

Christ ressuscité, non au Sauveur prêchant l'Évangile du royaume. Il importe assez peu que telle ou telle parole concernant l'Église puisse être considérée comme réellement dite par le Sauveur, ou comme une interprétation du rapport que la foi primitive a perçu entre l'Église et Jésus; car l'institution divine de l'Église se fonde sur la divinité du Christ, laquelle n'est pas un fait d'histoire, mais une donnée de foi dont l'Église est témoin, et qui apparaît avec l'Église elle-même, on peut dire dans la naissance et la perpétuité de l'Église. Sans la foi au Christ Dieu, les paroles : « Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Église ¹ », et : « Si quelqu'un n'écoute pas l'Église, qu'il soit comme un païen et un publicain ² », n'ont aucune signification. La première, d'ailleurs, n'institue pas l'Église, mais elle veut suggérer l'idée d'une institution ultérieure, tandis que la seconde, anticipant l'organisation des communautés chrétiennes, correspond à une tout autre situation que celle de l'Évangile au temps de Jésus.

1. MATTH. XVI, 18.

2. MATTH. XVIII, 17.

II

Les textes qui concernent véritablement l'institution de l'Église sont des paroles du Christ glorifié. Le plus explicite est celui de Matthieu ¹ : « Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur la terre. Allez, instruisez toutes les nations, ... leur apprenant à observer tout ce que je vous ai commandé. Je suis avec vous toujours, jusqu'à la fin du monde. » La perspective du prochain avènement est décidément rompue. Entre l'Évangile de Jésus et cet avènement, qui coïncidera avec la fin de l'univers désormais retardée, se place la conquête des peuples, l'organisation de la société chrétienne, une longue vie du Christ lui-même, invisible et présent, dans l'Église qui devient son royaume sur la terre. C'est donc après la résurrection que le rédacteur du premier Évangile, le seul qui ait employé le mot « église » dans son livre, aux deux endroits que j'ai cités, place la fondation de l'Église, et il la rattache à une volonté du Christ immortel, non à une intention manifestée par Jésus avant sa passion.

1. MATTH. XXVIII, 18-20.

La finale du second Évangile exprime la même idée. Le Sauveur apparaissant aux onze apôtres leur dit¹ : « Allez dans tout l'univers prêcher l'Évangile à toute créature. Celui qui croira et qui sera baptisé sera sauvé ; celui qui ne croira pas sera condamné. » Pour mesurer la portée de cette instruction, il faut la faire précéder de ce que saint Jérôme² a lu dans certains manuscrits grecs : Jésus reprochant aux Onze leur incrédulité, « ceux-ci s'excusaient, disant : Ce monde injuste et incrédule est au pouvoir de Satan, qui empêche, par les esprits impurs, qu'on ne saisisse la vraie force de Dieu. Manifeste donc maintenant ta justice. » Les disciples demandent l'avènement du royaume céleste ; le Christ leur répond : Convertissez le monde, faites l'Église. Mais je n'insiste pas sur cette conclusion de Marc, qui est secondaire par rapport à celles des trois autres Évangiles.

Dans Luc, Jésus, ouvrant l'intelligence des apôtres pour qu'ils comprennent les Écritures,

1. MARC, XVI, 15-16.

2. *C. Pelag.* II, 15.

leur dit ¹ : « Ainsi est-il écrit que le Christ devait souffrir et ressusciter des morts le troisième jour, et que l'Évangile doit être prêché, pour la rémission des péchés, à toutes les nations, en commençant par Jérusalem. Vous en êtes les témoins. Je vais vous envoyer ce que mon Père a promis. Restez dans la ville jusqu'à ce que vous soyez investis de la vertu d'en haut. » Ces paroles sont expliquées au commencement des Actes ². Là aussi les apôtres demandent si Jésus ne va pas rétablir « la monarchie d'Israël ». Et le Christ répond : « Il ne vous appartient pas de connaître les temps et les moments que le Père seul a pouvoir de régler. Mais vous recevrez la vertu de l'Esprit qui viendra en vous, et vous serez mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée, la Samarie, et jusqu'aux extrémités de la terre. » Ce disant, Jésus est enlevé au ciel, et deux anges assurent les disciples qu'il reviendra. Mais, entre le départ et le retour, les apôtres, les envoyés du Christ, ont un programme à remplir, ils ont l'Église à recruter et à constituer. Cette

1. LUC, XXIV, 46-49.

2. ACT. I, 6-8.

façon de présenter les choses est d'autant plus remarquable chez l'auteur du troisième Évangile et des Actes, qu'il a grand souci de l'universalité du salut, de la prédication aux Gentils. Mais il s'est interdit de mettre ses idées dans le corps de l'Évangile; il les fait seulement sentir dans les récits figurés de la visite du Christ à Nazareth, de la mission des soixante-douze disciples, dans le développement qu'il donne à la parabole du Festin. Il sait trop bien qu'il n'a été question dans l'Évangile que du royaume de Dieu, et que l'Église est née après la résurrection, en quelque sorte par la résurrection du Sauveur et l'action de l'Esprit.

Bien que le quatrième Évangile tout entier soit un fruit de cet Esprit, un enseignement du Christ glorifié, il n'en rattache pas moins l'institution de l'Église au récit de la résurrection. Jésus, apparaissant pour la première fois à ses apôtres, leur dit ¹ : « Paix à vous ! Comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie. » En même temps, il souffle sur eux et il ajoute : « Recevez l'Esprit saint. Les péchés seront

1. JEAN, XX, 21-23.

remis à ceux à qui vous les remettrez, retenus à ceux à qui vous les retiendrez. » Jean a réuni en un seul tableau les instructions du Sauveur dans Matthieu et dans Luc, et la scène de la Pentecôte dans les Actes. Cette apparition du Christ aux apôtres est celle qui fonde la foi de l'Église et l'Église elle-même : l'évangéliste y a résumé toute la tradition apostolique touchant les conséquences de la résurrection ; le colloque avec Marie de Magdala n'en est que le préambule, et l'apparition à Thomas le supplément. Ce qui est dit de la mission des apôtres fait directement écho à la finale de Matthieu. Notez, cher ami, que Jean ne veut connaître que cette mission suprême, la seule qui compte, et que les exercices de prédication auxquels les apôtres ont pu se livrer antérieurement sont pour lui comme non venus. La mission des apôtres est celle de l'Église ; apôtres et Église la tiennent du Christ ressuscité. On ne prend pas la peine de dire qu'elle est universelle, la mission personnelle du Sauveur ayant été conçue comme telle depuis le commencement du livre ; il suffit de dire que la mission des apôtres est comme celle du Christ. De même que le Créateur a soufflé sur le pre-

mier homme¹ pour lui communiquer la vie naturelle, Jésus glorifié souffle sur ses apôtres pour leur communiquer le don de vie éternelle qu'ils doivent transmettre à toutes les âmes de bonne volonté. Les apôtres sont désormais pourvus d'Esprit divin, en vue de leur ministère, comme Jésus en a été pourvu le premier, en vue du sien. Ce qui est dit de la rémission des péchés représente ce qu'on lit dans les Synoptiques touchant le pouvoir de lier et de délier², la prédication de l'Évangile du pardon³ et l'admission des croyants dans l'Église par le baptême⁴. Jean, comme ses devanciers, fonde l'institution formelle de l'Église sur une volonté du Christ glorieux.

Mais il reste clair que les évangélistes racontent beaucoup moins des incidents particuliers de l'histoire qu'ils n'expriment un sentiment de la conscience chrétienne, dans les termes qui leur semblent répondre le mieux au fait chrétien. En tous ces témoignages, l'institution divine de l'Église est signifiée par la foi à la

1. GEN, II, 7.

2. MATTH. XVIII, 18 (XVI, 19).

3. LUC, XXIV, 47.

4. MATTH. XXVIII, 19 (MARC, XVI, 15-16).

foi, beaucoup plus que l'origine de l'Église n'y est décrite par l'histoire et pour elle. La foi à l'institution divine de l'Église se manifeste dans les documents qui attestent la foi au Christ ressuscité : c'est un témoignage de foi qui présente à la foi le Christ immortel et la volonté du Christ sur l'Église.

III

Je n'ai pas à discuter ici, au point de vue critique, les récits de la résurrection. Je crois avoir montré que la résurrection du Sauveur n'est pas proprement un fait d'ordre historique, comme a été la vie terrestre du Christ, mais un fait d'ordre purement surnaturel, supra-historique, et qu'elle n'est pas démontrable ni démontrée par le seul témoignage de l'histoire, indépendamment du témoignage de foi, dont la force n'est appréciable que pour la foi même. Je dis la même chose pour l'institution de l'Église, en tant que cette institution répond à une volonté formelle et spéciale du Christ, puisque cette volonté n'est pas plus vérifiable pour l'historien que la gloire même de Jésus ressuscité.

Considérons seulement par rapport à l'institution de l'Église les textes que je viens de passer en revue. Tous concernent une apparition aux onze apôtres, et tous font valoir, au fond, la même idée. Mais voyez, cher ami, si l'on peut déterminer, d'après les documents, les circonstances et les termes de l'institution. Selon Matthieu, le Christ s'est montré en Galilée, sur une montagne; avant les critiques modernes, un commentateur du xvi^e siècle, Maldonat, a observé que la mise en scène du premier Évangile est comme une synthèse de la tradition apostolique sur les apparitions du Sauveur, non la relation d'un fait particulier. Luc et Jean mettent l'apparition à Jérusalem et le soir même de la résurrection; mais Luc réserve le don du Saint-Esprit pour la Pentecôte; Jean le fait communiquer aux apôtres par le Christ lui-même, dans sa première manifestation. Si nous regardons les discours, la prédication est au premier plan chez Matthieu, avec l'assistance permanente du Christ; dans Luc, la rémission des péchés a autant de relief que la prédication, et la promesse de l'Esprit remplace la garantie de l'assistance du Sauveur; chez Jean, il n'est plus question que de

la rémission des péchés, et le don de l'Esprit se substitue à la promesse. L'institution de l'Église par le Christ ressuscité n'est donc pas un fait tangible pour l'historien. Ce que l'historien perçoit directement est la foi à cette institution, la foi qui inspire les récits et qui se traduit dans les discours du Christ aux apôtres. C'est la continuité de la foi qui fait pour l'historien la continuité de l'Évangile et de l'Église ; car la foi à Jésus ressuscité continue la foi à Jésus Messie, et l'Église, institution de pardon pour le royaume céleste, continue l'action de Jésus prêchant la pénitence en vue du règne de Dieu.

La représentation de foi, dans les récits évangéliques, a simplifié grandement l'histoire, mais elle laisse entrevoir au critique une partie de la réalité complexe qu'elle interprète. Elle lui révèle d'abord ce fait significatif : la communauté apostolique a pris conscience d'elle-même, de son autonomie et de sa mission providentielle, en s'affermissant dans la foi à la résurrection du Christ et à sa présence au milieu des siens, à l'assistance permanente de son Esprit. Mais cette conscience ne s'est pas dégagée

nettement du premier coup. Ce n'est pas deux jours, ou dix jours, ou sept semaines après la passion, que les apôtres galiléens ont compris que leur devoir était de prêcher l'Évangile à tout l'univers. On voit encore très bien, dans les Actes, qu'ils ont été amenés graduellement à cette idée par la force des choses et par saint Paul. La notion de l'Église a grandi à proportion des progrès de l'évangélisation, et en conséquence de la rupture avec le judaïsme. Les paroles du Sauveur, dans les quatre Évangiles, supposent acquise l'expérience de la génération apostolique. On ne peut y voir une sorte de charte constitutionnelle qui aurait été libellée dès l'origine en paroles inviolables. Les variantes qu'on y remarque prouvent surabondamment que la tradition n'a pas craint de les retoucher. Le critique y reconnaît l'expression d'un fait vivant ; il ne peut les vérifier comme témoignage d'une volonté particulière qui aurait été formulée à un moment donné, en termes précis, par le Christ. Ainsi donc, pour l'historien qui se borne à la considération des faits observables, c'est la foi au Christ qui a fondé l'Église ; au point de vue de la foi, c'est le Christ lui-même, vivant

pour la foi, et accomplissant par elle ce que l'historien voit réalisé.

Telle est, cher ami, la base solide sur laquelle repose l'Église catholique. Ne trouvez-vous pas qu'elle y est plus fermement assise que sur deux ou trois textes perdus dans la prédication de Jésus, et dont les théologiens des diverses communions chrétiennes discuteront le sens indéfiniment, jusqu'à ce que les critiques viennent mettre tout le monde d'accord en les attribuant à la tradition rédactionnelle de l'Évangile ? Ce n'est pas que ces textes perdent leur valeur ; aucune parcelle des Évangiles n'est insignifiante pour qui sait l'entendre. Mais ce n'est plus sur le sens de tel ou tel texte que doit porter le débat entre protestants et catholiques ; c'est sur l'ensemble du fait évangélique et du fait chrétien. Le Christ a-t-il voulu fonder une religion individualiste ? Le Christ a-t-il voulu fonder la société des justes et le service universel du salut ? Toute la question est là, et il me semble qu'elle n'est point trop difficile à résoudre.

De savoir si le Christ a voulu la primauté du Pape, c'est un point qui n'est pas à dis-

cuter sur le terrain de l'histoire évangélique. Les volontés du Christ sur l'Église ne se déterminent que par l'Église et pour ceux qui ont reconnu le Christ dans l'Église. Il ne peut être, d'ailleurs, indifférent au croyant ni à l'historien, de constater, dans le premier Évangile, que la conscience chrétienne a été préoccupée de discipline ecclésiastique et du rôle de Pierre dans l'Église organisée. Des critiques non catholiques ont pensé que le : « Tu es Pierre » avait été écrit en vue de la situation prépondérante que l'Église romaine occupait déjà, dans le monde chrétien, vers la fin du premier siècle. On a fait la même hypothèse à propos du : « Pais mes agneaux, pais mes brebis ¹ », de Jean. La critique, par un chemin quelque peu détourné, irait donc à Rome et rencontrerait ainsi la tradition. Pour la foi, le Christ immortel, qui veut l'Église, veut tout ce qui sert à la conservation de l'Église et de l'Évangile dans l'Église ; il veut que Simon soit la pierre fondamentale de l'édifice chrétien ; il veut que Simon-Pierre paisse perpétuellement les agneaux et les brebis.

1. JEAN, XXI, 16-17.

IV

Mais, direz-vous, nos théologiens raisonnent d'ordinaire comme si le Sauveur avait dès l'abord réglé expressément la constitution de l'Église, et surtout désigné la nature, l'objet, les dépositaires de l'autorité dans l'Église ; avec la conception historique des origines, on ne pourra plus rien prouver par l'Écriture ; la primauté du Pape ne sera pas garantie par le Christ, dans la parole¹ : « Tu es Pierre, ... je te donnerai les clefs du royaume des cieux ; tout ce que tu lieras sur la terre sera lié dans les cieux, tout ce que tu délieras sera délié », ni l'infaillibilité, par la parole² : « J'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille point », quoique le concile du Vatican se soit appuyé sur l'une et sur l'autre dans ses définitions. Si la première vise la situation de l'Église romaine à l'égard des autres communautés vers la fin du premier siècle, et si la seconde concerne le rôle de Pierre amenant les autres

1. MATTH. XVI, 18-19.

2. LUC, XXII, 32.

apôtres à la foi de la résurrection, comment pourront-elles servir de support aux prérogatives du Pontife romain ?

