

Variétés

Objektyp: **Group**

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

Band (Jahr): **14 (1906)**

Heft 55

PDF erstellt am: **29.06.2024**

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.

VARIÉTÉS.

I. — La Réforme de l'Église russe, d'après le P. Antoine Malvy, S. J., et d'après M. J. Bois.

I. Le P. A. Malvy a publié, dans les « Etudes » du 20 avril et du 5 mai, deux articles très objectifs, modérés et d'un excellent esprit, sur la réforme en question. Nos lecteurs nous sauront gré d'en signaler quelques points. Laissons de côté la manière dont cette très grave question a été soulevée et aussi, malgré leur vif intérêt, l'analyse de l'ukase du 17/30 avril 1905 permettant à tout sujet russe de « déchoir de l'orthodoxie à toute autre confession chrétienne », celle du Mémoire des 32 prêtres (du 17 mars 1905) sur « la nécessité de changements dans le gouvernement ecclésiastique russe », celle des Mémoires du métropolitain Antoine, de l'ex-procureur du Saint-Synode, M. Pobédonostzeff, et de l'ancien président du Conseil des ministres, M. Witte.

Bornons-nous à prendre acte de quelques aveux très importants, et à appeler l'attention des lecteurs sur quelques points obscurs, malentendus peut-être et qui paraissent discutables.

D'abord quelques aveux :

1° Le P. Malvy déclare « acéphale » le corps qui gouverne l'Église russe sous le titre de Saint-Synode dirigeant et que les patriarches de Constantinople traitent de « frère ». Puis il ajoute (p. 164) : « On sait que l'Église orthodoxe d'Orient est une *confédération* d'Églises *indépendantes*, ou, — comme on dit, *autocéphales*, qui, gouvernées par des patriarches ou par des synodes nationaux, *ne reconnaissent d'autre chef commun que le Christ.* » De sorte que la question n'est pas de savoir si le régime fédératif et républicain (*respublica christiana*) est acceptable ou non : non seulement

il est acceptable, mais il est accepté ; c'est lui qui, de fait, est pratiqué entre les Eglises autonomes d'Orient, ou plutôt dans « l'Eglise orthodoxe d'Orient ». Mais la question pourrait être de savoir lequel est le meilleur, le gouvernement de chaque Eglise particulière par un patriarche ou par un synode national. En tout cas, l'Eglise orthodoxe d'Orient ne reconnaît qu'un seul chef, Jésus-Christ.

2^o M. Pobédonostzeff ayant écrit, dans son Mémoire, que « ce n'est que par suite de l'ignorance générale et de la prédominance dans le gouvernement de la Russie d'éléments allemands, étrangers à la foi russe, que l'on a pu, sous Paul I^{er}, donner à l'Empereur dans un acte officiel de l'Etat la qualification de chef de l'Eglise, qualification qui d'ailleurs n'a pas reçu de signification officielle ni de valeur réelle », — le P. Malvy ajoute (p. 181) : « Ces lignes sont à remarquer. Elles contiennent le désaveu formel, par un personnage aussi autorisé que le procureur du Saint-Synode, de cette théorie du *tsar-pape* que les polémistes occidentaux prêtent *trop souvent* à l'Eglise russe. L'immixtion de l'Etat dans les affaires spirituelles en Russie est un fait incontestable, mais ce n'est qu'un fait, et il est inutile de le défigurer *par une exagération qui serait une calomnie*. En théorie, le droit canonique russe est resté fidèle à la tradition byzantine de l'évêque du dehors. Que les limites du dehors et du dedans soient restées peu précises, ce n'est pas douteux. Mais il ne serait pas difficile de trouver, dans l'histoire de l'Eglise byzantine avant Photius, des exemples de cette confusion non moins frappants que ceux que nous offre en masse l'histoire de la Russie. » Cet aveu du P. Malvy est d'autant plus précieux que, *trop souvent*, des jésuites ont figuré parmi les « polémistes occidentaux » qui affirmaient, soutenaient et répandaient la fameuse théorie du *tsar-pape*. Que d'encre Guettée n'a-t-il pas versée pour réfuter sur ce point les Pères Gagarine, Galitzine et autres ! Espérons qu'à l'avenir la calomnie ne sera plus commise.

3^o Dans le Mémoire des 32 prêtres, excellente distinction entre le divin et l'humain : le divin, qui doit être éternel ; l'humain, qui ne saurait être traité comme divin. « Pour beaucoup, est-il dit, en ces temps d'inquiétude et de trouble, la question se pose de savoir si l'on ira de l'avant sous l'aile de l'Eglise, ou si l'on laissera celle-ci sur son terrain comme une

institution qui a fait son temps, indissolublement liée à l'ancien ordre de choses. *Et il faut craindre, en effet, de lier l'œuvre éternelle de Dieu à l'ouvrage périssable de la main des hommes*, d'écarter qui que ce soit de l'Eglise par une parole inconsiderée » (p. 167). Et encore : « Restez fermes dans la liberté que le Christ vous a donnée *et ne vous soumettez pas au joug des hommes*. Cette grande exhortation de l'apôtre s'adresse à toute l'Eglise comme un impératif éternel » (p. 170). — Excellent désir de vouloir chercher l'estime, non pas du monde, mais des chrétiens savants et profondément croyants qui trouvent déplorable la situation de l'Eglise orthodoxe d'Orient. « C'est seulement la disparition définitive de ces prétextes à un opprobre qui a si longtemps humilié notre Eglise orthodoxe, qui lui permettra d'acquérir ou de reconquérir un bon témoignage *de la part de ceux du dehors*, et de paraître au monde extérieur dans la plénitude et l'éclat de la lumière qui lui est propre » (p. 168). — Excellent désir de vouloir rétablir « le gouvernement conciliaire » (p. 172) ; de vouloir « rétablir dans sa plénitude et son inviolabilité la constitution canonique qu'elle a reçue de la tradition *apostolique, dont elle n'aurait jamais dû et ne peut s'écarter* ». — Excellente déclaration, celle qui réclame « à la base de la hiérarchie une *paroisse vivante et autonome* » (pp. 173 et 175). — Excellente aussi la déclaration qui exige de l'évêque qu'il « accomplisse son ministère pastoral de concert avec le corps des prêtres, qui sont ses conseillers, ses collaborateurs et les associés de son ministère, et en présence du peuple et en communion *avec tout le corps de l'Eglise* » (p. 171). — Bref, ce Mémoire est un document ecclésiastique très important.

