

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

Band: 16 (1908)

Heft: 63

Rubrik: Variétés

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 13.10.2024

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

VARIÉTÉS.

I. — Encore l'évolution des dogmes. Réponse au P. Allo et à M. Bricout.

Depuis que Newman est devenu un grand personnage et que sa théorie du développement est discutée en divers sens, la confusion s'est considérablement étendue parmi les théologiens romanistes, soit sur la notion de l'*évolution*, soit sur la notion du *dogme*. Nos lecteurs ont suivi la constatation de ce fait depuis la fameuse explication donnée par M. Le Roy.

Nous n'avons pas à revenir sur ces contradictions, mais à signaler l'essai d'explication tenté par le Père Bernard Allo dans son volume «Foi et Systèmes», ch. VI: *Germe et Ferment* (p. 223-262).

Tout en admettant la théorie newmanienne du «germe», il avoue que «le besoin commence à se faire sentir de modifier cette terminologie», et que, «métaphore pour métaphore», il voudrait «présenter une autre face du problème» (p. 237). Voyons. Il distingue «la connaissance religieuse» que le Christ a apportée sur la terre, et il avoue que «cette doctrine n'est pas un germe, parce qu'elle n'a pas évolué, ne s'est pas perfectionnée intrinsèquement et qu'elle existait déjà pleinement en acte dans l'âme des premiers prédicateurs de notre foi» (p. 238). Le P. Allo met donc «toute la plénitude aux origines du christianisme» et il déclare que la doctrine chrétienne était, dès cette époque, «définitive». Très bien. Le P. Allo semble attribuer ce point de vue à Harnack; il serait plus équitable de l'attribuer à St. Paul et à St. Jean, et aussi aux autres apôtres, qui ont témoigné de ce qui leur a été enseigné dès le commencement et transmis comme un dépôt à conserver.

Après avoir déclaré que «la connaissance religieuse parfaite qu'est pour nous le christianisme» a été constatable au-

trefois en Palestine, et qu'elle demeure encore constatable aujourd'hui pour nous (p. 240), le P. A. pose ainsi la question à débattre: «Ceux que nous appelons Apôtres, Evangélistes, Pères, Docteurs, ont-ils prêté leurs idées à Jésus, ou bien n'ont-ils fait que *témoigner*, que transmettre à travers les âges un dépôt reçu du Christ lui-même, sans faire plus qu'en accommoder la formule, de mieux en mieux, aux besoins légitimes, primaires, des intelligences?» «Si on peut établir cette *seconde alternative*, dit-il, il n'y a pas à chercher plus loin. Il n'y a plus à se demander si telle ou telle branche dogmatique a pu vraiment jaillir du tronc, du jour où sera démontré que l'arbre n'a pas, de fait, poussé de nouvelles branches, mais que *les propositions de foi définie ne sont qu'une systématisation partielle et toujours progressive, d'ailleurs, de ce que croyaient déjà en bloc les premiers chrétiens*».

Ainsi donc, la croyance des premiers chrétiens, c'est-à-dire la doctrine enseignée par le Christ, voilà le germe qui n'a pas évolué et qui est resté parfait, complet, définitif, en lui-même; c'est ce que nous appelons «le dogme chrétien». Puis les définitions qui y ont été ajoutées par l'Eglise et qui ne sont qu'une *systématisation* partielle et toujours progressive; c'est ce que nous appelons la spéculation théologique, manifestement humaine et «toujours progressive».

C'est parfait. Malheureusement, trois lignes plus loin, le P. A. affirme que le germe (que l'on croyait être la parole même du Christ) est *la théologie paulinienne*, et cela, tout en avouant que Paul «a mis du sien», peut-être même «un peu trop», dans l'exposé qu'il a fait de l'enseignement chrétien. Le P. A. semble confondre ou mettre sur le même rang ce que le Christ a enseigné lui-même et les interprétations qu'en ont données les apôtres. Grave confusion.

Il se demande si les disciples de la première heure donnaient au mot *Messie* «le sens purement israélite, ou s'il représentait déjà, avant l'invention de la formule, une personne divine comme le Logos johannique, comme le Dieu-Fils du Concile de Nicée» (p. 244). Cette question a lieu de surprendre, car il est manifeste que les premiers chrétiens sortis du judaïsme ont vu dans J.-C. le Messie que les Israélites attendaient. Le mot *Logos* employé par l'auteur du IV^e Evangile, n'a jamais

été employé par J.-C. même. J.-C. s'est donné comme le Fils de Dieu, mais il n'a jamais expliqué le mot *Fils* par le mot *Verbe*.

Le P. A. pose d'emblée « que: Fils de Dieu = Dieu » (p. 244). Nouvelle confusion. « Mais *qu'importe?* s'écrie-t-il, qu'importe s'ils le *sentaient* Dieu, s'ils lui attribuaient déjà ce qui est le propre de l'Être au nom incommunicable...? » (p. 245). Certes, cela importe beaucoup. Comment peut-on sérieusement introduire le mot *sentir* là où il est question d'une *doctrine* enseignée de fait par le Christ, doctrine constatable, et constatée? Comment quitter la question historique et la remplacer par la question sentimentale? C'est ainsi qu'ont commencé les quiproquos parmi les théologiens, et que le dogme primitif a dévié dès que les « sentiments » des théologiens y ont été introduits. Le dépôt primitif a cessé alors d'être un dépôt. Quelques lignes plus loin, le P. A. écrit: « Toute la doctrine chrétienne a déjà son dernier mot dans le quatrième Evangile, dont l'enseignement sur la nature du Fils de Dieu est substantiellement identique à celui de l'apôtre ». Oui, mais à la condition que cet enseignement théologique de Jean et celui de Paul soient exactement exposés, et, de plus, qu'on les distingue de l'enseignement donné par J.-C. même. Le P. A. affirme (p. 246) « que Jésus a voulu donner de lui-même une idée bien supérieure à celle qu'on peut avoir d'un membre pur et simple de l'humanité, *fût-il Messie* ». Le P. A. ne définit pas le mot *Messie*. Il a tort. En matière si grave, il faut être clair et précis, et ne rien insinuer sans le prouver. Avant d'affirmer que J.-C. a voulu se dire supérieur au Messie, il faudrait expliquer d'abord ce qu'on entendait par le Messie, et indiquer ensuite ce que J.-C. a voulu ajouter à cette notion. Ce sont là les éléments mêmes de la question, et le P. A. les évite avec soin, tout en prétendant résoudre la question! Quelle méthode!

Parlant de Justin et des autres théologiens du II^e siècle, il dit (p. 247): « Ce qui *péchait* en eux, c'était la *mise en système* de leur connaissance religieuse, non cette connaissance elle-même. » Certes, je consens à admettre que Justin, Ignace, Irénée et plusieurs des Pères qui ont suivi, ont eu une connaissance exacte du dogme primitif; mais le P. A. avoue qu'ils ont voulu mettre cette connaissance en système, et que leur système a été defectueux. On pourrait même dire erroné: car les erreurs impliquées, par exemple, dans le subordinatianisme

— subordinatianisme insoutenable, absolument destructeur de la saine notion de la Trinité primitive — ces erreurs, dis-je, sont manifestes, et les *systèmes* de la plupart des Pères anté-nicéens sont sur ce point indéfendables; ce qui n'empêche pas qu'on puisse discerner encore, dans plusieurs de leurs expressions, des traces manifestes du dogme primitif, trop oublié. Le fait est notoire, par exemple, dans Tertullien, et même dans Origène, etc.

