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

Band: 13 (1905)

Heft: 51

Rubrik: Chronique

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 13.07.2025

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

CHRONIQUE
THÉOLOGIQUE ET ECCLÉSIASTIQUE.

* **Encore le Syllabus.** — Nos lecteurs connaissent déjà la discussion qui s'est élevée entre M. P. Viollet, de l'Institut, qui refuse de voir dans le *Syllabus* un document *ex cathedra*, et le P. Bouvier, qui prétend que toutes les censures infligées dans le *Syllabus* aux propositions condammnées doivent être tenues pour obligatoires et définitives (voir la *Revue*, avril 1905, p. 380-381). Sur quoi M. Boudinhon, se plaçant au point de vue « canonique », est entré en scène, armé des trois volumes de M. Hourat sur le « Syllabus », en a d'abord résumé l'histoire, puis a congédié, ou à peu près, les deux combattants, en leur donnant raison à l'un et à l'autre [1]).

A M. Viollet, il concède que le *Syllabus*, tout en étant « un acte du saint-siège », n'est cependant pas « un acte de Sa Sainteté », attendu que le pape n'y a pas pris la parole et n'y a pas apposé sa signature; qu'ainsi ce document n'est pas un acte *ex cathedra*, et qu'il n'emporte pas une condamnation nouvelle des propositions qui le composent. C'est sans doute tout ce que M. Viollet voulait.

Au P. Bouvier, il concède que le *Syllabus*, sans être un acte de Sa Sainteté, est cependant un acte du saint-siège; que son autorité est par conséquent celle du pape même : car c'est le pape même qui l'a fait rédiger, publier et envoyer à tous les évêques du monde « catholique », afin que ceux-ci eussent sous les yeux le catalogue officiel de toutes les « erreurs et doctrines pernicieuses qui ont été par lui réprouvées et proscrites ». Ce sont les propres expressions du cardinal Antonelli dans sa lettre officielle d'envoi. Sur quoi M. Boudinhon remarque avec soin: « Il s'ensuit indubitablement que toutes les erreurs recueillies dans le *Syllabus* proviennent des Actes pontificaux de Pie IX, où elles avaient été déjà réprouvées; par conséquent, ce n'est pas parce qu'elles se trouvent

[1]) Voir la *Revue catholique des Eglises*, mars 1905, et la *Revue du clergé français*, 15 avril 1905. Nous citerons cette dernière.

dans le catalogue qu'elles sont des erreurs et qu'elles sont condamnées, mais c'est parce qu'elles étaient des erreurs et qu'elles avaient été déjà condamnées qu'on leur a fait place dans le catalogue. Et ainsi, il ne résulte pour chacune d'elles, par suite de son insertion, ni une condamnation nouvelle, ni une censure théologique plus précise. Tout au plus pourrait-on dire que son insertion dans le recueil confirme implicitement la réprobation dont elle avait été l'objet » (p. 416.) C'est probablement aussi tout ce que le P. Bouvier désirait.

En sorte que le savant canoniste, nouveau Salomon, a concilié l'huile et le feu, si l'huile et le feu sont vraiment conciliables. Il termine son article en rendant justice à son esprit pacificateur. « Je n'oublierai jamais, dit-il, la surprise manifestée par un excellent anglican à qui je disais que l'infaillibilité du Pape n'était pas autre que celle de l'Eglise. Quoi de plus vrai cependant? A lui, et à tant d'autres, je voudrais avoir prouvé que le *Syllabus* n'est pas cette prison intellectuelle où l'on prétend que nous sommes renfermés sans aucune liberté de raisonnement; qu'il est, en somme, facile à interpréter et à admettre; et qu'il n'est pas l'épouvantail dont on a fait peur à tant de gens qui ne l'ont jamais lu » (p. 421). L'excellent canoniste n'oublie qu'une chose: c'est que, s'il n'y a qu'une seule infaillibilité comme essence, il y a cependant deux personnes qui peuvent l'exercer, la vieille personne morale qu'on appelle encore « l'Eglise », et la personne du pape, qui saura bien, quand il lui plaira, se passer de l'Eglise. L'excellent canoniste oublie encore que le *Syllabus*, après comme avant sa très fine et très amusante distinction entre les actes du saint-siège et les actes de Sa Sainteté (ô beautés du droit canon !), n'en continue pas moins à être une « prison intellectuelle »: car, que l'on soit condamné par la bulle dont parle le *Syllabus* ou par le *Syllabus* qui parle de la bulle, on *l'est* toujours, et un serviteur du pape, dans l'un ou l'autre cas, n'y a « aucune liberté de raisonnement », sauf la liberté d'obéir au pape, la seule qui lui soit octroyée. M. Boudinhon, qui rejette le mot « épouvantail » appliqué au *Syllabus* quand on ne l'a pas lu, devra avouer qu'il est plus qu'un épouvantail quand on l'a lu, à moins qu'on ne l'ait lu avec cet art de distinguer entre *oui* et *non*, de telle sorte que *oui* soit *non* et que *non* soit *oui*. A qui fera-t-on croire aujourd'hui que le Saint-Siège n'est pas Sa Sainteté et que Sa Sainteté n'est pas son Saint-Siège? M. Boudinhon a voulu, évidemment, nous amuser, et il y a réussi.

* **Une intéressante discussion politico-ecclésiastique.** — Quoique la *Revue* ne fasse pas de politique, elle ne saurait taire

la discussion qui a lieu, en France, au sujet des biens des églises et des associations cultuelles. Cette question touche de trop près aux intérêts « ecclésiastiques » des catholiques pour qu'on puisse l'ignorer. Il va de soi que les biens ecclésiastiques *catholiques* ne doivent être dévolus qu'aux associations cultuelles *catholiques*. Mais, lorsque dans une paroisse se formeront deux associations cultuelles *catholiques*, peut-être trois, à qui le juge civil, chargé de trancher le débat, devra-t-il adjuger les biens en question ?

Le plus sage serait que le juge civil, dans un Etat laïque qui ne veut pas faire de théologie, adjugeât les biens dits catholiques à toutes les associations cultuelles dites catholiques, au prorata du chiffre des membres de chacune, chiffre qui serait contrôlé chaque année par l'Etat même ou par le juge. Ce serait le principe et le fait de la cojouissance des églises, des chapelles, des cures, etc., cojouissance qui produirait à la longue d'excellents résultats de tolérance et de confraternité religieuse. Mais comme c'est là le parti le plus simple, le plus facile, le plus pacifique, il est probable qu'il sera écarté ou qu'on n'y songera même pas.

M. Jaurès, *leader* du parti socialiste, subitement converti en défenseur du parti papiste, prétend que les biens en question doivent dévoluer aux seuls catholiques *approuvés par Rome*, parce que, selon lui, il n'y a pas de catholicisme sans le pape; il prétend que le juge civil doit juger tous ces débats d'après le droit canon romain ; et que, de cette façon, tout schisme sera impossible, le gallicanisme fini, le jansénisme étouffé, la paix assurée !

Le *Catholique national* (de mai 1905) a réfuté amplement ces assertions. Ajoutons que la thèse de M. Jaurès n'a aucune base sérieuse, ni au point de vue *catholique* (le catholicisme n'étant pas le romanisme), ni au point de vue *français* (les traditions françaises ou gallicanes étant hostiles à cette suprématie papale et à cette domination du droit canon romain), ni au point de vue *libéral* (la liberté de conscience des minorités catholiques qui veulent se libérer du joug romaniste étant manifestement violée), ni au point de vue *politique* (le parti ultramontain gouverné par un pape *italien*, infaillible et absolu, étant forcément hostile au gouvernement républicain de la France et aux lois républicaines). Ajoutons encore que l'idée de derrière la tête de M. Jaurès et de ses coreligionnaires en irreligion est celle-ci : des Eglises catholiques libérales, rationnelles, républicaines, attachées à la science, à la liberté, au progrès, seraient indestructibles et victorieuses de la libre-pensée antichrétienne et irreligieuse ; donc rendons-les impossibles. D'autre part, puisqu'il faut encore momentanément tolérer une Eglise catholique, tolérons la romaine et la seule romaine ; car ses dogmes

étant ineptes, il nous sera facile de la ruiner avec le temps et de la remplacer par la science. De la sorte, c'en est fait du catholicisme, du christianisme et de toute religion. Tel est le plan du parti Jaurès et Cie.