4^o Dans le Mémoire de M. Witte, il est dit aussi très justement : que « le principe conciliaire consiste en ce que chacune des personnes qui prennent part au gouvernement de l'Eglise, apparaisse comme représentant la communauté tout entière » (p. 176) ; que « le principe conciliaire » devrait, d'après la tradition apostolique, régir tous les groupements ecclésiastiques, *depuis la paroisse administrée dès les temps apostoliques par les anciens et les frères, jusqu'à l'Eglise universelle, qui ne reconnaît d'autre organe central que les conciles œcuméniques*, en passant par les conciles locaux, dont les canons exigent la tenue annuelle, et les conciles dio-

césains, où l'évêque s'entoure des représentants de la communauté (p. 177) ; que l'école ecclésiastique a des lacunes ; que le régime claustral et les programmes étroits sont avant tout responsables de cette « rupture entre l'intelligence et l'Eglise que ne cesse de déplorer la presse patriotique et religieuse » ; que le concile ne doit pas être seulement un collège de hiérarques, mais « la réunion des meilleures forces de l'Eglise, tant du clergé que des laïques ». — Oui certes, ce sont là de précieuses déclarations, parfaitement fondées sur les saines définitions du simple fidèle, de la hiérarchie, du concile et de l'Eglise ; définitions depuis trop longtemps oubliées et auxquelles il faut absolument revenir, si l'on veut sauver l'Eglise et la religion.

5° Dans les « Etudes » du 5 juin, parlant des publications liturgiques de M. Maltzew (Berlin), ou plutôt d'une dissertation de ce dernier sur l'union des Eglises, le R. P. Malvy est naturellement enchanté de sentir M. Maltzew « en intime communion » avec l'Eglise ultramontaine et jésuitique, et il le félicite de combattre *avec énergie* les doctrines anciennes-catholiques. Nous ferons observer aux deux amis que la *vérité* en pareil cas vaudrait mieux qu'une *énergie* qui n'est qu'une obstination aveugle ; et que les doctrines des anciens-catholiques, loin d'être des innovations, sont celles de l'ancienne Eglise orthodoxe. Le R. P. jésuite, après les compliments, fait des réserves, pour ne pas se compromettre aux yeux de ceux qui savent. D'abord, il remarque que M. Maltzew n'a pas traité la question « dans toute son ampleur » (p. 681). Il ajoute avec mélancolie ou ironie : « On sait, du reste, que tous les théologiens russes ne sont pas aussi intransigeants, disons dans l'espèce *aussi nettement catholiques que M. Maltzew.* » Voilà donc M. Maltzew classé parmi les « nettement catholiques », c'est-à-dire parmi les purs ultramontains ! Les vrais orthodoxes ne sauraient plus s'y méprendre. Bien plus, le P. jésuite ajoute encore : « Nous croyons même que nos théologiens catholiques *ne le suivraient pas jusqu'au bout* dans son refus d'admettre la validité, non seulement des ordinations anglicanes, mais de celles des vieux-catholiques, pour ce seul motif que des évêques qui n'ont plus la notion complète du sacerdoce catholique ne sauraient avoir l'intention de le transmettre. » Il faut décidément que la dogmatique de M. Maltzew soit de bien mau-

vaise qualité pour que le P. Malvy avoue que les ultramontains eux-mêmes n'en voudraient pas. Il ne faut donc pas confondre, dans les volumes de M. Maltzew, les précieux textes liturgiques, qu'il publie et qui ne sont pas en cause, avec les opinions théologiques de l'auteur, auxquelles nous ne reconnaissons aucune valeur, et qui, heureusement, sont en infime minorité parmi ceux des théologiens russes qui connaissent la théologie ancienne-catholique.

D'autre part, il nous a paru que dans quelques passages des documents étudiés par le P. Malvy, régnait encore une certaine confusion et que les définitions auxquelles nous faisons allusion ne sont pas toujours exactement comprises.

Par exemple, on en appelle plusieurs fois aux anciens canons *in globo*, sans mentionner le caractère purement disciplinaire de beaucoup d'entre eux ; on semble oublier que la discipline est chose humaine, variable et changeante ; on parle de leur obligation comme si elle était absolue et « pour tous les temps » (p. 170), et dans la même phrase on ajoute qu'il faut « laisser le champ nécessaire aux adaptations que réclament les conditions de temps et de lieux ». Très bien. Mais comment concilier cette obligation avec les conditions de temps et de lieux, quand ces conditions rendent impossible cette obligation ? Du reste, les défenseurs mêmes de ces canons ne les ont-ils pas violés maintes fois ? Les canons ont ordonné la tenue des conciles deux fois par an ; or n'a-t-on pas passé des siècles sans en tenir un seul ? Oui, respectons les canons *qui assurent la liberté et la sainteté dans l'Eglise*, mais non ceux qui les compromettraient de nos jours.

On a dit que l'évêque est « le *centre* de toute l'activité vitale et de la charité ecclésiastique » (p. 171). Or il est impossible d'admettre une telle définition de l'évêque, soit parce que, étymologiquement, il n'est qu'un surveillant, soit parce que, de fait, l'ancienne Eglise a donné aussi le titre d'évêques aux prêtres, soit parce que l'Eglise, corps vivant et épouse du Christ, puise son activité vitale dans le Christ même, et non dans l'évêque, qui n'est, je le répète, qu'un surveillant et un administrateur.

On a semblé dire que le président légal des conciles est l'archevêque de la ville où se tient le concile (p. 172). Or cette assertion n'est fondée ni sur le droit, ni sur l'histoire.

On a semblé mettre une contradiction entre le synode permanent restreint et le gouvernement conciliaire (p. 176-177). Il y a malentendu. Sans doute un synode qui n'est composé que de hiérarques et qui exclut les simples fidèles n'est pas un vrai synode de l'Eglise, car il n'y a pas d'Eglise sans fidèles. Mais qui empêche d'introduire aussi des simples fidèles dans le synode, et de réunir, en dehors du synode permanent ainsi composé, un concile plus complet et vraiment national, aux époques légalement déterminées ? L'un n'exclut pas l'autre, les deux peuvent très bien se concilier. Ajoutons que le patriarcat n'est nullement de droit divin ; qu'il ne découle pas directement de la notion de l'Eglise, tandis que la notion d'Eglise engendre logiquement celle d'assemblée et de synode. Abolir un synode dirigeant et le remplacer par un patriarcat, n'est donc pas une mesure réclamée par la notion de l'Eglise ; mais la notion de l'Eglise réclame un synode, avec son conseil synodal, dans lesquels sont représentés l'élément épiscopal, l'élément presbytéral et l'élément laïque. Les anciens-catholiques ont repris cette ancienne pratique de l'Eglise, et ils s'en trouvent très bien.

