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

Band: 14 (1906)

Heft: 53

Rubrik: Variétés

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: 04.07.2025

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

VARIÉTÉS.

I. — „Die Beichtpflicht."

Die Arbeiten, mit welchen Bischof Egger, Professor Schanz und Dr. Kirsch auf Grund der hl. Schrift und der kirchlichen Überlieferung zu beweisen suchten, dass der katholische Christ von Anfang an zur Erlangung der Sündenvergebung verpflichtet gewesen sei, vor dem Priester ein spezielles Sündenbekenntnis abzulegen, scheinen in römisch-katholischen Kreisen nicht als genügend angesehen zu werden, was ich vollkommen begreife. Wieder ist eine Schrift über den gleichen Gegenstand erschienen. Unter dem Titel: „*Die Beichtpflicht*" hat der Subregens *Joseph Gartmeier* am erzbischöflichen Klerikalseminar zu Freising im Jahre 1900 der theologischen Fakultät in München eine Dissertation eingereicht, in welcher er „die katholische Lehre von dem göttlichen Ursprung der Beichtpflicht" behandelte. Die Fakultät verlieh dem Verfasser die Doktorwürde. Da nun die genannte Lehre „auch in unsern Tagen besonders heftig bestritten und bekämpft worden ist", hielt es Dr. Gartmeier „nicht für überflüssig, neuerdings aus Bibel und Tradition nachzuweisen, dass die Beichte vor dem Priester auf göttlicher Anordnung beruht", und daher seine Dissertation der Öffentlichkeit zu übergeben (Regensburg, 1905). Es kann jedoch nicht richtig sein, dass die „*vorliegende Arbeit*" schon im Jahre 1900 der theologischen Fakultät an der Universität München überreicht worden ist; denn der Verfasser nimmt in der „vorliegenden" Schrift auch Bezug auf Publikationen, die *seit* dem Jahre 1900 erschienen sind. Von meinen eigenen Arbeiten scheint er nur die beiden gegen Bischof Dr. Egger gerichteten Broschüren zu kennen. Immerhin habe ich die Ehre, „zu den lautesten Rufern im Kampfe gegen die Beichtpflicht im katholischen Sinne" gerechnet zu werden; es wird mir

sogar vorgeworfen, dass ich mich nicht bloss „gegen die obligatorische Verpflichtung“ zur Privatbeichte, sondern auch „*gegen den sakramentalen Charakter*“ einer solchen Beichte ausspreche (S. 23). Dieser Vorwurf ist eben so wahr wie die Behauptung, die „vorliegende“ Schrift, in der Publikationen vom Jahr 1901 bis 1903 berücksichtigt werden, sei schon im Jahre 1900 als Doktordissertation entstanden. Ich muss aber allerdings zugeben, dass Gartmeier auf meine Erklärung der einschlägigen Bibelstellen und auf meine Darstellung der Lehre der Kirchenväter nicht näher eingeht und z. B. meine Schrift: „Die kirchliche Sündenvergebung nach der Lehre des hl. Augustin“ gar nicht zu kennen scheint. Ich habe daher keine Veranlassung, auf meine eigenen Auseinandersetzungen zurückzukommen. Aber es dürfte für die Leser der *Revue* nicht uninteressant sein, zu erfahren, wie der neueste Verteidiger der Beichtpflicht die heutige römische Theorie „historisch-dogmatisch“ rechtfertigt.

Gartmeier teilt die von Dr. Kirsch vorgetragene Anschauung, nach welcher das Busssakrament ursprünglich kein „formierter Akt“ gewesen sein soll, gar nicht, sondern meint, der Heiland habe, „*wie die Kirche lehrt*“, eine „*ganz bestimmte Form*“ der Bussübung vorgeschrieben, und diese „bestimmte Form“ bestehe darin, dass man „die erkannten und bereuten Sünden aufrichtig und demütig einem verordneten Priester zu beichten“ habe (S. 3 f.). Denn unter „sakramentaler Beichte“ versteht man nach Gartmeier (S. 10) „das spezielle Bekenntnis der nach der Taufe begangenen und noch nicht — im Sakrament — erlassenen Sünden, welches der Pönitent dem verordneten Busspriester zum Behufe der Lossprechung macht“. Daher ist ein Bekenntnis in allgemein gehaltenen Ausdrücken (wie beim sogenannten Staffelgebet) „nicht sakramental“; „es wirkt nicht *ex opere operato,* sondern ist nur ein Gebet der Kirche um Nachlass lässlicher Sünden und Sündenstrafen“ (S. 11). Ob das Gebet wenigstens *diese* Wirkung tatsächlich hat oder nicht, verschweigt uns der Verfasser; auch sagt er uns leider nicht, warum sich denn der Bussakt vor der Feier der heiligen Eucharistie nur auf lässliche Sünden und Sündenstrafen erstreckt und erstrecken kann. Auch das *öffentliche* Sündenbekenntnis, das in den ältesten Zeiten vorkam, „hatte vielfach nicht den Charakter eines sakramentalen Bekenntnisses“. „Prinzipiell“

hätte es das zwar sein können; aber es gehörte zur Kirchendisziplin *„und war nicht für alle vorgeschrieben“*, während das spezielle Bekenntnis, „wie die Kirche lehrt“, bekanntlich für alle Gläubigen, die zu den Unterscheidungsjahren gelangt sind, vorgeschrieben ist und jedes Jahr wenigstens einmal abgelegt werden muss.

So hat denn der Verfasser seine Aufgabe mit wünschenswerter Klarheit umschrieben. Er will und muss beweisen, dass Christus einen „formierten Akt“ angeordnet hat, der darin besteht, dass jeder Gläubige von Zeit zu Zeit in reumütiger Anklage, zum Zwecke, die Lossprechung zu erlangen, vor dem Priester „als Stellvertreter Gottes“ (S. 12) ein spezielles Bekenntnis der nach der Taufe begangenen und noch nicht gebeichteten Sünden ablegt. Dass *„der Stellvertreter Gottes“* bei diesem Akte als Richter funktioniert, darf man als selbstverständlich ansehen. Ob nur die schweren oder auch die lässlichen Sünden zu beichten sind, — wo die Grenze zwischen diesen beiden Klassen ist, — dass alle Gläubigen zur Beichte verpflichtet sind, — dass jedes Jahr eine Beichte abzulegen ist, — dass auch die Art und Zahl der Sünden und die „nötigen Umstände“ anzugeben sind: das alles gehört nun freilich auch zur „Beichtpflicht“, „wie sie die Kirche lehrt“; aber man wird dem Verfasser verzeihen, wenn er nicht alle diese Dinge aus der hl. Schrift und der kirchlichen Überlieferung rechtfertigt; seine Doktordissertation wäre ja gar zu umfangreich geworden! Wer den Gegenstand einigermassen kennt, wird ohnehin dem Verfasser nur mit einem gewissen Grauen auf der halsbrecherischen Bahn folgen, auf welcher er wenigstens das eine erfahren soll, dass der Heiland die „ganz bestimmte Form“, dem verordneten Busspriester ein spezielles Sündenbekenntnis abzulegen, vorgeschrieben hat. Fassen wir Mut und wagen wir es, dem Verfasser einige Schritte nachzugehen.

