Variétés

Objekttyp: **Group**

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

Band (Jahr): **16 (1908)**

Heft 64

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

VARIÉTÉS.

I. — Un des buts de l'union des Eglises.

Lorsqu'on a voulu démontrer la nécessité, pour les Eglises chrétiennes, de sortir de leur isolement, *a fortiori* de leurs divisions et de leurs disputes, et de revenir à l'union, de manière à rétablir l'unité de la grande Eglise chrétienne universelle, on s'est généralement appuyé sur deux motifs, très importants en effet: 1° la nécessité de mettre fin au scandale que cet état de division et d'hostilité cause à la plupart des chrétiens qui y réfléchissent; 2° la beauté dont l'Eglise du Christ jouirait aux yeux du monde, et l'édification que cette fraternité générale produirait dans les esprits sérieux; donc le bien immense qui en résulterait partout.

Cette thèse est, certes, très juste, mais quelque vraie qu'elle soit, elle est incomplète. Il est un autre but, non moins important, à savoir: la force spirituelle que posséderait l'Eglise une, pour faire front, en un faisceau compact, à l'ennemi, c'est-à-dire à l'athéisme, au matérialisme, à l'indifférentisme, en un mot à toutes les formes que prend l'erreur pour attaquer la religion en général et le christianisme en particulier.

Tout chrétien clairvoyant aperçoit certainement la gravité des attaques qui journellement sont dirigées contre l'existence et la personnalité de Dieu, contre la création, contre la Providence, contre la divinité du Christ, contre sa mission rédemptrice et sanctificatrice, contre sa doctrine et sa morale, contre la vie future et l'immortalité de l'âme. Que d'âmes sont ébranlées par ces objections que des esprits instruits, emportés par une fausse libre-pensée, s'appliquent à fortifier par mille arguments spécieux! C'est de ce côté que la véritable apologétique chrétienne devrait diriger ses efforts pour arracher les indifférents à leur torpeur et les sceptiques à leurs doutes. Au lieu

de cela, on perd son temps et ses forces, n'est-il pas vrai, à prolonger des débats fatigants et inutiles, à renouveler des arguties souvent plus chères que la vérité même. On évite ainsi le gros de la vraie bataille, et l'on porte des secours là où ils sont inutiles, n'étant plus ni compris ni même nécessaires.

Il est à espérer que les théologiens, en voyant les Eglises rétablies dans l'unité de la foi universelle et dans la charité fraternelle, déploieraient toute leur activité à réfuter avec plus de science les objections des adversaires, à faire ressortir avec plus de lumière et de force la beauté des vrais dogmes, à rapprocher les cœurs dans la pratique des vertus et des œuvres chrétiennes. L'idée de réforme théologique et ecclésiastique que chaque Eglise particulière renvoie volontiers à ses voisines, cette idée serait mieux comprise: elle n'aurait plus l'apparence d'un reproche adressé à chacune, mais d'un noble effort auquel toutes devraient s'appliquer pour rendre leur théologie plus claire, plus scientifique, plus convaincante, leur prédication et leur propagande plus acceptables et plus efficaces.

Les mêmes questions dogmatiques, exégétiques, morales, etc., pourraient être mises à l'étude dans toutes les Eglises, non plus pour s'observer, se critiquer et se combattre les unes les autres, mais en vue de mieux grouper tous les efforts, toutes les lumières, et de leur donner ainsi plus de poids et de portée. Les expositions théologiques seraient partout plus pacifiques, et partant plus acceptables à tous. C'est un fait que les polémiques restent souvent stériles, même quand elles sont dénuées de toute personnalité; avec l'union des Eglises, elles perdraient tout caractère confessionnel et se concentreraient sur les objections tirées des sciences, de la philosophie et de l'histoire. Faites avec plus d'ampleur et de largeur, et à des points de vue plus vastes, elles prendraient une importance qu'elles ont perdue dans les querelles d'Eglise à Eglise.

Par exemple, nul n'ignore les graves objections dogmatiques dirigées, dans le monde savant, contre la doctrine trinitaire. Ne serait-il pas temps de leur accorder toute l'attention qu'elles méritent? Au lieu de cela, les théologiens de chaque Eglise, concentrés dans leur point de vue particulier et confessionnel, se bornent généralement à leurs arguments tradi-

tionnels et n'en sortent pas; leurs œillères les empêchent de voir ce qui se passe et se dit en dehors de leurs écoles trop étroites et trop fermées. L'union des Eglises loyalement et largement pratiquée ferait tomber ces barrières scolastiques et mettrait fin à ces polémiques de murs mitoyens. Tous seraient forcés d'ouvrir leurs fenêtres et de regarder au delà. Ils entendraient alors les objections qui viennent de partout; ils verraient les procédés de critique usités aujourd'hui et désormais inévitables. Ainsi se ferait une réforme théologique sérieuse, profonde, capable enfin de produire quelque résultat utile. Ce serait, sinon la fin de l'indifférentisme, du moins un coup terrible porté à la libre-pensée antichrétienne.

On nous rendra cette justice que la « Revue internationale de théologie », fondée en particulier en vue du but que je signale, n'a cessé d'en poursuivre la réalisation. Hélas! elle s'est heurtée à maintes difficultés, causées presque toutes par les points de vue confessionnels d'autant plus déplorables qu'ils semblent plus obstinés. Nous prions une fois de plus nos amis de nous seconder dans cette tâche difficile: lumière, conseils, études de théologie scientifique, abandon des anciens préjugés, aveux des torts passés, généreux élans de foi et de fraternité, rien ne sera de trop dans cet ordre d'idées et pour cette sainte cause.