Le P. A. prétend que, lorsque « la raison raisonnante » a pu dire du dogme primitif tout ce qu'elle pouvait, l'Eglise, éclairée par l'Esprit, a accueilli « cette conception des théologiens », l'a sanctionnée et imposée, et qu'alors les anciennes théories imparfaites sont tombées dans l'oubli ou ont croupi chez les hérétiques (p. 248). Au contraire, l'histoire montre que « la conception des théologiens », en étant sanctionnée et imposée par la hiérarchie, a été ainsi transformée en prétendu dogme; or souvent cette conception théologique n'était elle-même qu'une théorie très défectueuse et manifestement erronée. C'est ainsi que presque tous les dogmes primitifs ont dévié dans les systèmes théologiques définis par Rome. Le P. Allo ajoute (p. 249) que « la *source* n'est pas devenue plus *lumineuse* pour cela ». Je le crois aisément. Mais, grâce à Dieu, elle peut toujours être découverte par ceux qui la cherchent à la lumière du critérium catholique, c'est-à-dire de la tradition universelle, constante et unanime.

On voit combien le P. A. s'abuse, lorsqu'il affirme que « la connaissance religieuse ne s'est donné une forme *technique* que pour se défendre contre les agents de dissolution qui l'environnaient, et que cette forme la *garantit* » (p. 250). D'abord, une connaissance ne *se donne* pas une forme technique; ce sont les hommes qui la lui donnent¹⁾. Ensuite, la forme technique donnée par les théologiens, loin d'avoir été une garantie contre les agents de dissolution, a été souvent la consécration d'une déviation et la corruption du dépôt du dogme.

Le P. parle plusieurs fois du « Fait » (avec un grand F) du christianisme (p. 251, 254, etc.). L'enseignement donné par

¹⁾ Le P. A. retombe dans cette logomachie quelques lignes plus loin, en répétant que « la doctrine *s'est trouvé* peu à peu des formules arrêtées ». Le P. A. avoue ailleurs que ces formules sont « progressives »; pourquoi dit-il ici qu'elles sont « arrêtées » ?

le Christ est assurément un fait constatable et constaté; mais le P. semble vouloir entendre, par le mot « Fait », non pas la doctrine même enseignée par le Christ, mais seulement le fait de l'apparition du Christ expliquée par ce qu'il appelle *l'Eglise* (dans son esprit *l'Eglise romaine* ou plutôt *le Pape*); et c'est ainsi que les enseignements donnés par le Christ sont finalement escamotés par ceux que donne la hiérarchie dans l'Eglise papiste. Le P. A. va même jusqu'à dire que « les chrétiens, et à leur tête des grands saints, tel que Paul, se sont approprié cet Idéal (le Fait en question) à des degrés divers, *non pas comme un corps de doctrine à la façon postérieure*, mais dans leur vie ». Qu'est-ce à dire? Le P. répudie-t-il la doctrine primitive, qu'il a déclarée avoir été pleine et définitive? Veut-il la faire oublier sous prétexte qu'un « Fait immense » domine tout et efface tout? Veut-il insinuer que Paul et les autres n'ont vu dans les enseignements du Christ qu'un Idéal et non une doctrine précise? Donne-t-il raison à ces chrétiens qui se seraient contentés de vivre selon cet idéal sans y voir un corps de doctrine, ou leur donne-t-il tort pour approuver « la façon postérieure », sans doute celle de l'Eglise romaine? On pourrait désirer plus de clarté. A la page 259, le P. semble n'attacher qu'une très relative importance aux formules dogmatiques, quand il dit: « La théologie commence son travail d'intégration (?), et *c'est ainsi que les formules dogmatiques se forment.* » Mais il ajoute aussitôt que « *l'Eglise (sic) systématise ce que le Fait en sa simplicité lui a appris de la personnalité de Dieu et du Christ, et ce qui se découvre de la nouvelle vie dans ce corps du Christ qui est elle-même* ». Le P. adjuge à ce qu'il appelle l'Eglise le droit de systématiser *ce que le Fait lui a appris* et ce qui *se découvre* dans la nouvelle vie des fidèles. Quel arbitraire accordé à l'Eglise! Le Christ l'avait chargée de transmettre simplement ses enseignements et ses préceptes; et maintenant on lui accorde le droit de *systématiser*, de *découvrir* et d'innover. Nous sommes loin du « germe ». Le P. A. trouve que la doctrine « a gagné *accidentellement* à se préciser en articles de foi » (p. 260). Que signifie cet *accidentellement*? Les articles de foi du concile de Trente et des autres conciles romains ont précisé les systèmes erronés des théologiens et renchéri sur les systématisations précédentes. C'est la précision dans l'erreur et non dans le dogme. Ce fait,

hélas! trop historique, qui constate une perte essentielle, est-il un gain accidentel? Il n'empêche pas toutefois le P. A. d'affirmer que le germe primitif est resté « plus grand » que l'arbre touffu de Trente et de la papauté (p. 260). On le croira sans peine: car le germe évangélique est immortel et toujours vivace, tandis que l'arbre touffu en question, couvert de mille excroissances malades, est en train de dépérir, épuisé par sa propre dimension.

Le P. A. semble vouloir se consoler de toutes les confusions contenues dans ses prétendues explications du « germe », en recourant à la comparaison du *levain*, « qui, dit-il, après avoir fait lever la pâte, n'est ni plus ni moins levain qu'auparavant » (p. 261). Heureusement le levain des enseignements de J.-C. est toujours là; mais la « pâte romaine », qu'on suppose gratuitement avoir été produite par le levain des Évangiles, est-elle justifiée par le seul fait de cette distinction? Ce serait commode. Le P. A. réfute-t-il ceux qui voient, dans cette pâte des dogmes romains, le résidu de mille ferments étrangers et de toutes les moisissures ambiantes? Non. Il n'en souffle mot, et cependant c'est toute la question.

Cette incohérence du P. A. est toutefois surpassée encore par celle de l'honorable M. Bricout, directeur de la « Revue du clergé français ». Dans le numéro du 15 avril dernier, il a traité du « développement du dogme », de manière à montrer dans quelles impasses se débat la théologie romaine actuelle.

D'une part, on reconnaît — et ce sont des aveux très précieux — que le dogme est un dépôt divin, et que la révélation n'a pas progressé objectivement depuis la transmission qui en a été faite par les apôtres. Voici les propres paroles de M. B.: « L'Église entend bien que, depuis la mort des apôtres, la révélation n'a plus progressé objectivement et qu'elle a pour mission d'en garder le dépôt divin, *sans y rien ajouter comme sans en rien retrancher* » (p. 130). M. Vacant dit également: « Lorsque les apôtres moururent, *tous* les dogmes révélés étaient promulgués, leurs principaux rapports étaient affirmés; mais les siècles à venir ne devaient point suffire à l'analyse et à la comparaison de toutes les vérités dont l'Église infailible gardait le précieux *dépôt* » (p. 131). M. Bricout distingue très bien le dogme, qui est la vérité révélée, et la théologie, qui est la science de la foi. Il admet avec raison un progrès

en théologie, laquelle est susceptible d'un accroissement objectif (p. 132); mais il nie le progrès objectif du dogme : « Le progrès dogmatique, depuis la mort des apôtres, n'a produit, dit-il, aucune vérité entièrement nouvelle. Toute la révélation catholique, tous les dogmes ont toujours été crus de quelque manière et proposés à la foi de quelque manière par l'Eglise » (p. 133). — C'est parfait. Voilà un reste manifeste de l'ancienne doctrine catholique.

Mais, d'autre part, comment concilier cette doctrine avec les dogmes romains, qui ne sont pas seulement des doctrines nouvelles, mais des doctrines *contraires* aux doctrines catholiques anciennes? Car, c'est ici un point d'histoire éclatant et formidable: certains dogmes romains sont la *dénégation* et la *contradiction* de doctrines professées auparavant dans l'Eglise, ou, si vous aimez mieux, l'affirmation, comme vérités divines, de doctrines niées et rejetées auparavant dans l'Eglise.

Oui, nous insistons sur ce point, l'histoire de l'Eglise à la main: les dogmes romains *actuels* de la Trinité, de l'incarnation, de la transsubstantiation, de l'immaculée-conception, de l'infailibilité papale, etc., sont en *contradiction formelle, explicite* avec les dogmes de l'ancienne Eglise.

