

Zeitschrift: Revue internationale de théologie = Internationale theologische Zeitschrift = International theological review
Band: 15 (1907)
Heft: 59

Artikel: La "Théologie sacramentaire" de M. P. Pourrat
Autor: Michaud, E.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-403683>

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 20.02.2026

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

LA „THÉOLOGIE SACRAMENTAIRE“ DE M. P. POURRAT.

1° Bossuet disait aux protestants: Vous variez, donc votre christianisme n'est pas vrai, car le vrai est un. La nouvelle école ultramontaine newmanienne dit à ces mêmes protestants: Vous ne variez pas, donc votre christianisme est mort, car vivre c'est changer.

M. Pourrat, qui n'ose pas employer le mot « changer », devant lequel son maître Newman n'a cependant pas reculé, recourt au mot « développer ». Nous verrons que les développements signalés par M. Pourrat sont des changements positifs. L'idée exprimée par le mot « changer » et par le mot « développer », est donc la même. Newman était plus net. Voici les paroles de M. Pourrat: « Le protestantisme n'admet pas la légitimité d'un *développement* dans le christianisme. Pour lui, tout ce qui est étranger à la lettre de l'Evangile est aussi étranger au Christ. Mais n'est-ce pas se faire de l'œuvre de Jésus une idée singulièrement fausse que d'en proscrire tout développement? Si l'œuvre de Jésus ne progressait pas, elle ne vivrait pas, car tout ce qui vit se développe. Le catholicisme, qui est le christianisme vivant *et se développant*, est par là même la véritable religion de Jésus, *tandis que le protestantisme est un christianisme mort*, qui s'est soustrait à l'influence vivificatrice du Christ continuant à agir dans le monde par son Eglise. Aussi la meilleure apologie du *dogme* catholique est-elle l'histoire même de *son développement* » ¹⁾. On le voit, c'est le *dogme* qui doit se développer.

Ce n'est pas tout. M. Pourrat, qui paraît très animé contre les protestants, leur reproche de se borner à une justification *tout extérieure*. Il est logique avec lui-même: la vie étant chose intérieure et le protestantisme étant mort, il est évident que

¹⁾ *La Théologie sacramentaire*, p. 366. Paris, Lecoffre, 1907.

le protestantisme n'est qu'une religion d'extérieur. « La justification d'après la Réforme, dit-il, consiste *uniquement* dans une application *purement extrinsèque* des mérites et de la sainteté de J.-C. Dieu regarde le pécheur à travers les mérites de son Fils, et ainsi le pécheur apparaît juste aux yeux de Dieu. *Aucun changement intérieur n'est produit dans l'âme : les péchés y restent. Le changement est tout extérieur* : les mérites de J.-C. couvrent le pécheur et dérobent son injustice aux regards de Dieu » ¹⁾).

Voilà ce qui s'enseigne au grand séminaire de Lyon relativement au protestantisme. D'une part, le protestantisme est figé dans la lettre de l'Evangile, à laquelle il se tient sans développement ; par conséquent, restant toujours dans le même état, il est mort. D'autre part, quand il parle de la justification par la foi, elle ne signifie pas une conversion intérieure, mais seulement quelque chose d'extrinsèque à l'âme.

Les protestants seront les premiers surpris de se voir décrits de cette façon, eux qui sont en perpétuelles évolutions et auxquels les polémistes ultramontains reprochent, pour les confondre, leurs incessantes divisions dogmatiques. Certes, s'il y a quelque part des évolutions et des changements en fait de doctrine, c'est bien chez les protestants. Comment M. Pourrat peut-il les ignorer ? En outre, comment peut-on faire dire aux protestants que Dieu regarde les âmes à travers les mérites de son Fils, comme les enfants regardent les objets avec des verres de couleur, et les disent rouges quand les verres sont rouges ? Les protestants sont-ils si puérils ? Et quand ils parlent de la foi qui justifie, n'entendent-ils pas la vie même de l'âme renouvelée en J.-C. ? Ces points de doctrine sont tellement connus qu'il n'y a pas lieu d'insister ici. Je ne cite ces détails que pour faire connaître la méthode de l'honorable professeur de Lyon. Dénaturer la doctrine des adversaires pour en triompher plus facilement, n'est pas une méthode scientifique. Se déclarer soi-même victorieux quand les faits prouvent le contraire, n'est pas non plus faire de la théologie « positive ». M. Pourrat a vraiment le triomphe facile, lorsque, parlant des travaux du P. Jean Morin, de dom Martène, de Renaudot, de dom Chardon, il dit (p. 77) : « Les résultats de

¹⁾ P. 160.

ces travaux *de premier ordre* (!) justifèrent pleinement (!), comme on pouvait s'y attendre (!), les définitions du concile de Trente. Ils montrèrent que la foi sacramentaire de l'Eglise (!) avait été *substantiellement la même à toutes les époques* (!) et ils donnèrent ainsi aux doctrines protestantes *un coup mortel*.» En vérité, M. Pourrat manque de clarté : si la substance du dogme romain est la même à toutes les époques, elle n'évolue donc pas ? alors, elle est donc comme le protestantisme, que M. Pourrat accuse de ne pas évoluer ? et si elle est coupable du même tort ou douée de la même vertu que le protestantisme, comment peut-elle lui donner un coup mortel ?

