il s'agit sont intelligibles, c'est-à-dire conformes aux données de la science et de la philosophie (p. 36-38); mais il se borne à prétendre et ne donne aucune preuve.

La thèse de M. Turinaz est indéfendable. Il trouve que sa foi est divine, parce que M. Loisy est « l'humble disciple et même souvent le simple copiste des docteurs protestants de l'Allemagne » (p. 60); faible argument. Il dit que « J.-C. a établi l'Eglise pour enseigner, expliquer et défendre sa doctrine » (p. 43); oui, mais non pour faire croire que la doctrine des papes, des conciles du pape et des docteurs du pape est *ipso facto* celle de J.-C. M. l'évêque ne remarque pas l'amphibologie de la formule dont il s'enveloppe. Il dit encore que « la démonstration des dogmes repose, comme celle de l'histoire, sur le témoignage et l'autorité » (p. 44); assertion banale et qu'il faudrait préciser, car il y a témoignage et témoignage, autorité et autorité. M. Turinaz entend évidemment le témoignage et l'autorité infallibles du pape ou des docteurs du pape; or nous les récusons, au nom même du critérium *catholique*.

Donc la brochure de M. l'évêque de Nancy, loin de mettre fin au gâchis, l'augmente.

* M. l'évêque Turinaz attaquant le P. Nouvelle et attaqué par M. Laberthonnière. — S'il ne s'agissait que d'un conflit de personnes, je ne le mentionnerais même pas. Mais il s'agit d'une « crise » doctrinale, l'expression est de M. Laberthonnière, et d'une crise très grave, comme on va le voir. L'évêque commence par exposer, à propos de la grâce et de la foi, une étrange notion de Dieu. Il dit (*Annales de philosophie chrétienne*, janv. 1906, p. 390): « Il est inexact que Dieu pénètre le cœur de tout homme par sa charité pour l'amener au désir de posséder Dieu ou plus exactement au salut, à sa fin surnaturelle. » — Comprendrait-on, en effet, que Dieu pût pousser la bonté et la charité jusque-là? — Le charitable évêque continue ainsi: « La charité est une vertu qui ne peut exister sans la foi. Il est inexact que la nature de tout homme qui n'est point encore arrivé à la foi, de l'infidèle, du libre penseur, soit pénétrée et envahie déjà par la grâce. » — Si un infidèle de bonne foi, un de ces payens que Tertullien a signalés comme naturellement chrétiens, avait la grâce, ne serait-ce pas le

monde surnaturel renversé? La grâce divine ne peut évidemment résider que dans les fidèles de la trempe de M. Turinaz!... En vérité, ces évêques romanistes sont pleins de grâce et, par conséquent, de foi!

Ce n'est pas tout. Le docte et charitable prélat est très scandalisé par le Père Nouvelle, qu'il malmène ainsi: « On croit rêver en entendant des catholiques et des prêtres formuler *de telles énormités*. Car cette méthode d'apologétique que vous combattez est la méthode traditionnelle, *catholique*, celle qu'a adoptée *le concile du Vatican* qui a traité en détail la question de la foi. Ces accusations reposent évidemment sur *la fausse notion que vous avez de la foi*... L'apologétique traditionnelle et catholique que vous attaquez est essentiellement liée à la notion catholique de la foi. *En repoussant l'une, vous repoussez l'autre* » (p. 395-396).

M. Laberthonnière réplique, et l'évêque de tranchant devient tranché. M. L. commence par se jouer de la science de Monseigneur, en lui rappelant le temps où, « à grands renforts d'érudition, il a découvert dans un pape de je ne sais quel siècle un arpenteur de je ne sais quel autre »; et aussi un certain discours dans lequel l'éloquent évêque célébra Moïse, « ce pâtre de la Judée ». M. L. ajoute finement (p. 403): « En vous appliquant à d'autres matières, vous avez gardé les mêmes habitudes d'esprit. Mais le Pirée n'est pas plus un homme aujourd'hui qu'autrefois. » — M. L. n'a pas plus confiance dans l'intelligence du prélat que dans sa science historique. Après lui avoir expliqué ce qu'est la foi, il ajoute (p. 405): « Puisse cette petite explication vous aider à comprendre! Et si vous ne comprenez pas, peut-être conviendra-t-il de dire simplement que vous ne comprenez pas. J'ai peur, hélas! que ce soit trop vous demander. » — L'évêque ayant accusé M. L. de s'être contredit, M. L. réplique ironiquement: « Eh! oui, je me suis contredit, comme St. Thomas se contredit quand, après ses *videtur quod*, il expose sa propre pensée, comme se contredisent tous ceux qui, ayant rapporté une objection, y donnent une réponse. Et vous, Monseigneur, vous persistez à prendre ce que je rejette pour ce que j'affirme. Mais peut-être direz-vous que « c'est un résumé que vous avez essayé de faire »!

M. L. montre ensuite combien l'évêque se méprend sur le christianisme, qu'il confond avec « un système de formules matériellement fixées et avec un certain nombre d'événements merveilleux de l'ordre sensible, dont l'ensemble constitue comme un objet extérieur pouvant être appréhendé par nous comme sont appréhendés les objets de l'espace et du temps » (p. 410). Oh! sans doute, l'évêque peut invoquer pour lui une certaine tradition. Mais

qu'est-ce que cette tradition? M. L. la caractérise ainsi (p. 414): « A chaque époque il a dû exister ainsi une tradition *de contrebande*. Elle a été créée par certains manuels et par la foule des petits livres qui, comme dit Ernest Hello, font Dieu petit. *C'est celle-là que vous faites vôtre*. Mais elle est *truquée*. Elle ressemble à la tiare de Saitaphernès; et je ne veux pas dire qu'elle soit une œuvre d'art comme elle, mais seulement qu'elle est comme elle *de fabrication récente*. On aura beau *la baptiser Tradition*, on aura beau lui mettre toutes les étiquettes qu'on voudra et l'introduire subrepticement au musée des antiques, *on ne viendra pas à bout de lui conférer l'authenticité*. »

A la bonne heure! voilà qui est parler net. Ce langage si digne et si vrai ne s'adresse pas seulement à l'évêque de Nancy, qui, parce qu'il est évêque, se croit le droit de frapper d'estoc et de taille sur des prêtres plus savants que lui; mais aussi à tous les évêques et à tous les théologiens de son bord, c'est-à-dire du bord ultramontain, qui, après avoir fabriqué leur tradition « de contrebande » pour essayer de donner un fondement à leurs nouveaux dogmes, cherchent à faire croire que c'est là la vraie et l'unique Tradition universelle ou catholique! Quelle illusion puérile! Non, non, l'ultramontanisme « ne viendra pas à bout de conférer l'authenticité » à ses dogmes apocryphes.

La réplique de M. L. n'est pas seulement un coup de massue contre le système ultramontain, elle est, de plus, un signe des temps; car ce n'est pas là le langage que les prêtres ont coutume de tenir aux évêques. Ce langage prouve qu'enfin les prêtres, dans l'Eglise de Rome, commencent à reprendre conscience de leur dignité sacerdotale, et à rappeler aux évêques qu'ils sont des évêques et non des pachas. Et ceci n'est pas un des moindres éléments de la crise que traverse l'Eglise de Rome. Ces prêtres sentent que le silence qu'ils ont gardé jusqu'ici était devenu une arme contre eux, et qu'il est temps de parler et de retourner aux évêques-pachas leurs propres « énormités » doctrinales et administratives. M. L. l'a fait avec autant de raison que d'éloquence (p. 417).

