

Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 44 (1911)
Heft: 3-4

Artikel: Quelques enseignements du modernisme
Autor: Lobstein, P.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379891>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 02.02.2025

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

QUELQUES ENSEIGNEMENTS DU MODERNISME

PAR

P. LOBSTEIN

Il est difficile de prédire les destinées réservées au modernisme et de définir le rôle qu'il est appelé à jouer dans le catholicisme de demain. Mais on peut dès aujourd'hui marquer les principaux traits qui le caractérisent, et apprécier la valeur de quelques-unes de ses affirmations religieuses. On peut surtout dégager et formuler les enseignements qu'il est en mesure de nous donner, et les leçons que le protestantisme actuel peut recueillir de la grande et courageuse expérience tentée par les chefs et les représentants de ce mouvement spirituel. Le présent essai n'a pas la prétention d'épuiser ce riche sujet ; il voudrait se borner à noter quelques remarques suggérées par les derniers ouvrages de Tyrrell, que l'on peut appeler sans hésitation : l'interprète le plus profond et le plus subtil du modernisme religieux¹.

¹ Les articles insérés dans la *Revue de théologie de Montauban* entre décembre 1908 et mars 1910 par M. RAOUL GOUT, ont été publiés à part par l'infatigable éditeur des principaux ouvrages de critique religieuse en France, M. EMILE NOURRY ; « *L'affaire Tyrrell, un épisode de la crise catholique*, Paris 1909 » in-8°, 321 pages. Cet ouvrage richement documenté, ne renferme pas seulement la biographie de Tyrrell et la nomenclature de tous ses écrits ; il nous initie surtout à l'intelligence du développement spirituel du célèbre moderniste et permet de suivre les différentes étapes d'un passé religieux toujours en mouvement et qui est allé s'enrichissant jusqu'au terme de sa carrière douloureuse et bénie. Il ne rentre pas dans le dessein de cette étude de présenter une appréciation critique des idées religieuses de Tyrrell prise dans leur ensemble, — moins encore d'en

S'il est incontestable que les Loisy, les Le Roy, les Murri comme les Tyrrell, ont emprunté à la théologie protestante de nombreux matériaux pour édifier leurs constructions scientifiques, il n'est pas moins certain que, pris dans son acception entièrement religieuse, le modernisme est une orientation foncièrement différente de l'attitude qu'ont prise les Eglises de la Réforme. Rien ne serait plus faux que de mettre en doute la bonne foi de Tyrrell, combattant cette idée populaire que le modernisme est dans l'Eglise romaine un mouvement protestant et convergeant au même point que le protestantisme libéral¹. L'ardeur avec laquelle Tyrrell maintient son indépendance parfaite vis-à-vis du protestantisme ne procède pas d'une préoccupation de politique religieuse ou de tactique ecclésiastique; il n'entend pas répudier la solidarité avec la Réforme afin de ne pas se compromettre aux yeux de Rome et de sauvegarder les apparences de son orthodoxie. La sincérité de l'auteur est au dessus de tout soupçon. Il y a plus : en affirmant infatigablement la filiation catholique du modernisme, Tyrrell est certainement dans le vrai. Il n'est pas la dupe d'une illusion quand il revendique le droit et le privilège de relever de la grande tradition des Pères et qu'il proteste de son inaltérable attachement à son Eglise. La foi chrétienne qu'il professe est marquée au coin de la mentalité catholique, et la substance religieuse de son credo personnel est identique avec celle de

analyser la genèse et les différents facteurs. Je me bornerai à recueillir dans les derniers ouvrages de Tyrrell les leçons précieuses dont pourrait profiter le protestantisme. Je n'ignore pas qu'on trouverait, dans les livres de MM. BLONDEL LABERTHONNIÈRE, LE ROY, LOISY, etc, des citations nombreuses, qui fourniraient des passages parallèles à ceux que j'emprunte à Tyrrell; mais on me permettra de me renfermer dans les limites que je me suis tracées. Nous désignons par des chiffres romains les quatre principaux ouvrages de TYRELL cités dans cette étude : I. (*Lettre à un anthropologiste, a much abused letter*, 1908); II. (*Suis-je catholique? Médiévalisme?* 1908), III. (*De Charybde à Scylla* 1910), IV. (*Le christianisme à la croisée des chemins*. 1911).

¹ IV, 265, Id, p. 19: «Lorsqu'on suppose que ce modernisme-là est un mouvement s'écartant de l'Eglise pour converger vers le protestantisme libéral, on montre qu'on en ignore complètement la signification, aussi complètement que le fait l'Encyclique *Pascendi*, Cf. p. 64, 71, 85, 91, 101, 124, 306, 329.»

la conscience collective de ses frères. Cette certitude est restée jusqu'au bout le centre de gravité de toutes les idées de Tyrrell, et quelle que soit la sévérité des jugements qu'il porte sur la Rome d'aujourd'hui, il demeure invariablement fidèle à cet idéal. La contre-partie de cette appréciation se retrouve dans la manière dont le modernisme comprend et caractérise le protestantisme. La conscience de ce qu'il lui doit ne l'empêche pas de formuler de graves réserves et des critiques sévères et redoutables. « Quelque profonde que soit ma vénération pour les grandes vérités et les principes que défend le protestantisme, je me sens glacé par son peu de tendresse humaine, par sa sévérité si dure, par son rationalisme implacable. S'il suffit à une moitié — peut-être la meilleure moitié de l'âme, — il laisse l'autre mourir de faim. La religion de tous les hommes doit être nécessairement celle de l'homme tout entier : catholique en profondeur aussi bien qu'en étendue ¹. »

C'est surtout le protestantisme libéral qui essuye le feu de la critique de Tyrrell. « Le protestantisme libéral est plutôt un système de morale religieuse qu'une religion. Il insiste simplement sur le fait que la moralité est la religion et met notre vie et notre action en harmonie avec cette face spirituelle et invisible du monde qui est un objet de foi, le postulat nécessaire de la moralité. Ceci est assurément une vérité prise dans le christianisme ; ce n'est pas toute la vérité ². » En éliminant de l'Évangile l'élément transcendant, le protestantisme libéral en a éliminé le facteur essentiel ; il a retenu et séparé du reste ce qui n'était que secondaire et subordonné, à savoir l'élément moral, qui seul peut avoir une valeur pour ceux qu'impatiente le miraculeux ou le transcendant. Pour ceux-là, le christianisme n'est que la moralité du Christ, le royaume des cieux n'est que le terme de l'évolution morale sur la terre. Dieu est la loi de justice et Jésus est le fils de cette loi. Sa vie a la signification de celle d'un éducateur et d'un modèle de morale, et sa mort vaut comme exemple de dévoue-

¹ II, 23. Comp. 206-207 ; III, 24-25.

² IV, 92-93.

ment à la justice. Il est ressuscité dans le triomphe et l'expansion de son enseignement moral, et il est monté à la droite de Dieu dans l'opinion des hommes. Sa doctrine est un jugement constant du monde. Sa seconde venue se produira au terme idéal et inaccessible de l'évolution morale de l'homme, quand tous seront saints et que le royaume de Dieu sera réalisé sur terre dans son plein développement. Tout ceci est vrai dans un sens et toujours impliqué dans le christianisme. Cette face des choses a été mise en lumière par suite d'une révolte contre le transcendantalisme excessif qui l'avait longtemps cachée aux yeux. Mais en étouffant à son tour le transcendantalisme pour s'en venger on a supprimé le Jésus de l'histoire ¹. » C'est précisément au nom de l'histoire que Tyrrell s'élève contre le Christ du protestantisme libéral. A cet égard, il renvoie à Harnack et à ses partisans le reproche si souvent formulé contre le catholicisme, à savoir qu'il y a entre Jésus et l'Eglise catholique une solution de continuité. « Ce n'est pas entre Jésus et le catholicisme, mais entre Jésus et le protestantisme libéral que le pont manque et qu'un vaste fossé se creuse... » « Quoi qu'ait été Jésus, il n'a été en aucun sens un protestant libéral. Tout ce qui dans le catholicisme répugne le plus à notre manière actuelle de penser, dérive de lui ². » A la théorie de « la rechute, » chère au protestantisme libéral, Tyrrell, comme Loisy, substitue l'affirmation de « la continuité de l'Eglise et du « petit troupeau » qui attendait et préparait le Royaume. Jésus, dans ce que nous appelons son « imagisme » apocalyptique, ne voyait nullement une suite d'images, mais bien des faits ³. »

Dans la mesure où Tyrrell combat les explications du protestantisme libéral, il est disposé à rendre hommage aux sectes protestantes qui, pense-t-il, ont su maintenir plus fidèlement le contact avec le christianisme authentique. « Rétablissez la foi au Christ présent dans chaque âme, et vous aurez le christianisme même là où manque la tradition

¹ IV. 117-118.

² IV, 101, 19, 64 suiv. 85, 91, 124, 117.