E. MICHAUD.

II. — Nouveaux aveux ultramontains.

* *Aveux sur le défaut d'unité dogmatique dans l'Eglise romaine.* — Nous insistons sur ce fait très important que l'Eglise romaine est à un des tournants les plus graves de son histoire, et que la papauté ne peut se maintenir qu'en dévorant elle-même ses propres enfants. En voici de nouvelles preuves: 1° dans le volume de M. Saltet, *la Question Herzog-Dupin* (Paris, Lethielleux), 2° dans les articles publiés à cette occasion par le P. Portalié dans les *Etudes* (des Jésuites de Paris), 5 août et suiv. Nous y trouvons les tableaux suivants:

Premier tableau. Le P. Portalié ne craint pas de s'ériger en grand justicier de la catholicité romaine. A l'en croire, M. *Loisy* n'est qu'un « malheureux apostat » (p. 337), un « pauvre apostat » (p. 343), « orgueilleux » (p. 343), coupable de « dissimulation » (p. 345), « déshonoré » et « méprisé » (p. 356); son cas

est « la répétition de l'affaire Diana Vaughan » (p. 349); il « ne croit même plus à Dieu » (p. 353). Prière de remarquer qu'il ne s'agit pas ici de simples divergences d'opinions, mais bien de négation des dogmes et de la « foi chrétienne » (p. 349). Après M. Loisy, M. *Turmel.* Il est coupable de « grossièreté » (p. 338); il a essayé de « déshonorer » les plus grands théologiens catholiques, les Baronius, les Bellarmin, les Suarez, les Sfondrate, les Mazzella, les Hurter (p. 339), en les accusant d'« un parti pris de dissimulation et de falsification » (p. 340); il est faussaire et calomniateur (p. 521); il « falsifie l'histoire et se moque à la fois des documents et de ses lecteurs » (p. 535). M. *Houtin* est accusé d'avoir suivi M. Hébert en adhérant publiquement au congrès du protestantisme libéral de Genève (p. 342). M. *Le Roy* est accusé de s'occuper des dogmes « pour les anéantir » (p. 346). *Demain,* lui aussi, est attaqué (p. 347) et mis à peu près sur le même pied que la « Revue d'histoire et de littérature religieuses »; ce sont « de tristes publications » (p. 350). Les « Annales de philosophie chrétienne » de M. Laberthonnière sont « déhonorées » (p. 347). M. *Saintyves,* auteur d'une grande érudition, loin d'être réfuté, est accusé de « cynisme brutal » (p. 348). M. *Tyrrell,* lui aussi, est accusé de « cynisme » (p. 344). Bref, sont immolés Isidore Després, l'abbé Firmin, Jean de la Rochelle, Jean Dalbret (auteur des *Lettres romaines*), Lenain, Herzog, Dupin, Le Morin, Lefranc, Jean d'Alma, etc. (p. 343), sans oublier les Wahrmund et les Schell (p. 356). Ce n'est pas tout, M. *Bricout* lui-même, le timide directeur de la « Revue du clergé français », est maintes fois pris à partie comme défenseur de MM. Loisy et Turmel, et comparé à un « proconsul romain » (p. 337). — Ce premier tableau montre combien sont divisés *dogmatiquement* les théologiens romanistes actuels; je dis « romanistes », car, à part M. Hébert, aucun n'est sorti et n'a voulu sortir de l'Eglise romaine, et ce n'est ni à M. Saltet ni au P. Portalié qu'appartient le droit de les retrancher de leur Eglise. En lisant ces longs articles de récriminations et d'objurgations, on à l'impression que les « Etudes » non seulement se considèrent comme ayant à peu près le monopole du pur catholicisme, mais que bientôt seront évincées toutes les *Revues* catholiques qui ne leur emboîtent pas le pas. Attendons.

Second tableau, beaucoup plus important que le précédent. On y constate l'existence de deux catholicismes romains, ou

plutôt de deux catholicismes contraires dans le sein de l'Eglise romaine. L'*un* (celui de l'école Loisy et Turmel) consiste à dire que les dogmes actuels de l'Eglise romaine ne sont des dogmes que parce que la papauté les a dogmatisés; de fait, ils ne peuvent se rattacher logiquement ni à l'Ecriture sainte ni à la tradition catholique universelle, car les textes scripturaires et patristiques sur lesquels on les appuie sont détournés de leur vrai sens; ils sont le résultat des superstitions des masses, superstitions que les docteurs ont combattues, mais qui ont finalement triomphé et que le magistère catholique dans la personne du pape a définies et dogmatisées. L'*autre* (celui des « Etudes ») admet qu'en effet les dogmes romains actuels sont tels parce que Rome, la seule autorité dogmatique de l'Eglise, les a définis; mais elle soutient en même temps qu'ils sont conformes aux Ecritures et à la Tradition catholique, en ce sens que, s'ils n'apparaissent dans l'histoire qu'à une époque plus ou moins tardive, ils existaient cependant *à l'état latent et implicite* dans l'Ecriture et dans les Pères. — Entre ces deux écoles, le débat roule donc sur la science des textes et des faits; mais ce débat n'est plus un débat loyal, puisque Rome excommunie, anathématise ceux qui ne pensent pas comme elle, et puisque ses agents injurient au lieu de raisonner scientifiquement et méthodiquement.