* **A propos de Newman.** — Ce n'est pas seulement M^{me} Pératé et M. Brémond qui étudient l'éminent cardinal, c'est M. Dimnet qui proclame en lui « le plus grand théoricien de la valeur des *formules dogmatiques* et de leur développement, et aussi le premier apologiste qui ait fait la critique de la croyance avant de lui chercher des arguments ». Quel « trait de génie! » La « Rédaction » du « Bulletin de littérature ecclésiastique » (janvier 1906, p. 30) ne paraît pas entièrement rassurée par cette exaltation des « newmanistes d'aujourd'hui, plus modernes que le cardinal ». Elle « fait

des vœux pour que se dissipe le *confusionisme* qui tendrait à se créer en la matière. L'Eglise elle-même est intéressée à ce que le cardinal ne soit pas compromis ». — Selon nous, l'Eglise est encore plus intéressée à n'être pas compromise elle-même par le newmanisme, qui n'est que *confusionisme*. La théorie du développement du dogme que « la Rédaction » appelle « la clé catholique de l'histoire des dogmes », n'est que la théorie de la destruction du dogme. La « Rédaction », qui applaudit au « développement du dogme » de Newman, repousse « l'évolutionnisme religieux » d'Auguste Sabatier. Comment ne voit-elle pas que c'est le même instrument, et que la seule différence dans les deux cas consiste en ce que Newman s'en est servi pour légitimer les dogmes de Rome, et Sabatier pour les détruire? Ecoutons cette logomachie (p. 29): « Le principe du développement est chez Newman *en fonction du fait* de la révélation historiquement connue »! Et voilà comment le développement newmanien n'est pas l'évolutionnisme! Comprenez qui pourra. La nouvelle scolastique n'est décidément ni plus claire, ni plus solide que la première, *en fonction* de quoi que ce soit.

* **Discussion entre le R. P. Harent, S. J., et M. l'abbé Dimnet, sur l'évolution des dogmes et les définitions dogmatiques.** — M. l'abbé D. a publié, sous ce titre: *La Pensée catholique dans l'Angleterre contemporaine*, un volume où il examine la valeur théologique de six célébrités anglaises, et où il exalte notamment Newman. Le P. H. a critiqué ce livre, particulièrement l'étude consacrée à M. Ward. L'abbé a été très piqué de cette critique, qu'il a même accusée de « cynisme » (*Etudes*, 5 février 1906, p. 341). Le P. H. a répliqué, dans ces mêmes *Etudes*, avec un très grand calme, mais fermement: « Ne savons-nous pas que, dans l'école *avancée* à laquelle vous appartenez, il y a des symbolistes qui réduisent ce grand fondement de notre foi, la Résurrection, à un triomphe moral du Christ après sa mort? Et ceux-là, pareillement, s'imaginent qu'ils croient à la résurrection du Christ, et s'indignent si on en doute. Ils pourront, de la même façon, croire à la divinité de Jésus, à son œuvre médiatrice et rédemptrice, aux sacrements et à la présence réelle du Maître dans l'eucharistie. Voilà des raisons assez graves, ce me semble, pour justifier le doute que je me suis permis à l'égard, non des intentions, mais des idées d'un prêtre, doute qui, après tout, n'est qu'un doute, et qui ne demande qu'à disparaître devant un facile éclaircissement » (p. 353). Et le P. H., prenant la défense des théologiens de l'école opposée à celle de M. Dimnet, reproche à ce dernier de les avoir attaqués: « N'êtes-vous pas venu, vous aussi, leur jeter la pierre, et les traiter de retardataires, de conservateurs inintelligents, d'im-

puissants par manque de culture, d'aristotéliens dont notre jeunesse a souffert, et qui, avec leur scolastique recommandée par l'Eglise, et dernièrement encore par Léon XIII et Pie X, produisent l'effet d'un *anachronisme enfantin et ridicule*? (p. 354).

Précisons. Le fond de la thèse de M. D. est que les dogmes doivent évoluer (selon que Newman, le grand génie moderne, l'a expliqué); que, par conséquent, les *définitions dogmatiques* des conciles ne sont que *relatives*; que, d'ailleurs, « la vérité absolue n'est à la portée de l'homme dans aucun domaine »; que la pensée moderne, c'est la thèse de l'« universelle relativité »; que cette pensée moderne ne reculera pas; que c'en est fait du christianisme si on le déclare « fixé et définitif dans ses formules »; et que c'est précisément le mérite et le génie de Newman d'avoir combattu les « formules immuables » (p. 360-361).

Le P. H. réplique ainsi: « Voyons, quand on nous parle ainsi d'une vérité relative et non absolue, d'un christianisme qui n'est pas fixé et définitif dans ses formules, il faut enfin savoir à quoi s'en tenir. Que veut-on dire? *De deux choses l'une: ou bien* que l'Eglise est un *magistère vivant*, qui peut et doit *ajouter de nouvelles définitions* pour compléter les premières, pour les expliquer sans les détruire; *ou bien* que les anciennes définitions pourront être abandonnées, que la signification de leurs formules pourra se changer en une signification contradictoire, afin de les adapter à la philosophie de Kant ou de Hegel (comme l'avait déjà essayé Günther), ou à tout autre système en vogue dans l'avenir. — Si vos paroles ont seulement le premier sens, c'est ce que l'Eglise a *toujours* pratiqué, c'est ce que les théologiens catholiques ont *toujours* enseigné. Contre qui donc vous battez-vous? à quels théologiens déclarez-vous la guerre?... Mais, en fait, cette première explication de vos paroles est *peu vraisemblable*: si vous vouliez seulement soutenir des idées anciennes et généralement admises, vous n'en feriez pas une conséquence de l'évolutionnisme moderne, vous n'en feriez pas honneur à Newman comme d'une *découverte*, vous ne rattacheriez pas ce « seul théologien original » à Kant, à Hegel et à Darwin! C'est donc bien le second sens qu'il faut attribuer à vos paroles. Mais, alors, vous êtes contre Newman lui-même, ce qu'il serait facile de démontrer avec son *Essai sur le développement*; vous êtes, ce qui est *beaucoup plus grave*, contre le concile du Vatican! Choisissez » (p. 361).

La chose est *grave*, en effet. Etre contre le concile du Vatican est une hérésie manifeste, aux yeux de tout catholique *romain*; et M. l'abbé Dimnet doit frémir...

Pour nous, nous n'avons ici qu'à constater la crise dogmatique à laquelle nous assistons. Et la constatation est péremptoire.

