

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

Band: 17 (1909)

Heft: 66

Artikel: Les courants théologiques en France au XIXe siècle

Autor: Michaud, E.

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-403728>

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: 01.02.2026

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

LES
COURANTS THÉOLOGIQUES
EN FRANCE AU XIX^e SIÈCLE.

Divisons le XIX^e siècle en trois parties: la première, de 1801 à 1830; la deuxième, de 1830 à 1870; la troisième, de 1870 à 1900. La brièveté de chaque période nous permettra de la mieux analyser et de la mieux comprendre. D'ailleurs, on verra que les choses et l'esprit de chacune ont un aspect propre, et qu'ainsi cette division n'est point arbitraire, mais que, outre sa commodité pour faciliter l'observation, elle est fondée.

I.

1801-1830.

Si l'on considère ce qu'étaient l'Eglise et la théologie en France en 1801, ce que la Révolution de 1789, la Constituante, la Législative, la Convention, puis les régimes suivants jusqu'à l'Empire, ont fait dans le monde religieux et ecclésiastique, en un mot ce que le XVIII^e siècle finissant a légué et imposé à l'Eglise du commencement du XIX^e, on constatera, avec évidence et avant tout, trois choses: 1^o la prédominance d'un courant papiste sur tout autre courant; 2^o la place énorme occupée dans l'esprit du clergé et des fidèles par les préoccupations temporelles, soit politiques, soit sociales, en vue de reconstituer pratiquement et socialement l'Eglise et la religion, si ébranlées par les événements de la Révolution et surtout de la Terreur; 3^o un courant nouveau, le courant romantique, qui introduit peu à peu en théologie un sentimentalisme d'ima-

gination, individualiste en apparence, mais, en réalité, surtout moyenâgeuse et papiste, donc hostile au gallicanisme et à l'université; avec lui va commencer la vraie Révolution ecclésiastique.

Premièrement, *prédominance du courant papiste*. Voici pourquoi. — Depuis la Réforme du XVI^e siècle, l'autorité du pape n'a fait que grandir en France. Est-ce le fait de l'habileté des papes et des jésuites, de la maladresse du clergé gallican et des parlements, de la faiblesse des rois qui n'ont pas su défendre leur puissance, de l'indifférence du grand public qui n'a pas pris cette question au sérieux? Sans aucun doute, ces raisons et d'autres encore ont produit le fait en question.

Depuis le XVI^e siècle, en effet, donc dans le cours des XVII^e et XVIII^e siècles, les affaires religieuses et théologiques ont été disposées de telle sorte que des conflits de juridiction et des questions de dogme ou de discipline, voire même de liturgie, ont constamment surgi sans laisser le moindre répit aux esprits. La vivacité des débats était telle qu'on réclamait de part et d'autre des solutions, sous prétexte de tranquilliser les âmes; et quel juge invoquait-on pour trancher les difficultés? Le pape. C'est ainsi que le pape a été transformé en juge des doctrines, de la discipline, de la morale et de la liturgie, donc en maître des consciences. La tactique était ancienne; elle a été pratiquée dès le IX^e siècle et pendant tout le moyen âge. Mais à partir du XVI^e siècle, elle est devenue visible et de tous les instants. S'agissait-il d'un livre discutable, d'une thèse qui innovait, d'une prétention qui blessait certains esprits — toutes choses journalières et à la portée de tout le monde — vite on en appelait à Rome, et Rome prononçait, en exigeant d'abord l'obéissance extérieure, puis l'intérieure, puis la croyance, croyance de droit ecclésiastique d'abord, puis de droit divin. En sorte que, *de fait* (je ne dis pas de droit), le pape était devenu peu à peu juge infaillible ou tenu pour tel, et détenteur de la juridiction universelle dans toute l'Eglise et sur toute l'Eglise, et cela bien avant la définition du 18 juillet 1870. On était déjà habitué à ce point de vue, en plein gallicanisme, à la suite des discussions jansénistes, en ce sens que même les gallicans et les jansénistes, qui repoussaient l'infaillibilité et l'omnipotence papales, admettaient pourtant sa primauté et

son autorité comme choses de droit divin (du moins généralement) et professaient la nécessité de rester uni au siège de Rome.

Cette nécessité de rester uni au siège de Rome s'est fait particulièrement sentir à l'occasion de la constitution civile du clergé. Les réfractaires (ou anticonstitutionnels) étaient fanatiques à proclamer cette nécessité; les constitutionnels étaient, au contraire, fort embarrassés: ils obéissaient à l'Etat et à la constitution, mais ils déclaraient en même temps vouloir être fidèles à l'Eglise et à Rome (c'était tout un pour eux), et ils professaient pour le pape, qu'ils appelaient le chef de l'Eglise, une vénération sincère. On peut même dire que l'acuité et la violence de la Révolution ont été provoquées en grande partie par cette obstination du clergé à vouloir rester uni à la papauté; car si le clergé avait marché pacifiquement avec les législateurs, l'Etat n'aurait eu aucune prise sur lui, et la pratique de la religion et du culte aurait suivi son cours comme auparavant. C'est la doctrine du pape, chef étranger de l'Eglise de France, qui a fomenté la discorde.

Donc la doctrine qui dominait l'Eglise et la théologie à la fin du XVIII^e siècle, était la nécessité d'être uni au pape. Napoléon I^{er} l'a bien compris; aussi a-t-il voulu faire un concordat avec le pape. Sans doute son désir eût été de limiter l'autorité de ce dernier, mais les accroissements et les empiètements des derniers siècles rendaient la chose très difficile. D'ailleurs, lui aussi, il a été maladroit, et en donnant occasion au pape de transformer les diocèses de France, de faire des évêques en charge ce que bon lui semblait, de les obliger même à démissionner malgré eux, etc., il n'a fait qu'augmenter la puissance papale et fortifier le courant ultramontain. C'est un des côtés néfastes du concordat et de la politique de Napoléon I^{er}.

Il est aussi à considérer que l'institution de la papauté était devenue comme un besoin non seulement en France, mais dans tout l'occident catholique, notamment pour les peuples latins. Il n'y a pas de pape slave, ni de pape scandinave. C'est un titre de fierté pour les sujets du pape que le représentant de Dieu sur la terre, la grande force conservatrice et autoritaire de ce monde, en religion et en politique, soit l'un d'entre eux. Que de politiciens qui ne croient nullement au

droit divin du pape, soutiennent cependant son pouvoir et son influence, uniquement à ce point de vue conservateur et politique! La vanité tient lieu de droit divin.

Secondement, *politique ecclésiastique et cléricalisme politique*. — On comprend que clergé et fidèles, évêques et prêtres, au sortir de la tourmente révolutionnaire, se soient préoccupés de reconstituer l'Eglise et l'administration ecclésiastique sur une base solide. Ils ont, dans ce but, fait flèche de tout bois. La politique et les affaires temporelles les serraient de toutes parts; ils s'en sont servis pour sauvegarder leurs intérêts et consolider les affaires religieuses. Bien entendu, ils n'ont pas manqué d'y faire intervenir le pape, ce pape auquel ils tenaient comme à la pierre fondamentale de leur édifice. La pierre angulaire n'était plus le Christ, mais celui qu'ils considéraient comme le vicaire et le continuateur du Christ. De là le cléricalisme politique; de là le pape reconnu comme le chef absolu de l'Eglise, pour tout ce qui concerne les intérêts de l'Eglise; qu'il s'agisse de politique, de questions sociales ou morales, de dogme ou de liturgie, peu importe. Le pape est le chef, le restaurateur, le boulevard, la colonne inébranlable; c'est sur lui qu'il faut s'appuyer en tout et pour tout.

Tel était l'esprit qui régnait sinon chez tous les catholiques français, du moins chez le plus grand nombre.

Quelques défenseurs du droit divin des évêques faisaient opposition au concordat, et ne pouvaient admettre que des évêques fussent en quelque sorte cassés à gages sur le bon plaisir du pape et du chef de l'Etat. Mais cette *Petite Eglise* était trop peu nombreuse pour tenir en échec la marée ultramontaine toujours montante. Il va de soi que le monde officiel chercha de son mieux à la discréderiter.

Nombre d'évêques d'ancien régime étaient restés fidèles à la dynastie bourbonienne, même après le concordat. Ils étaient gallicans après 1801 comme avant; mais le gallicanisme très dégénéré de cette époque était si rempli de pratiques ultramontaines que ce n'était plus guère qu'un gallicanisme de nom. On était ultramontain de fait, en ce sens que l'on était déjà incapable de résister à la papauté, quoi qu'elle enseignât et quoi qu'elle fît. J. de Maistre et de Bonald avaient publié en 1796, l'un des « Considérations sur la France et sur la Ré-

volution», l'autre une «Théorie du pouvoir politique et religieux». Celui-là enseignait que, le pape étant le représentant de Dieu sur la terre, ses avis et ses directions doivent être considérés comme émanant de la Divinité. Il prétendait démontrer cette doctrine par l'histoire et prouver que la papauté, au moyen âge, a été utile par son influence générale à la formation et au maintien de l'ordre social. Le pape seul est la clef de voûte de la société et de l'autorité. Selon de Bonald, il n'y a de vraie politique que la politique théocratique, fondée sur une législation dont Dieu est l'auteur. Bonald voulait ramener le XIX^e siècle à la royauté et à la foi du moyen âge.