2° Jusqu'à présent les catholiques ont argumenté ainsi contre leurs adversaires en matière dogmatique : — Les vrais dogmes sont divins, donc immutables, donc toujours les mêmes. Relevant de Dieu seul, qui les a révélés, ils ne peuvent être changés par personne, et constituent un dépôt auquel nul ne peut rien ajouter et duquel nul ne peut rien retrancher. C'est l'Eglise entière qui les garde, et il est facile de les connaître par le témoignage universel, constant et unanime de l'Eglise entière : *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*. Telle est la norme catholique que l'ancienne Eglise a toujours suivie. Vincent de Lérins, qui l'a si heureusement formulée d'après la pratique des quatre premiers siècles, n'a pas nié pour cela la croissance et le progrès de la foi. Au contraire. Il les a affirmés ; mais il a parlé du progrès *des individus dans la foi subjective* et du progrès *de la foi dans l'intelligence, dans l'âme*, qui perçoit mieux les enseignements objectifs du Sauveur ; il n'a jamais parlé d'un prétendu progrès de ces enseignements objectifs, comme si l'on pouvait en compléter la collection en y ajoutant des enseignements nouveaux dont le Christ n'aurait dit mot, que les premiers chrétiens et ceux des premiers siècles n'auraient jamais connus, et qu'on pourrait néanmoins déclarer être les enseignements divins de J.-C. Ce sont les hérétiques, les falsificateurs du dépôt divin, qui ajoutent ou retranchent ; additions ou soustractions dont on peut signaler la date et dont l'origine est tout humaine, par conséquent non divine.

Tel a été le raisonnement catholique jusqu'ici. Aujourd'hui, la nouvelle école qui se rattache à Newman, prétend tout le contraire. Lorsqu'elle parle de Vincent de Lérins, c'est pour proposer, avec M. Ehrhard, qu'on l'évince ; ou, si elle daigne

le maintenir, c'est pour taire prudemment la formule: » Ce qui a été *cru* partout, toujours et par toutes les Eglises », c'est pour ne mentionner que la phrase où il est question du progrès, et surtout pour expliquer ce progrès dans un sens tout autre que celui de Vincent de Lérins¹⁾.

La nouvelle école ultramontaine ne veut plus qu'on connaisse les dogmes ou les enseignements de J.-C. par le *témoignage universel, constant et unanime* des Eglises orthodoxes, mais seulement par la définition qu'en donne le pape. A la place de l'Eglise universelle, elle substitue le pape! Et pour dissimuler ce que cette substitution a de trop criant, elle cherche à l'adoucir en parlant de l'*autorité* de l'Eglise ou du magistère de l'Eglise, ou de la *majorité* des théologiens, ou de la *pratique* traditionnelle; finalement, c'est le pape qui tranche et décide à ses yeux. L'escamotage est évident.

On le voit, M. P. s'est laissé séduire par les deux théories actuellement à la mode: l'évolutionnisme de Newman et l'expérimentalisme de W. James. La première sévit chez les ultramontains d'aujourd'hui, qui croient par là se rattacher à Vincent de Lérins, mais qui, de fait, s'en détachent en le dénaturant. La seconde fait les délices de ces protestants que M. P. croit morts, et qu'il imite sans le savoir. Les protestants en question ne jurent plus, en effet, que sur le christianisme senti, vécu, expérimenté, et, selon eux, c'est de cette expérience que sort la vérité même du christianisme. De même, dit M. Pourrat, c'est de la vie de l'Eglise que sortent les dogmes sacramentaires. Voici comment:

La vie sacramentelle de l'Eglise primitive a consisté en ceci: on a baptisé, on a communiqué, on a imposé les mains, on a prié pour obtenir de Dieu le pardon des péchés, en un mot, on a pratiqué certains exercices de piété dans les assemblées de l'Eglise. Or c'est de cette vie sacramentelle, donc de ces exercices de piété, que sortent les dogmes sacramentaires. « *La doctrine de la composition binaire, les dogmes du caractère, du nombre septennaire et de l'intention du ministre* ont été *déduits* de la vie sacramentelle de l'Eglise, comme on déduit une conclusion des prémisses qui la contiennent. »

Avant d'examiner cette grave assertion, notons une objection élevée contre elle dans le « Bulletin de littérature ecclé-

¹⁾ Voir la *Revue* de juillet 1906, p. 543-552.

siastique » (janvier 1907), et mentionnée dans la « Revue du clergé français » (15 février 1907, p. 664-665). Non seulement les propres confrères de M. P. trouvent sa doctrine « exagérée », mais ils ajoutent : « Le développement dogmatique est *si peu* un travail de pure logique que M. P. lui-même discerne, entre les multiples tâtonnements des docteurs, plusieurs cas où une intervention surnaturelle vient aiguiller l'évolution dans un sens *tout contraire* aux vraisemblances humaines (p. 112, 243, 354-355). Mais, à son tour, cette solution mystique ne serait-elle pas *inquiétante* pour l'historien ? »

