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

Band: 7 (1899)

Heft: 27

Artikel: Quelques sophismes théologiques [suite]

Autor: Michaud, E.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-403449

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 13.07.2025

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

QUELQUES SOPHISMES THÉOLOGIQUES.

(Suite [1]).

IV. — Le dogme et l'autorité de l'Eglise.

C'est un lieu commun, chez les protestants et en général chez tous les écrivains qui ne connaissent pas exactement le catholicisme, de croire que, dans le catholicisme, c'est l'Eglise qui fait les dogmes; que le pape n'a qu'à définir telle doctrine qui lui plaît, relative à la foi et aux mœurs, pour qu'elle devienne *ipso facto* un dogme de foi et qu'elle fasse partie du dépôt des vérités révélées par le Christ. On lit, par exemple, dans la *Semaine religieuse* (protestante), de Genève, du 2 avril 1898, que, chez les catholiques, le pouvoir élabore la croyance.

Il faut avouer que la théologie romaine n'a que trop contribué à faire naître et à répandre cette erreur. En enseignant qu'on peut nier une doctrine sans être hérétique, tant qu'elle n'a pas été définie par l'Eglise, mais qu'une fois la définition formulée, toute attaque contre elle est hérétique, les théologiens romains ont donné à croire que le dogme dépend entièrement de la définition de l'Eglise; que c'est elle qui fait qu'une doctrine est de foi catholique; que la dogmatisation d'une vérité est complètement au pouvoir des évêques, et même maintenant au pouvoir du pape seul; que c'est en cela que consiste l'infaillibilité de l'Eglise et du pape. Ce sont là des idées courantes dans le monde catholique-romain; et les théologiens des autres Eglises qui se nourrissent des livres romains, sont naturellement disposés à professer ces idées.

Pour montrer combien elles sont erronées, rappelons les enseignements de l'ancienne Eglise catholique. D'après ces enseignements, il faut distinguer: 1° l'objet de la foi subjective

[1]) Voir la *Revue* d'avril 1899, n° 26, p. 310-326.

et son motif; 2° les sources de la foi objective et son critérium. — La vertu de foi, ou foi subjective, a pour *objet* tout ce qui est révélé par Dieu et cela seulement. Donc ce qui fait qu'une vérité est un dogme, c'est qu'elle est révélée par Dieu: qu'elle soit en elle-même de l'ordre naturel, comme l'existence de Dieu, ou de l'ordre surnaturel, comme la présence de J.-C. dans l'eucharistie, peu importe; c'est en tant qu'elle est révélée, qu'elle est crue, et non en tant qu'elle appartient à tel ou tel ordre de vérité. — On voit dès lors le *motif* de la foi, motif pour lequel la raison et la volonté adhèrent à telle vérité révélée: ce motif est la véracité de Dieu révélateur. Voilà pourquoi la foi implique la certitude. Son motif ou son fondement est inébranlable, Dieu ne pouvant ni se tromper ni nous tromper. — Les *sources* de la foi objective ou du dogme sont l'Eglise et l'Ecriture. Je prends ici le mot « source » non dans le sens de source première: car la source première et unique du dogme est Dieu seul. Je prends ce mot dans le sens de source seconde ou canal. Les canaux par lesquels la vérité révélée ou le dogme découle de Dieu jusqu'à nous, sont l'Eglise et l'Ecriture: d'abord l'Eglise, société des apôtres et des disciples; car c'est à elle que J.-C., Dieu incarné, a confié directement sa doctrine, ses préceptes, ses moyens de salut; ensuite l'Ecriture, car l'Ecriture (qui ne vient pas de J.-C. même, mais de ses disciples) a été sanctionnée comme canonique par l'Eglise même, qui y a reconnu les enseignements de J.-C. On le voit, il est impossible de séparer le N. T. soit de l'Eglise, qui en est non pas l'auteur, mais l'interprète et la gardienne; soit de la tradition universelle, où se trouvent consignées les croyances primitives de l'Eglise, celles que l'Eglise a professées unanimement, toujours et partout. C'est dans ces deux sources qu'est contenue la révélation chrétienne intégrale. — Comment cette révélation est-elle connue et d'après quel *critérium?* Sans doute chacun peut étudier à son gré cette révélation, et même ne suivre dans cette étude que son propre arbitre, sa propre direction, et ne s'en rapporter qu'à son examen individuel. C'est à ses risques et périls: chacun peut réussir, chacun peut échouer. Les divisions et les contradictions des libres-penseurs et des protestants, même croyants, sont là pour montrer les résultats de cette méthode et de ce critérium. Les catholiques de l'ancienne Eglise, tout en pratiquant aussi les libres recherches (certes, les Pères en

ont donné des preuves), ne se sont pas bornés à ce procédé; ils en ont encore appelé par dessus tout à « ce qui a été cru partout, toujours et par tous ». Qui ne voit que cette universalité, cette constance, cette unanimité de la croyance offrait et offre encore plus de garanties d'exactitude, pour la connaissance objective du fait de la révélation chrétienne, que le simple arbitre de chacun? Un individu isolé peut se tromper aisément; tandis que toutes les Eglises particulières, attestant le fait de leur croyance constante et unanime, ne peuvent pas, humainement, se tromper. Donc le critérium catholique bien appliqué est manifestement infaillible; et quand il est appliqué par l'Eglise même, dans un concile œcuménique, cette définition du concile, ratifiée ensuite par toutes les Eglises particulières orthodoxes, est évidemment, lui aussi, infaillible, indépendamment de l'assistance promise par J.-C. à ses fidèles disciples. Quoique très incomplètes, ces notions sur le critérium catholique peuvent suffire ici, pour en faire ressortir non seulement la logique, mais encore la supériorité sur le critérium protestant et sur le critérium papiste.