Zunächst wird auf Apostelgeschichte 19, 18 verwiesen und die Meinung befürwortet, die „gläubig gewordenen“ Zauberer in Ephesus, die ihre bisherigen Praktiken *(πράξεις)* erzählten, seien getaufte Christen gewesen, die ihr sündhaftes Treiben auch nach Empfang der Taufe noch fortgesetzt hatten, endlich aber zu besserer Einsicht gekommen waren und sich nun der Beichtpflicht unterzogen. Doch wird diese Exegese schliesslich wieder preisgegeben; es werde ja nicht gesagt, dass das Be-

kenntnis „vor den Aposteln oder Priestern“ abgelegt worden sei; allein es sei doch möglich, dass auch hier schon von „sakramentaler Beichte“ die Rede sei (S. 27). Es folgt eine Besprechurg der Stelle 1. Joh. 1, 9: Auch diese Stelle bilde „kein Beweismoment *gegen* das sakramentale Bekenntnis“. Ich meine im Gegenteil, am angeführten Orte sei allerdings von einem sakramentalen Bekenntnis die Rede; das vom Apostel geforderte Bekenntnis hat ja die Wirkung, „dass uns Gott die Sünden vergibt und uns von aller Untugend reinigt“. Was verlangt man denn sonst noch von einem „sakramentalen Bekenntnis“? Nur spricht Johannes freilich nicht von einer speziellen Beichte vor dem Priester, sondern einfach von einem Bussakt, mit welchem die Christgläubigen ihre Sündhaftigkeit in Demut anerkennen und bekennen. Einlässlicher wird (S. 28—34) Jak. 5, 16 behandelt. Gartmeier kommt zum Schluss, die „natürlichste Erklärung“ dieser Stelle sei die, nach welcher die Mahnung: „Bekennet *einander* eure Sünden“, so viel heisst wie: Beichtet dem *Priester*. Immerhin scheinen also doch die Apostelgeschichte und die apostolischen Briefe keine Zeugnisse zu enthalten, mit denen sich „einwandfrei“ beweisen liesse, dass schon die apostolische Kirche allen Gläubigen ein spezielles Sündenbekenntnis vor dem Priester zur Pflicht gemacht und dieses Bekenntnis als die „sakramentale Beichte“ angesehen habe. Gerade das aber sollte Gartmeier beweisen oder doch wenigstens ohne Verdrehung der hl. Schrift wahrscheinlich machen können.

Ebenso kläglich ist der Beweis ausgefallen, dass Christus die „Beichtpflicht“ im angegebenen Sinne gelehrt und zur Bedingung der Sündenvergebung gemacht habe. Der Verfasser beruft sich dafür auf Matth. 16, 19; 18, 18; Joh. 20, 21—23 (S. 34—43). Er findet, dass die Worte: „Dir will ich die Schlüssel etc. Was du binden wirst etc.“, zu „den deutlichsten gehören, die Jesus während seines ganzen Lehrwandels gesprochen hat“. In den Schlüsseln liege „die ganze legislative Autorität des Kirchenoberhauptes, Glaubensentscheidungen zu geben, sowie die Gläubigen auf Erden durch Vorschriften zu verpflichten, zu binden oder sie davon zu entbinden, die ganze Vollmacht der Kirchengebote und des Ablasses ausgesprochen“. Nun ist unzweifelhaft, dass der Papst als „Kirchenoberhaupt“ die spezielle Beichte vor dem Priester zur Bedingung der

Sündenvergebung macht und sehr oft Ablässe erteilt. *Wenn er dazu von Christus bevollmächigt worden ist,* so steht fest, dass Christus die Ohrenbeichte im römischen Sinne eingesetzt hat. „Das Binden und Lösen aber verhält sich zur Schlüsselgewalt wie der usus auctoritatis zur vis auctoritatis.“ Folglich hat auch das „Binden und Lösen“ die Verleihung der Gewalt, die Gläubigen zur speziellen Beichte vor dem Priester zu verpflichten, zur Voraussetzung! Dass nämlich „zur Summe der kirchlichen Gewalten auch die Macht der Sündenvergebung gehört“, ergibt sich aus Joh. 20, 21—23. Mit den hier mitgeteilten Sendungsworten schickt der auferstandene Erlöser am Abend des Ostertages seine Jünger zu *den bereits getauften Gläubigen;* denn da Matth. 28, 16—20, wo von einer Erscheinung in Galiläa die Rede ist, der Erlöser *später* die Taufe als das Sakrament der Sündenvergebung eingesetzt hat, so kann *„ein anderer und zweiter Sündenerlass* (der Joh. 20, 23 gemeinte) *nur für die Getauften gelten“* (S. 42). — Das ist eine Beweisführung, die ich volens nolens als höchst originell anerkennen muss und auf die, meines Wissens, vor Dr. Joseph Gartmeier kein Mensch gekommen ist. Wir hätten also anzunehmen, der auferstandene Erlöser habe bei seiner ersten Erscheinung am Auferstehungstage die Jünger vorerst zu Beichtvätern für die Gläubigen gemacht, auf dem Berg in Galiläa hingegen mit dem Auftrag betraut, allen Heidenvölkern das Evangelium zu predigen und die Gläubigen durch die hl. Taufe in die christliche Kirche aufzunehmen. Und diese Theorie wird unter dem Patronat der theologischen Fakultät vorgetragen, der einst ein Döllinger und Friedrich angehört haben!

Der nun (S. 43—51) versuchte Nachweis, dass die den Aposteln verliehene Gewalt der Sündenvergebung auf die Hierarchie übergegangen sei, ist nach dem bereits Gesagten entbehrlich. Ebenso bedarf es keines Beweises, dass diese Gewalt die Verpflichtung der Gläubigen zu einem speziellen Sündenbekenntnis voraussetze, *wenn* die von Christus eingesetzte „sakramentale Beichte“ *wirklich* das „spezielle Bekenntnis der Sünden vor dem verordneten Busspriester zum Behufe der Lossprechung“ wäre, was aber freilich auch Gartmeier nicht zu beweisen vermag. Er wiederholt in dieser Hinsicht lediglich den bekannten „Vernunftschluss“ der Dogmatiker, auf den Dr. Kirsch „vollständig verzichtet“ („Zur Geschichte der ka-

tholischen Beichte", S. 22): um in gerechter Weise die Sünden behalten oder nachlassen zu können, muss der Beichtvater die Sünden und die Disposition des Sünders kennen, folglich ein spezielles Bekenntnis fordern. Dass der Heiland auch sonst bei der Aussendung seiner Jünger den Fall berücksichtigt, dass seine Boten keine Aufnahme finden und daher die Unbussfertigen in ihrer Gottentfremdung lassen müssen (Matth. 10, 14 ff.; Mark. 6, 11; Luk. 9, 5; 10, 10 ff.; vergl. Apostelgesch. 13, 5; 18, 6), scheint Gartmeier noch nirgendwo gelesen zu haben; er kann sich daher das Sündenbehalten und Sündenerlassen nur von der Vorenthaltung, beziehungsweise Erteilung der Absolution nach erfolgter Privatbeichte eines Christgläubigen erklären. Diese Missdeutung der erhabenen Sendungsworte des auferstandenen Erlösers verschafft ihm den grossen Vorteil, die Absolution als einen *actus stricte judicialis* (von Gartmeier unterstrichen) hinstellen zu können (S. 53). Darauf legt er nun grosses Gewicht (S. 52—60). Wir finden da folgendes Argument: Hat der Landesherr einmal ordentliche Richter eingesetzt, so haben sich die Bürger an sie zu wenden und ihnen ihre Sache vorzutragen. Incognita causa non fit judicium; kennt der Richter die Sache nicht, so spricht er auch kein Urteil. Die Anwendung ergibt sich von selbst: „Die Priester sind Richter der Seele" (S. 55).