On le voit, déjà en 1796, déjà dans ces deux écrivains, le moyen âge apparaissait comme une époque modèle, dans laquelle on devait chercher l'idéal.

Cette résurrection et cette réhabilitation du moyen âge allaient être mises à la mode avec un élan nouveau par l'école romantique. Il y a eu une école romantique en théologie, peut-être plus encore qu'en littérature et en art. Tout se tient dans les choses de cette époque. Certes, ni de Maistre, ni de Bonald n'étaient des disciples de Rousseau, et cependant ils tournaient déjà leurs regards vers une société autre que celle qu'ils avaient sous les yeux, vers ce moyen âge que l'école romantique littéraire, issue de Rousseau, allait idéaliser.

Troisièmement, *courant romantique*. L'ouvrage publié par Chateaubriand en 1802 sur le «Génie du Christianisme», a été un événement. Ce fut l'entrée en religion du romantisme même. Jusque-là, cette doctrine nouvelle était restée dans le domaine littéraire et politique; la fête de l'Etre suprême avait bien été un essai de mise en œuvre de la religion naturelle de Rousseau. Mais cet essai n'avait pas réussi. Chateaubriand, en voulant montrer que les aspirations naturelles de l'homme trouvaient leur satisfaction dans le christianisme, introduisait du même coup le romantisme dans la théologie catholique (car par christianisme il entendait naturellement le catholicisme). Ce n'était encore, il est vrai, que l'antichambre; mais bientôt le romantisme pénétrerait dans l'intérieur même de l'édifice et rien ne lui serait étranger. Que Chateaubriand ait lu Rousseau avant 1802 et qu'il ait puisé en lui son sentiment du moi, son besoin d'émancipation, sa sensibilité maladive, sa mélancolie

inapaisable, son féminisme débordant, cela est évident. Mme de Staël, fondatrice aussi du romantisme, était aussi disciple de Rousseau et plus profondément encore, non toutefois par son style, mais par son individualisme protestant; petite-fille d'un pasteur protestant, elle était encore plus à même qu'un catholique breton d'ouvrir son âme au libre examen et au libre sentimentalisme. Benjamin Constant, à sa suite, devait aussi venir à la rescousse, moins encore par son «Adolphe» que, en ce qui concerne la théologie, par son ouvrage sur «la Religion» (1824-1830). Mais n'anticipons pas.

Le romantisme n'est nullement la négation de la raison et de l'intellectualisme, mais leur subordination au sentiment, qui devient ainsi la norme et le critère. Ici, le cœur est le maître de la situation. Rousseau a contribué plus que tout autre, au XVIII^e siècle, à opérer cette transformation dans les milieux classiques; il y était porté par son tempérament, par son caractère, par son éducation libre, aussi par son protestantisme. Comme protestant, il pratiquait le libre examen individuel. Au commencement du XIX^e siècle, ce libre examen devint, sous l'influence de Schleiermacher et d'autres, le sentimentalisme religieux protestant. De la sorte, le moi «sensible» ne tarda pas à devenir plus fort que la raison et que la tradition; la théologie du moi et du sentiment se substitua habilement à la théologie intellectualiste et traditionnelle. Chateaubriand entra d'autant plus facilement dans ce courant qu'il y était porté par la prédominance de son imagination désordonnée et de son caractère rêveur. Emancipé du gallicanisme et des traditions, que d'ailleurs il ne connaissait pas, il se porta, lui aussi, vers le moyen âge. Arrangeant l'histoire à sa façon, il y mit un christianisme de fantaisie, vaporeux, imaginé d'après son esthétique. C'était un monde nouveau, où l'on échappait au gallicanisme royal et parlementaire, et où le pape était le meilleur garant. De Maistre et de Bonald avaient déjà fait appel au pape. Bientôt cet appel devait être renforcé par La Mennais, qui, a priori, s'imaginait que le pape pourrait être la voix divine de l'humanité, la base même de la certitude religieuse, le libérateur de l'Eglise, le créateur d'un monde libéral nouveau. Que d'illusions! Il ne tarda pas à s'en apercevoir et à rompre avec Rome, au nom même de la liberté et de la religion. Pendant cette première partie de sa vie, La Mennais ne

fut qu'un autodidacte romantique, rousseauiste et révolutionnaire sans le savoir et sans le vouloir, plus individualiste et plus protestant que tous les protestants qu'il prétendait réfuter avec son universalisme d'apparence et d'imagination. Son rêve était alors le triomphe de la Congrégation, c'est-à-dire de la fraction la plus exaltée du parti ultramontain. Ce que la fameuse Chambre introuvable voulait faire en 1815 et 1816 contre l'université et pour le cléricalisme, La Mennais voulait le faire pour l'Eglise et la religion. Sous Charles X, il fut plus fanatique encore: ses articles dans le «Mémorial catholique», son livre «De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil» (1825-26), effrayèrent une partie de l'épiscopat. C'est l'excès même de son ultramontanisme qui le porta à rompre d'abord avec la monarchie légitimiste, ensuite avec la papauté royaliste, qu'il trouvait l'une et l'autre trop lâches à défendre les intérêts de l'Eglise tels qu'il les comprenait¹⁾. Convaincu que le clergé n'était si faible et si uni au roi que parce que le gouvernement payait le clergé et nommait les évêques, il attaqua le budget des cultes et la nomination des évêques par l'Etat. Ce fut le commencement de sa rupture, laquelle toutefois n'éclata du côté de Rome qu'en 1832, et de son côté à lui qu'en mars 1834.

C'est ainsi que nous le retrouverons, dans la période de 1830 à 1870, à la tête d'une nouvelle école libérale, celle du libéralisme social, dont le développement a lieu surtout présentement²⁾.

Il va de soi que Rome ne pouvait qu'applaudir à tous les publicistes et à tous les théologiens qui, venus de l'ancien régime ou du régime nouveau, du gallicanisme en décadence ou du romantisme en formation, faisaient appel à son autorité et travaillaient à son triomphe. Si Grégoire XVI a condamné La Mennais, c'est par exception et sous l'empire de circonstances particulières et passagères. La Mennais n'était pas pour la papauté un esprit assez sûr; elle voulait mieux, et elle sut tirer de l'entourage même de La Mennais des recrues plus habiles et plus pratiques, comme nous le verrons.

¹⁾ Voir son livre «Du progrès de la Révolution et de la guerre contre l'Eglise» (1829).

²⁾ Lui ont fait écho Léon XIII avec ses encycliques sur le socialisme chrétien, le *Demain* de Lyon, le *Sillon*, l'abbé Naudet, l'abbé Dabry, etc.; en Belgique l'abbé Daens, en Italie dom Murri, etc.

En attendant, on comprend aisément que cette première période fut une période très confuse, de luttes ardentes, quoique dans des données encore flottantes : luttes entre le gallicanisme et le romantisme ultramontain, entre la théologie intellectuelle, plus ou moins traditionnelle, et la théologie mystique, moyenâgesque et fantaisiste, d'autant plus attrayante qu'elle se donnait quelquefois pour libérale.

Dans le camp gallican figurent les survivants de l'ancien régime et du régime révolutionnaire avec l'évêque Grégoire de Blois (démissionnaire en 1801), les sulpiciens avec l'abbé Emery, Maury, de Pradt, de Broglie, d'Astros, l'évêque Bernier d'Orléans, Duvoisin de Nantes, de Barral de Tours, de Boulogne de Troyes, Frayssinous, La Luzerne, quelques laïques comme Portalis qui travailla au concordat, Montlosier qui, en 1825 et 1826, dénonça énergiquement le péril jésuitique. Rien n'est intéressant comme l'histoire de la négociation du Concordat de 1801 et celle du concile de 1811, comme caractéristiques de la théologie dégénérée de cette époque, notamment dans la question de la prétendue nécessité des bulles du pape pour l'institution des évêques. La notion de l'Eglise y apparaît avec toutes ses erreurs. La théologie de ces évêques ne valait pas mieux que celle de Napoléon.

Dans le camp romantique et ultramontain, à la suite de Chateaubriand et du premier La Mennais, se distinguaient les ecclésiastiques qui voulaient dominer l'université en 1814 et plus tard, les théologiens qui acclamaient le livre *Du Pape* de J. de Maistre (1819) et ses « Soirées de St-Pétersbourg » (1821), ainsi que « La Religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et social » de La Mennais (1826); etc.