Le parti radical républicain renferme peut-être aussi des ennemis du catholicisme, du christianisme et de la religion en général. Mais, tel qu'il est représenté par les Brisson, les Buisson, les Clémenceau, etc., il veut la liberté de conscience et des cultes. Il lui répugne qu'en France les minorités catholiques qui voudront se séparer de Rome et vivre religieusement en paix avec le pays, soient écrasées par le parti romain. Il veut que la hiérarchie romaine ne soit maîtresse ni de la France, ni de l'Eglise, ni des fidèles. Il veut rendre aux *fidèles* leurs droits ecclésiastiques, comme il a rendu aux *citoyens* leurs droits politiques. C'est donc une résurrection des droits des simples *fidèles* dans l'Eglise de France, réforme d'une importance capitale et à laquelle les anciens-catholiques ne peuvent qu'applaudir.

Nous ne saurions, dans un simple article de chronique, préciser les conséquences probables qui résulteront de cet état de choses au point de vue ancien-catholique. Nous le ferons peut-être prochainement. En attendant, disons déjà qu'il est possible que le catholicisme réformé ou l'ancien-catholicisme prenne, outre la forme qu'il a actuellement en Suisse, en Allemagne et ailleurs, et qu'il conservera certainement, une autre forme disciplinaire, d'après une tactique qui sera peut-être plus habile, en tout cas plus commode, étant donnée la nouvelle loi sur les associations cultuelles. Nous verrons.

Les discuteurs font de la haute éloquence — ils passent du moins pour tels — et ils ne font même pas de la plus simple logique. Avant de se perdre dans les mots de culte *catholique* et de *schisme*, ils auraient dû définir ce qu'ils entendent par culte catholique et par schisme. M. Jaurès veut bien qu'il y ait deux associations cultuelles et même davantage dans une paroisse, mais il ne veut pas qu'il y ait schisme, comme si un évêque papiste allait permettre qu'une association catholique se formât gentiment contre la sienne sans faire schisme! M. Jaurès veut ignorer qu'il y a plusieurs manières d'être *catholique;* il veut ignorer les évolutions de Rome; il veut que la dernière évolution, celle de l'infaillibilité, annihile *ipso facto* les Eglises catholiques protestataires, et que celles-ci cessent d'être catholiques précisément parce qu'elles entendent conserver et défendre le catholicisme contre le papisme! Voilà ce qu'on aurait dû commencer par reconnaître, puisque ce sont des faits éclatants, et que là est la base de toutes les asso-

ciations cultuelles catholiques de l'avenir. M. Jaurès serait-il papalin à ce point qu'il ne reconnaisse plus d'autre catholicisme que le papisme? Et lui, qui fait schisme, même parmi les socialistes, s'oppose à ce que les catholiques fassent schisme contre le pape, auteur premier de tous les schismes.

M. Ribot a osé dire à la Chambre que « ce n'est pas pour des motifs *cultuels* qu'on créera une association à côté et qu'on enlèvera les biens ». Il se peut, en effet, que quelques politiciens ennemis de la religion cherchent à transformer les églises en lieux de réunion politique, peut-être même mondaine. Mais ce à quoi pensent les nombreux catholiques qui veulent se soustraire à la tyrannie romaine et à l'arbitraire des petits pachas épiscopaux, c'est à la possibilité qu'ils veulent, au droit qu'ils réclament de s'organiser en associations *cultuelles*, sérieusement cultuelles, pour pouvoir vivre religieusement, catholiquement, célébrer leur culte dans les églises de leurs pères, suivant la foi rationnelle d'autrefois et non suivant le bon plaisir des modernes romains, qui, après avoir dogmatisé et imposé l'*infaillibilité d'un homme*, dogmatiseront et imposeront son *impeccabilité*. Qui sait toutes les insanités qui peuvent germer dans un cerveau papiste? Là est la question.

* **Autres divisions parmi les catholiques-romains de France.** — M. l'abbé Naudet, directeur de la *Justice sociale*, a publié un volume intitulé: *Pourquoi les catholiques ont perdu la bataille?* Il appelle catholiques les romanistes d'aujourd'hui (nouvelle évolution). Il leur reproche, entre autres choses: une tendance à rejeter leur propre culpabilité sur leurs adversaires, à voir un traître dans tout catholique qui a le courage de signaler les maux internes de l'Eglise. Il leur reproche la nullité de leur instruction religieuse (p. 33); l'insuffisante liberté de critique chez les enfants de Dieu à l'égard de tout ce qui est mort ou mériterait de mourir dans les usages et les pratiques de l'Eglise; l'absence d'esprit politique chez les hommes de foi et d'esprit religieux, etc.

M. Jules Dalbret, dans la « Revue d'histoire et de littérature religieuses » (mai 1905, p. 327-328), reproche à M. Naudet de « s'empêtrer, comme la plupart des catholiques, dans la distinction de la thèse et de l'hypothèse, afin de réclamer le régime de la liberté *tout en le condamnant comme mauvais.* » « On ne peut pas, continue M. D., imaginer plus fâcheuse posture pour traiter des affaires présentes avec les contemporains. M. Naudet n'est évidemment pas responsable des *difficultés qui naissent du Syllabus* et de l'attitude que l'*école de Louis Veuillot et des Jésuites* a imposée *avec un si triste succès* aux catholiques de France; mais il ne se rend pas compte qu'il *accroît* encore gratuitement ces difficultés

par le rôle politique qu'il donne au pape et qu'il prétend faire accepter *de force* par ses adversaires. » M. D. attaque ainsi la politique de Léon XIII : « Etait-ce à Rome d'essayer de dépouiller des citoyens français du droit d'influer activement sur les destinées politiques de leur pays conformément à leur conviction ? . . . Au nom de quel principe pourra-t-on les forcer d'agir contre leur conscience ? et comment leur faire comprendre qu'on doit par principe religieux accepter en France un gouvernement de fait, *tandis qu'on ne le devait point en Italie ?* » Vrai coup droit à Léon XIII. — Et encore : « Le vice radical des catholiques (romains), c'est qu'au lieu de s'organiser par eux-mêmes, ils n'ont qu'un objectif : *forcer l'autorité supérieure d'intervenir dans leurs débats et avec son aide d'écraser l'adversaire.* » Rien de plus exact. Les romanistes de France ont besoin du pape comme ils ont besoin du gendarme à la moindre querelle. Au lieu d'en appeler calmement au bon sens, à la droite raison, à la science exactement contrôlée, ils préfèrent se battre à coups d'encycliques, ceux-ci opposant les textes de Pie IX, ceux-là les textes de Léon XIII ou de Pie X, etc., comme s'ils avaient une mentalité encore enfantine, incapable de juger par elle-même et ne se rendant qu'à la vue de la férule du *magister*.

* **Le jansénisme apprécié par M. G. Sorel.** — Dans une brochure intitulée: *La crise de la pensée catholique* (Paris, Jacques, rue Casimir-Delavigne, 1), l'auteur — qui semble être un catholique-romain indépendant et qui ne craint pas de dire leur fait aux autres catholiques-romains indépendants, par exemple à M. Brunetière, à l'abbé Denis — a émis sur le jansénisme une appréciation qui mérite d'autant plus d'être relevée que M. Jaurès, nouveau défenseur de la papauté, a poussé son zèle de néophyte jusqu'à déverser (mai 1905) son dédain sur l'école des Pascal, des Arnauld, des Nicole, etc. Le contraste est frappant.