Pour nous, qui représentons un troisième catholicisme (l'ancien), nous disons avec la seconde école que les vrais dogmes catholiques doivent être enseignés par les Ecritures et par la Tradition universelle; mais nous soutenons avec la première école que, de fait, les dogmes romains, loin d'être la conséquence logique des Ecritures et de la Tradition universelle, en sont la corruption. Contre les deux écoles, nous soutenons, en outre, que le seul critérium catholique est le « quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est », et non pas la décision du pape ou de son concile. Tel était autrefois ce qu'on appelle aujourd'hui avec tant de fracas le « magistère doctrinal », il n'y en avait pas d'autre. Le Christ était le seul Maître; ses enseignements formels étaient les seuls dogmes; l'Eglise entière en était la dépositaire et la gardienne, rien de plus. Tel est le vrai catholicisme; lui seul restera debout, et les deux chimères romaines disparaîtront avec le temps, dévorées l'une par l'autre, non pas en dépit de l'évolutionnisme

du naïf Newman, mais grâce à cet évolutionnisme destructeur. Tu l'as voulu, George Dandin.

* *Aveu de M. L. de Grandmaison sur le dogme comme dépôt.* — Dans la « Revue pratique d'apologétique » (15 juin), M. de G. pose l'alternative suivante : La révélation étant une communication de vérités, ces vérités doivent-elles être considérées comme un fonds destiné à s'accroître progressivement sans limite assignable, ou comme un trésor clos et scellé ? C'est cette seconde alternative qui est « la seule acceptable pour un chrétien ». L'idée de l'immutabilité du dogme domine dans toute la tradition chrétienne. — Très bien. Mais alors que deviennent toutes les évolutions et tous les accroissements du dogme romain dans le cours des siècles ? M. de G. ne les condamne-t-il pas par cela même qu'il admet l'idée ancienne du dépôt dogmatique ? Il essaie de se tirer d'embarras en disant qu'on peut reconnaître l'existence d'un dépôt révélé et même une règle doctrinale pour le déterminer, sans reconnaître pour cela la délimitation exacte de ce dépôt ; et selon M. de G., cette délimitation exacte n'est pas encore faite ! A quoi le critique des « Annales de philosophie chrétienne » (août 1908, p. 556) réplique : « Si on a un dépôt dont l'existence est reconnue et une règle doctrinale qui permet de le déterminer, comment d'autre part ce dépôt peut-il n'être pas encore exactement délimité ? » La contradiction est formelle. Mais il faut sauvegarder la fabrique constante des nouveaux dogmes romains ! Immutabilité du dogme, ainsi le veut le catholicisme ; évolution et accroissement du dogme, ainsi le veut le romanisme. Et ce jeu d'escamotage puéril émerveille les logiciens du papisme.

* *Aveu du P. Aimé sur l'étendue de la liberté scientifique à Rome.* — Ce bon Père admet, dans les « Etudes franciscaines » de juin dernier, que Pie X permet les recherches scientifiques, même hardies, mais il ajoute aussitôt que les universités où elles se font sont des « laboratoires » ; que l'atmosphère de tout laboratoire est dangereuse, capiteuse, pour ceux qui ne jouissent pas d'une bonne santé intellectuelle. Conclusion : donc, pour éviter les explosions soit des flacons, soit des têtes, nécessité de recourir constamment aux documents pontificaux comme un thermomètre régulateur ! Et ainsi le texte divin :

« Cherchez et vous trouverez », doit être interprété : « Cherchez le mot d'ordre romain, et vous trouverez ! »

* *Aveux de M. l'abbé Carmé (diocèse d'Albi) au sujet du pape Grégoire le Grand :* — 1° M. Carmé reconnaît que ce pape « a repoussé très vivement et à plusieurs reprises le titre de *patriarche œcuménique* comme une usurpation sacrilège ; qu'il a traité avec beaucoup de respect les patriarches d'Antioche et d'Alexandrie, se plaisant à les proclamer *comme lui* successeurs de St. Pierre » [1]). M. Carmé cherche à adoucir cet aveu en disant que ce pape n'a rejeté que les titres prétentieux, mais qu'il a conservé le sentiment de son autorité apostolique. Illusion : puisqu'il a reconnu que les patriarches d'Antioche et d'Alexandrie étaient *comme lui successeurs de St. Pierre* et avaient par conséquent la même autorité. — 2° M. C. reconnaît qu'on ne trouve pas dans les œuvres de ce pape « le septenaire des sacrements », et que la notion commune de sacrement ne l'a pas beaucoup intéressé [2]). — 3° Il accepte une explication de M. Malvy, d'après laquelle le silence du pape Grégoire au sujet de l'extrême-onction viendrait de ce que cette onction aurait eu lieu peut-être au commencement de la maladie en vue d'une guérison corporelle à obtenir, tandis que le viatique était administré sans onction avant la mort. C'est ingénieux, mais ne repose sur aucune preuve. — 4° Au sujet de la distinction de la nature et de la grâce, M. C. s'exprime ainsi : « St. Grégoire ne distingue point l'homme naturel, l'homme philosophique de l'homme élevé par Dieu à l'état surnaturel et déchu. Il ne s'arrête pas à ces spéculations ; il prend simplement l'homme historique et décrit ses divers états. Ce n'est que par *induction* qu'on découvre en sa doctrine une réelle distinction entre ce qu'on appelle le debitum naturæ et le donum superadditum » [3]). Ceci est très grave et montre que la fameuse théorie de la distinction *essentielle* entre la nature et la grâce était aussi inconnue à Grégoire qu'à Justin. — 5° M. Carmé reconnaît que la thèse de la science illimitée du Christ en vertu de l'union hypostatique aboutit à l'eutychianisme ; que le Verbe ne communique à l'humanité du Christ ni l'omniscience, ni la toute-puissance, ni l'impassibilité ; qu'entre les deux na-

---

[1]) Voir le *Bulletin de litt. ecclés.* (Toulouse), juin 1908, p. 206.