Pour dirimer ce débat, il faudrait exposer tout le *Traité du dogme*; en tout cas, commencer par définir clairement ce qu'est le *dogme*, ce qu'est la *définition dogmatique*, ce qu'est la *formule dogmatique*; quels sont les rapports de ces trois choses entre elles, ce qui a été enseigné et pratiqué en ces matières, non pas dans ces derniers siècles d'ultramontanisme croissant (que le P. H. prend pour le *toujours* de l'Eglise), mais dans l'ancienne Eglise catholique. Ces définitions montreraient que la double explication donnée par le P. H. (*ou bien... ou bien*) est insuffisante; qu'il en est une troisième, *tertium datur*, justement la vraie, qui condamne et le Père et l'abbé sur certains points, et qui leur donne raison sur d'autres. M. l'abbé ne veut pas, dit-il, s'engager dans le « maquis » des chicanes; mais il y est en plein. Il n'y a qu'un moyen possible d'en sortir, c'est de *définir exactement* les termes qu'on emploie, de préciser les idées qu'on exprime, et surtout de les justifier. Or c'est ce à quoi ni le Père ni l'abbé ne songent. S'ils y consentent jamais, ils verront ce qu'il faut penser soit du fameux « magistère vivant » dont parle le P. H. et qui, dans son système, se réduit au pape et à ses théologiens, soit de l'*Ecclesia docens* dont parle l'abbé D. et qui doit être d'abord une *Ecclesia discens*. Le P. H. s'abuse étrangement, lorsqu'il prétend que « l'Eglise a toujours pratiqué et que les théologiens catholiques ont toujours enseigné » ce qu'il enseigne aujourd'hui; il confond Rome et l'Eglise, et l'ère papale avec l'ère de l'Eglise universelle. Pareillement, l'abbé D. s'abuse non moins étrangement, lorsqu'il prend les évolutions de la *théologie* et des *formules* pour une évolution du *dogme* même.

* **Nouvelles contradictions de Mgr Mignot sur le dogme.** — La *Revue intern. de Th.* (avril 1902, p. 366-377) a déjà signalé et réfuté plusieurs grosses erreurs de M. l'archevêque d'Albi, qui est newmaniste comme feu l'abbé Ch. Denis, comme MM. Batiffol, Rivière, etc. Il revient à la charge pour essayer de montrer que « les vieux-catholiques, en refusant d'admettre l'infaillibilité pontificale, sont restés comme des épaves abandonnées sur le chemin » (*Revue du clergé français*, 1^{er} mars 1906, p. 100). Sa Grandeur semble en vouloir beaucoup à notre petite Eglise. Elle cherche à faire croire qu'une *minorité* est une *épave*, et comme les vieux-catholiques ne sont sans doute pas très nombreux à Albi, elle en conclut qu'il en est ainsi dans le reste du monde et que nous sommes ainsi « abandonnés sur le chemin ».

Je pourrais engager Sa Grandeur à relire la fable où il est dit que « petit poisson deviendra grand », et l'histoire où l'on voit une certaine statue colossale aux pieds d'argile tomber d'elle-même dans la poussière. Mais un archevêque préférera sans doute qu'on

lui cite la parole même du Seigneur. Or le Seigneur a dit dans Isaïe qu'il fera un chemin dans le désert, *ponam in deserto viam* (ch. 43, v. 19). Le chemin, pour le moment déserté, où les anciens-catholiques se sont engagés, pourrait donc bien être le chemin de Dieu. M. d'Albi ne fournit, dans sa phrase, aucune preuve du contraire. Il se glorifie, lui, d'être un marcheur de grand chemin, dans la nombreuse compagnie de ceux qui ne « retardent » pas. Peut-être ferait-il bien de se rappeler la parole du Christ: « Entrez par le chemin étroit, car elle est large la porte, il est spacieux le chemin, qui conduit à la perdition, et nombreux sont ceux qui y entrent » (Matth, VII, 13). Au contraire, peu nombreux sont ceux qui trouvent le chemin qui conduit à la vie. M. l'archevêque reconnaîtra peut-être que cette parole du Sauveur n'est pas de nature à décourager les anciens-catholiques. Les anciens-catholiques n'oublient pas que le vrai chemin est le Christ: *Ego sum via* (Jean XIV, 6); et que « personne ne va au Père si ce n'est par le Christ », *nemo venit ad Patrem nisi per me*. M. d'Albi remplace le Christ par l'Eglise; et l'Eglise pour lui, c'est le pape infallible! Ce marcheur intrépide en est arrivé à cet endroit d'avenir, où l'Évangile est oublié et où ce n'est plus le Christ qui sauve, mais « l'infaillibilité pontificale »! Il le dit en propres termes; et, pour condamner les anciens-catholiques, il ne fait pas valoir d'autre raison que leur refus d'emboîter le pas à la suite du pape infallible! Telle est la théologie qui éclaire actuellement le pays des Albigeois.

Ce n'est pas tout. L'éminent archevêque qui fonde sa nouvelle apologie de l'Eglise sur Newman, fait contre lui-même un aveu terrible. Après avoir parlé du fameux « principe » qui sert de base à Newman et à toute la nouvelle apologétique en question, ajoute: « Le *principe* ou, si on l'aime mieux, *l'hypothèse* » (p. 99). Donc, ce fameux principe n'est qu'une *hypothèse*!

Autre contradiction. D'une part, M. d'Albi veut que « le christianisme reste *toujours identique à lui-même* », et il a raison; mais, d'autre part, il ne veut pas qu'il soit « un symbole cristallisé, une doctrine figée, stéréotypée dans ses rites, ses pratiques, ses dévotions »; ce progressiste infatigable veut qu'il y ait « évolution du dogme chrétien *proprement dit* ». On sait même que Newman a dit expressément que la marque de la vérité, c'est de *changer*. Donc, si le christianisme est la vérité, il doit changer; si le dogme est la vérité, il doit changer. Et si le christianisme doit changer dans son dogme proprement dit, comment peut-il « rester *toujours identique à lui-même* »? La contradiction est formelle.

D'une part, M. d'Albi avoue « que le symbole des apôtres *ne ressemble pas exactement* à celui de Nicée ou à la profession

de foi de Pie IV, ni le premier concile à celui du Vatican ». Effectivement, il y a loin entre le symbole de Nicée et la profession de foi de Pie IV, et surtout entre le symbole des apôtres et les dogmes impies de 1870; il y a loin entre le concile des apôtres à Jérusalem et le concile que l'évêque de Montpellier a appelé « la farce du Vatican » et l'archevêque Darboy « un concile de sacristains ». Comment, dès lors, M. d'Albi ose-t-il prétendre qu'il y a *identité* entre ces choses qui « ne se ressemblent pas exactement » ? Encore une fois, la contradiction n'est-elle pas formelle ?