La confusion qui règne dans certains esprits, au sujet des droits des simples fidèles, comme aussi au sujet de ce que doit être l'épiscopat ; les tiraillements que cette confusion provoque parmi les théologiens russes, dont les uns placent leur idéal dans le maintien de l'épiscopat monacal, et les autres dans l'accès de tous les membres de l'Eglise à l'épiscopat, d'après les décisions de l'Eglise même et non seulement de la hiérarchie ; toutes ces difficultés sont clairement indiquées dans le second article du P. Malvy (voir surtout les pages 318-328. Nous aurons probablement lieu de revenir sur ces questions, questions très graves sans doute, mais aussi très simples en elles-mêmes, très faciles à résoudre, et qui ne sont compliquées que par la routine et les préjugés des uns, et par l'hostilité des autres contre toute réforme.

II. M. J. Bois a publié, dans la « Revue du clergé français » (1^{er} mai 1906), une étude, très intéressante aussi, sur l'Eglise russe en 1905, d'après les documents qui viennent d'être mentionnés.

Citons les quatre points suivants, tirés du Mémoire de M. Pobédonostzeff (du 28 juin-11 juillet 1905) : « 3^o La réor-

ganisation de la paroisse sur le principe d'une part plus large faite à l'élément laïque, soit dans la gestion matérielle, soit surtout dans l'élection du clergé, est une chose de conséquence et pour l'Eglise et pour l'Etat, et qui réclame par conséquent beaucoup de réflexion. — 4^o Dans les écoles ecclésiastiques, il y aurait également de sérieux changements à opérer : réforme des programmes dans le sens d'une simplification et d'une *appropriation aux besoins intellectuels de l'époque*, stabilité plus grande du corps enseignant et dirigeant à assurer, fondation d'établissements dont le programme d'études ait un caractère plus nettement ecclésiastique et par là même assure plus efficacement l'entrée des sujets dans la carrière ecclésiastique. — 6^o L'institution des congrès diocésains, congrès où se rencontrent les représentants des paroisses de l'éparchie, pourrait et devrait être perfectionnée de façon à donner tous les résultats heureux qu'on est en droit d'en attendre, non seulement au point de vue matériel et financier, mais aussi au point de vue moral et religieux. — 8^o Enfin les questions de foi et de discipline, sur lesquelles le Mémoire synodal reste muet, ne sont pas en dehors de la compétence du concile. A celui-ci appartiendra en particulier le droit de déterminer la nature des rapports qui doivent s'établir entre l'Eglise orthodoxe, d'une part, et les sectes du raskol et les confessions non orthodoxes d'autre part » (p. 497). — Ces quatre points sont d'autant plus importants qu'ils émanent de M. Pobédonostzeff.

Que M. Bois me permette de combattre sa doctrine, lorsqu'il prétend que la participation du bas-clergé (*sic*) et des fidèles au gouvernement de l'Eglise, est contraire aux enseignements de l'histoire et de l'Eglise primitive (p. 500), et lorsqu'il refuse aux prêtres et aux fidèles le droit de vote. Il oublie en cela non seulement la constitution de l'Eglise primitive, mais la conduite tenue au concile de Jérusalem et même aux conciles œcuméniques. A quoi servirait-il pratiquement de faire une large part aux prêtres « savants » et aux fidèles « savants », si cette science pouvait être paralysée complètement par le vote des évêques, et si ceux-ci, possesseurs exclusifs du droit de vote, pouvaient, malgré les prêtres et malgré les fidèles, escamoter la réforme et tenir l'Eglise en perpétuelle servitude, comme cela a eu lieu en Occident ?

M. Bois est beaucoup mieux inspiré, lorsqu'il combat la latinisation des uniates et qu'il avoue que « latinisme et politique sont des termes *synonymes* en Russie » ; que le passage récent de nombreux uniates au rite latin s'est fait non pour des motifs religieux, mais pour se sauvegarder contre tout retour du gouvernement à leur égard (p. 506-507). « Qui ne voit, dit-il, que cette cause de la préférence accordée au rite latin par les uniates n'est que passagère, et que, le jour où ils auront la conviction que la liberté leur est bien et définitivement assurée, ils regretteront peut-être leur rite et leur langue liturgique slave ? Ne serait-il pas plus prudent, de la part du clergé catholique (romain), de ne pas trop contribuer à préparer aux convertis d'aujourd'hui ces motifs futurs de regrets et de récriminations, et, tout en satisfaisant aux demandes qui lui sont adressées, de se préoccuper de favoriser la restauration du rite uniate en Russie ? » Excellent.

Toutefois, M. Bois s'abuse étrangement, lorsqu'il pense que « l'Eglise uniate rétablie serait *un intermédiaire précieux* entre l'Eglise catholique et l'Eglise orthodoxe » (p. 508). Il oublie complètement la conduite que Rome a toujours tenue envers les uniates dans le but de les latiniser, et contre l'Eglise orthodoxe dans le but de la traiter en schismatique. Il oublie que latinisme et polonisme ont toujours été synonymes aux yeux de Rome, et que, par conséquent, le romanisme sera toujours une tendance à la « dérussification ». Les vrais orthodoxes de Russie ne tomberont pas, espérons-le, dans le piège qui leur est très spécieusement tendu par l'Eglise *romaniste*, laquelle n'étant pas vraiment catholique, sera toujours forcément *antiorthodoxe*. Tout ce qui est romain est essentiellement adversaire et non intermédiaire.

Cet article était composé lorsque nous est arrivé le N° des « Echos d'Orient » (mai 1906), contenant deux articles de M. A. Ratel, intitulés : *La question de la réforme en Russie*, et *Deux partis dans le clergé orthodoxe russe*. On y trouve un exposé très intéressant des vœux de tous ceux qui ne font pas consister l'Eglise dans la hiérarchie et l'épiscopat dans le monachisme ; voir surtout le projet Kapteref (p. 171-172), paru dans le *Bogoslovski Viestnik* (nov. 1905). M. Ratel, qui ne voit rien de comparable au système ultramontain, c'est-à-dire à la monarchie papale infaillible et absolue, engage naturellement

l'Eglise de Russie à se modeler sur ce prétendu « idéal ». Hélas ! qui ne connaît les maux religieux, ecclésiastiques, temporels, sociaux, politiques, causés par la papauté occidentale ? Nous avons trop de confiance dans le bon sens des théologiens russes, de ceux que l'ultramontanisme occidental n'a point viciés, de ceux qui sont restés fidèles à l'esprit vraiment orthodoxe des Joseph Wassilieff, des Ossinine, des Lopoukine, etc., nous avons trop de confiance en eux pour n'être pas persuadés qu'ils s'éloigneront le plus possible du faux idéal romain et se rapprocheront le plus possible, au contraire, de l'Eglise apostolique.

E. MICHAUD.

II. — L'Inquisition et M. Vacandard.

Nos lecteurs connaissent déjà le libéralisme relatif et les aveux de M. l'abbé Vacandard dans cette question ¹⁾. La fin de son étude, parue dans la « Revue du clergé français » du 15 avril dernier, mérite quelques réflexions.