« Les jansénistes, dit M. G. Sorel, sont restés populaires en France, à cause des *Provinciales;* on leur a su gré d'avoir représenté les idées que les classes moyennes françaises se formaient de la respectabilité, idées fondées sur les traditions d'une vie de famille sérieuse, contre les théoriciens des mœurs des cours, mœurs importées d'Espagne et d'Italie. Les doctrines relatives à la grâce servirent à donner un fondement théologique à une querelle d'ordre beaucoup plus pratique, mais bien plus passionnante que toutes les arguties des théologiens. Quand on se place à ce point de vue, on comprend pourquoi les parlementaires, qui, dans l'ancienne France, ont toujours représenté l'élite de la société bourgeoise, étaient d'aussi ardents défenseurs du jansénisme, *et pourquoi les*

rois ont été aussi durs pour les ennemis de leurs théologiens officiels: attaquer la casuistique subtile, *ce n'était pas seulement manquer de respect à la cour, c'était menacer même la raison d'Etat,* à une époque où les princes exigaient de tous que cette raison d'Etat fût respectée comme fondée sur la loi divine. Le jansénisme a été aussi une philosophie, dont l'importance a été grande en France; il a été un cartésianisme complété; et je crois que, si rien n'était venu interrompre le cours de son développement naturel, il aurait abouti à créer un christianisme philosophique, respectueux de la tradition, mais se passant, en fait, de l'Eglise » (p. 43-44).

Cette dernière assertion me semble non fondée: car, si les jansénistes se sont élevés quelquefois contre les fautes de la hiérarchie et de la papauté (et combien timidement!), ils n'ont jamais rien écrit contre l'Eglise même. La raison que l'auteur met en avant pour légitimer son accusation, c'est que, selon Sainte-Beuve, le cartésianisme conduisait à se passer de l'Eglise et même de Dieu. Mais cette raison n'est pas suffisante: car, à supposer que la tendance du cartésianisme fût telle, les jansénistes n'étaient certes pas cartésiens à ce point. L'auteur même mentionne que Pascal éprouvait de la « répugnance » contre le cartésianisme.

M. G. Sorel reproche ensuite aux jansénistes, au sujet de la *Fréquente communion,* d'avoir « resserré » la religion; d'avoir été, en cela, « en contradiction avec ce qu'il y a de plus essentiel dans le catholicisme »; et il trouve en conséquence que les jésuites ont rendu, dans cette grande lutte, « des services inappréciables à la cause catholique », mais qu'ils n'auraient probablement pas réussi s'il n'avaient pas vulgarisé une foule de dévotions nouvelles, notamment le culte du Sacré-Cœur. Etrange manière de justifier ces « nouveautés »! Avec elles les jésuites ont réussi, sans elles ils n'auraient pas réussi: *donc* elles sont légitimes, elles sont même des services inappréciables! . . .

* **Tertullien attaqué par M. Turmel.** — M. Turmel, qui dans son livre sur Tertullien l'a appelé l'un des plus grands maîtres de la pensée chrétienne (voir la *Revue,* avril 1905, p. 272), a écrit ce qui suit dans la « Revue catholique des Eglises » (janvier 1905, p. 17): « Le célèbre docteur africain nous conte que Valentin, qui briguait l'épiscopat, fut évincé par un martyr, c'est-à-dire par un confesseur. Accordons que Télesphore est le seul des évêques romains du IIe siècle qui réponde à ce signalement, qu'il a été le seul évêque confesseur, et donc que, pour faire cadrer l'assertion de Tertullien avec l'histoire, il faut placer avant Télesphore l'arrivée à Rome de Valentin qui, au dire d'Irénée, y arriva sous Hygin. La question est précisément de savoir quelle créance mérite

cette assertion, et l'on peut affirmer qu'elle n'en mérite aucune. Tertullien ne connaît à aucun degré les scrupules de l'historien. Il ne recule pas devant les assertions les plus risquées ou même les plus fantaisistes. Il nous apprend que l'apôtre saint Jean subit à Rome avec succès le supplice de l'huile bouillante, que Clément fut consacré par saint Pierre et que Valentin et Marcion restèrent de bons catholiques jusque sous le pontificat d'Eleuthère [1]). Or, Harnack repousse positivement ces trois assertions, et s'il travaille à mettre la troisième — elle contient une énormité historique — sur le compte d'un copiste, je crois pouvoir dire qu'il n'a pas réussi [2]). Disons donc que Tertullien, dont les dépositions sont indiscutables quand elles portent sur des faits dont il a été le témoin, est très mauvais garant, dès qu'il s'embarque dans l'histoire, et, au lieu de chercher à combiner ses dires sur Valentin avec ceux de saint Irénée, à seule fin de conclure que Telesphore et Hygin exercèrent simultanément l'épiscopat, écartons simplement son témoinage comme dépourvu de toute valeur historique. »

Peut-être M. Turmel a-t-il tort de se fâcher si fort contre « l'un des plus grands maîtres de la pensée chrétienne ». Valentin et Marcion ne pouvaient-ils pas être qualifiés d'hérétiques par Justin déjà de très bonne heure, et tenus, même plus tard, pour orthodoxes par Tertullien, qui sans doute avait une norme plus large que Justin? M. Turmel sait mieux que personne que le titre d'« hérétique » abondait sous la plume des anciens écrivains, notamment à l'époque des gnostiques. Quant à écrire *Eleutherii* au lieu de *Telesphori*, on a vu des méprises plus graves, même à Rome, et l'interprétation de Harnack n'est peut-être pas si « arbitraire » que M. Turmel le dit. Et quant à jurer *sur* Irénée pour jurer *contre* Tertullien, c'est peut-être un jeu qui ne vaut pas la chandelle; j'en appelle à M. Turmel lui-même, ou, s'il préfère, à M. de Meïssas.

---

[1]) *Præscript.*, 36. 32 et 30. On lit dans ce dernier endroit: « Constat illos (Marcion et Valentin) . . . in catholicam primo doctrinam credidisse apud Ecclesiam romanensem, sub episcopatu Eleutherii benedicti. » L'épiscopat d'Eleuthère se place entre 174 et 189. Or, saint Justin, qui écrit vers 150, connaît déjà Marcion et Valentin comme hérétiques.

[2]) *Die Chronologie*, p. 178. Harnack propose d'abord de voir dans « sub episcopatu Eleutherii benedicti » une glose apocryphe. Il ajoute que plus probablement Tertullien a écrit « sub episcopatu Telesphori » et que « Eleutherii » est une faute de copiste. La première explication est de tout point invraisemblable. La seconde, outre qu'elle est arbitraire, ne donne pas de résultat satisfaisant. Si Tertullien, comme le croit Harnack, dit ailleurs (*Adv. Valent.* 4) que Valentin fut froissé de se voir évincé par Télesphore, il place sa chute au début de l'épiscopat de ce dernier. Comment peut-il dire que Valentin était encore orthodoxe sous Télesphore? En toute hypothèse, Tertullien ne s'accorde pas avec lui-même. Les renseignements historiques qu'il fournit ne doivent donc pas nous arrêter.

* **A propos du concile d'Orange, de 529, sur la Grâce.** — M. Paul Lejay a ainsi caractérisé les conciles de cette époque et leur valeur très relative [1]: « Il ne faut pas nous représenter *ces conciles* comme des parlements ecclésiastiques. Avec Césaire (d'Arles) surtout, les délibérations étaient réduites *à un minimum qui tendait à rien.* En 524, par exemple, les évêques sont réunis pour la dédicace de N. D. d'Arles. Après la cérémonie, Césaire fait apporter un parchemin qui contient un règlement canonique en quatre articles, et le donne à signer aux dix-huit évêques présents ou représentés. C'est ce qu'il appelle *definitionem sanctorum fratrum vel meam.* Une dédicace fut aussi l'occasion de l'assemblée d'Orange. » Il semble que ce soit tout à fait accidentellement que les quatorze évêques présents pour cette dédicace, et les sept hommes « illustres » qui accompagnaient le préfet des Gaules, Libère, se soient aperçus qu'il y avait « de certaines gens » qui, au sujet de la grâce et du libre arbitre, enseignaient des opinions peu sûres. Et c'est sur cette remarque qu'on souscrivit un petit recueil de propositions, transmis par le siège apostolique. « Evidemment ces extraits sont l'œuvre d'une seule personne, le pape ou quelque clerc de son entourage . . . Ces extraits n'ont pas été insérés tels quels dans les actes d'Orange. » Il y a eu des intercalations et des retouches, faites par Césaire lui-même (p. 258). Et encore (p. 259): « Comme si ces *additions* et ces *corrections* ne suffisaient pas, Césaire ajouta *de son crû* une dernière partie aux actes du concile, *sous forme de profession de foi* . . . » C'est ainsi qu'on procédait dans les conciles au VIe siècle. Et ce n'est là qu'un specimen, tant l'idée que l'on avait alors de l'exactitude historique était défectueuse.