M. d'Albi veut qu'il y ait une autorité infaillible qui prononce en dernier appel sur les interprétations différentes dont un texte des Ecritures peut être l'objet (p. 100). C'est là tout son argument en faveur de l'infaillibilité pontificale. Or, qu'il veuille bien considérer: 1° que le Christ n'a nullement chargé ses apôtres « d'interpréter » ses enseignements de manière à rejeter les interprétations qui ne leur plairaient pas; que le Christ les a uniquement chargés de prêcher sur les toits les enseignements qu'il leur avait révélés dans le secret, ceux-là et pas d'autres; qu'il les a chargés de les conserver comme un dépôt; qu'ainsi c'est *nous* qui devons progresser dans la connaissance de ces enseignements divins, c'est *nous* qui ne devons pas être figés et cristallisés, c'est *nous* qui devons évoluer. Mais nulle part le Christ n'a dit que sa parole même doit évoluer et changer. Il a même dit formellement le contraire. — 2° L'infaillibilité d'*interprétation* n'est donc nullement nécessaire et, de fait, elle n'a pas été promise; celle d'*enseignement* et de *conservation* suffit, dans le sens d'un dépôt divin à faire connaître sans addition ni soustraction. Or l'infaillibilité nécessaire, l'Eglise catholique l'a toujours placée *dans l'Eglise même*. M. d'Albi reproche aux anciens-catholiques d'être fidèles à l'Eglise, et il veut que l'infaillibilité de l'Eglise soit dans le pape en personne. Sa Grandeur se trompe grandement. Le pape n'est pas l'Eglise. Imaginer un pape infaillible pour résoudre toutes les questions qu'il plaît aux théologiens de soulever, et pour trancher à son gré parmi les interprétations dont les paroles du Christ peuvent être l'objet suivant les besoins de l'esprit humain, est une fantaisie non seulement antichrétienne, mais antihumaine, contraire au plus simple bon sens. M. d'Albi peut nous traiter de retardataires tant qu'il lui plaira. Qu'il « marche » à son aise. Les marcheurs de cette trempe vont à l'abîme, et il n'est pas nécessaire d'être prophète pour lui prédire l'issue des « évolutions » de l'Eglise *romaine*. Pour nous, nous restons *catholiques* avec l'ancienne Eglise, dans la *via Christi* et non dans la *via Romana*.

* **A propos de Mœhler.** — Mœhler vient d'être remis en lumière par M. Georges Goyau, publiciste qui s'occupe de théologie en dilettante et qui naturellement commet nombre d'erreurs. Voir en particulier, dans notre 22^e livraison (1898), l'étude de M. F. Hoffet. J'ai déjà fait remarquer que Mœhler considérait l'Eglise comme la communauté des *fidèles*, et non pas comme la communauté des *hiérarchistes* (v. Revue, janvier 1906, p. 95-96). M. Goyau, loin de le dissimuler, insiste et montre que l'Eglise n'est pas quelque chose d'extérieur aux individus, une autorité tyrannique s'imposant du dehors et violant l'autonomie de la vie surnaturelle qui se déploie en nous sous le souffle de l'Esprit; l'Eglise est l'organisme corporel où s'incarne cette vie *de la communauté*, et entre elle et l'Esprit qui anime *les fidèles*, il n'y a pas plus d'opposition qu'entre l'âme et le corps (p. 114-115). Excellent. Mais qui ne voit que c'est la négation de la doctrine papiste actuelle, doctrine qui ne place la garde du dépôt de la foi (chose vitale par excellence) que dans la hiérarchie?

Mœhler, dans sa *Symbolique* (1832), a toutefois commis un quiproquo, lorsqu'il a dit: « La doctrine du Sauveur fut soumise à l'exercice de l'intelligence humaine. D'une part, la divine parole fut analysée et reçut des divisions logiques; d'autre part, elle fut coordonnée, comparée avec elle-même; on ramena toutes les parties à certains points fondamentaux; on mit en relief la base sur laquelle repose tout l'édifice. Dès lors un point de vue plus clair et mieux circonscrit fut ouvert à l'esprit humain; car toutes les idées qui lui viennent du dehors, il faut qu'il se les assimile comme par une seconde création, s'il veut en avoir pleinement conscience. Ainsi élaborée en quelque sorte par le concours de l'intelligence humaine, *la doctrine primitive se montra sous une forme notablement différente*; mais fut-elle toujours la doctrine primitive? Nous pouvons répondre *oui et non*: oui, puisqu'elle resta la même dans son essence; *non, puisqu'elle changea dans sa forme.* »

C'est ici qu'est la méprise. Mœhler confond le *dogme* ou la doctrine même de J.-C., doctrine que nous possédons dans les paroles qu'il a prononcées et que les évangiles relatent; il confond cette doctrine, dis-je, avec la *théologie* ou explications que les hommes dont données de cette doctrine. Mœhler considère cette théologie ou ces explications comme *la forme* de la doctrine de J.-C. Il se trompe. La doctrine *de J.-C.* reste la même, dans son fond et dans sa forme, telle que les évangélistes l'ont recueillie et consignée. Les explications que les écoles théologiques en ont données et en donnent encore, peuvent varier et varient de fait, sans que cette doctrine varie soit dans son fond, soit dans sa forme.

C'est grâce à cette grave méprise qu'on parle aujourd'hui de *l'évolution des dogmes* ou de la doctrine de J.-C., tandis qu'on ne devrait parler que de *l'évolution de la théologie*, ce qui est tout autre. Les vrais dogmes *ne sauraient* changer, tandis que la vraie théologie *doit toujours* évoluer.

* **Comment les vraies origines de la Papauté ruinent sa prétendue infailibilité et sa prétendue primauté de juridiction.** — Telle n'est pas l'opinion de M. Turmel, qui a certainement l'intention de sauver ce qu'il appelle « le dogme de la papauté ». Mais, *de fait*, il ne définit pas ce dogme; de plus, les aveux qu'il est obligé de faire au sujet de S. Cyprien, le mettent manifestement à néant; enfin, ce qu'il dit pour le défendre est si faible qu'on peut tenir sa défense pour impossible.

J'ai déjà signalé, dans la *Revue* de janvier 1906 (p. 125-130), quelques-uns des aveux du savant théologien et aussi quelques-uns de ses arguments de défense. Comme il a complété sa pensée dans la « *Revue catholique des Eglises* » (décembre 1905), suivons-le. Il dit :

« Il reste vrai que dans le concile du 1^{er} septembre 256, S. Cyprien — les théologiens en conviennent — *a résisté à un ordre formel du pape et qu'il a entraîné dans la résistance les évêques des trois provinces d'Afrique*. Il reste vrai que, dans sa « Lettre à Pompée », *il a justifié son attitude en accusant Etienne de soutenir la cause des hérétiques*. Or, de pareils actes et de semblables paroles sont *inconciliables avec la notion exacte de la primauté du pape*. Et qu'on ne mette pas sur le compte de la passion la résistance dont le grand évêque de Carthage nous a donné le spectacle. Qu'on ne cherche pas dans une défaillance de la volonté le nuage qui a obscurci à ses yeux le principe de la constitution de l'Eglise. Cette explication qui, si elle était fondée, serait peu honorable pour S. Cyprien, *ne soutient pas un examen sérieux*. Il suffit de comparer la « Lettre à Pompée » au « *Traité de l'Unité de l'Eglise* » pour constater qu'un même esprit anime les deux pièces, et que l'une est la conséquence de l'autre. Non, *pour proclamer son indépendance en face des ordres émanés de Rome*, S. Cyprien n'a pas eu besoin de se laisser égarer par les emportements de la passion, *il n'a eu qu'à obéir à la logique de ses idées*. Le dogme de l'épiscopat lui a, dès l'origine, *voilé plus ou moins complètement* le dogme de la papauté. C'est là et pas ailleurs qu'il faut chercher l'explication de la « Lettre à Pompée » et du « *grand concile de Carthage* » (p. 597).

