

Variétés

Objektyp: **Group**

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

Band (Jahr): **18 (1910)**

Heft 72

PDF erstellt am: **30.06.2024**

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. — Quelques évolutions de la théologie trinitaire.

I. — Il ne s'agit pas ici du *dogme* trinitaire tel que le Christ lui-même l'a enseigné (*Matth.* XXVIII, 19), mais seulement des explications *théologiques* qui en ont été données aux III^e et IV^e siècles, et cela à l'occasion d'un livre savant et intéressant sur « Didyme l'aveugle » par M. le D^r Bardy ¹⁾. L'auteur étant catholique-romain, ses aveux n'en sont que plus importants, en ce sens que, même à Rome, on commence à reconnaître que les formules dogmatiques, même sur les plus augustes mystères, n'ont pas toujours existé. On cite la date et le lieu de leur origine. On est forcé d'admettre qu'avant elles des chrétiens ont existé, parfaitement orthodoxes, quoique tenant un langage autre, langage aujourd'hui condamné par Rome. D'où il résulte que ce que Rome enseigne aujourd'hui comme *dogme* trinitaire n'est qu'une doctrine humaine, inconnue à l'Eglise primitive; que, par conséquent, Rome a innové en matière dogmatique, et qu'elle a altéré le dépôt primitif confié à l'Eglise. Cette conséquence très grave apparaîtra dans toute son évidence, si l'on veut bien lire attentivement les extraits suivants du livre de M. Bardy :

Il s'agit d'abord des termes *οὐσία* et *ὑπόστασις* qui ont joué un si grand rôle dans cette question.

« Ces deux termes étaient empruntés l'un et l'autre au vocabulaire philosophique de la Grèce : le premier avait été particulièrement employé par Platon ; le second par l'école stoïcienne. De très bonne heure, ils étaient entrés dans la terminologie chrétienne, avec des significations si voisines que l'on

¹⁾ Voir, plus loin, la notice bibliographique que nous lui consacrons, p. 791-793.

pouvait à bon droit les considérer comme synonymes et les employer l'un pour l'autre » (p. 60).

Origène « établit une distinction entre eux. A vrai dire, cette distinction n'est pas toujours claire; et la terminologie trinitaire d'Origène demeure encore si imprécise qu'il se contente parfois d'expressions vagues pour désigner les personnes divines... L'usage origéniste de l'*ὑπόστασις* demeura traditionnel dans l'école d'Alexandrie. C'est ainsi que Denis d'Alexandrie maintient *contre les Sabelliens* l'existence de trois *ὑποστάσεις* dans la Trinité; *ce qui d'ailleurs lui valait de la part de Denys de Rome le reproche de trithéisme* (p. 63-64) » !

« Pas plus cependant qu'Origène, Denys d'Alexandrie ne donne à *ὑπόστασις* le sens exclusif de *personne individuelle*, et il l'emploie encore avec sa signification *générique* » (p. 65.) — ?

« Ces deux termes étaient encore employés généralement l'un pour l'autre à l'époque du concile de Nicée... L'équivalence qui existait encore fut *officiellement consacrée* au concile de Nicée. L'anathématisme qui suit le symbole proclame en effet l'anathème à quiconque dit que le Fils est *ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας* que le Père. L'autorité qui s'attacha au concile de Nicée servit au maintien de sa terminologie. Athanase n'en employa jamais d'autre: jusqu'à la fin de sa vie, dans le *De Decretis synodi Nicenæ*, et même dans la Lettre aux Africains, il conserva la synonymie de l'*οὐσία* et de l'*ὑπόστασις*... Naturellement, les symboles inspirés par l'orthodoxie nicéenne ne changèrent pas la *formule* de 325 (p. 61). »

Grands inconvénients. « Si les deux termes *οὐσία* et *ὑπόστασις* étaient synonymes, quelle application convenait-il d'en faire à la Trinité? Devait-on les employer pour parler seulement de l'unique essence divine? Mais alors quel mot servirait à désigner les personnes? et ne serait-on pas incliné vers le modalisme, en disant que Dieu seul avait une *οὐσία*, une *ὑπόστασις*? Ou bien, devait-on s'en servir pour chacun des termes de la Triade? Mais cet usage n'aurait-il pas quelque saveur *trithéiste*, puisqu'alors les trois personnes auraient ou seraient des *οὐσίαι*, des *ὑποστάσεις* indépendantes? » (p. 62).

La quatrième formule de Sirmium (359) « interdit le terme *οὐσία* qui ne se trouve pas dans l'Écriture et qui scandalise les peuples; et le symbole de Nikè (359), en renouvelant cette condamnation, y ajoute celle de la formule *μία ὑπόστασις* » (p. 62).

« D'autre part, la théologie occidentale avait depuis longtemps trouvé sa terminologie précise (?), en désignant l'unique nature divine par *substantia*, et les trois personnes par *persona* . . . Cependant il importe de remarquer que ces termes présentaient de *graves inconvénients* au point de vue de la théologie grecque. *Persona*, en particulier, répondait au grec *πρόσωπον*, mot complètement en dehors de la terminologie trinitaire, et qu'on ne trouve pas employé avant 345 dans les explications destinées aux occidentaux. On comprend facilement cette exclusion quand on se rappelle que *πρόσωπον* ne marquait pas d'une manière suffisante le caractère de personnalité propre à chacun des membres de la Trinité » (p. 65-66). — N.-B. Je me borne à citer les textes de M. Bardy, bien qu'ils me paraissent exposer insuffisamment l'historique de la question. C'est de sa doctrine qu'il s'agit, non de la mienne.