Enfin, M. P. Lejay indique clairement ce qu'il pense du rôle doctrinal des évêques dans les conciles, et de la valeur qu'il accorde à leurs décisions, même lorsqu'elles ont été rédigées à Rome. Il termine ainsi son étude: « Césaire avait encore montré son goût pour la *codification des croyances.* Il avait foi dans l'autorité. *A son jugement,* les questions les plus délicates de la psychologie religieuse pouvaient être tranchées par des canons de concile, *comme une affaire de discipline ou de propriété ecclésiastique.* De tels esprits, *simplistes* et servis par une volonté ferme, sont nécessaires (?) à l'humanité pour l'empêcher de *ressasser indéfiniment* les mêmes *systèmes* sur les mêmes *problèmes* dans les mêmes *données.* L'interminable controverse sur la grâce et le libre arbitre était *fermée pour un temps* par la main tenace de Césaire . . . Rome fait preuve de sens pratique, de modération et d'esprit de gouvernement [2].

---

[1]) *Revue d'histoire et de littérature religieuses;* mai 1905, p. 254.

[2]) Vieux cliché, mais qui a toujours son utilité. *E. M.*

Au contraire, l'évêque d'Arles tient au système adopté, *avec l'entêtement des gens qui ont reçu l'opinion d'autrui;* il la pousse à ses conséquences avec la logique dégagée *des philosophes de seconde main.* Mais il mêle à ces *dangereuses inexpériences* un sentiment très vif de la condition humaine. Les canons d'Orange, rédigés à Rome et publiés sans amendement, eussent été un formulaire précis de vérités choisies avec précaution. Ce formulaire fût resté *sec* et *abstrait.* Par son appel au secours divin, par le rôle donné au baptême, par l'insistance à déclarer les œuvres nécessaires, il a fait circuler dans ces *théorèmes absolus* un peu de l'*air que la foule apporte* à l'église avec ses fautes et ses désirs du bien. Sur l'*écran* où se dessinait le schéma de l'homme en soi, il a fait apparaître la *silhouette* de l'homme réel. Il a rapproché la *théorie* de la vie. » — Donc, la doctrine rédigée à Rome et proclamée en concile n'est qu'une *théorie.* Ceci est à noter pour l'histoire de l'évolution romaniste du mot « *dogme* ».

* **M. Paul Lejay et la « Légende dorée ».** — Dans la « Revue d'histoire et de littérature religieuses » (mai 1905, p. 318), M. P. L. s'exprime ainsi: « Jacques de Voragine est l'héritier tardif d'une *scolastique tombée en pleine décadence.* Ses formules et ses *ficelles* de théologien sont le *résidu desséché* de la vie. Le cadre est si peu favorable que M. Broussolle (auteur du volume intitulé: *Le Christ de la Légende dorée*) le déborde constamment. M. B. admire l'ingénuité et la naïveté de l'auteur: n'est-ce pas tout simplement *l'artifice d'une pensée redevenue enfantine?* » — Parfait.

* **M. Charles Denis et le néothomisme.** — A propos de *l'Esquisse d'une histoire des philosophies médiévales,* de M. Fr. Picavet, M. Ch. D. s'est demandé, dans les « Annales de philosophie chrétienne » (avril 1905), pourquoi le néothomisme n'a pas triomphé. Il en a donné la raison suivante: Les néothomistes ont eu le grand tort de chercher à faire triompher la philosophie scientifique de Thomas d'Aquin, en s'efforçant d'assimiler les découvertes modernes à leurs doctrines anciennes. Or c'est là une impossibilité. Il fallait, au contraire, accepter franchement les sciences modernes, les mettre au lieu et place des erreurs de Thomas d'Aquin, et ne conserver de celui-ci que sa synthèse théologique et surtout sa théodicée, que M. Denis trouve fondées. Voici ses propres paroles:

« C'est se mettre en fausse position que de proclamer une *philosophie de commande,* comme cela est arrivé tout à coup en 1878. Sans doute Léon XIII ne voulait pas de psittacisme; il répugnait à une répétition verbale, et il recommandait de tenir compte des faits constatés certains en science et en philosophie qui

ne s'accordaient plus avec S. Thomas. Mais Léon XIII n'a guère été compris dans certains milieux qui virent dans S. Thomas l'équivalent d'une doctrine définie et officielle. Or, aucune philosophie ne peut prétendre à un pareil privilège. Toute philosophie est humaine, et la mettre sur le pied d'égalité avec le dogme, c'est accomplir l'assimilation la plus fausse et la plus grosse d'équivoques. M. Picavet ne nous dit pas assez que c'est ce qui arriva, surtout dans l'enseignement des Universités romaines et dans la formation intellectuelle de certains ordres religieux très puissants et très autoritaires .... Cette philosophie fondée sur une ontologie purement métaphysique ne peut authentiquer aucune des sciences fondées, depuis Descartes, sur la connaissance sensible et expérimentale. Pour tout bon thomiste, les sciences fondées sur la détermination mathématique et rationnelle des phénomènes « distincts » sont *pure imagination, fantasmagorie subjective, idéalisme menant droit au scepticisme* .... Les choses en sont encore comme il y a deux cents ans! *Là où mentalité thomiste se perpétue, avec elle se perpétue conflit philosophico-scientifique sur toute la ligne.* Mais il y a entre le thomisme pris à la lettre et les sciences d'autres raisons d'inadaptabilité; les impossibilités ne sont pas seulement sur le terrain de la Raison métaphysique, elles sont surtout dans le champ .... de la psychologie. Prenez un bon manuel de théologie thomiste, vous constatez que l'auteur dépense 30 à 40 pages pour définir tout ce qui concerne la liberté, la responsabilité, les actes humains, 40 pages d'explications verbales! Mais si vous avez la curiosité de chercher le sens de chaque expression discutée, vous avez le regret de constater que toute cette terminologie du XIIIe et du XVIe siècle ne coïncide que très vaguement avec la terminologie contemporaine reçue en France, en Angleterre, en Allemagne et en Italie. Il en résulte que le jeune thomiste, après cinq ans d'études, ne parlera plus en philosophie, en morale et en psychologie, le langage de ses contemporains. Je le défie de s'entendre longtemps et utilement avec un licencié, avec un médecin, un professeur, un savant de notre temps! *C'est la plus triste défaite du thomisme* .... Retenons du thomisme la synthèse théologique .... Conservons surtout sa théodicée si peu étudiée par ses modernes disciples .... La raison est en soi, et la métaphysique reste une science et une réalité. St. Thomas a montré cela d'une façon merveilleuse. Pourquoi ne pas le défendre sur un terrain inattaquable? Si tant de thomistes n'y songent pas, c'est qu'ils ne savent pas séparer sa métaphysique de sa philosophie scientifique. Le jour où ils se rallieront à Descartes, à Kant et Biran, le thomisme saura se renouveler et vivre » (p. 80-83). — Peut-être sur ce dernier point, M. Denis est-il trop optimiste.