La difficulté n'échappe pas à M. B. Il cherche en particulier à justifier son Eglise en ce qui concerne l'immaculée-conception. Voyons son raisonnement. Il commence par avouer qu'à part un texte du Cantique des cantiques (!) et quelques autres, « l'Ecriture est plutôt faite pour nous *dérouter* sur ce point ! » Est-ce clair? « Qu'on se rappelle, dit-il, les textes de St. Paul sur le péché d'Adam souillant l'humanité *tout entière* et sur le besoin que nous avons *tous* de la glorieuse rédemption à cause du péché commun à *tous*. Elle *déroutera* en effet nombre de docteurs *et des plus grands*. C'est donc dans la tradition *orale* qu'il faut chercher les traces du glorieux privilège. Mais, ici encore, le théologien novice ¹⁾ ne laisse pas d'être d'abord quelque peu *déconcerté*; car les témoins ordinaires de la tradition se taisent ou ne parlent pas clair; quelques-uns, et de ceux que nous sommes le plus habitués à

¹⁾ Le mot *novice* n'est ici qu'un trompe-l'œil. Trois lignes plus haut, M. B. parlait *des plus grands docteurs* et non des novices, et il reconnaissait qu'ils étaient *déroutés*. Nous allons voir que lui-même, qui ne se considère pas comme novice, sera pris à son propre piège et ne s'esquivera qu'en se payant de mots.

entendre, *sont formellement défavorables*. C'est un fait qui peut être gênant, mais c'est un fait *qu'il faut reconnaître*; le temps n'est plus où l'on pouvait se débarrasser des difficultés en les niant. *Les textes sont là*, il faut les accepter *tels qu'ils sont*, quitte à renoncer peut-être à des façons *trop simplistes* de concevoir et de s'expliquer les choses... *En fait, non plus que dans l'Écriture, il n'est question de l'immaculée-conception dans les premiers siècles* » (p. 134). — Est-ce clair? Pas d'immaculée-conception ni dans l'Écriture, ni dans la tradition! Ce n'est pas tout: non seulement on l'ignore, mais dès qu'elle apparaît, elle est contredite et repoussée. Écoutons M. B., dont la sincérité mérite ici tout éloge. « Quand *l'idée* de l'immaculée-conception se présenta, précise et explicite, au peuple chrétien, *ce fut pour être contredite* par plusieurs des maîtres, *les plus saints, les plus savants, les plus écoutés du peuple chrétien*, St. Bernard, si dévot à Marie, St. Anselme, St. Bonaventure, St. Thomas d'Aquin lui-même. »

Et bien! c'est cette doctrine *contredite* qui va devenir un dogme romain! . . . Donc on a mille fois raison d'affirmer que Rome a violé le dépôt divin en y ajoutant et en le falsifiant.

Comment M. B. va-t-il se tirer d'affaire? Par un tour de passe-passe. Simplement, il appelle *foi implicite* cette contradiction, cette dénégation formelle et très explicite (p. 135). C'est tout. Le tour est joué: c'est le coup du lapin transformé en carpe, *baptizo te carpam*. Oui, ceux qui *repoussaient comme une erreur formelle* l'immaculée-conception, ceux-là même *la croyaient implicitement comme une vérité révélée!* La plaisanterie n'est-elle pas formidable? Où trouver une contradiction plus criante? Car, remarquez-le bien, il ne s'agit pas seulement de doctrines « totalement ignorées de la conscience réfléchie pendant des siècles » (p. 138), il s'agit de doctrines repoussées et condamnées très formellement et très explicitement comme des erreurs; et c'est cet *humanum* de mauvaise qualité qu'on fait passer pour *divinum* et pour *revelatum!*

M. Bricout, pour cette opération, appelle à son secours l'ineffable P. Bainvel, qui est non moins embarrassé que lui: « Ce sont là, dit en effet cet excellent Père, choses *difficiles à concevoir, choses plus difficiles à dire* » (p. 137). Je le comprends, certes. Dans toute cette question, les théologiens romanistes se répètent les uns les autres. Newman est répété

par Batiffol, qui est répété par Rivière et Pourrat, qui le sont par Labauche et Ruch, et ainsi de suite. C'est l'incohérence faisant écho à l'incohérence, et en se payant de mots (et quels mots!), ces messieurs se déclarent *logiques*. C'est ce qu'ils appellent le progrès dogmatique *logique*! Ils ne sont vraiment pas difficiles. Et pour tranquilliser leur conscience, ils recourent à une petite injure contre nous qui les réfutons, et contre toutes les Eglises qui rient de leurs dogmes. « L'immobilisme, dit M. Bricout (qui sait cependant bien que notre théologie est plus en mouvement que la sienne), l'*immobilisme* de tant d'hérétiques (*sic*), jansénistes, vieux-catholiques, Eglise grecque, n'a pourtant rien de si enviable! » (p. 131). — M. Bricout pense-t-il que nous envions son progressisme ou son évolutionisme?

Encore une remarque. Pie X, dans son encyclique *Pascendi*, condamne le développement dogmatique *vital*, enseigné par les modernistes. Et M. Bricout, en serviteur docile, répète : « Il est clair que le développement vital, ainsi compris, est une *hérésie*, et l'encyclique *Pascendi* n'a pas de peine à le prouver » (p. 147). Mais ce développement vital n'est autre que le développement objectif (p. 149); or M. Bricout, lorsqu'il enseigne le dogme de l'immaculée-conception, n'enseigne-t-il pas évidemment un développement objectif? Ces messieurs sont donc en pleine logomachie. La logomachie de Pie X éclate encore, lorsque, d'une part, il reconnaît (et à bon droit) que le dogme ne doit pas *changer*, et lorsque, d'autre part, il déclare n'avoir pas condamné l'évolutionisme de Newman. Ignore-t-il donc que Newman a expressément enseigné que le dogme, pour vivre, doit *changer*, sous prétexte que vivre c'est *changer*? Qui trompe-t-on ici?

E. MICHAUD.

II. — Nouvel essai d'escamotage du critérium catholique.

Dans un de ses articles sur « les origines du Kulturkampf allemand » (Revue des Deux-Mondes, 15 mars 1908), M. G. Goyau a fait un aveu très suggestif, qu'il a essayé en même temps de transformer en théorie et même en principe.

Voyons d'abord l'aveu. Il s'agit du prétendu dogme de l'immaculée-conception. L'honorable publiciste reconnaît que « les savants », qui connaissent les textes et l'histoire, ont combattu soit la doctrine de l'immaculée-conception, soit le projet de la définir comme dogme. Mais Pie IX a passé outre. Pourquoi? Parce qu'il a consulté *les fidèles, les âmes pieuses*, lesquelles « témoignaient *beaucoup plus que les textes* », et ce sont elles qui l'ont « mené à ratifier les intuitions de l'amour ». M. G. concède que, « si *impeccable* que pût être l'érudition », cependant elle n'a pas « prévalu contre les *aspirations* de l'Eglise et contre cette sorte de *poussée vitale*, dont la définition dogmatique nouvelle était le résultat ».