Comment M. Turmel peut-il parler d'un simple *voile* sur les yeux de S. Cyprien, là où non seulement Cyprien, mais encore

l'évêque Firmilien de Césarée et 86 évêques ont expressément *rejeté comme erroné* l'enseignement officiel du pape Etienne, et ont formellement dénié à tout évêque, donc à celui de Rome aussi, le droit de s'ériger en évêque des évêques. Tous ces évêques, loin d'avoir les yeux voilés, les avaient très ouverts et voyaient très clairement que les prétentions du pape de Rome étaient « de l'ignorance, de l'orgueil et de l'étourderie ». Ils ont accusé Etienne d'hérésie : *donc ils ne le tenaient pas pour infallible*. Ils ont rejeté sa décision doctrinale, ses menaces et son excommunication : *donc ils ne le tenaient pas pour le chef de l'Eglise*. M. Turmel ne se fait, au fond, pas plus d'illusion sur l'état d'âme de Firmilien que sur celui de Cyprien et des 86 évêques ; car voici ce qu'il en dit : « Il serait bien superflu de dissenter sur la doctrine ecclésiologique de Firmilien. Sa lettre parle avec une éloquence *qui dispense de tout commentaire*. Elle nous dit nettement que l'ami de S. Cyprien partageait ses idées sur l'indépendance des évêques, et que, à Césarée comme à Carthage, *la conception monarchique de l'Eglise était tenue en échec par la théorie de la fédération*. »

Oui, toute l'Eglise d'Afrique rejetait la conception monarchique ; et comme l'Eglise universelle a toujours considéré Cyprien comme un Saint et un Père de l'Eglise, et non pas comme un hérétique, il est manifeste que telle était aussi l'ecclésiologie de l'Eglise universelle. C'est à Rome seulement qu'on essayait d'introduire et d'imposer une conception monarchique et papale. Mais il était clair à tous que les efforts des papes étaient des innovations erronées. Victor, Calliste, Etienne, tels furent les auteurs de ces innovations et de ces erreurs, et encore ne réussirent-ils pas eux-mêmes à les imposer. C'est en vain qu'ils en appelaient à la chaire de Pierre, dont ils se disaient les héritiers ; il y avait ailleurs la chaire de chaque apôtre, qui n'était pas moins apostolique que celle de Pierre. C'est en vain qu'ils interprétaient le *Tu es Petrus* dans le sens de « *Tu es fondement de l'Eglise* » ; il y avait aussi le fondement des autres apôtres, qui n'était pas moins solide. Cyprien voyait dans Pierre le symbole de l'unité, mais non l'unité même ; il le tenait pour un évêque, évêque d'une Eglise principale, mais il y avait aussi d'autres évêques d'Eglises principales, en sorte que la papauté romaine se réduisait, en droit et en fait, comme la papauté de Jérusalem, comme la papauté d'Antioche, etc., au simple épiscopat. Ce n'était pas là un voile, c'était une vérité éclatante.

Bref, lorsque Cyprien dit que l'Eglise a été fondée sur Pierre, il ne dit pas qu'elle n'a pas été fondée aussi sur les autres apôtres ; de plus, il ajoute aussitôt dans la même phrase : origine unitatis et ratione. C'est un fait qu'il n'y a vu qu'un *symbole* d'unité, mais

non une autorité de gouvernement, encore moins de domination monarchique. Tous les actes et tous les écrits du Docteur de l'Eglise en font foi, et *en cela il a été suivi par toute l'Eglise*; ce n'est pas lui qui a cédé sur ce point capital de la constitution même de l'Eglise, c'est le pape, son successeur. Celui qui s'est trompé, c'est donc le pape, en s'adjudgeant une autorité sur l'Eglise sous le prétexte que l'Eglise a été fondée sur Pierre. En réalité, elle a été fondée sur le Christ, fils du Dieu vivant, qui est la seule Pierre, *super hanc Petram*. Le *Tu es Petrus* n'est qu'un jeu de mots dans la question, si même il est authentique ¹⁾. Et si l'on admet que les apôtres peuvent être aussi considérés comme des fondements, Pierre n'est que l'un d'eux, et il n'y a pas trace de privilège en sa faveur. C'est un fait que Firmilien tournait même la chose en ironie, lorsqu'il disait : « Lui qui prétend être l'héritier de Pierre sur qui l'Eglise a été bâtie ! » Et M. Turmel lui-même ne craint pas d'ajouter :

« Remarquons ce renseignement : *il mérite de fixer notre attention*. Calliste dans son célèbre « édit péremptoire », avait utilisé le texte : *Tu es Petrus*; mais, autant que la citation de Tertullien nous permet d'en juger, il ne lui avait demandé que le droit *épiscopal* de remettre les péchés. S. Cyprien, plus récemment, s'était servi de lui pour prouver l'origine divine et les droits de l'épiscopat. *Etienne, le premier*, nous le savons par Firmilien, a employé le *Tu es Petrus* au service de la *primauté* du pape. Et c'est ce qui donne à son intervention dans la querelle baptismale une importance capitale. En excommuniant l'Afrique et une partie de l'Asie, il n'a fait que suivre l'exemple donné par Victor; et il l'a suivi *sans obtenir plus de succès*, puisque la mesure extrême à laquelle il se laissa aller, *dut être rapportée par son successeur*. Mais, en faisant appel au *Tu es Petrus*, il a donné à l'autorité du siège apostolique la plus célèbre de ses bases scripturaires; il s'est acquis une place considérable dans l'histoire du dogme de la papauté » (p. 598).

Il n'y a, dans ces dernières paroles de M. Turmel, que deux erreurs graves : la *première* est qu'il semble présenter l'exemple de Victor comme un exemple à suivre et comme une base de la papauté, tandis que ce n'est qu'une usurpation et un exemple de scandaleuse ambition; la *seconde* est qu'il présente le *Tu es Petrus* comme une base scripturaire de l'autorité papale, et même comme

¹⁾ Un manuscrit contient : *su eipas, tu dixisti*, d'où l'on a fait par contraction *su eips*, puis *su ei pos, pos* contraction de *Petros*. C'est ainsi que l'on aurait obtenu le fameux *Tu es Petrus*, qui semble un hors-d'œuvre, tandis que *tu dixisti* est parfaitement naturel.