L'Université était alors une institution importante, dans laquelle persistaient encore des traditions antijésuitiques. Il était donc naturel que les jésuites et leurs alliés, les ultramontains, cherchassent à y faire pénétrer leurs doctrines et leur esprit, et qu'ils s'efforçassent, en outre, d'améliorer les Facultés de théologie et les séminaires, sans oublier les établissements d'enseignement secondaire et primaire dont ils voulaient se rendre maîtres. Le cardinal Fesch, oncle de l'empereur, s'y prêta ; il chercha à gagner son neveu à son projet d'organiser dans ce but le chapitre de St-Denis. « Je voudrais, lui écrivit-il, en faire une école de perfectionnement des études ecclésias-

tiques..., y établir à côté des chanoines évêques, une communauté de prêtres qui seraient en nombre égal des départements de la France... Il sortirait de là des grands vicaires, il s'y formerait d'habiles canonistes, de savants théologiens. Ce serait le corps de réserve pour la défense de la foi et pour le renouvellement de l'esprit ecclésiastique »¹⁾. C'était aux évêques à faire cette réforme de l'enseignement théologique; malheureusement ils en étaient incapables. Qu'on en juge par ce qui se passa à Toulouse. « A Toulouse, raconte M. Batiffol, on mit trois ans à trouver cinq professeurs, car la Faculté ne s'ouvrit qu'en 1810-1811. On nomma doyen et professeur de dogme un certain Pijon, et professeur de morale évangélique un certain Laroque, deux revenants de l'Université de Toulouse d'avant la Révolution. L'histoire fut confiée à l'abbé Jammes, la philosophie à un certain Prévost, et l'Ecriture Sainte à un certain d'Haubech. En 1817, Pijon eut pour successeur un abbé Compans, et, en 1824, deux suppléants apparaissent, MM. Laneluc et Isac, dont le premier devait mourir évêque d'Aire, le second supérieur de l'Esquile. Mais ces vénérables ecclésiastiques n'ont pas conquis un nom en théologie. Ce qu'on sait de plus certain de leur doctrine, c'est qu'ils étaient légitimistes. Car, en 1830, mis en demeure de prêter serment au gouvernement de Louis-Philippe, ils refusèrent tous, à l'exception de M. Jammes, que la pratique de l'histoire ecclésiastique avait rendu plus indifférent aux changements de régime. Cette Faculté qui n'avait jamais eu d'étudiants à elle, se trouva n'avoir plus même de professeurs. »²⁾

Les séminaires étaient, comme écoles fermées, dans un état non moins pitoyable. Ce qui y était enseigné se résumait dans la *Philosophie de Lyon*, mélange de cartésianisme et de scolasticisme; dans le *Compendium* de Bailly, puis dans la Théologie dogmatique et morale de Bouvier. L'apologétique était nulle, le cours d'histoire de l'Eglise était d'une faiblesse extrême; dans beaucoup de séminaires il n'y en avait même pas; le cours d'Ecriture Sainte n'était qu'un cours accessoire; c'était le temps de la « Géologie de Moyse » de Victor de Bonald (fils du publiciste et frère du futur cardinal). Bref, la théologie de

¹⁾ Voir *Questions d'enseignement supérieur ecclésiastique*, par P. Batiffol, p. 93. Paris, Lecoffre, 1907.

²⁾ P. 96-97.

ces établissements était, dit La Mennais en 1829, « une scolastique mesquine et dégénérée, dont la sécheresse rebute les élèves, et qui ne leur donne aucune idée d'ensemble de la religion, ni de ses rapports merveilleux avec tout ce qui intéresse l'homme, avec tout ce qui peut être l'objet de sa pensée ». « Il est nécessaire d'apprendre autrement et davantage: autrement, pour mieux entendre; davantage, pour ne pas rester en arrière de ceux qu'on est chargé de guider. » En 1825, le roi proposa au clergé de créer un haut enseignement des sciences ecclésiastiques. Il lui offrit pour siège de cette école le Val-de-Grâce avec une dotation de deux cent mille francs. Le clergé refusa. Les hommes capables d'enseigner manquaient et d'ailleurs les évêques tenaient moins au progrès scientifique de la théologie qu'à leur influence personnelle dans leurs séminaires.

Il est nécessaire de remarquer que, grâce à la protection de l'abbé Fesch, les jésuites, sous le nom de *Pères de la foi*, rentrèrent en France dès 1800. Ils y fondèrent sept collèges, qui tous reconnaissent l'autorité épiscopale, *pro forma*. Sous le ministère Martignac, ils préférèrent les fermer plutôt que de les soumettre au contrôle de l'autorité universitaire. Avec Polignac, ils rentrèrent paisiblement dans leurs collèges.

En 1814, le combat reprit entre le clergé et l'Université, avec la rentrée officielle et publique des jésuites et l'ouverture des petits séminaires diocésains. En 1815, la commission de l'instruction publique élimina un tiers des recteurs, beaucoup de proviseurs et de professeurs et fit tous ses efforts pour favoriser le recrutement ecclésiastique de l'Université. En 1821, les évêques obtinrent le droit d'inspecter les collèges; dans les petits collèges, le professeur ne touchait son traitement d'avril que s'il avait fait ses pâques. En 1822, tout le corps enseignant passa sous la juridiction de l'évêque Frayssinous, qui s'efforça de mettre l'Eglise dans l'Université¹⁾. Il favorisa ses créatures, destitua les opposants, supprima l'Ecole de médecine de Paris, élimina de l'Ecole restaurée onze professeurs, parmi lesquels Jussieu et Vauquelin. En 1826, l'Ecole normale fut rétablie, mais avec un règlement tout ecclésiastique qui lui

¹⁾ Desdevises du Dezert, *l'Eglise et l'Etat de 1789 à 1848*. « Revue des cours », 23 mai 1907, p. 515-516.

donnait presque les allures d'un séminaire. Le mal était moins dans ces allures que dans les opinions cléricales qui s'infilaient forcément dans l'enseignement et dans les ouvrages universitaires. Ce mouvement de cléricalisation jésuite continua plus encore dans la période suivante. On voit que la France était prise par Rome, soit du côté gallican qui n'avait même plus le sentiment des anciennes libertés gallicanes, soit du côté ultramontain et jésuite, qui envahissait peu à peu l'Université elle-même. Aussi l'influence néfaste du romantisme théologique ne fit-elle qu'empirer.

Loin de moi la pensée de méconnaître les beautés superbes de la littérature romantique et de ne juger le romantisme que par les défauts, plus humains que romantiques, de ses écrivains. Mais toujours est-il qu'en théologie il a produit plus de mal que de bien. Qu'il ait provoqué de nouvelles rêveries et de nouvelles ardeurs dans le sentimentalisme ancien des mystiques, rêveries et ardeurs dans lesquelles tout n'était pas morbide, il faut le reconnaître: beaucoup d'œuvres charitables en sont sorties, et le dévouement religieux et bienfaisant du XIX^e siècle en a été l'épanouissement. Mais toujours est-il que la vraie religion, dans sa stabilité et sa force, exige des doctrines lucides et fermes, une foi rationnelle, une discipline éclairée; sinon, toute sa dogmatique va à la dérive et à l'aventure. Le dogme doit être conservé par une intelligence imperméable et par un sens aigu de l'histoire et des textes; l'imagination et le sentiment ne peuvent que l'altérer et le faire dévier. Même chose pour la morale et pour la plupart des disciplines de la théologie. *Non est hic locus.* Et c'est ce qui est arrivé. Lorsque le romantisme théologique a commencé à se manifester et à porter des fruits, ce furent de beaux fruits extérieurement, de beaux champignons très richement colorés et appétissants, mais fruits de mort. «Le romantisme, a dit un critique en poésie, est comme une grande vague de fond, venue de très loin, des troubles et féconds abîmes du moyen âge, grossie et précipitée par les tempêtes de la Révolution et de l'Empire, et dont l'ondulation immense n'expirera peut-être que dans un siècle ou deux.»¹⁾ Cette définition, quoique très incomplète, est cependant exacte: le romantisme renferme des

¹⁾ F. Gregh, 2 mai 1908.

éléments issus des abîmes troublés du moyen âge, beaucoup plus troublés que « féconds », et aussi des éléments révolutionnaires et impériaux. Combien de temps durera le mal causé par eux ? Nul ne le sait. Toujours est-il que, si les œuvres des romantiques qui eurent nom La Mennais, Lacordaire, Gerbet, Guéranger, Rohrbacher, Bouix, etc., si leurs œuvres, dis-je, sont aujourd’hui dénuées de toute valeur scientifique, les erreurs qu’elles accumulèrent dans les esprits, les préjugés qu’elles créèrent dans les imaginations dévoyées par elles, dureront peut-être encore des siècles. La papauté en a profité, elle se les est assimilés, et que de catastrophes ne faudra-t-il pas peut-être pour ouvrir les yeux des naïfs qui ne savent pas voir et des pervers qui ne veulent pas voir ! Un coup d’œil rapide sur les deux périodes suivantes nous en convaincra.

II.

1830-1870.

Cette période est caractérisée par un renforcement des trois courants précédents. L’autorité du pape s’étend et devient absolue en même temps qu’universelle. Le cléricalisme politico-ecclésiastique s’organise dans de vastes proportions ; il envahit la presse, les administrations diocésaines, l’administration politique et les ministères, l’Université et l’enseignement. La théologie devient de plus en plus romantique, c’est-à-dire imaginative, sentimentale, mystique, monastique, jésuitique, amie des légendes et des superstitions, donc favorable à la mariologie et à l’inaffabilité papale ; c’est le cœur sensible qui, érigé en critère dogmatique, dirige la doctrine et tranche les questions. Donc mouvement de mal en pis.