Conclusions: 1° la définition dogmatique nouvelle n'est le résultat ni de la tradition historique, ni de l'érudition impeccable, ni des textes interprétés par les savants, par les St. Bernard, les St. Anselme, les St. Bonaventure, les St. Thomas d'Aquin, etc.; 2° elle est le résultat des aspirations des âmes pieuses, que M. G. appelle très inexactement l'Eglise; elle est le résultat d'une « poussée » dite vitale, et de soi-disant « intuitions » de l'amour; 3° donc, dans cette affaire, c'est le sentiment d'un certain nombre d'âmes pieuses qui a déterminé Pie IX à formuler sa définition « du haut de son magistère ». Il y a eu combat, et non accord; et ce qui a *prévalu*, c'est la *poussée* combattue par les savants, dont plusieurs étaient des Saints; 4° M. G. oublie que les Saints précités méritent, eux aussi, de compter parmi les « âmes pieuses », et que, si Pie IX a choisi entre les âmes pieuses celles qui lui plaisaient, il a été déterminé par un motif autre que celui de la piété: car il y avait autant d'amour dans l'âme des Saints en question que dans les âmes innomées auxquelles Pie IX, « du haut de son magistère », a donné la préférence. Quoi qu'il en soit de ce motif (tout le monde sait qu'il s'agissait de préparer la définition de l'infailibilité papale par celle d'une doctrine anodine et indifférente au grand public, contre laquelle personne ne protesterait), toujours est-il que le critérium catholique de l'ancienne Eglise a été violé, et qu'on a attribué à *l'Eglise* des aspirations qui n'étaient que des rêveries de quelques dévotes de couvent. La différence pourtant est grande. Quant au fameux « magistère », on sait ce qu'il faut en penser, quand on se rappelle que le Christ a condamné à l'avance tout magistère autre que l'enseignement donné par lui à ses disciples.

Ensuite, M. G. essaie de transformer ces fantaisies en règle de foi, en critérium dogmatique. Ici, il a double besogne à faire : premièrement, essayer d'écarter le critérium catholique traditionnel (« cela est catholique qui a été cru partout, toujours et par tous »); secondement, essayer de le remplacer par le critérium de la « poussée » ou des « intuitions de l'amour ».

Voici comment il essaie d'escamoter la règle de Vincent de Lérins. Il remarque, d'abord, que « la science » a eu le tort de se réclamer de la lettre, et que l'Eglise a raison d'en traduire l'esprit. Il distingue donc, dans le critérium de Vincent de Lérins, la lettre et l'esprit. Les savants n'ont pas su faire cette distinction; ils n'ont été que des littéralistes; Dœllinger et son école n'ont pas compris « les enrichissements de la foi » (*sic*)! Mais l'école ultramontaine actuelle, dont fait partie M. G., tient pour l'esprit. Voyons donc cette nouvelle et délicieuse distinction. « Cela est catholique qui a été cru partout, toujours et par tous », a dit Vincent de Lérins; donc, toute doctrine qui a pour elle l'universalité, l'antiquité et le consentement général, est littéralement catholique. Mais voici l'esprit : toute doctrine qui ne réunit pas en sa faveur ces trois faits, ces trois qualités (l'universalité, l'antiquité et l'unanimité), peut être tout de même catholique : alors elle l'est spirituellement ! Tel est, selon M. Goyau, l'esprit du critérium de St. Vincent de Lérins. Une doctrine est catholique, quand elle remplit ces trois conditions; mais, si elle ne les remplit pas, elle peut encore être catholique ! Ce tour de force n'est-il pas ravissant ? Vous êtes catholiques avec *oui*, c'est la vérité selon la lettre; et vous êtes aussi catholiques avec *non*, c'est la vérité selon l'esprit !

Voici d'ailleurs les propres paroles du savant théologien qu'est M. Goyau. Il essaie de se couvrir de l'autorité de M. de Labriolle, qui a traité cette question en collaboration avec le savant théologien qu'était M. Brunetière ¹⁾; et aussi de l'autorité du cardinal Franzelin. « Le fait de l'antiquité, dit-il, de l'universalité, du consentement général, démontre irréfutablement la catholicité d'un dogme; mais *l'absence de ces faits n'est pas une raison pour nier a priori cette catholicité*. C'est ce qu'explique plus tard le cardinal Franzelin en disant que la règle

¹⁾ Nos lecteurs savent ce qu'ils doivent penser des prétendues explications de MM. de Labriolle et Brunetière (voir la *Revue*, juillet 1906, p. 543-552, et avril 1907, p. 412-415).

de St. Vincent est vraie *au sens exclusif*. Et déjà vingt-cinq ans avant la proclamation de l'immaculée-conception, les censeurs romains qui, sous Léon XII, avaient épluché le catéchisme de Wurzburg, notaient que *cette règle* n'était ni le critère unique, ni le critère principal du dogme: *le vrai critère*, disaient-ils, *c'est la définition de l'Eglise*. — Alors, dirons-nous, le critère de Vincent était donc un critère faux?

Où sont les explications et surtout les preuves du cardinal Franzelin pour soutenir que ce qui *exclut* la croyance universelle, constante et unanime de l'Eglise est aussi catholique que ce qui *ne l'exclut pas*? M. Goyau n'en souffle mot, pas plus que des censeurs romains qui ont «épluché» le catéchisme de Wurzburg. Phrases vides, qui aboutissent à cette affirmation: le critérium unique est la définition de l'Eglise, et par l'Eglise M. G. entend le pape. Donc, le fait brutal de la définition d'une doctrine par le pape, suffit à ériger cette doctrine en dogme catholique. Qu'elle ait été crue partout et toujours, ou non, peu importe; croyance ou répudiation, c'est égal. Il suffit que le pape aujourd'hui dise *oui*, pour que ce *oui* soit une vérité divine. Si la tradition auparavant a dit *non*, tant pis pour la tradition. Le pape est tout: donc il prévaut, à lui seul, contre la science et contre la tradition.

On avait cru jusqu'à présent qu'il y a poussée et poussée, intuition et intuition, amour et amour; que la poussée et l'intuition de l'amour — lequel est souvent aveugle, dit-on — pouvaient n'être que des illusions et des erreurs. Maintenant, tout est changé: le cœur, qui était à gauche, est à droite. C'est lui qui détermine le pape, c'est lui qui le «pousse» à définir. — Jusqu'à présent, on avait considéré les enseignements de J.-C. comme un dépôt que toutes les Eglises particulières devaient transmettre fidèlement à toutes les générations sans en rien retrancher et sans y rien ajouter. Maintenant on remplace l'idée du dépôt par l'idée d'accroissement, d'enrichissement: c'est la poussée! «Interpréter la règle de St. Vincent comme le faisaient Dœllinger et son école, c'eût été, dit M. Goyau, *immobiliser le dogme dans une sorte de paralysie.*»

M. G. ne comprend pas que le dogme, en tant que vérité divine, est de soi immuable, fixe, stable, comme tout ce qui est divin et absolu; que cette immuabilité n'est ni l'immobilité,

ni la paralysie, car de cette vérité divine, objectivement inaltérable, sort la vie chrétienne de l'intelligence et du cœur. M. G. confond le dogme éternel et la théologie toujours en mouvement. De ce que la théologie, comme science, doit être toujours en mouvement et en progrès, il conclut qu'il doit en être de même du dogme; c'est une grave erreur. Il ne voit pas que la fixité du dogme est la plus solide garantie de la vie et du progrès de la théologie, comme l'éternel et immuable bon sens est la meilleure garantie d'une philosophie toujours progressive et d'une pensée toujours en éveil. A en croire M. Goyau, c'est vivre que de changer de croyance, de croire aujourd'hui la doctrine répudiée la veille. Il ne voit pas qu'à la foi *constante* de l'Eglise, laquelle est *indépendante des lieux et des temps*, il substitue une *fides temporum*, foi mobile et changeante, toute d'occasion et de circonstances, arbitraire suivant les époques et les lieux, capricieuse suivant les « poussées » des sentiments. C'est la foi du jour, l'engouement substitué à la raison et à la science, l'individualisme papal remplaçant l'universalisme catholique. Cette nouvelle école ultramontaine accuse le protestantisme d'individualisme outré et subversif; elle ne voit pas que l'individualisme papal est plus excessif et plus dangereux encore, en ce sens que, dans le protestantisme, l'individualisme de l'un peut être combattu, corrigé, rectifié par l'individualisme des autres, tandis que, dans le romanisme, l'individualisme du pape est imposé à tous les fidèles, qui tous doivent se soumettre aveuglément et croire au moi papal en étouffant leur propre moi.