³ *Idem*, p. 124-125.

catholique intégrale, comme, par exemple, dans le christianisme évangélique et non critique de tant de sectes¹. »

Il serait sans doute intéressant de recueillir les jugements formulés par Tyrrell sur les différentes tendances du protestantisme², mais nous estimons qu'il y a plus de profit à faire abstraction de ces divergences et à porter notre attention sur les questions de principe. C'est en nous plaçant sur ce terrain qu'il nous sera facile de dégager des œuvres de Tyrrell quelques idées maîtresses qui nous rappelleront certaines vérités trop souvent méconnues parmi nous, ou qui nous aideront à reconquérir et à mettre en pleine lumière des notions peut-être acceptées par quelques-uns mais trop négligées par les autres.

I

« La mentalité du protestant est une mentalité individualiste. Il subit bien la pression du temps, des circonstances, mais il la réduit au strict minimum ; sa passion pour l'indépendance tend à faire de lui un isolé. S'il arrive à comprendre la nécessité de l'association, il la comprendra par son intelligence plus que par son cœur ; il est porté à en faire une machine commerciale, quand ce n'est pas une machine de guerre. Sa maison à lui est toujours plus belle que le temple ou l'église où il se rencontre avec ses frères. Pour le catholique, au contraire, l'église où il se rencontre avec ses frères est la véritable maison, son véritable centre, son foyer : en Calabre, dans les villages détruits, il y a deux ans, par les tremblements de terre, les églises ont été partout presque reconstruites en quelques mois ; je veux bien qu'il puisse y avoir là quelque superstition, mais la superstition

¹ *Ibidem*, p. 329. Pour le protestant libéral, au contraire, le Christ « n'est au chrétien que ce que Mahomet est au musulman. » *Ibid.* 320-321, 325-330.

² Lire par exemple encore l'appréciation suivante : « Il est facile de montrer que les sectes portent sur tel ou tel trait du christianisme une appréciation plus juste que celle de l'Eglise ; mais peut-être est-ce au prix d'une fausse simplification et d'un appauvrissement de l'idée chrétienne. » *Ibidem*, p. 306.

n'aurait rien pu, s'il n'y avait, au-dessous, l'instinct profond que l'homme n'est pas complet dans son isolement¹. »

Le modernisme reste essentiellement catholique par la guerre qu'il déclare à l'individualisme protestant, qu'il taxe volontiers d'égoïsme et d'orgueil, et dans lequel il voit une cause de faiblesse, une mutilation et un appauvrissement. Par l'énergie avec laquelle il insiste sur les devoirs et les privilèges de la solidarité spirituelle, par son ardeur à exalter et à pratiquer la fraternité religieuse, par l'éloquence qu'il apporte à développer la notion de la catholicité vivante et intérieure, par la force qu'il puise dans cet attachement à l'âme collective de l'Église, le modernisme est capable et digne de donner aux protestants de sérieuses et précieuses leçons. A l'école de Tyrrell nous trouverons les meilleurs correctifs et les plus salutaires contrepoids au penchant funeste qui nous porte à nous cantonner dans notre moi et à méconnaître la loi sacrée qui préside à l'association humaine.

Il est bon que la conscience protestante soit sans cesse rappelée et ramenée à ces grandes et élémentaires vérités : le rationalisme et le mysticisme tendent l'un et l'autre, et chacun à sa manière, à isoler le sujet, à l'arracher à son milieu, à supprimer ou à ignorer les conditions normales du développement humain, à créer un morcellement qui finirait par dissoudre toute communauté religieuse et par aboutir à l'anarchie ou au fanatisme sectaire². Recueillons

¹ M. PAUL SABATIER, *Les Modernistes*, 1910, p. 25-56.

² Tyrrell se déclare à la fois contre l'individualisme rationaliste du protestant et contre le monopole ultramontain, qui incarne la vérité religieuse dans un individu et la centralise dans le pape, II, 26 : « Je n'ai eu d'autre préoccupation que de défendre le principe catholique *securus judicat orbis terrarum* contre tous les individualismes quels qu'ils soient, depuis celui qui fait du jugement particulier de chaque homme sa règle de conduite, jusqu'à celui qui impose le jugement d'un seul à tous les autres. » *Ibid*, pag. 132-133 : « Le modernisme ne reconnaît pas l'indépendance de chaque individu en particulier ; il ne reconnaît pas davantage la soumission absolue de tous à la volonté particulière et au jugement d'un individu privilégié ayant le pouvoir d'imposer à tous les définitions théologiques sous peine de damnation éternelle. » — Voy. les belles pages sur « l'âme collective » III 209-216.

donc avec respect et essayons d'appliquer les sages et féconds conseils du plus religieux des modernistes : « La variété sans unité est pour le moins un aussi grand mal que l'unité sans variété ; là où l'accord de tous ne sert pas de but à l'effort individuel, là où la diversité est acceptée une fois pour toutes comme une situation normale et satisfaisante, il ne peut y avoir de progrès réel. La critique laissée à elle seule est stérile, elle désagrège sans rien construire. Et c'est pourquoi nous ne pouvons pas nous passer d'une Eglise enseignante qui contienne dans ses frontières toutes les variétés de l'expérience individuelle, toutes les réflexions dont le conflit momentané s'harmonise tôt ou tard dans une synthèse féconde¹. » ...« Par notre identification avec la société extérieure, pourvu que cette identification soit vitale et volontaire, et non une adhésion passive et machinale, notre faiblesse individuelle est suppléée par une participation à la force et aux ressources collectives ; nous sommes portés par la foule, entraînés par sa course, et nos convictions en sont plus fortes, nos intentions plus fermes, nos sentiments plus vifs, comme aussi nos désirs d'être consciemment participants du monde dans lequel nous vivons. Nous mesurons notre courage, notre espérance et notre confiance à la force que nous sentons exister dans l'armée à laquelle nous appartenons et dans le récit de ses victoires passées². » ...« Vous êtes, je le vois, aussi nettement que jamais en opposition avec les artifices psychologiques de l'individualisme religieux ; vous voyez que, semblable au sens musical ou à tout autre sens artistique d'ordre spirituel, le sens religieux nécessite l'influence éducatrice d'une société permanente très étendue pour son développement et son progrès, qu'il lui faut ses écoles, ses professeurs, ses grands maîtres, ses laïques, ses docteurs, ses traditions, règles, principes et étalons. En outre, dans la mesure où

¹ II, 14-15. — Cf. *ibidem*, p. 112 : « Une active coopération à la vie collective, le sentiment de responsabilité vis-à-vis de cette vie collective, voilà ce qui constitue une vie personnelle et sociale. »

² I, 87-88.

elle prend la forme d'une société universelle, une religion nécessite un organisme par lequel ses membres puissent être amenés à s'influencer naturellement, grâce auquel ses idées, ses énergies, ses désirs éparpillés parmi des millions d'individus, pourront être réunis sur un point unique et ramenés à une somme commune. Vous voyez ainsi que le principe de schisme et de division est *per se* très perfide, qu'il rétrécit la surface de cette vie et de cette expérience collective qu'une telle société a pour fonction de rassembler de partout, de classer et de distribuer à chacun sous forme de nourriture ; vous voyez qu'une corporation ou un individu schismatique sont éliminés de l'organisme vivant et de son passé historique ; que le schisme prive l'organisme de la force de certaines idées et impulsions rigoureuses qui, demeurant à l'œuvre au dedans des limites de sa périphérie, auraient éventuellement modifié d'un bout à l'autre son caractère permanent et peut-être sauvé ces idées et impulsions d'un sort équivalent à celui de la vapeur qui s'échappe de la chaudière et qui trouve le secret de son utilité dans la pression de ses murs de prison¹. »

Qui oserait nier qu'il y a, dans le protestantisme, un élément schismatique et sectaire, une disposition naturelle à s'isoler volontairement ou inconsciemment de ses frères, à se mettre hors de contact avec les forces vives qui circulent dans le corps social de l'Eglise ?

A force de glorifier l'Eglise invisible, nous faisons de cette Eglise une pure abstraction, et la société religieuse cesse d'avoir une prise sérieuse sur ceux qui ne sont que fort improprement ses membres². N'hésitons pas, pour guérir et

¹ I, 64-65.