1^o L’autorité du pape se transforme en une véritable autocratie. On s’en aperçoit à la quantité exceptionnelle et extraordinaire des condamnations formulées par Rome, et notamment des mises à l’Index. Jamais période ne fut plus fertile à ce point de vue.

Et avant tout, la grande condamnation de La Mennais et du journal *L’Avenir* par l’encyclique *Mirari vos* du 15 août 1832. En fondant *l’Avenir* et *l’Agence générale*, La Mennais et ses amis avaient fait preuve d’une parfaite bonne

foi, mais aussi d'une grande naïveté. N'ayant aucune idée de la diplomatie et du scepticisme de la cour de Rome, ils avaient espéré pouvoir déterminer la papauté à réformer l'Eglise romaine. « Votre puissance, disaient-ils aux prélats de cette Eglise, se perd, et la foi avec elle. Voulez-vous sauver l'une et l'autre? Unissez-les toutes deux à l'humanité, telle que l'ont faite dix-huit siècles de christianisme. Rien n'est stationnaire en ce monde. Vous avez régné sur les rois, puis les rois vous ont asservis. Séparez-vous des rois, tendez la main aux peuples; ils vous soutiendront de leurs robustes bras, et, ce qui vaut mieux, de leur amour. Abandonnez les débris terrestres de votre ancienne grandeur ruinée; repoussez-les du pied comme indignes de vous: aussi bien l'on ne tardera guère à vous en dépouiller. Votre force n'est point dans l'éclat extérieur; elle est en vous; elle est dans le sentiment profond de vos devoirs paternels, de votre mission civilisatrice, dans un dévouement qui ne connaisse ni lassitude ni bornes. Reprenez, avec l'esprit qui les animait, la houlette des premiers pasteurs, et, s'il le faut, les chaînes des martyrs. Le triomphe est certain, mais à ce prix seulement. »

Rome, qui ne voulait ni cette houlette ni ces chaînes, rit du conseil et lança ses foudres. Pour que La Mennais ne se méprît pas sur ce que l'encyclique ne disait qu'implicitement, le cardinal Pacca lui écrivit, le 16 août suivant, une lettre très explicite où les idées du pape étaient formellement exprimées. La Mennais aurait alors consenti à ne plus rien écrire sur la religion et sur l'Eglise, tant son libéralisme religieux était déjà paralysé, pour ne pas dire nul; mais il se refusait à maudire la liberté civile et la liberté de la presse, et il demandait si, pour être catholique, il fallait abjurer tout ensemble et sa raison et sa conscience, et si, pour avoir la paix, il devait déclarer que le pape est Dieu. Et presque aussitôt, indigné, il publia ses *Paroles d'un croyant*. Ce fut une traînée de poudre; 100,000 exemplaires furent enlevés en quelques mois. Le 7 juillet 1834, Grégoire XVI répondit par une condamnation explicite.

Grégoire XVI avait alors 69 ans. Ancien camaldule, absolument aveugle sur les conditions de la vie sociale moderne, il dut réprimer plusieurs révoltes dans ses Etats pontificaux; mais son alliée, l'Autriche elle-même, dut lui ouvrir les yeux

sur le triste état de son gouvernement et lui arracher la promesse de réformes, qu'il ne fit jamais. Accorder à ses sujets une liberté même modérée, eût été, pour lui, rendre l'âme. Elevé dans et pour la tyrannie, il croyait ses sujets nés pour la servitude. Pie IX, son successeur, joua d'abord au libéralisme, puis fit machine en arrière et ne joua plus que de ses foudres vaticanesques. Son pontificat fut une grêle de mises à l'index¹⁾: Guettée, Lequeux, Laborde, Prompsaut, Huet, etc., aucun libéral de marque ne fut épargné. Et comme l'appétit de l'absolutisme vient en mangeant, Pie IX ne se contenta pas de simples mises à l'index, il réva la définition de nouveaux dogmes (1854 et 1870), et promulgua en outre son fameux *Syllabus* de 1864. Vint ensuite la question de son pouvoir temporel. Devait-il tolérer la perte de ses Etats pontificaux? Loin de là. Il fut même question, dans son entourage, de faire un dogme de leur nécessité pour l'exercice de son pouvoir spirituel; toutefois il n'osa pas aller jusqu'à cette monstruosité. Cette prétendue modération décelait déjà, par la simple position de la question, une mentalité exorbitante. C'est ainsi que, pendant cette période, l'autorité du pape s'accrut et que l'on arriva avec une logique impitoyable à la convocation du concile de 1869-1870. J'omets les innombrables décisions imposées par les congrégations romaines, et les manifestations habilement organisées par la curie à l'occasion des fêtes, des jubilés, des pèlerinages, etc., toujours en vue de glorifier le pape comme chef absolu de l'Eglise universelle.

2º Le cléricalisme politico-ecclésiastique suivit aussi une marche ascendante. Les ardents, généralement fiers de leur titre d'ultramontains, étaient fiers aussi de former un parti; ils posaient en fils de Loyola armés contre les fils de Voltaire. L'une de leurs batailles les plus vives fut celle de la liberté d'enseignement, commencée, comme il a été dit, en 1814.

La charte de 1830 ayant promis la liberté d'enseignement, tout le « parti prêtre », comme on disait alors, s'efforça de la conquérir à tout prix. Au mois de mai 1840, parut un livre intitulé: « Le monopole universitaire dévoilé à la France

¹⁾ Voir mon article intitulé: *Bilan théologique du XIX^e siècle en France*; Revue int. de Th., avril 1902, p. 229.

libérale, à la France catholique, par une société d'ecclésiastiques, sous la présidence de l'abbé Rohrbacher. » L'auteur, l'abbé Garot, de Nancy, déclarait l'enseignement universitaire « inconciliable avec le principe du catholicisme et avec la liberté des cultes ». En 1842, l'évêque de Chartres accusa l'Université de faire « un horrible carnage d'âmes ». L'évêque de Belley, dans un mandement, appela les établissements universitaires « des écoles de pestilence ». Il faut lire les calomnies de l'archevêque de Toulouse, de l'*Univers*, du chanoine Desgarets en 1843, du curé Védrine, de l'abbé Combalot, etc. Louis-Philippe était très faible envers le clergé; ses ministres Thiers, Cousin, Guizot surtout, fermèrent les yeux sur ses empiètements, mais Quinet et Michelet défendirent éloquemment l'*Alma Mater*¹⁾.

La première application du principe de la liberté d'enseignement eut lieu en 1833: ce fut la loi Guizot sur l'enseignement primaire; elle fut une loi de privilège²⁾. Le clergé visa surtout à la liberté de l'enseignement secondaire. Dès 1830, le journal *L'Avenir* et *L'Agence générale pour la défense de la liberté religieuse*, se donnèrent pour principale tâche cette conquête. On connaît le fameux procès de l'école libre de 1831.

La première tentative d'enseignement supérieur ecclésiastique qui ait réussi, date de 1845; c'est l'école des Carmes fondée à Paris par l'archevêque Affre « pour former des écrivains capables de composer de solides écrits en faveur de la religion ». Cette Ecole vécut en paix avec l'Université, dont elle suivait même certains cours.

Je ne saurais retracer ici toutes les péripéties de cette lutte de vingt ans; le parti ultramontain paya constamment d'audace. Enfin, en 1850, le comte de Falloux réussit à faire voter la loi tant convoitée. Auteur d'une « Histoire de S. S. Pie V » (1844), partisan chaleureux de l'expédition de Rome, cet ultramontain de la plus belle eau, se piquait néanmoins de libéralisme, parce qu'il revendiquait la liberté de l'enseignement pour les partisans du pape et parce qu'il avait combattu le coup d'Etat de son ex-ami Napoléon III; mais, en 1867, il accepta hautement le Syllabus et l'encyclique du pape. Son

¹⁾ Desdevises du Dezert, *loc. cit.*, p. 517-522.

²⁾ P. 606.

légitimisme et ses attitudes toujours « fallacieuses » le rendirent très impopulaire. Il n'en avait pas moins été très néfaste, en ce sens que ce fut toujours au profit de Rome que tournèrent ses faits et gestes. Ce n'est pas son frère, mais lui, qui aurait dû être cardinal.

Un des lutteurs les plus fanatiques et les plus considérés à Rome, dans cette question de l'enseignement, fut l'abbé Gaume, que Pie IX fit prélat romain en 1854 avec le titre de protonotaire apostolique *ad instar participantium*. Dans le but d'abolir l'étude des classiques payens et de les remplacer par celle des Pères de l'Eglise, il publia, en 1851, le « Ver rongeur des sociétés modernes », ouvrage violent qui, appuyé par le journal *l'Univers*, excita, au sein de l'Université et du clergé, une vive polémique. L'évêque Dupanloup répliqua en interdisant la lecture de ce journal dans ses séminaires. L'abbé Aubry allait jusqu'à comparer les classiques grecs et latins à des corrupteurs de la jeunesse. « La morale qui découle de leurs œuvres, écrivait-il, est une quintessence exquise, capable, étant délayée par l'éducation dans les intelligences, de porter la *peste* dans toute une génération, avec espoir qu'il ne sera pas de si tôt possible d'extirper, de faire mourir le germe empoisonné répandu par cette opération chimique. »

Veuillot déploya une verve étincelante à attaquer les universitaires, les philosophes, et quiconque n'était pas de son bord. Dans cet esprit parurent ses *Libres penseurs* (1848), *l'Esclave Vindex* (1849), etc. Censuré non seulement par l'évêque d'Orléans, mais aussi par l'archevêque de Paris, il en appela au pape et alla plaider lui-même sa cause à Rome. Il rentra en France vainqueur, et continua de plus belle sa guerre contre la raison, la science, la liberté, le progrès. Il était le vrai chef du parti clérical et il savait qu'il avait Rome pour lui. Plus audacieux que jamais, il voulut régenter les évêques, les prêtres, les fidèles, la doctrine même. Ami de l'évêque Gerbet, qui fut l'inspirateur du Syllabus de 1864, il poussa à la définition de l'inaffabilité papale, et il n'eut de repos que lorsqu'il eut rapporté de Rome « son dogme dans sa poche ».