M. Goyau combat le Kulturkampf. Plût à Dieu que cette lutte pour la civilisation eût eu plus de succès en 1870 et après! Le gâchis doctrinal dans lequel se débat l'Eglise romaine actuelle, eût été épargné. Comment M. Goyau ne voit-il pas que ce gâchis romaniste est déjà un commencement de triomphe pour ce qu'il appelle dédaigneusement l'école de Dœllinger, école qui est aussi celle des Pères et de tous les théologiens qui ont combattu l'ultramontanisme? La liste en est assez brillante. En tout cas, le dilettantisme de M. Goyau, loin de lui nuire, ne peut qu'en faire ressortir la solidité; et loin de redouter de telles publications, nous les recommandons vivement à nos lecteurs.

E. MICHAUD.

III. — Nouveaux aveux ultramontains.

* *Sur le troisième ciel.* — M. le professeur Venard se rend très bien compte du travail d'esprit auquel les premiers chrétiens ont dû se livrer, lorsque, placés en présence des enseignements du Christ, ils ont cherché à les comprendre. Ils devaient forcément user de leur raison, de leurs connaissances, de tout ce que le paganisme et le judaïsme leur avait appris. De là le travail *théologique* qu'ils ont accompli pour pénétrer dans l'intelligence du *dogme* chrétien; théologie qui n'est nullement le dogme, mais que l'on trouve mêlée au dogme dans les ouvrages qu'ils ont laissés. Par exemple, le P. Prat a cherché à expliquer la *théologie* de St. Paul¹⁾; et, rendant compte de cet ouvrage, M. Venard dit: « Il n'y a rien d'in vraisemblable à ce que St. Paul ait *emprunté au milieu intellectuel juif et hellénique* certaines formes ou certains cadres de sa pensée, et qu'en particulier il ait puisé quelques données dans la *théologie juive*. Quand, *par exemple*, il écrit aux Corinthiens qu'il fut ravi au troisième ciel, je ne vois pas pourquoi le P. Prat se refuse à chercher *dans les idées cosmologiques du temps* le commentaire de ce texte mystérieux. Nous savons, en effet, par la littérature juive apocryphe, en particulier par le livre des *Secrets d'Hénoch*, qu'on distinguait *sept ciels* superposés à la terre, et que l'on plaçait au *troisième* le paradis des justes. N'est-il pas naturel de penser que St. Paul a ici *conformé son langage aux conceptions cosmologiques qui avaient cours autour de lui*, et le P. Prat ne témoigne-t-il pas *d'une réserve vraiment excessive* en considérant le troisième ciel simplement comme une locution reçue qu'on dénaturerait en l'analysant, pour signifier le sommet le plus sublime de la contemplation divine? »²⁾.

Très bien, mais à la condition de reconnaître aussi ce même procédé dans les autres cas où il a été manifestement employé, par exemple, pour expliquer la trinité chrétienne, l'incarnation chrétienne, l'eucharistie chrétienne, etc. Or, ceci mène loin.

¹⁾ Voir la *Revue* d'avril 1908, p. 377-379.

²⁾ *Revue du clergé français*, 1^{er} avril 1908, p. 59.

* *Sur la « Sagesse » dans la dogmatique juive.* — Le même théologien, quelques pages plus loin, parlant du Logos et de la Sagesse divine, exprime l'opinion que St. Paul n'a pas dû nécessairement puiser cette notion dans la philosophie judéo-alexandrine, et cela parce que cette notion existait déjà dans les deutérocanoniques, dans le livre de la Sagesse, par exemple. L'argument est fondé, mais à la condition qu'en effet cette notion soit contenue dans les livres juifs en question. Or, en est-il ainsi? L'affirmation de M. Venard est certes bien timide, et c'est cette timidité que je veux précisément relever ici comme un aveu important. D'ordinaire, on représente cette Sagesse et ce Logos comme une personne distincte de la personne de Dieu, et l'on n'en fournit aucune preuve. M. Venard doit le sentir lorsqu'il dit: « La doctrine du Christ préexistant et du Logos *n'apparaît pas clairement* dans les livres proto-canoniques de l'A. T., et quant aux livres deutérocanoniques et au livre de la Sagesse en particulier, « il *semble* bien, dit-il — il semble, *rien de plus* — qu'une existence distincte et éternelle y soit *attribuée* à la Sagesse divine » (p. 61). — Il y a loin de cet « il semble » et de cette « attribution » à une certitude.

* *Sur la conception virginale.* — Quoique le mot « virginal » signifie « pur » et que le mot « surnaturel » ne signifie pas miraculeux, les théologiens ont pris l'habitude de qualifier de « miraculeuse » la conception du Christ (dans le sens d'une conception contraire à la loi humaine), et cela sous le prétexte qu'elle a dû être pure, exempte de péché et surnaturelle. L'assertion des théologiens en question est très discutée aujourd'hui. Repose-t-elle sur une démonstration historique? Voici ce que M. Venard répond, à l'occasion d'un ouvrage du P. Durand sur l'enfance de J.-C. d'après les Evangiles canoniques: « De fait, si l'apologiste était tenu de fournir *une démonstration historique* du dogme de la conception *virginale* (*sic*) et d'établir critiquement *la réalité* de tous les faits racontés dans les premiers chapitres de St. Matthieu et de St. Luc, *il faut bien reconnaître* que les conditions dans lesquelles nous est parvenu le témoignage traditionnel rendrait sa tâche *presque impossible*¹⁾. » M. Venard pense que cette démonstration historique n'est pas nécessaire. Pourquoi? Parce que, dit-il, les mystères

¹⁾ *Ibid.*, p. 52.

de l'enfance du Sauveur « sont beaucoup plus objet de croyance que matière à démonstration rigoureuse au moyen des textes évangéliques ». C'est manifestement avouer que ces textes ne démontrent pas rigoureusement la conception en question. Mais alors, pourquoi y croit-on? M. Venard répond simplement: « Parce que *l'Eglise impose ce dogme à notre foi*... parce que les faits rapportés en St. Matthieu et en St. Luc appartiennent à des *Evangelies dont l'Eglise nous affirme l'inspiration.* » Ainsi donc, la raison sur laquelle toute cette croyance repose, c'est l'affirmation de l'Eglise et non celle de l'histoire même.

Dans la « Revue du clergé français » du 15 mai, un autre théologien, M. F. Dubois, ayant à rendre compte d'un volume de M. E. Neubert sur « Marie dans l'Eglise antenicéenne », a concédé que le mot « virginité », appliqué à Marie, est « devenu synonyme de *pureté morale* » (p. 439); que la conception virginale de Jésus n'est pas une condition absolue de sa divinité; que « les Pères se sont, sans doute, trompés sur ce point » (p. 436); que cette vue des Pères « n'a pas été ratifiée par la théologie postérieure »; que Thomas d'Aquin s'est borné à dire de la conception virginale qu'elle est seulement convenable, *conveniens est* (Sum. theolog. III, Q. 28, a. 1.): que cette conception « peut donc se concevoir indépendamment de la divinité de Jésus »; que, dans le symbole romain *primitif*, Jésus était probablement appelé « τὸν γεννηθέντα τῆς παρθένου » et non pas γεννηθεῖς ἐκ παρθένου; que Marie, dans les trois premiers siècles, a été pour les fidèles un objet de vénération, mais non d'honneurs liturgiques (p. 439). — Certes, ces aveux sont graves.

* *Sur le sens technique des mots scolastiques employés dans les formules dites dogmatiques.* — Des théologiens romainistes ont remarqué que les mots en question étaient aujourd'hui scientifiquement inacceptables dans leur sens obvie et technique, et ils ont déclaré que ce sens n'avait pas été visé par les conciles qui les avaient employés, donc qu'il n'est pas de foi: par exemple, le mot « transsubstantiation » n'impliquerait pas le sens technique attaché aux mots « substance » et « accident » dans la théorie aristotélicienne de la scolastique; de même, quand le concile de Vienne a défini que l'âme est la forme substantielle du corps, le mot « forme substantielle » ne

doit pas être pris dans son sens technique. Ainsi raisonnent les théologiens modernistes.