² Tyrrell critique fort judicieusement la formule de l'Eglise invisible et de l'Eglise visible : imaginée par l'orthodoxie protestante, cette formule exprime maladroitement une précieuse vérité . « Lorsque vous dites qu' « une Eglise protestante est nécessairement invisible », je demande si l'Eglise d'Angleterre est invisible ? si l'Eglise luthérienne, l'Eglise presbytérienne, l'Eglise méthodiste est invisible ? Si vous entendez parler du corps extérieur, ces Eglises sont aussi visibles que l'Eglise de Rome ; s'il s'agit de l'unité intérieure, symbolisée par le corps extérieur, l'Eglise catholique est tout aussi invisible que ces Eglises. » II, 106.

nous amender, à recourir à l'antidote que préconise le modernisme de Tyrrell. Pour lui, « la seule chose nécessaire est, sans doute, la communion avec l'Eglise invisible, c'est-à-dire avec Dieu présenté à nous dans le Christ et dans tous les imitateurs du Christ, présents et futurs, avec tous ceux qui, quelle que soit la foi qu'ils aient professée, ont souffert à un degré quelconque et se sont abandonnés à la cause de Dieu et à sa volonté » ; mais il se garde bien de négliger pour cela « la communion avec l'Eglise visible, avec ceux principalement qui professent être les disciples du Christ » ; il estime même que cet attachement libre et volontaire à la communauté des croyants est « la condition d'une communion plus fructueuse avec l'invisible... Il y a une profondeur, une élévation, une étendue et une plénitude ajoutées à notre vie intérieure par une association consciente et sympathique avec une cause ou avec une œuvre aussi universelle que celle du catholicisme, quelque chose d'analogue à l'expansion spirituelle produite en nous par une participation active, intelligente et altruiste à la vie de notre patrie ¹. »... « La société, en tant qu'organisation sociale, est la condition normale de notre développement rationnel et moral. Par son intermédiaire, nous entrons dans une communication plus fructueuse avec notre entourage entier, avec ce Tout auquel nous appartenons, de qui nous tenons tout, à qui nous devons rendre tout, puisque la vie même consiste dans cet échange et dans ce commerce. La société nous fait héritiers de sa propre expérience collective du passé et nous lance dans la vie, non pas comme des mendiants, mais bien comme des capitalistes. La vie sociale vraiment désintéressée d'un homme qui ne se borne pas à vivre au milieu de ses compatriotes, mais qui vit pour eux, en qui domine le véritable esprit civique ou national au détriment des intérêts purement personnels et particularistes, cette vie, par rapport à la vie religieuse, peut être ramenée à une sorte

¹ I, 66-67. Cf. II, 105 : « En dehors de toute tradition sociale, un homme ne peut pas plus se faire une religion à son usage qu'il ne peut se faire un langage qui ne soit qu'à lui. »

de foi, d'espérance et de charité ; car, en un tel homme, la finalité et l'esprit général supplantent l'esprit d'égoïsme ; les fins, affections et intérêts généraux absorbent et transforment chez lui les intérêts particuliers, et, comme membre actif de l'organisme social, ses énergies intérieures et extérieures sont renforcées par celles de toute la communauté qui agit par son intermédiaire. La vie commune entre en lui dans la mesure où il entre en elle ; plus il donne, plus il reçoit ; il s'assagit avec la sagesse commune, devient fort de sa force, riche de ses richesses. — De même la vie religieuse, vie de communion avec cette puissance qui fait l'homme juste, de communion avec Dieu tel qu'il se révèle dans chaque homme ou dans l'humanité entière, de communion avec les hommes comme révélant Dieu, cette vie a évidemment besoin pour son parfait développement d'une société qui embrasserait le monde entier. En fait, une telle société n'existe pas, mais voilà ce qu'est le catholicisme, du moins comme tendance ou aspiration. « Allez, faites des disciples dans toutes les nations, les baptisant. » Il se peut que la communion romaine ne soit guère plus que le tronc charbonneux d'un arbre fendu par la foudre et mis en pièce par les autans. Il se peut qu'elle soit et elle est probablement plus responsable de tous les schismes que les schismatiques eux-mêmes ; cependant, contrairement à eux, elle demeure pour le principe de la catholicité, pour l'idéal d'une humanité spirituelle entourant le Christ qui est le centre dans une société divine du Royaume de Dieu, gouverné par le Fils de Dieu ; elle est au moins un essai, non encore arrivé à sa maturité, de cette association religieuse embrassant tout, et qui, comme un instrument médiateur, assurerait le commerce le plus complet et le plus libre entre ses différents membres et le grand Tout, c'est-à-dire entre l'âme et Dieu. Et quand nous considérons comment le grain de l'Évangile a attiré à lui tout ce qu'il y avait de plus riche dans le sol religieux de Juda (nourri lui-même par les expériences de religions plus anciennes dans un passé oublié) aussi bien que dans celui de Rome et de la Grèce, et, à travers eux, dans le

monde oriental dont ils s'étaient approprié la sagesse ; quand nous nous rappelons aussi comment le travail collectif de l'Eglise pendant deux mille ans a transformé ces matériaux et les a renforcés, nous devons au moins reconnaître que sa croyance personnifie les résultats des expériences religieuses d'une vaste partie de l'humanité et d'une période très étendue ; qu'il donne de l'absolu, de cet au-delà qu'appréhende la foi, et des relations de l'homme avec le monde, une image qui ne manque pas d'une certaine vérité pratique ou dirigeable et susceptible dès lors d'être mise à l'épreuve de l'expérience. Nous ne devons pas la prendre comme on pourrait prendre une phrase dont nous déterminerions le sens par l'étymologie de chaque mot isolément, oubliant que la différence produite par l'usage et le contexte en modifie le sens ; mais nous devons plutôt l'envisager dans son entier comme un symbole de cette impression propre que l'Infini a laissée sur la conscience d'une si grande et si notable partie de l'espèce humaine ¹. »

En affirmant avec conviction le caractère solidariste de la religion chrétienne dans l'espace et dans le temps, en suivant ses effets et son action à travers les siècles et sur tous les points du globe, Tyrrell reprenait la théorie fondamentale de Newman, sa notion du développement ou de la tradition, qu'il interprète dans son sens le plus spirituel et qu'il ramène à sa signification essentiellement religieuse. Le protestantisme le plus indépendant et le plus jaloux peut s'approprier sans réserve la conception riche et féconde que le moderniste dégage de l'*Essai*² de l'illustre cardinal. L'évolution de Tyrrell n'est pas une hypothèse empruntée à Darwin, elle est une explication que lui suggèrent les faits ; c'est l'histoire, non la spéculation, qui la lui impose ³. « La Tradition, c'est la foi qui vit dans l'Eglise tout entière, qui se

¹ I, 79-83 ; III, 60.

² *Essai sur le développement de la foi chrétienne*. — Cf. I, 81 ; IV, 54 suiv.

³ 166. Cf. p. 24 : « La conception catholique de la religion, — collectivité de vie, de pensée et de sentiment, — en un mot tradition. » Rappelons-nous que Tyrrell n'admet pas que « la tradition vit exclusivement dans la conscience épis-

transmet de génération en génération, dont le corps tout entier, non une poignée de personnages officiels, est le dépositaire et l'organe de transmission. Le Saint-Esprit, répandu dans le cœur de tous les fidèles, est l'auteur de cette règle et de cette foi ; l'Episcopat n'en est que le serviteur, le témoin et l'interprète¹. « La Révélation que Jésus-Christ a laissée à ses disciples, c'est celle de la vie divine du Père, fidèlement représentée par celle de l'Eglise²... » Cette révélation est un principe qui évolue sans relâche, duquel procède un incessant renouvellement ; « le Modernisme sait que chaque période nouvelle impose à l'Eglise un nouveau travail d'adaptation³. » « L'idée chrétienne catholique contient, en elle-même, la puissance de reviser sans cesse ses catégories, de modeler d'après son degré de croissance sa propre représentation ; enfin une transformation ou révolution de ce genre ne serait qu'un simple épisode du processus régulier de sa vie, un simple pas en avant vers cet état meilleur et plus plein de cette conscience de soi qui jusqu'ici n'avait été qu'instinctive et confuse⁴. »

Telle est la première leçon que nous donne le modernisme catholique dans sa manifestation religieuse la plus haute et la plus pure. *Il nous met en garde contre les écarts et les outrances d'un individualisme sans frein*, il nous rappelle la dépendance étroite dans laquelle nous nous trouvons l'un vis-à-vis de l'autre, il ravive en nous la conscience de la bénédiction et des privilèges de la *solidarité chrétienne*. Ce n'est pas que cette vérité soit inconnue et étrangère à la forme protestante du christianisme. Pour s'en convaincre, il suffit de se souvenir des idées de Luther et de Calvin sur la maternité de l'Eglise, de se reporter aux principes de Schleiermacher et de Ritschl sur les caractères essentiels de l'association religieuse, de citer les noms de Secrétan et de Fallot, qui remirent en vigueur et en honneur le principe de la solidarité et qui s'appliquèrent à en développer les conséquences ; enfin copale collective ou, ce qui serait pire encore, dans la seule conscience du pape. » (Page 45.)

¹ II, 49. — ² II, 61. — ³ II, 189. — ⁴ IV, 19 Cf. 182 suiv.

n'y a-t-il pas, dans ce que l'on appelle improprement peut-être le christianisme social, à côté des préoccupations d'une valeur contestable, la tentative de remédier à l'atomisme spirituel, qui est l'un des dangers du protestantisme ? Nous n'avons donc pas attendu Tyrrell et ses amis pour saisir et apprécier cet élément si important de la foi chrétienne, et ces reproches qu'adressent les catholiques au protestantisme ne sont fondés que dans une certaine mesure, mais il n'en est pas moins vrai que leur polémique nous signale un écueil contre lequel nous sommes trop souvent exposés à nous heurter. Il convient donc de leur savoir gré du service qu'ils nous rendent et de profiter de l'enseignement que renferment leur parole et leur exemple.

II

A cette leçon vient s'ajouter immédiatement une deuxième qui découle de la première et qui la confirme en la complétant.

S'il est vrai que la vie collective enveloppe et enrichit la vie individuelle, si le sujet ne peut grandir et se fortifier qu'au sein de l'association spirituelle à laquelle il appartient, si une forte et étroite solidarité embrasse la série des générations qui se succèdent sur la scène de l'histoire, s'il se fonde ainsi une tradition vivante et présente, incessamment actuelle, infatigablement féconde, *il faut appliquer aussi cette explication évolutionniste à la révélation évangélique saisie dès son origine et suivie dans tout son développement*. Nous touchons à l'un des points les plus faibles, ou plutôt à l'une des plus graves erreurs de la doctrine protestante. La critique du modernisme s'accorde ici avec la polémique ultramontaine, et il me paraît difficile de contester la justesse de l'une et de l'autre.