Effectivement, elle est même plus qu'inquiétante, elle est révoltante. Des simples exercices pieux pratiqués dans l'Eglise primitive faire sortir les doctrines de la matière et de la forme (composition binaire), du nombre septennaire, du caractère, etc., et prétendre que ces tours de force sont de la pure logique, n'est pas chose facile à démontrer. Le fait est que les conséquences que l'on prétend tirer, dépassent de beaucoup les prémisses d'où l'on croit les faire sortir. Certes, une telle extraction ne s'est pas faite toute seule. Quels en sont les auteurs ? Les théologiens qui ont appliqué aux exercices susdits les chimères de l'aristotélisme. La fameuse distinction aristotélicienne de la matière et de la forme a plu à ces théologiens, et ils en ont conclu que tout sacrement est composé de matière et de forme !

Sur ce fait, deux réflexions : 1° S'il en est ainsi, il résulte que les dogmes sacramentaires ne sont que de la théologie scolastique, donc sans caractère divin, car la scolastique n'est pas divine. Déjà à ce simple point de vue, c'est la ruine du dogme : car, si le dogme ne vient pas directement du Christ, il n'est qu'humain, et s'il n'est qu'humain il n'est pas plus dogme que ne l'est l'aristotélisme. — 2° Non seulement de tels dogmes ne sont que de la scolastique, mais de la pire scolastique, c'est-à-dire de la plus fantaisiste et de la plus illogique. Je n'en veux pour preuve que ce que les confrères de M. Pourrat affirment eux-mêmes contre lui. Voici comment le « Canoniste contemporain » (janvier 1907) juge son ouvrage :

« J'aurais aimé trouver dans l'ouvrage une critique *plus sévère* du système sacramentaire élaboré par les scolastiques. Tout n'y est pas également solide... L'auteur ne montre pas

suffisamment les points faibles ou même *défectueux*. Les scolastiques se sont fait du sacrement en général *un type qui n'existe pas en réalité*; ils ont appliqué aux sacrements les règles de leur philosophie *relatives à l'abstraction*... De là des *difficultés*, du moins des divergences qu'ils présentent comme des exceptions quand ils ne peuvent pas les réduire à la règle commune, mais qui n'ont en réalité d'autre origine que des généralisations *hors de propos*.» Suit la démonstration détaillée de ces difficultés et de ces généralisations hors de propos. Puis l'auteur ajoute: «Combien facilement je pourrais allonger ces observations! Elles montreraient que la généralisation *scolastique* n'a pas été faite avec la délicatesse et la prudence nécessaires, qu'elle fut *trop souvent a priori*, et que le traité des sacrements en général *a besoin d'être retouché*, non certes sur les points fondamentaux et définis, mais sur plus d'un détail de l'enseignement reçu.» Evidemment, la restriction contenue dans cette dernière phrase est de l'eau bénite de cour pour essayer de sauver la dogmatique officielle de Rome; mais elle ne trompera personne. Car, du moment que ce que Rome enseigne et impose aujourd'hui comme *dogme*, n'est que de la scolastique et de la scolastique illogique, *a priori*, hors de propos, etc., ce dogme n'est pas un dogme.

Mais ne nous bornons pas à ces considérations générales. Entrons dans quelques détails.

M. Pourrat dit (p. 260): «Le christianisme étant une religion vivante, sa règle de foi doit être aussi vivante, et c'est l'autorité de l'Eglise.» Comme je viens de le dire, l'autorité de l'Eglise est, pour M. Pourrat, l'autorité du pape; Eglise et pape, c'est tout un. Première erreur. — En outre, M. P. confond la règle de la foi avec la religion, et la religion avec les âmes religieuses. Ce qui vit réellement, ce sont les âmes et non l'abstraction que nous exprimons par le mot: «religion»; sans les personnes qui pratiquent la religion, que serait la religion? Une abstraction, non une vie. La religion vraie doit être, comme la vérité, divine, immuable, éternelle; et les âmes qui en vivent, doivent en vivre sans cesse, en se perfectionnant sans cesse. Ce n'est pas la religion qui est en mouvement, mais c'est elle qui met les âmes en mouvement. M. Pourrat doit connaître la thèse de Dieu moteur immobile. La religion divine et vraie est, comme son auteur, un moteur immobile.

Elle ne doit pas changer, mais les âmes qui vivent d'elle et qui sont mues par elle doivent se mouvoir et se perfectionner constamment. — Quant à la règle qui aide à connaître la religion objective et les enseignements historiques de J.-C., elle doit aussi, comme toutes les règles vraies et justes, être soustraite aux changements et aux caprices des hommes, des théologiens surtout. La règle des logarithmes est immuable; a fortiori la règle de la foi divine. Comment une règle réglerait-elle si elle n'était pas elle-même réglée et fixe?