Le journal *le Monde* lui emboîta le pas. Avec son frère Eugène, avec les Aubineau, les Chantrel, les Coquille, les Dulac, les Gautier, etc., il alla de succès en succès, frappant sans pitié quiconque osait, dans son Eglise, parler du libéra-

lisme et des droits de la science. Il traitait en ennemis les écrivains catholiques du *Correspondant*, les Lacordaire, les Montalembert, les de Falloux, les Dupanloup, les de Broglie, les Cochin, etc.

Certes Veuillot fit à l'Eglise de France un mal énorme, puisqu'il réussit à faire croire aux Français qu'il est impossible d'être catholique sans le pape, et à plus forte raison contre le pape (ce qui prouve que les Français ont perdu la notion catholique de l'ancienne Eglise, dans laquelle les catholiques les meilleurs et les plus savants anathématisaient les papes hérétiques ou coupables). Toutefois l'école du *Correspondant* fut coupable aussi. Libérale sur le terrain politique, donc hostile aux gouvernements d'ancien régime, elle voulait se faire pardonner son attitude à Rome (gouvernement d'ancien régime), et, dans ce but, elle faisait à cette même Rome toutes les concessions que celle-ci désirait en théologie. Honteuse de cette contradiction, elle aurait désiré quelquefois défendre aussi les droits de la liberté et de la science en théologie; mais dès qu'elle s'y hasardait, Veuillot aboyait, et tremblante, elle cédait. C'est ainsi que Dupanloup dépensa une partie de son éloquence à défendre en principe le pouvoir temporel du pape, à interpréter le Syllabus dans un sens prétendu libéral; qu'Albert de Broglie combattit le projet de définition de l'infâbilité papale; etc. Mais, faute de caractère et de courage, elle resta impuissante dans toutes ses bonnes intentions, figuier stérile et desséché. C'était le maintien de l'attitude première de La Mennais, alors qu'il consentait à renoncer au libéralisme en théologie pourvu que Rome consentît à tolérer son libéralisme en politique.

Cette illogicité viciait aussi la mentalité des théologiens de la Sorbonne. Les Maret, les Hugonin, les Lavigerie, les Gratry, les Perraud, les Théodore Loysen, les Freppel, etc., étaient tous plus ou moins gallicans (sauf ce dernier); la position officielle qu'ils occupaient les liait particulièrement à l'Etat, et défendre les droits de l'Etat était un reste de gallicanisme. Mais j'ai déjà dit que le gallicanisme d'alors était en pleine dégénérescence au point d'avoir quelque peu honte de lui-même; les thèses timides de Mgr Maret ne tenaient debout qu'en apparence; un coup de pied des Davin, des

Jules Morel et des autres théologiens du *Monde* et de l'*Univers* suffisait à les renverser.

A Paris ou en province vivaient encore quelques théologiens érudits, ennemis de l'ultramontanisme et désireux de science et de liberté, ceux qui travaillaient pour les publications de Migne et de Vivès, les Le Noir, les Charpentier, les Duilhé de Saint-Projet, le chanoine Bernier d'Angers¹⁾, etc.; mais isolés, surveillés, ils se sentaient menacés dans leur subsistance autant que dans leur travail, et leurs publications étaient généralement pleines de timidité, de réticences même. Au contraire, les Revues ultramontaines, comme la *Revue des sciences ecclésiastiques*, étaient d'une hardiesse et d'une insolence toujours croissantes dans l'affirmation de leur ultramontanisme fanatique. Ceux-là avaient généralement les évêques contre eux, ou, si quelques évêques leur étaient au fond favorables, c'étaient des évêques peureux, muets, incapables de les défendre; tandis que celles-ci étaient portées aux nues par les évêques de la trempe des Pie de Poitiers, des Cabrières de Nîmes, des Berteaud de Tulle, etc.

3^e Le courant romantique a été, lui aussi, renforcé. C'est même ici le point culminant sur lequel il faut insister: car, si la propagande ultramontaine organisée par la curie romaine et par le parti clérical réussissait à assurer la domination de Rome sur les mœurs et sur la vie publique, c'est par le romantisme théologique que la théologie scientifique a été entravée et que Rome l'a remplacée par une théologie d'apparence frivole et d'autorité captieuse, spacieuse là où elle n'était pas entièrement vide, toute verbale, remplie de fausses équivalences et de sophismes.

L'*Apologétique* de sentiment et d'imagination a été représentée, celle-là par le P. de Ravignan, qui cherchait à toucher ne pouvant convaincre, celle-ci par le P. Lacordaire, qui, avec son style à la Chateaubriand, enthousiasmait les imaginations de la jeunesse libérale. Mais la richesse de la fantaisie n'est ni celle de la raison, ni celle de la science. Lacordaire avait plus étudié Rousseau et le « Génie du christianisme » que le

¹⁾ Voir le volume de l'abbé Houtin: *Un dernier gallican, Henri Bernier*, 2^{me} édition, 1904.

N. T. et la tradition universelle. Ça et là il mentionnait quelques textes de Thomas d'Aquin, recueillis ailleurs que dans les œuvres mêmes du maître. Quoique romantique, il n'avait aucune idée de la scolastique; il se rattacha au moyen âge et à l'ordre de St-Dominique pour d'autres raisons que des raisons de doctrine. Improvisé apologiste du christianisme par des circonstances indépendantes de sa volonté, il se fit un plan pour frapper les yeux et, en artiste libre, il le travailla de chic. Laissant de côté l'essence du christianisme et le Christ même, il s'attacha tout d'abord à l'Eglise comme à la grande merveille révélatrice de Dieu. Pour lui, l'Eglise chrétienne était naturellement celle de Rome, et son but était de prouver qu'elle doit nous mener logiquement au christianisme et au Christ. S'il en eût connu l'histoire exacte, il aurait vu qu'elle conduit à un résultat tout contraire. Aussi toute son apologétique est-elle d'une faiblesse extrême. Il a cru triompher en écartant la métaphysique, la dogmatique, l'Ecriture et l'histoire, et en se concentrant sur les prétendues marques de l'Eglise (unité, sainteté, catholicité, apostolique), qu'il a décrites par des trompe-l'œil et en exploitant en orateur entraînant toutes les spéciosités que lui fournissait son sujet. Ce n'était plus le génie du Christianisme, mais simplement le miroitement de l'Eglise. Dans ses Conférences de Toulouse, il a essayé de boucher quelques trous de celles de Paris, mais l'œuvre n'en est pas moins manquée; il n'en est resté que l'effet théâtral, aujourd'hui nul.

Le P. Monsabré, qui vint à sa suite, manquait de panache. Il remplaça l'esthétique par une verbosité symétrique, teintée de scolastique, lancée avec bravade, et qui ne convainquit personne, pas même lui. Le P. Hyacinthe fit de l'apologétique morale, remplaçant les petits et fins tableaux de Bourdaloue par de grandes toiles esquissées avec des couleurs orientales à effet. Sous ce rapport, il fut, lui aussi, romantique.

La *Dogmatique* de cette époque fut plus que médiocre. Dans les séminaires, on se bornait généralement à Bouvier. Le romantisme étant affaire de sentiment et d'imagination, non d'idée ni de science, une Dogmatique sérieuse ne pouvait pas surgir dans les milieux créés par lui; aussi pas un seul dogmatiste de valeur n'est-il à signaler pendant cette période, ni à la Sorbonne, ni ailleurs.

On essaya d'y suppléer par des rêveries mystiques, comme le « Dogme générateur de la piété catholique » de l'abbé Gerbet, qui fut traduit même en espagnol; par une quantité de « Mois de Marie », surtout après la définition de l'Immaculée-conception; par des « Sacrés-cœurs » de Jésus et de Marie, des Catechismes de persévérance; par « la Vierge Marie et le plan divin » (1855) d'Auguste Nicolas, l'heureux et pitoyable auteur des « Etudes philosophiques sur le christianisme » (1842-1845), ouvrage qui, d'après l'abbé Bougaud, était rempli d'hérésies. Ce dernier publia aussi un essai de démonstration du christianisme, où le pathos romantique remplaçait le vrai dogme et la solide théologie.