Les apologistes ultramontains du pouvoir coercitif de l'Eglise et de l'Inquisition, en sont encore, généralement, à l'explication suivante de Joseph de Maistre : « Séparons et distinguons bien exactement, lorsque nous raisonnons sur l'Inquisition, la part du gouvernement de celle de l'Eglise. Tout ce que ce tribunal montre de sévère et d'effrayant, et la peine de mort surtout, appartient au gouvernement ; c'est son affaire, c'est à lui, et c'est à lui seul (?) qu'il faut en demander compte. Toute la clémence, au contraire, qui joue un si grand rôle (?) dans le tribunal de l'Inquisition, est l'action de l'Eglise, qui ne se mêle de supplices que pour les supprimer (?) ou les adoucir » ²⁾.

Qu'en pense M. Vacandard ? Il n'est certainement pas de cette école. « *L'Eglise* », dit-il, « *frappait d'excommunication* les princes qui refusaient de brûler les hérétiques que leur livrait l'Inquisition. Les princes n'étaient pas proprement juges en cette circonstance ; la compétence pour connaître des questions d'hérésie leur faisait défaut, elle leur était même for-

¹⁾ Voir la *Revue int. de Th.*, avril 1906, p. 321-322.

²⁾ *Lettres à un gentilhomme russe sur l'Inquisition espagnole*, 1864, p. 17-18, 28, 34.

mellement déniée. Leur rôle devait se borner à enregistrer *la décision de l'Eglise* et à lui donner la suite qu'elle comportait en droit civil. Dès lors il semble que, si une condamnation à mort s'ensuivait, une double autorité se trouvait engagée dans cette mesure : celle du pouvoir civil qui appliquait ses propres lois, et celle du pouvoir spirituel *qui le contraignait à les appliquer* . . . C'est donc une erreur de prétendre que l'Eglise n'eut absolument aucune part dans la condamnation à mort des hérétiques. Ce qui est vrai, c'est que cette participation ne fut pas directe et immédiate, mais pour être médiata, elle n'en était pas moins *réelle et efficace* » (p. 360-361).

Ailleurs, M. Vacandard précise encore davantage, et reconnaît non seulement que l'Eglise contraignait l'Etat à mettre à mort les hérétiques et le menaçait d'excommunication s'il ne sévissait pas, mais encore que c'est l'Eglise qui a poussé et déterminé l'Etat à légiférer contre les hérétiques ; en sorte que c'est elle qui a pris l'initiative de tous ces supplices et qui en est la première responsable. « Aussi bien, dit M. Vacandard, *c'était elle* qui, en assimilant l'hérésie au crime de lèse-majesté, *avait posé les prémisses* d'où l'Etat avait tiré la peine de mort comme une conséquence naturelle . . . L'idée que propageait l'Eglise *influençait l'Etat et le portait aux extrémités*, et l'Etat, à son tour, pressait *la papauté* d'approuver ces violences matérielles qui avaient inspiré à l'Eglise naissante une si vive répugnance » (p. 343).

Il semble donc démontré que, dans ce jeu à deux, jeu dont le comte de Maistre rejette tout l'odieux sur l'Etat, c'est au contraire l'Eglise, ou du moins la papauté, qui a été la première inspiratrice et la première ordonnatrice. L'Etat qui avait l'air de commander ne faisait qu'obéir. Dès lors, *quid plura ? Habemus confitentem reum.*

Je ferai remarquer à M. Vacandard que tantôt il emploie le mot *Eglise*, et tantôt le mot *papauté*, comme si l'Eglise était la papauté et la papauté l'Eglise. C'est là une grave confusion et une très grosse erreur, dont malheureusement M. Vacandard n'est pas seul coupable.

Non, ce n'est pas *l'Eglise* qui a formulé contre les hérétiques les condamnations à la confiscation des biens, à la torture, à la mort. Lorsque Optat de Milève a réclamé des châ-

timents corporels contre les Donatistes, il n'était pas l'Eglise. Lorsque Augustin, qui avait d'abord enseigné la tolérance envers les hérétiques, changea de doctrine et d'attitude, et enseigna la violence, il n'était pas l'Eglise. Lorsque tel concile particulier a parlé dans le même sens, il n'était pas l'Eglise. Il n'était non plus l'Eglise, ce pape Pie V, qui, dans une lettre à Charles IX, du 28 mars 1569, demandait que les huguenots fussent exterminés jusqu'au dernier, *donec deletis omnibus*, et invoquait l'exemple de la destruction d'Agag et des Amalécites. Non, il n'était pas davantage l'Eglise, ce pape Innocent IV, qui décidait que les enfants d'hérétiques hériteraient de leur père s'ils avaient assez de piété pour le dénoncer. Il serait temps d'en finir non seulement avec une telle morale et avec une telle religion, mais aussi avec une telle logomachie qui frappe l'Eglise, société des disciples du Christ, lorsqu'il n'y a de coupables que les papes, les évêques et quelques laïques fanatiques, de la trempe d'un Joseph de Maistre. Le sophisme grossier appelé en Sophistique *error in persona*, est encore si répandu dans notre langage, dans nos jugements, dans notre théologie, qu'on ne devrait pas appeler « civilisation », mais « ignorance », notre mentalité et notre état social. Mais il est probable que ce sophisme sera maintenu longtemps encore, parce qu'il est très précieux à deux catégories d'esprits qui ne cherchent nullement la vérité : les ultramontains, qui veulent faire croire que les enseignements des papes et de leurs agents sont ceux de l'Eglise ; et les antichrétiens, qui veulent attribuer à l'Eglise chrétienne les erreurs et les crimes de la hiérarchie romaine ou du cléricalisme papiste.

Outre ce premier reproche, que M. Vacandard me permette de lui en adresser un second. Il trouve Doellinger « injuste » d'avoir écrit ceci : « De 1200 à 1500 se déroule sans interruption la longue série des ordonnances papales sur l'Inquisition ; ces ordonnances augmentent de l'une à l'autre en dureté et en cruauté. » Et quelle preuve M. Vacandard en fournit-il ? L'ordre donné dans le *Sexte*, aux évêques et aux inquisiteurs, d'avoir une intention pure et sage (*puram et providam intentionem*), p. 352. Oh ! le bon billet qu'a La Châtre ! La pureté et la sagesse ne consistaient-elles pas, dans le langage des papes et dans le cas présent, à purifier l'Eglise par

la disparition des hérétiques ? J'en appelle à M. Vacandard lui-même, lorsqu'il dit (p. 361) : « Ils prièrent la cour séculière d'agir avec modération et d'éviter toute effusion de sang et tout péril de mort. *Ce n'était là malheureusement qu'une vaine formule qui ne trompait personne.* Elle était destinée à sauvegarder le principe que l'Eglise avait pris pour devise : *Ecclesia abhorret a sanguine.* » Mais qu'il y avait loin des paroles à l'action ! Comment peut-on dire que les papes voulaient éviter l'effusion du sang, quand ils menaçaient d'excommunication le pouvoir civil qui aurait refusé de le verser ? Comédie, astuce, hypocrisie, voilà les seules termes qui caractérisent exactement la conduite des papes et des évêques romains. M. Vacandard propose qu'on les remplace par les mots : *fiction légale*. Fiction, oui ; légale, non.