[2]) *Ouvrage cité*, p. 208. — [3]) P. 209.

tures divine et humaine, il ne saurait y avoir *aucune communication* d'attributs ou d'activités. Or Grégoire ne se serait pas conformé à cette doctrine; « et, ce qui est encore *plus inquiétant,* il paraît bien communiquer à l'humanité du Christ la toute-puissance du Verbe. Il y a là des *imprécisions* de langage que l'historien doit constater chez St. Grégoire comme chez d'autres Pères pour élucider la question de la science du Christ dans la Tradition » [1]). Notons que le mot « imprécisions » devrait être remplacé ici par le mot « hérésies », puisque l'eutychianisme a été déclaré hérésie. C'est une corruption positive de la notion de l'incarnation.

* *Aveux de M. Desdevises du Dezert sur l'avenir de l'Eglise romaine.* — Dans la « Revue des cours » (9 juillet 1908, p. 832-835), on lit: « Il est vrai, et incontestablement vrai, de dire qu'entre le catholicisme du *Syllabus* et de l'infaillibilité et la liberté il existe une antinomie irréductible et absolue. Ces choses s'excluent mutuellement.

L'infaillibilisme prend, chaque jour, sous nos yeux, un caractère plus tranchant et plus alarmant. Il entend maintenir tous les dogmes, et il a le droit légal d'ajouter indéfiniment de nouveaux dogmes aux dogmes déjà reconnus. On l'accuse avec raison « de vouloir tuer les idées à coups de bâton » (A. Loisy). Ses décisions n'inspirent d'ailleurs aucune confiance aux savants, car elles méconnaissent les résultats les plus indiscutables de la philologie et de l'exégèse. Un des maîtres de l'histoire religieuse écrivait l'an dernier à l'un de nos amis: « Je ne nie pas la possibilité de la foi, ce qui serait absurde « puisqu'elle existe; je nie seulement qu'elle puisse se fonder « sur des faits historiquement solides et sans suppléer par l'ima- « gination à la pauvreté des certitudes. Loisy me paraît avoir, « la mort dans l'âme, dit les mots définitifs sur la question. « L'immense domaine métaphysique reste ouvert à la foi; celui « de l'histoire lui est fermé. Il est impossible d'aboutir à une « autre conclusion, quand on écoute parler les textes, sans « essayer de leur faire dire ce qu'ils ignorent. Entreprendre « de justifier un dogme quelconque par des arguments histo- « riques est une duperie, à laquelle peut seule se laisser prendre

---

[1]) P. 210.

« la prodigieuse naïveté monovisuelle d'un catholique. Les pro-
« testants, qui voient mieux le péril, s'en gardent avec un soin
« de plus en plus prudent, et ils ont bien raison. L'exégèse ne
« donne pas des certitudes historiques; mais elle pose d'iné-
« branlables négations dogmatiques, parmi lesquelles le croyant
« ne peut que s'égarer, s'il est aveugle, ou désespérer, s'il voit
« clair. St. Paul, qui a prévu bien des choses, pourrait bien
« avoir entrevu cet inconvénient de la *science du dehors,* quand
« il a recommandé aux fidèles de la fuir. La paix de l'âme est
« à ce prix, strictement. J'entends la paix de l'âme de celui qui
« peut réfléchir. »

Le *Syllabus* est tout aussi inconciliable que l'infaillibilisme avec la mentalité française moderne. Espérer que le *Syllabus* pourra devenir, un jour, la règle de conduite des Français est une espérance tout à fait vaine; c'est là une de ces choses rares, dont on peut dire *a priori* qu'elles sont impossibles...

Le catholicisme (romain) est une des religions les plus nuisibles, parce qu'une des plus antinaturelles, antiraisonnables, antiprogressistes. Plus que toute autre, il continue à tenir dans la résignation, dans la nuit et dans la misère l'humanité hébétée et souffrante. C'est plus qu'il n'en faut pour légitimer, pour glorifier plutôt les efforts de ceux qui le combattent par les armes de la persuasion, les seules qui soient permises et efficaces. A l'Etat, nous ne demandons qu'une chose, c'est qu'il supprime à l'ennemi les privilèges légaux dont il jouit indûment et dont il se soutient. Et, quand on en sera là, la campagne devra continuer encore par les moyens permis, par la propagande et par la presse...

Le libéralisme, qui est l'âme de la civilisation moderne et l'instrument indispensable du progrès, ne reculera certainement pas devant l'anathème du pontife romain, et il faut bien se dire qu'il a pour lui l'immense majorité des penseurs de toutes les nations civilisées.

La lutte ne peut finir que par la défaite du *Syllabus* et de l'infaillibilisme, qui entraînera avec elle la ruine du pontificat romain, ou par l'abandon du *Syllabus* et de l'infaillibilisme par le pontificat lui-même, converti au progrès, au libéralisme et à la civilisation.

La ruine du pontificat romain, nous ne voulons pas la prévoir; quoiqu'une révolution italienne puisse, quelque jour, rendre

impossible le maintien du Saint-Siège à Rome et changer ainsi le caractère de la monarchie ecclésiastique, même reconstituée ailleurs.

Un changement dans l'attitude du pontificat romain paraît aujourd'hui bien improbable, mais n'est nullement impossible. On peut le prévoir logiquement, et on doit le désirer...

On a dit qu'il y aurait quelque chose de changé dans le monde le jour où un cardinal américain, anglais, allemand, ou même français, parviendrait au suprême pontificat, et c'est là une incontestable vérité. On voit tous les jours la différence qui peut exister entre un pape italien et un autre pape italien; que serait-ce si, au lieu de voir le cardinal Sarto succéder au cardinal Pecci, on allait voir un Gibbons ou un Ireland s'asseoir sur la chaire de St. Pierre? Cette éventualité ne s'est pas encore réalisée; elle peut se réaliser, elle se réalisera très probablement un jour ou l'autre.