Vous savez déjà comment je réponds à ces chicanes. Les déterminations particulières du principe d'autorité dans l'Église ne reposent pas sur une interprétation purement littérale et logique des textes, parce que ce n'est point sur des textes, mais sur des faits, ou plutôt sur une foi vivante que l'Église a été fondée, et c'est par cette foi qu'elle subsiste, non par les textes, si ce n'est en tant que la foi les utilise en les interprétant. Il est trop évident que les arguments théologiques ne s'édifient pas sur la précision du sens historique, mais sur une interprétation qui est suggérée par le développement même de l'Église. L'argument biblique est, en réalité, un argument de tradition, et l'argument de tradition est, au fond, une assertion de foi. La primauté du Pape est voulue du Christ comme l'institution de l'Église, et elle se présente à l'historien dans les mêmes conditions. Elle grandit et se transforme avec l'Église. Au point de vue de la foi, le Christ a voulu son développement. Au point de vue de l'histoire, ce

développement a été coordonné à celui de l'Église elle-même. La simple critique des textes ne peut démontrer l'institution divine du pontificat romain, ni déterminer les conditions légitimes de son exercice ; mais le sens historique de la Bible n'est pas tout ce dont la foi dispose pour s'instruire, et il n'est pas davantage une limite imposée à la vérité biblique. La considération historique de l'Écriture ne compromet pas plus l'autorité de l'Église qu'elle ne ruine tout autre élément du christianisme vivant. Elle ne détruit qu'une chose, le mirage du raisonnement par lequel on croyait déterminer d'une manière absolue, en partant d'un texte biblique, la forme nécessaire et immuable du pouvoir ecclésiastique, comme si le texte eût défini cette forme immuable et que celle-ci eût été perpétuellement réalisée. Il n'y a d'immuable ici que le principe, et l'application du principe a suivi nécessairement l'évolution générale de la société chrétienne. Le principe est absolu, l'application est relative. Il n'est pas étonnant que l'Église à laquelle préside le Pape Pie X se gouverne autrement que la première communauté de Jérusalem.

Vous remarquerez que je n'ai pas beaucoup insisté, dans mon livre, sur la nature de l'autorité ecclésiastique ni sur les formes contingentes de son exercice. Je ne pouvais le faire utilement dans le cadre que je m'étais tracé. J'ai dit cependant que le Christ n'avait pas fondé une hiérarchie de domination, mais une hiérarchie de dévouement, un service. Il ne m'était pas venu à l'esprit que cette assertion pourrait étonner quelques personnes. Me rappelant ce qu'a été Jésus durant son ministère, et qu'il a dit être venu, non pour être servi, mais pour servir ; ajoutant foi au titre de « serviteur des serviteurs de Dieu », qu'a retenu le Pontife romain ; sachant ce qu'est maintenant toute société humaine qui a conscience du droit de l'humanité, j'avais oublié la thèse ingénieuse d'après laquelle le Christ a bien pu choisir la croix pour lui, en réservant un trône à son vicaire. Hélas ! les rois aussi sont faits pour les peuples, et les peuples commencent à s'apercevoir qu'ils n'ont aucune raison de conserver les souverains qui croient que les peuples sont faits pour eux. S'il y a quelque part une charte perpétuelle de l'Évangile, elle est bien dans les

paroles ¹ : « Vous savez que les rois des nations dominant sur elles et que leurs chefs les tiennent en sujétion. Il n'en sera point de même parmi vous. Mais que le plus grand d'entre vous soit votre serviteur, et le premier votre valet. Car qui est le plus grand, de celui qui est à table, ou de celui qui sert ? N'est-ce pas celui qui est à table ? Et moi, je suis parmi vous comme le servant. » Jean a traduit merveilleusement cette idée dans la scène du lavement des pieds ². La loi de la vocation messianique est donc aussi la loi de la vocation apostolique. Jésus a servi ses apôtres : les apôtres et leurs successeurs doivent être les serviteurs des fidèles. Grâce à l'Évangile, les peuples modernes arrivent à comprendre que l'unique raison d'être de l'autorité, dans une société humaine, est le bien de la collectivité, c'est-à-dire de tous ceux qui font partie de cette société. L'élite dirigeante est au service de la masse dirigée. Une nation n'existe pas pour le bien de son gouvernement, mais le

1. LUC, XXII, 25-27 ; MATTH. XX, 25-28 ; MARC, X, 42-45.

2. JEAN, XIII, 1-17.

gouvernement existe pour le bien de la nation. Il serait singulier que l'Église, qui a fait prévaloir cette vérité dans le monde, la reniât pour elle-même, et qu'on reconnût à la hiérarchie un droit qui ne fût pas un devoir ou un service à l'égard de la communauté. Ne sont-ce pas les besoins de celle-ci qui ont légitimé le développement de la hiérarchie ? Et ne resteront-ils pas la suprême loi dans l'évolution ultérieure du pouvoir ecclésiastique ?

V

Cette relativité dans l'application ne rend le pouvoir ni moins légitime, ni moins indispensable, ni moins respectable. Dans le passé, elle a permis à ce pouvoir de grandir et à l'Église de durer ; elle réserve au catholicisme un avenir dans la société qui se fait maintenant. Des esprits curieux de pénétrer le secret des temps futurs pourraient se demander si l'Église catholique, après avoir poussé jusqu'aux dernières limites l'expansion du principe d'autorité, ne devra pas bientôt, en donnant à son action un carac-

tère de moins en moins politique et de plus en plus chrétien, en gardant son unité, la distribution de ses cadres, suivre les progrès généraux de l'humanité civilisée, atténuer les formes quasi despotiques dont son gouvernement s'est entouré, à l'instar des gouvernements humains, qui maintenant sont contraints de les abandonner peu à peu. Si cette question se pose, ce n'est point par la faute du méchant petit livre, c'est par le fait de l'Évangile, de l'histoire, et des réalités présentes.

J'ai dit que le pouvoir ecclésiastique, en tant que service de l'Évangile, est nécessaire à la conservation et à la propagation de l'Évangile même. J'ai dit aussi que les applications de ce pouvoir et les formes de son exercice pouvaient se modifier. Elles n'ont pas cessé de varier depuis le commencement. La conciliation des droits de l'individu souverain avec ceux de l'autorité servante n'est pas réglée pratiquement d'après une formule invariable. On ne saurait prétendre que les manifestations du pouvoir de gouvernement ou de juridiction, du pouvoir d'enseignement, du pouvoir liturgique ou cultuel, si variées dans le passé, seront uniformes dans

l'avenir. Il faudrait pour cela que le catholicisme devînt tout à coup immobile et comme figé dans son organisation présente. Une telle hypothèse étant aussi absurde en elle-même que peu souhaitable pour la religion, il reste que toutes les transformations, on peut dire tous les progrès qui seront réclamés par la force des choses, le mouvement des idées, l'évolution des sociétés, sont possibles, et que la prévision n'en est pas condamnable.

L'idée de l'infaillibilité doctrinale a grandi avec celle du dogme. La prérogative de l'infaillibilité s'est, pour ainsi dire, individualisée dans le Pape, en même temps que se développait celle de la primauté, par l'effet de la centralisation ecclésiastique. Pour la foi, ces privilèges sont voulus de Dieu et donnés par le Christ. Ils n'en ont pas moins leur histoire et ils continueront de l'avoir, parce que le travail de la pensée chrétienne sur la nature et l'objet des dogmes n'est pas fini (en un sens, il ne fait que de commencer), et parce que l'évolution de la société chrétienne continuera avec celle de la société humaine. Sous l'influence de nécessités relatives, l'Église romaine s'est organisée comme

un empire, presque comme une armée qui reçoit de ses chefs une consigne et qui doit l'observer sans discuter. Le développement d'un tel régime a pu se justifier par le besoin d'une barrière contre l'anarchie théologique et l'émiettement individualiste du christianisme protestant. Il n'en prête pas moins facilement à de graves inconvénients : oppression des individus, obstacle au mouvement scientifique et à toutes les formes du travail libre qui est le principal agent du progrès humain.

Évitons, cher ami, l'erreur de l'américanisme ! Mais qui oserait dire que l'Église catholique ne souffre aujourd'hui, en aucune façon, des inconvénients dont je parle ? Et ne sont-ils pas d'autant plus à craindre que la conscience moderne est plus jalouse de sa liberté ? Nos contemporains sentent le besoin de se grouper, de s'associer, disons de se *socialiser*, mais sans s'abandonner eux-mêmes, sans sacrifier leur intelligence, sans courber leur volonté sous un pouvoir extérieur, absolu et irresponsable. Que ces revendications de l'individu se présentent comme une réaction exagérée contre les abus de l'autorité, comme une menace de révolution,

comme un danger public, elles ne laissent pas d'avoir un fondement légitime et d'être, pour une part, en conformité essentielle avec l'idéal évangélique. Il serait insensé de n'en pas tenir compte. Ce serait déjà trop que, dans un tel milieu, la profession de catholicisme eût l'apparence d'une servitude, intellectuelle ou morale : qu'advierait-il, s'il y avait plus que l'apparence ? Dans la crise très grave que traverse en ce moment l'Église, il ne suffira certes pas que l'autorité affirme son droit, théoriquement incontestable, mais il faudra que l'on trouve les moyens pratiques de l'exercer utilement, dans les conditions présentes de la société humaine et du développement humain.

La défiance, réfléchie chez quelques-uns, instinctive chez le plus grand nombre, que les hommes de notre temps et de notre pays nourrissent à l'égard de l'Église, vient précisément de ce que l'individu, la famille et l'État modernes entendent bien sauvegarder leur autonomie : ils craignent de se faire les clients du sacerdotalisme, les serviteurs d'une théocratie qui les dominerait à son profit. Ce sentiment est si profond chez eux qu'il en est indéracinable. Il

tend à préserver la dignité, la responsabilité personnelle de l'individu, la dignité, l'auguste intimité de la société domestique, la dignité, l'indépendance nécessaire de la société politique. Il serait vain de prétendre le combattre ou le rassurer par des discours. Que de paroles éloquentes n'a-t-on pas déjà dépensées en pure perte ? Le temps est venu où l'Église, ayant fait tout le possible pour garantir son autorité, devra songer à garantir aussi efficacement le droit du simple chrétien, à se préoccuper de ce qu'elle lui doit, de ce qu'elle doit à l'humanité. Dix-neuf siècles de christianisme ont abouti à la proclamation solennelle de la primauté romaine et de l'infaillibilité pontificale. Est-il bien téméraire de juger que telle n'est pas la fin dernière de l'institution chrétienne, et que le Pape ne peut avoir été revêtu d'un si grand pouvoir que pour permettre à l'Église unifiée de réaliser avec plus de promptitude et de facilité toutes les réformes et tous les progrès exigés par le temps ? Faut-il plus que le sens commun pour s'apercevoir qu'une puissance aussi formidable ne peut subsister qu'en servant d'organe aux aspirations du monde chrétien, en s'appuyant sur une mul-

titude de croyants forts et sincères, en se départageant, pour ainsi dire, et se décentralisant pour l'action, en se faisant réellement toute à tous, au lieu de paraître vouloir tout absorber en elle ? Qu'a donc fait pendant vingt-cinq ans le grand Pontife que l'Église vient de perdre, si ce n'est de chercher, avec une patience infatigable, les moyens de réconcilier le catholicisme avec la société contemporaine ? En écrivant que « le Pape existe pour le service de l'Église ¹ », je songeais à Léon XIII, et je me disais que son « service » a été glorieux et bon.

Vous vous reconnaîtrez, cher ami, dans ce sentiment. Je ne pouvais mieux terminer cette lettre, et je vous serre cordialement la main.

1. *L'Évangile et l'Église*, 120 (2 164).

LETTRE A UN JEUNE SAVANT

SUR L'ORIGINE ET L'AUTORITÉ DES DOGMES

CHER AMI,

L'assyriologie, dont vous faites profession, vous tient à l'écart des controverses théologiques. Vous êtes bien heureux. Lorsque Bossuet chercha querelle à Fénelon sur la question de la charité, ces grands génies échangèrent, à l'occasion du pur amour, des propos médiocrement charitables. Et vous vous rappelez, car vous étiez alors tout près de moi, à l'Institut catholique de Paris, quelle tempête souleva Mgr d'Hulst, quand il posa, en 1893, dans son article sur *La Question biblique*, cette interrogation très naïve, si on ne l'envisage pas au point de vue de la théologie : « Y a-t-il des erreurs dans la Bible ? » Vous venez de voir le tumulte qu'a déchaîné *L'Évangile et l'Église*. Laissons les débats stériles où la passion se mêle, et cau-

sons un peu, entre nous, paisiblement et pacifiquement, comme autrefois, de ce qu'on lit dans le petit livre, touchant le dogme chrétien.

I

Le mot « dogme » éveille dans l'esprit du catholique l'idée d'une vérité révélée, immuable, divinement autorisée. Tout le monde croit savoir ce que c'est qu'une vérité. Tout théologien croit savoir ce que c'est que la révélation. La vérité, c'est la chose conçue et représentée comme elle est. La révélation, c'est une communication de vérité qui est faite directement par Dieu aux hommes, sur des choses qu'ils ne sauraient connaître par eux-mêmes ou qu'ils connaîtraient difficilement par le seul exercice de leur raison. Ces notions simples se complètent par celle de l'immutabilité et de l'autorité absolue : une vérité dite par Dieu ne peut changer ; elle doit être immuable comme Dieu même ; et elle ne peut être discutée, elle est à prendre comme elle est donnée, puisqu'elle vient de Dieu et que l'homme ne peut se flatter de corriger les leçons d'un tel maître.

On lit, dans *L'Évangile et l'Église*¹ : « Les conceptions que l'Église présente comme des dogmes révélés ne sont pas des vérités tombées du ciel et gardées par la tradition religieuse dans la forme précise où elles ont paru d'abord. L'historien y voit l'interprétation de faits religieux, acquise par un laborieux effort de la pensée théologique... Les formules traditionnelles sont soumises à un travail perpétuel d'interprétation où « la lettre qui tue » est efficacement contrôlée par « l'esprit qui vivifie »... L'évolution incessante de la doctrine se fait par le travail des individus, selon que leur activité réagit sur l'activité générale ; et ce sont les individus qui, pensant avec l'Église, pensent aussi pour elle. » N'est-ce pas nier que le dogme soit vrai, qu'il soit révélé, qu'il soit immuable, qu'il soit autorisé de Dieu dans l'enseignement de l'Église, puisqu'il a été formulé par des hommes, qu'il a besoin constamment d'être interprété, qu'il est dans un flux perpétuel, et qu'il ne peut pas être bien garanti pour aujourd'hui, s'il a toute chance d'être changé demain ?