Diese Ausführungen bezeichnet Gartmeier als „Schriftbeweis". Es folgt nun der „Traditionsbeweis". Hier muss der Verfasser mit dem fatalen Bekenntnis beginnen, „dass die Busspraxis im allgemeinen, *wie die Ablegung der Beichte im besondern, anfangs etwas anders gestaltet war wie gegenwärtig*" (S. 63). Er hätte deutlicher sagen sollen, dass man leider in den ersten Jahrhunderten für eine allgemeine „Beichtpflicht" der Gläubigen im Sinne der römischen Kirche auch nicht ein einziges Zeugnis ausfindig machen kann. Statt das offen zu gestehen, sucht Gartmeier seine Leser auf den Gedanken zu bringen, die ersten Christen hätten so heiligmässig gelebt, dass sie nichts zu beichten hatten (S. 63—65). Doch kennt er die Praxis, nach welcher grobe Vergehen den lebenslänglichen Ausschluss vom Abendmahl nach sich zogen oder doch nur eine einmalige Rekonziliation zuliessen (S. 65 ff.). Aber auch da erlaubt er sich die willkürlichsten Mutmassungen und Behauptungen. So ist er der sonderbaren Meinung, die fraglichen Sünder hätten

in dem Moment, in welchem sie sich der Kirchenbusse unterwarfen, die „wirkliche Absolution erhalten, welche die Sünden tilgte“ (S. 71), und der Akt der Rekonziliation nach geleisteter Busse habe bloss Bedeutung gehabt pro foro externo!

Nach derartigen Leistungen ist der Leser auf die Behandlung, die Gartmeier den patristischen Zeugnissen angedeihen lässt, genügend vorbereitet. Auch diese Abschnitte strotzen von Unterschiebungen, Missdeutungen und rein willkürlichen Behauptungen. Man urteile selbst: Wenn in der *Didache* den Gläubigen das Gebot gegeben wird: „In der (gottesdienstlichen) Versammlung bekenne deine Sünden“, so ist Gartmeier der Meinung, eine derartige Vorschrift sei „eigentlich doch nur dann begründet, wenn jeder ein spezielles Sündenbekenntnis ablegen musste“ (S. 73). In diesem Falle dürfte man das *ἐν ἐκκλησίᾳ* wohl auch schon von dem Gebäude verstehen, in welchem sich die Beichtstühle befinden. Die in Frage stehende Weisung der „Didache“ ist auch in den sogenannten *Barnabasbrief* übergegangen. So bekommt Gartmeier aus dem apostolischen Zeitalter ein zweites Zeugnis für die von ihm behauptete „Beichtpflicht“ (S. 74). Ein drittes und viertes Zeugnis findet er im Brief des römischen Klemens und in der als zweiter Klemensbrief überlieferten Homilie. Er ist also auch der Ansicht, die Christgläubigen zu Korinth, die ihre Priester widerrechtlich *abgesetzt* hatten und nun aufgefordert werden, das begangene Unrecht reumütig zu gestehen, seien damit an die Pflicht erinnert worden, den abgesetzten Priestern zu beichten! In der zitierten Homilie ist *ἐξομολογεῖσθαι* allerdings nicht von der Lobpreisung Gottes, sondern vom Sündenbekenntnis zu verstehen; gemeint aber ist das Bekenntnis, das der im Glauben Unterrichtete mit dem Verlangen nach der Taufe ablegt; darum wird an die Pflicht erinnert, das *ἐξομολογεῖσθαι* zu üben, solange es noch Zeit sei, also die Taufe nicht bis zur Todesstunde aufzuschieben, wie das sehr häufig vorkam.

Gartmeier muss gestehen, dass „die ältern Kirchenväter, wo sie von dem Bekenntnis der Sünden handeln, *selten ausdrücklich* bemerken [wirklich sehr selten!], *dass dieses Bekenntnis vor dem Priester stattfinden soll*“. Allein das beunruhigt ihn gar nicht; er weiss von vornherein, dass die Kirchenväter „*jedenfalls ein spezielles Sündenbekenntnis voraussetzen, welches auch in Gegenwart eines Priesters abgelegt worden ist*“ (S. 77).

Da Gartmeier auch Dinge weiss, die nirgendwo gesagt sind, ist der Gegner, der sich nur auf wirkliche Zeugnisse stützt, von vornherein geschlagen. Ich verzichte daher darauf, dem Verfasser, der seinen „Traditionsbeweis“ auf weitern hundert Seiten in der begonnenen Weise fortsetzt, noch länger zu folgen. Es ist selbstverständlich, dass er die „Beichtpflicht“ in dem von ihm gemeinten Sinn *auch nicht mit einem einzigen Zeugnis aus der Zeit der Kirchenväter belegen kann.*

Da jedoch Dr. Gartmeier wiederholt auch auf die „*Erwiderung*“ Bezug nimmt, mit der ich die von Bischof Dr. Egger versuchte Widerlegung meiner Broschüre: „Die obligatorische römische Ohrenbeichte eine menschliche Erfindung“, beantwortet habe, so interessierte mich insbesondere die Art, wie er mit den aus den Schriften der beiden grössten Kirchenväter des Morgen- und Abendlandes hergenommenen Zeugnissen verfuhr. Ich erkenne nämlich gern an, dass den Äusserungen des hl. Chrysostomus und des hl. Augustin für die Lehre und Übung der alten Kirche entscheidende Bedeutung zukommt. Es ist auch von vornherein gewiss, dass die beiden grossen Bischöfe, die in allen ihren Schriften die kirchlichen Zustände und religiösen Anschauungen und Übungen ihrer Zeit berücksichtigen, eine *allgemeine Verpflichtung, von deren Erfüllung die Erlangung der Sündenvergebung abhing, nicht ausser acht lassen konnten, sondern sehr häufig und eindringlich erörtern mussten.* Darum habe ich mir Mühe gegeben, alle Äusserungen zu prüfen, auf die sich die römischen Theologen zu berufen pflegen, wenn sie behaupten, schon Chrysostomus und Augustinus hätten eine allgemeine Beichtpflicht im heutigen römischen Sinne gekannt. Die Lehre des hl. Chrysostomus wurde in der „*Erwiderung*“ besprochen. Obwohl aber Gartmeier diese Schrift kennt und wiederholt zitiert, würdigt er doch das betreffende Kapitel keiner nähern Beachtung. Ich hätte das um so eher erwarten dürfen, je weniger es ihm möglich war, in den Werken des hl. Chrysostomus andere und bessere Zeugnisse zu finden als Bischof Dr. Egger, gegen den ich mich wende. Zu meinem Erstaunen wiederholt Gartmeier in neuer Einkleidung einfach die schon von Bischof Egger in der Schrift: „Die Beichte in der hl. Schrift und in der katholischen Kirche“ angerufenen Äusserungen. Mit verblüffender Gemütsruhe behauptet er wieder, Nektarius, der Vorgänger des hl. Chrysostomus, habe wohl den