Même page 66 : « La solution n'était pas encore donnée en 351 dans la première formule de Sirmium. Par contre, *en 362*, le concile d'Alexandrie la présente comme une *acquisition*¹⁾ destinée à pacifier le monde chrétien : elle consiste simplement à accentuer la distinction entre *οὐσία* et *ὑπόστασις*, et à employer ce dernier pour désigner les personnes de la Trinité, en réservant *οὐσία* pour marquer le *κοινόν* de la Divinité . . . Quelques-uns, a dit Athanase, étaient accusés d'employer l'expression *τρεις ὑποστάσεις*, suspecte parce que non scripturaire. Nous avons décidé qu'il ne fallait demander *que la profession de foi de Nicée* » (p. 67).

« La formule *μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις*, permettait de caractériser par des termes appropriés les *propriétés* particulières des personnes divines *dans l'unité de la substance* » (p. 67). — Prière de remarquer le mot « propriétés » qui surnage encore.

L'Africain Marius Victorinus, en 358, dit encore *tria* et non *tres* : « sunt tria et tamen unum ». — « Nous atteignons ainsi le moment, continue M. Bardy, où la terminologie trinitaire *reçoit une précision capitale (!)* . . . Jusqu'alors l'usage théologique était demeuré *incertain et flottant*, créant *les plus graves confusions* de langue et de pensée ; après 358, on aura, *malgré des retours en arrière*, une *formule* commode et claire (?), que consacrera définitivement le concile de Constantinople, 381 » (p. 69).

¹⁾ On ne niera donc pas sa nouveauté.

« Cependant Athanase, qui est jusqu'après 370 le représentant le plus autorisé de la théologie alexandrine, demeura *toujours attaché* à la synonymie entre *οὐσία* et *ὑπόστασις*, et la concession du Tome aux Antiochiens (362) ne marque pas chez lui un changement d'attitude » (p. 72). — La formule susdite n'était donc qu'une « formule nouvelle » (p. 69).

Il est à remarquer que St. Jérôme, dans sa traduction latine du texte grec du *Contra Arium et Sabellium*, emploie indifféremment les mots *substantia*, *essentia*, *natura*, de l'unique essence divine ou des trois personnes considérées à part, et que le terme *persona* est « évité avec soin » (p. 74). Mais, dans son *De Trinitate*, Didyme parle comme les Cappadociens qui adoptèrent et firent triompher la formule *μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις* (p. 74-75); et cette *μία οὐσία* est celle du Père, celle du Fils, celle du St. Esprit (p. 75). Il est à remarquer aussi que Didyme a considéré la *γέννησις* du Fils et l'*ἐκπόρευσις* de l'Esprit comme des *τρόποι τῆς ὑπάρξεως* (*modes* de subsistance), p. 25. Encore une ancienne expression qui va disparaître.

Et encore: « La défense de l'*unité divine* tient une grande place dans les préoccupations de Didyme. Ce n'est pas qu'il ait été le premier ou le seul à se rendre compte de la difficulté que créait à ce point de vue l'enseignement du dogme trinitaire¹). Ses contemporains, Athanase et les Cappadociens, ont aussi, à maintes reprises, répondu à l'accusation de *trithéisme*, qui devenait *plus facile* depuis que, contrairement à l'usage unanime de la philosophie grecque, on distinguait dans l'Eglise orthodoxe trois *ὑποστάσεις*. On se rappelle en particulier que Basile a composé un écrit spécial *πρὸς τοὺς συκοφαντοῦντας ἡμᾶς, ὅτι τρεῖς θεοὺς λέγομεν*. St. Grégoire de Nazianze a attaché plus d'importance encore que St. Basile à la défense du monothéisme; et afin de détruire complètement l'impression défavorable que pouvait produire sur certains esprits un enseignement *trop explicite des hypostases*, il a plutôt adouci sa doctrine, en remplaçant le terme *dangereux* d'*ὑπόστασις* par des *synonymes πρόσωπον* ou *ιδιότης* » (p. 81-82). — Très importante remarque, qui mériterait d'être approfondie; mais M. Bardy ne veut faire que de

¹) Est-il besoin de faire remarquer que cette terminologie nouvelle n'était pas le *dogme*, que le vrai dogme trinitaire ne créait et ne crée aucune difficulté, et que les difficultés ne viennent que de la terminologie nouvelle, qui deviendra une logomachie?

l'histoire; son étude n'est qu'une « étude de théologie *historique* », dit-il.

Il ajoute que Didyme, en expliquant les *ὑποστάσεις* (ou *πρόσωπα*), a beaucoup insisté sur l'unité d'opération et d'*ἐνέργεια* entre elles, ainsi que sur la *μία θεότης* (p. 83-84). Tel est le sens de l'*ὁμοούσιος* dans Didyme (p. 88-89): *μία οὐσία*. « Aucun théologien n'a donné plus de place que lui aux formules qui enseignent l'unité et la simplicité de Dieu. Cette unité le passionne, le domine tout entier; elle n'est pourtant pas exclusive de la Trinité » (p. 107). Sans aucun doute elle n'exclut pas la *vraie* Trinité, mais n'exclut-elle pas la fausse?