Il est bien certain qu'il n'y a pas unanimité absolue dans le Sacré Collège; que cette assemblée a ses réactionnaires et ses libéraux, et rien ne dit que l'élément réactionnaire soit destiné à l'emporter toujours; il a déjà subi, avec Léon XIII, une éclipse de vingt-cinq ans; il a repris le pouvoir, mais il peut le reperdre de nouveau, et un pontife, plus hardi encore que Léon XIII, peut rouvrir devant l'Eglise la voie, actuellement fermée, du libéralisme, du progrès et de la civilisation. Assurément, ce jour-là, l'infaillibilisme et le *Syllabus* resteront bien gênants, bien encombrants, et il n'est pas à croire que le Saint-Siège puisse jamais les désavouer solennellement; mais il pourra les considérer comme des ornements hors d'usage, et les reléguer respectueusement dans quelque coffre-fort dont on aura soin de perdre la clef. On n'en parlera plus; on fera le silence sur ces erreurs d'un jour, comme on l'a fait sur bien d'autres choses, même au Vatican.

Nous avouons souhaiter ardemment que cette révolution pacifique s'accomplisse, parce qu'elle marquera la victoire du catholicisme libéral, si cruellement persécuté jusqu'ici, et le seul viable désormais. » — Très bien.

* *Aveux de M. C. Quiévreux sur la Trinité:*

1° Tandis que nombre de critiques, philosophes et théologiens, voient les colossales divergences et même les formi-

dables oppositions qui existent entre les trinités payennes et la véritable trinité chrétienne, M. Quiévreux cherche, au contraire, à montrer les *analogies*. Voici quelques-uns des rapprochements faits par lui (« Revue du clergé français », 1er juillet 1908) :

« D'après Théodoret, Celui que nous appelons le *Père*, Platon l'appelle *Souverain Bien;* notre *Verbe* est chez lui l'*intelligence*, et il appelle *âme du monde* cette force que les divines Ecritures nomment *Saint-Esprit* » (p. 102) — « St. Thomas concède que les philosophes venus avant lui ont connu certains *attributs essentiels* qui sont appropriés aux personnes, comme la *puissance* au *Père,* la *sagesse* au *Fils,* la *bonté* à l'Esprit-Saint » (p. 103). — D'après V. Duruy, « Philon a développé la théorie du Dieu triple et unique que l'Egypte, la Chaldée, la Perse, l'Inde, la Grèce pélasgique et la Gaule avaient adoré ». D'après Rohrbacher, « cette notion de trinité en Dieu, nous la trouvons également, quoique moins exacte, dans l'Inde, dans l'Egypte et dans la Grèce. *Auraient-ils tort tous les deux?* » (p. 105). — « Le Dieu des Egyptiens est à la fois le père, la *mère* et le fils de Dieu... Le culte d'Osiris triompha bientôt de tous sous la triple figure d'Osiris, d'Isis et d'Horus » (p. 106). — « Dans l'Inde, la trinité de Brahma Dieu créateur, Vishnou Dieu conservateur, Siva *Dieu destructeur*... Nous croyons que les confuses notions des Livres indous ne sont point absolument opposées à quelque idée de notre Trinité » (p. 107). — En Grèce, Zeus, Poséidon, Hades. En Gaule, les représentations tricéphaliques (p. 108).

2° Bien plus, M. Quiévreux enseigne que ces trinités payennes émanent *d'une révélation primitive* (p. 109). « Notre thèse est celle-ci : D'une façon quelconque, l'humanité a toujours cru au mystère divin, au mystère trine... Donc la conclusion s'impose : Dieu, en se révélant comme fin surnaturelle, *s'est révélé aussi surnaturellement*, c'est-à-dire au moins dans quelque intention trinitaire » (p. 111-112).

3° Or, si ces notions trinitaires payennes font partie d'une révélation divine, primitive, surnaturelle, il est clair qu'elles ont concouru à la formation de la doctrine trinitaire chrétienne, qui ainsi n'en serait que l'évolution explicite. Or, qui ne voit toute la gravité de cette conséquence? Pour nous, qui sommes frappés des absurdités qui abondent dans ces trinités payennes,

nous ne saurions admettre aucun rapprochement doctrinal entre elles et la vraie Trinité chrétienne. Mais si M. Quiévreux établit des « analogies » entre ces monstruosités et la trinité qu'il enseigne comme étant la trinité chrétienne, c'est un aveu et une preuve que cette dernière n'est certainement pas chrétienne.

* *Aveu du même théologien sur le naturalisme du surnaturalisme.* — Ce n'est pas un jeu de mots. M. Quiévreux rappelle que, selon St. Justin, les Grecs et les Barbares qui ont vécu ou qui vivent encore selon le Verbe *sont chrétiens;* il cite Socrate, Héraclite, et leurs semblables; il explique que vivre selon le *λόγος σπερμάτικος*, c'est vivre selon la raison déposée comme un germe par Dieu dans les âmes; que cette formule « exprime *quasi adéquatement* l'universelle virtualité du christianisme avec celle de la grâce; c'est *la grande vue catholique sur la grande idée de la Providence* » (p. 99-100). Et N.-B. « Quand nous appelons J.-C. le Logos divin, la Raison de Dieu, nous ne faisons que lui appliquer la dénomination donnée à Mercure. Si on dit qu'il a été crucifié, en cela il ressemble à ceux des fils de Jupiter qui ont eu des tourments à souffrir; *qu'il est né d'une vierge, il a cela de commun avec Persée...* » (p. 100). C'est le *naturaliter christiana* de Tertullien. — En vérité, c'est bien la peine de discuter à perte de vue, comme on le fait à Rome, sur l'essence du surnaturel et de la grâce, si cette essence n'est autre que la raison naturelle, comme l'enseignent St. Justin, Tertullien et M. Quiévreux.