« Le progrès dogmatique est possible et même nécessaire, dit M. Pourrat, lorsqu'il est guidé par une autorité infaillible qui vit, car la vie est dans le mouvement ». — D'abord, il n'y a pas de progrès dogmatique proprement dit; il y a progrès des individus, des Eglises, des esprits, dans la connaissance des dogmes, mais non dans les dogmes mêmes. — Ensuite, l'autorité infaillible est celle du Christ, qui a enseigné ses dogmes. Elle suffit, et n'a aucun besoin d'être complétée par la prétendue infaillibilité d'un homme toujours ignorant. Le Christ vit dans l'Eglise et dans les âmes; donc son autorité infaillible est vivante. Elle n'a besoin ni de celle du pape, ni de celle d'aucun homme. — Enfin, « la vie est dans le mouvement », dit-on. Attention! Il y a mouvement et mouvement. Tel mouvement n'est qu'une dislocation des éléments vitaux, et cette dislocation mène à la mort. La nouvelle dogmatique ultramontaine est manifestement une dislocation des Evangiles, qu'elle fausse, et de la Tradition universelle, qu'elle fausse plus encore. On voit où elle mène fatalement.

M. Pourrat a eu un bon « mouvement », lorsqu'il a écrit (p. 229) que le dogme catholique n'est pas une doctrine « purement humaine ». Mais il a eu un très mauvais « mouvement », lorsque, deux pages plus loin, il a prétendu que, dans « les questions dogmatiques », nous devons nous tenir « du côté de la majorité ». Y a-t-il une majorité dans les choses divines? Les enseignements divins de J.-C. sont-ils à la merci d'une majorité? Etrange. Non moins étrange, cette assertion que « le dogme est une expression de la pratique traditionnelle de l'Eglise » (p. 319). M. Pourrat sait incontestablement qu'il n'y a pas de pratique traditionnelle *de l'Eglise*, mais qu'il y a, dans les diverses Eglises particulières, mille *pratiques* appelées faussement traditionnelles et qui sont les unes de telle localité, les

autres de telle époque; la pratique est chose essentiellement changeante, parce qu'elle dépend de circonstances toujours changeantes. M. Pourrat ne l'avoue-t-il pas, lorsque parlant du dogme de l'efficacité de l'*opus operatum* (car, pour lui, cette formule théologique du moyen âge semble être un dogme), il dit (p. 150): «Le dogme entra ainsi dans une phase nouvelle, toute métaphysique, et qui n'est pas encore close aujourd'hui.»

Nos lecteurs ne savent que trop combien la nouvelle école ultramontaine a perdu la notion catholique du *dogme*, en le confondant avec la *théologie*, qu'elle appelle, pour faire illusion, *théologie dogmatique*. Elle a altéré aussi la notion de l'Eglise. M. Pourrat dit (p. 367): «L'Eglise c'est J.-C. continuant à enseigner le monde et à sanctifier chacun de nous par ses sacrements.» Phrase amphibologique. Le sens ultramontain est que, quels que soient les enseignements de Rome et quelles que soient ses pratiques dites sacramentelles, c'est J.-C. qui les ratifie, comme si la théologie et les cérémonies de Rome provenaient de J.-C. même. Tandis que là vérité est que Rome et l'Eglise tout entière devraient se conformer aux purs enseignements sans y adjoindre des explications souvent erronées, et se borner aux sacrements de J.-C. tels que les Ecritures et la tradition universelle nous les font connaître, sans y ajouter des cérémonies souvent grotesques. Là, on fait de l'Eglise une autorité absolue et illimitée, puisqu'on la dit divine; ici, elle n'est qu'une dépositaire des enseignements, des préceptes et des sacrements de J.-C., dépositaire qui les transmet au monde, avec la foi que J.-C. parle toujours en eux et agit toujours en eux, que sa parole et son action suffisent à sanctifier quiconque veut être sanctifié, et que par conséquent les explications des théologiens, en majorité ou non, ne peuvent jamais être imposées comme des dogmes. Là, les dogmes sont les résultats des discussions des théologiens et des définitions des papes; ici, les enseignements confiés à son Eglise pendant sa vie terrestre.

3° Le point de vue général de M. Pourrat étant connu, indiquons son procédé.

Il déclare d'abord (p. VII) «qu'il y a entre les données scripturaires et patristiques et *les définitions sacramentaires du concile de Trente* une conformité suffisante pour satisfaire tout esprit raisonnable». M. Pourrat ne prouve pas cette

«conformité»; il ne fait que la supposer. Mais on voit par cette première déclaration que son point de départ, sa première source dogmatique, est le concile de Trente. Il l'avoue d'ailleurs explicitement plus loin (p. XIII), en disant: «Nous ne pouvions faire ce travail qu'à la condition d'expliquer *dès l'abord* les décrets du concile de Trente.» Or, quand on connaît l'histoire du concile de Trente, comment et par qui il a été conduit, les oppositions qui lui ont été faites jusque dans le sein de l'Eglise romaine, comment peut-on partir de là comme d'une base pour établir la doctrine catholique?