Busspriester, vor den schwere Vergehen zu bringen waren, abgeschafft, nicht aber die allgemeine Beichtpflicht (S. 114). Aus den „Schriften eines *Chrysostomus*“ gehe mit „*unzweifelhafter Gewissheit*“ hervor, dass auch nach Nektarius gebeichtet wurde — „nur mit dem Unterschiede, dass nun . . . *die geheime Beichte und Busse* fast allein in Übung war“ (S. 115). Für diese „unzweifelhafte Gewissheit“ beruft sich Gartmeier darauf, dass ja Chrysostomus vom Priestertum sehr hoch denke, die Gläubigen eindringlich zur Gewissenserforschung auffordere, ihnen die ἐξομολόγησις zur Pflicht mache, vom „Seelenarzt“ rede, dem die Wunden zu zeigen seien, u. s. w. Die bezüglichen Stellen findet man in der erwähnten Schrift von Bischof Egger und in meiner „Erwiderung“. Wer Gartmeiers Erläuterungen als wissenschaftliche oder auch nur als redliche Auseinandersetzungen hinnimmt, kann nur staunen, dass der Verfasser doch gestehen muss, es fehle nicht an Leuten, „*die fürchteten, dieser Kirchenvater* (Chrysostomus) *möchte in Beziehung auf die Beichte nicht ganz richtig gedacht haben*“ (S. 115). Trotz der angeblichen „unzweifelhaften Gewissheit“ steht also doch der hl. Chrysostomus bei einigen Leuten im Verdacht, in Sachen der Beichte nicht ganz orthodox gewesen zu sein! Glücklicherweise kennt Gartmeier die „Tradition“ der römischen Theologen, die ohne nähere Prüfung einander einige Zitate nachschreiben, aus denen sich ergeben soll, dass auch schon der grösste orientalische Kirchenvater die allgemeine „Beichtpflicht“ *im römischen Sinne* gelehrt habe.

Wollte ich den neuesten Verteidiger der „Beichtpflicht“ widerlegen, so müsste ich wiederholen, was in der „Erwiderung“, S. 33—47, steht. Ich verzichte darauf, benutze aber mit Vergnügen die Gelegenheit, *in diesem Punkt* einem von mir — ich bekenne es aufrichtig — nicht immer respektvoll behandelten römischen Theologen Anerkennung und Lob zu zollen. Der Theologe ist Dr. *P. A. Kirsch*. Auch Dr. Kirsch kennt meine „Erwiderung“ sehr gut. Er fand darin zu meiner Verwunderung eine „Häufung von hasserfüllten Phrasen und unparlamentarischen Ausdrücken“ (Kirsch, Zur Geschichte der katholischen Beichte, S. 3); aber er hat sie gelesen und ist, was Chrysostomus betrifft, beinahe zu der Ansicht gelangt, die sich jedem ehrlichen Forscher aufdrängt.

Dr. P. A. Kirsch sagt („Zur Geschichte der katholischen Beichte“, S. 76):

„Wir kommen zu Johannes Chrysostomus, dem Zeitgenossen des hl. Augustinus. Finden wir bei ihm ein *offenkundiges* (von Kirsch unterstrichen) Zeugnis für die Privatbeichte? Wir tragen kein Bedenken, diese Frage zu verneinen. Rauscher schreibt hierüber: ‚Es ist ganz verfehlt, wenn man sich für die Existenz der Privatbeichte in Konstantinopel oder Antiochien auf Chrysostomus beruft. Denn an keiner Stelle spricht Chrysostomus in erkennbarer Weise von einer solchen Privatbeichte; an vielen Stellen empfiehlt er das Bekenntnis der Sünden vor Gott, an vielen Stellen setzt er diesem das öffentliche Bekenntnis vor den Menschen entgegen *und rät von diesem ab.* Es ist gewiss möglich, dass er die Privatbeichte vor dem Priester kannte, aber auffallend ist es doch sehr, dass er in seinen vielen Reden und Schriften *sie niemals erwähnt hat.*‘ Wir [Dr. Kirsch] fügen hinzu: noch auffallender ist es, dass der Kirchenlehrer in seinem Werke „Über das Priestertum“ *nicht auf die Privatbeichte zu reden kommt.* Hier handelt er doch in ausgesprochener Absicht über die Würde und Bürde des Priestertums; aber von der Bürde des Beichthörens, und das ist sie gewiss [?], redet er kein Wort. Wohl schreibt er den Priestern die Gewalt über die Sündennachlassung zu, wenn er rühmt, die Priester hätten eine Gewalt, die weder den Engeln noch den Erzengeln verliehen sei; denn ihnen allein gelte das Wort: Welchen ihr die Sünden nachlassen werdet u. s. w. Dies gilt aber ebenso für die öffentliche Beichte.“

So weit Dr. Kirsch am angeführten Orte. Mit dem letzten Satz macht er das wohlbegründete Zugeständnis, dass nicht bloss die Privatbeichte sakramentale Bedeutung habe, wie Dr. Gartmeier mit vielen römischen Theologen zu glauben scheint. Allein es ist nicht richtig, wenn Dr. Kirsch als selbstverständlich voraussetzt, dass Chrysostomus an der fraglichen Stelle (De sacerdotio l. III, n° 5 s.) eben doch von der Sündennachlassung in der Form einer *Beichte* rede. Der grosse Kirchenvater spricht in den jener Stelle folgenden Sätzen ausdrücklich von der *Taufe* und der *Eucharistie,* welche der Priester zu vollziehen habe. Indem die genannten Theologen das verschweigen, bekunden sie nur wieder, wie willkürlich sie mit den patristischen Zeugnissen verfahren. Die Meinung aber, es sei „gewiss möglich“, dass Chrysostomus „die Privatbeichte vor dem Priester *kannte*“, hat wirklich etwas für sich. Chrysostomus *kannte* ja gewiss die

von seinem Vorgänger *abgeschaffte* Übung, nach welcher Sünder, die infolge skandalöser Vergehen von der Kommunion ausgeschlossen worden waren, zur Wiedererlangung der kirchlichen Rechte vor dem Busspriester zu erscheinen und die von ihm verhängte Busse auf sich zu nehmen hatten. Diese freilich nur *einmal* im Leben zulässige Rekonziliation konnte man *insofern* eine Privatbeichte nennen, als der Büsser im angegebenen Fall persönlich mit dem Busspriester in Beziehung zu treten hatte. Unter Chrysostomus aber war und blieb diese Übung *abgeschafft, und eine andere Privatbeichte gab es nicht.* Darauf spielt Chrysostomus jeweilen an, wenn er betont, dass das *ἐξομολογεῖσθαι* oder die *ἐξομολόγησις nur vor Gott* und nicht auch vor Menschen zu geschehen habe. Gott oder Christus — und nicht der Priester — ist dem hl. Chrysostomus der „Seelenarzt". (Vergleiche die bezüglichen Äusserungen in meiner Schrift „Erwiderung", S. 41 ff.)