M. Vacandard est plus exact, lorsqu'il flagelle ainsi la procédure inquisitoriale « monastique » : « Dans cette procédure, on taisait, sauf exception, les noms des témoins ; et tout le monde, les hérétiques eux-mêmes, étaient propres à rendre témoignage ; les ennemis mortels pouvaient seuls être récusés ; et encore fallait-il que le prévenu devinât leurs noms pour faire écarter leurs dépositions ; personne ne devait l'assister dans sa défense ; il était réduit à se débattre dans le secret sans le secours d'un avocat » (p. 351). N'était-ce pas horrible ?

Et encore : « La prison préventive et la torture, qui avaient une part *si importante* dans la procédure inquisitoriale, constituaient des moyens d'instruction *vraiment barbares* . . . Personne n'oserait approuver aujourd'hui le supplice du *carcer durus* par lequel ils essayaient d'obtenir les aveux des prévenus. Cette mesure était *d'autant plus odieuse* qu'on en prolongeait arbitrairement *les horreurs et les angoisses*. La torture proprement dite trouvera encore moins facilement grâce aux yeux des criminalistes épris d'équité » (p. 353).

Très bien. Mais comment peut-on, après de tels aveux, accuser d'injustice Dœllinger, qui s'est borné à parler de « dureté » et de « cruauté » ? Dœllinger est mort, et l'on se croit vaillant de l'attaquer parce qu'il n'est plus là pour se défendre. Dœllinger était Allemand, et l'on se croit Français en taxant d'erreur un Allemand qui a dit vrai. Dœllinger était ancien-catholique, et l'on se croit très catholique, en attaquant le catholicisme ancien, qui est pur des erreurs romaines,

et en lui préférant celles-ci ! Cette tactique, qui est aussi celle de M. l'archevêque d'Albi, de M. Batiffol, de M. Turmel surtout, ne trompe personne : car elle paraît à tout le monde un simple moyen, naïf d'ailleurs et, je le crains, peu efficace, d'éviter l'épée de l'Index, toujours suspendue comme celle de Damoclès.

Je viens d'écrire le mot « naïf ». N'est-il pas aussi exact lorsqu'il s'agit de caractériser l'argument où M. Vacandard essaie de justifier la proposition XXIV du *Syllabus* (« est dans l'erreur quiconque soutient que l'Eglise n'a pas le droit d'employer *la force* ») ? Selon M. V., le mot *force (vis)* n'est pas clair, parce qu'il ne dit pas s'il s'agit de peines *spirituelles* ou de peines *corporelles* ! En vérité, en présence des bûchers et des instruments de torture, oser demander si le droit d'employer la force implique le droit d'infliger des peines corporelles, n'est-ce pas de la pure naïveté ? Pour qui nous prend-on ?

Dans toute cette étude et surtout dans ses conclusions (p. 368-371), M. Vacandard a cherché à ménager la chèvre et le chou. On ne le comprend que trop. Toutefois sachons-lui gré d'avoir eu le courage de faire les aveux qu'il a faits, notamment d'avoir flétri *comme un reste du paganisme* (p. 369) la procédure des prétendus chrétiens de l'Inquisition. Mais l'Eglise — disons plutôt la papauté — l'écouterait-elle, ou lui fermerait-elle la bouche comme à un simple Brunetière, lorsqu'il lui conseille de rompre avec les errements de son passé : « *Elle pourrait, à cet égard, se donner un démenti sans compromettre pour cela sa divine autorité.* » — En êtes-vous bien sûr, Monsieur l'aumônier ? N'est-ce pas sur son autorité divine qu'elle s'est appuyée pour commettre toutes les iniquités en question ? — Non, réplique M. Vacandard, car « son rôle ici-bas consiste *uniquement* à transmettre aux hommes, de génération en génération, *le dépôt* des vérités nécessaires à leur sanctification ». — Prenez garde, Monsieur l'aumônier ; cette doctrine est la doctrine que les anciens-catholiques répètent depuis plus de trente-cinq ans, et que Rome ne saurait approuver sans démentir ses prétendus dogmes et sa prétendue infailibilité. Vous marchez sur des charbons ardents comme un imprudent Laberthonnière . . .

E. MICHAUD.

III. — Une Préface de M. Brunetière et un article de M. Ehrhard sur Vincent de Lérins.

I. Que des théologiens se fassent littérateurs, ils en ont peut-être le droit, ayant eux aussi étudié et pratiqué la littérature. Mais que des littérateurs, qui n'ont pas fait d'étude spéciale de la théologie, s'érigent en théologiens, et que de simples dilettantes ils se transforment en Pères de l'Eglise, c'est un cas qui ne manque pas de piquant, voire même d'étrangeté. Quoi qu'il en soit, M. Brunetière vient d'écrire une Préface pour une nouvelle édition du *Commonitorium* de Vincent de Lérins. Nous ne pouvons que nous en réjouir, d'abord parce que c'est une occasion de remettre cet opuscule en lecture dans les cercles théologiques et autres qui ne l'auraient pas lu, ensuite parce que les raisonnements de l'honorable publiciste sont toujours amusants, surtout en matière théologique.

Amusante, par exemple, est la joie avec laquelle il paraît avoir découvert dans le Père Petau qu'il n'y a rien de plus simple que l'énoncé du dogme de l'Incarnation. Celui qui a écrit autrefois : « Ce que je crois, allez le demander à Rome », ne se doutait sans doute pas de cette simplicité. Il écrit aujourd'hui : « Nous sommes chrétiens et nous n'avons à croire, nous ne sommes tenus de croire *que cela*. Jésus-Christ fut homme et il est Dieu. *C'est tout le dogme*, et les explications qu'on en donnera n'y ajouteront au fond ni n'en retrancheront rien. » Qu'en pense-t-on à Rome, où la communication des idiomes joue un rôle dogmatique si considérable ? Et si M. Br. croit que c'est là tout le dogme de l'Incarnation, comment peut-il écrire, quelques lignes plus loin, que Tertullien et Origène, qui en ont cru bien davantage, sont « deux hérétiques » ?