« Nos anciens théologiens renfermaient la révélation chrétienne dans les limites de l'âge apostolique ; cette révélation, disaient-ils, s'est arrêtée après la composition des livres saints ; la grande époque de la pensée chrétienne est close.

Il s'ensuit que la connaissance et la piété chrétienne doivent s'appliquer sans cesse à se reporter vers l'âge d'or qui se trouve derrière nous, ce retour conscient et voulu constitue tout le progrès, nous n'avons plus à vivre que des rentes de notre patrimoine spirituel¹. » Sans creuser un pareil abîme entre le premier siècle et les siècles suivants, le protestantisme libéral voit aussi l'essence du christianisme dans le christianisme primitif; tel est le point de vue de Harnack, qui confond la religion chrétienne avec l'Évangile du Christ, réduit à sa plus simple expression.

Le modernisme rejette cette conception qui lui paraît étroite, mécanique et singulièrement pauvre. Tout le livre de Loisy, *l'Évangile et l'Église*, est une argumentation serrée contre la théorie de Harnack². Le principe de l'orthodoxie protestante, qui renferme dans l'Écriture sainte la vérité chrétienne stéréotypée une fois pour toutes, est vivement combattue par Tyrrell : « le moderniste ne considère pas l'essence du christianisme comme composée d'un ou de deux principes simples donnés dès le début et demeurant immuables sous une masse déconcertante d'adjonctions vaines ou dangereuses. Il croit, au contraire, que cette essence s'enrichit et s'organise chaque jour, éclairée par les principes vivants qui président à son développement et qui l'aident à s'assimiler ce qu'il y a de bon et de vrai dans le travail du développement humain. Le christianisme n'est pas seulement le levain primitif, mais toute la masse qui a fermenté, qui s'est christianisée et qui s'est étendue d'âge en âge. Sur ce point le moderniste est d'accord avec le médiévaliste contre le protestant. Mais il ne croit pas que ce travail se soit arrêté au treizième siècle, et par conséquent, il est encore plus fidèle au principe catholique³ ... »

Essayons de montrer comment Tyrrell applique cette conception au centre vivant de l'histoire évangélique et de la foi chrétienne, la personne de Jésus-Christ. Ici encore il reprend la théorie de Newman et de Mœhler, mais en l'élargissant et

¹ M. P. SABATIER, *Les modernistes*, p. XXXVII.

² IV, 15, 265 — ³ II, 179-180.

en la spiritualisant. Pour eux, la tradition catholique, c'est « le Christ lui-même se réincarnant de génération en génération dans l'Eglise historique, qui est son corps, et poursuivant à travers les âges un perpétuel ministère de médiation et de révélation ¹. »

Tandis que l'école critique, représentée chez les protestants par Harnack, Bousset et une légion de savants qui se réclament de l'histoire, soutient qu'il y a entre le Jésus de l'histoire et le Christ du catholicisme une solution de continuité et un profond abîme, Tyrrell estime que « ce n'est pas entre Jésus et le catholicisme, mais entre Jésus et le protestantisme libéral que le pont manque et le fossé se creuse. L'expression ou la forme, est sans doute plus ample et plus complexe dans le catholicisme que dans l'Évangile, mais les traits principaux, centraux sont les mêmes ². »

Nous ne nous attacherons pas à reproduire et à examiner en détail l'argumentation par laquelle le grand moderniste irlandais établit et justifie sa thèse. Nous croyons que, malgré le respect qu'il professe pour la critique et l'histoire, en dépit de la liberté absolue qu'il revendique pour la science et la recherche indépendante, il a été la victime de nombreuses et fâcheuses illusions. Mais le nœud de la question réside ailleurs. Il s'agit de savoir si la foi religieuse peut rester enchaînée à la personnalité du Jésus terrestre, dont la critique essaye de reconstituer l'image en interrogeant les documents du passé et en puisant aux sources qu'elle considère comme les plus sûres et les plus authentiques. En recueillant quelques rares paroles de l'apôtre Paul, en soumettant les Évangiles synoptiques à une série de triages minutieux et sévères, en faisant œuvre d'histoire et de critique, l'on aboutit à une solution qui restera toujours approximative et, même dans les circonstances les plus favorables, on ne s'élèvera jamais jusqu'à une certitude unanimement partagée et absolument inattaquable. Est-il permis de

¹ Voir l'exposé lumineux de cette théorie dans l'œuvre posthume d'AUGUSTE SABATIER, *Les religions d'autorité et la religion de l'Esprit*, 1904, p. 123-129.

² IV, 101-92.

décorer le résidu de ces opérations critiques du nom du Jésus historique? Est-il admissible surtout que l'on transforme un problème en article de foi¹? La conscience religieuse du croyant restera-t-elle emprisonnée dans les étroites limites que lui tracera l'histoire? Sera-t-elle solidaire de toutes les vicissitudes d'une science incessamment variable et qui se condamnerait au suicide, le jour où elle s'imaginerait avoir dit son dernier mot? Questions infiniment graves, ardemment débattues à l'heure présente et sur lesquelles le modernisme est à même de répandre quelque lumière.

Le nerf du débat gît dans l'effort tenté par Tyrrell pour *échapper à l'étreinte d'une orthodoxie asservie à la lettre biblique ou d'un historisme tourné uniquement vers le passé*. Pour accomplir cette œuvre libératrice, il se place résolument sur le terrain du « mysticisme chrétien ». « Saint Paul est un interprète fidèle quand il identifie le Christ et l'Esprit, quand, traitant de l'Esprit qui habite en nous, il déclare que c'est le Christ qui habite en nous. Jésus était si fort dominé et asservi par l'Esprit que sa vie fut simplement la vie de l'Esprit, ses paroles, les paroles de l'Esprit... La personnalité, le « moi » qui parle et qui agit en Jésus, c'est l'Esprit, quoiqu'il parle et agisse à travers les limitations d'un organisme humain. C'est l'Esprit fait homme. Le verbe qui illumine tout homme s'est fait chair ; le principe qui besogne au fond de nos êtres est là, devant nous ; on peut le voir, l'entendre, le toucher. En lui nous avons vu le Père, — non dans sa plénitude, mais dans la mesure où Dieu est l'image de l'homme et se révèle à lui-même en une humanité divine. Il vient, pour ainsi dire, vivre lui-même notre vie. C'est ainsi que, par le christianisme, Jésus et Esprit devinrent des termes interchangeables, que la naissance de l'Esprit dans l'âme d'un homme équivalut à la naissance de Jésus et à sa présence... Toutes les instructions, toutes les exhortations, tous les préceptes de la religion chrétienne manquent leur but

¹ C'est ainsi que STRAUSS déjà posait la question dans son dernier ouvrage sur *L'ancienne et la nouvelle foi*.

s'ils ne réussissent qu'à faire d'un homme un obéissant imitateur du Christ envisagé comme le premier fondateur et comme le modèle d'un système religieux nouveau, s'ils n'évoquent pas cet Esprit qui s'incarnait en Jésus et qui, par conséquent, *est* Jésus. Jésus n'était pas seulement un idéal révélé de la personnalité humaine, mais un idéal vivant, plein de force, communicatif, une flamme qui se propageait d'une âme à l'autre. La personnalité, seule, peut agir sur la personnalité. Nous pouvons considérer des préceptes, des instructions d'une façon impersonnelle ; nous pouvons y obéir, les suivre et en bâtir de quoi consolider la structure de nos habitudes mentales et morales. Mais, quelquefois, il nous est possible de saisir l'esprit et la personnalité d'un homme, dans leur entier, au moyen de ses paroles, de ses actes, de sa manière. On éprouve alors en lui une influence personnelle écrasante, et l'on s'empare de l'esprit vivant et concret qui se cache sous les lettres et les mots épars par lesquels il s'exprime. Dès lors nous le sentons vivre en nous comme une force qui maîtrise, et nous connaissons ses voies et sa volonté comme jamais aucune instruction ne pourrait nous l'apprendre. Voilà ce qui distingue le chrétien du sectateur d'un prophète ou d'un maître. Le christianisme lui fait connaître l'enseignement du Christ et le lui montre comme un moyen de faire naître le Christ dans l'âme, de constituer au fond de nous une personnalité divine, d'y établir un esprit qui se substituera à tout précepte, à toute loi, étant précisément la somme et la fin de toute loi. Jésus était lui-même le grand sacrement et le symbole efficace de la vie et de l'esprit divin. Il agissait sur ses disciples, non comme doctrinaire ou comme directeur de jugement, mais avec toute la force d'une ascendance personnelle, divine et mystérieuse, et qui se manifestait dans chaque parole et dans chaque geste. Il n'était point un prophète discourant au nom de l'Esprit ; il était l'Esprit lui-même sous une apparence humaine. Il parlait comme seule la conscience peut parler, les hommes entendaient et obéissaient sans savoir pourquoi. Il pénétrait dans leurs âmes,