* **L'abbé de Broglie et Mgr d'Hulst.** A propos du volume de l'abbé de Broglie sur « les fondements intellectuels de la foi chrétienne », les « Annales de philosophie chrétienne » (avril 1905, p. 98) publient la piquante recommandation que voici : « L'apologétique de l'abbé de Broglie a eu cela d'original, à une époque où il fallait du courage pour le tenter, d'être établie sur une connaissance *relativement exacte* de la philosophie et de la critique exégétique contemporaines. Depuis, le mouvement a fait un pas énorme. L'abbé de Br. doit être relu avec son émule Mgr d'Hulst. Ils eurent le pressentiment que les positions traditionnelles en exégèse, en philosophie, en patrologie et en critique historique devaient être *profondément modifiées*. Ceci, je ne l'ignore pas, les inquiéta beaucoup eux-mêmes, sans les arrêter et sans les effrayer *des suspicions et des manœuvres des tenants des anciens procédés*. Les congrégations enseignantes s'étaient trouvées *si bien* des anciennes méthodes. Aussi, l'Institut catholique apparut bientôt comme un foyer d'erreurs. Depuis la *mort* de Mgr d'Hulst et de l'abbé de Broglie, depuis le *départ* de Mgr Duchesne, *l'exil* de l'abbé Loisy, le *départ* ou le *silence* d'autres excellents maîtres, *l'Institut attend un réveil*. Ce qu'il y a de piquant, c'est que l'abbé de Br. ait aujourd'hui pour apologiste et pour éditeur M. le chanoine Largent. »

* **L'« Apologétique nouvelle » de M. Brunetière.** — Les théologiens romanistes étaient aux abois. Survint M. Brunetière, qui leur cria : *Salutem ex inimicis nostris !* A. Comte a voulu, en fondant le positivisme, détruire le christianisme. Moi, je vais prouver aux positivistes que l'on peut tirer du positivisme une métaphysique, une morale, une sociologie, une religion, et que cette religion est le christianisme ! — Tel est le paradoxe, telle est la gageure. Ce sont les termes mêmes que M. Baylac vient d'employer dans un très intéressant article sur cette matière, paru dans la « Revue du clergé français » (15 avril 1905) : « La thèse soutenue par M. Br. est un véritable paradoxe, presque une gageure ; car il s'agit de faire servir à l'apologétique chrétienne la philosophie qui précisément s'était proposé de détruire et de remplacer le christianisme ; il s'agit en définitive de réconcilier deux ennemis qui semblent irréconciliables » (p. 337).

Aussi est-ce un *hosannah* à peu près général, poussé dans le nouveau clergé, en l'honneur du nouveau libérateur, du grand théologien, de M. Brunetière. Rares sont les opposants. M. Baylac, qui est l'un d'eux, ne craint pas de dire au triomphateur du jour que son livre sur « l'utilisation du positivisme » est un beau livre sur A. Comte ou plutôt à propos d'A. Comte (p. 355), mais que sa thèse ne porte pas. Voici pourquoi :

« Derrière les phénomènes, dit M. Baylac, il y a quelque chose; c'est entendu; mais ce quelque chose est-il *cause* de ces phénomènes? Nous ne pouvons le dire avec l'aide de la méthode positive, mais seulement qu'il y a entre tels et tels phénomènes tels et tels rapports, et, par exemple, que tel phénomène est *condition* de tel phénomène, c'est-à-dire que l'un apparaissant l'autre apparaîtra, l'un disparaissant l'autre disparaîtra. Admettons que la condition de la constance et de la nécessité de ces rapports soit dans ce qui est derrière les phénomènes. Nous disons donc que le support des phénomènes est la *condition* de l'apparition de ces phénomènes; mais nous ne pouvons pas dire qu'il en est la *cause;* ce qui serait affirmer que nous saisissons quelque chose qui n'est pas un fait ou un rapport de faits. Cette condition, qu'est-elle? Elle est la condition. Mais encore? — Elle est la condition; et il semble impossible de dire autre chose: la condition, toujours la condition et rien que la condition. Si le support des phénomènes pouvait être dit *cause*, l'inconnaissable des phénomènes ne serait plus l'inconnaissable, et de cet inconnaissable ou plutôt de ces inconnaissables, il serait permis de s'élever jusqu'à l'*Inconnaissable, cause suprême* et *raison dernière* de ces inconnaissables, c'est-à-dire jusqu'à Dieu. Ce passage et cette ascension nous sont inderdits avec la méthode positive.

« Si nous insistons tant sur l'Inconnaissable, c'est que toute la valeur de la démonstration de M. Brunetière dépend entièrement de lui et du sens qu'on lui donne. Si l'*Inconnaissable* d'A. Comte est l'équivalent de Dieu, c'est M. Brunetière qui a raison; mais si, comme nous le pensons, il est impossible de dire, au moyen de la méthode positive, que l'Inconnaissable et Dieu aient rien de commun, l'*Inconnaissable* ne fournit plus « une base, un fondement à la religion ». Tout croule: la morale, et avec elle la sociologie » (p. 350-351).

Cette argumentation de M. Baylac paraît fondée, en tant qu'elle est dirigée contre la méthode positive d'A. Comte, qui, en effet, a fondé sa religion non sur l'*Inconnaissable*, mais sur l'*humanité* (p. 351-354), et logique paraît la conclusion de M. Baylac: « Nous ne croyons donc pas que l'apologétique chrétienne ait rien à gagner à faire une certaine alliance avec le positivisme. Si, d'un côté, il n'est pas douteux qu'A. Comte ait voulu ruiner le christianisme; si, de l'autre, avec sa méthode, et pour rester fidèle à sa méthode, il n'a pas pu atteindre et assurer le véritable fondement de la morale, nous ne voyons pas le moyen d'utiliser son positivisme au profit de la religion chrétienne » (p. 354).

Mais il va de soi que l'on peut démontrer par des arguments autres que ceux d'A. Comte que l'Inconnaissable n'est pas seule-

ment un absolu quelconque, condition des phénomènes, mais encore qu'il est la raison d'être et la cause première de tous les êtres contingents, donc Dieu.

M. Baylac n'est pas moins bien inspiré, lorsqu'il remarque que, si l'apologétique de Pascal a dû être, pour être appropriée à son temps, psychologique et historique, celle de Châteaubriand surtout poétique, l'apologétique d'aujourd'hui doit être, pour ainsi dire, *scientifique* (p. 339). Très judicieuse aussi est la remarque suivante, qui résume sa pensée dans toute cette question: « Puisqu'il est impossible de ne pas faire de la métaphysique, et que les positivistes eux-mêmes en font sans le vouloir, comme le *Bourgeois gentilhomme* faisait de la prose sans le savoir, il ne s'agit donc que de choisir une bonne métaphysique; et je crois bien que l'*ancienne* est encore la meilleure — débarrassée, je le veux bien, des questions oiseuses ou purement subtiles, de tout ce qui est trop systématique, des questions d'école — rapprochée aussi davantage des faits, rajeunie et élargie par les découvertes de la science moderne; mais il est des thèses, les thèses fondamentales, dont le fond ne saurait changer; et, par exemple, pour prouver l'existence de Dieu, et, par conséquent, pour assurer le fondement de la morale, il n'y aura pas d'argument meilleur que celui qu'a formulé l'Apôtre, et que les grands philosophes ont toujours défendu: « *Invisibilia Dei, a creatura mundi, per ea quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur:* Dieu nous est connu par la connaissance que les créatures nous en donnent. » Et M. Brunetière ne pourra pas nous accuser de ne pas suivre ici la méthode historique, puisque cet argument est l'argument d'un Platon, d'un Aristote, d'un saint Augustin, d'un saint Thomas, d'un Bossuet, d'un Leibniz » (p. 359-360).

Toutefois M. Baylac paraît s'être fourvoyé lorsqu'il a déclaré « excellente » (p. 357) la façon dont M. Brunetière a en quelque sorte identifié la religion et la sociologie. Il dit: « Le caractère essentiel de toute religion est d'être une société de croyances; — Toute religion qui cesse d'être une société, cesse nécessairement d'être une religion; — Tout mouvement social étendu et durable tend à prendre le caractère d'un mouvement religieux: telles sont les trois propositions importantes que M. Brunetière démontre, l'histoire en main, avec la méthode positive — qui ici est à sa place — pour mettre bien en évidence le caractère essentiellement social de la religion, la « nécessité » des liens qui unissent l'une à l'autre la religion et la sociologie. Que peut signifier alors cette parole essentiellement irréligieuse et *anti-historique* de Madame, mère du Régent: « Chacun se fait sa petite religion à part soi? » Ce qui s'exprime ainsi aujourd'hui: « La religion est une affaire individuelle. » Non; dans l'histoire, « toute religion, avant d'être autre chose, et de quel-

que manière qu'on essaie d'en définir l'essence, est association, congrégation, communion, Eglise » (p. 357-358). — Il est impossible d'admettre cette confusion de la religion et de l'Eglise. Que la religion doive être pratiquée par des sociétés et même par la société, rien de mieux; mais que la religion soit pour cela une société, nullement. La religion est un lien, avant tout, individuel, entre l'âme qui se reconnaît dépendante de Dieu et Dieu; or un lien intellectuel et moral n'est pas une société. Par là tombent toutes les considérations que M. Brunetière déduit, comme autant de conséquences, de sa méprise.