« la plus célèbre », tandis qu'en réalité, en supposant même que ces trois mots soient authentiques, ils ne sont nullement une base d'autorité. Et si c'est là la meilleure base de la papauté, ou la plus célèbre, il faut plaindre la papauté de ne reposer que sur le sable. M. Turmel sait certainement que les Pères ont interprété le *Tu es Petrus* dans un sens tout autre que celui du pape Etienne. Bien plus, dans le paragraphe cité, M. Turmel dit d'abord qu'Etienne a employé ce *Tu es Petrus* au service de la *primauté* du pape, et, quelques lignes plus loin, il remplace le mot *primauté* par le mot *autorité*, comme si la primauté admise dans l'ancienne Eglise avait été une autorité et non pas seulement un simple honneur. « Primauté d'honneur, et non de juridiction », disait-on. Comment la science de M. Turmel lui a-t-elle permis de faire synonymes deux termes qui ne le sont ni étymologiquement, ni historiquement, ni juridiquement? Quant à sa dernière phrase : « Etienne s'est acquis une place *considérable* dans l'histoire du dogme de la papauté », il y a plusieurs manières d'être *considérable*. Napoléon III, par son coup d'Etat du 2 décembre, s'est acquis une place considérable dans l'histoire du dogme napoléonien, dogme qui n'est plus rien aujourd'hui. Il y a des usurpateurs et des criminels considérables, oui certes, mais ils n'en sont que plus criminels. Tels furent Victor et Etienne; et encore leurs actes furent-ils désavoués par leurs successeurs immédiats. En tout cas, être obligé de constater et d'avouer que Victor et Etienne ont été *les premiers* à interpréter certains textes de l'Ecriture dans un sens nouveau et d'en faire ainsi des *bases* de la papauté, n'est-ce pas ruiner le prétendu *droit divin* de cette papauté? Hommes de bonne foi, jugez.

* **Fausse notion de la catholicité de l'Eglise.** — Dans la « Revue pratique d'apologétique » (1^{er} janvier 1906), M. J. Labourt signale d'« assez notables différences » entre les Eglises fondées par les premiers apôtres et celles de la fin du II^e siècle; et, sans examiner les causes de ces différences qu'il appelle plus loin des « transformations », il déclare, a priori et sans l'ombre d'une preuve, que « le catholique, en vertu de sa foi à l'autorité, estime cette évolution logique et surnaturellement dirigée par Dieu »; et il en appelle à la démonstration que Newman a faite du caractère « normal » de ce développement. En outre, il prétend que Jésus a donné S. Pierre pour chef à la collectivité de ses disciples. — Nos lecteurs savent ce qu'ils doivent penser du newmanisme, et combien sa thèse du développement est erronée. De plus, le vrai catholique, fidèle à l'Eglise universelle, doit repousser toutes les prétendues évolutions qui contredisent les enseignements du Christ et de la tradition universelle. Sa foi à l'autorité ne lui impose donc aucune-

ment le devoir d'admettre comme surnaturelles et voulues par Dieu les altérations de la constitution de l'Eglise, causées par l'ambition de tels ou tels évêques. Loin de là. Enfin, S. Pierre n'a jamais été établi chef des disciples par le Christ; l'exégèse par laquelle on prétend prouver la prétendue autorité de Pierre sur le collège apostolique et sur la collectivité des disciples, est de la pure fantaisie. Et la « Revue du clergé français » du 15 janvier (p. 442) déclare cette étude de M. Labourt « excellente »!

* **L'infailibilité romaine ruinée par la liturgie romaine.** — Lorsque Rome a besoin de recourir à sa liturgie pour échafauder un de ses nouveaux dogmes, elle ne s'en fait pas faute. Qu'on se rappelle ses thèses sur l'immaculée-conception, sur la transsubstantiation, etc. Mais, lorsqu'on relève dans sa liturgie des erreurs manifestes, erreurs enseignées par elle et imposées par elle, elle répond que les offices liturgiques qui contiennent ces erreurs ne sont pas imposés par elle à l'Eglise universelle, mais seulement *pro aliquibus locis*. Telle, par exemple, la fête de la translation de la « sainte maison de Lorette », instituée par Innocent XII. Ce n'est pas là l'Eglise, dit-on, c'est seulement le pape. — Certes, cette distinction est excellente; mais que ne la fait-on dans maints autres cas où elle devrait être faite! Quel arbitraire dans la logique romaine! En tout cas, du fait en question, il résulte: 1° que le pape non seulement n'est pas infailible, mais qu'il s'est trompé de fait en matière liturgique, en établissant une fête qui implique une erreur grossière et qui entretient une superstition ridicule; 2° que le procédé employé à Rome pour tirer de sa liturgie des conséquences dogmatiques, est manifestement erroné.

* **Fausse légendes romaines démasquées par le cardinal Capalti.** — M. Turmei, dans une Chronique d'histoire ecclésiastique (Revue du clergé français, 1^{er} février 1906, p. 509-510), rappelle le discours suivant du prélat Capalti, plus tard cardinal, au jeune de Rossi pour le détourner des études archéologiques: « Vous êtes trop intelligent pour ignorer que tous ces vieux monuments qui vous passionnent, n'ont d'autre histoire que des légendes. Ici, à Rome, nous mettons à chaque instant le pied sur un souvenir sacré, mais il serait imprudent d'y appuyer trop fort. » Puis le prélat raconte la légende de l'apparition de la Sainte Vierge au pape Libère, relativement à l'emplacement de la basilique de Sainte-Marie-Majeure, légende qu'on lit à l'office public, mais que les chanoines de la basilique sont les premiers à railler. Et il ajoute: « Vous le voyez, l'usage maintient une foule de vieux récits auxquels personne ne croit. Si vous les présentez comme vrais, vous passerez non pour un sot, mais pour un homme dépourvu de pro-

bité scientifique. Si vous les écarterez, il se trouvera *des hypocrites pour crier au scandale et des imbéciles pour les croire.* De là pour vous beaucoup d'ennuis. » — Et M. Turmel ajoute : « De Rossi passa outre, et il fut bientôt poursuivi par une *meute d'aboyeurs*, qui, pendant de longues années, ne lui laissèrent aucun repos. »

* **Aveu de M. Vacandard sur l'Inquisition.** — Jusqu'à présent, on essayait, à Rome, de justifier l'Inquisition, en disant que toute la faute (si faute il y avait) retombait sur « le bras séculier », mais que la papauté n'y était pour rien, attendu qu'elle ne faisait que se prononcer sur *le fait de l'hérésie* des hérétiques, rien de plus. Mieux informés, des théologiens romanistes avouent enfin que, si le pouvoir civil a poursuivi des intérêts politiques dans la répression des prétendus hérétiques, il y a été incité par le clergé, notamment par la cour de Rome, et que des papes ont pressé avec zèle l'« exécution » des hérétiques — de leurs hérétiques à eux — par le bannissement, la confiscation des biens, l'infamie perpétuelle, le bûcher, la torture, etc. Voici les propres expressions de M. l'abbé Vacandard (*Revue du clergé français*, 1^{er} mars 1906) :