les possédait et les modelait à son image et à sa ressemblance. Lorsqu'il les quittait au-dehors, matériellement, il demeurait avec eux au-dedans du cœur. La conscience prit une forme et ce fut la forme de Jésus. Terrassé par la conscience, Paul s'écrie : « Qui es-tu, Seigneur ? » Et la réponse révélatrice retentit : « Je suis Jésus que tu persécutes. » Il fait allusion à ceci lorsqu'il dit : « Ce fut le bon plaisir de Dieu de révéler *en moi* son Fils. Si je vis, ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit *en moi*. » Dans quelle autre religion parle-t-on ainsi du fondateur, si aimé, vénéré et suivi qu'il soit ? La personnalité, voilà la fin, et la personnalité favorisée sans doute par la médiation des signes et des symboles extérieurs, voilà les moyens. Le feu engendre le feu. L'esprit de Jésus manifesté dans l'Eglise, dans l'Evangile, dans les sacrements, ses adeptes le conçoivent non comme une doctrine, mais comme une influence personnelle ajustant l'âme à sa propre nature divine. Il est impossible, pour l'esprit ou la personnalité, de trouver une expression adéquate en termes faits à un autre ordre d'expérience. C'est grâce à une sorte de sympathie interne que nous nous faisons une idée de la personnalité d'autrui d'après la maigre sténographie de ses paroles, de ses actes, de ses gestes, et seulement dans la mesure où nous sommes, d'une façon latente, capables de retrouver en nous-mêmes une personnalité similaire. Les véhicules, les symboles sacramentels au moyen desquels l'Esprit se communique, ne font pas partie de l'Esprit ; l'enveloppe et la mentalité humaines de Jésus, les limitations locales et temporelles de sa connaissance et de sa pensée n'étaient que les éléments sacramentels servant d'intermédiaire à l'influence de son Esprit divin. Il aurait tenu aux gens de notre temps un discours différent : mais l'esprit en eût été identique. Un grand artiste qui tire le meilleur parti des matériaux et des méthodes médiocres dont il dispose, peut ainsi, et tout aussi bien qu'en un style plus riche, révéler son esprit et reproduire, par sympathie, la compréhension de l'observateur ; c'est l'esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien.

L'imitation matérielle du Christ historique tend à anéantir son esprit. Le Christ, l'Esprit vit en nous et se manifeste sous les apparences, éternellement changeantes, de la parole et du langage. Saint Paul dit, en ce sens, que si nous avons connu le Christ selon la chair, nous ne le connaissons plus ainsi désormais, mais seulement d'après l'esprit, comme l'Adam céleste, le fils de l'homme, l'Esprit de Dieu. Il y a longtemps que l'humanité a grandi au point de ne pouvoir plus s'accommoder de ces formes apocalyptiques de la pensée religieuse en lesquelles l'Esprit de Jésus se montre pour la première fois sous l'aspect du Fils de l'homme, du messie juif. Mais ce que cette croissance n'a pas fait tomber en désuétude, c'est l'esprit lui-même qui, au fond de nous, cherche sans cesse à recouvrir la même révélation d'un vêtement nouveau. Telle est donc la caractéristique spéciale du christianisme. Il n'a pas pour Jésus les yeux d'un Franciscain pour saint François ou d'un Musulman pour Mahomet; ceux-ci regardent comme tel le fondateur de la société à laquelle ils appartiennent et voient en lui le premier exemple de ce système de spiritualité qui leur a été transmis d'âge en âge. Le chrétien considère Jésus comme l'Esprit divin qui se révèle sous une forme humaine, comme étant lui-même la révélation de Dieu; c'est le pouvoir sacramentel de l'Évangile et de l'Église, pense-t-il, qui se communiquent à l'âme, non les idées ou les doctrines du Sauveur, mais son moi, son esprit et sa personnalité propres; par sa présence intérieure il assure le salut de l'âme, sa communion avec Dieu, sa vie éternelle. Être, pour ainsi dire, « possédé » par Jésus, c'est être possédé par l'Esprit de Dieu. Ceux qui s'attachent à lui, qui l'entourent comme un essaim d'abeilles entourent leur reine, deviennent véritablement ses membres, vivifiés par l'Esprit qu'il était; ils sont, eux, en Christ et le Christ est en eux, le Christ est en Dieu et Dieu est en Christ, « afin qu'ils soient parfaits en un seul. » C'est là ce que l'on trouve dans le Nouveau-Testament du premier au dernier feuillet. Les écrits paulo-johanniques en font peut-être un exposé plus

précis, mais le même fond apparaît dans les Synoptiques, partout implicite et par endroits explicite. Nous rencontrons de même dans la grande tradition christo-catholique : — « Le Christ en vous, l'espérance de la gloire » — un Esprit vivifiant, une influence personnelle prédominante, tuant le moi et le péché par un amour filial, par le sacrifice de soi, voués à Dieu et au monde entier comme étant en Dieu, de Dieu et par Dieu... Ceux pour qui Jésus est un esprit vivant et présent à l'intérieur de l'être, une flamme qui, tout au long des siècles, renaît, d'une âme dans l'autre, ceux qui reconnaissent l'expression de cet esprit, non pas seulement dans la vie mortelle et les pensées du charpentier galiléen, mais aussi dans celles des hommes qui l'ont suivi et que la personnalité spirituelle et éternelle de Jésus a possédés, ceux-là conservent toute leur sérénité en face de la critique. ...Jésus eut pour mission de nous remplir de cet Esprit, et non de nous enseigner la métaphysique, la science, l'histoire, la morale ou l'économie politique... Cette notion de Jésus envisagé comme la présence divine intérieure et comme l'Esprit Sauveur me paraît être l'essence même du christianisme. Avoir foi au Christ n'a jamais voulu simplement dire avoir foi en une doctrine et en celui qui l'a enseignée, mais bien se saisir de sa personnalité en tant qu'elle se révèle au-dedans de nous... Par l'intermédiaire du corps mystique qu'anime l'Esprit, nous sommes mis en contact immédiat avec le Christ éternellement présent. Nous l'entendons dans l'Evangile, nous le touchons de la main dans les sacrements. Il continue à vivre dans l'Eglise : ce n'est point là une métaphore, mais une réalité. Il y trouve un moyen de se manifester, qui se développe chaque jour, qui complète et corrige sans cesse l'expression revêtue par son individualité mortelle. Ainsi, par l'instrumentalisme et les sacrements de l'Eglise, la personnalité de Jésus se renouvelle et se fortifie en nous, la puissance de son Esprit passe en nous, et nous l'éprouvons... C'est là, quoi qu'en disent ceux qui n'y voient qu'une illusion, une grande pensée, une croyance stimu-

lante ; elle rompt les barrières de l'espace et du temps, rend Jésus présent pour chaque âme, non seulement en imagination mais en fait, et donne une forme, une physionomie, une voix, une appellation humaine à « la Lumière qui éclaire tout homme » et à l'Esprit qui se révèle dans les premières et toutes faibles clartés de la conscience¹. »

L'idée qui domine et inspire tous les développements qu'on vient de lire est celle d'une *tradition de vie spirituelle* qui, non seulement se transmet de Jésus à ses disciples de tous les temps, mais qui se recrée dans les âmes en propageant à travers les siècles la conscience de Jésus incessamment assimilable et assimilée par nos consciences, les animant comme un principe de vie, les pénétrant d'une force toujours nouvelle, allumant partout des foyers de lumière et de chaleur. Cette vérité constitue, d'après Tyrrell, le fond intime et inaliénable de la notion catholique de la tradition. Seulement le modernisme s'applique à éliminer de la conception romaine l'élément magique et superstitieux : il s'agit d'une tradition essentiellement spirituelle, qui se développe suivant les lois de la psychologie et de l'histoire. Sans doute le mystère ne disparaît pas, mais ce mystère est celui de la vie même, qui se répand par contagion intime et que nulle analyse ne réussit jamais à saisir et à expliquer. Dans ce processus spirituel la vieille antithèse, créée par le rationalisme scolastique entre le surnaturel et le naturel, s'évanouit et n'a plus de sens. L'évangile et les sacrements ne sont pas superflus, mais leur action est autrement définie ; ils sont les auxiliaires précieux de l'Esprit, les véhicules et les intermédiaires du divin, qui font parvenir jusqu'à nous le fleuve de l'intarissable révélation ; leur action est morale et religieuse, s'exerçant non pas en vertu d'un pouvoir occulte et de je ne sais quelle substance transcendante, mais par le libre jeu de la vie, par le déploiement des facultés de l'âme sollicitées, vivifiées, enrichies au souffle de l'Esprit. Ne craignons pas d'entendre du Christ ce que nous osons affirmer de la religion qui porte son nom.

¹ IV, p. 313-329.