En somme, qu'il y ait dans le système positiviste et dans les écrits d'A. Comte des parties que l'on puisse logiquement exploiter contre le positivisme et même pour le christianisme, cela n'est pas douteux. Mais de là à conclure à la découverte d'une apologétique nouvelle fondée sur le positivisme, il y a un abîme.

* **Curieux renseignements publiés dans la « Revue catholique des Eglises ».** — N° de *novembre 1904:* Dans une notice sur les *Russian Orthodox Missions* du Rev. E. Smirnoff (London), il est dit: « On en est encore aujourd'hui dans certaines régions de la Russie au point où l'on en était dans les Gaules au temps de St. Martin, où sur les bords de la Sprée au X° siècle. Il y reste encore beaucoup de payens à convertir. » — Dans une notice sur le *Future State* du Rev. Gayford (London), il est dit: « D'après M. Gayford, la doctrine du Purgatoire enseignée par le concile de Trente s'harmonise avec l'enseignement de l'Ecriture et de la primitive Eglise » (p. 556). — N° de *décembre:* Longue enquête sur ces deux questions: 1° La réunion des Eglises catholique et protestante est-elle possible et désirable? 2° Dans l'affirmative, sur quelle base cette réunion pourrait-elle se faire? On a répondu, en somme: Le désir d'union est général, mais une réunion immédiate est impossible; beaucoup estiment que la recherche immédiate des moyens capables de réaliser cette réunion s'impose. Inutile d'ajouter que les opinions les plus contradictoires ont été émises et que la question de méthode et de critère n'a pas même été touchée. — Dans une notice sur des réunions tenues à Oxford, il est dit: que d'après M. Athelstan Riley, « l'Eglise d'Orient a jalousement conservé la doctrine catholique sur les sept sacrements, la transsubstantiation et l'invocation des saints »; que « la réunion avec Rome serait beaucoup plus pratique pour les anglicans qu'une déclaration extérieure de complète communion avec le patriarche de Constantinople »; que, d'après le principal de S. Stephen's House, l'Eglise anglicane passera bientôt par une crise analogue à celle que subit à l'heure actuelle l'Eglise de France; que cette communauté de

souffrances hâtera le moment de la réunion des évêques des provinces de Cantorbéry et d'York avec Rome (p. 616). — N° de *janvier 1905:* Eloge d'Erasme, de M. Lilly (anglican devenu catholique) et presque de Renan, où l'on voit que lord Acton plaçait au premier rang « le dogme de l'*impartialité* » (il ne disait pas de l'*infaillibilité*). L'auteur de cet article, M. E. Dimnet, n'a pas craint de dire: « Notre Lacordaire, si noble, si grand chrétien, si pénétrant psychologue (!?), n'est-il pas *affligeant* en maint endroit par l'étroitesse de son point de vue? Et combien de prêtres se sont *atrophiés* en croyant sur sa parole que l'étude exclusive et répétée de leur Manuel de théologie était le secret de la vigueur de l'esprit? Comme si l'on pouvait dire que l'on a étudié quand on n'a pas vérifié! Et comme si le moindre effort pour vérifier ne découvrait pas d'abord des champs immenses *inconnus de la génération qui a produit ces pauvres livres de commençants!* » (p. 32). On sent que M. Dimnet, quoi qu'il dise, a conscience, non moins que M. Lilly, d'avoir été illusionné par Rome, « la grande endormeuse ». « Etant donnés, dit-il, les progrès de l'histoire et celui d'une notion *moins étroite* du surnaturel, on fait œuvre d'apologiste, même en ne dissimulant rien de certains événements *où des hommes d'Eglise n'ont pas eu le plus beau rôle*, ou en montrant que la Providence s'est parfois servie d'instruments *que l'Eglise a rejetés* ». Etc. Tout cet article, très *transparent*, donne fort à penser. — Dans ce n° (p. 44-45), M. Michaud est personnellement pris à partie et accusé de « partialité » parce qu'il accuse Rome de ne pas vouloir la véritable union, mais sa propre domination. Hélas! les faits ne lui donnent que trop raison, et combien il voudrait avoir tort! Quant au *Church Times* qui nous met en demeure d'avoir « à choisir entre l'obscurantisme et le progrès », c'est-à-dire « entre la volonté d'adhérer à l'Eglise des huit premiers siècles par une profession de foi rigide, et le désir de marcher d'accord avec la science moderne », il se trompe. Nous n'avons pas à choisir, mais à concilier, et cela ne nous est nullement difficile: la foi des huit premiers siècles et la science moderne sont parfaitement conciliables. Je plains le *Church Times* de ne le pas voir. — Toujours dans ce même n°, très piquants détails sur le budget de l'évêque de Londres (250,000 francs, le pauvre homme!), sur ses *garden-parties*, etc. (p. 51). — Dans le n° de *février:* Très piquant aussi l'article de M. E. Armand sur « la formation du clergé anglican », où il est dit que beaucoup de membres de ce clergé sont des humanistes; « toutefois, quand on leur demande où ils en sont en fait de théologie, *leur embarras devient extrême* » (p. 88). Et l'auteur ajoute que ce qui leur manque, « c'est une formation théologique continue, sérieuse, une vue synthétique des vérités chrétiennes » (p. 89). Beaucoup de « correspondances » personnelles à

propos de tout, mais pas de méthode. Voir les pp. 94-96. — Dans le n° de *mars:* étude confuse, mais documentée, sur la « Confession orthodoxe » attribuée à Pierre Mohila, métropolitain de Kiew; toutefois on y voit clairement que ce n'est qu'un document *théologique* et *scolastique*, plus ou moins bien rédigé, et dans lequel on a voulu relater « tout ce qui a rapport à la foi, ni plus ni moins, et seulement dans le sens des Pères » (p. 161-162).

* **Apologie du protestantisme par un protestant.** — M. Gaston Frommel, dont nous avons signalé, dans la livraison précédente (p. 394-397), les griefs contre l'espèce de protestantisme appelé « symbolo-fidéisme », a ainsi cherché à justifier le vrai protestantisme, dans la « Gazette de Lausanne » du 5 mai dernier, à l'occasion de la séparation de l'Eglise et de l'Etat en France:

« La méthode religieuse protestante se définit: la recherche de la vérité par le critère et sur la foi de la seule vérité, c'est-à-dire, dans le domaine spécial de la religion, par l'examen. Cet examen, puisque le protestantisme est chrétien, porte sur un objet donné: sur l'Evangile tel qu'en témoignent ses sources originelles et qu'il est intérieurement vécu par la conscience du croyant. L'unité du protestantisme lui vient donc de son objet, c'est-à-dire de l'Evangile. Elle est éminemment religieuse. Ses diversités, par contre, résultent de la méthode, qui est essentiellement individuelle et même individualiste. D'où il suit, qu'à le considérer de haut et du point de vue statique, on jugera par la solidarité religieuse qu'il réalise ou manque à réaliser entre ses membres, en l'un quelconque de ses moments, s'il vit davantage de son objet ou de sa méthode, s'il est plus chrétien ou s'il est plus protestant. Cette considération, toutefois, serait, à elle seule, souverainement injuste. Elle doit être complétée par une seconde considération. Le christianisme protestant s'est affirmé et dégagé du catholicisme médiéval par une réforme de la religion. Cette réforme qui date du XVIe siècle n'a fait que d'y commencer. Elle se poursuit sans cesse. Nous y sommes encore engagés, et n'avons d'autre instrument, pour la mener à bien, que l'application toujours plus rigoureuse d'un examen toujours plus pénétrant. On entrevoit, à ce simple énoncé, de quelle portée morale fut à l'origine et reste encore, pour le protestantisme, l'usage intransigeant de sa méthode. Et si, tout à l'heure, on pouvait mesurer sa vitalité chrétienne à ses aptitudes solidaristes, il convient maintenant, et tout à l'inverse, de l'apprécier à l'inflexible ténacité de son particularisme. Partagée entre ces deux tendances, l'une qu'elle doit à sa méthode et qui la pousse, par un fractionnement continu, à sauvegarder la sincérité de la foi personnelle, l'autre qu'elle doit à son objet et qui l'in-

cline à manifester dans l'amour la communion des croyants, quelles ont été, dès lors, les phases régulières et les étapes normales que la réforme protestante a fournies dans le monde ? Un coup d'œil jeté sur son histoire nous l'apprendra, pourvu qu'on prenne cette histoire là où les circonstances étrangères n'ont pas entravé son développement.