1. P. 158 (2 202) ; p. 174 (2 219).

L'objection n'est pas de vous, cher ami, et vous soupçonnez bien que je la connais depuis longtemps, que peut-être même j'y ai déjà répondu. Cette objection porte contre une certaine idée non réelle de l'objet dont il s'agit. Si l'on suppose que la vérité, en tant qu'accessible à l'intelligence humaine, est quelque chose d'absolu, que la révélation a eu ce caractère et que le dogme y participe; que ce n'est pas seulement l'objet de la connaissance qui est éternel et immuable en soi, mais la forme que cette connaissance a prise dans l'histoire humaine, les assertions du petit livre sont plus que téméraires, elles sont absurdes et impies. Inutile de vous dire qu'elles sont en rapport avec une autre idée de la vérité, de la révélation, de l'immutabilité, de l'autorité; ou plutôt elles sont en rapport avec l'état des faits psychologiques et historiques, état dont les vrais théologiens, même dans les siècles passés, se sont fait une plus juste idée qu'on ne pourrait croire en lisant la plupart des publicistes qui se chargent maintenant de protéger le catholicisme contre mon apologétique.

Je me garderai bien de vous exposer ici une théorie de la connaissance. Je me sens pour cela

trop ignorant de la philosophie, et je me défie trop des systèmes. Mais il me semble évident, par la commune expérience, que la vérité est en nous quelque chose de nécessairement conditionné, relatif, toujours perfectible, et susceptible aussi de diminution. Cela paraît un résidu de perceptions renouvelées, coordonnées, qui ont pour objet le réel, qui sont réelles en elles-mêmes et dans les notions qui en restent. Mais nos perceptions n'atteignent pas le fond de la réalité. Les notions l'épuisent encore moins. Ce sont les images décolorées d'impressions subjectives, qui impliquent, certes, la réalité du sujet et de l'objet, mais qui ne représentent adéquate-ment au sujet ni l'objet ni le sujet lui-même. On dirait que la conscience réfléchie du sujet, de l'homme connaissant, est allée s'éclairant et s'affermissant à travers les âges ; elle est plus ou moins claire et ferme selon les individus. Les lois générales de la connaissance sont comme des habitudes héréditaires. La vérité n'entre pas toute faite dans notre cerveau ; elle se fait lentement et l'on ne peut pas dire qu'elle soit jamais achevée. L'esprit humain, au moins chez l'élite de notre espèce, est toujours en travail.

La science humaine est nécessairement limitée ; mais c'est pour cette raison même qu'elle peut progresser, qu'elle recule indéfiniment ses limites, et qu'on ne réussira jamais à parquer l'intelligence dans un espace rigoureusement déterminé, qui serait censé contenir tout le vrai. La vérité n'est jamais toute en notre esprit, et il y a toujours un au-delà ouvert à nos investigations ; même nos connaissances générales sont affectées imperceptiblement par le détail de nos expériences journalières. Il y a des directions permanentes, et qu'on peut dire invariables, de l'esprit humain, aussi vraies que notre nature est réelle. Mais la vérité, en tant que bien de l'homme, n'est pas plus immuable que l'homme lui-même. Elle évolue avec lui, en lui, par lui ; et cela ne l'empêche pas d'être la vérité pour lui ; elle ne l'est même qu'à cette condition.

Que sera maintenant la révélation ? Même la théologie savante en retient une idée extrêmement anthropomorphique, tout à fait déconcertante pour la science et la philosophie contemporaines. Comme on n'a pas généralement cessé de prendre à la lettre les premiers chapitres de la Genèse, on ne trouve pas la moindre difficulté

à ce que Dieu lui même, au paradis terrestre, dans les conversations intimes qui précédèrent la première faute, et par la terrible sentence qui la suivit, ait expliqué au premier homme et à la première femme les dogmes fondamentaux du christianisme, toute l'économie de la rédemption. L'exégèse traditionnelle des passages interprétés en prophéties messianiques perçoit la continuité de cette révélation dans l'Ancien Testament, en sorte que l'humanité, à son premier jour et pendant les longs siècles de son histoire, aurait été en possession de doctrines religieuses qui ne sont même pas dans la prédication de Jésus. Si l'expression n'était un peu triviale, je dirais que Dieu lui aurait donné, dès la première heure, la fourniture de vérité où elle devait s'approvisionner jusqu'à la fin des temps, sans qu'il fût besoin de la renouveler, si ce n'est parce que la plupart des hommes l'avaient laissée tomber sur la route des âges.

Là sans doute est le grand mystère, et l'apparente puérilité de la conception vulgaire ne doit pas nous faire méconnaître la profondeur de son objet. Quand je décrivais tout à l'heure, bien imparfaitement, l'effort de l'homme vers la

vérité, je pensais à Dieu, qui est le premier principe de cet effort et son dernier terme. N'est-ce pas lui qui en est la cause profonde et la récompense ? Mais ce n'est pas seulement par le chemin du vrai que l'homme se dirige vers Dieu, se meut en Dieu, où est mû par Dieu, c'est aussi par le chemin du bien, par tout son être, par l'ensemble de ses aspirations qui tendent à l'Infini.

La théologie distingue deux formes de la connaissance religieuse, la connaissance naturelle, ou de raison, et la connaissance surnaturelle, ou de révélation. Cette distinction correspond originairement à celle des vérités que l'Église reconnaissait dans la philosophie grecque, et des vérités proprement chrétiennes qui appartenaient à la révélation biblique. Elle n'a guère d'application dans la réalité de l'histoire. La démonstration philosophique de l'existence de Dieu n'a joué qu'un rôle très restreint et tardif dans le développement de la religion et de la foi en Dieu. La priorité logique de cette démonstration rationnelle, dans le schéma officiel de la théologie catholique, ne correspond à aucune priorité réelle, et la connaissance religieuse de Dieu est autre chose que cette métaphy-

sique de la Divinité. D'ailleurs, la théologie enseigne aussi que le salut, c'est-à-dire la foi surnaturelle, est, de manière ou d'autre, proposé à tous les hommes. L'économie historique du salut est celle qui est dite surnaturelle. Ne chicanons pas sur les mots, et ne perdons pas le temps à dissenter sur des possibilités. Admettons que l'homme, par le seul exercice de sa raison et de sa volonté, ne saurait s'élever jusqu'à la foi et l'amour qui sauvent : l'important est que Dieu ne l'abandonne pas à lui-même, et que cet exercice de la raison et de la liberté non aidées soit une conception purement théorique.

Dieu fait son œuvre dans l'humanité. Il se révèle à celle-ci selon la capacité de la nature humaine, l'évolution de la foi ne pouvant manquer d'être coordonnée à l'évolution intellectuelle et morale de l'homme. Pour peu qu'on y réfléchisse, et quelles que soient les circonstances extérieures auxquelles se sont rattachés l'éveil et les progrès de la connaissance religieuse dans l'homme, ce qu'on appelle révélation n'a pu être que la conscience acquise par l'homme de son rapport avec Dieu.

Qu'est-ce que la révélation chrétienne, dans son principe et son point de départ, sinon la perception, dans l'âme du Christ, du rapport qui unissait à Dieu le Christ lui-même, et de celui qui relie tous les hommes à leur Père céleste ? La perception de ces rapports avait forme de connaissance humaine, et c'est en cette forme seulement qu'elle pouvait être communiquée aux hommes. Toute connaissance réfléchie naît de notions antérieures, et le progrès résulte d'une combinaison nouvelle d'idées acquises, qui éclaire d'un jour plus satisfaisant le rapport des choses. Les vérités fécondes dans l'ordre religieux, celles qui constituent, en style théologique, la substance de la révélation, se sont formées par la conjonction d'idées ou d'images qui préexistaient à ces vérités dans l'esprit de ceux qui les ont d'abord conçues. Ce qui fut, à un moment donné, le commencement de la révélation, a été la perception, si rudimentaire qu'on la suppose, du rapport qui doit exister entre l'homme, conscient de lui-même, et Dieu présent derrière le monde phénoménal. Le développement de la religion révélée s'est effectué par la perception de nouveaux rapports, ou plutôt

par une détermination plus précise et plus distincte du rapport essentiel, entrevu dès l'origine, l'homme apprenant ainsi à connaître de mieux en mieux et la grandeur de Dieu et le caractère de son propre devoir.

A la différence des perceptions d'ordre rationnel et scientifique, la perception des vérités religieuses n'est pas un fruit de la seule raison ; c'est un travail de l'intelligence exécuté, pour ainsi dire, sous la pression du cœur, du sentiment religieux et moral, de la volonté réelle du bien. Tout ce travail, qui aboutit à un résultat de plus en plus parfait dans la religion israélite, puis dans la religion chrétienne, n'est pas proprement un travail de l'homme sur Dieu ; c'est d'abord et principalement le travail de Dieu dans l'homme, ou de l'homme avec Dieu. Car est-il possible de comprendre cet effort perpétuel vers le mieux dans l'ordre de la connaissance religieuse et de la vie morale, effort toujours couronné de succès, bien qu'il soit toujours combattu et semble même toujours vaincu, si l'on n'implique l'action de Dieu même et dans l'effort et dans le succès. C'est l'homme qui cherche, mais c'est Dieu qui

l'excite ; c'est l'homme qui voit, mais c'est Dieu qui l'éclaire. La révélation se réalise dans l'homme, mais elle est l'œuvre de Dieu en lui, avec lui et par lui. La cause efficiente de la révélation est surnaturelle comme son objet, parce que cette cause et cet objet sont Dieu même ; mais Dieu agit dans l'homme, et il est connu par l'homme.

Tous les théologiens qui ont pris la peine d'y regarder admettent que la révélation, dans sa définition intellectuelle et son expression verbale, consiste en idées qui ont pris naissance dans l'humanité, en idées telles qu'une intelligence humaine a pu les percevoir, telles qu'elles ne peuvent exister ailleurs que dans une intelligence humaine, telles que le langage humain est capable de les représenter. Par rapport à leur objet, ce sont des symboles imparfaits, qui seraient insuffisants pour des intelligences plus hautes que les nôtres, et qui, même pour nous, sont susceptibles d'explication, c'est-à-dire de modification et d'amélioration relatives. La révélation n'est pas immuable en ce sens que ses symboles, une fois donnés, échapperaient à toute transformation, mais

parce qu'elle demeure toujours, pour la foi, substantiellement identique à elle-même, et parce que les changements qui se produisent dans sa détermination extérieure et dans ses formules sont quelque chose de secondaire par rapport à l'unité de son esprit et à la continuité de son développement. Dans cet ordre aussi l'on peut parler de directions permanentes dont la vérité n'est pas moins incontestable que leur efficacité morale, et dont la forme n'est pas plus immuable que la condition de l'humanité.

II

Je viens, cher ami, de vous citer, avec quelques variantes, une longue et quelque peu lourde page de l'apologiste Firmin, dans la *Revue du clergé français*¹. Vous l'aurez peut-être reconnue. Ces considérations me semblent rendre suffisamment compte de ce qui a été dit, dans le petit mauvais livre, touchant le caractère des dogmes chrétiens. Parlant en historien, je n'avais pas à insister sur l'origine surnaturelle

1. T. XXI, 265-268.

de ces dogmes. Si je m'étais placé au point de vue de la théologie, j'aurais dû rappeler la distinction que Firmin¹ a faite entre le dogme et la révélation. Le christianisme primitif n'avait pas de symbole dogmatique, si l'on entend par là une série d'articles de foi, définis comme thème d'enseignement et expression réglementaire de la croyance. La révélation a pour objet propre et direct les vérités simples contenues dans les assertions de la foi, non la doctrine et le dogme comme tels. Doctrine et dogmes sont dits révélés parce que les assertions primitives de la foi subsistent dans les explications autorisées qui sont le dogme de l'Église. Les vérités de la révélation sont vivantes dans les assertions de la foi avant d'être analysées dans les spéculations de la doctrine. Leur forme native est une intuition surnaturelle et une expérience religieuse, non une considération abstraite ou une définition systématique de leur objet. Et c'est toujours comme assertions de foi que la doctrine et le dogme servent de base à la vie chrétienne. En tant que théorie doctrinale ou théologie

1. *Art. cit.*, 253-254.

dogmatique, interprétation de la foi au moyen de la philosophie, ils servent plutôt à maintenir l'harmonie de la croyance religieuse avec le développement scientifique de l'humanité. La conception religieuse de l'univers, de l'homme et de la vie a besoin de s'accorder avec la connaissance scientifique de ces mêmes objets : pour que la foi soit en sûreté, il faut que l'idée religieuse, sans se laisser absorber par la science, se serve d'elle et l'emploie au service de la foi.

Il est inévitable que le commentaire scientifique de la foi soit plus ou moins conditionné par le développement de la science. J'ai constaté le fait, et mon devoir était de le constater. La conception théorique du dogme immuable ne peut effacer l'histoire des dogmes. Le sens qui ne change pas n'est pas celui qui résulte précisément de la lettre, c'est-à-dire la forme particulière que la vérité prenait dans l'esprit de ceux qui ont libellé la formule ; il n'est pas davantage dans la forme particulière des interprétations qui se succèdent selon le besoin ; il est dans leur fond commun, impossible à exprimer en langage humain, par une définition adéquate à son

objet et suffisante pour les siècles des siècles.

J'ai cité des exemples, notamment les articles du Symbole des apôtres concernant la descente du Christ aux enfers et son ascension au ciel. J'aurais pu signaler bien d'autres variations, et montrer d'abord que les articles principaux du Symbole apostolique n'ont pas non plus tout à fait la même signification pour les chrétiens d'aujourd'hui que pour ceux des premiers temps : si l'on prend à la lettre cette profession de foi, la christologie est celle des Synoptiques, sans aucune influence du quatrième Évangile ; Dieu, le créateur, s'identifie simplement au Père céleste ; le titre de Fils de Dieu caractérise la mission providentielle de Jésus, qui est « le Seigneur » ; l'Esprit représente l'action de Dieu et du Christ dans l'Église, sans qu'on voie clairement le rapport où il se trouve à l'égard de Dieu et du Christ. J'oserai alléguer un cas bien plus rapproché de nous : n'est-il pas vrai que l'idée de la Bible, du livre inspiré, que supposent les définitions des conciles de Trente et du Vatican, commentées dans l'Encyclique *Providentissimus Deus*, du Pape Léon XIII, sur l'étude de l'Écriture sainte, est sensiblement

différente de celle que suggère au savant chrétien l'étude historique de la Bible ?