M. Br. a manifestement plaisir à pourfendre les grands docteurs qui ne plaisent pas à Rome. Il reproche aussi à Pascal d'avoir « jugé du fond » de la question janséniste. Ce fut peut-être là « son plus grand tort », dit-il. De quoi se mêlait-il, ce Pascal, qui n'était qu'un simple fidèle ? Ne savait-il donc pas que le fond des questions est réservé aux évêques ? Tel aussi ce Gérard Vossius, qui, en 1618, s'est avisé le premier de prétendre que le *Commonitorium* avait été dirigé contre St. Augustin. Richard Simon l'a répété en 1693 ; mais qu'est-ce que l'autorité d'un Richard Simon ? « Nous faisons vrai-

ment trop de confiance, dit M. Br., aux dires arbitraires de ces grands pédants de la Renaissance. » M. Br., que personne, certainement, n'accusera jamais de pédantisme, trouve naturellement l'opinion de Vossius et de R. Simon dénuée de fondement ; mais il se dispense de dire pourquoi, à moins qu'il ne considère comme motif péremptoire le sophisme suivant :

« Si le *Commonitorium*, dit-il, n'est qu'un document de l'histoire du pélagianisme, on consent donc naturellement qu'il ait sa place dans l'histoire ; mais il ne l'a que dans cette histoire ; et c'est trop d'honneur qu'on lui fait depuis mille ans que d'y voir comme qui dirait un traité *ex professo* sur la nature de la tradition. » Comme si la réfutation du procédé hérétique, à l'occasion du pélagianisme, ne pouvait pas être en même temps un document de premier ordre, ou une sorte de traité, sur la nature de la tradition ! Quelle idée M. Br. se fait-il donc de la tradition ? L'occasion du pélagianisme, voire même du semi-pélagianisme, n'était-elle pas suffisante pour qu'un théologien de cette époque exposât plus clairement ce que Tertullien et Irénée avaient déjà dit de la tradition et de la manière de distinguer ce qui est vrai dogme catholique de ce qui ne l'est pas ? Si M. Br. a quelque confiance en la théologie de M. Turmel, qu'il veuille bien considérer que M. Turmel a même dit du *Commonitorium* que « c'est d'un bout à l'autre un plaidoyer en faveur de l'école de Marseille, et un réquisitoire voilé, mais violent, contre S. Augustin ».

M. Br. abuse encore du paradoxe, lorsqu'il exalte le *Commonitorium* et qu'en même temps il l'attaque. Il l'exalte, lorsqu'il déclare son intérêt « impérissable et vivace », et lorsque, pour empêcher qu'on le déprécie comme « écrit de circonstance », il s'écrie : « Et qu'est-ce donc en vérité que l'*Épître aux Galates*, ou les *Épîtres aux Corinthiens*, sinon des écrits de circonstance ? » D'autre part, il semble prendre un certain plaisir à énumérer les critiques « qui ébranlent l'autorité du livre ». Bien plus, il écrit en toutes lettres : « Si l'on s'en tenait étroitement aux règles de Vincent de Lérins, on aurait pu, en sûreté de conscience, refuser de souscrire au dogme de l'Immaculée-Conception. Mais comme c'est ce qu'aucun catholique n'oserait *sans doute* faire, ni d'ailleurs ne le pourrait sans se séparer de l'Église, les règles de V. de L. peuvent donc, le cas échéant, *nous induire en erreur*, et de

plus, et du même coup, *elles sont la négation de tout progrès dans la doctrine de l'Eglise.* » Et, plus loin, s'attaquant de nouveau à Vincent et à son critérium, il dit : « S'est-il rendu compte à ce propos qu'il y avait dans l'histoire du christianisme un temps où la prédication de St. Paul, *et celle de Jésus même*, auraient été fort empêchées de revendiquer pour elles l'universalité et l'antiquité ? L'*Epître aux Galates* ou l'*Epître aux Romains* ont sans doute été des « nouveautés » à leur heure ! »

On voit, par cette dernière citation, que M. Br. n'a compris ni le sens ni la portée de la question posée par V. de L. Ce dernier voulait indiquer comment ceux qui innovent dans le dogme sont hérétiques, c'est-à-dire comment ils violent le dépôt des enseignements confiés par J.-C. à toute son Eglise. Il n'était pas question, pour V. de L., de déterminer les caractères intrinsèques de la vérité soit religieuse, soit philosophique, mais seulement de constater historiquement quelle a été, de fait, la croyance traditionnelle de l'Eglise et de l'opposer ainsi, simplement, aux innovations des hérétiques. Pretendre que, selon V. de L., Jésus-Christ aurait dû, pour faire accepter sa doctrine, démontrer que cette doctrine avait pour elle « l'universalité et l'antiquité », c'est ne rien comprendre ni à la question de la tradition chrétienne, ni à la raison d'être du *Commonitorium*.

M. Br. n'est pas moins paradoxal en ce qui concerne Newman. D'une part, il le mentionne comme contenant de « fécondes indications », et même comme un « guide » par son *Essai sur le développement*. D'autre part, il se sépare de lui, lorsque Newman dénonce « l'insuffisance, les difficultés d'application pratique, le caractère d'étroitesse » de la règle posée par V. de L. M. Br. trouve que ces « difficultés » d'application pratique « sont *infinitement moindres* que ne l'a pensé Newman ». Etrange guide que celui qu'on traite avec cette désinvolture !

Ce n'est pas tout. M. Br. s'est mépris sur plusieurs points très importants de la doctrine de Vincent de Lérins.

D'abord, il interprète inexactement les faits et la doctrine, lorsqu'il réduit la catholicité et l'universalité au témoignage de dix docteurs, comme si Nestorius n'avait été condamné que

sur le témoignage de dix docteurs. C'est fausser la valeur soit du témoignage épiscopal de l'ancienne Eglise, soit du témoignage des évêques jugeant en concile comme témoins de la foi de leurs Eglises, soit surtout de la ratification nécessaire de ce témoignage par le *consensus* des Eglises absentes du concile. Là où V. de L. entend la totalité des Eglises orthodoxes, M. Br. entend la totalité des individus, comme si celle-ci avait jamais été requise ! Il serait piquant de voir si M. Br., condamné par dix docteurs, « pas davantage », se croirait, de ce fait, hérétique, répudierait ses doctrines et avouerait qu'il a été jusque-là « infatué de son sens propre » comme un vulgaire Tertullien, ou un vulgaire Origène, ou encore un vulgaire Doellinger.

Ensuite, V. de L. dit : « *Nullusne in Ecclesia Christi profectus habebitur religionis ?* N'y aura-t-il, dans l'Eglise du Christ, aucun progrès de la religion ? » Or M. Br. traduit : « Ne s'accomplira-t-il donc aucun progrès de la doctrine » ; et plus loin, au lieu du progrès de la doctrine, il parle du progrès du dogme. M. Br. confond la religion, la doctrine et le dogme, comme si ces trois choses étaient identiques. Il semble ignorer qu'on puisse progresser en religion et en sainteté, ainsi qu'en doctrines théologiques, même là où le dogme reste le même sans addition ni retranchement.