Einer geradezu frivolen Leichtfertigkeit macht sich Dr. Gartmeier schuldig bei der Behandlung der Zeugnisse aus den Werken des hl. Augustin (S. 150—160). Er behauptet, nach Augustin sei „die Ablegung des Sündenbekenntnisses *vor dem Priester*" (von Gartmeier unterstrichen) „eine der wichtigsten Forderungen", an welche Christus die Erlangung der Sündenvergebung geknüpft habe. Für diese Behauptung beruft er sich sofort auf eine Predigt, von der er *weiss,* dass sie dem hl. Augustin *unterschoben* ist, den sogenannten sermo 392. Er meint freilich, man „dürfe das Entstehen dieser Predigt wenigstens in seine — Augustins — Zeit versetzen" (S. 151, Anmerkung). Auch das ist falsch. Übrigens wird in der fraglichen Predigt zur *öffentlichen* Bussübung aufgefordert und die Busse des Kaisers Theodosius als nachahmungswertes Vorbild bezeichnet. Von Theodosius aber weiss man, dass er im Jahr 390 in Thessalonich etwa 7000 meistens unschuldige Leute niederhauen liess, dafür von Bischof Ambrosius exkommuniziert wurde und sich nun der Kirchenbusse unterzog. Dass sich der Kaiser Theodosius im heutigen römischen Sinne der Privatbeichte unterzogen habe, behauptet kein vernünftiger Mensch. Die fragliche Predigt beweist also in unserer Sache nichts.

Hiervon war auch in meiner Schrift: „Die kirchliche Sündenvergebung nach der Lehre des hl. Augustin" (S. 50 ff.), die Rede. Dr. Gartmeier nimmt wohlweislich von dieser Schrift,

mit der ich nach einem protestantischen Urteil „offene Türen“ eingerannt haben soll, keine Notiz, obwohl sie schon 1902 erschienen ist und ihm wenigstens durch die verunglückte Entgegnung „Altkatholische Angriffe“ von Dr. P. A. Kirsch bekannt geworden sein muss. Dass im Abendland grobe Missetäter, die von der Kommunion ausgeschlossen worden waren, jedoch die kirchlichen Rechte wieder zu erhalten wünschten, sich an den Bischof zu wenden und der von ihm auferlegten Busse zu unterwerfen hatten, aber nur einmal im Leben zu einer solchen Bussübung zugelassen wurden — das ist eine notorische Tatsache, die hier keiner weitern Erörterung bedarf. Allein damit ist die allgemeine „Beichtpflicht“ im heutigen römischen Sinne noch lange nicht bewiesen. Von einer Beichtpflicht der Gläubigen, die nicht exkommuniziert waren, redet der hl. Augustin in seinen umfangreichen Werken auch nicht ein einziges Mal. Das haben die mittelalterlichen Theologen so gut gemerkt, dass sie es für nötig hielten, die zahlreichen Schriften des genannten Kirchenvaters noch um einige zu vermehren, in denen das Gegenteil von dem steht, was Augustin wirklich gesagt hat, und *nachgetragen* wird, was er *notwendig hätte sagen müssen,* wenn er von einer Beichtpflicht im heutigen römischen Sinne Kenntnis gehabt hätte. Dr. Gartmeier sah sich gezwungen, zu dieser unlautern Quelle Zuflucht zu nehmen. Gestehe er doch lieber, dass leider auch der hl. Augustin wie der hl. Chrysostomus *„in Beziehung auf die Beichte nicht ganz richtig gedacht habe“*.

Für einen römischen Theologen steht nämlich in Deutschland — nicht in Frankreich — immer noch fest, dass in Beziehung auf die Beichte die tridentinische Synode richtig gelehrt hat. Die Lehre dieser Synode steht aber mit der Lehre und Übung der grossen Kirchenväter der ersten Jahrhunderte in offenkundigem *Widerspruch*. Wir Altkatholiken erlauben uns, so zu denken und zu lehren wie etwa ein Chrysostomus oder etwa ein Augustinus. E. H.

II. — Erreurs et aveux de M. Turmel au sujet de l'ecclésiologie de St. Cyprien.

Ces erreurs et ces aveux se trouvent dans un article de la « Revue catholique des Eglises » (octobre 1905, p. 454-471). Comme savant, M. T. cite des textes et avoue quelques-unes des conséquences qui jaillissent de ces textes; mais, comme romaniste, il cherche à sauver, autant qu'il peut, la papauté romaine. Ce n'est pas commode, et il le sent, comme on le verra. Ses aveux n'en ont que plus de prix et lui font d'autant plus honneur.

Mentionnons d'abord ses efforts *comme romaniste*. Il parle d'abord du « dogme de la papauté » (p. 454), sans dire, bien entendu, en quoi il consiste. C'est l'étiquette à sauvegarder. — Il interprète le *Tu es Petrus* en ce sens: que le Christ, en disant à Pierre qu'il bâtira son Eglise sur la pierre précédemment indiquée, a fondé l'épiscopat; et que, comme c'est à lui seul que le Christ s'est adressé, c'est donc lui seul, Pierre, qu'il a alors établi « dépositaire de l'épiscopat »; enfin, que cette « propriété exclusive » de St. Pierre, seul dépositaire de l'épiscopat, n'a duré que jusqu'après la résurrection, le Christ ayant donné alors à tous ses apôtres le pouvoir de lier et de délier (p. 459, 464). M. Turmel, en raisonnant ainsi, oublie que le Christ, dans ce passage, a parlé au futur (*ædificabo, dabo, prævalebunt*), et que toute la tradition n'a vu dans ce langage qu'une *promesse*, laquelle a été *réalisée* lorsque le Christ, après sa résurrection, a chargé ses apôtres d'enseigner, de baptiser, de lier, de délier. En outre, M. Turmel ne prouve pas du tout que son interprétation se trouve dans les paroles très simples de St. Cyprien, paroles qui ne sont que la reproduction de celles du Christ. St. Cyprien dit que, si le Christ a d'abord parlé à un seul, c'est « pour rendre sensible l'unité » qui doit exister dans l'Eglise. Il s'agit donc là d'un pur *symbole* pour rendre *sensible* l'unité, mais non d'une autorité déjà communiquée. M. Turmel oublie aussi que, d'après la Tradition, J.-C., en parlant à Pierre, a parlé à tous les apôtres, comme Pierre, en répondant à la question que le Christ avait posée à tous ses apôtres, avait répondu au nom de tous. Donc St. Pierre n'a pas été constitué, à ce moment, *le seul* dépositaire de l'épiscopat. Cette interprétation de