S'il demeure pour nous non seulement l'initiateur, mais le centre de cette religion, c'est à la condition de ne pas la faire rétrograder vers les quelques années qu'il passa sur la terre et de ne pas enfermer sa puissance dans les limites de son pays et de son époque. Jésus de Nazareth ne peut être le fondement de notre foi que si nous le considérons dans la totalité de ses manifestations, que dis-je? si nous le saisissons dans l'expérience présente et continue de sa vie et de son œuvre. Cette expérience ne se produit que dans la conscience de ceux qui, éprouvant l'identité de son action avec l'action de l'Esprit de Dieu, embrassent le Christ comme une réalité actuelle et vivante. Il ne suffit pas de dire que Jésus de Nazareth n'est pas le Christ tout entier, que le Christ d'aujourd'hui est infiniment plus grand que le Christ d'autrefois, qu'il est le Christ augmenté de tout ce qu'il a été dans l'histoire extérieure du monde, dans la transformation des idées et des peuples, dans l'évolution sociale vers la justice et la fraternité, le Christ enrichi de tout ce qu'il a été dans le monde de l'invisible, dans l'âme de ses croyants¹. Il n'est le Seigneur et le Sauveur que dans la mesure où il ressuscite et revit dans le cœur de ceux qui entrent dans le courant de vie spirituelle, dont il est la source inépuisable et le perpétuel dispensateur. Pour le croyant, pour le simple et humble fidèle, *la figure du Jésus historique n'est pas le but vers lequel se tournent ses regards et tendent ses efforts : elle n'est qu'un moyen*, elle sert à réveiller, à dégager, à faire dominer l'esprit divin, l'esprit de sainteté et d'amour qui, procédant du Christ, a passé dans les consciences et les cœurs, s'incarne dans ses vrais disciples et continue de vivre dans ce que l'Écriture appelle le corps du Seigneur, c'est-à-dire l'Église. Et voyez combien cette manière de comprendre le Christ et de pratiquer la foi chrétienne nous rend libres et forts vis-à-vis des recherches les plus indépendantes et même des hypothèses les plus aventureuses de la science. Quand la critique réussirait à entamer la tradition évangélique plus profon-

¹ M. H. MONNIER, *La mission historique de Jésus*, 1906, p. xxix.

dément qu'elle l'a fait jusqu'ici, la seule chose nécessaire serait inaccessible à ses atteintes. Pour nous initier à la communion spirituelle du Christ, pour susciter dans nos âmes l'expérience libératrice et vivifiante, pour faire triompher en nous le royaume du Seigneur qui est l'Esprit, il n'est pas besoin de l'appareil formidable et compliqué de l'histoire ou du dogme : une parole, un geste, un regard du Sauveur suffit. L'appel adressé à un disciple, la parabole racontée au peuple, la vue de la croix du Calvaire peuvent déterminer la crise intérieure, assurer la bienheureuse victoire, et réaliser l'expérience qui arrache à l'apôtre ce cri d'éternelle reconnaissance : « Si quelqu'un est en Christ, il est une nouvelle créature ; les choses vieilles sont passées, voici toutes choses sont devenues nouvelles. »

Ainsi compris, le point de vue qui a trouvé en Tyrrell un interprète lumineux et un éloquent défenseur se sépare à la fois de l'ancienne conception orthodoxe et du programme de l'école critique. La première isole l'âge apostolique du développement des siècles suivants et trace à l'action et à la révélation divines des limites incompatibles avec la liberté et la souveraineté de l'Esprit. La seconde tend à substituer la connaissance historique de Jésus de Nazareth à l'intelligence religieuse de sa personne et de son œuvre ; la conséquence dernière de cette prétention serait d'éliminer la doctrine christologique de l'enceinte de la dogmatique chrétienne et de la remplacer par un chapitre sur l'histoire de Jésus.

Il faut répéter cependant ce que nous avons dit à propos de la première leçon que nous a donnée le modernisme. Les deux extrêmes que proscrit le modernisme de Tyrrell n'existent plus à l'état pur et ne forment plus un ensemble cohérent et conséquent. En outre, la voie que montre et suit l'éminent moderniste n'est pas nouvelle ; la théologie protestante s'y est engagée à maintes reprises, avec des tâtonnements et des inconséquences, mais souvent aussi avec bonheur et succès. Il convient de nommer en première ligne l'illustre réformateur de la théologie protestante au début du XIX^e siècle. Le « mysticisme » de Tyrrell ressemble singulièrement à celui de

Schleiermacher: c'est la même notion de l'évolutionnisme religieux dont le facteur primitif et l'agent permanent est le Christ, non pas Jésus de Nazareth emprisonné dans les liens du passé, mais le Christ identique avec l'Esprit immanent à la conscience chrétienne, besognant au cœur d'une création nouvelle, se réalisant et s'incarnant dans l'Eglise, constituant une tradition de vie spirituelle, qui finira par embrasser l'humanité entière et par la transformer à l'image de Dieu devenu tout en tous. Les successeurs de Schleiermacher ne sont pas toujours restés fidèles à ces prémisses évolutionnistes, mais ceux-là même qui l'ont combattu le plus ardemment n'ont pu se soustraire à son influence.

La théologie protestante de langue française n'a pas été réfractaire à l'action exercée par Schleiermacher. L'esquisse tracée par Aug. Sabatier dans la deuxième partie de son ouvrage posthume, *Les religions d'autorité et la religion de l'Esprit*, rappelle le point de vue général du grand théologien allemand et présente bien des analogies avec le programme développé par Tyrrell. Mais il est permis de croire que la pensée religieuse du protestantisme moderne ne pourrait que gagner en richesse et en profondeur, si elle s'engageait résolument dans la voie indiquée et suivie par l'éminent auteur de *Médiévalism*.

III

Qu'il nous soit permis de relever encore une double leçon que la théologie protestante pourra puiser dans les ouvrages de Tyrrell et qu'il serait imprudent et coupable de négliger : l'une concerne *la notion de l'autorité religieuse* ; l'autre se rapporte à *la relation qui existe entre la révélation et la théologie ou entre la foi et le dogme*. Sur l'un et l'autre point le docteur catholique ne nous apprend rien d'absolument nouveau, mais sa parole pénétrante et profonde apportera à des expériences déjà faites, à des essais imparfaitement tentés, à des vérités souvent entrevues mais non encore conquises ou réalisées, le témoignage de son autorité, de ses lumières et de sa vie religieuse.

Entre *la notion catholique et la notion protestante de l'autorité* conçues dans leur principe et développées dans leurs conséquences, il y a opposition absolue et contradiction irréductible. Quelle est, sur ce point, la conception moderniste ?

Le modernisme déclare qu'il repousse l'alternative violente qu'essayent de lui imposer l'ultramontain ou le protestant. Il refuse de choisir entre la soumission au pouvoir dictatorial de la papauté et la proclamation absolue du sens individuel¹. Il maintient la nécessité d'une autorité religieuse, mais cette autorité, il la définit dans un sens spirituel, intérieur et moral. Nous sommes soumis à la juridiction de l'Etat, que nous le voulions ou non, mais c'est par notre libre choix que nous nous soumettons à la juridiction de l'Eglise. Je ne suis tenu d'obéir à ses représentants que comme j'obéis à mon médecin, après m'être librement mis entre ses mains pour être guéri par lui. Il n'a sur moi aucun pouvoir de domination. Il ne peut me dire qu'une chose : Si vous ne voulez pas m'obéir, vous mourrez. L'autorité qu'il a sur moi, c'est moi qui la lui ai conférée ; de même, l'autorité que l'Eglise a sur moi, dérive de ma conscience, de ma volonté libre. La seule chose qu'elle puisse me dire, c'est : « Si tu m'aimes, garde mes commandements. » Et si je ne garde pas ses commandements, elle peut me dire encore : « Tu ne m'aimes pas, » mais elle ne peut ni me châtier, ni me menacer. Elle peut m'avertir que je m'expose au danger de l'enfer, mais elle ne saurait m'y envoyer. Son devoir est d'essayer de se faire aimer, de tâcher de me ramener si je m'écarte, non de me chasser. Appliquer au pouvoir hiérarchique, au pouvoir de juridiction de l'Eglise actuelle, des textes qui ne se rapportent qu'au pouvoir de l'Eglise primitive et préhiérarchique, n'était possible et excusable qu'à une époque où le sens historique et critique n'existait pas...². » « Je vois le Christ attirant les hommes, je ne le vois jamais menant les hommes au fouet. Je vois un berger qui marche en tête de son troupeau, qui l'entraîne à sa suite : « Si quelqu'un veut venir avec moi,

¹ II, 26-27.