Que ces extraits suffisent. Quoique incomplets, ils montrent que le dogme romain actuel de la Trinité, si éloigné de celui du pape Denys, n'est qu'une prétendue dogmatisation d'une certaine terminologie que les théologiens des trois premiers siècles n'ont pas connue et qui n'a réussi à se faire admettre qu'à partir de 358, et encore, avec « des retours en arrière ». Ce fait est gros de conséquences; M. Bardy ne les tire pas, mais les lecteurs réfléchis les tireront; ils les tirent déjà. Et les découvertes de chacun se rejoignant les unes les autres, la vérité totale ne tardera pas à paraître: car « tout se tient, le moindre élément de vérité appelle la vérité tout entière ».

Ainsi s'opérera la grande réforme, la grande expurgation de la théologie; et ce sera le retour à la lumière, à la doctrine du Christ, qui est « la voie, la vérité et la vie ». Il ne faut pas dire que le monde a cessé d'être chrétien; il est plus exact de dire que jusqu'à présent il l'a été à peine. Quand la vraie théologie revivra, les vrais dogmes du Christ revivront aussi.

II. — Une étude de M. Rivière (dans la « Revue du clergé français », 15 août 1910) sur un livre de M. Jules Lebreton, intitulé: Les origines du dogme de la Trinité, 1910, est aussi très suggestive.

M. Rivière reconnaît d'abord que les nombreuses histoires du dogme qui ont paru au cours du XIX^e siècle, ont admis le fait de la substitution d'une doctrine trinitaire payenne à la doctrine du Christ même. Voici ses propres paroles: « Au jugement de *tous* ces historiens, le dogme de la trinité est dans le christianisme *une importation étrangère*. Au lieu de traduire l'enseignement du Christ et la foi de ses premiers disciples, il

représente *l'apport adventice et tardif* de la philosophie grecque, tout spécialement de la spéculation alexandrine . . . Aujourd'hui on reconnaît dans la doctrine du Logos l'influence directe de Philon, qui de la sorte se trouve dominer toute la théologie postérieure . . . Le pseudo-Antoine Dupin a jeté dans le grand public français ces solutions radicales comme autant de conclusions acquises à l'histoire » (p. 426).

Il va de soi que M. Rivière combat ce point de vue à l'aide du livre de M. Lebreton, lequel, aux yeux de tous les théologiens impartiaux qui ne travaillent pas pour la justification du système romain, n'est qu'un tissu de subtilités et de sophismes. Impossible de prendre au sérieux un tel arbitraire, dénué de toute base scientifique. Bornons-nous ici à prendre note de quelques aveux de M. Rivière.

P. 427 il dit : « Dans certaines légendes payennes *l'école traditionaliste* se plaisait à retrouver un vestige de la croyance primitive à la Trinité . . . Ces fantaisies marquent une phase curieuse, mais bien dépassée maintenant, de l'histoire des religions. » — P. 428 : « Les directions doctrinales de la philosophie grecque *devaient fournir aux docteurs chrétiens* un vocabulaire, *des idées même* qu'ils appliquèrent à l'interprétation du dogme. » — « Surtout dans les derniers livres de l'A. T., on voit apparaître l'Esprit, la Sagesse, la Parole . . . Sans doute, l'Esprit n'est qu'une manière d'exprimer l'action de Dieu et ne se présente *jamais* comme une personnalité distincte; mais déjà la Sagesse offre des traits *plus accusés*. » — P. 429 : « Les rabbins ont substitué au nom de Iahvé ces expressions vagues, comme la *Memra* (Parole) ou la *Chekina* (Gloire), que l'on a pu prendre *parfois* pour des hypostases, mais *qui ne sont en réalité que des périphrases abstraites* destinées à voiler la majesté divine . . . Philon est le meilleur représentant de cette tendance (alexandrine) qui s'efforce de réaliser *la fusion* entre la révélation biblique et l'hellénisme . . . Mais ni au Logos, ni aux puissances Philon n'attribue *de personnalité distincte*. » — P. 430 : « *Jamais*, en toute hypothèse, même au temps où les grands prophètes exaltent le plus la transcendance du Messie, le judaïsme ne l'a conçu comme l'incarnation d'une personne divine. Au contraire, c'est parce que, dès le premier jour, la foi chrétienne en la personne de *Jésus* a saisi *Dieu même*, c'est parce que dans son œuvre elle a senti l'action de l'*Esprit-Saint*, que s'est trouvée

posée la croyance en la Trinité. Jésus a été dès l'origine le révélateur du dogme chrétien en même temps que son objet réel. » Très bien : donc *Dieu, Jésus* et *l'Esprit-Saint*, telle fut la Trinité chrétienne. — P. 431 : « Quant au Saint-Esprit, il intervient souvent dans l'Évangile, mais *non pas toujours avec une personnalité distincte.* » — P. 433 : « Quelle que soit dans l'Évangile l'importance du terme *Fils de Dieu*, cependant *nul* ne songe à donner à cette expression, dans tous les passages où on la rencontre, un sens *technique et théologique* . . . A l'auteur de la *Sagesse*, M. Lebreton attribue des *réminiscences helléniques*, et dans plusieurs écrits du N. T. il saisit la trace de *conceptions alexandrines.* »

Quid plura? Habemus confitentem reum. Toute la théologie des quatre premiers siècles est, en effet, pleine de textes qui montrent comment, peu à peu, les théologiens, sous prétexte d'expliquer la Trinité enseignée par le Christ, lui ont substitué une théologie amphigourique, toute de contradictions, prétendue conciliation entre les fantaisies payennes et les fantaisies rabbiniques.