Il serait facile de prouver que la vérité fondamentale de la religion, la foi en Dieu, a une histoire infiniment complexe, et que l'idée de la Divinité n'a pas cessé de se modifier, même dans le christianisme. Les anciens docteurs craignaient moins que les théologiens modernes d'avouer sur ce point le caractère nécessairement inadéquat des conceptions et des formules dogmatiques. « Comme il faut s'élever au-dessus de tout ce qui semble indigne de sa grandeur », dit Bossuet¹ résumant la théologie de saint Augustin, « à la fois il faut s'élever au-dessus de tout ce qu'on croit le plus digne, de sorte qu'on n'ose plus, en un certain sens, ni rien dire, ni rien penser de ce premier être, ni le nommer en soi-même, parce qu'on ne peut pas même expliquer combien il est ineffable, ni comprendre combien il est incompréhensible ». Je crois bien que l'on trouverait aujourd'hui à ces déclarations une saveur *agnostique*. Toujours est-il que ce qui est vrai de la doctrine de Dieu est

1. *Instruction sur les états d'oraison*. Second traité. Éd. LEVÊQUE, p. 52.

vrai, toute proportion gardée, de tous les autres dogmes, qui dépendent de ce dogme fondamental. Car la christologie, la grâce, l'Église rentrent dans la théologie, le dogme de Dieu. Mais les anciens s'arrêtaient volontiers à l'idée d'une relativité métaphysique, tenant les dogmes pour une représentation inférieure à leur objet, et ils n'avaient que peu ou point d'égard à leur relativité historique, au travail incessant de l'intelligence croyante pour s'approprier cette représentation défectueuse et l'adapter aux conditions nouvelles de la pensée humaine.

L'insuffisance et la perfectibilité relatives des formules dogmatiques sont attestées par l'histoire. Est-ce que le Symbole des apôtres n'aurait pas été insuffisant contre Arius ? La définition de Nicée a été insuffisante à son tour, comme description de l'économie divine, parce qu'elle ne déterminait pas le rapport du Saint-Esprit avec le Père et le Fils. La définition d'Éphèse se trouva insuffisante, parce qu'elle ne déterminait pas le rapport de l'humanité avec la divinité dans le Christ. Les définitions plus récentes ne sont ni plus parfaites ni plus inva-

riables que les anciennes. La relativité historique des formules est aussi avérée que leur relativité ou leur imperfection essentielle : c'est la même insuffisance perpétuellement attestée et corrigée. Il n'est pas du tout étonnant que des énoncés humains soient inadéquats à la vérité divine, ni que des formules, conçues pour prévenir une fausse interprétation de la croyance, aient besoin d'être retouchées et complétées pour faire face à d'autres erreurs.

S'ensuit-il qu'il soit impossible d'exiger une adhésion ferme aux formules de foi et à l'autorité de l'Église qui les propose, ou plutôt qui les impose à la croyance ? Peut-on voir dans cette idée de la relativité une infiltration protestante ou kantienne ? Tout ce qui vient d'être dit touchant la relativité des formules théologiques n'est pas plus protestant en soi que l'idolâtrie des mêmes formules n'est vraiment catholique. Pour ce qui est de l'objet à croire, le protestantisme orthodoxe, et même celui de M. Harnack, consiste dans l'adhésion de la foi à un théorème absolu qui est censé contenir la substance immuable de l'Évangile ; le catholicisme, au contraire, consiste à recevoir, comme émanant d'une autorité divine-

ment établie, l'interprétation que l'Église donne actuellement de l'Évangile. Qui dit protestantisme affirme implicitement la suffisance et l'immutabilité absolues de la révélation évangélique. Qui dit catholicisme nie implicitement cette suffisance et cette immutabilité absolues. Je n'ai pas besoin d'ajouter que le petit livre, au moins en ce point, est très catholique. Mais il s'agit maintenant de l'autorité qui peut appartenir à une doctrine que l'on avoue n'être pas rigoureusement immuable.

La formule ecclésiastique n'est pas vraie absolument, puisqu'elle ne définit pas la pleine réalité de l'objet qu'elle représente; elle n'en est pas moins le symbole d'une vérité absolue; jusqu'à ce que l'Église juge à propos de la modifier en l'expliquant, elle est la meilleure et la plus sûre expression de la vérité dont il s'agit. Le fidèle adhère d'intention à la vérité pleine et absolue que figure la formule imparfaite et relative. Adhérer à la formule comme telle, d'un assentiment de foi divine, serait adhérer à ses imperfections inévitables, la proclamer imperfectible et adéquate, bien qu'elle soit inadéquate et imparfaite. Le catholique peut donc croire à l'autorité de

l'Église et à ce que l'Église enseigne. Il ne pense pas pour cela que le formulaire ecclésiastique signifie son objet avec une telle perfection que rien n'y sera jamais changé par voie d'interprétation. Il a toujours été permis aux théologiens de proposer toutes les explications qui leur ont semblé utiles, et l'on ne peut empêcher le temps de poser des questions auxquelles la théologie doit répondre, sous réserve du droit de contrôle et de définition qui appartient au magistère de l'Église.

L'Église proclame que la vérité de la révélation n'est pas tout entière dans l'Écriture. Cette vérité n'est pas non plus tout entière dans la tradition du passé, ni dans l'enseignement du présent; en tant que tous les croyants y ont part, elle se fait perpétuellement en eux, dans l'Église, avec le secours de l'Écriture et de la tradition. Les formules, anciennes ou nouvelles, ne sont que le véhicule de la vérité. L'Église en a besoin et elle s'en sert en les perfectionnant lentement. S'il fallait leur attribuer une immobilité constante, on aurait assez d'un livre renfermant les définitions des conciles et des papes, et l'on pourrait, à la rigueur, se passer désor-

mais de papes et de conciles. On appliquerait ainsi l'ancienne idée protestante aux documents de la tradition, qui compléteraient le texte de la Bible comme règle absolue de la foi. On imiterait l'Église grecque, l'Église des sept conciles œcuméniques. Rien n'est moins conforme au véritable esprit du catholicisme, et rien n'est plus dommageable à l'esprit humain que ce culte de la formule. La vraie règle de foi doit être vivante comme la foi même : c'est la révélation chrétienne actuellement interprétée par l'Église catholique et reçue dans la conscience de ses enfants.

III

Ajouterai-je que l'accord du dogme et de la science, dont tant de savants proclament l'impossibilité, serait véritablement impossible si une certaine conception trop rigide de la vérité qui appartient à la Bible, aux documents officiels de la tradition ecclésiastique, à la théologie, voulait s'imposer à l'esprit moderne. L'apologétique catholique traverse une crise, on ne peut pas se

le dissimuler; ses représentants les plus officiels en ont le sentiment; et cette crise de l'apologétique ne va pas sans une crise de la théologie elle-même. Il ne s'agit plus vraiment de défendre celle-ci contre les attaques d'une science qui, n'ayant plus à la redouter, a fini par ne plus s'occuper d'elle, mais de rendre la forme intellectuelle du catholicisme acceptable et recommandable, non seulement aux savants de profession, mais aux esprits simplement cultivés, j'entends de cette culture élémentaire que reçoivent maintenant les enfants du peuple et qui ne s'accommode plus de certaines assertions courantes dans les catéchismes, voire dans les manuels de théologie, telles que la création du monde quatre mille ans avant Jésus-Christ, la longévité des patriarches, l'historicité du déluge, la confusion des langues, et autres semblables. Il y a une sorte d'incompatibilité latente, et qui devient promptement consciente chez un très grand nombre d'individus, entre la connaissance générale du monde et de l'homme, qu'on acquiert aujourd'hui dans l'enseignement le plus commun, et celle qui encadre, on pourrait dire qui pénètre la doctrine catholique. Un

changement substantiel de cette doctrine serait irréalisable et n'est pas nécessaire; ce qui s'impose est surtout un changement d'esprit et d'attitude à l'égard du mouvement intellectuel de notre temps.

Jusqu'à la fin du moyen âge, il n'y avait, en vérité, qu'une science, qui n'était pas proprement une science, je veux dire la théologie. Toutes les autres branches du savoir humain étaient comme des provinces de la science religieuse, et l'ensemble était fondé sur l'autorité, témoignage biblique interprété par la tradition, qui s'incorporait tellement quellement la philosophie d'Aristote; l'instrument scientifique était le raisonnement; d'expérience et de critique il n'était pas beaucoup question. La théologie était la reine des sciences, comme le Pape était le roi des rois. Un tel état de choses avait sa raison d'être, puisqu'il a pu subsister, mais il n'était que provisoire et devait, à un moment donné, se trouver défectueux; il s'est trouvé tel. La méthode d'expérience l'a emporté peu à peu, et ne pouvait manquer de l'emporter, dans l'étude de la nature; la méthode critique s'est développée graduellement, elle a conquis tout

le domaine de l'histoire et celui de la philosophie, tant et si bien que, finalement, elle s'est appliquée à l'histoire de la religion.

Que faisait cependant la théologie ? La théologie se déliait, elle s'irritait, elle condamnait. Chaque mouvement de l'esprit scientifique lui semblait un attentat contre son propre droit, dont elle était bien tentée de faire un droit divin, en sorte que le progrès a paru se faire, en grande partie, malgré elle, et qu'il semble même s'être fait contre elle. Si quelqu'un veut protester, il suffira de rappeler, pour ce qui regarde la science de la nature, le nom de Galilée ; pour ce qui concerne l'histoire de la religion, celui de Richard Simon. Je ne veux pas dire qu'il n'y ait eu aucune vie intellectuelle dans le catholicisme depuis le xvi^e siècle. et je ne méconnais point la grandeur du xvii^e ; mais je dis simplement que l'Église et la théologie n'ont point favorisé le mouvement scientifique, et qu'elles l'ont plutôt gêné, autant qu'il était en elles, dans certaines occasions décisives ; je dis surtout que l'enseignement catholique ne s'est point associé ni accommodé à ce mouvement. La théologie s'est comportée et se comporte encore comme si

elle possédait en elle-même une science de la nature et une science de l'histoire, avec la philosophie générale de ces choses, qui résulte de leur connaissance scientifique. On dirait que le domaine de la théologie et celui de la science, distincts en principe, et même par définition du concile du Vatican, ne doivent pas l'être dans la pratique. Tout se passe à peu près comme si la théologie n'avait rien à apprendre de la science moderne, naturelle ou historique, et qu'elle fût par elle-même en état et en droit d'exercer un contrôle direct et absolu sur tout le travail de l'esprit humain.

D'où lui vient donc cette prétention? De l'habitude séculaire contractée au temps où la science n'existait pas encore. Car la théologie ne soutient pas, elle ne peut pas soutenir que les principes et les règles de toute science soient contenus dans le dépôt de la révélation qu'elle interprète. La révélation s'est aidée de la science; elle n'est pas d'elle-même une science. Ce que la tradition et la théologie chrétiennes doivent à la sagesse hellénique, je l'ai indiqué sommairement, dans *L'Évangile et l'Église*, au chapitre du dogme chrétien. La théologie est

sortie de l'élaboration doctrinale qui mit la foi primitive à portée de l'intelligence grecque, en utilisant, au profit de la croyance, les notions de la philosophie antique. Ainsi devint-elle une science, autant qu'il était possible en ce temps-là ; ce fut la science de la révélation, mais ce n'était pas et ce n'a jamais été une science révélée ; ce n'est pas la science des sciences, et ce n'est même pas une science dans l'acceptation moderne du mot, puisque son objet, pris comme elle l'entend, n'appartient pas à l'ordre de la science, et que sa méthode ne peut être considérée maintenant comme scientifique.

Si le conflit entre la théologie et la science n'est pas terminé, ce n'est pas que la science ne soit pour toujours et tout entière émancipée ; c'est que la théologie, autant qu'il est en elle, croit pouvoir la traiter encore comme elle traitait la science du xiii^e siècle. La plupart de nos théologiens n'arrivent pas à comprendre que tout ce qui est matière de fait peut être, en cette qualité, objet de science, et que cette connaissance du fait naturel ou historique ne se fonde que sur une expérience rationnelle ; que les théories générales qui servent à classer

les faits ont le caractère d'hypothèses plus ou moins probables et indéfiniment perfectibles ; que ces hypothèses, pour être légitimes, doivent se fonder sur les faits et leurs rapports, non sur un principe d'ordre non scientifique ; que la foi religieuse intervient seulement comme une lumière dans ce qu'on pourrait appeler la philosophie morale des choses et les conditions morales de l'activité humaine ; qu'une hypothèse comme celle de l'évolution n'est pas de soi un dogme absolu qui contredirait celui de l'Église, mais une explication provisoire, toujours susceptible d'être améliorée ; que cette hypothèse, par conséquent, n'est ni contraire ni favorable à la foi, l'athée pouvant la tirer dans le sens de sa négation, et le croyant l'accommoder à son affirmation, mais qu'elle correspond à un état donné de la science ; que le point fondamental de la religion, le problème de Dieu n'est point affecté par cette hypothèse, si ce n'est pratiquement, en tant qu'il importe à la conservation de la foi que l'idée de Dieu et de son rapport avec le monde soit en harmonie avec la connaissance de l'univers et de l'histoire, connaissance qui ne comprend pas seulement l'en-

semble des faits observés, mais la forme scientifique de leur classement.

En ce qui concerne particulièrement l'histoire de la religion, l'on ne paraît pas s'être encore avisé que la science historique des faits religieux et leur appréciation religieuse sont choses tout à fait distinctes; que la tradition doctrinale de l'Église ne représente pas directement la forme réelle de son passé; que la valeur objective des dogmes n'est pas matière d'histoire; que Dieu n'est pas plus un personnage de l'histoire humaine qu'il n'est un élément physique de l'univers; qu'on ne le démontre ni par les faits seuls, ni par le raisonnement seul, mais par l'effort de la conscience morale, aidée de la connaissance et du raisonnement; que la divinité du Christ, quand même Jésus l'aurait enseignée, ne serait pas un fait d'histoire, mais qu'elle est une donnée religieuse et morale dont la certitude s'obtient par la même voie que celle de l'existence de Dieu, non par la simple discussion du témoignage évangélique; que la science de la Bible et l'histoire des origines chrétiennes ne se confondent nullement avec le commentaire ecclésiastique de l'Écriture et des

faits bibliques ; que l'historien critique, dans l'interprétation de ces textes et de ces faits, ne peut s'appuyer que sur les textes mêmes et non sur le dogme chrétien qui en procède par l'effet d'un travail séculaire où l'on doit voir autre chose qu'un témoignage autorisé sur le sens original des écrits et sur la physionomie historique des personnes et des événements.

Les conséquences d'un pareil état de la pensée théologique ont à peine besoin d'être indiquées. La première, la plus grave, est cette crise de la foi, ce péril de l'Église, qui sont derrière la crise apologétique ou théologique, et dont ceux-là seulement parlent volontiers qui sont aussi incapables d'en mesurer la profondeur que d'y apporter un remède efficace. Tant s'en faut que le mal ait été causé par les rares et incomplètes productions des critiques catholiques ; ceux-ci ont été bien plutôt les premiers à le voir, à s'en préoccuper, à le conjurer sans fracas, lorsque tout, autour d'eux, contribuait à l'aggraver. La crise est née de cette opposition que les jeunes intelligences perçoivent entre l'esprit théologique et l'esprit scientifique, entre ce qui est présenté comme la vérité catholique

et ce qui se présente de plus en plus comme la vérité de la science ; elle est née sur le terrain philosophique par l'insuffisance du dogmatisme ancien devant la connaissance actuelle de l'univers ; elle est née sur le terrain de l'histoire religieuse par l'obstination du dogmatisme présent à méconnaître l'évidence des faits et la légitimité de la méthode critique.