La *Liturgique* marcha de pair avec le piétisme et le mysticisme. La restauration de plusieurs ordres religieux, la fondation de nombreux couvents d'hommes et de femmes surtout, les canonisations nouvelles favorisèrent le succès de la théologie « d'édification ». Dom Guéranger entra dans cette voie avec ses interminables « Institutions liturgiques » (1840-1859), où tant d'erreurs pullulent. Les liturgies gallicanes disparurent peu à peu pour faire place à la liturgie romaine. La France cléricale ne tenant plus à ses traditions, Rome la nourrit de ses fausses légendes et de ses faux miracles. Les cérémonies devinrent toujours de plus en plus pompeuses, les processions plus démonstratives; c'était encore du romantisme, de la sonorité, du pittoresque, des bannières, des dais, des cierges plus nombreux. Les masses étaient impressionnées, les nerfs émus; à la suite de ces « saluts » et de ces « expositions », les femmes se rendaient au confessionnal. C'était un des buts liturgiques visés.

L'*Histoire ecclésiastique* eut son Rohrbacher, non moins fanatique que Dom Guéranger. Il est aisé d'imaginer ce que pouvait être une histoire romantique; l'archiromantique Rohrbacher († 1856) dépassa toute imagination, et fut imité par l'abbé Darras, l'abbé Jager, par le baron Henrion, auteur d'une « Histoire ecclésiastique depuis la Création jusqu'au pontificat de Pie IX » (1852-1859), par Guérin, auteur d'un « Manuel de l'histoire des Conciles » (1846-1857), etc. Quelques spécialistes explorèrent certaines parties plus ou moins poétiques de l'histoire, par exemple: Ozanam, l'Italie du moyen âge, en publiant « Dante ou la philosophie catholique au XIII^e siècle » (1845) et les « Poètes franciscains en Italie au XIII^e siècle » (1850), etc.

L'*Ecriture Sainte* fut interprétée avec le même esprit. La verbosité romantique renchérit encore sur le verbalisme et le littéralisme des écoles précédentes. Les nombreuses publications de l'abbé Glaire, de 1834 à 1861, ne furent pas les plus mauvaises. Le sulpicien Le Hir, qui eut Renan pour élève, jouit d'une certaine réputation, ainsi que le chanoine Bertrand, etc. Mais qui aujourd'hui oserait en appeler à l'exégèse de cette période ? Il suffit de lire les livres de l'abbé Houtin : « La Question biblique au XX^e siècle » et « La Question biblique chez les catholiques de France au XIX^e siècle ».

Les *canonistes* d'alors étaient les Bouix, les André, etc., tous plus romanistes les uns que les autres. C'était à qui exalterait davantage les pouvoirs et les priviléges de la papauté. Malheur à celui qui essayait de défendre l'ancien droit et qui osait prononcer seulement le nom de « libertés gallicanes ». M. Icard de St-Sulpice tremblait. L'abbé Lequeux, avec son *Manuale Compendium juris canonici* (1840-1844) et sa *Synopsis juris canonici communis* (1845) était condamné sans réserve¹⁾.

C'est sous cette pression de Rome et sous cette épée de Damoclès toujours suspendue sur leur tête que les théologiens devaient travailler. On ne saurait être surpris des résultats.

4^o Un seul courant de valeur scientifique se fit sentir, celui qui s'inspirait de la théologie allemande. Depuis la publication de l'*Allemagne* de M^{me} de Staël, les yeux des Français s'étaient tournés vers la littérature d'Outre-Rhin. Ce n'étaient pas seulement les philosophes, les Kant, les Hegel, les Fichte, les Schelling, etc., ainsi que les théologiens protestants de cette époque, qui attiraient l'attention des penseurs français, plusieurs théologiens catholiques jouissaient aussi d'une réputation méritée. A la tête des historiens de l'Eglise, Döllinger, avec Héfélé, l'historien des conciles, Alzog, Friedrich, Langen, etc.; parmi les théologiens, Reusch, auteur d'ouvrages d'exégèse scientifique, Möhler, Haneberg, Gams, Klée, Kuhn, Hirscher, Denzinger, etc. Plusieurs de leurs ouvrages furent traduits en français et lus par les ecclésiastiques sérieux. Les Cruice, les Bautain, les Martin de Noirlieu, les Gratry, les

¹⁾ Voir mon ouvrage intitulé: *De la falsification des catéchismes français et des Manuels de théologie par le parti romaniste de 1870 à 1868*. Paris, Fischbacher, 1872.

Maret, les Landriot, les Meignan, Freppel aussi, y puisèrent largement. Ce ne fut là toutefois que le commencement du mouvement qui devait se produire dans la période suivante, et qui donna, comme nous le verrons, des résultats exceptionnels.

Il y eut aussi, avant 1870, un certain courant anglais, mais qui se bornait à la lecture de quelques ouvrages sur le mouvement d'Oxford, aux publications du cardinal Wiseman, notamment à sa *Fabiola* (1854), à quelques volumes de Newman, surtout à ses *Discours aux congrégations mixtes*, et plus encore aux rêveries mystiques et excentriques du P. Faber.

III.

1870—1900.

Toute cette période est dominée par le Concile du Vatican, qui écrasa la minorité libérale et fit triompher la majorité, c'est-à-dire le pape et la théologie papiste.

Avant d'indiquer la portée et les résultats de cet événement, il faut remarquer que cette minorité libérale n'était déjà plus, en 1869 et 1870, qu'un débris de l'ancien parti libéral. L'ancien parti libéral était, en effet, composé de deux fractions très distinctes et même hostiles sous certains rapports : la fraction gallicane, qui, quoique soumise au pape, tenait encore par l'esprit et par le cœur aux anciennes « libertés gallicanes » ; et la fraction romantique, qui, quoique libérale en politique, était cependant favorable à l'ultramontanisme, en ce sens qu'elle tenait moins aux anciens dogmes et au côté intellectuel du christianisme, mais davantage au sentiment, à la poésie, aux légendes, au moyen âge, au mysticisme, toutes choses qui lui paraissaient protégées par Rome, par cette Rome qui tendait de plus en plus à s'affranchir des rois et sans doute aussi, pensait-on, à favoriser la démocratie et les libertés populaires. N'avait-on pas vu Pie IX très libéral à son début ? Ce n'était pas un intellectualiste, mais un sentimental, le pape de la Madonne immaculée, des Mois de Marie, des indulgences si facilement répandues, etc.

Cependant, des libéraux ne se bornèrent pas à ces considérations générales. En y regardant de plus près, ils virent qu'ils s'illusionnaient devant la marée toujours plus envahissante de Rome ; ils comprirent que les libertés gallicanes allaient disparaître,

grâce à l'indifférence des Etats et à l'ignorance des masses, et ils se retirèrent sous leurs tentes, silencieux, laissant la place aux combatifs. Rares furent ceux qui s'armèrent pour repousser le projet de définition de l'infâbilité papale et pour maintenir les anciennes libertés de l'Eglise. L'archevêque Darboy, l'évêque Maret, furent peu suivis. Parmi les romantiques, LaMennais († 1854) avait, déjà depuis longtemps, rompu avec Rome et avait créé un courant social, sinon socialiste, contre la tyrannie papale. Sans doute il n'avait pas de nombreux partisans; toutefois ses idées gagnaient du terrain et devaient en gagner davantage plus tard. Lacordaire († 1861), libéral impénitent, s'était retiré à Sorèze, désillusionné, mais fidèle à ses convictions libérales, donc plutôt hostile aux empiétements de l'absolutisme romain. Le philosophe Huet, auteur du « Règne social du christianisme » (1853) et des « Essais sur la Réforme catholique » (1856), en société avec Bordas-Demoulin, avait rompu finalement, lui aussi, avec Rome. Guettée, l'auteur de l'« Histoire de l'Eglise de France » (condamnée par Rome en 1852), avait également secoué le joug papal et consacrait sa science à réfuter le système papiste¹⁾. Rattaché à l'Eglise russe, il combattit les écrits des jésuites russes qui discrédaient en France l'orthodoxie orientale, et il fit tomber ainsi nombre de préjugés qui entretenaient l'hostilité parmi les Eglises chrétiennes. Quoique d'un tempérament inflexible et peu sympathique à de nombreux anglicans, il contribua plus que personne à répandre l'idée de l'union des Eglises, à la condition toutefois de maintenir, dans cette union, le dogme et le critérium catholique.

L'ancien parti ecclésiastique libéral était donc déjà à cette époque disloqué. Ce fut bien pis lorsqu'il fut sérieusement question de définir l'infâbilité personnelle du pape et sa juridiction absolue sur toute l'Eglise. Alors certains yeux se dessillèrent et virent enfin où Rome et les jésuites voulaient décidément les conduire. Mgr Maret écrivit son ouvrage contre l'infâbilité papale, en soutenant simplement un point de vue gallican très mitigé; il espérait naïvement que Rome comprendrait sa pensée entre les lignes et tiendrait compte de sa modération! Le P. Gratry fut plus intelligent et plus franc;

1) Voir sa *Papauté schismatique* (1863), sa *Papauté hérétique*, son *Observateur catholique*, son *Union chrétienne*, son *Histoire de l'Eglise*, etc.

ses lettres contre l'infâbilité furent des modèles de dialectique. Montalembert mourant les compara aux « Provinciales » de Pascal. Lui-même, indigné contre cet ultramontanisme qu'il avait favorisé autrefois, mais avec des intentions tout autres, il lança, dans son Testament religieux, la fameuse comparaison du pape à une idole, l'*« idole du Vatican »*, comparaison qu'il fortifia encore dans ses lettres, en traitant la cour de Rome de « basse-cour ». Mgr Chaillot publia *« L'Avenir catholique »*, recueil précieux d'une quantité de documents contre les nouveaux dogmes. Le *Correspondant* se crut héroïque en ouvrant ses colonnes à l'article du duc de Broglie. Arnauld de l'Ariège se tut, ainsi que la plupart des laïques ci-devant libéraux.