De plus, V. de L. dit : « *Crescat igitur oportet et multum vehementerque proficiat, tam singulorum quam omnium, tam unius hominis quam totius Ecclesiæ, ætatum ac sæculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia, sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia.* Il faut que l'intelligence, la science, la sagesse, soit de chacun soit de tous, soit d'un seul homme soit de toute l'Eglise, à tous les degrés des âges et des siècles, croisse et progresse beaucoup et véhémentement, mais dans son genre, c'est-à-dire dans le même dogme, dans le même sens et dans la même sentence. » Donc, selon V. de L., les dogmes doivent rester les mêmes, et le progrès en question n'est pas une évolution des dogmes, un changement des dogmes (comme les Newmanistes et les papistes le prétendent), mais un progrès des esprits, en intelligence, en science et en sagesse, par une plus grande connaissance des dogmes, auxquels on ne touche pas, mais que l'on comprend mieux.

Le texte de V. de L. est formel. Or, dira-t-on que Rome n'a pas changé les dogmes primitifs de l'Eglise universelle, lorsqu'elle y a ajouté des *sens nouveaux* et des *sentences nouvelles* que les Eglises avaient antérieurement ignorés et même combattus et rejetés ? Evidemment Rome est condamnée par la règle de V. de L.

Ce n'est pas encore tout. Voici qui est peut-être plus grave encore. V. de L. dit : « Neque semper neque omnes hæreses hoc modo impugnandæ sunt, sed novitiæ recentisque tantum modo . . . Cæterum dilatatæ et inveteratæ hæreses nequaquam hac via aggredendæ sunt. » La pensée de V. de L. est manifestement celle-ci : les hérésies nouvelles qu'on n'a pas encore eu le temps d'examiner en elles-mêmes et par de longues études, peuvent être jugées facilement, de cette façon, par le simple témoignage historique. Cela sans doute est incomplet, mais cela est exact. Quant aux autres hérésies déjà répandues et invétérées, elles doivent être jugées moins sommairement, d'une manière plus approfondie, non seulement à la lumière du témoignage historique, mais en elles-mêmes. Bref, il y a deux manières de combattre les hérésies : l'une, facile, courte, abrégée, par la simple constatation historique ; l'autre, plus longue, plus complète, par l'étude intrinsèque des questions. V. de L. ne se contredit donc nullement par cette distinction.

Or, selon M. Br., la règle indiquée par V. de L. ne vaut pas contre toutes les hérésies ; l'Eglise peut même s'en passer ! Ce n'est pas la marque essentielle du dogme traditionnel d'avoir été « cru partout, toujours et par tous », puisque, effectivement, dit-il, dix docteurs, « pas davantage », ont suffi pour établir l'hérésie de Nestorius, et aussi puisque le dogme de l'immaculée-conception n'a pas toujours été cru, et que même Bossuet l'a encore « qualifié de chose indifférente » ! Telle est la notion du dogme « inaltérable » chez M. Br. ! *Inaltérable* ce que Bossuet a traité d'indifférent, ce que St. Bernard et St. Thomas ont rejeté, et ce que Rome impose aujourd'hui comme vérité divine révélée par J.-C. même ! M. Br. va jusqu'à dire : « Le dogme de l'Immaculée-Conception n'a été proclamé que de nos jours. *On pourrait prouver* qu'il était implicitement contenu dans le dogme de l'Incarnation, et que rien n'a plus contribué que la discussion de l'hérésie de Nestorius à l'en dégager explicitement. » Il est regrettable que l'émi-

ment publiciste n'ait pas tenté cette démonstration. Il serait bien curieux de voir comment, en définissant que J.-C. a été *vrai Dieu* et *vrai homme*, on a enseigné l'immaculée-conception de Marie, immaculée-conception dont il n'a été nullement question à l'époque de la définition invoquée, et qui, loin de là, a été combattue et rejetée par l'école thomiste ; de plus, qui n'a été définie qu'en 1864, on sait dans quelles circonstances, dans quel but et au milieu de quelles oppositions. Tel est l'art de découvrir des vérités divines dans l'Eglise romaine.

Décidément, M. Br. est plus fort sur l'évolution des genres en littérature que sur l'évolution des dogmes romains ; et je préférerais son explication des *Jeux de l'amour et du hasard* à sa préface du *Commonitorium*.

II. M. le professeur Ehrhard a cherché, lui aussi, à amoindrir le plus possible le critérium de V. de L. : « Dans le sens, a-t-il dit, où Vincent comprenait la règle de foi catholique et voulait qu'on la comprît, cette règle est fausse tout simplement, et il serait temps de laisser cette formule à son inventeur et de ne plus amalgamer désormais la véritable règle de foi catholique avec le nom du moine de Lérins . . . Vincent a établi sa règle avant tout pour combattre St. Augustin et ses partisans ; il n'a pas pensé le moins du monde à établir une formule valable à perpétuité ; et, l'eût-il voulu, que cette formule trahirait fatalement la partialité dont tous les documents relatifs aux controverses augustiniennes portent la marque. La mise en formule de la règle de foi catholique est une tâche si importante qu'elle ne peut venir que des représentants du magistère ecclésiastique, mais non pas certes d'un théologien qui l'écourtait par esprit de parti. »

Autant d'erreurs que de phrases. Prière de remarquer, avant tout, que pas une des phrases de l'éminent professeur n'est suivie d'une preuve. Il affirme, et c'est tout. La matière est si grave, qu'on a le droit d'exiger des preuves ; or, je le répète, pas l'ombre d'une seule n'est là.

Reprenons chaque phrase en particulier, et voyons-en le vide ou l'erreur.

« Cette règle est fausse tout simplement », dit-il. Cette règle cependant a été citée, célébrée, pratiquée, par les théologiens les plus réputés, à toutes les époques. Ne faut-il pas une certaine témérité (pour ne rien dire de plus), pour la dé-

clarer fausse et pour se dispenser d'en donner la moindre raison ?

« Il serait temps de laisser cette formule à son inventeur. » — M. Ehrhard confond la *formule* et la *chose*. Que Vincent ait groupé en une formule concise les trois choses nécessaires : l'universalité, la constance, l'unanimité de la croyance, c'est un fait. Mais qu'il soit l'inventeur de cette *doctrine*, il est manifeste que non. On la trouve dans St. Paul, dans Irénée, dans Tertullien ; elle est mise en pratique à Nicée, à Constantinople, à Ephèse. Donc Vincent n'en est nullement l'inventeur.