Je me suis jusqu'à ce jour interdit d'instruire publiquement le procès de cette lamentable apologétique de la Bible, qui après avoir fait, pendant tout le XIX^e siècle, l'étalage de son impuissance, a donné finalement, devant l'éveil de la critique, le spectacle de son intolérance. Mais n'est-ce pas cette exégèse prétendue traditionnelle qui, en professant une infinité d'erreurs pour sauver ce qu'elle appelle la vérité de l'Écriture, est un danger permanent pour la foi de quiconque réfléchit un peu sur ce qu'on lui enseigne au nom de Dieu, auteur de la Bible, et de l'Église, son interprète infallible¹ ?

Il serait temps d'arrêter le scandale des intel-

1. Voir A. HOUTIN, *La question biblique chez les catholiques de France au XIX^e siècle.*

ligences. On le pourra dès qu'on le voudra sérieusement, puisqu'il suffira de prendre pour ce qu'ils sont les Livres saints, le dogme, la théologie et la science.

Tout ce que je viens de vous dire, cher ami, ne vous paraîtra pas bien nouveau. Il y a dix ans, ces réflexions servaient d'intermède à nos exercices d'orientalistes, entre l'explication d'un texte cunéiforme et celle d'une page d'hébreu. Dès ce temps là, vous pensiez que l'exégèse biblique n'est pas une science de tout repos, à moins qu'on ne la fasse consister en explications grammaticales, lexicographiques et archéologiques. Mes efforts pour concilier l'orthodoxie catholique avec l'étude sincèrement critique de la Bible, vous les compariez, non sans une légère ironie, aux exploits d'un équilibriste qui marche sur une corde tendue en l'air. Tout en les suivant avec le plus bienveillant intérêt, vous n'étiez pas sans crainte de les voir interrompus un jour par quelque funeste accident. Ne vous inquiétez pas, je commence à trouver que la paix est un bien appréciable, et j'ai besoin de tranquillité pour mes derniers jours. Je n'ai pas la fatuité de penser que mes essais apologétiques

soient un secours dont l'Église trouverait inconvénient à être privée.

Après tout, l'accord de la foi et de la science est toujours à réaliser; il ne se fait point par décrets de l'autorité, mais il s'accomplit et se perfectionne peu à peu par la bonne volonté des croyants qui étudient, des savants qui croient. Chacun l'opère pour soi, et du travail commun résulte un état général de l'esprit catholique dont on peut dire qu'il est l'attitude de l'Église même à l'égard de la science. Espérons que cette attitude se fera de plus en plus franche et loyale, non hostile ni décourageante. La vraie vérité n'a qu'un intérêt, qui est la vérité même.

Pardonnez cet ennuyeux discours à ma vieille amitié : bavarde elle est, mais fidèle.

LÉTTRE A UN SUPÉRIEUR
DE SÉMINAIRE

SUR L'INSTITUTION DES SACREMENTS

CHER ET VÉNÉRÉ MONSIEUR LE SUPÉRIEUR,

Dans une visite que je vous fis peu de temps après la publication de *L'Évangile et l'Église*, j'osai vous demander ce que vous pensiez de ce fâcheux opuscule. Après un mot aimable et spirituel sur le mérite d'un livre qui possédait, selon vous, toutes les qualités requises pour n'être pas compris du public ecclésiastique, vous me fîtes une objection, une série d'objections tirées du concile de Trente, qui a formulé beaucoup de définitions touchant les sacrements ; et vous déclariez que ces définitions faisaient loi pour l'historien comme pour le théologien. Je vous répondis fort allègrement que les conciles n'ont pas accoutumé de définir l'histoire, mais les dogmes, et que les décrets de Trente déterminent le sens que l'Église attache à l'institution sacra-

mentelle, non la forme historique de cette institution.

L'histoire se fait, disais-je, avec les témoignages historiques, ce que ne sont pas les décrets du concile, si ce n'est en ce qui regarde la pensée de ceux qui les ont rédigés. Je ne réussis pas à vous convaincre. Vous me citiez un décret qui définit le sens historique de ce texte du quatrième Évangile¹ : « Si quelqu'un ne renaît de l'eau et de l'esprit ». Le concile veut que l'on entende au sens propre le mot « eau ». Je vous répliquai que le concile avait parfaitement raison, mais que le vrai sens du texte ne résultait pas de la définition, et que le concile défendait qu'on tournât la parole en métaphore, pour éluder la nécessité du baptême réel; il ne visait directement ni l'authenticité du passage en tant que parole du Seigneur, ni la forme particulière de sa signification dans l'esprit de l'évangéliste. La distinction vous parut subtile, et je présume que vous la jugiez d'un emploi dangereux. Si vous le voulez bien, nous reprendrons aujourd'hui l'examen de cette grave question.

1. JEAN, III, 5.

I

Le développement du culte catholique est un des points sur lesquels les théologiens protestants insistent le plus volontiers quand ils veulent prouver que le catholicisme est une religion fondée à côté de l'Évangile. Les orthodoxes ne connaissent que deux sacrements établis par le Christ, le baptême et l'eucharistie. M. Harnack n'en admet aucun, et il pense que Jésus n'avait pas institué d'autre culte que le culte en esprit, la religion du Père céleste, sans aucune forme d'organisation sociale ou rituelle.

Vous m'accorderez sans peine, Monsieur le Supérieur, que j'aurais perdu mon temps à citer au critique allemand les définitions de l'Église sur les sept sacrements en général et sur chacun d'eux en particulier. M. Harnack est trop bon protestant pour recevoir les canons de Trente. Mais vous savez déjà que mon abstention a un autre motif, et que je n'aurais pas songé à utiliser pour moi-même les décrets conciliaires comme un témoignage d'histoire.

Ainsi que je vous le disais dans notre conversation, le concile ne définit pas l'histoire, mais la façon dont il convient que la foi l'interprète. Si l'on y regarde de près, il est aisé de voir les opinions que se faisaient, touchant l'origine des sacrements, ceux qui ont formulé ses décrets. Ces opinions sont en rapport avec la connaissance qu'on avait, en ce temps-là, des origines chrétiennes, c'est-à-dire qu'elles sont fort éloignées de celles que professent les historiens contemporains, même catholiques. Je vous citerais des noms, s'ils ne se présentaient d'eux-mêmes à votre esprit. Que les opinions des Pères de Trente aient déteint sur leurs canons dogmatiques, rien de plus naturel; mais ce n'est pas une raison pour que ces opinions s'imposent maintenant à nous, et les historiens dont je parle ne semblent pas avoir eu de scrupule à s'en écarter.

Le concile¹ décrète que les sacrements chrétiens sont au nombre de sept, ni plus ni moins, institués par Notre-Seigneur Jésus-Christ, nécessaires au salut, instruments de la grâce

1. *Sess. VII, de sacramentis in genere.*

divine et la donnant par le fait de leur collation.

Allez-vous inférer de là que le Sauveur, au cours de son existence terrestre, a, par sept fois différentes, attiré l'attention de ses disciples sur sept objets ou sept rites qui devaient être, dans l'avenir, les sept sacrements de l'Église, et qu'il leur a expliqué la doctrine de la grâce, du signe sanctifiant par lui-même, *ex opere operato*, comme nous disons dans notre latin scolastique? Cette conception peut être une vue de foi, vraie, à sa manière, pour la foi; mais si vous la prenez comme lettre d'histoire, ce sera une opinion absurde et insoutenable.

Vous n'ignorez pas que les théologiens ont déjà parlé, pour certains sacrements, d'institution médiate. Ce n'est pas ce que dit le concile; mais je ne vois pas d'inconvénient à ce que l'interprétation théologique se mette d'accord avec l'histoire. Les Pères de Trente songeaient à une institution formelle des sacrements chrétiens, comme ils admettaient une institution formelle de l'Église chrétienne, en tant que société religieuse distincte de la Synagogue. A cette société distincte il fallait un culte distinct.

Cependant, il est de toute évidence que

les fidèles du Christ ne se sont détachés que peu à peu du judaïsme, et que leur culte particulier s'est organisé de même. Jésus ne l'a pas livré tout fait aux apôtres. S'il en était autrement, l'Église aurait-elle pu, pendant des siècles, n'être pas fixée sur le nombre de ses sacrements ? Et la définition de Trente ne suppose-t-elle pas derrière elle, non seulement tout le développement du culte chrétien, mais tout le développement théologique sur la doctrine de la grâce et sur la notion du sacrement ?

Si vous mettez tout cela dans l'Évangile, vous supprimez l'histoire, et l'histoire ne se laisse pas supprimer ; vous violentez les textes, et les textes rendent témoignage contre ceux qui les torturent. Vous allez plus loin que n'allaient les Pères de Trente, qui, n'ayant pas une idée précise de la question historique, ne songeaient pas à la trancher absolument. Le Catéchisme dit du concile de Trente ¹ déclare que Dieu a institué les sacrements par le Christ. Une telle façon de parler

1. *Pars* II, 21.

exprime bien la pensée de la tradition ; mais elle montre aussi fort clairement que cette pensée n'est point une donnée d'histoire.

Le concile ¹ décrète que trois sacrements, le baptême, la confirmation et l'ordre, impriment dans l'âme un caractère ineffaçable ; que tous les chrétiens n'ont pas pouvoir d'administrer tous les sacrements ; que les ministres des sacrements doivent avoir l'intention de faire ce que fait l'Église.

Ces déclarations n'ont leur signification que dans l'Église catholiquement organisée, non dans la société évangélique avant la passion du Sauveur. On conçoit que l'initiation chrétienne ne se renouvelle pas, et qu'il en soit de même pour l'investiture sacerdotale. Mais pour qu'il y ait initiation aux mystères, il faut que les mystères existent, et pour qu'il y ait sacerdoce, il faut qu'il y ait culte. L'intention de faire ce que fait l'Église suppose que l'Église est constituée et qu'elle se regarde comme interprète des volontés de son fondateur,

Je n'insiste pas sur ce que le concile, sans

1. *Loc. cit.*, en. 9-11.

parler des intentions du Christ, dit que le ministre du sacrement doit se conformer à l'intention de l'Église. Les Pères de Trente ne faisaient certainement aucune différence entre les intentions de l'Église et celles de Jésus. Les intentions de l'Église, en effet, sont, pour le croyant, les intentions du Christ immortel. Mais il ne faut pas contraindre l'historien à retrouver ces intentions dans l'Évangile, comme si le Christ les avait expressément manifestées au cours de sa vie terrestre. On perçoit encore sans difficulté, dans le Nouveau Testament, que l'Église n'a été fondée et que les sacrements n'ont été institués, à proprement parler, que par le Sauveur glorifié. Il s'ensuit que l'institution de l'Église et des sacrements par le Christ est, comme la glorification de Jésus, un objet de foi, non de démonstration historique. L'historien peut constater seulement que l'Église est la continuation vitale et logique de l'Évangile. Il peut vérifier aussi que le Christ a toujours vécu et qu'il vit encore dans l'Église, mais il n'accomplit cette vérification que par l'expérience de la foi, non par l'examen critique des textes et des faits. C'est, Monsieur le Supérieur, la distinction que j'avais voulu

vous faire accepter; elle me paraît expliquer suffisamment le langage que j'ai tenu, parlant en historien, dans *L'Évangile et l'Église*. Je vais maintenant en faire l'application à chaque sacrement.

II

Le concile ¹ décrète que l'eau naturelle est la matière indispensable du baptême, et, comme vous me l'avez fort bien dit, que le passage de Jean ² où il est question de la nouvelle naissance par l'eau et l'esprit doit être entendu au sens propre; que le baptême est indispensable au salut, et qu'il oblige celui qui l'a reçu à observer tous les commandements de l'Église.

Ce n'est pas sans peine que les théologiens arrivent à fixer le moment où Jésus a institué le baptême, et l'historien, il faut l'avouer, n'est guère moins embarrassé pour déterminer l'origine de ce rite chrétien. Les paroles les plus explicites sont celles qui sont attribuées, dans la

1. *Sess. vii, de baptismo, cn. 2, 5, 8.*

2. *Supr. cit. p. 221.*

finale de Matthieu, au Christ ressuscité : « Allez, instruisez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. » On y retrouve la matière et la forme du sacrement, c'est-à-dire l'ablution d'eau et les paroles qui manifestent l'objet de l'acte rituel. L'ordre de baptiser équivaut à une institution formelle du baptême. Ainsi le sacrement serait institué par le Christ glorieux, c'est-à-dire que l'Évangile même attesterait que le rite a pris naissance dans la communauté apostolique. L'apparition décrite par Matthieu étant comme un résumé synthétique des traditions relatives à la résurrection, les paroles du Christ expriment, pour l'historien, un sentiment vivant de la conscience chrétienne.

Mais cette donnée se trouve combattue par les assertions du quatrième Évangile, qui dit que Jésus, au cours de son ministère, conférait le baptême¹, tout comme Jean, son précurseur. Les commentateurs se demandent, avec une certaine anxiété, si c'était déjà le baptême chrétien, l'auteur ayant pris soin de dire, un peu plus

1. JEAN, III, 22

loin, que l'Esprit-Saint n'était pas donné tant que Jésus n'était pas glorifié¹. Le Sauveur, dans le discours à Nicodème, n'aurait-il formulé que la théorie du sacrement ? Que signifierait alors le baptême donné avant la résurrection ?

Il faut savoir entendre le témoignage johannique. Après avoir affirmé que Jésus baptisait, l'évangéliste se reprend, disant que ce n'était pas lui qui baptisait, mais ses disciples². Y avait-il donc, dès ce temps-là, une communauté organisée ? Tout s'arrange, si l'on admet que le quatrième Évangile ne raconte pas un fait réel, et qu'il oppose, dans ce récit, le baptême chrétien au baptême de Jean, les deux ne coexistant que pour la perspective de la narration, et le droit de l'histoire étant sauvegardé par la double remarque sur l'Esprit qui n'a été donné qu'après la résurrection, et sur le baptême conféré seulement par les disciples. Jean sait fort bien que le baptême chrétien n'a pas été administré pendant la prédication de Jésus. Dans le discours à Nicodème, il a

1. JEAN, VII, 39.

2. JEAN, IV, 2.

formulé une théorie du sacrement ecclésiastique. Tous les discours du quatrième Évangile sont, au point de vue chrétien, comme des paroles du Christ glorieux, anticipées dans sa carrière terrestre; elles sont donc aussi, pour l'historien, une expression du sentiment chrétien, un témoignage de la foi chrétienne.

L'état de la question ne serait pas changé, si le doute qui a été émis récemment à propos des paroles de Matthieu : « les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit », se trouvait fondé. On a observé¹ que ce passage manquait dans toutes les citations d'Eusèbe de Césarée qui sont antérieures au concile de Nicée. Avant cette époque, Eusèbe aurait cité constamment le texte sous cette forme : « Allez, instruisez toutes les nations en mon nom, leur apprenant à observer tout ce que je vous ai commandé. »

Je n'ai pas besoin de vous dire, Monsieur le Supérieur, que le discours se présente ainsi dans un meilleur équilibre. La présence de la formule trinitaire étonnait les critiques, et beaucoup voyaient

1. CONYBEARE, *Zeitschrift für neut. Wissenschaft*, 1901, 275-288.

là un motif de placer la rédaction définitive de Matthieu plusieurs années après le commencement du second siècle, une telle énumération des trois personnes divines, qui serait à peine concevable dans le quatrième Évangile, ne pouvant se trouver dans le premier que par influence de l'usage chrétien. Si le passage est une glose, ce serait, en effet, la liturgie baptismale qui l'aurait suggérée. La formule d'Eusèbe s'accorderait avec les textes de Paul et des Actes qui montrent le baptême conféré au nom de Jésus-Christ.