² II, 59, 220, 136-137.

qu'il me suive. » Je le vois exerçant une autorité spirituelle, non une autorité juridique, l'autorité que la vérité a sur la pensée, la bonté sur la conscience, l'autorité que la véritable humanité exerce sur les hommes, la véritable personnalité sur les personnes. »

Le caractère spirituel de l'autorité religieuse étant établi, il importe de déterminer l'organe et le siège de cette autorité. Tyrrell s'élève avec une égale énergie contre ce qu'il appelle « l'individualisme de l'anarchie et celui de la dictature, » celui-là représenté par « le protestantisme libéral », celui-ci personnifié par la papauté. A l'encontre de ces deux extrêmes, il maintient « la conception catholique et sociale de l'autorité¹. »

« L'unité que le Christ voulait pour son Eglise et qui devait être la preuve de sa vérité et de son autorité, c'était l'accord des pensées individuelles. « Qu'ils soient tous comme un seul, afin que le monde puisse croire... » La foi de l'Eglise n'est pas celle de chaque individu, fût-il Pape ou laïque. En chacun l'esprit chrétien se manifeste sous un esprit nouveau et particulier qui n'est jamais deux fois le même. Personne n'a le droit de dire : « Je suis la tradition, je suis le christianisme. » C'est par l'échange constant et la comparaison entre ces manifestations différentes et toujours variées que se forme et se développe une pensée collective, qui guide, éveille, stimule le développement de chaque âme en particulier. Là est le grand avantage d'une Eglise organisée, dans le sein de laquelle toutes les expériences des siècles passés, des générations successives se groupent, sont passées au crible, purifiées pour le plus grand bien de tous. C'est pour cette fin que l'Eglise a besoin d'être organisée hiérarchiquement, de manière à concentrer dans un même point les rayons innombrables de sa lumière spirituelle, et à distribuer aux plus pauvres et aux plus déshérités l'apport des plus riches et des plus savants. Les évêques réunis en concile ne sont

¹ II, p. 103.

d'aucune façon les délégués de leur troupeau. Cette métaphore champêtre a causé de bien grands maux. L'évêque est une partie du même organisme que le troupeau, il en est même la partie principale. Pasteur et brebis ne sont qu'une même personnalité morale et non pas deux. Le pasteur n'est pas en dehors des brebis, ni au-dessus d'elles; elles ne sont pas davantage en dehors de lui, et au-dessus de lui. Lui et elles n'ont qu'une pensée collective, une volonté. Et c'est cette pensée collective que l'évêque représente et non pas sa pensée propre à lui, ni la leur. Le pape n'est pas davantage le délégué de l'Eglise universelle, comme jouissant d'une personnalité morale distincte. Comme le premier d'entre ses frères les évêques, il est le principal représentant non de la pensée personnelle, mais de la pensée collective de l'Eglise. Evêque du siège central vers lequel les chrétiens affluent de tous les coins du monde, il est, dit Irénée, en contact avec la pensée universelle que l'on peut apprendre plus vite en s'adonnant à lui... A la formule : « les évêques en union avec le pape », je substituerais : « le pape en union avec les évêques et les évêques en union avec les fidèles¹. »

Cependant il est bien entendu qu'aucun de ces représentants de la conscience collective de l'Eglise n'est armé d'un pouvoir officiel, juridique, contraignant. Interprètes des principes du catholicisme spirituel, ils expriment la vie muette, impénétrable, qui circule dans tout l'organisme et prêtent une voix aux vérités éternelles, aux instincts divins et irrésistiblement en œuvre dans l'âme de tout le peuple de Dieu. La collectivité dont il s'agit résulte de la collaboration libre et spontanée, du concours fraternel des pensées et des volontés, des cœurs et des consciences². »

Le *consensus* des expériences personnelles des chrétiens est un consensus de foi et non de théologie. C'est l'adhésion spontanée de l'esprit à l'esprit qui donne seule de la valeur à un consensus. S'il est le résultat de l'indifférence,

¹ II, p. 155-157. Cf. 136-137.

² II, p. 85-87.

du servilisme, de la pression gouvernementale ou de la crainte de l'enfer, il n'a plus aucune valeur. Il ne peut y avoir accord complet, consensus des fidèles, que sur des matières où tous ont la même compétence, des matières qui ne dépassent pas le cercle de l'expérience de chacun, des matières qui touchent à la vie spirituelle, cette vie de la foi en vertu de laquelle on les appelle « les fidèles ». Lorsque je veux m'assurer que mes sens sont dans un état normal, que je ne suis point le jouet d'une illusion, que mes perceptions sont objectives et non subjectives, je prends pour critérium de mon jugement celui de la foule. Mais si la question est d'ordre spécial, si ce n'est pas une expérience ordinaire qui est en jeu, s'il y faut de la science, de la réflexion, de l'instruction, s'il s'agit non d'un phénomène, mais de l'analyse d'un phénomène, il serait absurde de faire appel au jugement de la foule. Si la foi se confondait avec la théologie, jamais les problèmes qu'elle soulève ne pourraient être réglés par *consensus* général. Mais précisément parce qu'il ne s'agit pas ici de la théologie, mais de l'Évangile ; que l'objet de la foi est cette vie dont le Christ est la divine révélation et non l'analyse de cette vie, chaque fidèle a le droit autant qu'un expert ayant qualité pour le faire, de dire d'après son expérience personnelle ce qu'il trouve dans l'Évangile. Chacun, individuellement, est juge en matière de foi ; et l'accord de tous constitue un jugement infaillible, exempt de toutes les erreurs particulières et de toutes les idiosyncrasies¹. »

Il faut avouer que la notion de l'autorité religieuse développée dans les pages qui précèdent, prête le flanc à de nombreuses et sérieuses critiques. Soit que l'on se place sur le terrain du catholicisme, soit que l'on prenne sa base d'opération dans l'Évangile ou dans la conscience, il surgit une série de questions auxquelles le modernisme religieux de Tyrrell ne saurait donner une réponse précise et concluante. Il n'en est pas moins vrai que sur plusieurs

¹ I, p. 60-63.

points de réelle importance les indications fournies par notre auteur méritent de fixer l'attention du chrétien protestant. D'une part, il insiste sur le caractère spirituel et moral, intérieur et religieux de l'autorité ; il en élimine toute notion légale et juridique : il prononce ainsi la condamnation formelle du littéralisme de notre ancienne théologie qui érigeait en code intangible le canon de l'Ancien et du Nouveau-Testament. D'autre part, il reprend et applique les principes énoncés plus haut ; il nous met en garde contre les outrances de l'individualisme, il dévoile le danger d'un subjectivisme sans frein et sans contrôle, il sauvegarde la loi de la solidarité et en glorifie les bienfaits. Dans l'un et l'autre sens, il ouvre à la foi évangélique et à la théologie protestante des perspectives lumineuses et lui donne d'utiles et précieuses leçons.

Il nous reste à dire un dernier mot d'un problème indiqué dans les considérations précédentes sur la notion de l'autorité religieuse. En définissant cette notion, Tyrrell insiste sur *la différence à faire entre la révélation et la théologie, entre la foi et le dogme.*

IV

En principe, presque tous les protestants professent l'indépendance de la foi religieuse, la différence essentielle entre la substance de la révélation chrétienne, objet de la foi, et la formule de la théologie dogmatique, fruit de la réflexion et de la science¹. Il semble donc qu'à cet égard le modernisme n'ait rien à nous apprendre. Et cependant le vieux levain du rationalisme orthodoxe ou libéral fermente encore dans bien des esprits, et la vérité que l'on admet en

¹ Sur « *la révélation* » voy. III, 216-253. Voir aussi le chap. intitulé « *Théologisme* » III, 255-291. TYRRELL se déclare catégoriquement contre *le fidéisme*, s'il faut entendre par là « un sentimentalisme, dépourvu de tout élément intellectuel et volontaire. » III, 257. On sait — ou l'on devrait savoir — que le *fidéisme* que professent M. MÉNÉGOZ et son école, ne méritent pas ce reproche. Les citations communiquées plus haut prouvent avec une clarté parfaite que Tyrrel lui-même a été *fidéiste* dans le sens que M. MÉNÉGOZ attache à ce terme.

théorie est loin d'avoir triomphé dans la pratique. L'énergie et la persévérance qu'apporte Tyrrell à l'exposition de ce prétendu lieu-commun ne laissent donc pas d'être salutaires et bienfaisantes. On lira avec profit les développements qu'il consacre à une idée qui affecte sous sa plume des formes multiples et qu'il sait présenter sous des faces aussi intéressantes que variées. J'ose penser qu'on ne se plaindra pas de rencontrer ici quelques citations qui pourront servir de complément et de confirmation aux déclarations de principe de la théologie protestante¹. « Depuis que le monde est monde, jamais quelqu'un n'a été sauvé ou perdu par la théologie ; des hommes se sont perdus parce qu'ils ont souhaité et procuré dans la mesure de leurs forces l'excommunication de leur prochain, qu'ils ont détruit avec leur théologie les âmes pour lesquelles le Christ est mort... Je crois fermement à la nécessité et à l'utilité de la théologie, mais d'une théologie vivante, qui procède continuellement de l'expérience et qui retourne sans cesse à cette expérience dont elle est l'analyse, une analyse toujours tâtonnante, toujours perfectible. La plus simple, la plus élémentaire des expériences religieuses implique toujours quelque représentation et quelque image théologique. La théologie contre laquelle je m'élève, c'est celle qui puise ses idées dans les idées et non dans l'expérience ; qui nous donne des ombres d'ombres, au lieu d'ombres de réalités ; qui s'éloigne de plus en plus des faits et se perd au milieu des déductions invérifiées ; qui se fait le tyran et non le serviteur de la vie religieuse ; qui impose ses conclusions comme divinement révélées « sous peine de damnation éternelle... » « Les dogmes et les définitions des Papes et des conciles, sous leur aspect théologique, ne sont que les gangues protectrices de la révélation, de l'Évangile du Christ. Et ce n'est qu'au noyau même de la révélation, non à son enveloppe, à sa gangue théologique, que ces dogmes peuvent lier nos consciences. Que ceux qui ajoute-

¹ Voy. surtout III, 165 suiv. tout le chapitre : *Les droits et les limites de la théologie*.