E. MICHAUD.

II. — La prétendue autorité dogmatique de Rome.

Rome ne vivant que pour commander et s'imposer, on comprend avec quel zèle ses théologiens cherchent à démontrer sa prétendue autorité dogmatique. C'est leur tâche principale ; toute autre est secondaire.

L'un d'eux, M. Ligeard (Lyon), vient de l'essayer dans la « Revue du clergé français » ; mais que d'aveux embarrassants n'est-il pas obligé de faire ! Signalons-en quelques-uns.

Il est clair que, si le pape est en possession d'un droit divin de définir les vérités à croire et d'expliquer d'une manière autoritaire la révélation du Christ, le sens des Écritures et de la tradition universelle, ce droit divin doit avoir existé dès les origines de l'Église, il doit être clairement enseigné dans l'Écriture, il doit avoir été pratiqué et enseigné par les théologiens catholiques. Or, *il n'en est rien.* Loin de là. Ce n'est qu'au XV^e siècle que « *pour la première fois* commencent à se dessiner, dans un aspect d'ensemble, les grandes lignes d'un véritable traité de l'Église enseignante » (p. 30). Cet aveu est pré-

cieux; il ruine par la base toute la théorie papiste sur l'autorité doctrinale du pape.

Et qui a commencé à rédiger ce fameux traité? Un Anglais, Thomas Netter à Walden, O. C., mort en 1430. Et encore, voyez sa modération: il déclare que l'Eglise est constituée par « ceux qui ont reçu le baptême du Christ » (p. 29); que c'est elle qui, comme telle, transmet les vérités crues par ses membres; qu'elle les puise dans l'Ecriture d'abord: « à plusieurs reprises, Walden semble même insinuer que les livres inspirés deviennent *l'unique règle de foi*, après que leur liste a été fixée par l'Eglise ». Plus loin, il ramène l'autorité des Ecritures à celle de l'Eglise; mais par l'Eglise il n'entend pas le pape. Il entend les conciles généraux, qui sont « la représentation exacte et fidèle de la *société chrétienne* ». Il ajoute subsidiairement que le Christ a conféré la primauté à Pierre et à ses successeurs.

Si l'on considère que la primauté n'est pas l'infaillibilité, et qu'elle est singulièrement restreinte par la définition que Walden donne de l'Eglise et des conciles généraux, on devra reconnaître que les prétentions de l'Eglise romaine en matière d'enseignement sont sans fondement, puisque, loin d'être de droit divin, elles n'ont commencé à être formulées qu'au XV^e siècle. On connaît, à la même époque, les enseignements antiultramontains de Pierre d'Ailly, de Gerson, des conciles de Pise, de Constance et de Bâle, etc.

M. Ligeard ose dire que, « si l'on veut trouver l'origine même du gallicanisme, il faut remonter à Guillaume d'Occam († 1347), le célèbre fondateur du nominalisme » (*sic*). Il oublie que la doctrine qui définit l'Eglise la société des fidèles et qui la désigne comme la *respublica christiana*, est la doctrine ancienne, et qu'elle ne date pas d'Occam.

M. Ligeard, dans les résumés trop succincts qu'il donne du moyen âge (du VIII^e au XV^e siècle), est obligé maintes fois de convenir que les débats des théologiens étaient modérés par l'appel à l'Ecriture et aux Pères. L'Ecriture et la tradition étaient les deux autorités résumées dans le mot « Eglise »; et par l'Eglise on n'entendait pas le pape, ni l'Eglise romaine, mais l'Eglise *universelle*. Ce n'est pas seulement Pierre d'Ailly qui le déclare formellement et qui ne craint pas de dire que le pape en ses enseignements est « faillible » (p. 26); c'est aussi Thomas d'Aquin qui enseigne: « *Maximam auctoritatem habet consuetudo Eccle-*

sic » (p. 21). « *In omni catholica Ecclesia* », disait Hincmar au IX^e siècle.

A l'exemple de tous les théologiens ultramontains d'aujourd'hui, M. Ligeard en appelle à « l'Eglise ». Ce serait très bien si ces théologiens se conformaient au sens naturel et traditionnel de ce mot. Mais ils le dénaturent, et lui font signifier *le pape!* L'Eglise, à leurs yeux, c'est le pape, et le pape, c'est l'Eglise! Ils arrivent à cette mystification, en disant que le mot Eglise implique un magistère doctrinal, et que le magistère doctrinal de l'Eglise est celui du pape. Ils oublient que, selon le Christ même, il n'y a dans l'Eglise chrétienne qu'un seul Maître, le Christ; donc un seul magistère doctrinal, celui du Christ; que l'Eglise n'est que la dépositaire des enseignements du Christ; que c'est là toute sa mission, et qu'elle n'a aucune autorité pour compléter la révélation du Christ par une révélation à elle. Dès lors, le pape, évêque de Rome et patriarche d'Occident, n'a pas d'autre fonction que celle des évêques: surveiller et diriger, en union avec l'Eglise et sous la surveillance et la direction de celle-ci.