Faut-il vous rappeler que certains théologiens, de leur point de vue spéculatif, se sont demandé si le baptême conféré au seul nom de Jésus ne serait pas valide ? C'est bien ainsi, semble-t-il, que les apôtres l'ont donné d'abord. Mais nous n'avons pas à discuter maintenant cette question de formule. Il est aisé de comprendre comment l'on a pu agréger à la communauté les premiers convertis du judaïsme, en les baptisant « à Jésus-Christ », et comment on en vint bientôt à agréger les païens, qui avaient besoin d'adhérer au vrai Dieu, en les baptisant « au Père » Dieu, « au

Fils » Christ et Sauveur, « et à l'Esprit » sanctificateur de l'Église. Toujours est-il que le rite baptismal nous apparaît comme une coutume née dans la communauté apostolique, d'après certains antécédents, comme le baptême des prosélytes juifs et celui de Jean, que Jésus lui-même avait reçu. Ni Paul, ni l'auteur des Actes ne rattachent cette coutume à une volonté formelle du Christ ; mais ils ne la conçoivent pas autrement que voulue par l'Esprit qui gouverne l'Église, c'est-à-dire par le Christ qui donne l'Esprit.

D'ailleurs, quand le Christ ressuscité envoie, dans Luc, ses apôtres prêcher la pénitence pour la rémission des péchés, et quand, dans l'Évangile johannique, il leur communique avec l'Esprit le pouvoir de remettre les péchés et de les retenir, les deux évangélistes pensent au baptême, tout comme Matthieu y pensait, s'il a écrit seulement : « Instruisez les Gentils en mon nom. » Que l'adoption du rite ait été suggérée par l'Esprit aux apôtres, ou dans une vision du Christ ressuscité, l'institution se rattache au Christ de la foi, non au Christ de l'histoire ; et l'historien est autorisé à dire que le premier des sacrements

chrétiens est né seulement avec la communauté chrétienne. C'est donc la communauté qui a réglé les conditions dans lesquelles il devrait être administré, qui l'a rendu nécessaire en l'adoptant comme tel, et qui y a impliqué en même temps toutes les obligations de la profession chrétienne. Pour la foi, ce qu'a réglé la communauté, le Christ immortel et l'Esprit l'ont voulu. Dieu est, dans le Christ, l'auteur de la justification et du sacrement, comme dit le Catéchisme du concile de Trente.

Le concile ¹ décrète que la confirmation est un vrai sacrement, dont le ministre ordinaire est l'évêque seul.

Il faut que l'Église ait autorité pour régler ces choses. L'historien n'en peut rien savoir. Pendant longtemps, la chrismation a été un complément du baptême; elle l'est encore dans l'Église grecque, où la bénédiction du chrême est réservée à l'évêque, mais non l'onction sacramentelle. Bien que le rite soit fort ancien, rien ne prouve qu'il ait été pratiqué par les apôtres. Il signifie l'onction de l'Esprit, qui est donnée dans le baptême.

1. Sess. VII, de confirmatione, cn. 1, 3.

C'est évidemment l'Église qui a développé ainsi le rite baptismal, et la distinction formelle des deux sacrements n'appartient pas à l'histoire du christianisme primitif. Mais la théologie est libre d'admettre une distinction virtuelle, qui se réalise selon le besoin de la communauté, par l'autorité de l'Église en qui vit le Christ.

III

Le concile ¹ décrète que le Christ est réellement et tout entier présent dans l'eucharistie; que la substance du pain et du vin ne demeure pas sous les espèces après la consécration, mais qu'il y a transsubstantiation, c'est-à-dire changement, par substitution, de toute la substance du pain au corps, et de toute la substance du vin au sang du Christ; que la messe est un véritable sacrifice, institué par le Sauveur; que les apôtres ont été faits prêtres par les paroles :

1. Sess. XIII, *de eucharistia*, cn. 1-2; Sess. XXII, *de sacrificio missae*, cn. 1-2; Sess. XXIII, *de ordine*, cn. 1.

« Faites ceci en mémoire de moi », et que Jésus a institué ainsi un sacerdoce visible et perpétuel.

Ce sont là, Monsieur le Supérieur, des vues de foi, et d'une foi qui se définit selon les conceptions philosophiques du moyen âge. Pensez-vous que les apôtres, pendant la dernière cène, aient eu l'idée bien nette de la transsubstantiation, de la permanence du Christ tout entier sous les espèces du pain et du vin, qu'ils aient eu conscience d'être désormais des prêtres, qui remplaçaient, dans la nouvelle alliance, le sacerdoce d'Aaron et le ministère des lévites ? Et nous-mêmes, savons-nous maintenant aussi bien que les Pères de Trente ce que c'est que substance et ce que c'est qu'accident, pour concevoir aussi facilement qu'eux une substance corporelle sans apparence, et une apparence sans substance ? N'est-il pas évident que la définition philosophique de la présence réelle s'est lentement élaborée et finalement déterminée en vue des hérésies qui tendaient plus ou moins à faire du sacrement un pur symbole, et que la vérité du sacrifice de la messe doit s'entendre par rapport à une notion particulière du sacri-

fice, que les théologiens eux-mêmes ont quelque peine à interpréter ? Toute l'histoire de l'eucharistie est un témoignage de la foi grandissante. Pour la foi, c'est le témoignage que le Christ vivant se rend à lui-même dans l'Église, qui vit par lui. Et il en fut ainsi dès le commencement.

Je ne puis faire ici la critique des récits de la dernière cène. Le plus complet est celui de saint Paul¹ ; mais quand on l'examine de près, il est assez malaisé de distinguer rigoureusement ce qui peut venir de la tradition primitive, ce qui peut être la relation du dernier repas, d'après ceux qui y avaient assisté, du commentaire théologique et moral que l'apôtre en a fait. Saint Paul est le théologien de la croix, de la mort rédemptrice, et il interprète visiblement, d'après sa théorie de l'expiation universelle, la cène commémorative de la mort.

Je crois et j'ai dit que la doctrine de Paul a influencé la rédaction du second Évangile et, par l'intermédiaire de Marc, celle du premier. Il me paraît assez clair, en effet, que

1. I COR. XI, 23-25.

les paroles : « Ceci est mon sang de l'alliance, qui est répandu pour plusieurs », ont été ajoutées, par le rédacteur du second Évangile (car je n'ai point prétendu que ce fût une interpolation, et Marc tout entier contient des retouches et des additions de ce genre), dans un récit plus simple qui était ainsi conçu¹ : « Et pendant qu'ils mangeaient, prenant du pain, il le bénit, le rompit, le leur donna et dit : « Ceci est mon corps. » Et prenant la coupe, il rendit grâces, et la leur donna ; et ils en burent tous. Et il leur dit : « En vérité je vous dis que je ne boirai plus du fruit de la vigne, jusqu'au jour où je le boirai nouveau dans le royaume de Dieu. » J'ai fait observer que ce récit concordait avec celui de Luc², sans les additions qui y ont été importées de la première Épître aux Corinthiens. Dans ce récit plus court, il y a bien l'idée de la mort prochaine, mais non celle de l'expiation, et rien ne fait prévoir le renouvellement de la cène en dehors du festin messianique, dans l'avènement du royaume céleste. L'origine de la cène

1. MARC, XIV, 22-23, 25.

2. LUC, XXII, 15-19, jusqu'à : « Ceci est mon corps. »

eucharistique se présente ainsi à l'historien dans des conditions analogues à celle du baptême, mais avec cette double différence qu'elle se rattache à un souvenir précis de la vie de Jésus, à un incident significatif et très déterminé du dernier repas, et que l'on saisit mieux aussi les circonstances dans lesquelles le souvenir de la dernière cène s'incarna, en quelque façon, dans la cène de la communauté apostolique, dans le sacrement de l'eucharistie.

Les critiques ont imaginé toutes sortes d'hypothèses pour expliquer l'origine de la cène ecclésiastique. Il ne faut pas les blâmer d'avoir cherché. C'est chose certaine que l'idée du sacrement perpétuel n'était pas dans l'esprit des apôtres la veille de la passion, et l'historien a le devoir d'expliquer comment elle y est entrée. Une foi naïve peut se représenter saint Pierre disant pontificalement la messe le lendemain de la résurrection, devant les dix apôtres et les saintes femmes. Un théologien aussi traditionnel et circonspect que vous, Monsieur le Supérieur, ne verrait là qu'une pieuse imagination. Des auteurs graves reconnaissent que les apôtres, le soir du jeudi saint, n'avaient pas dû très bien

comprendre ce que voulait Jésus. Comment donc et quand ont-ils compris ? Vous me direz que Jésus ressuscité a pu, par l'Esprit, leur suggérer l'instruction dont ils avaient besoin. Mais ceci est une explication théologique, une explication de foi, qui ne représente pas tout à fait la forme historique du fait dont il s'agit. Peu s'en faut cependant ; car les récits de la résurrection me semblent témoigner assez clairement que la foi au Christ ressuscité, au Christ immortel, au Christ-Esprit, et la foi au Christ présent pour les siens dans le repas de communauté, dans la cène eucharistique, ont grandi en même temps et sont inséparables l'une de l'autre.

Prenons, dans saint Jean, les récits du dernier chapitre, la pêche merveilleuse et le repas qui la suit, échos de la tradition galiléenne, c'est-à-dire de la tradition, probablement primitive, qui plaçait en Galilée au moins les premières apparitions du Christ ressuscité : qu'y trouvons-nous ? Le pain et le poisson, les éléments du repas miraculeux que Jésus avait donné à la foule, et qui sont restés dans la tradition chrétienne le symbole de l'eucharistie. N'en doutez

pas, Monsieur le Supérieur, ils le sont déjà dans l'Évangile, ici et dans les récits de la multiplication des pains. Les évangélistes pensent à l'eucharistie en racontant les miracles et l'apparition du Sauveur. L'historien doit admettre, au fond du récit de Jean, une vision qui se produisit dans un repas des disciples, et où Jésus parut bénissant et distribuant le pain, comme la veille de la passion.

Passons maintenant au troisième Évangile : que voyons-nous dans l'histoire des disciples d'Emmaüs ? Jésus bénissant le pain, le rompant pour le présenter aux deux disciples, et disparaissant au moment où « la fraction du pain » le leur fait reconnaître. Que pourrait-on imaginer de plus significatif ? Les critiques qui ne prennent pas ce récit comme témoignage d'histoire devraient bien lire au moins ce que la conscience chrétienne a écrit en toutes lettres dans cette page, à savoir que la foi au Christ toujours vivant, et la foi au Christ présent aux siens dans la fraction du pain sont une seule et même foi, qui a sa racine, pour une bonne part, dans les visions où Jésus paraissait rompant et donnant le pain à ses amis.

Poursuivons la lecture de Luc, et nous constaterons que les onze disciples sont supposés à table quand Jésus leur apparaît. La finale deutérocanonique de Marc le dit en termes exprès et doit interpréter exactement le troisième Évangile, à moins qu'elle ne représente en ce point la tradition que Luc lui-même reflète avec moins de netteté. Vous remarquerez que le troisième Évangile parle aussi de poisson, et que les deux éléments qu'on trouvait associés dans le dernier chapitre de Jean sont comme répartis par Luc entre l'histoire d'Emmaüs et l'apparition aux onze apôtres.

Revenons enfin au quatrième Évangile, dans le récit proprement johannique des apparitions. Le chapitre XXI, que j'ai cité plus haut, est, comme vous savez, un appendice rédactionnel. Les deux grandes apparitions du chapitre XX sont pour les apôtres assemblés. Il n'est pas dit qu'ils fussent à table, mais il n'y a pas d'anachronisme à soutenir que l'évangéliste veut les montrer réunis en assemblée chrétienne; les deux apparitions ont lieu le premier jour de la semaine, et ce sont, n'en doutez pas, dans l'esprit du narrateur, les deux premiers dimanches

de l'Église. La seule différence entre ceux-ci et les suivants, c'est qu'on y a vu Jésus, tandis que, pour les autres, il y est sans qu'on le voie. « Bienheureux ceux qui croient sans avoir vu¹. » Le souvenir de l'eucharistie est implicite, et si Jean ne lui donne pas plus de relief, c'est qu'il a traité spécialement ce sujet dans le grand discours du chapitre VI, sur le pain de vie, et, sous une autre forme, dans le discours après la cène. Si le discours sur le pain de vie était une instruction du Christ historique, non seulement le sacrement, mais la théologie et l'interprétation mystique du sacrement auraient été donnés par Jésus lui-même, une année avant la passion. Mais ce discours remplace, dans le quatrième Évangile, le simple récit de la cène que Jean n'a pas voulu reproduire. Nous y entendons la voix du Christ glorieux, la voix de l'Église et de la foi chrétienne. Il complète les récits de la résurrection, parce qu'il fait voir dans le Christ immortel le Christ eucharistique, le pain de vie.

Ainsi donc, au point de vue de l'histoire, la foi à l'eucharistie est attestée à peu près par les

1. JEAN, XX, 29.

mêmes témoignages et de la même façon que la foi à la résurrection ; les deux sont nées ensemble et se sont affermies ensemble par les mêmes causes, la foi antécédente à Jésus Messie et les apparitions qui ont suivi la passion ; les fidèles de Jésus ont acquis en même temps la persuasion que leur Maître était toujours vivant, et qu'il était avec eux, à eux dans la fraction du pain ; et de même que la foi à Jésus Messie supportait la foi à Jésus immortel, le souvenir du dernier repas supportait et déterminait la foi à Jésus présent dans la fraction du pain. Jésus ressuscité était entré dans la gloire de son règne, et la cène eucharistique était l'accomplissement mystérieux, anticipé, du festin messianique où il avait convié ses disciples.

De bonne foi, Monsieur le Supérieur, ne trouvez-vous pas que, si la critique est inquiétante, l'*hypercritique* a du bon et qu'elle peut même être rassurante ? Que vous faut-il maintenant pour satisfaire aux exigences de la plus rigoureuse théologie ? Admettre ce que vous admettez et ce que nous croyons, à savoir, que, sous ce mouvement dont l'historien ne voit que l'extérieur, derrière ce travail de la conscience chré-

tienne dont l'analyse des textes finit bien par trahir les secrets, dans ces apparitions du Christ et cette foi des apôtres, il y avait réellement le Christ immortel et l'action de l'Esprit. Après cela, vous me permettrez bien de ne pas insister sur l'idée du sacrifice, qui s'est développée naturellement, en partant de l'oblation du pain et du vin qui se faisait dans la cène, et de la mort du Sauveur qui y était figurée et rappelée. J'aurai à revenir plus loin sur le sacerdoce.