C'est très commode. Mais les non-modernistes n'entendent pas de cette oreille. L'un d'eux écrit dans « L'Ami du clergé » (5 mars 1908), à propos de la définition dogmatique du concile de Vienne: « Nous avons bien là une formule, un mot à sens technique, choisi à dessein pour son sens technique précisément, et, quoi qu'on puisse dire ou penser des accessoires de la doctrine scolastique sur la matière et la forme, *il y a hérésie* à nier que l'âme soit la forme du corps humain *au sens technique où l'Eglise et la scolastique l'ont entendu au moment de la définition* . . . Il serait *inexact* de prétendre que cette théorie, sous tous les aspects et dans tous les sens (il y en a plusieurs) où elle était universellement entendue par la scolastique, est fausse. Elle est vraie, *certainement vraie*, ne fût-ce que *par autorité de confirmation surnaturelle indirecte* dans la mesure qu'exige l'emploi officiel du mot *forma* par l'Eglise ¹⁾ *comme expression exacte d'un dogme* et certitude *absolue* de correspondance objective de la réalité *avec la signification technique du mot choisi*. Pour la même raison d'ordre logique général, il nous paraît de toute impossibilité qu'on ne donne pas aux mots « substance » et « accident » qui figurent dans des définitions dogmatiques conciliaires de Constance et de Trente à propos de l'eucharistie, le minimum de signification *technique* et commune sans lequel l'Eglise aurait parlé à ses contemporains *pour ne rien dire* . . . On peut très bien dire que l'Eglise (lire *le pape*), dans ses directions générales, *approuva la philosophie scolastique*; c'est très vrai et elle le répète sans cesse. »

On le voit, cette doctrine est le contraire de celle de M. E. LeRoy, laquelle, du reste, est pleinement rejetée par Rome. Ces contradictions sont aussi un aveu sur ce qu'est, au fond, la prétendue unité romaine.

* *Aveu de M. E. Jordan sur la responsabilité de l'Eglise romaine dans les faits et gestes de l'Inquisition.* — Que de fois n'a-t-on pas essayé de rejeter sur l'Etat, ou le bras séculier, les crimes commis dans la répression de l'hérésie au moyen

¹⁾ Ce théologien confond *l'Eglise* avec *le concile de Vienne* et réciproquement. C'est toujours le même cliché, chez tous les romanistes.

âge! C'était altérer la vérité. Aujourd'hui l'histoire est mieux connue, et quelques écrivains sont plus sincères. M. le professeur Jordan a vaillamment publié l'aveu suivant, dans les « Annales de philosophie chrétienne » (avril 1908, p. 29-31):

« Les plus nombreux théologiens et les plus grands avaient le courage de leurs doctrines. Ils ne ressentaient ni hésitation ni scrupule à justifier de front la pratique de l'Eglise.

St. Thomas consacre deux articles de sa question *De hæresi* à démontrer qu'elle a raison, « quand elle rencontre un hérétique obstiné, du salut duquel elle désespère, de pourvoir au salut des autres, en le séparant d'elle-même par l'excommunication, *et en l'abandonnant au tribunal séculier pour être exterminé du monde par la mort* ». Sans doute, continue-t-il, l'Eglise doit étendre sa charité à tout le monde, y compris ses ennemis, « et il est de l'essence de la charité de vouloir et de procurer le bien du prochain ». Mais il n'y a que les biens spirituels qui aient une valeur absolue. Quand il s'agit des biens temporels, « comme *la vie du corps*, les biens de ce monde, la réputation, les dignités ecclésiastiques ou séculières, nous ne sommes tenus de les vouloir pour autrui que dans l'ordre du salut . . . Si les hérétiques qui reviennent étaient toujours reçus, *si on leur conservait toujours la vie* et leurs autres biens temporels, cela pourrait préjudicier au salut des autres; car s'ils venaient à retomber, ils corrompraient les autres; et leur impunité, d'autre part, encouragerait les autres à tomber dans l'hérésie... C'est pourquoi l'Eglise, quand des hérétiques se convertissent pour la première fois, non seulement les reçoit à la pénitence, mais *leur conserve la vie*, et parfois les rétablit dans leurs dignités ecclésiastiques . . . Mais quand ils retombent de nouveau, cela semble une preuve de leur inconstance en matière de foi, et c'est pourquoi, s'ils reviennent une fois de plus, ils sont bien reçus à la pénitence, *mais ne sont pas délivrés de la sentence de mort*. Au tribunal de Dieu, ceux qui se repentent sont toujours pardonnés, car Dieu sonde les cœurs et connaît ceux qui se repentent sincèrement. Mais l'Eglise ne peut agir de même. Elle présume que les relaps ne sont pas sincères dans leur conversion; aussi, tout en ne leur refusant pas la voie du salut, *elle ne les protège pas contre le danger de mort* ». D'un bout à l'autre, le langage de St. Thomas suppose qu'à ses yeux c'est l'Eglise qui décide souverainement du

sort des hérétiques. Au fond, d'ailleurs, s'il n'avait pensé qu'il s'agissait de l'honneur de l'Eglise, aurait-il pris la peine de démontrer la légitimité des condamnations à mort?

Le seul fait qu'il s'attache ainsi à soutenir cette thèse est déjà caractéristique. Mais la manière dont il s'y prend ne l'est pas moins. Nous aurons à y revenir. Il suffit de faire remarquer pour le moment que ses arguments, que les objections qu'il se fait à lui-même et les réponses qu'il y oppose, sont tous de l'ordre théologique et religieux. Il recherche si la législation contre l'hérésie est conforme à la doctrine catholique et il conclut qu'elle en est l'application naturelle et légitime.

Avec plus de précision encore, son contemporain Henri de Suse, l'*Hostiensis*, trouve dans l'Evangile l'indication exacte du genre particulier de supplice qui doit être infligé aux hérétiques. Jésus n'a-t-il pas dit : « Si quelqu'un ne demeure pas en moi, il sera jeté dehors comme le sarment, et il séchera, et on le recueillera et on le mettra au feu et il brûlera. » La loi humaine ne fait donc sur ce point que se conformer à la loi évangélique : « *Non solum secundum legem evangelicam, sed et secundum humanam, necnon et generalem consuetudinem omnibus hæreticis debita est hæc pœna.* » C'est ce que répétera un siècle plus tard le canoniste Jean André : « Le droit divin et le droit humain, le droit coutumier et le droit canonique s'accordent sur cette peine. »

Assurément, comme le dit avec raison M. l'abbé Vacandard, « voir en Jésus le précurseur ou plutôt l'auteur même du code criminel de l'Inquisition témoigne d'un état d'esprit vraiment prodigieux ». Mais cet état d'esprit a existé; et il suffit de le constater pour achever de ruiner par la base toute théorie qui essaierait d'innocenter l'autorité ecclésiastique en rejetant les torts sur l'autorité civile. St. Thomas et les inquisiteurs ses contemporains seraient bien étonnés, et peut-être scandalisés, de voir que l'on prend tant de peine pour démontrer qu'ils n'ont pas fait, mais seulement laissé faire, et malgré eux, ce qu'ils considéraient comme leur devoir de faire ou d'exiger que l'on fit. »