Telle était la notion de l'Eglise enseignante dans l'ancienne Eglise. M. Ligeard oublie de constater qu'avant d'être enseignante, l'Eglise était enseignée, enseignée par le Christ; qu'elle n'était même dépositaire que parce qu'elle était enseignée, et que son enseignement devait se borner à faire connaître les enseignements du Christ: *docentes eos servare omnia quæcumque mandavi vobis.*

L'ultramontanisme actuel ne vit que de quiproquos et de confusions. Ce n'est qu'ainsi qu'il arrive à produire la théorie qui est son unique raison d'être; et cette théorie, loin d'être primitive et d'être fondée sur le Christ, n'est que tardive, moyen-âgesque, et fondée sur les arguties des théologiens, et de quels théologiens! théologiens vivant de la duperie des mots.

Bref, Rome n'est arrivée à définir son autorité et son infaillibilité au XIX^e siècle, qu'en recourant de siècle en siècle, depuis ses premières prétentions, à mille subterfuges, mille amphibologies, mille spéciosités. Et ce sont ces théologiens escamoteurs qui proclament la faillite de la science! Ils ne voient pas qu'ils sont eux-mêmes les artisans de la faillite de la théologie romaine.

Le P. de Poulpiquet a confirmé ces aveux en avouant à son tour que, lorsque « l'Eglise *prétend* avoir le droit d'interpréter le vrai sens de l'Ecriture, de l'imposer à la foi », lorsqu'elle s'affirme même comme la voie nécessaire pour aller à Dieu et au Christ », *c'est là incontestablement un aspect nouveau du dogme catholique*¹⁾ ». Il avoue, de plus, que malgré cet aspect *nouveau*, « l'Eglise ne varie jamais »²⁾, contrairement à l'hérésie qui « innove toujours ». Quelle audace d'émettre de telles assertions, en présence des constantes variations et des perpétuelles innovations de l'Eglise romaine ! En vérité, qui trompe-t-on ici ? Dans ce même article, l'excellent Père affirme la nécessité d'un magistère autre que celui du Christ, mais il prend son affirmation pour une preuve : *quod est demonstrandum*. Il s'appuie sur le « génie perspicace et sur la vue prophétique » du comte de Maistre (p. 517), et sur l'éternel Thomas d'Aquin, et sur l'« émotion singulière » qu'on ressent en lisant Newman (p. 525). Quelle apologétique ! Il plaint le protestant qui ne peut compter que « sur lui-même et sur Dieu » (*sic*, p. 527), tandis que le catholique-romain a pour s'éclairer le pape, comme si le pape n'était pas seul, lui aussi, dans sa propre individualité. Le bon Père se paie de mots, lorsqu'il cherche à présenter le pape comme étant l'Eglise et lorsqu'il ajoute candidement que « l'Eglise — la sienne — n'est ni une corruption de l'Evangile, ni même une entité distincte et séparée de lui » (p. 534). De telles fantaisies ne sont plus de la théologie, mais de simples enfantillages. Ne s'en doute-t-il pas lui-même quelque peu, lorsqu'il avoue que « les arguments apologétiques — les siens — ne produisent que la certitude morale, et que *celle-ci n'exclut pas la possibilité d'un doute léger* » (p. 523).

Telle est la fameuse autorité dogmatique de Rome : elle aboutit au *doute léger*. E. M.

III. — Un grave débat entre catholiques romains.

Il y a un *Institut d'Action française*, avec professeurs et publicistes. Un de ses représentants les plus autorisés est M. Maurras, qui, paraît-il, veut sauver la France en la réorganisant

¹⁾ « Revue du clergé français », 1^{er} septembre 1910, p. 513.

²⁾ P. 514.

sur une base meilleure que la base actuelle. Il fait appel sous son drapeau aux athées et aux catholiques romains; rien de plus aisé, paraît-il, que de les faire vivre et travailler ensemble dans la nouvelle bergerie! « Je suis romain, a dit M. Maurras, parce que la Rome des prêtres et des papes a donné *la solidité éternelle* du sentiment, des mœurs, de la langue, du culte, à l'œuvre *politique* des généraux, des administrateurs et des juges romains ». Mais, si M. M. soutient l'Eglise romaine, ce n'est pas pour un motif religieux, c'est uniquement parce qu'elle défend l'ordre et la tradition. De fait, elle est, au point de vue religieux, une paganisation du christianisme; mais, d'après l'*Action française*, cela est excellent au point de vue politique, et cela suffit.

Dans les « Etudes » (des Pères Jésuites), M. Pedro Descoqs, tout en repoussant certaines assertions de M. M., a admis que des « déficiences » peuvent être corrigées, complétées, et qu'une action de concert serait possible. Dans les « Annales de philosophie chrétienne », un écrivain, dissimulé sous le pseudonyme de *Testis*, a répliqué à MM. Maurras et Descoqs. Celui-ci s'est défendu très longuement dans les « Annales » (juin, p. 225-251). *Testis* a fait deux nouvelles répliques, la seconde spécialement dirigée contre « L'Univers », qui a naturellement pris parti pour les « Etudes ». Le directeur des « Annales », M. Laberthonnière, a cru devoir intervenir par un article intitulé: « Une alliance avec l'Action française ».