Donc, il faut bien distinguer ce qui *fait* un dogme, et ce qui *fait connaître* un dogme. Ce qui *fait* un dogme, c'est l'autorité même de J.-C., et non l'autorité de l'Eglise. L'Eglise, en effet, n'a pas pour mission de faire des dogmes, mais seulement de les faire connaître, en prêchant ce que J.-C. lui a enseigné. L'autorité, en vertu de laquelle le dogme s'impose aux fidèles, n'est donc pas l'autorité de l'Eglise, mais seulement l'autorité de J.-C. révélateur et docteur.

Un dogme n'est donc pas un dogme parce qu'il est défini par l'Eglise; il est dogme parce qu'il vient de J.-C. L'Eglise l'a défini parce qu'il *est* déjà dogme avant la définition; elle n'aurait pas pu le définir comme dogme s'il ne venait pas de J.-C. même; sa provenance divine est antérieure à sa définition par l'Eglise. La définition de l'Eglise le *fait connaître* comme dogme à ceux qui ne le connaissaient pas encore comme tel, mais elle ne le fait pas.

L'Eglise n'a donc pas le droit de définir comme dogme tout ce qui peut plaire à ses théologiens; elle ne peut définir que ce qui a été enseigné par J.-C., et par conséquent cela seulement qui a été cru dès le principe par toutes les Eglises

apostoliques et par toutes les Eglises issues de ces dernières, restées fidèles à la foi primitive une et universelle.

Mais, dit-on quelquefois, telle question relative à un dogme ou à un précepte divin est très intéressante en elle-même; les chrétiens ont le droit de vouloir la résoudre, et s'ils sont divisés entre eux à son sujet, pourquoi l'Eglise n'aurait-elle pas le droit de faire cesser ces divisions, peut-être dangereuses, par une définition stricte, vraiment dogmatique et obligatoire pour tous? — Non, l'Eglise n'a pas ce droit; on ne voit nulle part, ni dans l'Ecriture, ni dans la tradition universelle, que J.-C. le lui ait donné et que les apôtres l'aient jamais revendiqué et pratiqué. On y voit, au contraire, que l'Eglise n'est que la gardienne des enseignements de J.-C. et qu'elle ne doit enseigner que ce que J.-C. lui a enseigné: *docentes eos servare omnia quæcumque mandavi vobis.* Du moment que J.-C. a jugé à propos de ne pas révéler cette question, l'Eglise n'a pas le droit de le suppléer et de le corriger. Elle n'est pas une révélatrice, mais, je le répète, une gardienne. Que les fidèles cherchent à pénétrer les mystères révélés, ils sont libres de le faire; mais leur devoir est de se résigner à leur impuissance s'ils sont impuissants, et à se tolérer les uns les autres s'ils sont divisés. La question non révélée est secondaire: car, si elle importait au salut, J.-C. l'aurait révélée. S'il ne l'a pas fait, c'est qu'on peut se sauver sans elle. Ne soyons pas plus « sages » que lui: *oportet sapere ad sobrietatem.* Résignons-nous aux conditions et aux obscurités de la vie terrestre. Usons de notre sagesse chrétienne pour rester unis dans la foi une, libres dans les opinions discutables et douteuses, charitables partout et toujours. Tel est le véritable esprit chrétien: solliciti servare unitatem Spiritus in vinculo pacis (*Ephes.* IV, 3).

On ne saurait assez le méditer et le redire: non, l'Eglise n'a pas pour mission de définir ce que le Christ n'a pas révélé, ni de satisfaire la curiosité de l'esprit humain en face de tous les mystères religieux. Elle peut expliquer la foi toujours crue, mais elle ne peut pas l'allonger; elle peut l'expliquer dans la mesure des lumières positives de la révélation et de la science, mais non au delà de cette mesure, ni au gré des ardeurs des partis et des écoles.

Cette doctrine de l'ancienne Eglise était encore enseignée en France au XVIIe siècle. Effectivement, Pavillon, évêque

d'Aleth, s'élevant contre les prétentions du pape Alexandre VII et du parti ultramontain, s'est exprimé ainsi dans son mandement du 1er juin 1665: « Que la soumission qu'on rend aux décisions de l'Eglise *se renferme dans les vérités révélées,* et que c'est *à celles-là seulement* qu'elle assujettit entièrement la raison. *Les autres vérités n'étant point absolument nécessaires. Dieu n'a point laissé d'autorité infaillible pour les connaître.* Quand l'Eglise juge si des propositions ou des sens hérétiques sont contenus dans un livre, et si un auteur a eu tel ou tel sens, *elle n'agit que par une lumière humaine:* en quoi *tous* les théologiens conviennent qu'elle peut être *surprise.* Partant, sa seule autorité ne peut captiver notre entendement, quoiqu'il soit vrai de dire qu'il n'est point permis de s'élever *témérairement* contre ses jugements, vers lesquels on doit témoigner son respect, en restant dans le silence. » Et cette doctrine fut souscrite par les évêques de Beauvais, d'Angers et de Pamiers, Evidemment le silence que recommande l'évêque d'Aleth dans sa dernière proposition, comme preuve de respect, n'est de sa part qu'une opinion particulière. L'histoire de l'Eglise est remplie, au contraire et heureusement, de ruptures de silence contre les papes et contre les conciles, quand ils ont attaqué la vérité.