* *Aveu de M. Paul Lejay sur les origines de l'Eglise d'Afrique*
— Certains romanistes n'hésitent pas à affirmer que cette Eglise a reçu sa foi et ses ordinations de Rome même; ils invoquent,

comme preuve, un texte du pape Innocent I^{er} (5^e siècle), un du pape Grégoire le Grand (6^e siècle), et un du pape Léon IX (11^e siècle). Mais ce ne sont pas là des témoignages historiques. M. Paul Lejay, dans une étude faisant partie des Mélanges G. Kurth, rétablit ainsi les faits. Au sujet du célèbre texte de Tertullien où il est dit que les fidèles d'Achaïe ont l'Eglise de Corinthe pour se renseigner, ceux de Macédoine Philippes, ceux d'Asie Ephèse, ceux d'Italie Rome, M. L. fait remarquer (p. 2) que cette observation « n'est que la constatation d'un fait géographique », et que « le mot *auctoritas* a son sens propre, garantie, témoignage ». « En résumé, les Africains ne nous apprennent rien sur les origines de leur Eglise. Ils les ignorent. C'est ce qu'a mis en lumière la controverse donatiste. Les Donatistes prétendaient que l'Afrique aurait reçu l'Evangile en dernier lieu » (p. 5). Augustin parle de la racine des Eglises orientales: *Ab illa radice orientalium ecclesiarum præcisam, unde Evangelium in Africam venit... Cœpit ista prædicatio ab Hierusalem...* ». Quant aux textes des papes susmentionnés, ils ne prouvent rien: car Léon IX a copié Grégoire, qui n'a fait que copier Innocent. Or le texte de celui-ci « est une affirmation de principe, tel qu'on peut l'attendre du premier collectionneur de décrétales; c'est un axiome canonique; *ce n'est pas un témoignage historique*. Toutes les provinces de l'Occident latin se trouvent mises sous la dépendance de l'Eglise romaine comme des filles sous celle d'une mère; les Africains n'eurent jamais peut-être connaissance de cette lettre d'un pape à l'évêque de Gubbio... L'origine de l'Eglise d'Afrique n'est donc attestée qu'à partir du V^e siècle, et par des textes romains dont la tendance est conforme aux idées de ce temps, *mais qui ne répondent à aucune réalité historique*. Auparavant, les premiers intéressés à cette affaire ne savent rien » (p. 6).

Que de traditions, toutes à l'avantage de Rome, ne reposent sur rien d'historique, sauf sur les ambitieuses prétentions des évêques de cette capitale impériale!

* *En faveur des orthodoxes orientaux.* — Au congrès catholique-romain tenu, en juillet 1907, à Velehrad (Moravie), le P. Jean Urban, jésuite, a daigné reconnaître la validité de l'absolution dans l'Eglise orientale. Cette générosité est d'autant plus grande que des théologiens romanistes n'admettent

pas cette validité; ce sont eux qui en ont le monopole! Il faut admirer la pénétration savante de l'archevêque de Lemberg, M. Sceptizki, qui s'autorise précisément du désaccord des théologiens catholiques-romains pour démontrer cette validité. « Une juridiction est *probable*, dit-il, quand les théologiens la regardent comme telle »! Et puis, il y a aussi le *titulus coloratus*.

Mais voici qui est plus solide. Le P. Urban reproche à ses coreligionnaires de blesser les orthodoxes en leur refusant le titre d'*Eglise*¹⁾. Il leur rappelle le cardinal Franzelin se souvenant de la vieille doctrine de Cano et de Turrecremata, d'après laquelle « tous ceux qui sont validement baptisés, *même en dehors de la communion romaine*, sont incorporés à l'Eglise et deviennent ses membres », et cela au for intérieur *et devant Dieu*, tant qu'ils demeurent dans la bonne foi. En conséquence, le P. Urban déclare: « Tant qu'un homme reste uni mystiquement avec le Christ, au moins par le lien du baptême, on ne peut lui refuser absolument la qualité de membre de l'Eglise... Rien ne s'oppose donc à ce que nous regardions *même les protestants* comme des membres du corps mystique du Christ. Les Orientaux, de plus, en vertu du caractère épiscopal et sacerdotal qui persiste dans leurs communautés, entrent dans le corps du Christ, non pas comme des cellules séparées, mais comme des membres déjà organisés, *bien qu'ils ne soient pas reliés au centre de l'organisme par tous les nerfs*. Nous pouvons donc, en un sens véritable, parler de l'union des Eglises quand il s'agit des Orientaux »²⁾.

Le P. Urban n'exige donc pas qu'on parle de la *conversion* des Grecs et des Russes, mais seulement de la nécessité, pour eux, d'être « reliés au centre de l'organisme ». Ce centre, ce n'est pas le Christ, bien entendu, mais le pape. Le pape, l'union avec le pape, voilà toute la question, c'est là qu'est le salut, car il est la pierre angulaire!

Le P. Urban avoue encore « *quelle peine* on a à former un concept de chaque note³⁾ qui convienne à la seule Eglise romaine et à aucune autre, pas même à la communauté grecque »⁴⁾.

¹⁾ Voir la « Revue catholique des Eglises », avril 1908, p. 225.

²⁾ P. 226.

³⁾ Il s'agit de chacune des quatre notes que les papistes attribuent à l'Eglise vraie, c'est-à-dire à la leur seule: l'unité, la sainteté, la catholicité, l'apostolicité.

⁴⁾ P. 227.

Il admet dans cette communauté l'apostolicité hiérarchique (validité de l'épiscopat) et aussi la sainteté. Il insiste sur ce point. « Il serait trop long, dit-il, d'exposer *les difficultés où l'on tombe* à démontrer que l'Eglise romaine, non la grecque, est la vraie épouse du Christ. » Encore une fois, l'Eglise orientale, selon le bon Père, « n'a pas tous les éléments », mais tous les éléments qui lui manquent seront « suppléés uniquement par l'union avec le Pontife romain » (p. 228). — Les Orientaux sont donc avertis; ils savent maintenant où est la recette qui leur confèrera d'un seul coup « tous les éléments » de la perfection.

* *Aveux du P. Thurston et de M. Boudinhon sur l'Élévation dans le rite de la messe.* — D'après une étude du R. P. Thurston sur « l'Élévation » eucharistique, M. Boudinhon fait les aveux suivants dans la « Revue du clergé français » (1^{er} juin 1908). Ils sont très graves, en ce sens qu'on peut en conclure logiquement que la signification de la messe a été changée dans l'Eglise romaine. Écoutons les deux auteurs :

« Un liturgiste anglais disait naguère que l'introduction de l'élévation dans le rite de la messe avait *modifié l'équilibre* de l'antique service eucharistique et lui avait donné comme *un nouveau centre de gravité* . . . Ce que nous appelons maintenant l'élévation est une cérémonie relativement *tardive*. Jusqu'au temps de Bérenger, *et même bien plus tard*, il n'y avait à ce moment de la messe *aucune élévation* de l'hostie ni du calice. *Il semble bien* qu'on ne s'occupât guère, liturgiquement, de savoir exactement par quelles paroles s'effectuait la transsubstantiation » (p. 535).

Effectivement, on récitait une prière dans laquelle on priait Dieu d'accorder aux fidèles qui recevraient le pain et le vin, de recevoir en même temps la grâce et la rédemption par le sacrifice du Christ, et de nourrir ainsi leur âme de l'immolation du corps et du sang du Sauveur. On ne « s'occupait guère » ni de la transsubstantiation, dont on ignorait le mot et la chose, ni surtout du « comment », qui absorba plus tard la curiosité des mystiques et des scolastiques. Les anciens chrétiens avaient moins de vaine curiosité, et plus d'esprit religieux.

« A la messe pontificale, les nombreux ministres . . . demeuraient *débout* pendant toute la durée du Canon jusqu'au *Pater* . . . *et sans donner à un moment quelconque aucune marque d'adoration.* »

« Dom Cabrol, dans son « Livre de la prière antique » (p. 110) dit: « La formule de *consécration* n'était pas envisagée primitivement du même point de vue qu'aujourd'hui. L'*action* est une, les différents moments n'en sont pas divisibles; elle n'est considérée comme accomplie qu'à la fin de l'épiclese... Selon nous, il serait *beaucoup plus logique*, plus conforme à l'antiquité et aussi à la réalité, de donner le terme général de *consécration* à cette action unique... Toute la prière se termine par une doxologie à laquelle le peuple répond par le mot *Amen*, s'unissant ainsi à tout le sacrifice et à la prière du Canon (p. 537).