« En somme, Grégoire IX ne faisait que presser dans la chrétienté l'application des lois existantes *et introduire, là où elles n'existaient pas, les lois les plus rigoureuses contre l'hérésie.* Mais ce qui lui appartient bien en propre, c'est le procédé auquel il eut recours pour la poursuite des hérétiques, nous voulons parler de *son* système inquisitorial. L'Inquisition proprement dite ou monastique est, en effet, *son œuvre* » (p. 44). — D'après l'ordre du pape, les évêques devaient visiter toutes les paroisses « dans lesquelles existait *le moindre soupçon d'hérésie* ». Obligation « de dénoncer toute personne *soupçonnée* d'hérésie ». Obligation faite à l'évêque « de châtier comme il le jugerait convenable » tous les accusés déferés à son tribunal (p. 45). « Innocent III avait interdit aux avocats et aux greffiers de prêter leur concours à des hérétiques et aux fauteurs d'hérésie... Les hérétiques ou suspects dénoncés à l'inquisiteur se trouvaient donc fatalement seuls en présence de leurs juges... Les papes autorisèrent les juges inquisitoriaux à taire par prudence les noms des témoins... Si *deux* témoins estimés dignes de foi *par l'inquisiteur* s'accordaient à charger l'inculpé, son sort était inévitablement réglé : qu'il s'avouât *ou non* coupable, *il était déclaré hérétique* (p. 51)... Le juge ecclésiastique livrait l'hérétique au bras séculier, qui lui appliquait la peine légale, la mort par le feu (p. 52)... Ce qui pèse sur la mémoire de Grégoire IX, c'est... l'application *qu'il a essayé de généraliser* de la peine du feu aux hérétiques (p. 54)... Il se décida, après quatre ans de pontificat, et sans doute après mûr examen, à faire aux

princes et aux podestats *une obligation de conscience* d'observer la loi qui condamnait les hérétiques à *la peine du feu*... Les garanties de la défense furent *en partie supprimées*... La procédure inquisitoriale marque, à cet égard, *un recul* sur la procédure criminelle en vigueur au moyen âge (p. 57)... Le rôle de la papauté dans l'application de la peine de mort, se présente sous un jour *moins favorable*. Tout en se défendant de participer à des jugements de sang, *ils n'en pressaient pas moins l'exécution des condamnés* que les tribunaux d'inquisition livraient au bras séculier. A cet égard, les documents et les faits sont très instructifs... » (p. 61).

« Ainsi, il demeure avéré que l'Eglise, *en la personne des papes*, a employé tous les moyens dont elle pouvait disposer, notamment l'excommunication, *pour faire appliquer* par le bras séculier la peine de mort aux hérétiques... Les représentants du pouvoir civil n'avaient donc d'autre moyen *d'échapper à cette extrémité* qu'en faisant purement et simplement exécuter *la sentence de l'Eglise*. *La papauté assumait une responsabilité non moins grave* en introduisant la torture dans la procédure inquisitoriale. *Cette terrible mesure est l'œuvre d'Innocent IV* (p. 63)... Innocent IV, frappé sans doute des *avantages* qu'offrait la torture pour la rapidité de la procédure, autorisa les tribunaux de l'Inquisition à l'employer... La constitution d'Innocent IV fut renouvelée et confirmée le 30 novembre 1259 par Alexandre IV, et le 3 novembre 1265 par Clément IV... Outre la flagellation, nous indiquerons, parmi les supplices infligés *aux inculpés qui refusaient d'avouer spontanément la faute dont ils étaient accusés*, la prison préventive, le chevalet, l'estrapade et les charbons ardents (p. 65)... L'impression qui se dégage est celle-ci : l'Eglise¹⁾, *oubliant ses traditions de tolérance originelle*, a emprunté du droit romain remis en honneur par les légistes, des lois et des pratiques *qui sentent la barbarie des âges anciens* » (p. 71). Et l'auteur ajoute que la préoccupation d'en atténuer les rigueurs *n'est pas visible* dans les sentences prononcées contre les hérétiques impénitents. Et ce qui est horrible à penser, c'est que les prétendus hérétiques impénitents pouvaient être des orthodoxes et des saints, et leurs juges et leurs bourreaux des hétérodoxes et des sacripants.

* Quelques aveux de M. Paul Lejay, à propos de la théologie de Césaire d'Arles. — A ce qui a été dit dans la *Revue* de janvier (p. 96-99), ajoutons ce qui suit :

— *Sur la pénitence et la confession* : « La pénitence nécessaire n'était donc pas toujours la pénitence publique (*Revue d'hist. et*

¹⁾ M. Vacandard se trompe : il faut dire *la papauté*.

de litt. relig., nov. 1905, p. 592)... Il serait risqué de supposer que la confession auriculaire, telle que nous la connaissons, existait déjà (VI^e siècle). *L'institution était en voie de naître*. Césaire la prépare. Il était réservé aux moines irlandais de donner une forme précise à des pratiques qui n'étaient pas encore réglées. Aussi ne doit-on pas presser le sens du mot *confessio* dans les sermons de Césaire. C'est la reconnaissance sincère (*pura*) des fautes commises, qui précède nécessairement toute satisfaction pénitentielle. S. Augustin emploie déjà l'expression à propos des péchés menus et il l'entend de l'aveu que nous nous faisons de nos péchés à nous-mêmes. Ce serait un *anachronisme* d'y voir un rite organisé. On concédera seulement que Césaire en hâtait *l'éclosion*... Ainsi la pénitence ecclésiastique n'est pas indispensable pour le salut, même quand on a commis des fautes capitales » (p. 594). Et encore : « Au premier concile d'Orange (441), Hilaire avait fait décréter qu'on donnerait la pénitence à tous les malades qui en feraient la demande ; mais on ne devait pas les réconcilier ni leur donner la communion autrement qu'en viatique. Césaire, dans les *Statuta Ecclesiae antiqua*, ordonne de les réconcilier avant le viatique. Cette consolation était devenue nécessaire par suite de l'usage qui s'était introduit *de faire pénitence sans recevoir la pénitence*. Il faut donc distinguer, dans la terminologie de Césaire, les deux expressions : faire pénitence (*pænitentiam agere*) et recevoir la pénitence (*pænitentiam accipere*). La deuxième désigne toujours la pénitence canonique ; la première, le plus souvent, une pénitence privée » (p. 595).

— *Sur l'eucharistie*. Césaire en parle peu. « Sa doctrine n'offre aucun relief. Du moment qu'il n'est plus question du péché, Césaire paraît se désintéresser. Cela, seul, est significatif. Il mentionne l'eucharistie assez souvent à l'approche des grandes fêtes, Noël et Pâques, mais c'est pour rappeler l'obligation de s'y préparer par la pénitence. A son insistance, il semble qu'on recevait l'eucharistie sans avoir expié des fautes comme l'homicide » (p. 611).

— *Sur le mariage* : « Aucune loi ecclésiastique n'obligeait les chrétiens à faire bénir leur mariage. La bénédiction était affaire de coutume, de convenances ; elle finit par passer en règle, mais sans devenir jamais une condition de validité. Le mariage est indépendant du rite. » Ainsi s'exprime l'abbé Duchesne, dans ses « Origines du culte chrétien ». M. P. Lejay ajoute : « La bénédiction est encore facultative au temps de Césaire. Mais elle paraît être une *cérémonie* inévitable pour les gens qui tiennent à la *considération publique* » (p. 613).

— *Sur les rites et la morale* : « Le péché est l'idée centrale de la morale de Césaire. Même quand il aborde des sujets tout

différents, ses préoccupations habituelles reparaisent. Elles ont une double conséquence, *de ramener à la morale* les pratiques du culte, les sacrements et les rites de l'Eglise, et, d'autre part, *de faire de la morale un élément essentiel de la religion*, d'en faire la religion elle-même vécue par l'homme pécheur ou enclin au péché » (p. 613).