* *Aveux de Mgr Perriot sur l'« ex cathedra ».* Dans « L'Ami du clergé » du 11 juin, Mgr P. se montre très éloigné des théologiens qui pensent que les conditions de l'*ex cathedra* sont à peu près irréalisables, et dès lors très inoffensives. Il dit, lui, sans la moindre façon (et il est dans le vrai) : « Le caractère d'enseignement *ex cathedra* n'est lié à aucune forme particulière: le Souverain Pontife est souverainement libre d'employer celle qu'il juge convenable; quand il a déclaré que telle doctrine doit être tenue par l'Eglise universelle, que telle vérité doit être admise, telle erreur condamnée, il n'y a pas à chercher si la forme dont il s'est servi pour le dire est celle qu'il aurait dû employer. Léon XIII exposant la doctrine catholique que l'on doit admettre, Pie X exposant les erreurs modernistes

que l'on doit rejeter, parlent *ex cathedra* tout aussi bien que Pie IX définissant solennellement le dogme de l'Immaculée Conception... Rien de plus simple alors que de constater si le pape a parlé *ex cathedra*. A-t-il déclaré que l'on doit tenir une doctrine (ou rejeter une erreur)? Si oui, il a parlé *ex cathedra;* sinon, il n'a pas parlé *ex cathedra*. Nous supposons bien entendu que les autres conditions se vérifient, savoir: qu'il s'agit de doctrine concernant la foi ou les mœurs, et qu'il parle comme Pasteur et Docteur de tous les chrétiens en vertu de sa suprême autorité apostolique. Il y aura donc enseignement *ex cathedra* chaque fois que le pape, agissant en cette qualité, aura déclaré que telle doctrine doit être admise, telle autre rejetée, soit qu'il formule sa pensée sous forme de sentence canonique, avec ou sans les sanctions ordinaires, soit qu'il se contente d'exposer la vérité en affirmant qu'on doit l'admettre, ou l'erreur en affirmant qu'on doit la rejeter, avec ou sans les qualifications théologiques des vérités ou des erreurs particulières. De là il suit que le pape parle *ex cathedra* quand il définit solennellement un dogme, comme l'Immaculée Conception; — quand il condamne des propositions déterminées en leur appliquant en détail les qualifications qu'elles méritent, comme l'a fait Pie VI pour les quatre-vingt-cinq propositions du Synode de Pistoie; — quand il condamne des séries de propositions sans qualifier chacune d'elles, mais en les qualifiant en bloc, comme l'on fait Innocent XI pour les soixante-huit propositions de Molinos et Clément XI pour les cent une de Quesnel; — quand il condamne des séries de propositions sans ajouter aucune qualification, comme Pie IX pour les quatre-vingts propositions du *Syllabus* et Pie X pour les soixante-cinq propositions du Décret *Lamentabili;* — quand il expose des erreurs et leur oppose la vérité catholique, ou vice versa, comme l'a fait Léon XIII dans ses Encycliques doctrinales sur les erreurs modernes, sur le mariage chrétien, sur l'origine du pouvoir civil, sur la constitution chrétienne des Etats, sur la liberté humaine, sur les principaux devoirs civils des chrétiens, sur la condition des ouvriers, sur les rapports de l'Eglise et de l'Etat, sur l'étude de l'Ecriture sainte; — quand il se contente d'enseigner la vérité catholique ou de signaler et de décrire l'erreur, comme Pie X l'a fait contre le Modernisme. »

* *Aveu du Père Hugon sur la causalité instrumentale dans la production des miracles ou de la grâce.* — Ce savant Père enseigne dans le « Polybiblion » (mai 1908) que Jésus et Marie concourent *physiquement* à la production *de toute grâce* dans le monde des âmes. C'est une mariolâtrie de la plus belle eau. Un théologien de l'Eglise romaine trouve cette thèse « *assez mal famée* jusqu'à présent dans le monde apologétique » ; et, de plus, il déclare « *déplaisant* de voir une idée dogmatique comme celle de la motion divine, mise au service d'un système comme celui de la prémotion *physique* ». Je le crois aisément, car c'est de la pure machinerie.

* *Nouvel aveu de M. Boudhinon sur l'élévation de l'hostie.* — Dans notre « Revue » de juillet dernier (p. 577-578), j'ai déjà signalé un premier aveu de M. B. sur cet important sujet. En voici un second, paru dans la « Revue du clergé français » du 1er et du 15 juillet. Il résulte de documents du commencement du XIIIe siècle que « l'opinion d'après laquelle les paroles prononcées sur le pain sont opératoires à l'instant même, *n'était pas universellement reçue* », et qu'alors « on n'avait *aucune idée* d'une élévation suivant immédiatement la consécration du pain ». « C'est à Paris, sous l'épiscopat d'Eudes de Sully (1196-1208) qu'on rencontre le premier décret synodal enjoignant aux prêtres de montrer aux peuples la sainte hostie » après les paroles *Hoc est corpus meum.* Et ce décret apparaît comme une protestation contre l'opinion de ceux qui soutenaient qu'après ces paroles *le pain n'était pas transsubstancié;* et il était « en opposition formelle avec la décision du pape régnant Innocent III », lequel, considérant que la transsubstantiation était *douteuse* à ce moment, « n'aurait pu approuver une ostension de l'hostie pour la faire adorer » avant la consécration du calice. — Un résultat inattendu. « Peu de temps après que l'élévation sous sa forme actuelle fut devenue d'un usage général, la croyance se répandit que l'acte de regarder le corps du Christ avait une valeur spéciale et quasi sacramentelle. » D'où toutes sortes d'abus, cris et bousculades. « La pire conséquence de cette dévotion mal entendue était que, pour un grand nombre de gens grossiers et ignorants, la préoccupation de voir l'hostie absorbait si bien leur action que *le reste de la messe ne leur paraissait avoir aucune sorte d'importance.* » La communion spirituelle était reléguée aux oubliettes.