« On le comprend sans peine, cette façon d'envisager les choses, qui semble bien être celle de l'antiquité, a été *profondément modifiée* dans l'esprit du peuple chrétien; par l'introduction du rite appelé aujourd'hui l'Élévation, rite qui a rejeté au second plan l'antique élévation qui se faisait et se fait encore avant le *Pater*.»

Rien de plus vrai. Les romanistes d'aujourd'hui, en entendant la clochette sonner ce qu'on appelle la grande élévation, se prosternent et croient à leur transsubstantiation miraculeuse et matérielle, qui est pour eux le grand miracle de la messe. Dans l'ancienne liturgie, il n'y avait ni clochette, ni élévation, ni prostration, ni transsubstantiation miraculeuse. Les fidèles qui recevaient le pain et le vin consacrés communiaient simplement au sacrifice du corps et du sang de J.-C.; telle était l'essence de la messe. Aujourd'hui, l'esprit de cette communion spirituelle est remplacé par le culte du corps matériel, descendu du ciel dans la substance physiquement transformée du pain et du vin. Les théologiens romanistes nagent dans les miracles; plus ils en imaginent, plus ils se croient dans la vérité. Ils oublient que le Christ a traité de génération perverse celle qui lui demandait des miracles.

* *Aveux de MM. Sagnac et Pisani sur la Constitution civile du clergé.* — Nous sommes loin du temps où les adversaires de la Constitution de 1791 soutenaient que le clergé constitutionnel n'était composé que de quelques misérables apostats. Dans la « Revue du clergé français » (1^{er} juin 1908, p. 533-534), M. Pisani s'exprime ainsi: « Les très nombreuses monographies diocésaines qui ont été publiées dans ces vingt dernières années remettent la question au point, et corroborent absolument les inductions de M. Sagnac. J'en suis venu de mon côté, et par une voie différente, aux mêmes conclu-

sions, savoir que *la moitié du clergé paroissial, le tiers du clergé tout entier de France, ont adhéré à la Constitution civile*... Les points où le serment trouva le plus de partisans sont: 1° le Sud-Est (Provence et Dauphiné) où la proportion des jureurs arrive pour certains districts à 95 %... Pour 43 départements, sur 83, M. Sagnac a relevé 14,047 serments contre 10,395 refus, sur 25,442 prêtres, soit une moyenne de 57,6 %... »

E. M.

IV. — Pfingsten als Symbol der allgemeinen Kircheneinigkeit.

Es leuchtet auffallend aus der heiligen Schrift, dass Armut und Demut vorzügliche Christentugenden sind.

Vertieft man darüber sein Nachdenken, so wird man zum Schluss fast überzeugt, dass Armut und Demut die elementarsten Attribute einer geordneten menschlichen Gesellschaft nebst Geistes-, Gemüts-, Tätigkeits- und Charakterbildung sowohl für Individuen als auch für sonstige Persönlichkeiten wären.

Egoistischer Stolz, knickerischer Eigennutz, rechthaberischer Dünkel, habsüchtiger Reichtum, gehässiger Hochmut, kindische Eigenliebe etc. können nie als Grundlagen eines glücklichen gesellschaftlichen Organismus genommen werden.

In Anbetracht dieser weittragenden, für die hochangelegte Reform der menschlichen Gesellschaft seitens des Christentums wichtig gehaltenen Tugenden könnten angesehene Kirchengelehrte, erhabene Prälaten und Kirchenfürsten dem Beispiele des armen, demutsvollen Stifters des Christentums folgen, und sich zu einem gegenseitigen Einverständnis für die allgemeine Kircheneinigkeit je eher in einem diesbezüglichen Weltkongress herablassen.

Unbeachtet des Geschichtlichen dieses Themas, wenn wir, dem *Motto* dieser hochgeschätzten Zeitschrift gemäss, „*Id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*“, wird die Gesamtchristenheit in kürzester Zeit „*viribus unitis*“ an der Neubildung der menschlichen Gesellschaft bauen können, und in allgemeiner Liebegegenseitigkeit jeder Einzelne an der daraus erfolgenden christlichen Lebensfreude teilnehmen.

An „**Eine, heilige, allgemeine, apostolische Kirche**“ glauben wir doch alle Christen; und was die Kirchenspaltungen mit ihren Konfessionen hervorgebracht und aufrecht erhält, sind ja die verschiedenen Dogmen-, Mysterien-, Ritus- oder Kultusformen und Verwaltungsansichtsverschiedenheiten, wie auch der engherzige Sprachexklusivismus oder die Zungenintoleranz.

Diese Ansichtsverschiedenheiten waren aber nur Entwicklungsauswüchse der grossen Christenheit, welche, wie bei jeder lebensfähigen Pflanze, auch da vorzukommen pflegen, aber die durch das tiefe Erfahrungswissen und durch das scharfe Messer der Kulturentwicklung beseitigt werden müssen, um derselben nicht nur das Ästhetische ihrer wahren, eigentümlichen Form, sondern um ihr damit auch das Gedeihen der Lebenskräfte und Fruchtbarkeit zu sichern.

Das höchste Ziel des Christentums ist ja nur, miteinander das Reich Gottes für jedes einzelne seiner Mitglieder „*wie im Himmel, also auch auf Erden*“ zu erreichen.

An dieser höchst wichtigen Aufgabe konnte bis nun das Christentum sehr wenig oder sozusagen gar nichts arbeiten, weil es mit seiner Verbreitung, Entwicklung und Existenz in den zwei Jahrtausenden sich befassen musste und an manchen bitteren Wehen seiner Entstehung zu leiden hatte. Jetzt aber ist es hoch an der Zeit, auch an die Verwirklichung seines Zieles zu denken, und an der glücklichen Lösung seiner Aufgabe mit vereinten Kräften zu arbeiten.

Die Kircheneinigkeit soll der erste Schritt hierfür sein; denn nicht nur dass die Gesamtchristenheit ihre Gesamtkräfte zur Erreichung jenes hohen Zieles organisch zu verwenden hätte, sondern ihr Arbeitsplan sollte auch allgemein möglichst gleichmässig durchgeführt werden, damit jeder einzelne Christ an dessen Wohltaten, seinem organischen Kirchenverhältnis gemäss, gleichwertig beteiligt werden könne.

Die Form der Kircheneinigkeit könnte nur die Ritus- oder Kultuseinheit und die allgemeine organische Verwaltungseinförmigkeit sein, und zwar in jeder Gemeinde mit der lebenden Umgangssprache der Gläubigen.

Jede Sprache oder lebende Zunge bildet einen selbständigen, individuellen, freien Organismus der Kirche, an Form und Geist untereinander gleich.

Der Geist des Christentums wird in seiner vielseitigen organischen Einheit wahrscheinlich am besten durch fünf Vertreter jeder Zungenkirche, sei sie grösser oder kleiner betreff der Gläubigenanzahl, von denen je ein Geistlicher und vier Laien, in einem alle fünf Jahre zu Pfingsten stattfindenden Mondialchristenkongress gepflegt und entfaltet.

So hätten wir nach dem Sinnbilde des Pfingstfestes nur *eine* allgemeine Kirche, welche mit dem Sprachfeuer seiner eigenen Zunge den allgemeinen Geist des Christentums zur Belebung und Entwicklung seines gesellschaftlichen Organismus pflegt, um dadurch allgemein gleichzeitig und in gleichen Schritten das Reich Gottes „*wie im Himmel, also auch auf Erden*“ erreichen zu können.

Eben der Pfingstkongress hätte auf Grund des: *Id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*“ die Kircheneinigkeit nach dem Pfingstsymbole zu bewerkstelligen zur Ehre Gottes und Beglückung der Menschheit-

JOŃ SŪMU,

Mitglied der orientalisches orthodox rumänischen Kirche
in Arad.