On voit donc combien sont peu fondés les reproches d'autoritarisme qui nous sont adressés par ceux qui nous accusent de soumettre J.-C. à l'Eglise, de livrer les enseignements du Christ à la hiérarchie, d'imposer aux fidèles le joug d'une unité théologique fausse et tyrannique, de ne pas prêcher la grande liberté réclamée par l'esprit humain contre tout dogmatisme. Ce sont des accusations banales et vides. Loin de soumettre J.-C. à l'Eglise, nous soumettons l'Eglise à J.-C. Loin de livrer les dogmes à l'arbitraire de la hiérarchie et de qui que ce soit, nous les déclarons obligatoires pour tous les membres de l'Eglise, quels qu'ils soient. L'union que nous désirons rétablir entre les Eglises chrétiennes n'est nullement l'union *théologique,* qui n'est pas possible, mais l'union *dogmatique,* qui seule est possible: car autant la théologie, comme science, doit être variée dans ses opinions, autant le dogme, comme doctrine divine, doit être un et le même pour tous les chrétiens. Aucun théologien n'a le droit de s'imposer à d'autres théologiens, mais le Christ s'impose de lui-même, lui et ses enseignements, à tous

ses disciples. Telle est la vraie liberté des enfants de Dieu: elle ne se trouve que dans la vérité, *veritas liberabit.*

C'est en vain que certains protestants font de temps en temps l'éloge des contradictions dogmatiques qui troublent leurs Eglises, parlent des bienfaits de ces divisions, montrent comme désastreuse et mortelle toute unité dogmatique, etc. Il faudrait pourtant en finir avec ces banalités. Tout le monde est d'accord qu'en matière de théologie, la théologie étant une science, les discussions sont inévitables et peuvent être éminemment utiles. Mais, si nous donnons raison aux protestants sur ce point contre la tyrannie des congrégations romaines et des conciles papistes, nous maintenons énergiquement, d'autre part, la nécessité d'un dogme un et universel, d'une base dogmatique divine et inattaquable. Bien plus, nous disons que cette base a toujours existé dans l'Eglise du Christ, bien avant les conciles œcuméniques; qu'on la voit clairement dans les épîtres de St. Paul, où les fidèles sont représentés comme un seul corps, et où l'Eglise apparaît comme un seul édifice, un seul bercail, un seul peuple, le peuple de Dieu, ayant un seul Esprit, une même foi, une même espérance, un même baptême et une seule tête, le Christ. Cette description, par St. Paul, d'une Eglise une et universelle, professant une même foi une et universelle, est le contraire même des Eglises divisées que glorifient les protestants en question. Heureusement, beaucoup de protestants commencent à se scandaliser de ces contradictions sur l'essence même du christianisme, et à comprendre la nécessité et la beauté de l'unité de la foi objective: avec ces derniers, il y aura entente tôt ou tard.

Qu'on veuille bien le remarquer, cette unité de la foi objective, telle que nous l'avons expliquée, n'est nullement le produit de la contrainte, mais seulement de la libre conviction, éclairée par la raison: car la raison, lorsqu'elle pratique exactement le critérium catholique, constate, avec toutes les garanties historiques possibles, quelle a été la foi de l'Eglise primitive et par conséquent quelle a été la doctrine enseignée par J.-C. Je n'ai point à réfuter ici les futiles objections tirées de l'origine et de la composition des évangiles, etc.; grâce à Dieu et à la science, elles sont réfutables et réfutées. J'ai seulement à démontrer que l'union des Eglises, telle que nous la désirons, à savoir dans la profession de la foi de l'ancienne Eglise, n'est

nullement autoritaire et impossible, mais parfaitement sensée, offrant toutes les garanties désirables de raison, de foi chrétienne et de vraie liberté.

V. — Le dogme, la tradition et les conciles.

On voit déjà par ce qui précède combien se trompent ceux qui nous reprochent de maintenir « les absurdités de la tradition » et « l'autoritarisme des conciles œcuméniques ». Ces griefs sont des phrases retentissantes et rien de plus. Voyons en effet les choses de près.

Il ne s'agit pas ici de la tradition en général, ni des traditions chrétiennes ou plutôt ecclésiastiques, particulières à tel lieu et à telle époque, mais uniquement de la tradition ecclésiastique *universelle*.