* *Aveux, ou plutôt confessions nouvelles, de M. Batiffol sur l'eucharistie.* — Nos lecteurs connaissent quelques-unes des graves contradictions commises par cet auteur dans son volume sur le « réalisme eucharistique » (voir octobre 1905, p. 661-686). Les critiques qui lui ont été adressées, auraient dû, ce semble, le faire rentrer dans la voie de la vraie tradition et dans l'exacte intelligence du *depositum fidei.* Il n'en est rien. Son récent échec à l'Institut de Toulouse, loin de le rapprocher de la vérité historique, semble l'avoir déterminé à s'en éloigner davantage. Il a beau dire: « Nous historiens »; il n'est, au fond, que dogmatiste, et sa façon d'entendre le dogme détermine sa façon d'entendre l'histoire. C'est un « historien » prisonnier des dogmes romains.

Chose curieuse, il impute aux protestants, comme marque caractéristique de leur hérésie, de ne voir dans l'eucharistie qu'un sacrement « dont le concept se serait élaboré dans le travail incohérent de onze siècles » [1]). Or il ne voit pas que c'est là précisément la notion qu'il a développée lui-même dans l'ouvrage sus-mentionné. L'*Ami du clergé* le lui a reproché en ces termes: « On nous présente le dogme de la présence réelle comme ayant progressé de l'indétermination au réalisme, du réalisme à la doctrine de la conversion, de la conversion à la transsubstantiation; c'est là une conception purement rationaliste, *appuyée sur une critique sans fondement solide.* » M. B. prétend que telle n'est pas sa théorie; mais nous avons suffisamment constaté le contraire. Le seul prétexte sur lequel il prétend appuyer sa dénégation, c'est que, déjà dans le *depositum fidei* primitif, serait contenue d'une manière implicite la transsubstantiation. Loin d'en donner l'ombre d'une preuve, il est obligé de convenir que les textes des plus anciens Pères, des Justin, des Irénée, des Augustin, etc., sont interprétés, même par des théologiens catholiques-romains, dans un sens opposé.

N'est-ce pas un fait que M. Rauschen a écrit: « On peut à peine en appeler à la *Didaché* pour la présence réelle . . . M. Hehn va trop loin quand il déclare que la *Didaché* suppose indubitablement la foi à la présence réelle. Peut-être M. Struckmann dit-il encore trop quand il dit que la *Didaché* voit dans

---

[1]) *Revue du clergé français,* 1er septembre 1908, p. 514.

l'eucharistie plus qu'un symbole. Nous ferons mieux de dire: *Non liquet.* » Et M. B., qui cite ce texte, ne le dément pas.

N'est-ce pas un fait que Justin a été tenu pour dyophysite, c'est-à-dire comme admettant la réalité du pain et du vin dans l'eucharistie, non moins que la réalité de la nature humaine dans l'incarnation, donc aussi hostile à ce qu'on devait appeler plus tard la transsubstantiation qu'au monophysisme même (p. 536-537)? N'est-ce pas un fait qu'Irénée a pensé de même, et que, selon Bardenhewer, il a « à peine effleuré » la question de la conversion (p. 537)? Même sur Grégoire de Nysse, M. B. écrit: « M. Rauschen *et moi,* nous sommes d'accord avec Srawley pour estimer que St. Gr. de Nysse enseigne *non pas une conversion par transsubstantiation,* mais une sorte(!) de transformation substantielle comme l'entendra un jour Durand » (p. 538). Qu'est-ce que cette « sorte » de transformation substantielle à la Durand, qui n'est pas la transsubstantiation? M. B. se dispense de l'expliquer malgré l'urgence!

Quel est le but de ce nouvel article de M. B.? Est-ce d'insinuer que la présence eucharistique n'est pas une conversion substantielle dans le sens aristotélicien, mais cependant réelle et substantielle? que cette conversion est faite par l'anamnèse et non par l'épiclèse? qu'elle implique un sacrifice réel et objectif et non une simple représentation spirituelle du sacrifice réel et objectif de la croix? Il serait difficile de le dire, tant cet article est flottant et peu précis. M. B. a beau prendre les apparences d'un magister qui régente M. Rauschen à chaque page, son aplomb et son moi manquent de clarté. Les mots de « conflation », d'« anamnèse », d'« épiclèse », qu'il voudrait manifestement rendre savants, ne font guère que dissimuler le vide de la pensée et le creux de ses arguments. Ce sont là des artifices littéraires, purs sophismes, qui ne leurrent que les naïfs.