M. Turmel est absolument fantaisiste. — M. Turmel interprétant le texte « ecclesiam principalem unde unitas sacerdotalis exorta est », dit que l'Eglise de Rome est « la première Eglise, celle d'où est sortie l'unité épiscopale (p. 463), l'Eglise-Mère, celle à qui les églises d'Afrique doivent leur fondation et dont elles sont les filles » (p. 464). M. Turmel oublie que « principal » ne signifie pas « premier » ; que plusieurs Eglises peuvent être principales sans que l'une d'entre elles soit première ; que Rome a été appelée principale, parce qu'elle était capitale de l'Empire ; qu'on ne saurait, de ce chef, lui donner le titre de « Mère » ; que l'Eglise de Jérusalem a été aussi appelée Eglise-Mère, et avec plus de raison que celle de Rome ; que l'Eglise de Jérusalem n'a fondé sur cette dénomination aucune prétention à une primauté d'autorité ; que, si les Eglises d'Afrique ont reçu la foi de l'Eglise de Rome, ce n'est pas une raison pour donner à cette dernière le titre d'Eglise-Mère dans un sens général et absolu ; que, d'ailleurs, selon dom Leclercq interprétant St. Cyprien, « l'Evangile est venu en Afrique *de la racine des Eglises orientales* » [1]. Enfin M. Turmel oublie que le mot *exorta*, appliqué à la visibilité de l'unité, n'indique pas une chose faite, terminée, complète, mais un simple commencement d'indication, et que telle est bien la pensée de Cyprien lorsqu'il dit : « Ut unitatem *manifestaret*, unitatis ejusdem originem ab uno *incipientem* sua autoritate disposuit. Hoc erant utique et cæteri apostoli quod fuit Petrus, pari consortio præditi et honoris et potestatis, *sed exordium* ab unitate proficiscitur ut Ecclesia una *monstretur*. » — M. Turmel, toujours comme romaniste, affirme que Cyprien a atttribué au pape « un rôle hors de pair » (p. 468), lorsqu'il a écrit à Etienne pour lui dire qu'il devait déclarer que Marcien, évêque d'Arles, n'était plus de sa communion. Mais en quoi y a-t-il un « rôle hors de pair » dans une telle déclaration, déclaration que chaque évêque pouvait et devait faire ? M. Turmel ne se déjuge-t-il pas à la même page, lorsqu'il écrit : « L'unité du corps épiscopal a été instituée par Dieu, pour permettre précisément *aux évêques* de corriger la faute de ceux de leurs collègues qui, par négligence ou trahison, abandonneraient leurs brebis à la perdition éternelle ; *voilà, selon Cyprien, pourquoi Etienne*

---

[1]) Voir *Revue internationale de Théol.*, janvier 1905, p. 48.

ne peut se désintéresser de l'affaire d'Arles. » Ce que les autres évêques pouvaient et devaient faire, celui de Rome le pouvait et le devait aussi, d'autant plus que son Eglise était « principale »; sa voix était nécessaire pour qu'il y eût unanimité; rien de plus. Cyprien n'a pas dit autre chose.

Donc l'essai tenté par M. Turmel, au sujet de Cyprien, pour glorifier le prétendu « dogme » de la papauté, est malheureux. Ses aveux sont plus péremptoires:

1° Ce n'est pas seulement, remarque-t-il, quand Cyprien a été en conflit avec l'évêque de Rome qu'il a énoncé sa doctrine sur la constitution de l'Eglise, c'est aussi « quand il était l'ami de Rome » (p. 454). Donc l'ecclésiologie de St. Cyprien, qui est opposée à celle de la papauté actuelle, n'est pas une doctrine de circonstance, mais de principe; et l'opposition si vive que Cyprien a faite au pape dans la question du baptême, est « la résultante logique » de ses principes. M. Turmel l'avoue.

2° M. Turmel reconnaît nettement que selon Cyprien, l'Eglise est constituée *sur les évêques* (Ecclesia *super episcopos* constituitur); que toutes les mesures ecclésiastiques doivent être sous la dépendance *des évêques* » (p. 455); que « c'est surtout par les évêques que l'unité dans l'Eglise doit être maintenue et défendue » (p. 457). Si St. Cyprien dit que la chaire fondée sur Pierre est une, c'est qu'il enseigne d'une manière générale que, dans *chaque* Eglise particulière catholique, il ne doit y avoir qu'une chaire, qu'un autel, qu'un épiscopat. « On doit donc traduire: Il n'y a qu'un évêque dans chaque église catholique (dans l'église catholique de chaque ville). La même interprétation s'applique au texte de la *Lettre à Fabius* d'Antioche » (p. 460).

3° « Aux yeux de St. Cyprien, dit M. T., St. Pierre est, *non pas sans doute la source*, mais *le symbole de l'unité de l'épiscopat.* C'est ce que le saint évêque de Carthage veut dire dans le texte suivant: « Il n'y a qu'une chaire fondée sur Pierre par la parole du Seigneur » (p. 459). Voir aussi p. 464.

4° Selon Cyprien, l'épiscopat est un et *indivisible*; la portion que chaque évêque en détient ne le divise pas (p. 458). « La puissance épiscopale est comme rassemblée et ramassée dans un *grand réservoir où chaque évêque s'approvisionne* » (p. 459). Cyprien écrit à son *frère* le pape Etienne: « La raison pour

laquelle *le vaste corps des évêques* est ramené à l'unité par le lien de la concorde mutuelle, c'est pour *permettre à tous d'intervenir,* dès qu'un des membres de *notre collège* entreprend de répandre l'hérésie » (p. 466). « L'épiscopat est *le moyen* auquel le Seigneur a eu recours pour réaliser son plan et garantir à son Eglise le privilège de l'unité. L'épiscopat est donc *une fédération*, corpus est sacerdotum, concordiæ mutuæ glutino atque unitatis vinculo copulatum. Si dans cette fédération un traître vient à se glisser, si un évêque abuse de sa charge pastorale et la fait servir au mal, *les autres évêques doivent* voler au secours de son troupeau » (p. 469). Donc ce n'est pas le pape de Rome qui est le lien ou le moyen de l'unité, c'est l'épiscopat ou la fédération de tous les évêques. Le pape n'est que l'un d'eux. Cyprien (p. 460) « fait dériver pratiquement l'unité de l'Eglise de l'union morale des évêques (cohærentium sibi invicem sacerdotum glutino copulata) ».

5° Il serait donc faux de dire qu'il n'y a qu'un seul évêque dans toute l'Eglise. Cette proposition serait « hérétique » (p. 460). L'épiscopat, en effet, est une fédération, comme il a été dit. « Quant aux termes de *radix, matrix, mater,* dit M. Turmel, la question est de savoir s'ils désignent l'Eglise de Rome elle-même, ou l'Eglise en général, l'Eglise catholique, dont le représentant à Rome était Corneille. Le mot *matrix* est employé dans *Ep. 71*, 2, et dans le *De Unitate*, 23, pour désigner l'Eglise catholique; le mot *mater* et le mot *radix* ont le même sens, le premier dans *Ep. 73*, 24, le second dans *Ep. 73*,2. D'où il suit qu'aucune raison philologique ne nous interdit d'appliquer *à l'Eglise catholique* les textes des *Ep.* 45 et 48. *Le contexte semble nous y obliger*, car le schisme de Novatien ne mettait pas en cause la primauté de Rome, mais l'unité de l'Eglise » (p. 461). Toutefois M. T. ajoute que « l'opinion contraire n'est pas dénuée de toute probabilité ». Donc il ne faut pas attribuer à l'Eglise de Rome des titres que Cyprien ne donne qu'à l'Eglise universelle.

6° Cyprien condamne les appels à Rome. Nous sommes tous d'accord pour admettre, comme le demande la justice et l'équité, que la cause *doit être instruite là où le crime a été commis.* « Selon St. Cyprien, dit M. T., le jour où les schismatiques de Carthage voudront rentrer dans l'ordre, c'est à Carthage *et non à Rome* qu'ils devront faire juger leur cause.