Rome, qui s'attendait sans doute à une opposition plus formidable, comprit qu'elle pouvait aller de l'avant; elle convoqua son concile, le peuple de ses créatures, évêques *in partibus* sans diocèse et jouissant des mêmes droits que les évêques des plus grands sièges; elle imposa ses règlements, organisa le bâillonnement des Strossmayer et autres opposants, expulsa les théologiens gênants, remplit sa presse de contrevérités, et triompha. Les faits aujourd'hui sont connus; les théologiens papistes les cachent, parce qu'en effet ce *« ludibrium Vaticanum »* (c'est l'expression de l'évêque Le Courtier de Montpellier) est pour eux une flétrissure.

Quelles en furent les conséquences en ce qui concerne la pensée théologique française?

Avant tout, les fanatiques du parti Veuillot redoublèrent de violence, en interprétant les nouveaux dogmes dans leur sens le plus absolu, en niant qu'il y eût des conditions à l'infâbilité, en exigeant que tous les évêques opposants se soumissent, publiassent la Constitution *Dei filius* et effaçassent ainsi leur *non placet*. Ils montèrent la garde autour des nouveaux dogmes, véritables bouledogues grinçant des dents et exerçant partout la terreur. Malheur aux récalcitrants! Tous les moyens furent pris pour les affamer. Les nouveaux dogmes étaient bien, en effet, des « dogmes de famine » (*Hungerdogma*): les avaler, ou périr de faim! Pas de milieu!

Beaucoup les avalèrent à la dernière extrémité. Le mutisme remplaça la digestion.

Les anciens-catholiques repoussèrent soumission et mutisme. Ils protestèrent plus hautement que jamais. Les admirables

livres des Döllinger, des Friedrich, des Schulte, des Langen, des Reusch, etc., sont la démonstration évidente des erreurs de Rome et de la nullité du concile. Nous n'avons pas à faire l'éloge de nos coreligionnaires. Notre œuvre théologique est là, debout en face des théologiens ultramontains qui la taisent soigneusement ou l'injurient, mais qui ne l'entament pas. Loin de là. Plus d'un et des meilleurs sont maintenant sur notre propre terrain et travaillent pour le succès de la théologie ancienne-catholique avec une hardiesse dont nous n'aurions peut-être pas osé encourir les risques. Nous les remercions vivement, et nos deux courants, quoique distincts encore *ecclesiastiquement*, tendent déjà à unir leurs eaux théologiquement. L'heure de Dieu, c'est-à-dire de la vérité mieux vue et de la paix plus fraternellement établie, approche, nous n'en doutons pas.

Les ultramontains de force ou de gré, obligés de travailler à la justification du concile, de ses procédés et de ses décisions, durent chercher dans l'exégèse, dans la patrologie, dans l'histoire, tout ce qui pouvait servir à sauver, du moins en apparence, leur situation. Pie IX disparu, Léon XIII les poussant à l'étude, ils étudièrent effectivement, d'abord dans le simple but de réfuter leurs adversaires. Mais bientôt ils découvrirent, eux aussi, des points de vue très nouveaux pour eux; dans l'espoir de les faire servir au triomphe de la papauté, ils les publièrent. Ce furent quelquefois des tours de force; plus souvent, des aveux terribles, qui sapaient par la base, dans les esprits logiques, tout le système papiste. Je les ai signalés à maintes reprises dans cette Revue. Léon XIII, qui avait activé ces études, n'osait reculer; il mourut à propos. Son successeur, qui n'avait aucune notion de la nouvelle théologie, laissa d'abord dire et faire; mais dès que son entourage lui eut fait comprendre que tout ce «modernisme» n'était pour lui qu'hérésie et poudrière, il prit peur, poussa les hauts cris, et lança syllabus et encycliques contre les «modernistes». Cette fulmination contre le modernisme est, actuellement, la seule théologie permise à Rome: théologie antimoderniste, antiscientifique, anti-libérale, antihistorique, antirationnelle. Ce n'est pas que j'entende prendre la défense du modernisme. Ce mot ne recouvre pas un système un; il y a modernisme et modernisme; tel est vrai, tel autre erroné. En soi et en général, ce qui est mo-

derne n'est nullement erroné. Pie X dit que le modernisme est la synthèse de toutes les hérésies. Où a-t-il vu cela? Qui dit trop ne dit rien. *Quod gratis asseritur, gratis negatur.*

Les nombreuses Revues fondées sous Léon XIII pour moderniser la théologie sont aujourd'hui aux abois. La *Quinzaine*, le *Demain*, la *Revue d'histoire et de littérature religieuses* ont même disparu; les autres, embarrassées, pâles, parlent pour ne rien dire ou à peu près; toutes craignent la foudre, et proclament Pie X le sauveur, le grand penseur, le maître des clefs du ciel et de la terre. Plus glorifié que Pie IX, il ne sait où donner de la tête.

Il a si bien manœuvré qu'il a réduit les évêques de France au rôle de valets, portant sa livrée et n'attendant que son mot d'ordre. En Allemagne, Spectator est mort, Schell, Schanz et Funk également; quelques vaillants tiennent bon pour la vérité et la liberté. En France, Loisy résiste, le P. Lagrange balbutie, M. Vigouroux répète ses vieilles thèses dans son « Dictionnaire de la Bible »; ce sont là les maîtres de l'exégèse, avec M. Mangenot, qui soutient l'authenticité mosaïque du Pentateuque et qui dirige dans le même sens arriéré le « Dictionnaire de théologie catholique ». Loin de moi la pensée de méconnaître les services rendus par l'école exégétique qu'on appelle « progressiste ». Elle a ruiné le « concordisme », qui, en effet, était insoutenable, et elle a démontré que la Bible n'est nullement un livre scientifique; que, par conséquent, vouloir établir une concordance complète entre les sciences naturelles et historiques, d'une part, et les écrivains bibliques, d'autre part, c'était une fantaisie et une chimère. Espérons que les derniers représentants de l'ancienne école dite conservatrice, n'osent plus soutenir ce point de vue périmé. Mais que de timidité dans l'école progressiste même! Si le P. Lagrange, depuis 1892, a jeté quelque lumière sur les religions sémitiques et sur quelques points d'archéologie de l'Ancien Testament, il est difficile de voir ce qui a été sérieusement éclairci dans les questions relatives au Nouveau Testament. Un seul, M. Loisy, a été hardi dans l'explication des textes; malheureusement il s'est trompé sur des points graves, qui compromettent singulièrement son œuvre. Il faudra en défalquer ce qu'elle contient de vrai et le sauvegarder contre le parti obscurantiste. Sans doute ce travail se fera.

Le grand dogmatiste, M. Turmel, se borne à l'histoire des dogmes; très suspect à ses coreligionnaires depuis qu'il leur apparaît comme un nouveau Janus, portant à la fois les masques de Guillaume Herzog, d'Antoine Dupin, etc., il ne bat plus que d'une aile, semble-t-il. Peut-être aura-t-il un jour autant de courage que de science. En attendant, on voit dans quelles impasses la théologie romaniste est actuellement acculée.

L'archéologie chrétienne et la liturgie sont plus libres, et Dom Cabrol, abbé de Farnboroug, peut continuer son Dictionnaire. Son subordonné Dom Leclercq publie son « Manuel d'archéologie chrétienne depuis les origines jusqu'au VIII^e siècle ». Ce n'est pas plus dangereux que la nouvelle édition bénédictine de l'« Histoire des conciles » de Héfélé. Rien ne fait prévoir que MM. Baudrillart, A. Vogt et U. Rouziès, qui dirigent le Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques, attirent jamais les foudres de Pie X, pas plus que M^{sr} Barbier de Montault en étudiant « le costume et les usages ecclésiastiques selon la tradition romaine ».

Ces derniers mots indiquent tout le programme et tout l'esprit des théologiens français actuels, de ceux du moins qui se soumettent à l'estampille des congrégations romaines. C'est ainsi que les Leçons de droit canonique du sulpicien Many, et ses Leçons sur la messe, « prennent pour guide la jurisprudence des congrégations romaines, les coutumes justes *et bonnes*, les explications des docteurs les plus éclairés ». Les docteurs les plus éclairés sont ceux qui parlent comme le cardinal Merry del Val. Et l'esprit de M. Many est aussi celui de son confrère M. Tanguerey, auteur d'une « *Synopsis theologiæ ad mentem S^{ti} Thomæ Aquinatis* ».