Les anciens-catholiques n'ont pas à défendre la tradition en général: elle se défend suffisamment par elle-même, en ce sens que l'individualisme absolu et sans traditions est toujours incomplet, faible, anormal par quelque endroit, souvent excentrique et déséquilibré. Dans la vie privée, dans les sciences, dans les lettres, dans les arts, le manque de traditions se fait toujours sentir, et à son désavantage. Jamais les bonnes traditions n'ont nui au génie; au contraire, elles l'ont dirigé et préservé du mauvais goût, pour ne rien dire de plus. Il en est de même en religion, et c'est avec un parfait bon sens qu'il est dit dans l'Ecriture: *Judicium patris audite, filii.* Et encore: *State et tenete traditiones quas didicistis sive per sermonem, sive per epistolam nostram* (II Thess. II, 14). Les saines traditions n'empêchent pas l'initiative; elles la règlent seulement et la rendent plus efficace et plus puissante. Même dans le protestantisme, qui passe pour représenter l'individualisme absolu, les individualités les plus puissantes sont précisément celles qui savent utiliser les forces de la tradition.

Quant aux traditions ecclésiastiques particulières à un pays ou à une époque, elles peuvent renfermer des choses fort respectables comme aussi des choses erronées et regrettables. Jamais les anciens-catholiques ne s'en sont portés garants d'une manière aveugle. Lorsqu'ils défendent la tradition, c'est de la tradition *universelle* seule qu'il s'agit, et non de telles ou telles traditions locales particulières. Tout le monde sait que celles-ci peuvent

n'être que des légendes, des superstitions, des abus. Même dans l'Eglise romaine, si le clergé les a souvent exploitées, il est, d'autre part, des historiens qui n'ont pas hésité à les combattre; rendons justice, en passant, à M. l'abbé Duchesne sur ce point [1]). Les protestants qui prétextent ces traditions particulières pour attaquer le principe de la tradition en général et les traditions universelles de l'Eglise, manquent manifestement de logique. Il est étrange, vraiment, qu'ils attaquent les Pères en bloc et qu'ils se refusent à distinguer dans la patristique les passages où les Pères parlent comme docteurs privés, et ceux où ils parlent comme témoins de la foi universelle de l'Eglise. Rien de plus simple, cependant, que cette distinction; rien de plus facile à constater. Il va de soi qu'aucun Père ne saurait être défendu quand il émet des opinions particulières erronées; mais ne va-t-il pas de soi également qu'il mérite créance lorsqu'il affirme ce que l'Eglise de son temps croit et ce qu'elle a toujours cru? Cette affirmation est purement historique; ce n'est ni de la métaphysique ni de l'abstraction, et des dissertations à perte de vue ne sont nullement nécessaires pour s'assurer de l'exactitude d'une affirmation aussi simple. Le théologien anglican qui écrivait dernièrement: «Patristic tradition is to real Christianity *just what astrology is to astronomy* [2])», n'a évidemment jamais étudié la patrologie au point de vue que nous indiquons. C'est ainsi que les préjugés les plus erronés et les plus injustes s'entretiennent et se répandent.

Ainsi donc, d'une part, nous reconnaissons que certaines traditions *spéciales* des Eglises d'Afrique, d'Espagne, des Gaules, etc., ne sauraient faire ni loi ni foi; que certaines opinions *particulières* de Tertullien, de Cyprien, d'Origène, d'Augustin, etc., comme aussi de tous les autres Pères, peuvent être taxées d'exagération et même d'erreur. Mais, d'autre part, nous maintenons qu'il y a des traditions universelles admises par toutes les Eglises orthodoxes particulières, et nous disons que ces traditions doivent être traitées avec tout le respect qu'elles méritent. Le principe de la tradition ainsi comprise a d'autant plus de valeur dans l'Eglise chrétienne, qu'il se trouve déjà appliqué à l'origine même de l'Eglise et que la canonicité des écrits du N. T. repose sur lui.

---

[1]) Voir la *Revue* de janvier 1899, p. 161-165.
[2]) *Church Gazette,* 14 janvier 1899.

Tel est l'enseignement de l'histoire vraie. Les protestants impartiaux que l'esprit de parti ne fait pas dévier le reconnaissent. Ainsi s'exprime M. E.-H. Vollet, au sujet de la règle de foi et de la tradition, dans l'Eglise primitive : « Cette règle, destinée à assurer *l'unité dogmatique,* consistait, non dans un formulaire officiellement rédigé, mais dans toute une série d'articles *que chacun était libre d'exprimer comme il l'entendait, à la condition de ne point altérer le fond.* Il ne faut point la confondre avec le *Symbole,* courte confession de foi qui devait être faite par ceux que l'on baptisait. Le symbole était une formule, mais cette formule *différait* dans les diverses communautés, chacune y ajoutant les articles qu'elle croyait devoir faire ressortir, à cause des conditions particulières dans lesquelles elle était placée, surtout à cause du voisinage de certains partis hérétiques. *La règle de la foi n'était point tirée de l'interprétation des saintes Ecritures,* car les livres du N. T. n'étant point encore rassemblés, n'étaient répandus qu'isolément. *Elle était empruntée à la tradition apostolique,* c'est-à-dire à ce qui s'était propagé, sous ce nom, dans les communautés chrétiennes. En cas de doute ou de contestation, on s'adressait ordinairement aux *Eglises apostoliques,* c'est-à-dire aux Eglises dont le siège avait été ou était censé avoir été occupé par les apôtres (Jérusalem, Antioche, Alexandrie, Rome, Ephèse), et qui, pour cette raison, semblaient avoir été constituées *dépositaires et gardiennes* de leur doctrine [1]) ».