« Or, qu'y voyons-nous ? Aussi longtemps que durèrent les nécessités de la lutte, tant externe et contre le pouvoir politique qui prétendait la régenter, qu'interne et contre les éléments d'intellectualisme autoritaire qu'elle recelait encore, ce sont les scissions qui prédominent. Sectes sur sectes surgissent et se multiplient au point qu'en Angleterre et aux Etats-Unis d'Amérique on les compte par centaines. Et pourquoi surgissent-elles si nombreuses ? Manifestement afin d'assurer aux fidèles les droits de l'examen et de leur garantir l'intégrité de leurs convictions individuelles. Si bien qu'on crut pouvoir prédire d'avance la dissolution du protestantisme par l'unique application de sa méthode. Il n'en fut rien cependant. D'abord parce que, au sein même de cette recrudescence d'individualisme intraitable, une attraction contraire, l'attraction religieuse ne cessait de réunir ce qu'il avait séparé ; ensuite parce que, une fois cet émiettement purificateur terminé, une seconde période s'ouvrait, celle où libre enfin de l'héritage hétérogène qu'il avait reçu de ses origines, il pouvait désormais laisser cours aux inspirations proprement évangéliques qui l'appellent à rassembler, en vue de l'action commune et dans le service d'un même Maître, la famille de Dieu sur la terre. Chose curieuse, et pourtant naturelle lorsqu'on la considère sous l'angle que nous avons indiqué, ce sont les dissidences les plus dissidentes, les sectes les plus sectaires, ce sont les descendants du puritanisme le plus étroit qui ont inauguré cette seconde phase, la phase *œcuménique* de la vie protestante. Je ne puis ici, faute de place, citer l'ensemble des faits qui en témoignent. Je me borne à rappeler l'union récente des trois grandes Eglises libres d'Ecosse ; le rapprochement en « Eglise libre nationale » — c'est le titre auquel elles prétendent — des diverses sections du non-conformisme anglais par une confédération qui vient de tenir son dixième « Concile annuel » et englobe déjà 9652 pasteurs avec près de trois millions de communiants ; enfin le mouvement semblable qui se dessine au Canada, où les communautés presbytériennes, congrégationnalistes et méthodistes, comprenant plus du tiers de la nation, étudient en ce moment un projet de fédération. Ce sont là des faits, dont la haute portée ne saurait échapper à personne. Corroborés par beaucoup d'autres, de moindre envergure mais non de moindre importance, ils parlent clairement en faveur des aptitudes sociales du christianisme protes-

tant. Ils le prouvent capable, dès qu'un labeur suffisant de critique et de purification interne l'y a préparé, de s'organiser pour l'action *collective* en donnant corps à son unité spirituelle sans sacrifice aucun de ses principes.

« Qu'on y prenne garde toutefois. L'unité qu'il atteint de la sorte n'est pas du même ordre que celle du catholicisme. Il n'en procède point pour l'imposer par contrainte, du dehors et de haut. Il la conçoit spontanément; il y accède peu à peu; il se la propose comme une fin. Et la synthèse qu'il fournit, constamment respectueuse des droits individuels, ne sera jamais l'unité simple d'un corps brut, mais celle, organique, vivante et féconde, d'une confédération librement consentie. »

Cet exposé est plus spécieux qu'exact, en ce sens que l'on ne voit pas en quoi consiste « l'unité spirituelle » d'un système dans lequel on nie et affirme la divinité de J.-C., la trinité, l'inspiration des Ecritures, la réalité de l'incarnation, etc.; système dans lequel « l'objet », c'est-à-dire l'Evangile, est dépecé par « l'examen » au point qu'il n'en reste souvent que des ruines, à savoir, pas même un Christ historique, encore moins un Christ surnaturel, encore moins un Christ-Dieu. Lorsque quelques protestants sont d'accord pour affirmer soit le Christ historique, soit le Christ surnaturel, soit le Christ-Dieu, on en profite pour dire que cet accord n'est point imposé « par contrainte, du dehors et de haut », comme dans le catholicisme ! . . . comme si le catholicisme (que M. Frommel confond avec le papisme) *imposait* ces croyances *par contrainte*. Le catholicisme vrai, celui de l'ancienne Eglise chrétienne, constate, par le témoignage historique (le seul possible, le seul logique dans une question historique), quelle a été la doctrine professée de fait, universellement, constamment et unanimement par l'Eglise, dès le principe, doctrine reçue de J.-C. même par les apôtres et transmise par ceux-ci et par les Eglises apostoliques. Où y a-t-il une contrainte, une imposition, dans cette constatation faite selon toutes les règles de la critique historique la plus stricte ? Ce témoigne universel, constant, unanime, en matière de croyance historique, n'est-il pas une garantie mille fois supérieure à un examen individuel, qui peut être à la merci de l'arbitraire, de l'ignorance et des caprices de chaque individu, comme nous en avons mille preuves sous les yeux ? Peut-être M. Frommel s'imagine-t-il que ce travail de constatation historique n'est fait que par le pape et la hiérarchie, et que le simple fidèle en est exclu ? Il en est ainsi dans le papisme, où les consciences individuelles doivent, en effet, se soumettre à l'autorité de la hiérarchie, et même du pape seul. Mais telle n'est pas la situation des fidèles dans le catholicisme de l'ancienne Eglise : car chaque fidèle peut faire ce travail ; seulement

il doit le faire avec méthode, selon le critère historique susdit; la seule contrainte qu'il ait à subir est la contrainte historique des faits.

* **Aug. Sabatier attaqué par M. P. Farel.** — Il s'agit du volume si surfait du regretté doyen Aug. Sabatier sur « Les religions d'autorité et la religion de l'esprit ». M. P. Farel, théologien protestant, l'a jugé ainsi dans la *Revue de théologie (de Montauban)*, du 1er mars 1905 (pp. 137-139 et 155-159): « ... La théologie de Sabatier se réduit donc à n'être qu'*une psychologie*. C'est là ce que j'appelle une *mutilation* qui lui fait payer cher le droit d'être admise dans le chœur sacré. C'est d'ailleurs une psychologie *fort contestable* qui se lance dans l'étude *aventureuse* de l'état d'âme inconnu de l'homme primitif, et qui *se trompe assurément* quand elle expose l'état d'âme mieux documenté de Jésus. Aussi comprend-on que S. soit modeste pour la théologie et la réduise à ne faire jamais qu'une œuvre incomplète: « La forme intellectuelle qui exprime la foi est fatalement inadéquate à son objet et partant *symbolique* » (p. 513). Voilà enfin pour moi l'explication de ce fameux mot « symbolique » que je ne comprenais pas. Elle est donnée là par Sabatier, elle est confirmée par M. Ménégoz dans son article sur l'abbé Loisy et Aug. Sabatier... Symbolique signifierait inadéquate (Sabatier), approximatif (M. Ménégoz)... Le symbole des apôtres serait l'approximation des apôtres! Aussi la théologie selon Sabatier pourrait-elle se comparer à Pénélope... Aussi travaille-t-elle au jour le jour et pour l'heure qui passe... Nous avons trouvé que *sa théologie n'était pas une vraie théologie*, mais une psychologie; que serait-ce si nous allions découvrir que *sa religion n'est pas une vraie religion, mais tout autre chose?*...