Cet article est magistral, d'une franchise complète, d'une vivacité grande, et d'une éloquence incontestable. On sent que toute l'âme du savant directeur est sur le champ de bataille, que sa foi chrétienne est menacée, que l'Eglise à laquelle il appartient est sur le point de devenir une institution politique, et de quelle nature! et entre quelles mains! . . . Citons ses propres paroles; leur gravité n'échappera à personne et montrera la profondeur des divisions qui s'opèrent en ce moment dans l'Eglise romaine:

P. 302: « En même temps qu'ils assimilent le Christ aux prophètes dont ils nous disent que « les tendances antiphysiques » sont « dangereuses pour une hygiène d'Etat », ils ne manquent pas de l'assimiler aux humanitaires qui ont divinisé l'instinct. M. Maurras par exemple n'aime pas « le bizarre Jésus romantique et saint-simonien qu'on invoque au secours du désordre »; il n'aime pas davantage « le Christ intérieur des gens de la Ré-

forme » et ne veut connaître « d'autre Jésus que celui de notre tradition catholique » : mais il se garde bien là-dessus de se fier « aux évangiles de quatre juifs obscurs ». Et pour M. Lasserre ce qui « fut jadis l'Homme fils de Dieu, c'est aujourd'hui l'Homme citoyen de la Révolution ».

P. 315-316: « Il est sans doute regrettable que M. Maurras n'ait point pris part au concile du Vatican pour y proposer et y faire prévaloir sa formule relative à l'autorité du pape et à son rôle. Mais on a au moins le loisir de le féliciter et de le remercier de sa haute et forte conception du catholicisme. Et on n'y manque guère. Tout récemment encore, parlant de l'excellence de la constitution de l'Eglise, un rédacteur des « Etudes » disait en passant, avec componction: « Excellence, qu'admire M. Ch. Maurras, un incrédule. »

« Mais pour admirer de la sorte l'admiration de M. Maurras, s'est-on demandé enfin ce qu'il admirait? Et croit-on ou veut-on que l'Eglise soit ce qu'il veut qu'elle soit? Et si on ne le croit pas, et si on ne le veut pas de quoi donc se félicite-t-on? Car M. Maurras ne le cache pas, ce qu'il admire, lui, c'est que, « en dépit du monothéisme qui la fonde », la religion catholique rend « à notre univers son caractère naturel de multiplicité, d'harmonie, de composition ». Grâce aux « intermédiaires, à la place du Dieu infini, à la place de « l'obscène chaos », elle remet un équivalent des dieux antiques et finis, par qui l'imagination des hommes est ressaisie, leurs désirs et leurs craintes gouvernés, de telle sorte que de nouveau ces dieux entrent dans la constitution même de la cité terrestre, non plus pour la troubler, comme le Dieu intérieur des chrétiens, en faisant rêver d'une cité céleste de justice, mais pour la solidifier d'autant dans l'ordre même que les Maîtres y ont organisé. C'est ce qui fait que M. Maurras n'aime rien tant, « après les images d'Athènes » toutefois, que « les pompes rigoureuses du Moyen-Age » et tout ce qui les accompagne... Et il veut dire ni plus ni moins que le mérite et l'honneur du catholicisme, c'est d'avoir ainsi paganisé le christianisme, en faisant que l'ordre établi sur la terre par les forts se présentât comme consacré par le ciel même. Voilà la merveille. Et c'est cette merveille qu'il se propose de reproduire contre les anarchistes de la réforme et de la révolution qui, selon lui, s'inspirent de l'Ancien et du Nouveau Testament. Et naturellement, ne l'oublions pas, les anarchistes de la

réforme et de la révolution, c'est à la fois pêle-mêle ceux qui exaltent les instincts individuels en divinisant toutes les spontanéités et ceux qui prennent pour fin l'idéal divin de la justice et de la charité par le renoncement. Il appartient au catholicisme de les « boucler » également. L'autorité spirituelle qui s'exerce dans l'Eglise n'a point d'autre rôle que d'enchaîner par le dogme « les insensés, les vils », afin qu'ils ne soient point « libres de se choisir un maître de leur façon et à leur image », ceci ne convenant qu'aux esthètes, aux aristocrates, capables de vivre selon la raison et selon la mesure. »

P. 320 : « On voit ici comment M. Descoqs, pendant qu'il s'efforce d'une part d'interpréter en neutralité pure, en agnosticisme pur, le positivisme de l'*Action française*, en arrive d'autre part à tourner cette neutralité et cet agnosticisme en bienveillance, en demi-affirmations ou même en affirmations totales. Et alors il va nous donner les plus beaux spécimens de casuistique qu'il soit possible de rencontrer, d'une casuistique qui est si complaisante qu'elle en devient encore plus saugrenue que complaisante, puisque M. Maurras, dans le détail, en sort à peu près orthodoxe, si ce n'est orthodoxe tout à fait, sans cesser d'être incroyant. Jadis, si nous nous en rapportons à Pascal, des casuistes avaient imaginé qu'on pouvait faire son salut sans aimer Dieu. Il y a mieux maintenant : sans croire en Dieu, on peut être orthodoxe. Une orthodoxie sans foi ! Et M. Descoqs nous dit que nous pouvons l'appeler ainsi si bon nous semble. Et en effet nous ne voyons comment nous pourrions l'appeler autrement, puisque du point de vue de cette orthodoxie il est convenu qu'on peut faire abstraction de la foi, comme si c'était chose peu importante ou en tout cas secondaire, et qui vient après l'ordre qui fait triompher l'Eglise dans la société. »