raient fût-ce un grain de poussière, un rien, au joug aimable, au poids si léger de l'enseignement du Christ, soient anathèmes !... La théologie n'ajoute rien à ce qui oblige notre foi, les dogmes ne servent qu'à l'expliquer... La théologie est humaine ; la Révélation est divine. La Révélation, c'est l'expérience des réalités surnaturelles, expérience qui s'exprime spontanément sous une forme populaire, en images et non pas en formules scientifiques ; la théologie n'est que l'analyse incomplète et toute pleine d'erreurs de cette expérience. La mission divine de l'Eglise est d'enseigner et de répandre une vie nouvelle, un nouvel amour, une nouvelle espérance, un nouvel esprit et non pas de faire l'analyse de ces expériences. La théologie de l'Eglise est vraie et utile dans la mesure exacte où elle vient — mais pour y retourner toujours — de l'expérience religieuse collective de ceux qui vivent la vie de l'Évangile, se nourrissent de l'esprit de l'Évangile prêché par Jésus-Christ... Ce que nous prêchons aux hommes, ce n'est pas la théologie, mais la révélation, l'expression simple et inspirée de ces expériences que la théologie traduit dans le langage technique des systèmes philosophiques... Quand nous prêchons au peuple ce que le Christ prêchait, — la venue du royaume de Dieu, le baptême de la pénitence et la vie nouvelle, — nous le nourrissons de pain ; mais quand nous lui enseignons la scolastique, nous le nourrissons de mots et de vent ¹... L'erreur fondamentale, c'est (je suis las de le répéter) que l'on a confondu la foi avec l'orthodoxie, la révélation avec la théologie. C'est la notion de l'Eglise, organe de la lumière intellectuelle, maîtresse d'école chargée de nous seriner une métaphysique, une physique, une morale, une sociologie, une politique et une histoire divinement révélées. Vous dites que l'Eglise est, au moins indirectement, intéressée en ces matières ; je ne le nie pas. Seulement vous entendez par là qu'elle possède, sur toutes ces sciences, des révélations, des prémisses avec lesquelles le reste doit

¹ II, 37, 38, 43, 76, 151, 190-192, 217-218.

s'accorder. Moi, j'entends qu'elle est la gardienne de l'esprit de vérité et de sincérité, de patience, d'abnégation et de toutes les dispositions du cœur nécessaires pour se livrer aux recherches scientifiques pour la plus grande gloire de Dieu et le plus grand bonheur de l'humanité. J'entends que sa mission est de parler au cœur et non au cerveau ; que l'Évangile est, avant tout, puissance et force et animation de volonté ; qu'il nous convaincra par l'idéal et non par les idées, par la révélation d'un royaume à venir, d'une vie nouvelle qui s'offre à notre imagination et allume en nous le feu de l'enthousiasme¹. »

Tyrrell attache une telle importance à la distinction entre la révélation religieuse et la formule dogmatique, entre la foi et la théologie, il proclame cette vérité avec une si pleine conviction, qu'il tire de cette affirmation théorique toutes les conséquences pratiques qu'elle implique et entraîne. On sait que la position qu'il prit à cet égard fut le point de départ des protestations et des attaques qu'il s'attira de la part de la hiérarchie romaine. Pour donner à sa pensée une forme plus saisissable, il eut recours à une fiction, que l'on prit longtemps pour une réalité. Il suppose qu'un professeur d'anthropologie, qui a rompu avec les doctrines de Rome, s'adresse à lui pour lui soumettre ses doutes et pour le consulter sur la conduite à tenir. Dans une lettre confidentielle, Tyrrell dissuade son correspondant d'une rupture religieuse avec l'Église, et, pour motiver cette invitation à rester dans le giron du catholicisme, il se reporte aux prémisses que nous venons d'exposer ; il s'attache à « distinguer entre la foi à la révélation, à la personnalité du Christ et à l'Église en tant que corporation vivante, d'une part, et d'autre part, la théologie, qui s'efforce de traduire le langage figuré des prophètes de manière à satisfaire l'expression de la pensée scientifique contemporaine et les exigences de notre compréhension, à mettre celles-ci en harmonie avec les intuitions les plus profondes de la foi². »

¹ Voy. aussi II, 134-135.

² I, 28.

La conclusion positive qui découle de cette distinction fondamentale est d'une logique impeccable. « Admettons, comme argument, que les choses soient aussi mauvaises que vous le dites ; admettons, en tant que vous êtes en jeu, que la défense intellectuelle du catholicisme s'effondre de toute part, ou qu'enfin votre obscurité mentale soit tellement désespérée que vous n'osiez vous approcher d'aucune affirmation, soit dans un sens soit dans un autre. S'ensuit-il fatalement que vous dussiez vous séparer de la communion de l'Eglise? Oui, si l'intellectualisme théologique a raison, si la foi signifie l'approbation mentale d'un système de concepts intellectuels, si le catholicisme est d'abord une théologie, ou tout au plus un système d'observances pratiques réglé par cette théologie ; non, si le catholicisme est surtout une vie et l'Eglise un organisme spirituel à l'existence duquel nous participons, si la théologie n'est qu'un essai pour que cette existence se formule et se comprenne, essai qui peut échouer totalement ou en partie sans que soient affectées la valeur et la réalité de la dite existence¹... » « Bien que le catholicisme formulé fasse violence à votre intelligence et à votre sens moral, je suppose que le catholicisme latent, ou plutôt la quantité des réalités vivantes qui sont formulées de manière défectueuse, vous attirent et vous retiennent par des liens d'affection et de sympathie spirituelle instinctive. Je vous montre que la débâcle de la formule n'altère pas d'un seul coup la nature de la réalité même, ou ne menace pas nos relations avec elle²... » Si vous voulez laisser de côté cette appréciation des faits par les théologiens et étudier votre propre expérience spirituelle, vous constaterez, je pense, que les vérités par lesquelles vous vivez et croissez réellement, sont peu nombreuses, simples et trop fondamentales pour dépendre de quelque chose d'aussi fortuit qu'un système théologique ; et que même ce qui est le plus caractéristiquement chrétien et catholique dans les vies des plus grands saints ne dépend

¹ *Ibidem*, pag. 52-53.

² *Ibidem*, pag. 64.

que très peu des complications, des prescriptions et des conséquences ecclésiastiques ; n'est-ce pas cela même qui a prévalu, parmi les apôtres et les premiers disciples du Christ, parmi les générations qui vivaient avant que ces complications fussent appelées à l'existence ¹?... » « Au fond, ce n'est pas avec l'Eglise que vous êtes en conflit, mais avec les théologiens ; ce n'est pas avec l'autorité ecclésiastique, mais avec une certaine théologie concernant la nature, les limites et les degrés de cette autorité et la valeur de l'interprétation et de l'obligation de ces décisions. Un effondrement de théories et d'analyses n'entraîne pas avec lui la réalité analysée. Vous direz que l'autorité s'est approprié la théorie et a adopté l'analyse, vous citerez à l'appui les décisions des papes, des conciles et des congrégations ; mais allons tout droit au but et n'hésitons pas à envisager la question en elle-même. Qui a formulé ces décisions, déterminé leur valeur et les a interprétées pour nous ? Qui a formulé toute la théologie actuelle de l'autorité et nous l'a imposée, sinon les théologiens ? Qui donc a enseigné l'inerance théologique, sinon les théologiens eux-mêmes, hommes mortels, faillibles et ignorants comme nous ? Gardons froidement notre place et ne soyons pas terrifiés quand ils s'affublent des pompes de l'Eglise et nous foudroient, en son nom, de leurs anathèmes. Leur domination actuelle n'est qu'un épisode passager dans l'histoire de l'Eglise ². »

Il est certain que les passages transcrits ici ne répondent pas à toutes les questions qu'on peut poser et ne lèvent pas toutes les difficultés que renferme le problème des rapports de la révélation et du dogme, de la foi et de la théologie. Mais en puisant dans le modernisme religieux de Tyrrell quelques leçons à l'adresse de notre théologie protestante, je n'ai pas eu la naïveté de croire que l'illustre disciple de Newman pourrait nous proposer un programme nouveau ou nous donner un mot d'ordre qu'il faille suivre aveuglément et transmettre à notre Eglise sans y apporter le

¹ *Ibidem*, pag. 70-71.

² *Ibidem*, pag. 93-94.

moindre changement. Ceux qui ont eu la patience de dépouiller le dossier que nous avons formé à l'aide des derniers ouvrages du grand moderniste, auront pu se convaincre que nous ne songeons pas à faire de lui un docteur infaillible, dont la théologie serait le dernier mot de la science religieuse et devrait nous servir aussi de règle suprême et d'irréfragable autorité. Mais chacun de ces livres, expression d'une âme ardente et sincère, en quête de lumière et de vie religieuse, est riche en impulsions fécondes, en appels solennels et pressants, en pensées suggestives et salutaires ; chacun d'eux est propre à stimuler notre réflexion, à alimenter notre foi, à réveiller et à affiner notre conscience, et, dans la même mesure, à vivifier et à approfondir notre théologie. La sévérité qu'il apporte à quelques uns de ses jugements sur notre Eglise ne nous empêche pas d'offrir à ce vaillant et religieux esprit, à celui qui fut un glorieux martyr de la cause de la liberté et de la foi, le tribut d'une profonde admiration et d'une inaltérable gratitude.