M. Ménegoz a aussi avoué que l'autorité de l'Ecriture repose sur celle de l'Eglise [2]), et même que les évêques anciens ont eu un réel sentiment de l'histoire en recueillant les livres canoniques [3]). Or, s'il en a été ainsi, pourquoi les évêques de tout le monde orthodoxe, unis à leurs prêtres et à leurs fidèles, n'auraient-ils pas ce même sentiment de l'histoire, lorsqu'ils constatent la foi constante, universelle et unanime de toutes les Eglises particulières orthodoxes? Les protestants qui préfèrent à de telles garanties historiques l'arbitraire de la critique individuelle, ne semblent-ils pas à leur tour manquer de flair historique?

---

[1]) La *Grande Encyclopédie,* art. *Eglise;* Paris, rue de Rennes, 61.

[2]) *Revue chrétienne,* février 1899, p. 98.

[3]) *Ibid.,* p. 100 et 102.

On voit par cet exposé combien les défenseurs de l'universalisme chrétien, c'est-à-dire du vrai catholicisme, sont éloignés de la théorie romaniste d'après laquelle le dogme prime l'histoire. Des théologiens romanistes, en effet, ont osé enseigner que ce n'est pas à l'histoire à contrôler les dogmes définis par leur Eglise, mais que ce sont leurs dogmes qui doivent servir à corriger l'histoire et à la plier à leurs exigences: « Das Dogma überwindet die Geschichte [1]) ! »

Les griefs des protestants contre les conciles œcuméniques ne sont pas plus fondés que leurs griefs contre le principe de la tradition. Ils se figurent que, d'après l'enseignement catholique, un concile décoré du qualificatif d'œcuménique est mécaniquement infaillible, dès qu'il se met à discuter et à définir avec l'approbation du pape; que tout ce qui est affirmé et produit dans ce concile est de foi; que toutes les questions religieuses possibles peuvent lui être proposées; qu'il a le droit de s'en saisir et de les résoudre à son gré; et que ses décisions, quelles qu'elles soient, sont d'elles-mêmes irrévocables, dogmatiques et infaillibles.

Or, ce sont là de grossières erreurs. Il n'y a pas plus de mécanique ni d'*ex opere operato* dans les conciles œcuméniques que dans les sacrements. Il n'y a pas plus d'infaillibilité *ex opere operato* qu'il n'y a de grâce produite *ex opere operato.* Un concile œcuménique n'est œcuménique qu'à des conditions positives et précises; de plus, un concile œcuménique n'est infaillible qu'à des conditions également positives et précises.

Pour être réellement *œcuménique,* il doit réellement représenter l'Eglise universelle, c'est-à-dire: 1° il faut que tous les représentants des Eglises particulières (non officiellement hérétiques) soient convoqués et (autant que possible) représentés; 2° il faut que ses délibérations et ses décisions soient libres; 3° il faut que ses définitions soient contrôlées et ratifiées par l'Eglise universelle. Pourquoi ce contrôle et cette ratification? Parce qu'un concile n'est jamais, quelle que soit sa composition, une représentation adéquate de l'Eglise, et que c'est à l'Eglise même et non à une partie de l'Eglise que le dépôt de la révélation chrétienne a été confié. En outre, aucun évêque n'est infaillible, et il est nécessaire de voir, après le concile, si chaque

---

[1]) Cf. *Deutscher Merkur,* 4 mars 1893.

évêque a témoigné exactement de la foi de son Eglise et s'il n'a pas failli sur quelques points.

Pour être réellement *infaillible,* le concile doit, de plus, ne définir que ce qui a été cru partout, toujours et par toutes les Eglises particulières orthodoxes: car une vérité n'est pas de foi parce qu'elle a été définie par un concile même œcuménique; mais le concile n'a le droit de la définir que lorsqu'il a d'abord constaté historiquement qu'elle vient de J.-C. et qu'elle a été crue comme telle constamment, universellement et unanimement. Du moment qu'il enseigne ce que J.-C. même a enseigné, il est infaillible. On voit que son infaillibilité, loin de le dispenser de chercher dans la tradition universelle et dans les Ecritures ce que le Christ a confié à son Eglise, lui impose le devoir de faire cette recherche, et de la faire à la lumière infaillible du critérium catholique. On voit, également, qu'une définition, pour être œcuménique, ne saurait être prise à la majorité des Eglises seulement, mais qu'elle doit l'être à l'unanimité, toutes les Eglises orthodoxes ayant le droit et le devoir de témoigner de leur foi traditionnelle. Une Eglise particulière qui a été tenue pour orthodoxe depuis son origine, ne saurait un beau jour être déclarée hérétique, si elle ne fait que persévérer dans sa foi primitive. La foi qui a été orthodoxe dès le principe et qui ne change pas, reste évidemment orthodoxe; ceux-là, au contraire, seraient hérétiques, qui la taxeraient d'hérésie.