IV

Le concile ¹ décrète que la pénitence est un vrai sacrement, institué par le Christ pour la réconciliation des fidèles qui ont péché après le baptême ; que les paroles : « les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez, et retenus à ceux à qui vous les retiendrez ² », doivent s'entendre du sacrement de pénitence ; que la matière du sacrement consiste dans les trois actes du pénitent, la contrition, la confession et

1. Sess. XIV, *de poenitentia*, cn. 1, 3-4, 6-9.

2. JEAN, XX, 23.

la satisfaction ; que la confession sacramentelle est nécessaire et d'institution divine, et que la confession secrète, au prêtre seul, n'est pas étrangère à l'institution du Christ ; que l'absolution est un acte judiciaire, une sentence qui opère la rémission des péchés, et que le pouvoir d'absoudre n'appartient qu'aux prêtres.

Ce sujet de la pénitence a été traité dernièrement par des savants autorisés, qui sont en même temps des personnes fort orthodoxes. On a démontré, par exemple, que la question se posait, vers le milieu du second siècle, dans la communauté romaine, dans l'Église mère et maîtresse, de savoir si un fidèle qui était tombé en un péché grave pouvait être admis à la pénitence ; et l'on a loué chaudement la sagesse du bon Hermas, qui concluait à ce que la pénitence fût accordée une fois, une seule, à de tels pécheurs. Si donc vous ne vous fiez pas à mes renseignements, Monsieur le Supérieur, et je vous engage moi-même à les contrôler sévèrement, vous pouvez demander à quelque docteur, bien sûr et immaculé, si l'idée du chrétien pécheur et absous par jugement ecclésiastique remonte à la prédication du Sauveur ; si la pa-

role du Christ johannique sur la rémission des péchés vise directement le sacrement de pénitence ; si la théorie qui voit dans les trois actes du pénitent la matière, et dans l'absolution la forme du sacrement, peut se prévaloir d'une origine apostolique ; si la confession des péchés commis après le baptême a été formellement prescrite par le Christ ; si le premier âge chrétien a connu la confession privée, au prêtre seul, et comme un sacrement ; si l'absolution ecclésiastique a été regardée d'abord comme une sentence judiciaire.

J'ai exposé, dans le dangereux petit livre, les traits généraux du développement de la discipline pénitentielle. Après ce que j'ai dit du baptême, il ne me paraît pas nécessaire de prouver longuement que Jésus n'avait pas réglé, pendant sa vie mortelle, les conditions de la rémission des péchés commis par les croyants baptisés. Les textes qui concernent la rémission des péchés sont ce que j'ai appelé déjà des paroles du Christ glorifié, soit qu'elles se trouvent dans des discours attribués à Jésus ressuscité, comme c'est le cas pour la parole de Jean que le concile a citée, soit qu'elles affectent le caractère d'addi-

tions rédactionnelles, comme c'est le cas pour celles qui concernent, dans Matthieu, la correction fraternelle et le pouvoir de lier et de délier¹. Plusieurs de ces textes ne se rapportent pas à la pénitence ecclésiastique indépendamment du baptême. On peut admettre et il est vrai qu'ils supposent dans l'Église la conscience d'un pouvoir de rémission illimité en principe, et dont il appartient à l'Église de déterminer l'application. Mais, dans les documents évangéliques, c'est le baptême qui est visé principalement.

Comparez avec les tableaux parallèles de Matthieu et de Luc la scène du quatrième Évangile où Jésus donne aux apôtres l'Esprit-Saint et le pouvoir de remettre les péchés : vous verrez que « remettre les péchés », dans la perspective johannique, équivaut à « instruire les Gentils en les baptisant », dans la perspective du premier Évangile, et à « prêcher le repentir aux nations pour la rémission des péchés », dans celle du troisième. Il ne peut être question, dans Luc, de confesser les Gentils, ni

1. MATTH. XVIII, 15-18 (XVI, 19).

même de les admettre à la pénitence ecclésiastique ; il n'en est pas question davantage dans le quatrième Évangile. Il s'agit de l'admission des convertis dans l'Église, et conséquemment du baptême.

Mais on doit dire que l'autorité apostolique n'est point épuisée par là, et que, si l'Église peut refuser le baptême aux indignes, comme elle l'accorde à ceux qui sont bien disposés, elle garde sur les baptisés, relativement au péché, un pouvoir qui se manifeste aussi sous une double forme, positive et négative, par la concession ou le refus d'absolution, selon le besoin et l'opportunité. Ces textes montrent que la communauté chrétienne s'est, dès l'origine, attribuée un tel pouvoir, et qu'elle croyait le tenir du Sauveur ressuscité, comme la mission de prêcher l'Évangile.

Le pouvoir tendait tout naturellement à se concentrer dans les chefs de l'évangélisation et dans les directeurs des communautés. Son origine et son évolution dans l'histoire de l'Église se dessinent avec assez de netteté devant le critique ; pour la foi, elles sont légitimes, puisqu'elles représentent un aspect du Christ qui vit et de l'Esprit

qui agit dans l'Église depuis le commencement. Vous voyez, Monsieur le Supérieur, en quel sens l'historien peut admettre que rien, dans le régime actuel de la pénitence ecclésiastique, n'est étranger à l'institution du Christ.

V

Le concile ¹ décrète que l'extrême-onction est un vrai sacrement, institué par Notre-Seigneur, insinué dans Marc ², promulgué par l'apôtre Jacques ³, « frère du Seigneur », et que les anciens qui, d'après Jacques, doivent faire cette onction, ne sont pas les plus âgés des fidèles, mais les prêtres ordonnés par l'évêque.

Je n'ai pas besoin de vous dire, Monsieur le Supérieur, que l'état historique de la question est beaucoup moins simple et moins clair. Les Pères de Trente eux-mêmes ont hésité à dire que les onctions pratiquées par les apôtres, durant la mission que Jésus leur avait confiée pendant qu'il prêchait encore lui-même

1. Sess. XIV, de extrema unctione, cn. 1-4.

2. MARC, VI, 13.

3. JAC. V, 14-15.

en Galilée, fussent déjà le sacrement de l'extrême-onction : c'était quelque chose d'analogue et qui le faisait pressentir. Que Jacques, « frère du Seigneur », ait été apôtre et qu'il soit l'auteur de l'Épître qu'on lui attribue, ce sont des points dont on est moins assuré aujourd'hui qu'au xvi^e siècle. En tout cas, l'auteur ne manifeste pas l'intention de promulguer un sacrement du Christ, mais de recommander une pieuse coutume ; s'il voit dans cet usage un moyen de grâce, il ne l'entend pas avec la même rigueur que les théologiens qui ont fixé la notion et le catalogue des sacrements. Le rite appartient à la tradition chrétienne et peut s'autoriser même de l'Évangile. Son application sacramentelle peut être considérée comme une détermination particulière du pouvoir de remettre les péchés.

Le concile ¹ décrète qu'il y a dans l'Église un sacerdoce institué comme sacrement par le Christ ; que l'onction est requise dans le sacrement de l'ordination ; que la hiérarchie à trois degrés, évêques, prêtres et ministres inférieurs, est d'institution divine.

1. Sess. xxiii, de ordine, cn. 1, 3, 5-6.

Ne vous lassez pas, Monsieur le Supérieur, de m'entendre répéter que l'Église et le culte catholiques ont été fondés par le Christ ressuscité. C'est la foi à la résurrection qui a été le véritable commencement de la propagande chrétienne. Donc, au point de vue de l'histoire, la prédication apostolique se rattache à la prédication évangélique, comme la foi au Christ glorieux continue la foi à Jésus Messie. Mais, au point de vue de la foi, j'entends de la foi qui se rend compte de l'histoire et du sens historique des textes, c'est du Christ ressuscité, c'est de l'Esprit que les apôtres tiennent, sinon leur vocation et leur élection, du moins leur mission définitive et leurs pouvoirs, les pouvoirs étant d'abord acquis implicitement dans la mission, plutôt que nettement perçus et déclarés.

A mesure que la cène prit le caractère d'un acte liturgique, ceux qui y présidaient d'ordinaire acquirent le caractère de prêtres. L'institution des diacres, comme elle est racontée dans les Actes, peut bien être rapportée à une suggestion de l'Esprit, mais il est visible qu'on ne lui attribue pas encore le caractère d'une fonction sacrée, et qu'on ne croit pas remplir,

en l'établissant, un article du programme constitutionnel que Jésus aurait prescrit à ses apôtres et qui paraît être dans la pensée des Pères de Trente. Les anciens (*presbytres*, d'où le nom de prêtres), qui exerçaient dans les assemblées chrétiennes les fonctions de surveillants (*épiscopes*, d'où le nom d'évêque), ont été institués de même par les apôtres, pour satisfaire à la nécessité d'une organisation dans les communautés, non précisément pour perpétuer la mission et les pouvoirs apostoliques. Leur ministère coexistait à celui de l'apostolat et le remplaça en fait, autant que besoin était. La distinction entre l'évêque et le prêtre s'accentua plus tard.

Tout cela est œuvre de l'Esprit dans l'Église, institution du Christ, pour celui qui croit au Christ. Vu du dehors, c'est une institution, qui, comme le culte chrétien et l'Église elle-même, n'existe encore qu'à l'état rudimentaire et confus dans les temps apostoliques, et qui a grandi en même temps que se développaient l'Église et le culte. L'onction, que le concile de Trente, après Eugène IV et le concile de Florence, paraît bien considérer comme la matière du

sacrement de l'ordre, a été inconnue pendant les premiers siècles de l'Église. Mais pourquoi celle-ci n'aurait-elle pas eu le droit de joindre l'onction à l'imposition des mains, pour signifier plus expressément l'idée grandissante qu'elle-même se faisait du sacerdoce, et pourquoi l'Esprit refuserait-il de suivre l'Église et s'attacherait-il à la seule imposition des mains, quand l'Église le figure en même temps par l'onction?

La conception systématique d'un programme cultuel dressé par Jésus lui-même avant sa passion, et où les sept sacrements auraient eu leur place déterminée, avec indication de ce que la théologie scolastique a voulu appeler leur matière et leur forme, ne résiste pas à la critique. Les définitions de Trente, dans la mesure où elles sont influencées par cette conception, ne la présentent pas comme historique. Il est trop aisé de voir que le point de vue de l'histoire, celui de la foi et celui de la spéculation théologique y sont confondus. Pourquoi voudrait-on perpétuer cette confusion, et l'imposer à l'historien qui, l'ayant perçue, ne peut plus la maintenir?

Le concile ¹ décrète que le mariage est un des sept sacrements institués par Jésus-Christ.

Le mariage n'a pu devenir un sacrement que dans l'Église, après la résurrection du Sauveur. C'est ce que le concile donne à entendre en disant que le Christ a mérité par sa passion la grâce qui fait du mariage un sacrement, et que l'Église a raison de le considérer comme tel, parce que le mariage chrétien l'emporte sur les « anciens mariages ». Ici le point d'attache avec la vie de Jésus est très réel et direct : Jésus a déclaré le mariage indissoluble. Mais faut-il répéter encore que la considération du mariage comme sacrement suppose tout le développement de la doctrine de la grâce et de la théologie sacramentelle ?

VI

Si donc il est une chose évidente, Monsieur le Supérieur, c'est que l'idée générale de l'institution sacramentelle, comme elle est énoncée

1. Sess. XXIV, de sacr. matrimonii doctr.

dans les décrets du concile de Trente, n'est pas une représentation historique de ce qu'a fait Jésus ni de ce qu'a pensé l'Église apostolique, mais une interprétation authentique, je veux dire autorisée pour la foi, du fait traditionnel. Je n'avais pas à défendre cette interprétation sur le terrain de l'histoire primitive, puisqu'elle ne concerne pas, qu'elle ne pouvait concerner directement l'histoire. Je ne me reconnais pas le droit d'altérer le sens des textes à seule fin de présenter comme historique une conception qui ne l'est pas.

M. Harnack et tous les protestants s'appuient sur le caractère non historique de cette conception pour battre en brèche la légitimité des sacrements. Avais-je un autre parti à prendre que de me reporter au fait évangélique ? J'ai voulu montrer comment le principe sacramentel avait été admis et posé par le Christ lui-même, qui, à aucun moment de son existence terrestre, n'a manifesté l'intention de fonder une religion sans culte, et n'en a même pas énoncé l'idée. Jésus a conçu le royaume des cieux comme une société réelle, extérieure, visible, où l'individu n'était pas seul avec Dieu, mais

allait à Dieu dans la communion de ses frères ; où la justice intérieure se traduisait en œuvres, et où la piété du cœur n'excluait pas les actes communs et publics de la religion. Je pense avoir prouvé que l'Église apostolique et saint Paul, même l'auteur du quatrième Évangile, où se trouve la formule du culte en esprit, n'entendaient nullement ce culte au sens que voudraient faire prévaloir certains critiques protestants de nos jours. J'ai dit comment le culte chrétien s'était développé en partant de l'Évangile et de la tradition apostolique ; comment la détermination théologique de la doctrine avait été subordonnée à ce développement ; comment enfin les intentions spéciales, invérifiables et invraisemblables pour la plupart, que l'on voudrait prêter au Christ de l'Évangile, sont avantageusement suppléées par la volonté indéfectible du Christ vivant dans l'Église, par l'action permanente de l'Esprit qui anime la foi et qui réalise pour elle tout ce qu'elle croit. Le point de départ du culte chrétien est bien réellement dans l'Évangile, mais c'est l'Esprit du Christ ressuscité qui a donné sens et vie aux rites ; c'est l'Esprit qui « a enseigné toute vérité » à