Loin de déprécier les théologiens romanistes vraiment travailleurs, qui discutent sérieusement ce qui est à discuter, c'est avec un réel plaisir que je leur rends justice en toute occasion, comme la collection de cette « Revue » le prouve. Mais comment dissimuler l'ornière dans laquelle les dogmatistes romanistes se traînent, surtout dans les séminaires, lorsqu'on les voit adopter comme Manuel d'enseignement la Théologie de Billuart († 1757), qui était lui-même un thomiste étroit ? L'évêque Lequette, d'Arras, nous avertit que l'œuvre de Billuart est, bien entendu, remise au point. Mais à quel point ? A celui de Rome, ni plus ni moins. Voici les propres expressions de

l'éditeur : « Cette nouvelle édition est enrichie de notes savantes... Depuis 1757, le Saint-Siège a rendu un très grand nombre de décisions doctrinales et disciplinaires que notre savant théologien n'a pu connaître et utiliser. Il y a eu notamment la célèbre bulle de Pie VI *Auctorem fidei* qui a frappé le jansénisme au cœur. Billuart, qui avait attaqué le jansénisme avec tant de vigueur, n'a pu mettre à profit les décisions précises par lesquelles Pie VI a stigmatisé les erreurs jansénistes et fixé clairement pour chacune le sens condamné par l'Eglise. En outre, le Saint-Siège, *qui n'a jamais été plus consulté de toutes les parties du monde que dans ces derniers temps*, a tranché un très grand nombre de difficultés, soit pour la doctrine, soit pour la discipline et la morale. Tout cela a montré la nécessité de publier un volume supplémentaire *qui renfermât les actes et les décisions du Saint-Siège jusqu'à nos jours*. Ce volume contient 102 documents; le premier remonte au pontificat de Benoît XIV; le dernier porte la date du 5 juin 1877. »

On le voit, le critérium de la vérité, c'est, uniquement, la décision du pape. Toute la science du christianisme consiste, pour cette école, à connaître la décision du pape.

A quoi bon, dès lors, les Facultés de théologie catholique et les Instituts catholiques? Le plus vulgaire lecteur peut lire aux étudiants, qui d'ailleurs peuvent le lire eux-mêmes, ce que Rome enseigne. Et c'est tout. On se demande comment M. Battifol a pu louer si pompeusement les Facultés catholiques avant qu'il eut cessé de faire partie de celle de Toulouse. Du moment qu'il ne s'agit plus que de faire écho aux décisions des congrégations romaines, il n'y a plus ni science ni éloge possibles.

Et ce qui est à remarquer, c'est que Pie X a déjà renchéri sur la définition du concile de 1870. Ce concile a déclaré le pape infalliible seulement dans les choses *de fide et moribus*; mais lui, il tranche en dehors et au delà, à moins qu'on n'entende par *foi* tout ce qui est doctrine et par *mœurs* tout ce qui est action. Aucune doctrine, aucune action ne lui échappe; même les élections politiques et les détails administratifs relevant des lois politiques, sont dirigés par lui; on ne l'a vu que trop en ce qui concerne les associations cultuelles et les mutualités ecclésiastiques.

Inutile de citer ici les noms de théologiens que je qualifierais d'excellents s'ils étaient plus clairs et plus courageux.

Je comprends leur situation très pénible. Descartes n'a pas osé publier son « Traité du monde » ; il a craint le sort de Galilée, dont il partageait l'opinion. Mais peut-être seraient-ils plus noblement inspirés en prenant Descartes pour modèle sous d'autres rapports. On a vu des penseurs plus vaillants et d'un meilleur exemple. Que quelques-uns d'entre eux me permettent de leur faire un reproche de maladresse et d'injustice. Le jésuitisme a tellement pénétré dans la mentalité des théologiens français qu'ils ont une tendance à faire dévier les discussions qui les embarrasent, et cela par des mots qu'ils voudraient rendre injurieux. Oubliant par trop la signification du mot « jésuitisme », ils jettent à la tête de leurs adversaires, pour en finir, les qualificatifs de « protestants », de « jansénistes », de « vieux-catholiques ». C'est bientôt dit et fort commode. Outre que les vrais protestants, les vrais jansénistes et les vrais vieux-catholiques sont fiers de leurs titres et qu'en les appelant ainsi on est loin de les humilier, les théologiens en question devraient savoir qu'ils seraient eux-mêmes les premiers embarrassés à définir exactement le protestantisme, le jansénisme et le vieux-catholicisme ; et dès lors ils ne prouvent rien. Ce n'est plus un procédé de discussion sérieuse ; c'est autre chose que je préfère ne pas qualifier. M. l'archevêque Mignot et son école, M. l'aumônier Turmel surtout, pourraient vraiment argumenter avec plus de logique et de dignité. Avant d'injurier Döllinger, il faudrait pouvoir le réfuter.

De gros nuages très noirs sont donc suspendus dans le ciel de ces messieurs. Les *newmanistes* ne savent même pas au juste si Pie X a condamné Newman ou non ; et il est probable que le pape lui-même ne le sait pas plus qu'eux. Leur groupe semble se désagréger sous l'empire de ce doute, et, disons-le aussi, sous l'empire de l'illogicité même qui fait le fond du newmanisme. J'ai indiqué, dans cette « Revue », cette illogicité, qui consiste en partie à vouloir sauver les additions et les altérations dogmatiques de l'Eglise romaine, en posant en principe que le dogme inaltérable et « toujours cru » dans l'Eglise universelle, doit *changer* pour vivre ! L'admission d'un tel principe a paru à quelques théologiens, par exemple à l'abbé Ch. Denis, un coup de génie ; c'était, au fond, un coup de poignard. Des papistes qui se croyaient perdus du fait des innovations et des contradictions de la papauté, se sont crus

sauvés par la découverte du bon Newman, et, grâce à un engouement puéril, ces théologiens français sont devenus, du jour au lendemain, des anglomanes plus anglomanes que les anglicans eux-mêmes. Quelques-uns commencent heureusement à reprendre leur bon sens; mais le gros du parti reste toujours ébranlé et incertain.

Les *pragmatistes* n'ont guère plus d'assurance, et il en sera sans doute ainsi tant qu'ils n'auront pas osé ou pas pu donner une définition claire du pragmatisme. Sont-ils kantistes, oui ou non?

Les *immanentistes* sont-ils aussi pragmatistes et symbolistes? Il y a plusieurs manières de concevoir l'immanentisme. En réalité, quelle est la leur? M. Laberthonnière est modeste, mais pas toujours clair.

Voilà beaucoup de mots en *isme*, sans oublier ni le mysticisme, ni l'ultramontanisme. Les mots en *isme* sont toujours de mauvais signes, parce qu'ils recèlent l'amphibologie, le qui-proquo et la fantaisie. Ce sont bien là, hélas! les marques de la théologie romaine actuelle, en France comme ailleurs, mais pas plus qu'ailleurs. Dès que les théologiens en question se seront libérés de leurs cauchemars et qu'ils consentiront à penser sans ambages et à parler net; dès qu'ils ne subordonneront plus la critique, soit exégétique, soit historique, à l'apologétique de commande; dès qu'ils feront de la science pour la science, et non pour essayer de défendre à tout prix le pape et sa curie; dès qu'ils ne seront plus préoccupés que de la seule vérité, et non des intérêts de Rome, alors on pourra saluer une ère théologique nouvelle, dans laquelle les dogmes chrétiens seront expliqués exactement, les âmes rendues à la liberté et la foi de nouveau triomphante: *hæc est victoria quæ vincit mundum, fides nostra* (*I Jean*, V, 4).

Mais, qu'on le remarque bien, le triomphe est à ce prix: la sincérité. Longtemps les théologiens, grâce à leurs distinctions subtiles et vides, grâce aux réticences des trop nombreux casuistes, ont abusé de l'équivoque et se sont tirés d'embarras en sacrifiant la vérité. C'est une des conquêtes du XIX^e siècle que le système des faux-fuyants et des moyens dilatoires est percé à jour et qu'il ne trompe plus personne. Il n'est plus guère pratiqué qu'à Rome, où l'on aime encore à se faire illusion à soi-même, et surtout au public, même au

public qui en rit. Le monde qui pense, marche aussi. Les problèmes se précisent et se posent mieux. Il faut parler net : *est, est, non, non.*

Même un théologien de l'école que je signale, M. Saltet, écrivait dernièrement contre un de ses collègues qui lui semblait enfariné : « La critique ne chuchote pas dans les coins. La publicité et une franchise inexorable sont les premières conditions de son exercice »¹⁾. Très bien. Mettons donc les questions théologiques à jour, ne nous payons plus de mots; au lieu de jouer des clefs de St. Pierre comme si le Christ avait voulu faire de lui et des autres apôtres des geôliers ou des portiers, définissons-les nettement et voyons de quel métal elles sont faites; remplaçons le sens accommodatice par le vrai, bannissons du sanctuaire les jeux de mots, les quiproquo, les tours de passe-passe, et alors, en pleine lumière du ciel, les âmes chrétiennes se reconnaîtront dans la vérité et s'uniront. *Ecce quam bonum!*

E. MICHAUD.

¹⁾) *Bulletin de Toulouse*, mai 1908, p. 171.