M. Laberthonnière signale des matérialistes avérés parmi les membres de l'*Action française*. Une alliance ecclésiastique avec de tels comparses lui paraît « une bouffonnerie sinistre » (p. 323). Il signale, parmi les partisans de cet athéisme, de ce machiavélisme politique, de ce semi-renanisme, des gens qui s'avouent « catholiques athées » (p. 324).

P. 328-329. M. Maurras espère que le triomphe de ses idées « fera reflourir le paganisme mort ; et s'il est vrai qu'il se console aussi, comme le veut M. Descoqs, en admirant l'œuvre de

l'Eglise romaine, c'est uniquement parce qu'il y trouve l'antidote du venin chrétien. Tout le mérite qu'il lui attribue — combien de fois faudra-t-il le redire? — c'est d'avoir éteint l'esprit de l'Evangile. Et quand il crie : vive le pape, c'est pour signifier : mort au Christ !

« Et le blasphème de M. Maurras disant que le Christ a donné par ses exemples et ses discours « les modèles de la frénésie toute pure », qu'en fait M. Descoqs ? Il y vient pourtant, et cela vaut assurément la peine d'être encore signalé. Il introduit d'abord une longue note pour dire que « dans tout ce passage M. Maurras ne s'en prend qu'au *Jésus des protestants* ». Et il ajoute bravement que « cela ressort avec évidence du contexte ». C'était le cas de nous le donner, ce contexte ; et c'est justement ce qu'il évite de faire : car du contexte il ressort avec évidence qu'il s'agit ici bel et bien du *Jésus de l'histoire*, puisque ce Jésus est rapproché d'Isaïe et des autres prophètes hébreux à qui M. Maurras attribue la même frénésie. « Isaïe et Jésus, David et Jérémie, etc. ». Et aussi, sentant bien la faiblesse de son expédient, M. Descoqs fait-il appel à un autre passage que nous avons également cité, et où M. Maurras distingue « le Christ intérieur des gens de la Réforme » de « celui de notre tradition catholique, le souverain Jupiter qui fut sur terre, pour nous, crucifié ». Seulement M. Descoqs, qui tout à l'heure avait le tort d'invoquer le contexte, a maintenant le tort de l'oublier. Et c'est dommage : car le contexte indique encore ici avec évidence que « le Christ intérieur des gens de la Réforme » s'identifie pour M. Maurras avec le Christ « des quatre Juifs obscurs », c'est à-dire avec le Christ de l'Evangile et de l'histoire. M. Descoqs en est donc pour ses frais de complaisante volonté.

« Et du reste il vient si peu à bout de se rassurer qu'après avoir donné la réponse qui précède comme péremptoire grâce au tronquage des textes, il reconnaît que d'autres passages « donneraient trop à croire que ce Jésus de notre tradition catholique ne serait pas le Jésus de l'histoire, mais un Jésus interprété, corrigé, rendu « inoffensif » par les barrières que l'autorité romaine aurait su imposer aux consciences ».

« Et c'est cela aussi, rien que cela : le Jésus de la tradition, selon M. Maurras, c'est le Jésus capté par les sages arrangements de la politique imitée des Césars et des jurisconsultes

romains pour le faire servir à leur œuvre de domination terrestre. M. Descoqs y voit parfaitement clair ».

P. 331. M. Laberthonnière accuse M. Descoqs et autres de falsification, et il fait remarquer que ces falsificateurs l'accusent, lui, de protestantisme!

Il faudrait lire tout cet article si instructif et si lumineux. La place, malheureusement, nous manque. En voici la fin :

P. 343-345 : « En conséquence, comment aussi nous parlez-vous du triomphe de l'Eglise dans la société? C'est là cette fois un rêve puéril de millénaristes se faisant croire que le Fils de Dieu est venu en ce monde pour mettre à leur disposition les biens mêmes de ce monde et leur permettre d'en jouir. L'Eglise n'est pas et ne sera jamais triomphante dans la société. Son triomphe est ailleurs et plus haut, dans les âmes et pour l'éternité. Dans la société elle est militante. Serait-ce donc une nouveauté de le dire? Et elle y sera militante tant que le monde sera le monde, c'est-à-dire le lieu du devenir et de l'enfantement. C'est qu'en effet chaque génération qui survient et, dans chaque génération, chaque individu apportent leur lot de misère humaine, dont il faut les racheter, dont il faut les sauver, et dans lequel, pour les racheter et les sauver, il faut faire naître, avec la vie du Christ, l'homme nouveau. Le rôle de l'Eglise sera donc jusqu'à la fin, non pas d'entrer dans un droit établi par d'autres pour le faire valoir et en bénéficier, mais jusqu'à la fin, comme le Christ, de prendre à sa charge la misère humaine, toute la misère humaine, la misère de toutes les âmes quelles qu'elles soient pour travailler avec elles à les en délivrer.