Il est donc évident, d'après la doctrine catholique, que le concile œcuménique ne doît pas être séparé de l'Eglise universelle, et que ni le concile ni l'Eglise ne peuvent se dispenser de suivre la règle de la foi catholique: *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est.* Il est évident qu'au fond le concile se borne à étudier les questions, à recueillir les témoignages des Eglises et de leurs représentants et à rédiger les *canons,* soit doctrinaux, soit disciplinaires, qui lui paraissent les plus utiles à l'Eglise. Mais *si la rédaction des articles de foi et des formules de foi est l'œuvre du concile, la définition même des vérités de foi appartient à toute l'Eglise,* qui a toujours le droit, après le concile, de se prononcer sur l'exactitude ou l'inexactitude des articles et des formules, c'est-à-dire sur le fait de leur conformité ou de leur non-conformité avec la foi constante, universelle et unanime de l'Eglise. Que de conciles plus nombreux, par exemple, que le IIe concile œcumé-

nique (381), ont erré dans la foi et ont été heureusement désapprouvés et cassés ensuite par l'Eglise même! Le concile œcuménique n'est donc infaillible que de l'infaillibilité même de l'Eglise, et l'Eglise ne peut jamais se dessaisir ni de ses droits ni de ses devoirs.

Mais, dit-on, les conciles œcuméniques ont prodigué les anathèmes contre les personnes; étrange manière d'avoir raison! — Qui ne sait que des anathèmes contre les personnes ne sont pas des dogmes? Chaque pays, chaque époque a sa manière de s'exprimer. Nul n'est obligé aujourd'hui de recourir à ce procédé.

Mais des théologiens, dans ces conciles, ont émis des appréciations inexactes soit sur des personnes, soit sur des faits. — Qui ignore que ces appréciations inexactes ne sont pas des dogmes, et que, loin de nous en déclarer solidaires, nous les repoussons?

Mais ces conciles sont remplis de compromis; or les compromis des siècles passés ne sont plus soutenables aujourd'hui. — Sans doute il y a eu, dans tous les conciles, des compromis inévitables, pour concilier autant que possible les intérêts religieux de toutes les Eglises particulières; mais ces compromis ne portaient que sur les matières de discipline, de cérémonies liturgiques, d'administration, de hiérarchie, sur les mots à employer pour exprimer *le plus opportunément* les idées, etc., en un mot sur des choses purement humaines et de soi changeantes. Tous ces compromis, qui sont la partie faible des conciles, n'ont de valeur que pour le temps pendant lequel les motifs qui les ont inspirés sont admis. On peut toujours mieux faire dans la suite. Mais, d'autre part, c'est un fait à constater que, lorsqu'il a été question de définir un dogme, on a commencé, dans tous les conciles œcuméniques, par attester sans aucun compromis la foi de toutes les Eglises particulières sur le point en question: la vérité définie n'a donc pas été elle-même un compromis, mais une vérité crue toujours et partout; les termes employés pour cette définition, les formules préférées par la majorité, sont, il est vrai, des choses humaines que l'on ne saurait confondre avec la vérité même qui y est exprimée. Tel est le point de vue catholique auquel il faut se placer pour apprécier exactement l'histoire et la vraie portée des conciles œcuméniques.

VI. — Le dogme, le sentiment et l'expérience.

Lorsque les protestants ont commencé à s'élever contre les dogmes comme tels, ils ont cherché à les remplacer par le sentiment: de là est né le sentimentalisme dit théologique, par lequel on a essayé de combattre le dogmatisme et l'intellectualisme. Puis, le sentimentalisme n'ayant pas réussi à mettre d'accord les combattants, et n'ayant produit, en somme, que des résultats peu efficaces, on lui a substitué l'*expérimentalisme*. C'est le système aujourd'hui en vue. On ne parle plus guère du christianisme sentimental, mais du christianisme *vécu*. On ne dit plus guère que le Christ est une lumière, mais on répète qu'il est une vie et une expérience. De même que le Christ a expérimenté, pour son propre compte, son sentiment de filiation par rapport à Dieu son Père, et qu'il en a tiré comme conséquences les enseignements qu'il a prêchés à ses disciples; ainsi, puisqu'il est notre modèle, devons-nous expérimenter, en chacun de nous, dans notre conscience, ce même sentiment de filiation par rapport à Dieu notre Père; et c'est de ce sentiment, de cette expérience personnelle, de cette vie de notre conscience individuelle que nous tirerons nos lumières, nos croyances, notre foi. Tel est le système théologique aujourd'hui à la mode.

« La foi entièrement subjective, dit M. Ch. Grosclaude, ne peut être *produite que par des expériences personnelles,* librement faites, et que personne ne saurait contester ou nier; elle se résume dans le don du cœur [1]. » Et d'après le *Progrès religieux,* de Genève, du 28 janvier 1899, le programme de la nouvelle école (dite expérimentale) consiste « à *tirer les données de la dogmatique de l'expérience* de la conscience chrétienne ».

Certes, nous admettons tous le sentiment, l'expérience, la conscience, la vie; nous en proclamons tous la nécessité indispensable: car une religion, sans ces choses, n'est pas une religion. Reconnaissons même que les intellectualistes d'autrefois ne les ont pas niées, mais seulement laissées dans une ombre trop grande: car on ne serait pas « intellectuel », si l'on méconnaissait l'intelligence au point de ne pas comprendre que rien n'est rationnel comme le vrai sentiment et la vraie vie.

---

[1]) *Exposition et critique de l'Ecclésiologie de Calvin,* p. 80; Genève, 1896.