M. Pourrat comprend très bien que, les dogmes du concile de Trente une fois pris pour base du catholicisme, il doit démontrer qu'ils sont, non pas *identiques* (il n'ose pas employer ce mot), mais *conformes, suffisamment* conformes, à l'enseignement des Ecritures, des Pères et de la Tradition ecclésiastique. Or, fait-il cette démonstration? Il la tente, oui, mais il n'y arrive pas.

En effet, il reconnaît qu'entre les textes des Ecritures sur les sacrements et les définitions du concile de Trente, il y a une très grande distance: c'est cette distance qu'il faut franchir, et c'est pour la franchir qu'a été inventée la fameuse théorie newmanienne de l'*évolution*. Voyons donc cette évolution et ses étapes.

Généralement (j'en donnerai la preuve plus loin), avant St. Augustin, on s'en tient aux simples affirmations des Ecritures; les premiers Pères sont très modérés et ils n'ont pas le moindre pressentiment de ce qu'on affirmera à Trente. C'est Augustin qui, *le premier*, lance une définition, une explication, une distinction. C'est lui l'inventeur! Mais son invention est loin d'être claire. Il faut la compléter. C'est au moyen âge que l'opération a lieu, timidement aux XI^e et XII^e siècles; mais, au XIII^e, Thomas d'Aquin tranche dans le vif, grâce à l'aristotélisme qu'il sait manier. Malheureusement, un certain Scot lui fait opposition, et toute l'école franciscaine applaudit Scot. On se dispute, on se dispute encore; Cano, Suarez, Vasquez, Catarin, Cajetan, Bellarmin, Morin, etc., brouillent tout par leurs contradictions. C'est toujours l'évolution. Le fameux concile de Trente, trop modéré, n'a rien tranché de fait; ses expressions sont des mailles trop larges à travers lesquelles on peut faire passer le *oui* et le *non*. Tels sont cependant les dogmes *catho-*

liques auxquels « la règle de foi vivante » a abouti. Quiconque les nie, est hérétique ! C'est Dieu qui les a définis à Trente ! Ces dogmes sont-ils définitifs et n'évolueront-ils pas, eux aussi ? S'ils n'évoluent pas, que devient la théorie newmanienne de l'évolution ? n'aurait-elle été inventée que pour sauvegarder le passé et le concile de Trente ? Et s'ils évoluent, ils ne sont donc pas plus définitifs que les formules des théologiens antérieurs ? Cruelle énigme !

Que tel soit le procédé suivi par M. Pourrat, en voici quelques preuves.

En ce qui concerne le « caractère sacramentel », auquel Rome attache tant d'importance pour essayer d'expliquer les prétendus droits qu'elle attribue à sa hiérarchie, M. Pourrat avoue que Saint Optat ne l'a pas encore connu : « Sa doctrine est loin d'être aussi complète que le sera celle de St. Augustin. *Il a manqué à l'évêque de Milève la doctrine du caractère* (p. 123) ... Combien St. Augustin sera plus précis ! » Parlant des Pères du III^e siècle, M. P. dit (p. 198) : « Ce serait se méprendre que de voir dans cette terminologie un enseignement proprement dit sur le caractère sacramentel. Les auteurs de cette période primitive ne font *aucune distinction* entre les effets du baptême ... La distinction formelle entre la grâce et le caractère est donc *inconnue à cette époque*. St. Augustin sera le *premier* à la faire nettement (p. 199) ... La distinction entre le caractère et la grâce n'est pas encore claire (au IV^e siècle). L'honneur de l'avoir totalement faite revient décidément à St. Augustin. Mais combien la doctrine de St. Ambroise et celle des Pères grecs est prégnante (*sic*) ! Il sera facile à l'évêque d'Hippone d'en tirer une véritable *théologie* du caractère sacramentel (p. 205). » — Remarquez, dans cette dernière phrase, le mot « *théologie* » ; le caractère n'est pas encore un « dogme ». C'est pour plus tard. — « La doctrine augustinienne, continue M. P., contient pourtant encore quelques imprécisions. Au lieu de considérer toujours le caractère comme un *effet* du sacrement, St. Augustin appelle parfois caractère le *rite* sacramentel lui-même (p. 210). » — Qui fera disparaître ces imprécisions ? Est-ce Pierre Lombard, en distinguant dans le sacrement trois parties : le rite extérieur, la grâce *et le caractère*, qu'il appelle simplement « *ornatus animæ* » ? Pas encore. M. P. dit : « Les auteurs du XII^e siècle, entre autres P. Lombard et Gratien,

n'ont pas su trancher la controverse des ordinations simoniaques, parce qu'ils ne parlent pas du caractère... Ce fut le développement du dogme de l'efficacité sacramentelle qui mit pleinement en lumière, au début du XIII^e siècle, la doctrine des trois caractères... L'entier (?) développement de la doctrine du caractère sacramentel était accompli à cette époque. Le pape Innocent III († 1216) expose un enseignement précis sur le caractère *baptismal*; son deuxième successeur Grégoire IX († 1241) mentionne le caractère de l'*ordination* et Alexandre de Halès († 1245) systématise la doctrine traditionnelle (!) des trois caractères et *prépare* ainsi l'œuvre de St. Thomas (p. 218)... Les preuves (?) alléguées par Alexandre de Halès pour démontrer l'existence des trois caractères, sont l'enseignement *commun* (!?), l'autorité (?!) de Denys l'aréopagite, et les raisons de convenance (?) déduites soit des *comparaisons* (N. B.) dont se sont servis les Pères quand ils parlaient du caractère, soit des trois prérogatives du Christ, Seigneur, Roi et Prêtre, auxquelles correspondent les trois caractères par lesquels l'homme devient le disciple, le soldat et le ministre de J.-C.» (p. 219). On voit que de simples *comparaisons* ont été transformées en *raisons*, malgré le proverbe: «comparaison n'est pas raison».