« Et de ce point de vue, apercevez-vous enfin ce que serait une alliance avec les uns pour triompher des autres? Ne serait-ce pas l'Eglise se faisant terrestre, de céleste qu'elle est par son origine et par sa destinée? Se faisant parti, partielle et partielle, d'universelle et de catholique que Dieu a voulu qu'elle fût pour être l'organe du salut du monde sans acception de personne? Et si son rôle est de ne s'allier avec personne, c'est parce que son rôle est d'être à tous.

« Quand donc, sous prétexte de la solidifier, de lui donner du corps, de la rendre forte, vous entreprenez de la poser d'abord comme un droit analogue au droit des légistes que M. Maurras se vante d'admirer en elle et qui est la seule chose qu'il en veuille retenir, ne comprenez-vous pas que vous la

rapetissez et que vous la rendez vulnérable à tous les coups? car ce n'est là qu'une solidité d'empire terrestre, une solidité bâtie sur le sable à la merci des accidents de ce monde. Si elle aussi a besoin de la force, au sens matériel, pour faire son œuvre, toute force plus forte qu'elle lui sera un obstacle insurmontable. Et elle est vaincue d'avance.

« Mais non, tout autre est sa solidité et tout autre sa force. Elle est solide par le devoir qui lui incombe, par la mission qu'elle a reçue et qui vient de l'éternité, de prêcher le royaume éternel de Dieu. Et contre cela rien ne peut prévaloir, puisque la mort même est un moyen d'annoncer la bonne nouvelle et que celui qui meurt pour elle en est le témoin incomparable.

« Et ne venez pas nous dire que nous désarmons l'Eglise, que nous la livrons à ses ennemis; ne venez pas nous dire surtout que nous justifions ceux qui la persécutent. Est-ce que le Christ était désarmé parce qu'il avait dit à Pierre de remettre son épée au fourreau? Et ce qu'il avait à faire, ne l'a-t-il pas fait? Et a-t-il justifié ses juges et ses bourreaux parce qu'il a dit: Mon Père, pardonnez-leur, car ils ne savent ce qu'ils font? Non, il s'est mis au-dessus de leurs atteintes afin de se pencher ensuite vers eux pour les inonder de sa bonté.

« L'Eglise est comme le Christ. Pour aller aux âmes, elle est par essence même une âme de vérité et de bonté. Et s'il lui faut un corps pour agir en ce monde, c'est par son âme et pour son âme que son corps subsiste. Et si nous voulons que son corps soit beau et vigoureux, si nous voulons qu'il rayonne, travaillons à enrichir son âme de la foi et de l'amour de nos âmes.

« Sa force à elle, ce n'est pas de donner des mots d'ordre qui soient obéis matériellement comme mots d'ordre et qu'appuient des menaces ou des faveurs. Sa force, c'est de susciter les âmes à la vie d'en haut, c'est de faire naître et de cultiver dans les consciences l'obligation surnaturalisante de vivre pour Dieu et pour les autres par le Christ, et d'aller ainsi à travers les défaites du temps à un triomphe qui n'est pas du temps.

« Ne faites donc pas des rêves d'enfants quand vous avez à portée de la main des réalités éternelles qui vous sollicitent. Comprenez, vous tous qui voulez triompher et régner sur la terre. *Et nunc, reges, intelligite.* » — Bravo! C'est superbe.

Et dans la polémique contre l'*Univers*, Testis, qui fait suite à M. Laberthonnière, caractérise ainsi le parti de l'ancien Louis Veillot : « Des habitudes d'esprit vraiment monstrueuses, une absence de toute méthode de travail, un oubli de la probité nécessaire à toute controverse, un désir de faire triompher ses dires, par quelque procédé éristique que ce soit, sans préoccupation de justice et de droiture, un culte véritable de l'incompétence, de l'ignorance et de la suffisance. Pour recourir à de tels moyens avec des intentions que je crois excellentes et presque sans qu'on s'en rende compte, on n'y recourt pas moins, et cela au grave péril des âmes comme au détriment de la cause même qu'on veut défendre. Et, parce qu'on se propose la gloire de Dieu, on fait comme s'il n'y avait plus de devoirs humains ou de vertus naturelles. Est-ce donc que le plus dispenserait du moins ? Est-ce qu'il y aurait encore un *plus* là où il n'y a plus de *moins* ? » (P. 346-347.)

NB. Les débats antérieurs à 1870 entre les catholiques-libéraux de l'école de Dupanloup et de Gratry et les ultramontains du parti de Veillot et des jésuites, n'étaient pas plus vifs que les débats actuels. Et si, à l'exemple de Pie IX sanctionnant les doctrines veillotines et jésuitiques en 1870, Pie X s'avisait actuellement de sanctionner celles des Maurras et des Descoqs, serait-ce trop osé de notre part, de penser que, de même que les anciens-catholiques, mis en demeure de mieux voir ce qu'était le fameux Magistère *romain*, en ont découvert en 1870 toute la futilité, ainsi les romanistes-libéraux d'aujourd'hui se convaincraient vite que nous avons raison et que nous avons bien fait. *Quod Deus faveat!* Attendons. E. M.