Tout d'abord, on est tenté de croire que M. B. ne veut parler que de la « présence réelle »; c'est l'expression qu'il emploie (p. 517, 518, 529). Ce n'est que plus loin qu'il prononce le mot « transsubstantiation »; et encore, au lieu de dire que le pain et le vin sont « transsubstantiés », affecte-t-il de dire qu'ils sont « eucharistiés » (p. 520); et comment? par la *prière,* δι' εὐχῆς et aussi κατὰ μεταβολήν; et de cette μεταβολή ou métaphore, il fait une transsubstantiation! De tels *tropes* ne

sont plus de la discussion. M. B. lui-même n'en a-t-il pas le soupçon lorsqu'il écrit: « Il y a là des problèmes délicats d'interprétation, que M. Rauschen signale plutôt qu'il ne les traite. Du moins, il ne les supprime pas. Origène, dit-il, a poussé son *spiritualisme* si loin qu'il a spiritualisé même le corps et le sang du Christ dans l'eucharistie. Cette formule étonnera bien des esprits, sans doute. Je ne la crois pas exacte. Le cas de St. Augustin est plus complexe encore » (p. 522). M. B. mesure le spiritualisme d'Origène et d'Augustin, et il trouve qu'ils sont allés trop loin! M. B. ne voit pas combien il est peu sérieux.

Plus loin, M. B. trouve que le verdict de M. Rauschen est « lestement prononcé » et « sans démonstration à l'appui »; il parle de « définition insuffisante », et il se demande si cette définition insuffisante « ne révèle pas une phase du développement du dogme de la conversion » (p. 536). Et c'est sur ces insuffisances et ces interrogations qu'il construit ses élucubrations. Et avec cela, il a la prétention de faire rentrer de tels « développements » dans le *genuinus sensus* des Ecritures et de la tradition (p. 540); c'est ainsi, sans doute, que l'infaillibilité du pape est l'*épanouissement* de la parole du Christ à Pierre: Retire-toi de moi, Satan! que la transsubstantiation est l'« élargement » de la communion vraie que le Christ affirme entre lui et le fidèle!

M. B. a-t-il le sentiment qu'il se contredit lui-même lorsqu'il écrit: « Il suit de là, peut-on dire avec Melchior Cano, que le dogme de la conversion ou transsubstantiation *n'a pas de claire preuve dans l'Ecriture,* au contraire du dogme de la présence réelle, qui en a d'évidentes. M. Rauschen le reconnaît *avec nous.* Le cas est donc de ceux où la Tradition *suppléera* l'Ecriture » (p. 534). N'est-ce pas avouer formellement que la transsubstantiation ne repose pas sur l'Ecriture? Et alors, que devient la théorie du *genuinus sensus?*

M. B. avoue encore (p. 541-542): « Que l'erreur de la consubstantiation ait été condamnée *seulement au XIII*e *siècle,* c'est un fait; que, antérieurement au XIIIe siècle, l'erreur de la consubstantiation ait eu des *partisans de bonne foi,* sans que toutefois cette erreur ait jamais engagé l'Eglise, c'est un fait. » M. B. reconnaît aussi que le mot *μετουσίωσις* est un néologisme créé *pour traduire* le mot *transsubstantiatio;* qu'il apparaît pour la première fois dans la profession de foi de

Michel VIII Paléologue pour servir de formulaire à l'union des deux Eglises; que le mot *μετουσίωσις* est donc *d'origine latine* et dépendant du canon de Latran de 1215» (p. 533). Quant au mot latin, M. B. avoue «qu'il a été prononcé pour la première fois par Hildebert de Lavardin au début du XIIe siècle» (p. 530).

Concluons qu'après de tels aveux et de telles contradictions, la thèse romaine de la transsubstantiation n'est qu'une pure logomachie.

III. — Deux articles des «Annales de philosophie chrétienne».

Il s'agit de la livraison d'août de la présente année, et des articles intitulés: «La foi et la croyance en matière religieuse», par V. Ermoni; et «L'histoire des religions et la méthode sociologique», par O. Habert.

Le premier me semble de tout point remarquable par sa clarté, sa juste définition des termes, sa précision, son esprit de mesure et d'impartialité. C'est plaisir de lire des pages si sagement pensées et si judicieusement écrites. L'auteur explique l'activité psychologique de l'esprit et de la volonté; le double rôle, nullement contradictoire, de ces deux facultés; l'influence de l'une sur l'autre; l'équilibre de la conscience sous cette double action de lumière et de vie, de pensée et de sentiment, de croyance et de foi. Il n'oublie pas le travail qui s'opère aussi dans la région inconsciente de l'âme. Il donne du protestantisme une caractéristique très exacte et très fine, dans laquelle apparaissent ses qualités et ses défauts; tout cela tracé avec autant de justesse que de justice. De tels articles, si parfaitement pondérateurs, devraient être lus, relus, médités et répandus. Avis aux chercheurs loyaux et indépendants, aux sincères amis de la vérité.

L'article de M. Habert est aussi très utile; il répond à un besoin urgent des esprits et de la situation actuelle. Quiconque respire tant soit peu dans l'atmosphère théologique, sait toute la place qu'occupe actuellement l'histoire des religions, question qui touche aussi aux origines du christianisme. C'est de

premier ordre. Or M. H. explique clairement quelques-unes des conditions dans lesquelles ces études doivent se faire. Qu'il me permette toutefois de regretter un exemple donné par lui pour éclaircir ce qu'il appelle «l'application des lois sociales». Il croit qu'il faut faire fructifier le dépôt de la révélation; que, dans ce dépôt, se trouve l'infaillibilité du pape; et, de plus, que le livre «du Pape», de J. de Maistre, est un admirable exemple de la fructification et du développement de la révélation contenue dans le dépôt primitif. Nos lecteurs connaissent trop bien les enfantillages de cette thèse naïve pour qu'il soit besoin de les leur signaler de nouveau; ils n'ont qu'à se reporter à l'analyse du livre de M. Latreille sur cette matière[1]. A part ce petit paragraphe sans importance, l'article de M. H. sera médité avec profit. E. M.

---

[1]) *Revue int. de Th.*, juillet 1906, p. 582-588, et avril 1907, p. 315-320.