Que Vincent ait eu l'intention de combattre la nouvelle doctrine émise par Augustin, c'est possible, acceptons même la chose comme réelle. Mais qu'il n'ait voulu que cela ; qu'il n'ait pas voulu, pour combattre la nouveauté d'Augustin, se servir de la règle invoquée avant lui, en pareils cas, par les Irénée, les Tertullien et autres, M. Ehrhard n'en donne aucune preuve. Il suffit de lire Vincent pour être convaincu du contraire. M. le professeur de Labriolle l'avoue très franchement dans les « Annales de philosophie chrétienne » (avril 1906, p. 57) : « Il serait », dit-il, « *tout à fait exagéré* de soutenir que le *Commonitorium* tout entier n'est au fond qu'un traité de polémique et n'a d'autre but que de combattre St. Augustin . . . Il est *manifeste* que M. Ehrhard a lui-même *trop* appuyé sur ce point. V. de L. a eu des intentions *beaucoup plus générales* : il a voulu mettre entre les mains de l'Eglise une arme qui pût lui servir à jamais contre les hétérodoxes. » Pardon. Cette arme était déjà depuis des siècles entre les mains de l'Eglise. C'est la passe d'arme qui est nouvelle, mais ce n'est pas l'arme même. M. de Labriolle ajoute : « Il n'est pas impossible que V. ait eu pour objet *prochain* de servir les intérêts du semi-pélagianisme ; et que, n'osant attaquer à visage découvert un docteur aussi illustre qu'Augustin, il ait, sous un pseudonyme, soigneusement *rappelé* à ses contemporains que le point de vue personnel d'Augustin demeurerait en somme *privata opiniuncula*, incapable de prévaloir contre l'antique unanimité de l'Eglise. » Et encore (p. 58) : « Le but de V. est d'ordre tout pratique. Il veut indiquer aux catholiques un moyen de s'orienter sûrement vers le vrai quand une controverse s'élève en matière de religion. » Notons que cette in-

dication est un *rappel*, comme l'a dit précédemment M. de Labriolle lui-même, que Vincent ait pensé qu'il ne fallait pas s'en tenir à *constater le fait* de la croyance universelle, constante et unanime, mais encore examiner en elle-même le contenu des doctrines comme cela a été fait pour les anciennes hérésies, cela est évident, ainsi que je l'ai expliqué dans ma réponse à M. Brunetière ; mais, cela n'infirme en rien la valeur de la règle si clairement formulée.

Vincent n'a donc pas innové en formulant sa règle contre les novateurs. Il n'a rien voulu établir de neuf, mais il a « rappelé », avec une instance nouvelle, la pratique même des siècles précédents, quoi qu'en dise M. Ehrhard, qui, je le répète, affirme toujours sans preuve.

M. Ehrhard prétend que « tous les documents relatifs aux controverses augustinienes portent la marque de la partialité ». C'est bien *osé*, surtout de la part d'un théologien qui se dispense de citer ces documents. Ne pourrait-on pas le confondre par sa propre assertion, et lui montrer l'esprit de parti dans l'école augustinienne peut-être plus encore que dans l'école adverse ? Que l'honorable professeur veuille bien lire ou relire les documents cités par M. Turmel au sujet de cette question de la grâce et de la prédestination, et peut-être, après un examen *impartial*, devra-t-il avouer que Vincent, loin d'avoir cédé à la partialité, a été extrêmement modéré. Toute cette question serait à remettre à l'étude, mais M. Ehrhard se garde bien de le faire.

Il prétend que ce n'est pas un théologien, mais « les représentants du magistère ecclésiastique » qu'il faut consulter sur la règle de la foi. Nous y voilà. M. Ehrhard, qui, en certaines circonstances où la hiérarchie le gêne, se réclame du libéralisme, semble répudier ce libéralisme quand il le trouve embarrassant, et préfère en appeler à la hiérarchie : car, pour lui, le magistère ecclésiastique n'est que dans la hiérarchie, disons même dans la papauté. M. Ehrhard oublie que, d'après le Christ même (qui sans doute avait une idée exacte de la constitution de son Église), il n'y a pas de magistère dans l'Église, mais simplement une transmission de ses enseignements, transmission faite par l'Église même, qui seule est la gardienne du divin dépôt. « Unus est magister vester, omnes autem vos fratres estis » (Matth. XXIII, 8). Et qui est ce

maître unique ? Le pape ? Oui, dit Rome. Non, dit le Christ. « *Nec vocemini magistri, quia magister vester unus est, Christus* » (10). Il n'y a donc pas de magistère dans l'Eglise du Christ ; il n'y a qu'un service appelé ministère, ce qui est bien différent : « *Qui major est vestrum, erit minister vester* » (11). Faut-il rappeler aux grands savants de l'ultramontanisme cet *a b c* du Christianisme ?

Que M. de Labriolle me permette de lui faire observer que, dans sa traduction du critérium de Vincent, il a mal traduit deux mots sur trois (p. 58) : *semper*, en effet, signifie *toujours*, et non pas seulement *anciennement* ; et *omnes* signifie *tous*, et non pas seulement *en général*. En sorte que, au lieu de dire : « antiquité et consentement général », il faut dire : « perpétuité et unanimité ».

Bref, l'assaut que le parti ultramontain livre maintenant contre le critérium catholique, si exactement formulé par Vincent de Lérins, ne se comprend que trop, par le fait que ce parti est aux abois et que la papauté est acculée dans une impasse d'où elle ne peut sortir. Les contradictions récentes et profondes de ce parti sur la simple notion du dogme, en sont une preuve péremptoire. Non seulement il ne sait plus ce qu'est le dogme, mais il ignore aussi comment on le distingue de la simple doctrine non divine. En se bornant à dire que le dogme est ce qu'enseigne le pape, et que c'est le pape qui est toute la règle et qui fait, à lui seul (ou avec ses congrégations *pro forma*), tout le discernement, il voit très bien qu'il innove et qu'il est en pleine contradiction avec l'antiquité, avec l'ancienne règle de la foi, avec l'ancienne pratique des conciles œcuméniques qui ont anathématisé les papes de leur temps. Et comme, d'autre part, il sent le ridicule qu'il y a à dire que le dogme ne change pas et à appeler dogmes des doctrines changeantes et contradictoires, il se voit dans une impasse. Que faire ? Attaquer Vincent de Lérins, prétendre que la règle formulée par lui est une règle fautive, que la règle vraie est celle du magistère (le pape prétendu infallible), que Vincent n'était qu'un semi-pélagien, etc. Donc haro sur lui et sur sa règle ! Le pape seul, et c'est assez, voilà toute la règle !

M. de Labriolle rappelle (p. 60-61) les répliques faites par quelques théologiens romains, sous Léon XII au sujet du ca-

téchisme de Würzbourg, et sous Pie IX au sujet de la définitivité de l'immaculée-conception. Elles sont topiques. C'est la dénégation de la doctrine universelle, constante et unanime de l'ancienne Eglise. Ainsi se préparait l'Eglise *nouvelle* d'aujourd'hui.

E. MICHAUD.