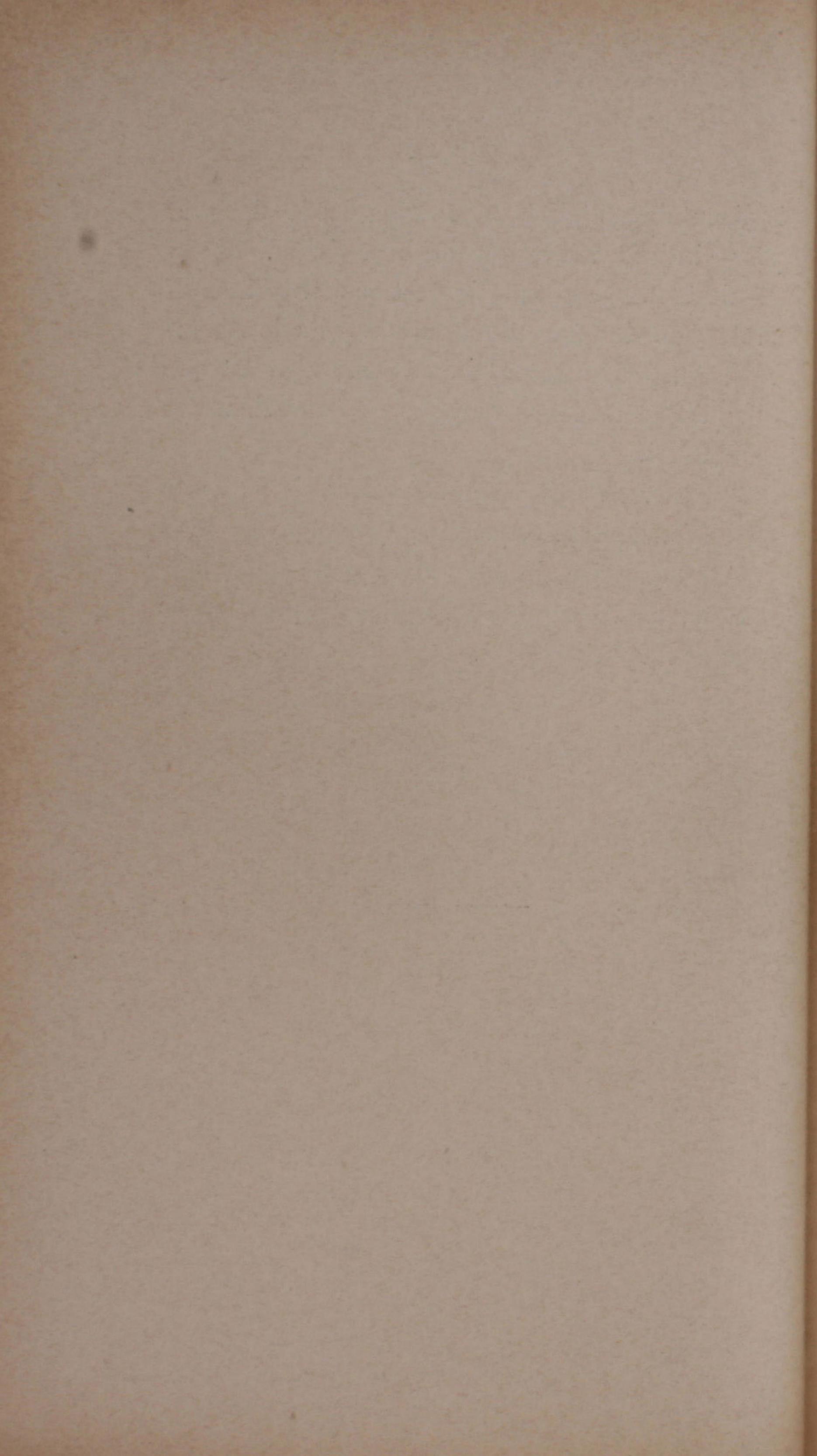
l'Église, comme l'a fort bien vu et fort bien dit l'auteur du quatrième Évangile ¹.

Je n'ignorais pas l'abîme qui se creuse entre la vérité de l'histoire, chaque jour mieux connue, et la donnée théologique matériellement comprise, c'est-à-dire entendue à la fois comme une expression directe et fidèle de la réalité primitive, et comme une expression adéquate de l'action divine dans l'Église par le moyen des symboles sacramentels. Je n'ai point insisté sur cet écart, parce que je n'écrivais pas, quoi qu'on ait dit, pour inquiéter les croyants qui ne savent pas, mais pour rassurer les croyants qui savent, et que je pensais atteindre ce but en ruinant, par un exposé véritable du développement chrétien, l'objection des savants qui ne croient pas. Si cet exposé a des lacunes, tout le monde peut le compléter ; s'il contient des inexactitudes, tout le monde peut le corriger. Ce qui importe est la vérité générale de l'aperçu historique, la valeur de l'effort tenté pour donner au culte catholique, non seulement une explication, mais un fondement dans la plus

1. JEAN, XIV, 26 ; XVI, 13.

indiscutable réalité de l'Évangile et dans la plus intime nécessité de la religion. Si le résultat de cette tentative est par trop insuffisant, que de plus vigoureux esprits le renouvellent : pour être ardue, la tâche n'en est que plus digne de leur courage, de leur science et de leur foi.

Sur ce vœu très sincère et auquel je ne doute pas, Monsieur le Supérieur, que vous ne soyez prêt à souscrire, je puis clore cette épître déjà longue, en vous priant d'agréer l'expression de mon affectueux respect.



DOCUMENTS

I

Ordonnance de S. É. le Cardinal Richard Archevêque de Paris, portant condamnation de *L'Évangile et l'Église*¹.

FRANÇOIS-MARIE-BENJAMIN RICHARD,

*Par la grâce de Dieu et du Saint-Siège apostolique
Cardinal Prêtre de la sainte Église romaine, du
titre de Sainte-Marie « in viâ », Archevêque de
Paris,*

Après avoir pris connaissance des conclusions du rapport qui nous a été soumis par la commission² que

1. *L'Univers*, 21 janvier 1903.

2. Les membres de cette commission étaient : Mgr Péchenard, recteur de l'Institut catholique de Paris, président ; le R. P. Bainvel, M. Many, M. Fillion, professeurs au même Institut ; M. Létourneau, curé de Saint-Sulpice, et M. Lesêtre, curé de Saint-Étienne-du-Mont. *La Vérité française*, 4 mars 1903.

nous avons instituée pour examiner le livre de M. l'abbé Loisy, intitulé *L'Évangile et l'Église* ;

Considérant :

1° Qu'il a été publié sans l'*imprimatur* exigé par les lois de l'Église ;

2° Qu'il est de nature à troubler gravement la foi des fidèles sur les dogmes fondamentaux de l'enseignement catholique, notamment sur l'autorité des Écritures et de la tradition, sur la divinité de Jésus-Christ, sur sa science infallible, sur la rédemption opérée par sa mort, sur sa résurrection, sur l'Eucharistie, sur l'institution divine du souverain pontificat et de l'épiscopat ;

Nous réproouvons ce livre et nous en interdisons la lecture au clergé et aux fidèles de notre diocèse.

Paris, 17 janvier 1903.

† François, Cardinal RICHARD,
Archevêque de Paris.

Par mandement de Son Éminence :

MAURICE CLÉMENT, ch. hon., *secrétaire.*

Note officielle, publiée dans la *Semaine religieuse* du diocèse de Paris ¹.

Le livre de M. l'abbé Loisy. — A la suite de l'ordonnance du Cardinal Archevêque de Paris défendant

1. 7 février 1903.

aux fidèles et au clergé du diocèse la lecture du livre de M. l'abbé Loisy, intitulé *L'Évangile et l'Église*, l'auteur a écrit à Son Éminence une lettre dans laquelle il déclare avoir arrêté la deuxième édition de cet ouvrage qui était sur le point de paraître, s'inclinant devant le jugement rendu, et réprouvant les erreurs qu'on a pu déduire de son livre ¹.

Son Éminence, heureuse de cette démarche de M. l'abbé Loisy, lui en a témoigné toute sa satisfaction.

1. Cette formule prête à équivoque et altère assez gravement le sens de la déclaration dont on a pu voir plus haut le texte (*Avant-propos* du présent livre, p. vii).

II

Ordonnance de Mgr Étienne-Marie-Alphonse Sonnois, Archevêque de Cambrai, sur le même sujet ¹.

ARCHEVÊCHÉ DE CAMBRAI.

Cambrai, le 29 janvier 1903.

En la fête de saint François de Sales.

S. É. le Cardinal Archevêque de Paris vient de prononcer la condamnation du livre de M. l'abbé Loisy, *L'Évangile et l'Église*. S. É. le Cardinal Évêque d'Autun a condamné récemment un ouvrage à tendances similaires ².

En vertu de notre charge pastorale, nous condamnons et réproouvons les doctrines exposées dans ces œuvres, et nous prémunissons d'office nos prêtres et nos diocésains contre ces audaces d'exégèse et ces innovations malsaines. Voici un critérium qui ne trompe pas et qui devrait suffire à tout catholique sincère : par là même qu'elle est opposée à l'esprit

1. *Études* des Pères jésuites, 20 février 1903, p. 496.

2. Il s'agit probablement de l'article écrit par M. Grosjean, dans *L'Observateur français*, sur *La Question biblique*, de M. Houtin, et qui a été censuré par le Cardinal Perraud.

et aux règles de l'Église, toute tendance est funeste et condamnable.

Au lieu d'élever l'homme à la hauteur mystérieuse des Livres saints, certains auteurs font descendre ces livres au niveau de la raison et de la nature humaine. De quel droit ? Et par quelle délégation ?

Diminution progressive des vérités, affaiblissement du sens catholique, suprématie du sens privé, déviation de la vraie piété, infiltrations quotidiennes d'idées presque subversives de l'ordre surnaturel, essais de conciliation outrée, abaissement graduel des vues de foi, interprétations fantaisistes des saintes Écritures, déférence trop indulgente pour des livres écrits par des adversaires notoires, ignorance ou mépris du magistère infaillible de l'Église et de son Chef suprême, tels sont les résultats déplorables de certaines méthodes nouvelles et antitraditionnelles ; voilà l'air ambiant devenu très mauvais pour beaucoup de chrétiens de notre temps.

La foi est un bien qu'il faut à tout prix et toujours mettre à couvert. Dès qu'il s'agit d'elle, directement ou indirectement, nul égard, nulle considération personnelle, n'ont le droit d'arrêter : *non possumus non loqui*, nous ne pouvons pas ne pas parler.

Nous renouvelons ici les enseignements donnés dans notre lettre pastorale datée du 11 janvier dernier, et si MM. les curés le jugent utile, ils pourront la communiquer à leurs fidèles avec les présentes observations et remontrances.

† MARIE-ALPHONSE,
Archevêque de Cambrai.

III

Ordonnance de S. É. le Cardinal Perraud,
Évêque d'Autun¹.

ADOLPHE-LOUIS-ALBERT PERRAUD,

*Cardinal Prêtre de la sainte Église romaine, du
titre de Saint-Pierre-ès-Liens, par la grâce de
Dieu et du Siège apostolique, Évêque d'Autun,
Chalon et Mâcon,*

Après avoir pris nous-même connaissance du
livre de M. l'abbé Alfred Loisy, intitulé *L'Évangile
et l'Église* ;

Le saint nom de Dieu invoqué et notre conseil
épiscopal entendu ;

Adhérons à la censure portée par S. Ém. le Car-
dinal Richard, Archevêque de Paris, le 17 janvier,
contre cet ouvrage ;

Nous déclarons qu'il est « de nature à troubler
gravement la foi des fidèles sur les dogmes fonda-
mentaux de l'enseignement catholique » et nous en
interdisons la lecture au clergé et aux fidèles de
notre diocèse.

Autun, le 28 janvier 1903.

1. *L'Univers*, 1^{er} février 1903.

IV

Ordonnance de Mgr Léon-Adolphe Amette,
Évêque de Bayeux ¹.

Son Éminence le Cardinal Archevêque de Paris a
porté l'ordonnance suivante ² :

.....

En conséquence,

Nous, Évêque de Bayeux et Lisieux, interdisons
dans notre diocèse la lecture du livre intitulé :
L'Évangile et l'Église, condamné et prohibé par
Son Éminence le Cardinal Archevêque de Paris.

Bayeux, le 22 janvier 1903.

† LÉON-ADOLPHE,
Évêque de Bayeux et Lisieux.

Consultation donnée dans la *Semaine reli-
gieuse* du diocèse de Bayeux ³.

Le livre de M. l'abbé Loisy. — La lettre de sou-

1. *Semaine religieuse* du diocèse de Bayeux, 25 jan-
vier 1903.

2. Texte donné plus haut, p. 261.

3. 22 février 1903.

mission écrite par M. l'abbé Loisy au Cardinal de Paris a comblé de joie les cœurs catholiques, donné un bon exemple, et réparé une partie du mal produit.

Mais la condamnation qui frappe le livre de M. l'abbé Loisy n'en garde pas moins toute sa force. On ne peut pas, plus que par le passé, lire, garder, prêter cet ouvrage. Malgré la rétractation de son auteur, il garde toujours le venin de doctrines jugées dangereuses et nuisibles à la foi. On doit par conséquent s'en interdire la lecture.

Note publiée par Mgr Jules-Marie-Louis de Carsalade du Pont, Évêque de Perpignan, dans la *Semaine religieuse* de son diocèse ¹.

Nous portons à la connaissance des prêtres et laïques de notre diocèse, qui ont été si émus, et certains si troublés par les doctrines de M. l'abbé Loisy, sur les questions bibliques, la condamnation que Son Éminence le Cardinal Archevêque de Paris vient de prononcer contre le livre où sont exposées ces doctrines ², nous nous associons à cette condamnation. Nous réprouvons énergiquement ce livre et les doctrines qu'il renferme, et nous en interdisons la lecture aux prêtres et aux fidèles de notre diocèse.

Nous saisissons cette occasion pour recommander de nouveau à nos prêtres, particulièrement à ceux qui ont charge de la formation des clercs, à quelque

1. *La Vérité française*, 27 janvier 1903.

2. Il s'agit de *L'Évangile et l'Église*, bien que la désignation générale convienne mieux à mon petit volume d'*Études bibliques*. Mais il paraît évident que Mgr l'Évêque de Perpignan n'a pu courir le risque de confondre l'un avec l'autre.

degré que ce soit, de se tenir en garde contre les audaces de certaines écoles d'exégèse et de critique qui ne vont à rien moins qu'à ébranler les bases mêmes de la foi. Qu'ils ferment l'oreille à tous ces prêcheurs de nouveautés, et qu'ils prennent garde, selon la recommandation de saint Paul, de ne point s'écarter de la vérité pour ne point devenir la proie de l'erreur.

Le Souverain Pontife, qui est l'oracle infallible de la vérité révélée, est le seul maître que nous devons écouter. Il vient d'instituer à Rome une commission biblique chargée d'étudier les questions d'exégèse soulevées dans ces derniers temps.

Attendons que le Pape ait parlé ; sa parole ne sera que l'écho de celle de Dieu ; la vérité nous viendra par elle.

† JULES,
Évêque de Perpignan.

VI

Ordonnance de Mgr Charles-François Turinaz, Évêque de Nancy ¹.

Après avoir pris nous-même connaissance du livre de M. l'abbé Loisy, intitulé *L'Évangile et l'Église*, nous adhérons aux condamnations portées contre ce livre par S. É. le Cardinal Archevêque de Paris, par S. É. le Cardinal Évêque d'Autun, et par Mgr l'Archevêque de Cambrai.

Dans notre lettre pastorale du prochain Carême, qui sera publiée la semaine prochaine, en traitant de l'immutabilité et du progrès de la foi, nous réfutons sur ces points de doctrine une erreur fondamentale de M. l'abbé Loisy et du groupe dont il est un des chefs. Nous démontrons que le progrès de la foi admis par lui est la transformation absolue et la destruction de la foi. Nous signalons quelques-unes des vérités essentielles du christianisme combattues par M. l'abbé Loisy. Nous démontrons que cet ouvrage d'un des chefs si vantés des novateurs de la

¹. *Semaine religieuse* du diocèse de Nancy, 7 février 1903.

Critique contemporaine manque de méthode et de valeur scientifiques, que ses prétendues démonstrations reposent non pas sur des preuves, mais sur des conjectures, des doutes, des hypothèses et des contradictions.

Nancy, le 2 février 1903.

† CHARLES-FRANÇOIS,
Évêque de Nancy.