— *Sur la disposition à trancher d'autorité les débats de la conscience, et à substituer l'obéissance à la sincérité.* M. P. Lejay dit : « On n'a pas assez d'ironie, et à bon droit, pour le césaropapisme, pour un gouvernement qui confie aux bureaux d'un ministère l'administration des âmes. Les esprits trop rectilignes ou trop assurés dans leur droit sont aussi exposés à traiter par des mesures administratives les plus hautes et les plus délicates questions. Ils risquent de remplacer la conviction personnelle par la soumission aveugle et de transformer la religion en un mécanisme, ou bien de provoquer les plus amers déchirements, quand les peuples sentent que toute leur vie morale est en jeu. Césaire ne s'est point heurté à de trop vives résistances. Les circonstances rendaient facile sa tâche de législateur. Fauste était mort. *La Gaule était prête à renoncer à sa tradition doctrinale pour recevoir de Rome les théories africaines* » (p. 615). Cette dernière assertion qui signale une ancienne victoire de Rome sur l'Eglise gallicane, est très grave. Mais tout ce paragraphe mérite la plus vive attention. M. P. Lejay a-t-il voulu faire indirectement le procès à la religion romaine et à l'administration de la papauté ? Je l'ignore. Toujours est-il qu'il y a admirablement réussi. Oui, déjà Rome est jugée comme la vieille synagogue d'autrefois : *jam enim securis ad radicem arborum posita est (Matth. III, 10)*.

* **Un aveu de M. l'évêque d'Orléans sur les droits des laïques.** — Mgr Touchet vient d'écrire : « Nous ne devons plus faire du culte *devant* les fidèles, mais *avec* les fidèles ¹⁾. » Cette simple parole pourrait bien devenir une grosse réforme, et conduire directement à la reconstitution de l'Eglise catholique sur sa vraie base. Dans le droit ancien, c'était l'assemblée paroissiale qui s'administrait elle-même ; chez les anciens-catholiques, c'est à elle que le conseil paroissial doit rendre compte de sa gestion, et c'est elle qui envoie ses délégués au synode. La hiérarchie vraiment catholique est dans l'Eglise et non au-dessus de l'Eglise ; elle est pour servir l'Eglise et non pour la dominer. Les fidèles doivent donc reprendre leur rôle actif, non plus comme machines à croire, à faire l'aumône, à obéir en tout et pour tout, mais comme de vrais

¹⁾ Voir *Revue du clergé français*, 1^{er} mars 1906, p. 106.

membres vivants de l'Église, gardiens eux aussi de la foi et de la constitution, actifs partout, même dans la liturgie. Attendons.

* **Aveu contre l'éternité des peines.** — Le critique bibliographe de la « Revue catholique des Églises », parlant de l'ouvrage de M. J. Monnier sur la *Descente aux enfers*, s'est exprimé ainsi (février 1906, p. 112-113) : « Il s'agit de savoir si le Rédempteur est allé aux enfers *proposer le salut à tous ceux qui voulaient l'accepter* par la foi, ou s'il s'est borné à annoncer aux âmes des seuls justes leur prochaine délivrance. M. Monnier semble établir que *la première opinion fut celle de l'Église primitive* et en tous cas *démontre très nettement* que fort longtemps les deux théories se sont côtoyées, jusqu'à ce que la *cristallisation scolastique* se soit opérée et ait éliminé la doctrine du salut possible même après la mort. Toutefois la vieille opinion n'a pas disparu sans laisser *de nombreuses traces qui pourraient lui préparer de nouveau une place dans la théologie chrétienne*. Quoi qu'il en soit, *les théologiens catholiques ne peuvent plus désormais négliger cette antique conception*. Qu'ils l'admettent ou qu'ils la réfutent, ou mieux qu'ils expliquent sa *transformation par le développement du dogme*¹⁾, cette opinion doit au moins désormais être discutée. Ne peut-on pas dire d'ailleurs qu'*on n'a jamais défini bien nettement l'objet de la descente du Christ aux enfers?*... Il se pourrait qu'on admît dans la théologie protestante que le temps d'épreuve *n'est pas limité aux horizons de la terre*. Ces idées sont à *considérer* dans un temps où l'éternité des peines *paraît devoir de plus en plus dérouter nos courtes idées*. »

Est-ce clair malgré l'essai de réticence apparente?

* **Pour l'esprit scientifique en théologie.** — Rien n'est plus facile que de trouver des textes de théologiens romanistes en faveur de la science. Ces théologiens croient démontrer par là que le romanisme est vrai et scientifique. Mais cette conséquence n'est pas fondée. — De plus, ces théologiens, qui en appellent en théorie à la science, prétendent en même temps que la science sanctionne la tradition romaniste et que, par conséquent, tout ce que cette tradition autorise est scientifique. Mais cette nouvelle prétention n'est pas plus fondée que la première. — M. Fonsegrive est-il de cet avis? Je ne sais. Toujours est-il que, dans la *Quinzaine* du

¹⁾ On ne saurait avouer plus clairement que la nouvelle théorie du développement du dogme, telle que l'enseignent les Newman, les Mignot, les Batiffol, aboutit, sous prétexte de transformation, à la *négation formelle de la doctrine de l'Église primitive*, et que la *cristallisation scolastique* du moyen âge n'est qu'une de ces transformations et de ces négations.

1^{er} janvier dernier, il n'a pas craint d'avouer : qu'il y a « un certain esprit que l'on croit conservateur, traditionnel, et qui n'est que *routinier*, et qui, dans l'Eglise, ne remonte pas au delà du XVI^e siècle ». Grave aveu : car il implique que, depuis le XVI^e siècle, des choses fausses se sont introduites dans l'Eglise romaniste, choses que l'on regarde aujourd'hui comme de vraies traditions, mais à tort ; et que les prétendus conservateurs de cette Eglise sont de simples routiniers. *Accordé.* — En outre, M. Fonsegrive ajoute que l'esprit que ces pseudo-conservateurs appellent « moderne » pour le discréditer, doit être appelé *scientifique*, et que, *pour qui sait voir*, cet esprit moderne ou scientifique « est l'héritier direct de *la grande tradition catholique* ». *Bravo!* Aussi les anciens-catholiques, qui n'ont cessé depuis plus de trente ans d'en appeler à la grande tradition catholique et à l'esprit scientifique contre les innovations romaines, s'empressent-ils d'applaudir Mr. F. lorsqu'il dit encore : « Nous croyons, nous, fermement, que la foi chrétienne, toute la foi, que la dogmatique *catholique*, la dogmatique *intégrale*¹⁾, sans compromission ni diminution, ne contredit nullement les méthodes modernes de la pensée scientifique. Je vais plus loin ; je crois et j'ai essayé de montrer jadis que *l'esprit chrétien était identique à l'esprit scientifique*, ou plutôt que *l'esprit scientifique n'était que l'esprit chrétien appliqué à la recherche du vrai.* »

Cette déclaration est grosse de très heureuses conséquences : elle sape le système dogmatique romaniste, qui est en opposition formelle avec la grande tradition catholique et avec l'esprit scientifique moderne.

(A continuer.)

E. MICHAUD.

¹⁾ *Catholique* signifie *universel* ; il s'agit donc de la dogmatique qui repose sur l'*intégralité* du témoignage *universel, constant et unanime* de l'Eglise. Telle est sans doute la pensée de M. F.