Donc là n'est pas la question. Mais la question est de savoir si le sentiment est tout, et s'il remplace l'idée; si l'expérience est tout, et si elle rend inutile la doctrine; si la vie est tout, et si elle est exclusive de tout dogme. En outre, la question est de savoir si le sentimentalisme est une règle et un critérium, si l'expérience est, comme on le dit, la source des données dogmatiques. Telles sont les deux questions véritables qu'il faut regarder en face et serrer de près.

A la première nous répondons: Non, le sentiment, l'expérience et la vie ne sont pas tout. En saine psychologie, le sentiment consciencieux présuppose la pensée et l'idée, *nihil amatum nisi præcognitum;* sans idées claires, pas de sentiments précis et fermes; sans principes positifs, pas de vie droite et féconde. Donc il faut une doctrine, des principes, en un mot des dogmes. Autant on doit repousser le faux dogmatisme, autant on doit admettre le vrai: car le vrai dogme est aussi nécessaire que le vrai sentiment.

Mais c'est surtout à la seconde question qu'il faut répondre; car elle est plus grave. Qui ne sait que les choses de sentiment ne se discutent pas, et que, si l'on n'a pas d'autre règle et d'autre critérium pour connaître la vérité religieuse et la distinguer de l'erreur, c'en est fait de la bonne direction de notre vie? Etre à la merci du sentiment, c'est être livré à tout vent de doctrine et à toutes les aberrations mystiques possibles. Proclamer l'expérience individuelle source des données dogmatiques, me semble, disons le mot, incroyable et effrayant, si l'on veut réfléchir un instant à tout ce que renferme cette conception. Que de gens de parfaite bonne foi n'ont d'autres expériences que le doute, l'incertitude, l'incrédulité même, ou encore les visions, les superstitions, les folies mystiques! Quels dogmes ces gens-là tireront-ils de leurs expériences de conscience? Je le répète, c'est effrayant. Voilà pourtant à quels abîmes on aboutit, lorsqu'on veut à tout prix écarter les dogmes et les confessions de foi, et se contenter, dans la question de l'union des Eglises, de la simple confraternité de sentiment.

En présence de ce désarroi des sentimentalistes et des expérimentalistes, nous affirmons plus hautement que jamais, nous anciens-catholiques, l'absolue nécessité de l'unité des cœurs et des consciences, non pas dans l'abdication des droits de l'intelligence, ni dans l'adhésion aux mêmes opinions théologiques,

mais dans la profession de la même foi objective, c'est-à-dire dans la profession des enseignements mêmes de J.-C., crus toujours et partout par l'Eglise universelle.

VII. — L'union dans la liberté et la liberté dans l'union.

En ce qui concerne l'union des Eglises dans la foi une et universelle, quelques esprits s'imaginent volontiers que cette profession des mêmes *dogmes* devra mettre fin à toutes les discussions *théologiques* qu'on a vues jusqu'ici, et que désormais les théologiens devront, sinon s'endormir sur leur profession de foi, du moins ne plus se permettre aucun débat sur les matières théologiques.

Ces esprits par trop pacifiques caressent une idylle qui n'est pas de ce monde. En dehors des paroles de la vie éternelle que nous a enseignées le Christ, le reste a été livré aux disputes des hommes. Ce champ ouvert à tous ne saurait être fermé par personne.

D'ailleurs, autant l'union et la paix sont nécessaires dans la foi objective, c'est-à-dire dans la profession même de la doctrine du Christ, une et identique pour tous les vrais chrétiens, autant l'uniformité dans les choses *humaines* serait fatale à l'esprit humain, qui a besoin d'être toujours tenu en éveil par des opposants, de renouveler sans cesse ses points de vue, de passer ainsi continuellement en revue les innombrables et inépuisables aspects des choses et des questions. Cette variété des opinions, cette multiplicité des efforts, cette mise en lumière vraie d'une quantité de choses oubliées, ou encore inconnues, ou mal connues, sont, avec l'union dans la foi, la vraie vie spirituelle, qui est un résultat de l'un et du multiple, et qui par conséquent ne saurait se passer ni de l'un ni du multiple.

En outre, il en est des dogmes comme de toutes les vérités certaines: ceux-là même qui en admettent la certitude, peuvent en donner des explications différentes et en faire des applications différentes. Tous les jours ne voit-on pas des individus très sincères s'appuyer sur les mêmes principes, mettre en avant les mêmes maximes, tendre au même but final, quelquefois même au même but prochain, et cependant faire des propositions opposées et émettre des projets contraires? Donc on peut expliquer et appliquer les dogmes dans des esprits différents, de

même qu'en politique, en philosophie, en histoire, on voit des hommes de parfaite bonne foi partir du même point de départ, avoir les mêmes bonnes intentions, invoquer les mêmes maximes de gouvernement, les mêmes axiomes métaphysiques ou moraux, les mêmes faits, et cependant se servir de tout cela dans un esprit différent, les uns dans un sens conservateur, les autres dans un sens progressiste; ce qui prouve que tout dépend de l'esprit dans lequel on explique et on applique les vérités de droit commun. Et la religion ne fait pas exception à cette condition des choses humaines; et par conséquent, même les dogmes, si uns et si universels qu'ils soient, si sincèrement qu'ils soient admis, ne pourront jamais empêcher, et heureusement, les *variantes* des esprits, des tendances et des opinions.