Pourquoi? Sans doute parce qu'il faut être sur les lieux pour bien connaître les faits, et qu'un tribunal étranger *peut être induit en erreur*. Mais, à côté de ce motif, il y en a un autre *plus important*. Chaque fidèle *ne relève que de son évêque, chaque évêque a reçu en partage le gouvernement d'une portion du troupeau*, et de ce gouvernement il ne doit rendre compte *qu'à Dieu*, rationem sui actus *Domino redditurus*. Voilà surtout pourquoi *on ne doit pas porter sa cause à un évêque étranger* » (p. 465).

NB. Ceci est le renversement complet des prétentions romaines et des définitions du Concile du Vatican.

7° M. Turmel conclut ainsi (p. 470-471): « Rome! Elle n'occupe qu'une place *bien modeste* dans cette conception de l'Eglise et de l'épiscopat . . . Ajoutons que la « chaire de Pierre » est une *formule* qui a dû très probablement être élaborée *à Rome*, et qui a dû venir toute faite de Rome à Carthage, où elle a été utilisée. Mais on doit néanmoins reconnaître que le dogme de l'épiscopat *a obscurci aux yeux de St. Cyprien le dogme de la papauté* . . . Quand on a écarté le ton à la fois impérieux et familier avec lequel St. Cyprien parle au pape, on se trouve en face d'une théorie *qu'il n'est pas aussi facile d'écarter*. Sur quel fondement le successeur de St. Pierre appuiera-t-il son autorité, si le texte *Tu es Petrus* lui est ravi *pour être adjugé à l'épiscopat?* Et de quel droit imposera-t-il sa volonté en dehors de Rome, s'il n'a reçu en partage, *comme tous les autres évêques, qu'une portion* du troupeau du Christ; si chacun de ses collègues ne doit rendre compte de son administration *qu'à Dieu*; et si l'union des esprits et des cœurs est *le seul moyen institué par Dieu* pour maintenir la cohésion dans le corps épiscopal? *On ne voit guère comment donner à ces problèmes une solution de tout point conforme au principe de la primauté pontificale*. Et quand on entend St. Cyprien tenir le langage que nous savons au moment où il est l'ami de Rome, on ne prévoit *que trop* comment il parlera quand aura sonné l'heure des conflits » — Très bien.

8° On le voit par ce dernier aveu, il est impossible de concilier la doctrine de St. Cyprien avec la simple *primauté* papale, a fortiori avec l'infaillibilité et la juridiction universelle du pape. Donc la papauté actuelle doit tenir

St. Cyprien pour hérétique ; et, d'autre part, quiconque tient Cyprien pour catholique et orthodoxe doit tenir la papauté actuelle pour hérétique.

Un point non moins évident est celui-ci. Cyprien enseigne que tout évêque qui introduit dans le corps épiscopal une volonté et une doctrine qui lui sont opposées, divise l'épiscopar un et l'Eglise une, et cesse d'être avec le Christ (voir pages 458, 459, 466). Or la papauté actuelle a brisé l'unité traditionnelle de l'épiscopat et de l'Eglise, en introduisant ses faux dogmes de 1870, sans parler des précédents, et cela malgré l'opposition formelle d'un grand nombre d'évêques. Donc il est évident que, d'après la doctrine de St. Cyprien, la papauté actuelle est hérétique.

Les lecteurs qui voudraient compléter cette démonstration peuvent voir mon étude sur *l'Ecclésiologie de St. Cyprien*, dans la *Revue* de janvier 1905, p. 34-54.

E. MICHAUD.

III. — M. de Narfon et l'infaillibilité conditionnelle du pape.

Autant M. de Narfon est fondé à nier et à combattre l'infaillibilité absolue du pape [1]), autant il est faible dans son essai de démonstration de l'infaillibilité conditionnelle. La vérité est qu'aucune des sources du dogme ne contient ni l'infaillibilité absolue du pape, ni son infaillibilité conditionnelle.

Voici les paroles de M. de N. : « L'infaillibilité pontificale est limitée, par le concile (du Vatican), de trois côtés : 1° Du côté du pape, puisque l'une des conditions requises pour son infaillibilité, c'est qu'il parle comme « pasteur et docteur de tous les chrétiens », *et qu'il le dise expressément,* car il lui est loisible de parler comme simple évêque ou comme simple théologien, même en s'adressant à l'Eglise universelle ; — 2° Du côté des fidèles, puisqu'une autre condition requise c'est que le pape définisse une doctrine « comme devant être tenue par toute l'Eglise » ; — 3° Du côté des matières qui font l'objet de l'infaillibilité pontificale, puisque cet objet ne peut être qu'une doctrine « sur la foi ou les mœurs ». Donc le pape n'est infail-

[1]) Voir cette livraison, p. 110-111.

lible ni en histoire, ni en philosophie, ni en sciences, ni en politique, ni en théologie. Donc l'infaillibilité pontificale n'est pas engagée dans les décisions du saint-office, même quand il les a approuvées et signées, s'il n'a pas fait autre chose que de les approuver et de les signer, je veux dire s'il ne les a pas ensuite imposées comme vérités de foi à l'Eglise universelle, agissant et déclarant agir comme pasteur et docteur de tous les chrétiens. Donc un pape peut fort bien tomber dans l'hérésie et être de ce chef solennellement anathématisé par un concile œcuménique. »

C'est ainsi que M. de N. s'exprime dans son livre: *Vers l'Eglise libre* (p. 262-263). Dans plusieurs autres pages, il touche à cette même question, mais sans ajouter d'autre argument, se bornant à remarquer « que, depuis 34 ans, le pape n'a pas fait usage de son infaillibilité une seule fois » (pp. xx, 50), et que les directeurs de conscience qui enseignent l'infaillibilité sans réserves, le font pour « affermir leur autorité » : car, s'ils se donnent à leurs pénitentes ou à leurs pénitents comme les interprètes autorisés de la pensée d'un pape infaillible sans réserves, « on voit ce qui en résulte » (p. 266).

Telle est toute l'argumentation de M. de N. Qu'il me permette de lui opposer les considérations suivantes:

1° Que le pape doive parler « comme pasteur et docteur de tous les chrétiens », ce n'est pas là une limite; c'est, au contraire, une extension. Car il est loisible au pape de parler comme tel *quand il lui plaît.* Nul ne peut l'en empêcher. C'est même ainsi qu'il parle toutes les fois qu'il adresse son écrit à l'univers catholique, *urbi et orbi.* Il serait dérisoire d'exiger que, dans de tels écrits, il soit tenu de dire à ses ouailles: « Il est bien entendu, mes chères brebis, que je vous parle ici « comme pasteur et docteur de tous », et non en simple particulier, comme lorsque je dis à mon domestique de m'apporter mes pantoufles. » Lorsque le pape s'adresse *urbi et orbi,* c'est évidemment qu'il se considère comme le pasteur et le docteur de tous ceux qu'il prétend instruire. La chose saute aux yeux. M. de N. prétend que le pape doit « le dire expressément », mais cette condition ne se trouve nullement dans le canon du concile. C'est M. de N. qui l'y met lui-même. Si le concile ne l'y a pas mise, c'est qu'elle ne serait qu'une répétition verbale superflue. A qui M. de N. fera-t-il

croire que les mots en question sont des mots sacramentels et que toute la magie de l'infaillibilité papale dépend d'eux?