Bien entendu, je n'examine pas ici en elle-même cette théorie du caractère dans le sens ultramontain, laquelle ne tient pas debout; je veux simplement constater le procédé de M. P. pour essayer de montrer la conformité des données très générales et si rationnelles de l'ancienne Eglise catholique avec les dogmes du concile de Trente. Nous en étions à Thomas d'Aquin. Est-ce fini? Non. M. Pourrat ajoute (p. 223): «Lorsque, au XIII^e siècle, la doctrine des trois caractères fut *totale-ment développée*, les théologiens *essayèrent de dire ce qu'est le caractère sacramentel en lui-même.*» Ainsi, le développement total était accompli, et les théologiens ne savaient pas encore ce que ce caractère était en soi! C'est alors qu'ils essayèrent de le dire! M. Pourrat expose très naïvement leurs élucubrations grotesques; il avoue que Cajetan ne s'est pas gêné pour dire alors que «*l'enseignement de l'Eglise* sur le caractère sacramentel *n'était pas ancien*» (p. 222); et c'est ce même enseignement qu'il s'agit de faire passer pour l'enseignement objectif de J.-C. même! N'est-ce pas se jouer de l'histoire et de la logique?

Bref, M. Pourrat conclut ainsi (p. 226-227): « Les *fidèles*, par le caractère, *sont donc revêtus d'un sacerdoce semblable à celui de Jésus*. Et comme ce sacerdoce dérivé est nécessairement à l'image du sacerdoce principal, il s'ensuit que, par le caractère, *le chrétien* acquiert une ressemblance avec le Christ Souverain prêtre... *Tous les chrétiens participent ainsi au sacerdoce de Jésus*. » Ce serait parfait, si cet effet n'était pas attribué à un caractère qu'on dit être distinct de la grâce et que nul, pas même le concile de Trente, ne définit. Mais M. P. avoue le sacerdoce général de tous les chrétiens. Malheureusement, tout en déclarant ce sacerdoce *semblable à celui de Jésus*, il l'escamote dans la phrase suivante, en le réduisant à une simple *capacité* de recevoir les sacrements! « Les simples fidèles, dit-il, participent au sacerdoce de Jésus *pour devenir capables de recevoir les sacrements, les prêtres seuls y participent activement*. » Comment M. P. prouve-t-il cette restriction? Si un simple payen est, comme tel, capable de recevoir le baptême, pourquoi un caractère serait-il nécessaire pour recevoir les autres sacrements? pourquoi la grâce baptismale ne suffit-elle pas à donner cette capacité, et pourquoi faut-il, en outre, un caractère baptismal? Et de quels sacrements le caractère de la confirmation rend-il capable celui qui le reçoit? Le non-confirmé ne peut-il pas recevoir tous les autres sacrements sans être « orné » du caractère de la confirmation? M. P. se garde bien de nous renseigner sur tous ces points et de justifier sa distinction.

Le procédé qu'il a suivi pour essayer de montrer la conformité des enseignements du concile de Trente sur l'intention du ministre et sur celle du sujet avec la doctrine de l'Ecriture et des Pères, est la même. Il reconnaît que, dans les premiers siècles, « la doctrine de l'intention était à l'état *implicite* » (p. 319). Il ajoute: « St. Augustin, *le premier*, a ébauché une *théorie* de l'intention du ministre et de celle du sujet du baptême; on ne sera pas surpris si le saint docteur *n'est pas arrivé au résultat définitif*. Il a du moins posé les principes à l'aide desquels Hugues de St. Victor, Guillaume d'Auxerre, Alexandre de Halès et St. Thomas ont *formulé complètement le dogme* dans la suite. » Ainsi donc, *le dogme complet et définitif* est l'œuvre de ces cinq théologiens: Augustin d'abord, l'ébaucheur, puis les quatre docteurs des XII^e et XIII^e siècles.

C'est là ce que M. P. appelle *la tradition, l'Eglise, le dogme catholique* !

Pour qui nous prend-on ? Comment peut-on croire la mentalité catholique assez inférieure, assez illogique, pour considérer comme équivalences des choses si inéquivalentes, pour confondre cinq docteurs avec la tradition catholique et *vice versa*, pour les identifier avec l'Eglise, et pour qualifier de dogme divin leur théorie irrationnelle ?

Les fausses équivalences de ce calibre abondent dans le volume de l'honorable professeur du grand séminaire de Lyon, et je regrette que la place ne me permette pas de les signaler ici.