C'est à ces variantes inévitables qu'il faudrait songer à s'habituer; c'est à ces tendances opposées qu'il faudrait chercher à rendre justice au lieu de chercher à les étouffer et de traiter en hérétiques ceux qui les suivent et les défendent. Hérétiques, ceux-là seulement qui attaquent les vérités divines; mais les vérités humaines peuvent être discutées. Pourquoi cette liberté ferait-elle peur dès qu'elle respecte tout le divin, toute la révélation du Christ, tous les dogmes confiés par lui à son Eglise? O hommes de peu foi, laissez les flots du lac s'agiter; dès que le Christ est là en personne, dans votre barque, vous n'avez rien à craindre. Dites que vous aimeriez mieux un lac sans tempête, c'est possible; mais si la vie est autre que vos rêves, si Dieu l'a faite autrement que vous la concevez, vous n'avez pas le droit d'imposer vos utopies. Le monde réel, tel que Dieu l'a créé, est livré aux disputes des hommes; voilà la vérité. Soyez heureux que dans ces disputes il y ait des vérités certaines, des phares que rien ne peut éteindre, les paroles du Christ; soyez heureux que ceux qui sont exposés à la tempête les contemplent tous et que tous veuillent s'en servir pour se guider et se diriger au port, les uns en ramant à gauche, les autres à droite, ceux-là au nord, ceux-ci au sud. De grâce, laissez à chacun la liberté de ses mouvements. Les étoiles du ciel sont les mêmes pour tous, le phare brille des mêmes feux pour tous; tous ont le même but, la même conscience; tous veulent glorifier le même Dieu, le même Christ, la même Eglise, la même foi. N'est-ce pas suffisant? Le même livre divin qui a dit: *Una fides,* a dit aussi: Militia est vita hominis super

terram (*Job*, VII, 1). Et encore : Unusquisque in suo sensu abundet (*Rom.* XIV, 5).

Telle est la vraie liberté des enfants de Dieu : in libertatem gloriae filiorum Dei (*Rom.* VIII, 21). Que ceux qui n'en veulent pas, n'en usent pas, c'est leur affaire ; ils sont libres. Mais, de grâce, qu'ils n'empêchent pas les autres d'en user, qu'ils aient la sagesse de laisser autrui se servir des dons que Dieu a octroyés à tous, et qu'ils n'aient pas la prétention, eux misérables mortels, de remplacer les lois divines du monde par les fantaisies de leur esprit borné. Peut-être prennent-ils leur ardeur à imposer leur *veto*, pour du zèle chrétien ; ils se trompent évidemment, puisque Dieu a voulu que les choses fussent autrement. Au fond leur zèle impérieux n'est que naïveté enfantine ou haineux orgueil ; dans l'un et l'autre cas, les vrais chrétiens ne sauraient en tenir compte. La vérité et l'Eglise auraient pu marcher avec eux ; mais s'ils essaient de faire obstacle, elles marcheront contre eux. A eux de choisir, et de bien considérer, auparavant, que les ennemis du Christ et de l'Eglise ne sont pas seulement ceux qui brisent l'unité de la foi objective, mais encore ceux qui s'opposent à la variété et à la liberté des opinions : *in certis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas* [1]).

---

[1]) Les lecteurs auxquels cette étude paraîtrait insuffisante et qui désireraient de plus amples détails sur certains points touchés trop rapidement, peuvent consulter les articles suivants, parus dans le *Catholique national :*

Le dogme, n° du 30 juillet 1892, p. 121-122 ; — *La crise protestante,* 22 octobre 1892 ; — *Dogme, théologie et vie,* 24 juin 1893 ; — *L'unité dogmatique,* 14 octobre 1893 ; — *L'Eglise et le dogme,* 23 juin 1894 ; — *Deux ennemis de l'union,* 1er septembre 1894 ; — *Les mots et le dogme,* 18 novembre 1894 ; — *Idée et sentiment,* 23 mars 1895, p. 35-36 ; — *L'union des Eglises,* 13 juillet 1895, p. 73-74 ; — *Littéralisme et matérialisme,* 7 septembre 1895, p. 89-90 ; — *Individualisme et ecclésiasticisme,* 19 octobre 1895, p. 101-103 ; — *Les sacrements,* 18 janvier 1896, p. 6-7 ; — *Non nova sed nove,* 4 avril 1896, p. 31 ; — *Sentimentalisme et gâchis,* 16 mai 1896, p. 41-42 ; — *Un cliché protestant,* 8 août 1896, p. 66 ; — *Pour la paix,* 5 septembre 1896, p. 74-75 ; — *A chacun son bien,* 6 février 1897, p. 13-14 ; — *Doctrine et formule,* 14 août 1897, p. 69-70 ; — *L'unité de la foi et de l'Eglise,* 15 janvier 1898, p. 5-6 ; — *Nécessité de la doctrine,* 26 février 1898, p. 17-18 ; — *Le protestantisme expérimental,* 23 avril 1898, p. 34-35 ; — *Eglise et religion,* 21 mai 1898, p. 41-42 ; — *Réponse à un théologien protestant,* 19 novembre 1898, p. 93-95 ; — *A propos de la règle de la foi,* 17 décembre 1898, p. 101-102. — Etc.

E. MICHAUD.

(*A suivre.*)