« Dans la religion de l'esprit de Sabatier, Jésus est plutôt diminué, ramené dans le rang, dépouillé tout au moins de ses attributs métaphysiques, qu'on déclare se trouver en dehors de l'Evangile et induire en idolâtrie... On peut se demander si la religion de l'esprit de Sabatier est une religion réelle. D'abord, est-ce une religion chrétienne quand le Christ n'y est plus guère qu'à l'état de *souvenir*, *diminué* et *découronné?* Je crains que cette diminution soit appelée à s'accentuer encore et qu'à la fin Jésus étant déclaré et devenu inutile, il n'y ait plus en présence que l'homme et Dieu. Ce ne sera plus alors une religion chrétienne, sera-ce encore une religion? Je crains que l'homme y soit toujours plus exalté et que l'identification entre l'homme et Dieu y devienne si complète que l'homme ne reste seul et qu'il ne pense que tout ce qu'il s'accorde à lui-même, il l'accorde à Dieu et que Dieu le tient quitte... La religion de l'esprit de Sabatier est, pour moi, beaucoup moins une religion qu'une haute morale, c'est un stoïcisme

ayant contracté des éléments chrétiens *qu'il est plutôt destiné à perdre*, et Sabatier est un Sénèque dont il n'est pas douteux qu'il a connu St-Paul, *mais qui s'est bien affranchi de la doctrine de l'apôtre . . .* »

* **L'Eglise arménienne et le concile de Chalcédoine.** — M. Têr-Minassiantz, archidiacre du clergé d'Etschmiadsin, a publié, en 1904, un savant ouvrage sur son Eglise, ouvrage qui jette une lumière sur les motifs pour lesquels son Eglise n'a pas admis le concile de Chalcédoine. Les Bollandistes, dans la critique qu'ils en ont publiée (*Analecta Bollandiana*, T. 24, fasc. 2, p. 269-272), se sont exprimés ainsi : « Il est bien difficile de ne pas remarquer que les sympathies monophysites prirent en Arménie un air de plus en plus accusé, *à mesure que le nestorianisme gagnait du terrain en Perse parmi les oppresseurs exécrés*... M. Têr-M. estime qu'il ne faut pas demander aux dogmes d'être conséquents et que l'enseignement des chefs d'école monophysites peut et doit être isolé des corollaires qui s'en déduisent le plus naturellement. L'Eglise d'Arménie a fait, de cette distinction assez gratuite, une application plus arbitraire encore, s'il est vrai qu'elle professait les doctrines de Julien d'Halicarnasse dans le temps même où elle décrétait d'hérésie leur inventeur. Voilà de quoi fournir un argument topique à ceux qui trouvent que *le désir de se comprendre et de s'entendre ne brilla guère en ces luttes malheureuses*... L'auteur domine son sujet de très haut... Ce livre donne l'idée la plus avantageuse de l'activité scientifique qui règne aujourd'hui *dans certains centres du clergé arménien grégorien.* »

* **La « Revue internationale de théologie » et M. le chancelier Lias.** — Dans le n° du 5 mai 1905 du „Church Family Newspaper", notre ami M. le chancelier Lias s'est étonné que le dernier n° de la *Revue* contînt si peu de documents orientaux et anglicans. La chose n'est que trop facile à expliquer du côté des Orientaux, qui sont très occupés de leurs propres questions intérieures, et cette raison est peut-être plus fondée encore en ce qui concerne les anglicans, dont les divisions remplissent les journaux religieux. En pareil cas, il est naturel qu'on oublie les affaires du dehors, et que, si l'on parle de temps à autre de la question de l'union des Eglises, ce soit plutôt pour la mentionner que pour chercher à la résoudre. Le présent n° de la *Revue* contient un important article de M. le professeur Swetloff, qui prouve combien est ferme et persévérant le désir de nos amis de Russie de conduire à bonne fin les explications commencées. Il contient également un discours de M. Kiréeff où la même note est fermement

et éloquemment accentuée. Malgré les oppositions passagères de quelques théologiens russes et grecs qui ne connaissent qu'insuffisamment l'état des esprits et des questions en Occident, nous sommes persuadés qu'avec le temps nécessaire l'entente désirée se réalisera. *Labor improbus omnia vincit*, et surtout : *Quoniam omne quod natum est ex Deo, vincit mundum; et hæc est victoria quæ vincit mundum, fides nostra* (I Joann. V, 4).

Quant à la sympathie des anglicans, si elle nous fait aussi complètement défaut que l'affirme M. le chancelier Lias, nous nous joignons à lui pour le regretter. Mais nous n'en serions que peu surpris. L'Eglise établie d'Angleterre se peuple tous les jours davantage de prêtres et même d'évêques qui paraissent plus ultramontains que vraiment catholiques ; or il est évident que les anciens-catholiques, qui s'éloignent de la papauté anticatholique, ne sauraient être exactement compris de ceux qui s'en rapprochent. Nous n'en continuerons pas moins notre œuvre de réforme théologique, ecclésiastique et religieuse. Pour cette œuvre, il n'est pas nécessaire d'être nombreux : les impondérables sont quelquefois plus actifs et plus pénétrants que les colosses, en religion surtout. Nous avons réussi à provoquer depuis 1873, dans le clergé romaniste, un grand mouvement de recherches théologiques, mouvement que les prochains événements de France ne feront que fortifier, et qui ne pourra que se rapprocher de l'ancien-catholicisme. Les formes et les attitudes ecclésiastiques seront peut-être différentes, mais l'esprit des unes et des autres sera le même. Cette œuvre considérable, qui aura certainement son contre-coup dans toute l'Eglise romaine en Allemagne, en Autriche et ailleurs, suffira amplement à notre zèle et à nos efforts. Si l'Eglise anglicane nous refuse sa sympathie dans cette nouvelle phase de la réforme catholique, ce sera probablement à son détriment : car son insularité théologique, déjà trop grande, le deviendra davantage encore. Les protestants n'auront sans doute pas cette indifférence, pas tous du moins. M. le chancelier Lias peut voir déjà, par ces réflexions, quoique très incomplètes, que la mission des anciens-catholiques ne fait que croître en importance, malgré la défection de quelques amis, et que, loin de nous décourager, nous sommes plus laborieux que jamais.

Le Directeur-Gérant : Prof. Dr E. MICHAUD

Berne. — Imprimerie STÄMPFLI & CIE.

Verlag von C. A. Schwetschke und Sohn, Berlin W. 35.

Bischof von Anzer

die Berliner amtliche Politik und die evangelische Mission.

Von

Friedrich Nippold.

Preis Mk. 1. 80.

Römische Taktik

in den Vereinigten Staaten.

Von

Karl Knortz,

Evansville, Indiana.

Preis Mk. 1.50.

Beiträge zur Reformationsgeschichte.

Bibliographia Brentiana.

Bibliographisches Verzeichnis der gedruckten und ungedruckten Schriften und Briefe des Reformators Johannes Brenz. ☆ Nebst einem Verzeichnis der Literatur über Brenz, kurzen Erläuterungen und ungedruckten Akten.

Mit Unterstützung der Württembergischen Kommission für Landesgeschichte

bearbeitet von

Lic. Dr. **W. Köhler,**

Privatdozenten an der Universität Giessen.

Verlag von C. A. Schwetschke und Sohn, Berlin W. 35.

Lic. Friedr. Reinh. Lipsius:

Kritik der theologischen Erkenntnis.

Preis Mk. 5. 50.

Dr. Emil Ott:

Die Religionsphilosophie Hegels,

in ihrer Genesis dargestellt und in ihrer Bedeutung für die Gegenwart gewürdigt.

Preis Mk. 3. —.

D. Georg Graue:

Selbstbewusstsein und Willensfreiheit,

die Grundvoraussetzungen der christlichen Lebensanschauung mit besonderer Berücksichtigung ihrer modernen Bestreitung geprüft und dargestellt.

Preis Mk. 3. 20.

Dr. Karl Heim:

Das Weltbild der Zukunft.

Eine Auseinandersetzung zwischen Philosophie, Naturwissenschaft und Theologie.

Preis Mk. 4. —, gebunden Mk. 5. —.

Professor Goswin Uphues:

Religiöse Vorträge.

Preis Mk. 1. 80, kartonniert Mk. 2. 40.

Professor Dr. J. Kohler:

Der Geist des Christentums.

Preis Mk. 1. 20.

Professor D. A. Dorner:

Grundprobleme der Religionsphilosophie.

Vorträge. Preis Mk. 3. 20.