4° Je n'en recommande pas moins très vivement ce volume aux lecteurs sérieux, capables d'en percevoir les erreurs. Je le crois très apte à ouvrir les yeux d'un grand nombre, en ce sens qu'il leur présentera le tableau scandaleux — l'épithète n'est pas trop forte — des disputes et de la logomachie des théologiens moyenâgesques, de ceux du moins qui ont voulu tout savoir, analyser jusqu'à la subtilité les mystères les plus difficiles dont ils ne possédaient même pas la simple définition, dévoiler les profondeurs du ciel et de la vie divine, quand ils n'avaient qu'une connaissance à peine élémentaire des choses terrestres et humaines. S'il est une matière sur laquelle les théologiens aient changé et aient affirmé le *oui* et le *non*, c'est certes celle des sacrements : ce qu'ils ont appelé la matière, la forme, le caractère, la grâce, la production de la grâce, l'intention du ministre, celle du sujet, l'*ex opere operato*, etc., tout cela a été embrouillé comme à plaisir par les différentes écoles théologiques, et c'est cet embrouillamini que l'Eglise romaine cherche aujourd'hui à imposer à ses adhérents ! Les penseurs se détournent de ces subtilités stériles, de ces tautologies et de ces fausses équivalences que les naïfs prennent pour des explications profondes et qui ne sont que des erreurs mal dissimulées. Les esprits railleurs y puisent matière à ricaner contre le christianisme, et ils ne sont que trop bien servis.

Tout chrétien sérieux en conclura qu'il n'est que temps de réformer une telle théologie, de sortir de ces impasses et de ces quiproquo, de faire enfin de la théologie une science par

l'application des méthodes scientifiques et des règles positives de l'exégèse et de la philologie, de la critique philosophique et historique, aux choses religieuses et ecclésiastiques, à l'étude de la Bible, des Pères et de l'histoire des Eglises.

5° Que l'auteur me permette de lui exposer encore quelques griefs.

Ne peut-on pas l'accuser de *superficialité*, lorsqu'il répète à plusieurs reprises la phrase: *lex orandi, lex credendi*, comme si le dogme objectif pouvait être solidaire des sentiments subjectifs du cœur et dépendre des expansions de la prière? — lorsque, tout en reconnaissant que le *Décret aux Arméniens* n'a pas la valeur d'une définition conciliaire, il le tient cependant pour un « document officiel de l'Eglise » et comme « souverainement respectable » (p. 47)? Ce qui est du pape Eugène IV est-il de l'Eglise, et ce qui est rempli d'erreurs manifestes peut-il être souverainement respectable?

Ne peut-on pas voir des *méprises* là où l'auteur prétend que Clément de Rome « dut intervenir » dans les affaires de l'Eglise de Corinthe (p. 291), lorsqu'il est attesté que c'est *l'Eglise de Rome* qui a adressé à l'Eglise de Corinthe l'épître dite de Clément? — là où l'auteur, partant du fait que le pape Calliste a prétendu avoir reçu du Christ par St. Pierre le pouvoir des clefs, a tenu pour nulles les protestations d'un Hippolyte, d'un Tertullien et de leurs partisans, et a confondu Calliste avec l'Eglise, en disant: « *L'Eglise* (!) avait donc conscience d'être la dépositaire d'un pouvoir illimité (!) de remettre les péchés » (p. 289)? De la conduite du pape Calliste (dont il oublie la vie scandaleuse et les doctrines suspectes), il conclut que « seule la hiérarchie est dépositaire du pouvoir des clefs et peut en user *comme bon lui semble* » (p. 104). Ces dernières paroles, que rien ne justifie, n'ouvrent-elles pas la porte à tous les empiétements et à tous les abus de la hiérarchie et notamment de la curie romaine? Est-ce là l'esprit de l'ancienne Eglise catholique, des conciles et des canons conciliaires? — M. P. ne se méprend-il pas, quand, de ce que les sacrements sont objectivement efficaces, il conclut à la formule *ex opere operato*, « indépendamment des dispositions subjectives du ministre *et de celles du sujet* » (p. 85)? Cette formule prise dans son sens obvie ne favorise-t-elle pas la doctrine de

la production physique de la grâce par le rite même? Comment M. P. peut-il voir dans la discussion de pareilles questions, si favorables au matérialisme, un « immense progrès dogmatique » (p. 87)? Comment ne trouve-t-il pas ridicules les théologiens qui discutèrent ce problème « depuis le XIII^e siècle jusqu'au concile de Trente », et ceux qui le discutent même encore maintenant? Comment n'a-t-il pas un mot de reproche contre Bellarmin, lorsque celui-ci amoindrit le rôle des dispositions du sujet jusqu'à les comparer au rôle de la sécheresse dans la combustion du bois ¹⁾? Ne fait-il pas d'ailleurs lui-même l'aveu suivant: « La raison a toute sorte de difficultés à concevoir cette activité que posséderait le sacrement, et qui le rendrait capable de produire *physiquement* un effet transcendant, la grâce (p. 169) ... Le système de la causalité physique demeure *déroutant pour l'esprit*. Mais ce qui est *plus grave*, c'est qu'il paraît être en opposition avec la doctrine théologique de la réviviscence des sacrements ». Cette page 172-173, que je regrette de ne pouvoir citer entière, est excellente. Mais comment ce bui est déroutant pour l'esprit, peut-il être représenté comme un « immense progrès »?