2° Que la doctrine définie par le pape soit une doctrine «devant être tenue par toute l'Eglise», cela va de soi également. Car, du moment que le pape envoie son écrit *urbi et orbi*, ce n'est pas pour avertir les fidèles qu'ils peuvent penser ce qu'ils voudront de ce qu'il leur enseigne. Le pape ne parle pas *urbi et orbi* pour si peu. Il parle *à tous* pour enseigner *à tous* ce que *tous* doivent croire et faire. Tel est le sens obvie, naturel, de sa démarche et de son écrit. Et, de fait, les fidèles ne s'y trompent pas: ceux qui admettent *l'autorité pastorale universelle du pape,* admettent *ipso facto* son enseignement, sans qu'il soit besoin que le pape leur répète, dans chacune de ses communications, qu'ils doivent «tenir» sa doctrine. Cela est clair: le pape ne parle pas pour être désobéi et non cru. Du reste, il le dit suffisamment dans chaque décision, dans chaque décret, dans chaque pièce pontificale. Il faudrait être aveugle pour ne pas le voir. Et cela est si vrai que, lorsqu'un fidèle se permet de ne pas tenir compte de l'enseignement du pape, on le traite comme rebelle, mauvais catholique, en état de schisme, d'erreur et d'héresie, etc., et cela jusqu'à ce qu'il se soumette. Et, même lorsqu'il s'agit d'une simple condamnation du saint-office, M. de N. doit savoir l'opinion que l'on a, à Rome et dans toute l'Eglise romaine, du malheureux condamné, surtout lorsqu'il ne se soumet pas. N'est-ce pas un paria? Et si ce paria est prêtre, son évêque ne lui retire-t-il pas tout pouvoir d'exercer son sacerdoce? Etc. Les faits sont là. — Que quelques théologiens s'obstinent à ergoter et à chicaner sur telle subtilité prétendue canonique, de la tradition bureaucratique, qui doit être remplie pour que l'épithète d'«hérétique» soit dûment infligée au condamné, ces théologiens subtilisent dans le désert; Rome se rit d'eux, et le public, qui préfère toujours le langage direct au langage détourné, se rit d'eux également.

3° Que la doctrine définie doive être «sur la foi ou les mœurs», ce n'est point là non plus une limite: car quelle est la doctrine théologique qui ne rentre pas dans la foi ou les mœurs? M. de N. sait certainement que, dans son Eglise, on ne se contente pas de «la foi» strictement dite; qu'il y a encore les *proxima fidei* et les *faits dogmatiques,* les vérités *de*

foi implicite, les *dogmes latents,* etc., toutes choses qui roulent *sur la foi* et que le pape peut définir *quand il lui plaît.* Le concile du Vatican n'a fixé au pape aucune date de définition ni aucune formalité. *Cum loquitur, cum definit;* c'est lui qui est le juge de l'opportunité, à supposer même qu'il veuille bien se demander s'il y a une opportunité; le concile n'en souffle mot; le pape est entièrement libre. Et dans le cas où les mots *de fide* pourraient paraître avoir une limite, le concile bienveillant ajoute *vel moribus,* mots qui n'en désignent aucune. Quelle question, en effet, ne rentre pas dans les « mœurs »? Toutes les choses morales et toutes les choses immorales ne roulent-elles pas *de moribus?* La politique ne fait-elle pas partie des mœurs? Le pape ne donne-t-il pas des ordres *de morale politique et sociale?* Les fidèles dociles ne proclament-ils pas que c'est un devoir de les accepter? Et ceux qui les combattent ne sont-ils pas tenus pour de mauvais fidèles? On ne les emprisonne pas, il est vrai, on ne les met pas à la question, d'abord parce qu'ils sont trop nombreux, ensuite parce qu'on ne peut pas; mais, en droit (aux yeux de Rome), les rebelles ne doivent-ils pas être tenus pour rebelles? et, en fait, ne le sont-ils pas partout où la voix de Rome est écoutée? Lorsque M. de N. citera une déclaration du pape, adressée *urbi et orbi,* et enseignant que les catholiques ont le droit de repousser tous les enseignements qu'il formule à l'univers chrétien lorsqu'il ne leur dit pas explicitement qu'il les enseigne comme pasteur universel et pour les obliger tous *de fide vel moribus,* alors je commencerai à avoir des inquiétudes sur mon interprétation du texte du concile. Mais jusque-là, je pense que M. de N. s'abuse naïvement.

4° Quant à la phrase: « Donc le pape n'est infaillible ni en histoire, ni en philosophie, ni en sciences, ni en politique, ni en théologie », elle me semble fort illusoire. — En histoire profane, espérons que le pape ne définira rien; mais si un jour il se convainquait que tel point d'histoire profane touche à tel point d'histoire ecclésiastique, qui touche à tel fait dogmatique, lequel à son tour touche à la foi *(de fide),* quel est le fidèle *romaniste* qui pourrait l'empêcher de définir? — En philosophie, même chose: tel point de philosophie est voisin de la foi, touche à la foi; donc. — En sciences, même chose: tel point des sciences touche à tel miracle, qui est de foi ou

qui touche à la foi; donc. — En politique, telle question politique est immorale, elle blesse les mœurs; telle autre est morale, elle est *de moribus;* donc. — Quant à la théologie, tout peut être considéré comme *de fide vel moribus;* donc.

5° Enfin, la remarque que, depuis la fameuse définition du 18 juillet 1870, ni Pie IX, ni Léon XIII, ni Pie X, n'ont défini aucun dogme, et que par conséquent l'infaillibilité du pape n'est vraiment pas gênante, cette remarque, dis-je, est certainement honnête, mais non convaincante. Qui me garantit, en effet, que demain Pie X ne voudra pas « définir » ? et encore après-demain, et tout ce qu'il lui plaira? Le canon de 1870 le laisse entièrement libre. Son successeur pourra être d'une humeur très « définissante ». Pourquoi non? Pourquoi obligerais-je Dieu à faire un miracle? *Non tentabis Dominum.* D'ailleurs, comme je l'ai déjà dit, toutes les décisions des papes, depuis le 18 juillet 1870, sont, *de fait,* considérées par l'Eglise romaniste comme *obligatoires en conscience,* et quiconque les rejette est tenu pour sujet excommunicable, etc.; n'est-ce pas suffisant? Faut-il que je sois officiellement étiqueté comme hérétique formel, lorsque je suis déjà, pratiquement, traité et persécuté comme hérétique matériel? Me voilà bien avancé d'en être réduit à ronger cette subtilité très maigre et très peu consolante!

Certes, je suis extrêmement peiné de contrarier M. de N., que je trouve courageux jusqu'à la hardiesse et croyant jusqu'au scrupule; je lui concède avec joie qu'il est admirable, et je voudrais mille fois qu'il eût raison; mais qu'il ne prenne pas pour une injure si j'ose lui dire qu'il n'est pas assez théologien pour bien connaître les secrets de la théologie romaine. Qu'il m'en croie, ni Pie X ni son successeur ne sanctionneront sa doctrine, et, entre nous, je crains bien qu'elle ne soit prochainement condamnée.

E. Michaud.