N'y a-t-il pas aussi méprise, lorsque M. P. affirme, sans condition et d'une manière absolue, que « les actes de l'Eglise sont en réalité les actes du Christ même (p. 127) », et cela parce que le Christ continue à sanctifier le monde? Que le Christ frappe à la porte des cœurs et cherche à les améliorer par les saintes pensées, nul chrétien n'en doute; mais peut-on en conclure que tous les fidèles et tous les membres de la hiérarchie, en un mot l'Eglise, fassent des actes « qui sont en réalité les actes *du Christ même* »? M. P. confond l'Eglise et le Christ.

Je vais plus loin. Ne peut-on pas reprocher à l'honorable professeur de *se contredire*, lorsque, d'une part, il affirme dans les simples fidèles un sacerdoce semblable à celui de J.-C., et qu'il dit (p. 102): « Les fidèles sont l'Eglise, l'Eglise c'est J.-C. et J.-C. est toujours exaucé par son Père », et lorsque, d'autre part, il représente ce sacerdoce des fidèles comme une théorie

¹⁾ « La sécheresse du bois est la condition et non la cause de sa combustion. De même, les dispositions du sujet sont la condition *sine qua non* de la production de la grâce, elles n'en sont pas la cause » (p. 85).

montaniste et une doctrine excentrique (p. 292)? — N'y a-t-il pas contradiction à affirmer, d'une part, comme il vient de le faire, que les fidèles sont l'Eglise, et, d'autre part, à n'admettre que les évêques comme « les dépositaires du pouvoir des clefs » (p. 138 et 217), comme si les clefs n'avaient pas été données par le Christ, premièrement à toute Eglise, selon l'expression de Bossuet? — N'y a-t-il pas contradiction à faire de Thomas d'Aquin un Maître en quelque sorte incomparable, et à reconnaître qu'Albert le Grand et lui se sont permis des affirmations « à l'encontre de l'histoire » (p. 75)? — N'y a-t-il pas contradiction à déclarer *d'institution divine* des sacrements dont la matière et la forme auraient été, de fait, non seulement modifiées, mais déterminées par l'Eglise (p. 72 et 74)? Si, de fait, le pape Eugène IV a modifié la matière et la forme de plusieurs sacrements, un autre pape ne pourrait-il pas les modifier encore et même instituer des sacrements nouveaux? Où s'arrêterait-on? — M. P. avoue « les subtilités de l'Ecole » (p. 44). Il avoue, de plus, que c'est au moyen âge et « par les théologiens scolastiques » que s'est opéré le développement des doctrines sacramentaires (p. IX). Il dit expressément (p. 48) : « Ce sont les *théologiens des XII^e et XIII^e siècles* qui ont fixé la doctrine de la composition du rite sacramentel. *St. Augustin a commencé* le travail, surtout pour le baptême; *P. Lombard l'a achevé*, et les théologiens du XIII^e siècle lui ont donné sa *forme définitive*, en appliquant aux sacrements *l'hylémorphisme aristotélicien*. » Si encore l'aristotélisme n'était entré que dans la théologie et comme élément purement philosophique, mais on sait que cette théologie est devenue dogmatique et qu'elle a « déterminé les conditions de la *validité des sacrements* et les éléments *essentiels à chacun d'eux* ». M. P. le dit expressément (p. 68); il ajoute même que les théologiens qui ont fait cette « détermination », l'ont faite *en négligeant l'étude de l'histoire et par des raisonnements a priori*. Où sont les « subtilités de l'Ecole », si elles ne sont pas là?

Je trouve M. P. beaucoup mieux inspiré, lorsqu'il avoue la confusion des ordinations romaines, notamment celles du pape Constantin, du pape Formose, et lorsqu'il rapporte les paroles d'Auxilius raillant « la discorde intestine de l'Eglise romaine, *de ordinationibus, exordinationibus et superordina-*

tionibus romanorum Pontificum, et ordinatorum ab eis ex-ordinationibus et superordinationibus » (p. 215).

Un bon mot de M. P. est celui-ci. A propos de toutes ces discussions moyenâgesques, il s'écrie (p. 178): « Comment a-t-on pu dire que la pensée était enchaînée dans le catholicisme? » Effectivement, pour se lancer dans les subtilités les plus déraisonnables et les plus fantastiques, les théologiens n'ont jamais été enchaînés, dès qu'ils travaillaient pour Rome; on peut même dire qu'ils ont été *déchaînés*. Ce n'est qu'aujourd'hui, lorsqu'ils travaillent pour la science et pour la restauration du vrai christianisme, qu'ils sont enchaînés par l'*Index*. Je ne crois pas que M. P. soit jamais du nombre.

E. MICHAUD.